



Aristotele
Organon

Bompiani, Milano 2016
Pag. 2352

CATEGORIE

16 agosto 2023

Perché a questo punto leggere l'Organon di Aristotele? Abbiamo letto da ultimo il testo di Heidegger, in particolare l'ultima parte sulla Fisica, dove pone la questione, a partire dalla domanda relativa al movimento, della relazione. Il movimento è relazione. La relazione è, come sappiamo ciò che muove il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ è relazione. Ciò che a noi in particolare interessa è intendere come la questione della relazione, che Aristotele ha posta nella Fisica, intervenga nel suo pensiero negli scritti di logica. Sono considerati scritti di logica ma vedremo che invece sono scritti di retorica, tutti, compresi gli Analitici primi e secondi. Ma questo lo vedremo a suo tempo. La questione più interessante, invece, e che Heidegger ci ha suggerito – e noi accogliamo il suo suggerimento – di leggere gli antichi, quindi anche Aristotele, non cercando di capire cosa veramente ha voluto dire, che è il lavoro di comparazione che fanno i filosofi, i filologi, ecc. il caso emblematico è quello di Trendelenburg. Non è che vada male questo metodo ma non è sufficiente. Ciò che invece ci suggerisce Heidegger è lasciarci interrogare da quelle stesse domande che Aristotele ha incontrato, quegli stessi problemi che lui si è trovato ad affrontare: noi dobbiamo lasciarci interrogare da questi problemi.

Intervento: È la differenza tra teoria e teoresi....

Presuppone che ci sia la verità, quello che il testo vuole veramente dire. Cosa che poi l'ermeneutica ha messo in discussione, così come ha fatto la semiotica, arrivando a dire che il testo in quanto tale non esiste, esiste nel momento in cui lo leggo e nel modo in cui lo leggo. Però, dicevano gli obiettori, se il testo non c'è ed esiste nel momento in cui lo leggo, allora questa particella pronominale "lo" a cosa si riferisce? Se il testo non c'è allora non si riferisce a niente, ma invece si riferisce a qualche cosa, quindi, questo qualche cosa c'è. È il problema cui ci stiamo avvicinando

da tempo, e cioè il problema del linguaggio, che potremmo descrivere in questo modo. Noi sappiamo che per Aristotele ciascuna cosa è quella che è in virtù di un'altra. Ora, questo aspetto crea delle complicazioni, che poi si sono riprodotte in Hegel e in parte anche in Peirce, non si sono riprodotte in de Saussure, semplicemente perché non se le pone. Il problema è questo. Usiamo i termini di de Saussure: significante, significato e parola come segno. Il significante ovviamente non c'è in assenza di significato, e viceversa. Quindi, se il significante non c'è in assenza di significato è come dire che quando trova il significato solo allora esiste. Questo è da sempre il problema filosofico, è un altro modo di porre la domanda filosofica per eccellenza, e cioè perché esiste qualcosa anziché nulla. Non dovrebbe esistere nulla, invece esiste qualcosa, come mai? Non deve esistere nulla e, invece, esiste, e con questo dobbiamo fare i conti. Da qui le varie domande: in che modo esiste, qual è l'essere dell'ente, ecc. Dicevo che questo significante non c'è finché non c'è il significato; solo allora interviene il significante. Lo stesso Aristotele con *δύναμις* e *ἐνέργεια* poneva la stessa questione: *ἐνέργεια* è ciò per cui la *δύναμις* è *δύναμις*, cioè, l'atto è ciò che rende la potenza la potenza di qualche cosa. Quindi, per il momento usiamo questi termini impropri, il primo elemento è condizione del secondo, ma il secondo è condizione per l'esistenza del primo. Questo è il problema del linguaggio, è quella cosa della quale Aristotele si sorprende parecchio: come è possibile questa cosa, che una cosa, che è condizione dell'altra, esiste dopo quell'altra? Poi, Aristotele ha risolto il problema, come poi ha fatto Hegel. Hegel lo ha risolto con l'*Aufhebung*, con l'integrazione, Aristotele con l'*ἐντελέχεια*.

Intervento: È interessante l'etimo di esistenza: star fuori, star separati...

Ex-sistere, letteralmente stare fuori. Infatti, quando Heidegger parla di estasi intende lo stare fuori. Per Heidegger si è sempre pro-gettati, cioè gettati fuori. Parlando si è gettati fuori, letteralmente, cioè, si è gettati verso ciò che il dire dice; il mio dire è sempre gettato fuori verso ciò che il mio dire sta dicendo. Trendelenburg è stato un filosofo tedesco, un po' più giovane di Hegel, ed è rimasto famoso nella storia della filosofia perché si è pensato che con Trendelenburg per la prima volta si fosse messo un limite al dominio, che c'era in quegli anni, dell'idealismo hegeliano. Anzi, si è pensato che con Trendelenburg l'idealismo hegeliano fosse finito. Questo perché, secondo l'opinione dell'epoca, Trendelenburg avrebbe colpito al cuore la filosofia di Hegel. Perché? Il motivo è semplice. Hegel, come sappiamo, pone un elemento positivo, uno negativo e l'*Aufhebung*, l'integrazione. Trendelenburg diceva: sì, questo va bene, ma va bene nella logica formale – se scrivo A, questo A è tale perché non è non-A –, ma con la realtà come la mettiamo? Nella realtà ciò che esiste realmente non può negarsi e, quindi, non c'è modo di passare dal sistema teoretico di Hegel a un sistema che comprenda la realtà delle cose. Secondo Trendelenburg, dunque, l'idealismo hegeliano non consente la conoscenza della realtà ma soltanto della logica formale. Quindi, muovendo queste obiezioni, di fatto, non aveva inteso quello che voleva dire Hegel, che si poneva proprio questa questione della realtà. Quando lui diceva che ciò che è reale è razionale e che ciò che è razionale è reale, stava dicendo questo, che la realtà non può che essere razionale, cioè, un prodotto della ragione, e che la ragione è reale perché è l'unico reale con cui abbiamo a che fare. Se intendiamo questo di Hegel, è chiaro che l'obiezione di Trendelenburg non significa più niente, anche perché lui presuppone l'esistenza della realtà, cosa che invece andrebbe teoreticamente quanto meno argomentata. Cosa che non si può fare, non si può argomentare l'esistenza della realtà se non con pregiudizi, superstizioni, con chiacchiere: si dice che la realtà esiste, dunque esiste. Riducendolo all'osso è il massimo che si possa dire, ma non si può dimostrare. Neanche la dimostrazione si può dimostrare, è vero, ma qui il discorso si fa molto più ampio, talmente più ampio che va molto oltre le possibilità dello stesso Trendelenburg. La critica che lui fa a Hegel a mio parere vale veramente molto poco, c'è la presupposizione che esista la realtà, cosa che Hegel ha posto in discussione. Lui diceva: sì, certo, noi presupponiamo la realtà, ma con realtà che cosa intendiamo esattamente? La determiniamo come? Ecco allora la questione dei sillogismi, ma il sillogismo da cui si muove tutto ha poco a che fare con la realtà ma con la

chiacchiera. Infatti, il sillogismo perfetto è quello che tiene conto che la premessa maggiore è fondata sulla chiacchiera, ed è per questo che giunge alla sua nozione di Spirito assoluto. Che cos'è lo Spirito assoluto? È il pensiero che pensa se stesso, il pensiero pensante, come diceva Gentile; che sarebbe Dio, come diceva Aristotele: colui che pensa quanto di meglio ci sia da pensare, e cioè il pensiero. Tutto il resto sono cose di nessun conto, anche se Aristotele sapeva bene che non è così per gli umani perché queste cose di nessun conto sono ciò di cui, di fatto, vivono. Questo problema del linguaggio è il problema con cui si scontra Aristotele nell'Organon, già nelle Categorie. Le Categorie sono le famose dieci: sostanza, quantità, qualità, relazione, tempo, luogo, lo stare, l'avere, l'agire e il patire. Le Categorie non sono altro che le determinazioni con cui si determina che cosa? La sostanza compare nel testo greco talvolta come *οὐσία*, che sappiamo grazie ad Heidegger essere la forma abbreviata di *παρουσία*, manifestazione, altre volte appare come *ὑποκείμενον*, per cui questa sostanza, letteralmente ciò che sta sotto, è anche soggetto, o anche sostrato. La sostanza è qualcosa che per lo stesso Aristotele costituisce un problema; un po' come costituirà un problema negli Analitici la premessa maggiore nel sillogismo. Il sillogismo, sì, è perfetto, preciso, ma segue che cosa? Ora, Heidegger ci aveva informati sul fatto che *ὑποκείμενον*, che generalmente viene tradotto con soggetto, sostrato, soggiacenza, può essere tradotto come con ciò che è in argomento, ciò di cui parliamo. Heidegger non va oltre, ma noi possiamo farlo, ma questo pone una bella questione: quando parliamo, di che cosa parliamo? Qual è la sostanza del nostro dire?

Intervento: La parola.

Sì, ma questo va molto oltre, Heidegger non arriva mai a dire una cosa del genere. Tutte queste categorie, tutte queste determinazioni sono quelle cose che fanno esistere la sostanza, cioè, il ciò di cui parlo esiste in quanto ne sto dicendo, nel modo in cui lo dico. Questi elenchi, queste determinazioni sono quelle attraverso cui la sostanza esiste; togliete tutte le determinazioni, cioè tutte le categorie, e scompare anche la sostanza. Ma la sostanza è la condizione di tutte le categorie. Vedete che ritorniamo sempre alla questione di prima, e cioè il primo elemento, che è la condizione di tutti gli altri – in questo caso di tutte le categorie –, non esiste senza le categorie. Questo problema, che è poi il problema del linguaggio, lo abbiamo trovato costantemente, interviene sempre perché è ineludibile, non si può aggirare, non c'è una soluzione a questo problema. Parlo di soluzione se la si intende nell'accezione aristotelica di *έντελέχεια* o di *Aufhebung*, nel caso di Hegel. Il problema del linguaggio è esattamente questo. Lo abbiamo riassunto in questo modo: posso determinare – di fatto, determino continuamente, se non determino non posso utilizzare nulla – soltanto con l'indeterminabile. Posso dire un significante solo perché c'è un significato, ma questo significato sono i molti. Pensate a Platone: l'Uno è il bene, i molti sono il male. I molti che fanno? Impediscono all'Uno di essere Uno e basta. È per questo che Platone voleva l'Uno come irrelato. Anche Aristotele ci prova con la sostanza, ponendola come irrelata, ma si accorge poi che non c'è questa sostanza irrelata. Lui, certo, mette il *πρός τί*, cioè la relazione, tra le varie categorie, ma è qualcosa di più. Questo *πρός τί* indica che non c'è cosa se non c'è relazione, se tolgo la relazione viene giù tutto come un castello di carte. Un altro elemento, un'altra parola che compare spessissimo nell'Organon, ma già anche nella Metafisica, è il *τόδε τί*, il che cos'è questo. Con *τόδε τί* si intende generalmente l'oggetto, cioè il qualche cosa che è immanente, che esiste nello spazio-tempo, che è qui e adesso. So che questo libro è qualcosa, ma è questo qualcosa in questo momento, è questo qualcosa qui e non un altro: è questo il *τόδε τί*, che spesso viene usato al posto di "sostanza". Vedete come per Aristotele le questioni sono tutt'altro che così precise, decise, stabilite, certe; spesso si oscilla tra il sembra, il pare, dovrebbe, potrebbe. Anche in quello che ci ha mostrato Heidegger, Aristotele è molto lontano da quella immagine aristotelica che ci è stata tramandata sin dal Medioevo, soprattutto il Medioevo di Tommaso, che era un grande lettore, commentatore e traduttore di Aristotele. L'immagine che sorge da Heidegger è che Aristotele stesse lavorando con il linguaggio ed è questo

che ha indotto Trendelenburg a pensare che Aristotele abbia costruito le categorie a partire da categorie grammaticali, per cui la sostanza è il soggetto, la quantità e la qualità sono gli attributi. Si è trattato di trasportare il lavoro di Aristotele sulle categorie a un lavoro linguistico. Reale fa notare che non va tanto bene perché Aristotele, che non era un linguista ma un filosofo, voleva sapere esattamente quali sono le categorie che intervengono perché qualcosa sia quello che è – in questo caso la sostanza. Però, questo lavoro di Trendelenburg, un lavoro da tedesco, in effetti è interessante perché mette in evidenza alcuni aspetti, aspetti che curiosamente vengono ripresi da un linguista francese, Benveniste, che era ignaro del lavoro di Trendelenburg, il quale Benveniste fa tuttavia un lavoro molto vicino a quello di Trendelenburg, cioè utilizza le categorie di Aristotele per costruire una sorta di linguistica. In questo libro, al fondo, c'è uno scritto di Vincenzo Cicero, filosofo contemporaneo, il quale riprende la questione di Benveniste perché pone in modo interessante come la linguistica debba molto alle categorie aristoteliche, sapendolo oppure no, ma sono quelle cose che uno non sa direttamente ma che però ha orecchiato o sono presenti in altri libri che ha letto, che sono in un modo o nell'altro presenti. Benveniste era un linguista, conosceva molto bene il greco, quindi poteva accedere al testo greco con estrema facilità e verificare termini, ecc. Infatti, leggeremo alcune cose che ci riporta lui. Trendelenburg ha ragione sino a un certo punto. Aristotele, sì, è vero, parla continuamente del linguaggio, ma il suo intento non era questo, mentre per Trendelenburg l'intento specifico di Aristotele era di costruire le sue categorie a partire da categorie grammaticali. Ma l'intendimento di Aristotele non era questo, il suo intendimento era metafisico: voleva sapere come stanno le cose. Però, si è trovato invece di fronte il linguaggio. Cosa si è trovato esattamente di fronte? Si è trovato ciò che già nella Fisica, quando studiava il movimento, non ha potuto evitare, e cioè la relazione. Una relazione che appare sempre arbitraria. Nello stesso de Saussure la relazione tra significante e significato è arbitraria; non è arbitrario il fatto che ci siano entrambi, questo è necessario, ma è arbitrario il tipo di relazione. Infatti, l'albero lo chiamo albero in italiano, mentre lo chiamo tree in inglese e arbre in francese. Quindi, scontrarsi con il linguaggio è scontrarsi con il problema della relazione, cioè, con la priorità della relazione su qualunque altra cosa. Il linguaggio è relazione; se si toglie la relazione si toglie il linguaggio. Ma questa relazione è garantita da che cosa? Qui sorge il problema. È il discorso che faremo a tempo opportuno e che sarà quello che ci farà intendere come tutta la logica non sia altro che retorica, perché tutte le connessioni, che la logica vorrebbe necessarie, sono totalmente arbitrarie. Anche la matematica vorrebbe necessario il passaggio dall'1 al 2, ma non è necessario, non c'è niente al mondo che lo garantisca – Zenone docet –, è retorico, cioè decido, stabilisco che è così. In base a che cosa? In base all'uso, al costume, alla tradizione, a quello che ho appreso, a quello che ho pensato, a quello che mi è parso opportuno, a quello che mi raccontava la nonna, tutte queste cose sono quelle che garantiscono che all'1 succeda il 2. Lo stesso Peano, che fu un grande matematico e logico, pose questa connessione come idea primitiva, non ulteriormente indagabile. Lui dice che il successore di un numero è un numero. Domanda: perché? Perché è un numero anziché una caffettiera? Non c'è una risposta soddisfacente, per cui la pone come un'idea primitiva: è così e tanto basta. Che è esattamente la stessa cosa che fece Aristotele quando cercava il principio primo e trova la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, per cui dice: è così ed è inutile andare oltre, perché oltre troviamo altra $\delta\acute{o}\xi\alpha$, all'infinito. La ricerca della garanzia, di qualcosa di fermo, di stabile, tale che sia possibile imporre al prossimo – è questa poi l'idea finale, per cui se non ci fosse questa idea non importerebbe un accidente a nessuno né della verità né di tutti i suoi orpelli – ebbene, questa necessità di garanzia può intervenire solo se si fa come fece Platone: qui ci sono i buoni e di là ci sono i cattivi, i molti, ben separati, distinti tra di loro. E questo è il fondamento di ogni religione: la religione deve sapere che cosa è bene e cosa è male, sennò non è una religione, e per poterlo fare deve distinguere il bene da male, non può essere qualcosa che fa confusione. Il bene, l'Uno, deve stare da una parte, il male, i molti, dall'altra, e non l'Uno e le cose, come voleva Eraclito. Sappiamo: l'Uno non è affatto tutte le cose; al massimo, l'Uno è il tutto, $\acute{\rho}\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\nu$, come poi veniva

tradotto dagli stessi Diels e Kranz. Heidegger se la prende con loro perché avevano tradotto il famoso frammento *ἐν πάντα εἶναι* con “l’uno è il tutto”, ma lui fa notare giustamente che *πάντα* non è singolare ma plurale e, quindi, non possiamo tradurre il frammento con “l’uno è il tutto”, perché se avesse voluto dire questo avrebbe scritto *πάντων* e non *πάντα*. *Πάντα* è tutte le cose, i molti appunto: l’uno è i molti. Quindi, non c’è più l’uno da una parte e dall’altra i molti, ma l’uno è i molti e i molti sono l’uno. Dunque, il problema del linguaggio è questo: il problema dell’uno e dei molti. Tutto ciò che è seguito... Si fa presto a dire seguito, da che cosa è stato seguito? Sono seguiti questi due filoni, queste due direttrici: aristotelismo e platonismo. Ora, però, verrebbe da pensare che in realtà abbia sempre dominato il platonismo e mai l’aristotelismo, neanche nel basso Medioevo quando c’era la rilettura di Aristotele e la logica veniva posta in prima istanza su tutto. Era comunque una lettura platonica di Aristotele. Quindi, il platonismo. Qui si gioca una questione importante. Il platonismo serve a cancellare Aristotele. Tutti i problemi che lui incontra rispetto al linguaggio vengono cancellati dal platonismo. Come viene risolto il problema che c’è ancora per Aristotele rispetto al linguaggio? Lo vedremo, perché letto come ci suggerisce Heidegger lo troveremo. Per Aristotele il linguaggio era un problema, per Platone no. Più per il neoplatonismo che per Platone, quindi, per Plotino, Porfirio, Proclo, Giamblico. Giamblico aveva preso quella via del misticismo, dell’esoterismo, della magia, era un periodo in cui andava di moda, ripreso poi nel Rinascimento. Dunque, la lettura platonica di Aristotele. Aristotele appare letto sempre platonicamente. Che cosa vuol dire letto platonicamente? Vuol dire che è stato letto a partire dall’idea che ci sia necessariamente un qualche cosa che è quella che è per virtù propria: questa è l’idea portante di Platone, che l’ente è. Anche Aristotele dice che l’ente è, ma non per virtù propria ma per un altro. Cambia tutto. Quindi, leggere Aristotele attraverso Platone significa che il problema, che lui incontra, per es., con la premessa maggiore del sillogismo, scompare, perché la premessa maggiore è quella che è, è ciò che ci appare, è il fenomeno, la *φαίνεσθαι*, ciò che si mostra, è quello che vedo, e quello che vedo non mente, perché la natura non è infingarda. Quindi, ecco, leggere Aristotele con Platone significa cogliere la problematicità che c’è in Aristotele e mano a mano lo vedremo. Nelle *Categorie* si accorge che questa sostanza non c’è senza il ciò che se ne dice, cioè senza le determinazioni o le categorie, che sono poi la stessa cosa. Non c’è, e lui ha un bel cercare di stabilirla, ma gli scappa dalle mani, perché senza queste categorie, i *praedicamenta*, di che cosa parlo? È questa la domanda che alla fine si faceva Aristotele: di che cosa sto parlando se tolgo tutte le categorie, cioè tutte le determinazioni? E la sostanza è il ciò di cui stiamo parlando, è il *τόδε τί*, cioè il qualche cosa che è questo qui, ma questo qualcosa, che è questo qui e non un altro, è questo qui per via delle sue determinazioni, perché so che cos’è un libro, so che cos’è un tavolo, ecc. So un sacco di cose grazie a tutte queste cose. In fondo, il messaggio di Heidegger quando parla del mondo – ciascuno è il mondo in cui è inserito – è questo: questo libro è perché è inserito nel mondo, è inserito in tutto ciò che so, è il mondo che fa esistere questo libro, cioè tutti i *praedicamenta*, tutte le categorie, tutte le determinazioni; tolte le determinazioni tutto scompare. Questo è anche il problema della religione, perché in questo modo se io pongo Dio come sostanza prima allora Dio esiste per via di ciò che io ne dico, quindi esiste grazie a me, e questo alla religione non va bene. Poi, ci sono delle varianti panteistiche, per es. Spinoza e altri. Quindi, Dio deve essere irrelato, ma se è irrelato allora Dio non esiste. È il problema, almeno in parte, che aveva sollevato Severino. Ricordate l’eterno: l’eterno è irrelato, perché se è relato vuol dire che c’è un prima e un dopo, è in movimento rispetto a qualche cosa, c’è una relazione e, quindi, è in movimento, e se è in movimento allora non è eterno. Ma se è irrelato non esiste. Di questo dettaglio Severino non tiene conto: che per esistere deve esistere per qualche cos’altro. È questo che continua a dire Aristotele, anche e soprattutto nell’*Organon*, ed è per questo che probabilmente è stato sempre letto attraverso Platone. Come se, in un certo senso, Platone fosse l’antidoto alla teoreticità del pensiero di Aristotele, ai problemi che aveva posto Aristotele senza risolverli; ché lui non è che li risolve, non è che risolve il problema della *δύναμις*

e dell'*ἐνέργεια*, però dice che c'è una simultaneità di questi due elementi. Soltanto così si possono intendere, perché se uno non c'è senza l'altro allora devono coappartenersi; un po' come l'infinito e il finito: non posso parlare del finito senza l'infinito.

Intervento: Verrebbe da pensare che Platone abbia riscosso maggiori consensi perché la sua è una teoria e, quindi, maggiormente utilizzabile dalla volontà di potenza.

Sì, questo è vero. In effetti, con Platone tutta la metafisica è sorretta dal fatto che l'ente sia quello che è per virtù propria. È un'idea che consente – potremmo addirittura azzardare – la volontà di potenza, cioè, che esista qualcosa di finito, perché l'ente è ciò che è in quanto finito, conchiuso in sé. Per Aristotele, invece, non è conchiuso in sé, ma è conchiuso nel momento in cui è in relazione con altro, ed è la relazione con l'altro, che è sì conchiusa con l'*ἐντελέχεια*, ma è una relazione, c'è un movimento, quindi, non è quello che è se non in virtù di quell'altro e, quindi, è quello che è in virtù di ciò che non è. Platone e poi il platonismo, Plotino... Plotino considera, sì, l'Uno, però compie quella operazione che recupera i molti. Mentre Platone separa i buoni dai cattivi, Plotino li recupera. E come li recupera? Attraverso l'Uno. Questo Uno produce per emanazione, anzi, come dice Plotino, per processione: prima l'intelligenza, poi l'anima e poi tutto il resto, ma sono una produzione dell'Uno. Perché questo Uno, che poi diventa Dio, senta la necessità di riprodursi c'è qualche problema: lui lo descrive come un Uno che deborda, uno strabordare dell'intelligenza, della bontà divina, che non riesce più a essere contenuta perché troppo grande. Verrebbe da pensare che è troppo grande anche per lui, ma se è così che razza di Dio è? Ciò che a noi interessa è che con Plotino e il neoplatonismo vengono assorbiti i molti in quanto devono essere gestiti, dominati dall'Uno. Ecco la svolta di Plotino rispetto a Platone. Platone tiene separati i buoni dai cattivi, Plotino no, con Plotino l'Uno domina sui molti, necessariamente, perché lui è bontà, intelligenza infinita. A questo punto, i molti, i vari enti, trovano in qualche modo una loro legittimità: vengono accolti dall'Uno in quanto qualche cosa che procede dall'Uno.

Intervento: ...

Ma soprattutto lo pone in modo assolutamente differente da come lo pose Aristotele: il pensiero che pensa la cosa più alta che si possa pensare, cioè, il pensiero stesso. In Plotino no, l'Uno è talmente intelligente, buono ecc., che deborda e produce appunto questi derivati. Quindi, l'utilizzo di Plotino è stato fondamentale, perché gli enti, certo, ci sono, ma ci sono in quanto devono essere dominati dall'Uno; poi, l'Uno diventa Dio, poi diventa il re, l'imperatore, lo Stato, il governo. È un'immagine piramidale quella di Plotino: un Uno e poi a discendere tutti gli enti, che però ricordano, secondo lui, questa cosa, per cui c'è questo tendere verso l'infinito, il divino, ecc.

Intervento: Questione anche legata alla scienza, cioè, questo procedere all'unificazione. Le cose si spiegano nel momento in cui si fornisce un'idea unitaria.

Questo è sempre stato presente nel pensiero. È soltanto la sintesi che consente la conoscenza. La *διαίρεσις*, la divisione, deve essere ricondotta all'Uno, cioè al determinato. Che è quello che fa ciascuno parlando...

Intervento: E le domina con una regola.

Sì, solo che questa regola in Aristotele c'è, naturalmente. È l'*ἐπαγωγή*, l'induzione, che è la chiacchiera, né più né meno. Per Platone e per Plotino no, questa regola è dettata dall'onniscienza dell'Uno. Questo rende conto della fortuna di Platone e dei neoplatonici in tutto il corso del pensiero umano, perché Aristotele, come dicevamo, non è mai stato letto, almeno così appare, se non attraverso Platone, cioè fornendo un supporto, poi in definitiva, alla premessa maggiore di ogni sillogismo, un supporto, reale, concreto, che è quello che è, perché Deus vult. Aristotele no, Aristotele in fondo è quello che crea problemi. Dice che la premessa maggiore la troviamo per induzione, non per deduzione perché in questo caso a cosa la riferiamo? A un'altra deduzione? Ci ritroveremmo presi in un regresso all'infinito, non ne usciamo mai più. La premessa deve essere creata, quasi dal nulla. Come? Attraverso una decisione, un'induzione in fondo è una decisione:

decido che è così, perché mi sta bene così, decido che è così perché solo così posso dominare gli enti, sennò non li domino. E se non li domino che sto a fare al mondo?

23 agosto 2023

Dunque, incominciamo a leggere l'Organon e iniziamo con le Categorie. Che cosa significa *κατηγορεῖν* in greco? Trendelenburg fa una brevissima analisi del termine categoria. *Κατηγορεῖν* è usato abitualmente nel significato specifico di "accusare". Già in alcuni, sebbene rari, luoghi platonici ha il significato più generale di "predicazione". Non si può attribuire quest'ultima direzione a due luoghi del semi-platonico Alcibiade primo, sebbene Woodman intenda in primo luogo il *κατηγορεῖν* nel senso generale, dal contesto emerge tuttavia che anche qui il significato è quello di "denuncia di una mancanza". Non si può, invece, conferire con Schleiermacher: il significato di ammonire ad un luogo del Teeteto. Qui, infatti, si dice nel senso di Protagora, per il quale l'uomo è misura di tutte le cose: ricorda quel che già prima dicemmo, che a chi è malato i cibi sembrano amari, a chi sta bene al contrario sembrano gradevoli. Senonché non è lecito inferire da ciò che di questi due l'uno è più sapiente dell'altro, perché non è possibile e nemmeno si deve dire che l'ammalato, perché ha tale opinione, è ignorante ed è sapiente il sano perché ha opinione contraria. Quindi, il termine *κατηγορεῖν* ha assunto solo dopo il significato di "predicazione", originariamente era un'accusa, un accusare qualcuno di qualcosa. Questo giusto per avere un'idea di che cosa significa *κατηγορεῖν*. Dunque, come incomincia Aristotele? *Si dicono omonime le realtà che hanno in comune solo il nome, mentre la definizione dell'essenza (significato) corrispondente al nome è diversa.* Questo è il significato di omonimia. Per fare un esempio: il nostro amico Cesare ha lo stesso nome di un altro Cesare, il conquistatore delle Gallie: il nome è lo stesso ma è differente il significato. Però, qui dice: *Si dicono omonime le realtà che hanno in comune solo il nome.* Questa parola *le realtà* nel testo greco non c'è. Infatti, nella traduzione di Colli non si parla di realtà ma di oggetti. Qui, come in altre occasioni, compare la parola *le realtà*. Ora, quando compare questa parola *le realtà* dobbiamo tenere conto che non è Aristotele che parla ma il suo traduttore, perché nel testo greco questa parola *le realtà* non c'è. Quindi, omonime sono tutte le cose che hanno in comune il nome ma non il significato. Viene da chiedersi: come mai Aristotele inizia da lì? Iniziando da lì incomincia a dirci qualcosa che si rivelerà poi determinante, perché Aristotele dice *Si dicono omonime e non sono omonime* – infatti, usa il termine *λέγεθαι*. Quindi *si dicono* e non *sono*. Questo è importante perché tutto ciò che seguirà, quando parlerà della sostanza, la questione diventerà determinante, perché la sostanza non è ma si dice. Qui sta la distinzione fondamentale, la distanza infinita tra Aristotele e Platone. Per Platone sono; certo, sono le idee che stanno nell'Iperuranio, ma sono, sono per virtù propria, sono quelle lì, pure e crude. Per Aristotele no. Vedremo poi come la stessa *οὐσία*, la sostanza, non è se non in quanto si dice: la sostanza è ciò che si dice, non "è" propriamente. Ora, questo avrebbe potuto richiamarvi ad altri concetti, visti in precedenza: *δύναμις* e *ἐνέργεια*, in sé e per sé, significante e significato, dove il primo elemento, che sarebbe la sostanza, non c'è se non c'è il secondo. Quindi, non c'è se non in una relazione. E, infatti, lo vedremo poi, ma, giusto per anticipare in modo che siano più chiare dopo, la stessa sostanza in Aristotele è un concetto piuttosto vago. Lui stesso dice che della sostanza non si può predicare niente se la sostanza fosse quel qualcosa così come è per Platone: non si può predicare nulla, così come non si può predicare nulla delle idee, che sono quelle che sono e basta. E, invece, per Aristotele no, dal momento che la sostanza non è nient'altro che ciò che se ne dice, cioè le categorie, le predicazioni, le determinazioni. Aggiunge poi che *Si dicono sinonime le realtà il cui nome è comune...* Compare di nuovo il termine *le realtà*. ...e la definizione dell'essenza corrispondente al nome è la stessa. Così, ad esempio, animale è sia l'essere umano sia il bue. Ciascuno di essi, infatti, viene chiamato animale con un nome comune e la definizione dell'essenza è la stessa. È un modo di intendere la sinonimia, quello di Aristotele, che è differente da come la si intende oggi. Per lo più

oggi sono sinonimi dei termini che hanno parole differenti ma significati uguali: per es, mancanza e penuria sono parole diverse ma significano la stessa cosa: un'assenza. Per Aristotele sarebbe l'assenza il nome comune che hanno entrambe. *Si dicono derivate infine le realtà che vengono nominate in base a un certo termine e da cui però differiscono nella desinenza. Per esempio, il grammatico viene da grammatica, il coraggioso da coraggio.* Lui traduce con derivate ma, in effetti, avrebbe potuto lasciare il termine greco di *παρωνυμία*, perché lo si usa anche in italiano nella retorica, nella stilistica, ecc. Paronimi sono appunto questi termini che sono derivati, per es., da un sostantivo. La questione della sostanza è una questione estremamente importante, che mi sollecita un progetto. La sostanza, platonicamente e non aristotelicamente, è qualcosa che non può rappresentarsi, che non può dirsi, che non può utilizzarsi, ma sta lì nell'Iperuranio, cioè, va creduta senza che vi sia alcuna argomentazione a sostegno: è un'ipostasi. Che cos'è un'ipostasi? Letteralmente, è ciò che sta sotto, che è una definizione un po' povera. Un'ipostasi è ciò che si afferma e che non ha bisogno di essere dimostrato, non perché autoevidente ma perché lo si afferma come qualche cosa che deve essere così. Da dove viene questa idea? Viene da Platone, soprattutto dal neoplatonismo. Ora, c'è un progetto che mi affascina: riflettere bene e considerare attentamente il fatto che intanto tutto il pensiero, potremmo dire, da Platone in poi è sempre stato platonico, non è mai stato aristotelico. Questo nonostante la rivisitazione di Aristotele avvenuta nel basso Medioevo, che è stata comunque una rivisitazione e una rilettura di Aristotele attraverso Platone, soprattutto da parte di Plotino e dei neoplatonici (Plotino, Porfirio, Proclo, Giamblico). Loro hanno costruito un modo di pensare che funziona ancora oggi, che non dice in che cosa bisogna credere – questo cambia con le epoche, con le mode – ma quali sono le condizioni per le quali si crede. Faccio un esempio perché mi rendo conto che non sia facilissimo seguire, ma le cose che oggi vengono credute per lo più dai più non sarebbero state credute, proprio per nulla, da persone come Gorgia, Lisia, Zenone, Democrito. Sarebbe stato impossibile perché pensavano in un modo che è quel modo che poi Aristotele ha sviluppato, a modo suo, certo, ma è quel modo che viene, potremmo dire, da Eraclito. Eraclito non avrebbe mai potuto credere in nessun modo le cose che oggi vengono credute con assoluta leggerezza, fiducia e protervia. Sarebbe stato impossibile, avrebbero riso in faccia, esattamente come è accaduto a Paolo di Tarso quando andò alla scuola di Atene a proporre la nuova dottrina di Gesù Cristo: gli risero in faccia e dovette andarsene via. A chi si rivolse, allora? Ai pescatori, a gente rozza. Infatti, Cristo diceva che si rivolgeva ai poveri, ai poveri di spirito, perché erano gli unici che gli davano retta; gli altri, appunto, gli ridevano dietro, così come accadde a Paolo di Tarso all'Accademia di Atene. Ora, questo modo di credere è del tutto neoplatonico e il neoplatonismo si è conservato a tutt'oggi integro e dominante su tutto, e cioè l'idea che ci sia un qualche cosa, l'Uno, del quale non si può parlare, che però c'è. L'esempio più evidente sono i numeri: nessuno sa cosa sono, però con i numeri si costruiscono cose, cose che si vedono, che soprattutto si vendono e producono quattrini, pur non sapendo esattamente che cos'è un numero. Questa è una fantasia totalmente platonica, non esiste in Aristotele una cosa del genere, meno che mai nei presocratici. Ora, si tratterebbe a questo punto di fare un lavoro impegnativo, un lavoro che dovrebbe consistere nel rilevare nei testi dei neoplatonici tutti quegli elementi di pensiero che si sono mantenuti, preservati e consolidati nei millenni e che nel corso dei millenni ha tratto sempre maggiore forza. Quindi, occorrerebbe un gruppo di persone composto da filosofi, filologi, storici, linguisti, semiologi, logici e magari anche un fisico, più appropriatamente uno storico della fisica. Fare, quindi, un lavoro immane, dove vengono compulsati testi, che magari non sono neanche facilmente reperibili, una cosa che soltanto una istituzione, una fondazione può mettere in piedi, anche perché una cosa del genere ha costi stratosferici. Inoltre, fare lavorare assieme questi personaggi, questi intellettuali, è un'operazione complicata, anche perché gli intellettuali spesso sono peggio delle soubrettes, ognuno vuole prevalere sugli altri, fare vedere quanto il suo lavoro sia prioritario rispetto agli altri. Oppure, visto che non abbiamo alle spalle una fondazione che elargisce fondi illimitati,

dobbiamo prendere allora un'altra strada, e cioè mettere a frutto la capacità, l'intelligenza, l'abilità e l'acume straordinari che possediamo e utilizzando queste cose possiamo andare molto oltre quanto potrebbero andare tutti i personaggi elencati prima. Noi abbiamo questo vantaggio, possiamo vedere il tutto, e avere le conoscenze più che sufficienti di tutte queste discipline e giungere quindi a intendere che cosa, poi? Che noi continuiamo, senza saperlo naturalmente, a vivere nel mito: non siamo mai usciti dal mito. *Mýthos* in greco vuol dire racconto, significa anche parola, significa un sacco di cose, come accade con le parole greche che significano cose diverse a seconda di come si usano, di chi le usa, ecc. Viviamo nel mito. Cosa significa questo? Che ogni cosa che noi troviamo, incontriamo, pensiamo, ecc., è un racconto. Che sia la lista della spesa, una dichiarazione d'amore o l'insieme di formule per la costruzione della bomba atomica, sono tutti racconti che raccontano qualcosa. E non possiamo uscire dal mito; la stessa idea di essere usciti dal mito, attraverso la precisione, come voleva Alexandre Koyré, che ha scritto un libricino, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, dove pone questa questione in termini che per noi sono abbastanza ingenui, accorge di questa precisione non accorgendosi che questa precisione è un altro mito. Uscire dal mito a questo punto equivarrebbe a uscire dal linguaggio e vedere finalmente come stanno le cose. Il mito racconta, non dice come stanno le cose, racconta delle cose e continua a raccontarle, il che è esattamente ciò che fanno tutti gli umani incessantemente, costruendo altri miti, ad esempio la matematica, che è un altro mito, un altro racconto che non può dire come stanno esattamente le cose, perché se noi vogliamo interrogare la matematica sui suoi fondamenti ci troveremo nella mala parata. La matematica è un racconto che non deve essere interrogato, nel senso che muove da un qualche cosa che pre-suppone esistere, esattamente come l'idea, l'*εἶδος* platonico: si suppone che esista ma non è dicibile, non è argomentabile; non è possibile, ad esempio, stilare le categorie delle idee platoniche, queste categorie non ci sono, quella che è è, è una, inalterabile, cioè irrelata, e se è irrelata già tutte le categorie non esistono più. Ma la cosa più interessante è questa. Supponiamo di giungere a questo punto dove ci appare... anche perché in questi casi non avremo mai la certezza – ho appena detto che non c'è la certezza – ma si tratta di giungere a intendere, di non dimostrare nulla – non si può dimostrare niente in queste cose – ma di mostrare però una connessione, un'articolazione, mostrare come un discorso è proseguito e continua a proseguire con gli stessi presupposti. Qual è l'effetto di una cosa del genere? Non è difficile da prevedere, tenendo conto di ciò che ho appena detto, e cioè che ciascuna cosa, compresa ovviamente la scienza, è un mito, qualcosa che deve essere creduto... A partire da che? Ecco la domanda che i presocratici – lo stesso Aristotele ma soprattutto i presocratici, Eraclito in testa, ma anche lo stesso Parmenide e tutti gli altri – avrebbero posto: dobbiamo crederci ma a partire da che? In base a che cosa? Perché lo dici tu? Non è un granché come fondamento. Se ogni cosa, dunque, non è non può non essere che racconto, allora capite subito che cambia tutto, cambia letteralmente il mondo, quella cosa in cui ciascuno è immerso, perché cambiano i significati, cambiano i modi in cui io vedo le cose, cambia la mia disposizione, il mio *πάθος*, il mio stato d'animo, *ἔξις*. *ἔξις* è quella parola che significa il mio stato d'animo in quel momento – non sono più situato in quel mondo là, in quel mondo che si basa su un atto di fede, su una credenza, su una superstizione. Qual è la superstizione? Quella stabilita da Plotino, e cioè che esista l'Uno, dal quale poi procedono quelle che lui chiama ipostasi. Infatti, non è un caso che la chiami ipostasi, perché sono ipostasi, sono cose che lui pone così ma che non hanno modo di essere dimostrate e nemmeno mostrate: è così perché lo dico io. L'Uno è come l'essere, non è visibile, toccabile, non se ne può dire niente. Da qui è poi sorta la cosiddetta teologia negativa, teologia apofatica, per cui si può solo dire ciò che non è e non ciò che è. Per Aristotele non è così: non solo non è vero che non possono dirsi ma devono dirsi, perché è soltanto dicendole che ci sono, soltanto se ne dico c'è qualche cosa. E la sostanza – questo non lo dice Aristotele ma lo potremmo trarre anche da alcune sue affermazioni, da alcune sue considerazioni – non c'è prima delle categorie, non c'è neanche dopo, ma la sostanza è là, è nelle categorie, è quel qualche cosa che permane. È

un po', come direbbe Gentile, il pensiero pensante rispetto al pensiero pensato: non posso mai determinare il pensiero pensante. L'*ούσία* rimane l'indeterminabile che è sempre presente nell'indeterminato.

Intervento: Il λέγειν τί...

Heidegger aveva accostato non tanto il *τί* ma il *τόδε τί*. Il *τόδε τί* sarebbe il "questo qui", il qualcosa in quanto "questo" qualcosa, non un qualcosa qualunque. Il *λέγειν τί* è il dire qualcosa, ma qui è il dire che fa questione, perché è il dire che dilegua immediatamente e dilegua nel *τί*, nel qualcosa che si dice. Questo dileguare è quella posizione, diciamola così in termini un po' rozzi, che occupa l'*ούσία*, la sostanza. La sostanza è ciò che dilegua mentre la descrivo, eppure non posso non descriverla. L'*ούσία*, la sostanza di Aristotele, non c'è prima delle categorie, neanche dopo, naturalmente, ma è nelle categorie, è lì la sostanza, come ciò che insiste in quanto – potremmo dirla alla Derrida – differente, come il differire tra il dire e ciò che il dire dice. *Φύσις κρύπτεσθαι φιλῆ*, ciò che sorge, sorgendo dilegua; il dire, dicendo dilegua nelle categorie: la sostanza deve dirsi ma dicendosi dilegua nelle categorie.

Intervento: È come se parlando di rincorresse una eco.

In un certo senso, sì. Se ci pensi, c'è la voce e c'è l'eco, ma la voce e l'eco vanno insieme, non sono separabili. La voce non posso determinarla, non posso scomporla nei fonemi, come aveva tentato di fare Trubeckoj, russo e che si è occupato di fonologia. Per esempio, esiste la "p"? Esiste una esecuzione della "p", ma la "p" in quanto tale come la pronuncio? Appunto, eseguendo il dire. È la stessa cosa del pensiero pensante e del pensiero pensato di Gentile, è sempre la stessa questione che si ripete sempre allo stesso modo, che è poi quella di Parmenide: l'uno e i molti. C'è l'uno e ci sono i molti, e come si connettono? Come si passa dall'uno ai molti? Che cos'è che consente il passaggio da 1 a 2? Niente, Zenone docet. Aristotele risolve il problema con la nozione di *έντελέχεια*, Hegel con l'*Aufhebung*, per de Saussure è il segno. Ecco, dunque, questo sarebbe il mio progetto, se altri mi dessero una mano sarebbe cosa molto gradita, perché si tratta di andarsi a rileggere Plotino, Porfirio, Proclo, Giamblico, ecc. È un'impresa che, direbbe Dante, *fa tremar le vene ai polsi*, cioè, è un'impresa quasi della vita e la mia non è più così tanta, per cui devo sfruttarla fin che posso. Voi che siete più giovani, senza far alcuna allusione, siete quelli che raccolgono il testimone di questo progetto, che pare titanico, però, con gli elementi e gli strumenti di cui disponiamo possiamo portarlo avanti brillantemente ed efficacemente. Questo progetto è quello che appassiona in questo momento, perché la posta in gioco è grande: accorgersi che ogni cosa che gli umani hanno costruito, pensato, ecc., sono soltanto racconti, quindi, miti, nell'accezione letterale del termine, cioè, racconti. Nella vulgata, poi, il mito è diventato il racconto fantastico da opporre, invece, al racconto scientifico. Il procedimento scientifico dovrebbe essere preciso, che non inganna, che dice come stanno le cose.

Intervento: Che poi, tra l'altro, è una fantasia platonica, quella dell'όρθότης.

L'*όρθότης* è l'*adequatio rei et intellectus*, la cosa si adegua alla parola. Si arriva con questa idea fino a molto recentemente, con il logico Tarski: quando l'enunciato 'la neve è bianca' è vero? Quando la neve è bianca. Non fa una grinza, anche se non significa assolutamente niente. Certo, lui mette le virgolette semplici nel primo enunciato, non per indicare il significato ma il nome dell'enunciato, e questo enunciato è vero quando corrisponde alla realtà delle cose. Ecco perché mi è venuto il sospetto, il dubbio che questa intromissione della parola "le realtà" non sia del tutto innocente. Magari sì, però, il fatto che sia venuto questo termine nella traduzione, è questo a non essere innocente, anche se non se ne sono resi conto. Colli forse sì e, infatti, non lo mette. Però, anche questo è il frutto di una sorta di addestramento a pensare che è neoplatonica: c'è una realtà e qualcosa che la garantisce, perché se non c'è qualcosa che la garantisce siamo rovinati. Dio non può giocare ai dadi, deve attenersi anche lui alle regole o, come diceva qualcuno, anche Dio deve sottostare alle leggi della logica, non può affermare una cosa e il suo contrario nello stesso momento e allo stesso riguardo.

Intervento: Meno male che ci siamo domandati i motivi per cui nel basso Medioevo c'è stato questo recupero della logica aristotelica...

Anche quello ha dato il suo contributo, certo. Si è usata la logica esattamente così come Zenone usò la dialettica contro i detrattori di Parmenide: la logica è uno strumento.

Intervento: Addestramento, disciplina, tutto deve essere calcolabile...

Impostare un modo di pensare, in modo che diventi un automatismo.

Intervento: La questione dell'ordine...

È assolutamente importante. Infatti, Agostino ha scritto un libro sull'ordine e la musica. La musica ha sempre costituito... Non era tanto Platone, lui con le arti andava poco d'accordo. La sua idea era che le cose che abbiamo sotto mano sono una copia delle idee e, quindi, l'arte che copia una copia non ha alcun interesse e, infatti, ce l'aveva a morte con l'arte. Ma, al di là di questo, rimane che questo modo di pensare che esista la realtà e che questa abbia una garanzia... Quando si parla di realtà si suppone che sia garantita da qualche cosa. Da che? È lì che cominciano i problemi. Da Dio, ovviamente. Come diceva anche Guglielmo di Ockham: noi vediamo le cose e sappiamo che sono quelle che sono perché Dio non mente, è buono, onesto e giusto, non ci racconta storie: lui non racconta, dice come stanno le cose.

Intervento: È la stessa direzione ha preso la psicologia moderna, che ormai è diventata pervasiva in ogni ambito lavorativo per fornire, di fatto, strategie retoriche, ma anche per classificare le persone, creare nuovi tipi di patologie... È una questione di ordinamento, di misurabilità.

In effetti, quella che oggi si chiama psicologia aziendale sembra ricalcare quello che dice Foucault, naturalmente prendendo la cosa non nel modo in cui la prendeva Foucault, cioè, come qualcosa da mettere in dubbio, in discussione, da criticare, ma come un dogma, come una dottrina.

La mia idea è che tutto sorga dal neoplatonismo, soprattutto di Plotino.

Intervento: Quindi, il cristianesimo...

Esattamente. E continua ancora oggi a essere presente nel modo in cui si pensa, non nelle cose in cui si crede, ché quelle cambiano a seconda delle mode e di altre variabili. L'importante è che si creda nella realtà, nella natura, in definitiva, in Dio, cioè in un qualche cosa che non può essere compreso dagli umani, che non può essere trasformato in un utilizzabile, che non può essere colto in quanto tale, ma che c'è. Questa idea che comunque c'è questa cosa è quella su cui si fonda il concetto di realtà: la realtà è fondata su qualcosa. Questa idea è supportata dalla convinzione che ci sia l'essere – Plotino lo chiamava l'Uno – e che da quello proceda tutto: l'ipostasi, l'intelletto e l'anima e poi, a seguire, tutte le varie cose; questa idea è supportata dal fatto che ci sia l'Uno e che tutto procede in modo piramidale. C'è un qualche cosa che è quello che è e che domina tutto. C'è la fantasia che qualcosa controlli tutto, come la natura, per esempio: se l'uomo è cattivo allora la natura lo punisce. Fino a poco tempo fa lo si diceva di Dio: se uno aveva commesso dei peccati allora Dio lo mandava all'inferno. Come dicevo prima, le cose che oggi vengono credute con assoluta naturalezza sarebbe stato impensabile farle credere a persone come Anassagora, Eraclito, Democrito. E, invece, Plotino ha reso possibile tutto questo che viviamo oggi; si tratta di vedere nei vari punti, nei vari passaggi, come lo ha fatto. Il progetto, di cui vi ho parlato, è straordinario, anche perché prende in mezzo anche il Medioevo, perché da Plotino nasce in buona parte il cristianesimo. Anche da Paolo di Tarso, occorrerebbe andarsi a rileggere le sue lettere. Qualcuno, non ricordo chi, diceva che Paolo era stato l'inventore del cristianesimo, perché, in effetti, è lui che l'ha inventato, sennò sarebbero rimasti quattro pastori e finita lì. Il metodo da seguire è quello di partire dal minor numero di cose possibili. Anziché partire dalla lettura di moltissimi libri, partire da due o tre al massimo; poi, da lì, leggendo quelli, ecco che si apre uno spiraglio verso un'altra cosa, aggiungendo altre cose. Utilizziamo il rasoio di Ockham: scegliere sempre la via più breve, più semplice, meno complicata, che non è che sia la più certa, per nulla, ma è quella che consente maggior risultato con il minimo sforzo. Se mi metto di fronte a cento libri da leggere, mi perdo, non vado più da nessuna parte; se ne metto uno o due, ecco che posso pensare di lavorare.

Interventi vari.

Si potrebbe leggere anche Giamblico, che è uno dei neoplatonici, meno noto, perché aveva questa idea dei numeri, del mistero, cose che vengono dal Codice ermetico, cioè, da Ermete Trismegisto, che vuol dire tre volte grande. È una figura mitologica, pare che non sia mai esistito, però è quello che ha dato l'impronta a tutto il pensiero magico. Giamblico recupera queste cose, che erano antiche ma ancora presenti, le recupera rispetto al numero, alla magia del numero, che ancora oggi è presente: i numeri non mentono, diceva Kronecker nella disputa contro Cantor, perché Dio ce li ha dati.

30 agosto 2023

A pag. 59 Aristotele fa una distinzione. *Tra ciò che si dice, c'è ciò che si dice con connessione, e ciò che si dice senza connessione; si dicono con connessione, ad esempio, "l'essere umano corre", "l'essere umano vince"; si dicono, invece, senza connessione, ad esempio, "essere umano", "bue", "corre", "vince".* Intende dire che sono senza connessione, dei nomi, dei termini, di cui non si predica nulla. E, infatti, questi nomi vengono usati sempre all'interno di una connessione, sennò non dicono niente; dice: "corre", ma chi?, come?, ecc. C'è anche una distinzione nella linguistica tra elementi categorematici e sincategorematici. Il categorema è ciò che si predica, ciò che si dice; quindi, gli elementi categorematici sono appunto quelli senza connessione; quelli sincategorematici, per es. gli avverbi – "dopo" non può stare da solo – hanno necessità di essere con un verbo, mentre "bue" è un termine categorematico, un sostantivo, che non ha questa necessità. *Alcuni enti si dicono di un soggetto, ma non sono in nessun soggetto: "essere umano", ad esempio, si dice di un soggetto, cioè di un certo essere umano, ma non è in nessun soggetto. L'"essere umano" è ciò che si predica, non è dentro a un altro soggetto. Lui dice bene, non sono in nessun soggetto. Per esempio, l'umanità: tu fai parte dell'umanità, ma l'umanità non è in te, è fuori. Altri enti, poi, sono in un soggetto, ma non si dicono di nessun soggetto – dico "in un soggetto" ciò che, inerendo a qualcosa, non però come una sua parte, non può sussistere separatamente da ciò in cui è –: una certa grammatica, ad esempio, è in un soggetto, cioè nell'anima, ma non si dice di nessun soggetto; e un certo bianco è in un soggetto, cioè nel corpo – ogni colore, infatti, è in un corpo –, ma non si dice di nessun soggetto...* Qui Aristotele sta cercando di determinare alcune cose per poterle utilizzare più avanti; però, intanto ci dice che queste determinazioni riguardano il ciò che si dice, non riguardano la cosa. Ma sarà ancora più preciso quando parlerà della sostanza. A pag. 61. *La predicazione tra generi e specie. Quando qualcosa si predica di qualcos'altro come di un soggetto, tutto ciò che si dice del predicato si dirà anche del soggetto: "essere umano", ad esempio, si predica di un certo essere umano, e "animale" dell'essere umano; dunque, "animale" si predicherà anche lui di un certo essere umano...* È un po' la differenza tra genere e specie: ciò che si dice del genere riguarda la specie, ma la specie comporterà anche ciò che si dice del genere. La specie umana e il genere animale: il genere animale è più comprensivo e comprende anche il genere umano. *Dei generi diversi e non subordinati l'uno all'altro anche le differenze di "specie" sono diverse, come per le differenze di animale e di scienza: differenze di animale sono, infatti, terrestre, volatile, acquatico e bipede, e nessuna di queste è una differenza della scienza...* È un'ovvietà, certo, però lui precisa tutto. *...infatti una scienza non differisce da un'altra per il fatto di essere bipede.* La questione interessante – magari la riprenderà poi negli Analitici – è perché non posso parlare di una scienza bipede. Possiamo senz'altro trovare delle giustificazioni, ma se seguiamo l'analisi, a un certo punto, quando siamo costretti a dire che cos'è esattamente "bipede", che cos'è esattamente "scienza", ci troviamo di fronte a delle indeterminazioni, e allora questa differenza così precisa e netta mano a mano sfuma fino a dissolversi. Questo è ciò che accade parlando. Uno pensa a una distinzione, a una differenza: si immaginano sempre questi due elementi, che differiscono tra loro, come due elementi dati che sono quello che sono, perché se non sono quello che sono allora è più difficile stabilire una differenza. Quindi, per poterli distinguere,

per poterli differire l'uno dall'altro devo, sì, differirli, ma differirli in un'altra accezione, e cioè spostarli. È interessante perché ci dice, pensando anche al progetto che abbiamo in animo, come il platonismo sia stato da sempre dominante. Per fare una differenza tra una cosa e un'altra, per esempio tra A e B, devo pensare che A sia quella cosa lì, non solo, ma che perduri a essere quella cosa lì. Dicevamo del numero 5: non è che lo si tiene continuamente d'occhio perché non cambi, perché non faccia mattane, sarebbe un problema serissimo, crollerebbe tutta la matematica. In effetti, il 5 non è quello che è, ma si fa come se lo fosse. E, allora, per potere distinguere qualche cosa occorre pensare – usiamo questi termini – platonicamente e non è un caso che tra le varie sostanze, dopo l'ούσία, la prima sostanza che compare, la più importante per Aristotele sia la quantità, cioè, il misurabile. Non è casuale. Qui si pone una questione di grande interesse perché, in effetti, – adesso la dico grossa, ma la dico lo stesso – verrebbe quasi da pensare che l'aristotelismo e il platonismo in qualche modo siano una sorta di riproduzione del funzionamento del linguaggio. Per il platonismo una cosa è quella cosa lì, e per poter usare qualcosa devo pensare che sia quella cosa lì. Non importa che questo comporti un paradosso, non importa assolutamente niente a nessuno, salvo a Russell. Anche nel caso del movimento, se lo fermo non è più movimento, quindi, determino qualche cosa che non è il movimento. Ogni volta che per qualunque motivo penso il movimento lo penso platonicamente; per poterlo pensare devo pensarlo così, sennò non lo penso, cioè devo pensare una cosa in un modo tale che questa cosa sia quella che è e permanga quella che è. Il problema è che per potere fare questa cosa io devo spostarmi, per potere dire che rimane quella che è devo spostarmi. È questo il problema del linguaggio, problema nell'accezione heideggeriana come questione da pensare. Dopo averci rassicurato che la scienza non è bipede, a pag. 65 fa la *Presentazione delle dieci categorie. Tutto ciò che si dice senza alcuna connessione indica o una sostanza o una certa quantità o un relativo o un dove o un quando o un giacere o un avere o un agire o un patire. Dice Tutto ciò che si dice senza alcuna connessione. Questa cosa merita una riflessione. Poniamo una domanda: può dirsi qualcosa senza connessione? Può esistere qualcosa senza connessione? Per Platone sì, naturalmente, l'idea esiste senza alcuna connessione, sta lì nell'Iperuranio. Ma lo stesso Platone si è trovato nella mala parata quando voleva, attraverso la dialettica, stabilire l'ente per quello che è, quindi, senza connessione. Ma senza connessione non c'è l'ente. Aristotele dice *Tutto ciò che si dice senza alcuna connessione. Pensa che si dica senza alcuna connessione. Compie qui un'operazione bizzarra ma indicativa. Dice Tutto ciò che si dice senza alcuna connessione indica*, ma allora è connessa, perché, se indica, è connessa con ciò che indica. Nel testo greco la parola “connessione” è συμπλοκή, che si traduce appunto generalmente con connessione, però bisognerebbe vedere come pensavano i greci la parola συμπλοκή. Bisognerebbe avere un dizionario etimologico del greco antico. Quindi, ecco la sostanza, l'ούσία. Ούσία δέ ἐστίν (è) ἡ κυριώτατά (maggiore, più importante) τε καί πρώτως (primo), quindi, la sostanza è la cosa prima e più importante. Difatti, dice: *Sostanza è quella che si dice nel senso più proprio...* Dice proprio così Aristotele? Non è “nel senso più proprio”, ma dice “il più importante e primo. Κυριώτατά è il più importante, il maggiore, ciò che ha più rilievo. ...primo e principale, la quale né si dice di un soggetto né è in un soggetto, come, ad esempio, un certo essere umano o un certo cavallo. Che sono particolari. La sostanza, dunque, né si dice di un soggetto né è in un soggetto. E, allora, dove sta? Dov'è questa sostanza? Passa poi alle sostanze seconde. Ma sulle sostanze prime è tutto qui quello che aveva da dire? Sì. Le sostanze seconde sono tutte le altre categorie. Dunque, c'è prima la sostanza e poi a seguire tutte le altre. Da lì Plotino ha poi preso la sua idea dell'Uno, da cui procedono tutte le cose. Per Plotino non erano ovviamente le categorie ma erano le ipostasi. *Sostanze seconde, invece, si dicono le specie cui appartengono le sostanze dette prime e i generi di tali specie. Un certo essere umano, ad esempio, appartiene alla specie degli esseri umani, e il genere di questa specie è animale; queste sostanze, come essere umano e animale, dunque, vengono dette seconde. Secondo quanto esposto, risulta evidente che di ciò che si dice di un soggetto è necessario che sia il nome sia la definizione si predichino del soggetto: “essere umano”, ad esempio, si dice di un**

soggetto, cioè di un certo essere umano... A pag. 69. *Delle realtà* (questa è un'aggiunta del traduttore) *che sono in un soggetto, invece, nella maggior parte dei casi né il nome né la definizione si predicano del soggetto.* Per esempio, il bianco. Dico che una persona è bianca, ma non posso utilizzare la definizione di bianco per definire la persona a cui mi sto riferendo. Infatti, dice, *Il bianco, ad esempio, pur essendo in un soggetto, cioè nel corpo, si predica del soggetto – un corpo, infatti, si dice bianco –, ma la definizione di bianco non si predicherà mai del corpo. Tutte le altre realtà o si dicono delle sostanze prime come di soggetti o sono in esse come in soggetti.* Quindi, in definitiva, non è che dica granché della sostanza. Dice che non è in un soggetto né che si predica di un soggetto. E, allora, viene da domandarci che cos'è questa sostanza. E, in effetti, è nulla, presa a sé è assolutamente nulla, è come prendere il significante a sé stante senza il significato, che appunto è nulla. Tutte le altre sostanze non sono altro che il significato dell'ούσία; quindi, lui in un certo qual modo è abbastanza coerente, anche se lascia un po' la bocca asciutta dicendo che dell'ούσία non si può dire, perché, di fatto, sono le altre categorie che dicono la sostanza, mentre questa non si può dire e non si dice. Diciamo, invece, le categorie, o meglio, dicendo le categorie diciamo la sostanza, cioè, diciamo ciò di cui stiamo parlando, se traduciamo ύποκείμενον, come ci suggeriva Heidegger, come il "ciò di cui si sta parlando". *A sua volta, il colore è nel corpo, quindi anche in un certo corpo: se, infatti, non fosse in nessun corpo individuale, non sarebbe neppure nel corpo in generale. Di conseguenza, tutte le realtà si dicono delle sostanze prime come di soggetti o sono in esse come in soggetti.* Tutte le realtà si dicono delle sostanze prime come di soggetti. Bisognerebbe conoscere bene il greco per potere giocare con questi termini, sennò si rischia di doversi affidare a persone che sicuramente conoscono molto bene il greco ma... Possiamo negare che Diels conoscesse molto bene il greco? Certo che no. Eppure, *ἐν πάντα εἶναι* lui lo traduce come "l'uno è il tutto"; no, dice Heidegger, *πάντα* non è il tutto ma tutte le cose. *Se, dunque, non ci fossero le sostanze prime, sarebbe impossibile che ci fossero le altre realtà. Tutte le altre realtà, infatti, o si dicono di queste come di soggetti o sono in esse come in soggetti; per cui, se non ci fossero le sostanze prime, sarebbe impossibile che ci fossero le altre realtà.* Adesso fa un discorso che è anche di difficile traduzione, ma se voi pensate al significante e significato la cosa diventa molto più semplice. Se non ci fosse il significante non ci sarebbe nessun'altra realtà, cioè nessun significato di cui il significante è fatto. Quindi, sta dicendo che, se non ci fossero le sostanze prime, sarebbe impossibile che ci fossero anche le altre realtà. Se non ci fosse questa sostanza prima, di cui non si può dire niente se non attraverso i predicati, le categorie, le sue determinazioni, non ci sarebbe niente: tutte le altre realtà, cioè tutte le cose, non esisterebbero. Eppure, questa ούσία non c'è, non c'è perché è il dire, è il dire i significati di una certa cosa. Quando io dico qualche cosa la determino, parlando di qualcosa necessariamente la determino. Ricordate l'importanza che sottolineava Heidegger della parola *ὀρισμός*, definizione: noi parliamo per definizioni, definiamo tutto necessariamente. Cosa significa definire? Significa pensarla platonicamente, cioè, determinarla, tagliarla fuori dal mondo in cui è inserita. È come supporre di togliere questa lampada che è sul tavolo e che, una volta tolta, rimanga questa lampada che è sul tavolo: no, diventa un'altra cosa. Sarà probabilmente sempre una lampada, ma non questa lampada che è sul tavolo. Quindi, dice, tutte le altre realtà o si dicono di soggetti, tutte le realtà si dicono della sostanza o sono nella sostanza, ma sono nella sostanza in un certo qual modo, perché, di fatto, la sostanza non è un contenitore. Io posso dire, certo, tutto quello che voglio, ma tutto ciò che dico è ciò che fa esistere la sostanza. Qui c'è tutta la questione che aveva affrontata nella *Fisica*. Ricordate la *δύναμις* l'*ἐνέργεια* e l'*ἐντελέχεια*. Qui sta in pratica ripetendo la stessa cosa, e cioè: il primo elemento, che è condizione del secondo, non esiste se non c'è il secondo. È il secondo che lo fa esistere, è il secondo che fa esistere il primo, che è la sua condizione. Sappiamo che l'integrazione, questo movimento, non è altro che l'*ἐντελέχεια* o l'*Aufhebung* di Hegel. *Se non ci fossero le sostanze prime, sarebbe impossibile che ci fossero le altre realtà, quindi, sarebbe impossibile che ci fosse la realtà, tout court. Delle sostanze seconde, la specie è più sostanza del genere perché è più vicina alla sostanza prima.* Dice che la specie è più sostanza del genere. Con

sostanza intende ciò che si avvicina a ciò che vogliamo dire. La specie, in effetti, è più specifica del genere; per esempio, “essere umano” è più specifico di “animale”. *Dovendo, infatti, spiegare che cosa sia la sostanza prima, lo si spiegherebbe in maniera più chiara e più appropriata indicando la specie piuttosto che il genere.* Dovendo spiegare che cosa sia la sostanza prima, si utilizza più propriamente la specie, cioè qualcosa che è più vicino. *Ad esempio, si spiegherebbe in maniera più chiara un certo essere umano indicando che è un essere umano piuttosto che un animale – il primo termine, infatti, è più proprio di un certo essere umano, mentre il secondo è più comune –* Si tratta sempre di determinazioni. Noi utilizziamo quelle determinazioni che, se prendiamo la parola determinazione alla lettera, tagliano via il maggior numero di cose. È questa l’illusione: che, tagliando via tutte le cose che non sono più appropriate, rimane la sostanza, rimane ciò che la cosa è propriamente. Ve lo ricordate, *τό τί ἦν εἶναι*, il *quod quid erat esse*, cioè che l’essere era e che è ancora, perché perdura, perché è quello che è: è l’essere di Platone. *Inoltre, le sostanze prime per questo sono dette sostanze in senso principale: perché fungono da soggetto di tutte le altre realtà e perché tutte le altre realtà si predicano di esse o sono in esse; ora, come le sostanze prime stanno a tutte le altre realtà, così anche la specie al genere.* Quindi, le sostanze prime non sono altro che il soggetto. Qui verrebbe da pensarla in termini grammaticali e si può capire perché Trendelenburg abbia avuta questa idea, che non era assolutamente presente in Aristotele, e cioè che le categorie non siano altro che un derivato dalla grammatica. *Delle specie che non costituiscono dei generi, invece, nessuna è più sostanza dell’altra. In effetti indicando, in riferimento ad un certo essere umano, che è un essere umano, non si darà affatto una spiegazione più appropriata di quella che si darà di un certo cavallo dicendo che è un cavallo. Allo stesso modo, anche tra le sostanze prime nessuna sarà più sostanza dell’altra...* Cesare non è più sostanza di Gabriele, il 5 non è più sostanza del numero del 10. A pag. 73. *Caratteristica comune a ogni sostanza è il non essere in un soggetto...* Teniamo sempre presente la definizione di Heidegger: ciò che è comune a ciò di cui parliamo è il non essere in un soggetto, cioè, ciò che dico di Cesare non è Cesare, non è neanche in Cesare, ma è un’altra cosa: c’è uno spostamento. Il che è una cosa interessante e anche importante, perché ci sta dicendo, anticipando di un paio di millenni il pensiero, che ciò che dico di qualche cosa non è quella cosa. Sembra una banalità, ma non lo è. Basterebbe già pensare al termine “determinare”: tagliare fuori. Se taglio fuori non è più quella cosa lì. Determinando, il ciò che dovrebbe essere determinato dilegua, come abbiamo detto varie volte. *“Essere umano” si dice di un soggetto, cioè di un certo essere umano, ma non è in un soggetto, perché l’essere umano non è in un certo essere umano.* Qui è fine la cosa, bisognerebbe leggerla in greco, perché anche questa sembra una banalità, ma non lo è. D’altra parte, è difficile che Aristotele dica delle banalità. *Caratteristica comune a ogni sostanza... perché la sostanza prima non si dice di un soggetto. Sta dicendo che la sostanza, se, come sta dicendo, non è altro che predicati, questi predicati non sono la cosa. Delle sostanze seconde, invece, sia la definizione sia il nome si predicano del soggetto – la definizione di essere umano, infatti, si predicherà di un certo essere umano, e anche quella di animale; sicché la sostanza non potrebbe fare parte delle realtà che sono in un soggetto. Tale caratteristica, tuttavia, non è peculiare della sostanza, ma anche la differenza fa parte delle realtà che non sono in un soggetto: “terrestre” e “bipede”, infatti, si dicono di un soggetto, cioè dell’essere umano, ma non sono in un soggetto, poiché bipede non è nell’essere umano, e neppure terrestre. “Bipede” è una categoria (la quantità), non è la cosa, è ciò che si predica della cosa, non è la cosa. Qui è sviante perché parla di realtà, cosa che Aristotele non fa, però...* A pag. 75. *D’altra parte, non ci turbi il fatto che le parti delle sostanze sono negli interi delle sostanze come in soggetti, affinché non siamo costretti a dire che, allora, esse non sono sostanze. Non si definiva, infatti, in questo modo ciò che è in un soggetto, cioè come ciò che è in qualcosa come sua parte.* È ancora un altro modo per dire: badate bene che tutte queste categorie sembrano determinare qualcosa pezzo per pezzo (la qualità, il luogo, ecc.), ma non è in questo modo che si deve definire ciò che è in un soggetto – usa il termine *ὑποκείμενον*. Sta dicendo che queste parti, di nuovo, non rendono la cosa, mentre la scienza ritiene ancora che questo sia possibile: lo faccio a pezzettini, analizzo tutti

questi pezzettini e finalmente conosco la cosa; al di là del fatto che io possa ancora dividere questi pezzettini, e poi ancora, e poi ancora, ma queste parti non renderanno mai la cosa, perché ogni parte potremmo dire che è a sé stante. Lui dice “la parte”, ma in effetti è il predicato, è ciò che predico di qualche cosa, e pensa che sia una parte di quella cosa. Il problema in cui si è incappati è: quanti predicati devo aggiungere per definire, determinare la cosa? *Ogni sostanza sembra significare “questa realtà qui”*. E, infatti, è questa la parola che usa: τὸδε τί. Τί è il qualcosa, τὸδε è questo. Questo libro è un qualcosa, sì, certo, ma è questo qualcosa. *Ora, ciò è incontestabilmente vero le sostanze prime, poiché ciò che vi viene indicato è qualcosa di individuale e uno di numero*. Qui fa un altro accenno alla sostanza, che è questa realtà qui e una di numero. Usa la parola ἐν ma avrebbe potuto anche usare la parola εἶδος, che per i greci è la forma, quindi, un tutto compiuto, l’uno. Infatti, per i pitagorici l’uno è la forma finita, da cui poi discendono tutti gli altri numeri. Qui Aristotele riprende una questione che è più antica di lui, e cioè la questione dell’uno e dei molti. E infatti dice *Per quel che riguarda le sostanze seconde, invece, sembra, a causa della forma dell’espressione, che si indichi ugualmente “questa realtà qui” – come quando si dice “essere umano” e “animale” –; in realtà non è certamente vero, ma esse indicano, piuttosto, una certa qualità: in questo caso, infatti, il soggetto non è uno come la sostanza prima, ma essere umano e animale si dicono di molti soggetti*. L’uno e i molti. Dunque, riabbiamo la sostanza, l’uno, l’ἐν, e le categorie, i molti. *Appartiene alle sostanze anche il non avere dei contrari. Che cosa, infatti, potrebbe essere contrario alla sostanza prima?* Ovviamente, solo un predicato, ma il predicato non è la sostanza prima e, quindi, la sostanza prima non può avere contrari. Se dico “bianco”, quello che ho detto è vero o falso? Che domanda è? Si costruisce un’affermazione che predichi del “bianco” e allora potrò dire che la camicia che indosso è bianca. Ma l’uno? È per questo che dicevo che non ci sono predicati che dicano dell’uno, ma è l’uno la sostanza, l’οὐσία, la condizione di tutti i predicati? È come il significante: il significante è uno, perché è quello: se dico Cesare, Cesare è quello. Infatti, de Saussure lo indicava come immagine acustica, immagine proprio nell’accezione greca di εἶδος, come una forma che è quella. Quindi, questa sostanza, in effetti, è ciò da cui tutto parte, è ciò che consente di predicare delle cose, ma di cui non si può predicare nulla. Se si potesse predicare qualcosa della sostanza, allora la sostanza sarebbe fatta di molti, perché i predicati sono tanti, e invece rimane “uno”. È come se insistesse la questione del linguaggio, non nell’accezione intesa da Trendelenburg ma piuttosto quella di Parmenide dell’uno e dei molti. C’è l’uno, ma senza i molti non c’è nemmeno l’uno; c’è la sostanza, certo, e senza la sostanza non ci sono le categorie, perché le categorie predicano qualcosa della sostanza, della quale non predica niente, sono i predicati che dicono della sostanza e solo allora la sostanza esiste. Ecco, allora, la questione dell’έντελέχεια, dell’Aufhebung, ecc. *Sembra poi che la sostanza non ammetta il più e il meno*. Il più e il meno sono categorie. *Non dico che una sostanza non è più sostanza rispetto a un’altra – si è già detto, infatti, che questo si verifica -, ma che ogni sostanza non si dice ciò che è di più o di meno: se questa sostanza, ad esempio, è un essere umano, non sarà un essere umano di più o di meno rispetto a se stesso né rispetto a un altro; /.../ D’altra parte, una cosa si dice più o meno anche di se stessa: il corpo che è bianco, ad esempio, si dice adesso più bianco di prima, e quello che è caldo si dice più o meno caldo. La sostanza, invece, non lo si dice affatto: né un essere umano si dice, infatti ora più essere umano di prima, né nessun’altra realtà che sia sostanza. Di conseguenza, la sostanza non potrebbe ammettere il più e il meno*. Cioè, non ammette la categoria della quantità. *La caratteristica più peculiare della sostanza sembra essere la capacità di ricevere i contrari, pur restando identica e una di numero*. Cosa vuol dire che riceve i contrari? Riceve i contrari nel senso che io posso predicare di “uomo” che è alto, basso, largo, stretto, ecc. Cosa che posso fare, ovviamente, ma facendo questo io aggiungo dei predicati. Questi predicati non raggiungono la cosa, non dicono la cosa. Qui ci sarebbe da fare un discorso, perché la sostanza, così come il significante rispetto al significato, rimane come quell’elemento che non si coglie mai. Ricordate Gentile: pensiero pensante e pensiero pensato. Come colgo il pensiero pensante? Pensate a Zenone: come colgo il movimento se non

come qualcosa che non è movimento? È sempre ed esattamente la stessa cosa che insiste. La sostanza riceve i contrari ma non è mai il contrario, riceve il predicato ma non è mai ciò che io predico: posso dire di Cesare tutto quello che voglio, ma non sarà mai lui.

6 settembre 2023

Siamo con l'Organon di Aristotele, le Categorie, e stiamo parlando della sostanza. La sostanza, ἡ οὐσία, è un concetto interessante perché ciò che appare è che questa sostanza non sia altro che l'uno. È una cosa che non si nota tanto, però, da come la pone Aristotele parrebbe che la sostanza sia qualcosa di prossimo all'uno e i praedicamenta ai molti. Da sempre il problema è questo: l'uno e i molti. Quindi, viene da pensare che in tutti questi anni non è che sia cambiato molto, anche perché questo problema dell'uno e dei molti, di fatto, non è stato mai, non dico risolto, ma neanche inteso. Eppure, è il problema. Aristotele, quando parla della sostanza e delle categorie, sta parlando dell'uno e dei molti: in che modo l'uno si connette con i molti e in che modo i molti hanno a che fare con l'uno? Aristotele trova, in effetti, la soluzione: la sostanza non è nient'altro che ciò che se ne dice, cioè, la sostanza, l'uno, è i molti: ἐν πάντα εἶναι, πάντα, tutte le cose, e non πάντων, il tutto, come traduce Diels. Questa traduzione, che è una traduzione ideologica, ripropone l'uno come uno perché, dicendo che l'uno è il tutto, il tutto è l'uno e, quindi, c'è solo l'uno. In questo modo Diels cancella i molti, senza saperlo, senza volerlo probabilmente, però, di fatto, compie questa operazione. A pag. 79. La caratteristica più peculiare della sostanza sembra essere la capacità di ricevere i contrari, pur restando identica e una di numero. Una di numero: la sostanza è l'uno, un uno che non esiste senza i molti. Vedete qui, la sostanza riceve i contrari, ma li riceve come? Attraverso le determinazioni – io determino in un modo o in un altro – ma la sostanza è uno. Una cosa sulla quale insiste molto è quella dei contrari, perché dice che se qualche cosa può avere un contrario allora non è la sostanza, perché la sostanza è una e non ha contrari. Qui, però, si accorge a un certo punto che c'è un problema. Per esempio, non tutte le cose hanno un contrario; qual è, ad esempio, il contrario di 5? Non c'è. E cosa significa questo? Significa che ci sono cose che, pur non avendo il loro contrario, tuttavia, sono sostanze? Sono, quindi, riconducibili all'uno? Questo è un problema anche per Aristotele. A pag. 81. La sostanza, invece, poiché è essa stessa a ricevere i contrari, si dice capace di ricevere i contrari. Li può ricevere ma non ha propriamente il contrario. La questione interessante è che la sostanza non ha contrari finché non se ne parla, finché non se ne dice. Abbiamo detto che il 5 non ha contrari, ma non è proprio così: il contrario di 5 è tutto ciò che il 5 non è. Aristotele avverte la cosa ma non l'articola propriamente, a un certo punto taglia corto. Si rende conto che, in effetti, quando parla di sostanze non può che parlare di categorie, cioè di ciò che si dice, di ciò che si predica della sostanza, come se la sostanza non avesse una sua esistenza di per sé. Da qui la distanza infinita con Platone, per il quale esiste di per sé; infatti, tutti gli aggeggi con cui noi abbiamo a che fare non sono altro che reminiscenze di queste idee, che stanno da qualche parte. Della sostanza, di fatto, Aristotele non dice altro, la riprende poi quando parla di alcune categorie, però, non va oltre. Il che è curioso, perché la sostanza è la prima categoria, quella da cui discendono tutte le altre, quindi, la più importante di tutte, come diceva all'inizio, perché è quella che consente l'esistenza delle altre. Così come l'uno, che è il più importante di tutti e ciò da cui si avvia ogni cosa. Ma l'uno, senza i molti, cioè senza il suo contrario, che cos'è? Non è, propriamente. Questa era la cosa che sorprende Aristotele – ce lo ha fatto notare Heidegger – quando dice: mi trovo di fronte a questa cosa che va contro ogni buon senso. Ora, della sostanza per il momento non aggiunge altro e passa subito alla quantità, che è la prima delle categorie dopo la sostanza. A pag. 83. La quantità. Le realtà di una certa quantità sono alcune discrete, altre continue; alcune sono costituite da parti che hanno una posizione l'una rispetto all'altra, altre da parti che non hanno una posizione l'una rispetto all'altra. Sono discreti, ad esempio, il numero e l'enunciato; continui, invece, la linea, la superficie, il corpo, e, oltre a

questi, anche il tempo e lo spazio. Si accorge che la quantità ha questi due aspetti: il continuo e il discreto. Il discreto è quello per cui ciascun elemento non ha contatto con il successivo: tra il 2 e il 3 non c'è contatto, mentre in una linea o una superficie sembra che ci sia contatto. La questione è un po' più complicata. Se, ad esempio, cinque è una parte di dieci, cinque e cinque non si uniscono in nessun limite comune, ma restano separati... /.../ In generale, per quanto riguarda il numero, non si potrebbe concepire un limite comune delle parti, ma queste sono sempre separate. Il numero, quindi, fa parte delle realtà discrete. Il fatto che siano entità separate per molte scienze è un problema, perché se sono separate si tratta poi di intendere che tipo di connessione ci sia; se, per esempio, il passaggio da un elemento a un altro sia legittimo, se c'è qualcosa che eventualmente lo garantisce o se è totalmente arbitrario; e questo era il problema di Zenone. A pag. 85. La linea, invece, è continua, dal momento che è possibile trovare un limite comune in cui le sue parti si uniscono: il punto;... Questa cosa che dice Aristotele va pensata bene, perché dice che nella linea è il punto che connette due elementi. Ma tra il punto e l'altro elemento cos'è che connette? È un problema che lui non ha risolto. Inoltre, alcune realtà di una certa quantità sono costituite da parti che hanno una posizione l'una rispetto all'altra, altre da parti che non hanno una posizione l'una rispetto all'altra. Le parti della linea, ad esempio, hanno una posizione l'una rispetto all'altra: ognuna di esse, infatti, giace in qualche luogo, e si potrebbe distinguere e indicare dove ciascuna giace nel piano e in quale delle altre parti si unisce. Allo stesso modo, anche le parti del piano hanno una certa posizione... /.../ Lo stesso per il numero, dato che l'uno si conta prima del due... /.../ Lo stesso vale anche per l'enunciato: nessuna delle sue parti permane, ma, una volta pronunciata, non è più possibile riprenderla; di conseguenza, non vi potrebbe essere una posizione delle sue parti, se nessuna permane. Alcune realtà di una certa quantità, dunque, sono costituite da parti che hanno una posizione, altre da parti che non hanno posizione. Come gli elementi di un enunciato. È interessante qui quello che dice, e lo ripeto perché questa cosa è da pensare: Lo stesso vale anche per l'enunciato: nessuna delle sue parti permane, ma, una volta pronunciata, non è più possibile riprenderla. Scompare, dilegua. Verrebbe da pensare che abbia ripreso un certo numero di cose da Eraclito, cosa che Aristotele non ammetterebbe mai, perché riprende il celebre enunciato di Eraclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, ciò che sorge sorgendo dilegua, ciò che dico dicendosi dilegua, che è esattamente ciò che sta dicendo qui Aristotele. Qui Aristotele non lo fa, lo facciamo noi, parla del numero discreto, ma tutte queste cose sono categorie, sono praedicamenta, sono cose che si dicono, che appartengono al λόγος; non sta parlando di enti che stanno da qualche parte, sta parlando del λόγος, delle categorie, di ciò che si dice. Abbiamo visto anche Trendelenburg: κατηγορεῖν inizialmente era un modo per chiamare in causa qualcuno per costringerlo a rispondere di qualcosa. E, allora, siccome si tratta di λόγος, verrebbe da pensare che anche ciò che dice del numero potrebbe legittimamente pensarsi come un qualche cosa come nell'enunciato. Quando io dico un numero o una sequenza di numeri, questi numeri, separati tra loro, permangono oppure, come nell'enunciato, dileguano? Questa è una questione che sto ponendo. Ciò che potrebbe apparire è che se ciascun numero, di fatto, deve la sua esistenza al λόγος, al dire, allora anche il numero dicendosi dilegua, ma dilegua in che cosa? Il numero di per sé non significa niente, il 5 preso di per sé non significa niente. Il numero dicendosi dilegua nel suo contrario, in tutto ciò che 5 non è, cioè in tutti gli altri numeri. Certo, rispetto al numero è meno evidente, però, di fatto, il numero non esiste senza tutti gli altri numeri. Anche in questo caso, vedete come ciascun elemento esiste sempre in relazione con il suo negativo. Pensate a Hegel, allo stesso de Saussure, che definiva il significante come la relazione differenziale con tutti gli altri significanti, senza i quali quello che sto prendendo in considerazione non esiste. E questo dove ci riporta sempre? All'uno e i molti. L'uno in questo caso non è inteso come numero ma come ente ontologicamente preso. Se io penso al 5, questo sarebbe l'uno, nel senso che è quello che è o, potremmo dire nell'accezione pitagorica, l'uno come la forma, per cui la forma del 5 è quella che è – possiamo scriverlo in qualunque modo, numeri romani, arabi, ecc., ma sempre 5 è. Questo 5

naturalmente è in quanto in relazione con tutti gli altri numeri, che sono i molti. L'uno e i molti: perché non si è mai usciti da lì?

Intervento: Perché non si può...

Sì. In termini ancora più semplici, la parola che io dico, una qualunque, è quella: se io dico libro, sto dicendo libro e non altro. Sarebbe il τὸδε τί, il “questo qualcosa qui” e non un altro. Sì, certo, ma perché sia questo qui occorre che non sia tutte le altre cose, perché se non fosse possibile differenziare alcunché, senza differenza non c'è più nulla. È il differire l'una cosa dall'altra che mi consente di determinarla, cioè, appunto, non è quest'altra cosa. Dunque, la parola che dico è una ma è molte parole, perché senza tutte le altre parole non c'è nemmeno quella, sarebbe la parola fuori del linguaggio, che non esiste. L'uno e i molti è il problema – nell'accezione heideggeriana di problema – è il problema del linguaggio, né più né meno, problema visto subito da Parmenide: ecco perché la filosofia nasce grande. Dunque, la quantità che Aristotele pone come la prima dei vari praedicamenta, è la possibilità della misurabilità delle cose, perché stabilisce l'ordine, e stabilisce un ordine attraverso un prima e un poi. Ma questo ordine, che consente la misurazione, di fatto, anche non la consente. Siamo di nuovo di fronte al problema di prima, cioè, un qualche cosa c'è in virtù di ciò che non è. Questa numerazione, sia che avvenga attraverso i numeri o attraverso enunciati... Lo dice lui stesso, l'enunciato dicendosi dilegua, quindi, se non si ferma non possiamo utilizzarlo. Lo stesso lo abbiamo visto per il numero: il numero è quello che è in virtù di ciò che non è. Quindi, come calcolare? Questa calcolabilità delle cose, quindi dominabilità – calcolare è dominare – in teoria non potrebbe farsi. Come la facciamo, invece? Perché la facciamo ininterrottamente, anche quando facciamo la lista della spesa, ogni cosa è un calcolo: la lista della spesa, una dichiarazione d'amore, le equazioni per progettare una bomba atomica, ecc., sono calcoli. Questa calcolabilità comporta un problema. Aristotele lo intravede qui, quando dice che quando si pensa alla quantità vengono alla mente il molto, il poco, il grande, il piccolo, ecc. A pag. 89. Nulla, infatti, si dice “grande” o “piccolo” in sé e per sé, ma in relazione ad altro: una montagna, ad esempio, si dice “piccola” e un chicco di miglio “grande” per il fatto che quest'ultimo è più grande rispetto alle cose dello genere e la prima è più piccola rispetto alle cose dello stesso genere. Si tratta, dunque, di una relazione ad altro, perché se “piccolo” e “grande” si dicessero per se stessi, una montagna non si direbbe mai “piccola” o un chicco di miglio “grande”. Diciamo, poi, che c'è “molta” gente nel villaggio e “poca” ad Atene, pur essendo quest'ultima molto più numerosa rispetto alla prima; e che ci sono “molte” persone in casa e “poche” a teatro, pur essendo quest'ultime molte di più. Al di là della sottolineatura, che continua a fare incessantemente, è sempre un “si dice”, nel senso che stiamo parlando di proposizioni, non stiamo parlando di realtà, come qui spesso viene tradotto, stiamo parlando di cose che si dicono. Inoltre, “di due cubiti” e “di tre cubiti” e ogni altra espressione di questo tipo indicano una certa quantità, mentre “grande” e “piccolo” non indicano una certa quantità, ma, piuttosto, una relazione:... Qui incomincia ad accorgersi della relazione, di cui parlerà dopo, cioè che le cose che si dicono sono sempre e necessariamente in relazione con altre. Io posso idealmente toglierle dalla relazione, ma in questo modo non significano più niente. Infatti, dice: “piccolo” rispetto a che, in relazione a cosa? ...è evidente che questi fanno parte dei relativi. Continua poi con tutti i suoi esempi. Qui dice una cosa interessante. A pag. 91. Nulla, però, sembra ammettere simultaneamente i contrari. È il fondamento del principio di non contraddizione. Per quanto riguarda la sostanza, ad esempio, sembra bene che essa sia capace di ricevere i contrari, ma non è certo nello stesso tempo che si è malati e in buona salute, né è nello stesso tempo che si è bianchi e neri, e nessuna delle altre realtà riceve nello stesso tempo i contrari. D'altra parte, accadrebbe che le medesime realtà siano contrarie a se stesse. La questione è questa: se prendo un elemento, e lo considero irrelato, allora non ha nessun contrario. Perché non ha nessun contrario? Perché non esiste. Ora fa una considerazione e dice: ...e neppure nel caso del numero: “tre”, ad esempio, non si dice affatto più “tre” di “cinque”, né più “tre” di altri “tre”. Non c'è un tre che è più di un altro tre. E neppure il

tempo si dice più tempo rispetto a un altro. In generale, di nessuna delle cose di cui abbiamo parlato si dice il più e il meno. Le realtà di una certa quantità, dunque, non ammettono il più e il meno. Prosegue dicendo: Proprio delle realtà di una certa quantità è soprattutto il dirsi “uguale” e “disuguale”. Ciascuna delle realtà di una certa quantità di cui abbiamo parlato, infatti, si dice “uguale” e “disuguale”: il corpo, ad esempio, si dice “uguale” e “disuguale”; il numero si dice “uguale” e “disuguale”; il tempo “uguale” e “disuguale”; e, allo stesso modo, ciascuna delle altre realtà di una certa quantità di cui abbiamo parlato si dice “uguale” e “disuguale”. È chiaro, invece, che tutte le altre realtà che non fanno parte dei quantificati non si dicono affatto “uguali” e “disuguali”... I quantificati. Quand'è che si può parlare di quantificati, cioè, di quantificazione? Quando una certa quantità è determinata, quando è un quanto; se è determinata è determinata da delle determinazioni, cioè da qualcosa che si dice di questa cosa. Quindi, di nuovo, se qualche cosa è determinato, cioè quantificato, è necessariamente in relazione; il porlo come irrelato è un'operazione strampalata, perché, ponendolo come irrelato, tolgo tutte le determinazioni. Passiamo ora ai relativi, la relazione, in greco πρὸς τί (verso qualcosa). A pag. 93. Si dicono “relative” le realtà – nel testo greco “le realtà” è assente – la cui essenza si dice essere di altro o comunque in relazione ad altro: così, “maggiore”, ad esempio, si dice, ciò che è in sé, rispetto ad altro – si dice, infatti, “maggiore” di qualcosa –, e “doppio” si dice, ciò che è in sé, rispetto ad altro – si dice, infatti, “doppio” di qualcosa –, e lo stesso vale per tutte le altre cose di questa natura. Rientrano tra i relativi realtà come lo stato abituale, la disposizione, la sensazione, la scienza, la posizione. Queste sono le cose che per Aristotele rientrano nei relativi, cioè, che sono quelle sono in virtù di altro. Di tutte le realtà nominate, infatti, è ciò che sono, e nient'altro, che si dice di altro: lo stato abituale, infatti, si dice stato abituale di qualcosa, la scienza si dice scienza di qualcosa, la posizione posizione di qualcosa. Sono relative, dunque, quelle realtà tali che ciò che sono si dice essere di altro o, qualunque altro ne sia il modo, in relazione ad altro. Così, ad esempio, una montagna si dice “grande” in relazione ad altro... Ma c'è una cosa più importante. A pag. 101. Sembra che i relativi siano simultanei per natura... Cioè, non c'è l'uno senza l'altro, si coappartengono, direbbe Heidegger. ...e ciò risulta vero nella maggior parte dei casi: sono simultanei, infatti, “doppio” e “metà”, e se c'è la metà c'è il doppio, se c'è lo schiavo c'è il padrone, e ugualmente negli altri casi. Tali relativi, poi, si eliminano vicendevolmente: se, infatti, non c'è il doppio non c'è la metà, e se non c'è la metà non c'è il doppio, e lo stesso vale per gli altri casi simili. Qui, però, lui si fa un'obiezione. Non per tutti i relativi, però, sembra vero che siano simultanei per natura:... Notate questo “sembra vero”. Per Aristotele non c'è mai la certezza, quella sicurezza che poi, invece, gli si è voluta attribuire nella sua lettura medioevale: sembra, è possibile, dobbiamo però pensarci meglio ...lo scibile, infatti, sembrerebbe anteriore alla scienza, poiché, perlopiù, acquisiamo conoscenze di oggetti preesistenti, mentre in pochi casi o in nessuno si potrebbe osservare che la scienza nasce insieme allo scibile. Inoltre, se si elimina lo scibile, si elimina insieme anche la scienza, mentre la scienza non elimina insieme lo scibile: se non c'è lo scibile, infatti, non c'è neppure la scienza, poiché non ci sarà più scienza di nulla; se, invece, non c'è la scienza, nulla impedisce che ci sia lo scibile. Lui aveva detto bene prima: sembra. Ma se noi ci pensiamo bene – qui scienza possiamo intenderla come il sapere – se c'è sapere, evidentemente ci deve essere qualcosa da sapere. Ma, dice nell'obiezione che lui stesso si fa, il qualcosa da sapere può esserci anche se io non lo so. Ma, allora, se non lo so, come faccio a sapere che c'è questo scibile? O lo pongo come ipostasi, come fa Plotino, sennò è un'ipotesi che non regge; come dire che le cose esistono indipendentemente dal linguaggio che le dice. È la stessa questione che lui poneva rispetto alla sostanza. Lui stesso dice che questa sostanza, di fatto, sfugge di mano, non c'è se non ne parliamo: la sostanza non è altro che ciò che se ne dice. E, quindi, a questa obiezione si potrebbe contro obiettare ciò che lui stesso afferma, e cioè che se non ci sono determinazioni di un qualcosa quel qualcosa non c'è. A pag. 103. Si pone, poi, la seguente difficoltà: se nessuna sostanza si dica far parte, come sembra, dei relativi, o se ciò sia possibile per alcune sostanze seconde. Infatti, per

quanto riguarda le sostanze prime, è vero che non fanno parte dei relativi, poiché né gli interi né le parti si dicono in relazione a qualcosa. Un certo essere umano, infatti, non si dice “un certo essere umano” di qualcosa, né un certo bue “un certo bue” di qualcosa. /.../ La stessa situazione si verifica, nella maggior parte dei casi, anche per le sostanze seconde: l’essere umano, ad esempio, non si dice “essere umano” di qualcosa,... Qui compie un’operazione che è lecita fino a un certo punto. Dice non si dice “essere umano” di qualcosa. Perché no? Lui voleva a tutti i costi trovare – teniamo conto che le Categorie è il primo momento dell’Organon, poi ci sono gli Analitici primi e secondi, quindi, la logica, l’impianto della logica così come la conosciamo oggi – a lui premeva che qualche cosa risultasse certa, stabile. Lui dice: se nessuna sostanza si dica far parte, come sembra, dei relativi, o se ciò sia possibile per alcune sostanze seconde. Nessuna sostanza fa parte dei relativi e per dimostrare questo lui dice che “essere umano” sarebbe la sostanza e che non si dice di qualche cosa. Beh, di un essere umano, sì, però lui continua a dire della sostanza – qui riprende la questione della sostanza, nonostante parli dei relativi – come un qualche cosa che non è in relazione a qualche cosa, che non si dice in nessun modo, che non si predica, ecc., vale a dire che non c’è se non ne parliamo, non c’è se non attraverso i predicati, le categorie. A pag. 107. ...è chiaramente necessario che, qualora si conosca in modo determinato un relativo, si conosca in modo determinato anche ciò in relazione al quale esso si dice. D’altro canto, per quanto concerne la testa, la mano, e ciascuna realtà di questo genere, che sono sostanze, si può conoscere in modo determinato ciò che sono senza dover conoscere ciò in relazione a cui esse si dicono. Non è, infatti, necessario sapere in modo determinato di chi sia la testa o di chi sia la mano, cosicché queste realtà non sarebbero dei relativi; e se non sono dei relativi, risulterebbe vero affermare che nessuna sostanza fa parte dei relativi. Aristotele si è trovato di fronte a questo problema: la sostanza non è in relazione a nulla, riceve delle cose ma la sostanza, pur essendo la prima, la più importante, di fatto, è come se fosse vuota, come se fosse nulla senza i predicati, le categorie, che ne parlano. E, allora, conclude qui, tagliando corto, e dice: Certo, è difficile fare affermazioni forti intorno a tali argomenti, senza prima averli ripetutamente indagati; non è inutile, però, aver esposto delle difficoltà intorno a ciascuno di essi. Ecco, questo è Aristotele, che dice che è difficile fare affermazioni su queste questioni, si accorge che la sostanza non possiamo determinarla, ma se non la determiniamo non c’è; quindi, c’è soltanto in base alle sue relazioni.

Intervento: È un po’ come se criticasse Platone.

È una continua critica a Platone, certo. Come accade sempre, Aristotele era discepolo di Platone, poi, a un certo punto, si è distaccato perché ciò che sosteneva Platone per lui non era sostenibile. Quindi, come spesso accade, chi abbandona il proprio maestro, dopo lo deve criticare, se non altro per dire quanto ha fatto bene a prenderne le distanze. Ciò che ci sta dicendo qui fino ad adesso è: 1. La sostanza è qualche cosa di cui possiamo saperne soltanto se ne diciamo qualcosa, cioè attraverso le categorie, i suoi predicati. Questo perché la sostanza non ha contrari, e solo se ha contrari qualcosa può essere determinato, in quanto taglio, de-termino, de-finisco, de-limito, decido; solo allora posso determinare, soltanto attraverso l’eliminazione del contrario. Che è poi l’operazione che fa Severino: essere e non essere. L’essere è debitore del non essere per la sua esistenza. Ma il non essere lo togliamo di mezzo perché non può permanere insieme all’essere, l’essere deve essere lì da solo, unico al mondo, irrelato ed eterno. 2. La quantità, che dovrebbe essere quella cosa che consente di dominare tutto, perché consente di calcolare tutto, di fatto, appare tra le righe che invece non è proprio così, non si riesce a calcolare. Lo dice espressamente rispetto all’enunciato: mentre dico una parola dicendola scompare. Ma lo dice anche del numero: il numero non c’è senza tutti gli altri numeri, ed è isolato, non è contiguo con gli altri numeri. La contiguità non c’è neanche con la linea e il punto: supponiamo che il punto sia ciò che rende due elementi contigui, ma tra il punto e quell’altro elemento cosa c’è? È l’argomento del terzo uomo di Aristotele. Quindi, nonostante il suo tentativo di stabilire, attraverso la quantità, la possibilità della calcolabilità, si accorge a un certo punto che tutte le cose che sta dicendo vanno in un’altra

direzione, e cioè calcolando, ciò che sto calcolando scompare, dilegua, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

3. Infine, la relazione, certo, si accorge che ciascuna cosa è sempre in relazione a un'altra, ma immagina a un certo punto che non ci sia una relazione, ma se non c'è la relazione diventa un grosso problema perché immaginare un elemento fuori dalla relazione è come pensare la sostanza. Si trova, quindi, di fronte allo stesso problema: senza la determinazione, quindi, la relazione, è nulla, perché è in quanto è in relazione ad altro. E questo lo porta alla categoria successiva, la qualità, in greco ποιόν. A pag. 107. Chiamo "qualità" ciò in base a cui alcune realtà si dicono di una certa qualità. La qualità, però, è una di quelle cose che si dicono in molti modi. Questo fatto di cose che si dicono in molti modi è stato sempre presente in Aristotele ed è sempre stato il suo tallone d'Achille: l'essere si dice in tanto modi, e se una cosa si dice in tanti modi, se proprio dobbiamo ridurla all'osso, diciamo che l'uno non c'è senza i molti. L'uno è detto dai molti, ma se io dico i molti, in realtà, i molti sono l'uno. E, allora, adesso deve trovare i modi in cui si dice la qualità. Ne trova due. A pag. 109. Una sola specie di qualità siano detti lo stato abituale e la disposizione. Lo stato abituale differisca dalla disposizione perché è più stabile e più duraturo. Lo stato abituale, l'habitus, l'abitudine, per cui qualcosa è consolidato; mentre la disposizione d'animo, il πάθος, può cambiare da un momento all'altro. Poi, fa esempi su esempi. Di fatto, l'unica cosa che interessa in tutto ciò è la distinzione che si trova a fare, a seguito della prima distinzione tra stato abituale e disposizione. A pag. 115. Le determinazioni di questo tipo, perciò, sono dette affezioni, e non qualità. Un habitus è una qualità, mentre la disposizione è più un'affezione, perché cambia continuamente. Secondo Aristotele, la qualità è qualcosa che permane. A pag. 121. Le realtà di una certa qualità, poi, ammettono il più e il meno: una cosa bianca, infatti, si dice più o meno bianca di un'altra, e una cosa giusta si dice più o meno giusta di un'altra. Inoltre, la stessa realtà ammette accrescimento: ciò che è bianco, infatti, può diventare ancora più bianco. /.../ Un triangolo e un quadrato, invece, non sembrano ammettere il più, e nemmeno le altre figure, perché le realtà che accolgono la definizione di triangolo e cerchio sono tutte ugualmente triangoli o cerchi, mentre di quelle che non la accolgono non si potrà dire che una lo è più di un'altra: il quadrato, infatti, non è affatto più cerchio del rettangolo,... Qui si sofferma sulla questione, che poi riprenderà negli Analitici, dell'appartenenza, dell'inerire un qualcosa a qualcos'altro. La questione dell'appartenenza è un caso particolare di relazione, è sempre relazione. Tutta la logica è impiantata sulla relazione, sul πρὸς τί, l'essere in relazione a. Ma di questo avremo modo di parlare a lungo. A pag. 123. Non ci deve turbare il fatto che qualcuno dica che, essendoci proposti di trattare della qualità, abbiamo poi incluso molti relativi, dal momento che gli stati abituali e le disposizioni sono dei relativi. Passiamo alle categorie dell'agire e del patire. A pag. 123. Anche l'agire e il patire ammettono la contrarietà e il più e il meno: il riscaldare, infatti, è contrario al raffreddare... Esaurita questa parte, dopo una serie di esempi parla degli opposti. Gli opposti non sono altro che il negativo e il positivo. Ciascuna cosa è quella che è in virtù di ciò che non è, cioè del suo opposto, del suo negativo.

13 settembre 2023

Le categorie hanno comportato, non tanto per Aristotele ma nei secoli successivi, cioè nel Medioevo, quando Aristotele è stato ripreso, quella cosa che nel Medioevo è sorta come disputa sugli universali. Aristotele poneva il genere come qualcosa di più ampio rispetto alla specie, e questo ha indotto i medioevali a pensare ai generi come degli universali. E allora si è posto il problema: questi universali sono enti di natura o enti di ragione? È questa la disputa degli universali tra i due opposti, i realisti e i nominalisti, tra cui Guglielmo di Champeaux, che rappresentava il culmine del realismo, per cui gli universali esistono in quanto tali, e il nominalismo estremo di Guglielmo di Ockham, che diceva che gli universali sono soltanto un flatus vocis, una parola e niente di più. Tutti questi problemi sono sorti, sì, a partire da Aristotele

ma mi viene da pensare che se fosse stato letto in modo più attento, e non attraverso Platone, questa lettura non sarebbe stata possibile perché Aristotele non si pone questa distinzione degli universali come enti di natura o enti di ragione. L'universale, l'ούσία, la prima categoria, non è altro che ciò che se ne dice. Quindi, non si pone il problema se sia reale o nominale, è quello che si dice. Questo modo di leggere Aristotele è già una sorta di pregiudiziale platonica. A pag. 127 parla degli opposti. *Una realtà...* Anche qui la parola realtà non compare nel testo greco. ...*si dice opposta a un'altra in quattro modi:*... Il testo greco recita: Λέγεται δέ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικείμενον τετραχῶς, si dicono alterità che si oppongono in quattro modi. La parola realtà non compare, e invece qui c'è. ...*o come i relativi, o come i contrari, o come la privazione e il possesso, o come l'affermazione e la negazione.* Questi sono i vari modi di considerare gli opposti. *Ognuno di questi casi dà luogo a una opposizione, per dare un'idea, come il doppio si oppone alla metà per i relativi, come il male si oppone al bene per i contrari, come la cecità si oppone alla vista per la privazione e il possesso, e come "è seduto" e "non è seduto" per l'affermazione e la negazione.* La lettura che è stata fatta nel Medioevo – bisognerà poi verificare negli Analitici – dà una particolare enfasi ai contrari, non ai relativi ma ai contrari. Da qui sorge il *tertium non datur* dei medioevali, cioè non c'è una terza possibilità: lei è Simonetta o non lo è, non ci sono altre possibilità. Tuttavia, la cosa che a noi interessa è che, in effetti, in ciascuna di queste opposizioni non si esclude la relazione, perché l'opposizione è già una relazione: se io oppongo una cosa a un'altra, metto le due cose già in relazione, sennò non le posso opporre. Ora, questo in Aristotele c'è e non c'è, per cui occorrerà vedere negli Analitici. *Dunque, le realtà che si oppongono come i relativi sono tali che ciò che sono in sé si dice degli opposti, o in relazione ad essi, qualunque altro sia il modo: il doppio, ad esempio, si dice ciò che è in sé, e cioè, appunto, doppio, della metà;*... Non posso dire la metà se non è presente anche il doppio o l'intero; come dire che uno appartiene all'altro, non li posso separare. Questo per quanto riguarda la relazione. A pag. 129. *Le realtà che si oppongono come i relativi, quindi, sono tali che ciò che sono in sé si dice degli opposti o in qualsiasi altro modo che implichi reciprocità.* Se io parlo della metà parlo simultaneamente anche del doppio; non posso accennare a uno senza che sia presente anche l'altro. E qui pone chiaramente la questione della relazione. *Le realtà che si oppongono come i contrari, invece, sono tali che non si dicono in nessun modo le une in relazione alle altre, ma, appunto, "contrarie" le une alle altre: il bene, infatti, non si dice "bene" del male, ma contrario, e il bianco non si dice "bianco" del nero, ma contrario. Di conseguenza, queste opposizioni differiscono le une dalle altre.* Qui Aristotele sta cercando, nelle Categorie chiaramente, di tenere separate le cose. Ovviamente, nella relazione non lo può fare, perché la relazione è una connessione, ma nei contrari, dice, non si dice bene del male, e lo dice come se qui non ci fosse una relazione. Ora, in questa furia di volere separare le cose, Aristotele non tiene in alcun conto elementi assolutamente banali. Esisterebbe il bene se non ci fosse il male? Sarebbe bene di che? Quindi non è proprio così, non è che si dice bene del male; dicendo bene si dice anche male, esattamente come diceva prima rispetto alla metà e al doppio. A pag. 131. *Tra i contrari tali che l'uno o l'altro di essi inerisce necessariamente a ciò in cui esso genera per natura o di cui si predica, non c'è nulla di intermedio.* Appunto, *tertium non datur*, il terzo è l'intermedio. Anche gli esempi che fa sono parecchio discutibili. *Dice la malattia e la salute, ad esempio, si generano per natura nel corpo di un animale, ed è necessario che l'una o l'altra – la malattia o la salute – inerisca a corpo dell'animale;*... Uno può essere malato ma non tanto. Non è che sia così netta la differenza, mentre lo è rispetto al dispari e al pari. Qui i due termini qui sembrano assolutamente separati, non c'è qualcosa in mezzo. Mentre tra salute e malattia può esserci, come me che sto benino, non sono malato, non sono sano, non sono nessuna delle due cose. Tra dispari e pari, invece, non c'è un terzo elemento: ecco il *tertium non datur*. Tenete sempre conto che si tratta di elementi linguistici, le categorie per Aristotele sono elementi linguistici, ed è questo che ha dato adito a Trendelenburg di pensare che Aristotele avesse in realtà costruito le sue Categorie sulla grammatica greca. Quindi, non si sta riferendo, come ogni tanto qui appare, alla realtà; non c'è nessuna realtà in

Aristotele, sono λέγεται, sono cose che si dicono. E, dunque, tra il pari e il dispari non c'è il terzo, o è pari o è dispari. Ma questo cosa ci dice? Che lui avrebbe trovato degli elementi, dei termini che non ammettono la relazione. Nella relazione c'è il terzo, il terzo è la relazione. Qui no, tra il pari e il dispari non c'è relazione, lo dice lui stesso. Però, preso dalla furia di separare tutto, non tiene conto di questo, e cioè che ...*il dispari e il pari si predicano del numero, ed è necessario che l'uno o l'altro – il dispari o il pari – inerisca al numero. Tra questi contrari non c'è, appunto, nulla di intermedio, né tra la malattia e la salute, né tra il pari e il dispari.* Sì, potremmo anche dire provvisoriamente che non c'è nulla di intermedio, ma ciò che connette questi due elementi, il pari e il dispari, come dice, è ciò che di fatto si predica del numero. In questo caso il numero sarebbe il genere e pari e dispari le specie; il numero sarebbe l'universale e le specie il particolare. Lui vuole separarli, ma è costretto ad ammettere che comunque pari e dispari ineriscano, appartengano al numero. Quindi, sono in relazione al numero e, essendo in relazione al numero, sono in relazione tra loro, perché se ciascuna di queste specie è in relazione all'universale, allora anche le specie fra loro sono in relazione.

Intervento: Aristotele dice che non c'è intermedio nei contrari. Ma una relazione c'è, è quella di contrarietà.

Sì, lo dice all'inizio, la relazione li pone tra i contrari, perché la relazione, mettendo in relazione una cosa a un'altra, mette in relazione un qualche cosa con un'altra cosa che la prima non è, sennò sarebbe un'identità e non una relazione. Ha detto bene lei; infatti, nella relazione c'è già l'opposizione: se A è in relazione a B, significa che A non è B e, quindi, si oppone a B, che, direbbe Hegel, è il negativo di A: B nega A. Anche dicendo che A è B, comunque B nega A, perché non è A, sennò avremmo detto A, ma in questo caso sarebbe un'identità. Quindi, nella relazione sono presenti tutti i contrari. *Invece, tra i contrari dei quali non è necessario che l'uno l'altro inerisca all'oggetto, c'è qualcosa di intermedio: il nero e il bianco, ad esempio, si generano per natura in un corpo, e non è necessario che l'uno l'altro inerisca al corpo – non tutto, infatti, è o bianco o nero –...* Qualche cosa appartiene al corpo ma non è necessario. Qui interviene la nozione di necessità, che in greco si dice ἀναγκάϊόν. Sono tutti termini che saranno ripresi da Aristotele negli Analitici ma soprattutto dalla logica medioevale, in particolare nel basso Medioevo, perché nell'alto Medioevo, invece, prevaleva il pensiero agostiniano; dopo mille anni o poco meno – si considera l'alto Medioevo dalla caduta dell'impero romano all'anno mille – ha prevalso in modo assoluto il platonismo e il neoplatonismo agostiniano. Quindi, dopo sei-settecento anni è difficile che scompaia tutto questo solo perché compare Aristotele, e, difatti, la lettura di Aristotele è stata fatta soprattutto attraverso Porfirio, che è un neoplatonico. Parla poi dell'intermedio. A pag. 131. *Tra tali contrari c'è, appunto, qualcosa di intermedio: tra il bianco e il nero ci sono il grigio, il giallo e tutti gli altri colori; tra il pessimo e l'eccellente c'è ciò che non è né pessimo né eccellente.* Però, qui la cosa interessante è che lui nota che nelle altre categorie la loro opposizione netta e determinata, tale per cui *tertium non datur*, rimane sfumata. A proposito della privazione e del possesso, che sono delle categorie, a pag. 135. *Che la privazione e il possesso non si oppongano al modo dei relativi è evidente. Ciò che essi sono non si dice, infatti, del loro opposto: la vista non è “vista” della cecità, né si dice in altro modo in relazione ad essa; allo stesso modo, la cecità non potrebbe dirsi “cecità” della vista; piuttosto, la cecità si dice “privazione” della vista, e non “cecità” della vista.* Questi due termini, vista e cecità, anche in questo caso sono comunque relativi, perché non potrei parlare di cecità se non ci fosse la vista e viceversa, non si porrebbe il problema. E, quindi, la relazione c'è sempre e comunque, perché si dicono: ecco perché c'è la relazione, λέγεται, si dicono, non sono ma si dicono. Cioè, siamo noi che diciamo così, ma diciamo così di cose che noi costruiamo parlando. Ecco perché dicevo prima si era scatenata questa opposizione nel basso Medioevo tra realisti e nominalisti – la cosiddetta disputa sugli universali. Questa cosa in Aristotele è difficile da sostenere, che siano cioè reali o nominali, perché per Aristotele sono sempre cose che si dicono, non c'è questa realtà, non dice che sono così ma che si dicono tali: noi diciamo così, è una nostra costruzione. L'unica cosa

che non ammetterebbe il terzo, quindi la relazione, sono i numeri. Certo, pari e dispari, va bene, ma nel numero non c'è mediazione: tra il due e il tre, cosa c'è in mezzo? C'è qualche cosa che fa da intermedio e che unisce il due al tre? È anche il problema di Zenone: io posso tentare di creare un qualche cosa che mi unisca il due al tre, ma incontro il problema del passaggio al limite, che, come sappiamo, la matematica non risolve ma aggira, per cui quando scrive che il limite di x che tende a 1, vale $x=1$, mente perché non è vero, perché se x tende a 1 vuol dire che non è 1, mentre nel calcolo infinitesimale la cosa scompare del tutto e il limite che tende a 1 diventa 1, e bell'e fatto. Quindi, tra un numero e l'altro c'è quell'infinito, che potremmo chiamare potenziale, perché quanti numeri posso inserire tra il due e il tre? Infiniti. Pertanto, il due non sarà mai il tre. Ecco che quindi potremmo dire, seguendo Aristotele, che tra un numero e l'alto non c'è nessuna relazione, tranne il fatto che entrambe le specie appartengono allo stesso genere, il numero, e, quindi, si trovano necessariamente in relazione. Qui introduce un'altra questione, che è stata poi ripresa nel Medioevo e poi anche oggi, e cioè il problema del divenire. Il divenire è sempre divenire altro chiaramente, sennò rimane lo stesso. Aristotele pone il divenire tra i contrari; in effetti, si oppongono il ciò che è a ciò che questo è diviene, si oppongono perché non sono la stessa cosa, sennò non parlerei di divenire. A pag. 137. *Inoltre, nel caso dei contrari, se c'è ciò che è capace di riceverli, è possibile che si verifichi un mutamento dall'uno all'altro, qualora non gliene inerisca uno per natura, come al fuoco l'essere caldo.* Cioè, si può passare da una condizione all'altra, a meno che questa condizione non appartenga necessariamente alla cosa. Se una proprietà è necessaria che sia, allora non diviene perché è quella, perché se divenisse non sarebbe più una proprietà di quella cosa. Potremmo fare un esempio che ci riguarda: il linguaggio. Seguendo questa via, potremmo dire che il linguaggio, se divenisse, diventerebbe altro, quindi, se diviene non è linguaggio; per rimanere linguaggio è necessario che non divenga. Ma perché il linguaggio non divenga è necessario, di nuovo, che non si alteri. Ma non abbiamo sempre detto che il linguaggio è relazione? Se è relazione allora è in continuo mutamento; dunque, diviene e, quindi, non è più linguaggio. Questa è la conclusione, apparentemente ineluttabile, del ragionamento di Aristotele. Ma con questo abbiamo affermato che il linguaggio non diviene? No, abbiamo semplicemente costruito delle proposizioni a partire da qualcosa che dice Aristotele. *Ciò che è sano può infatti ammalarsi, ciò che è bianco può diventare nero, ciò che è freddo caldo, ecc.* A pag. 139. *È evidente che tutte quelle realtà che si oppongono come affermazione e negazione non si oppongono in nessuno dei modi di cui abbiamo parlato: solo in questo caso, infatti, è sempre necessario che una di esse sia vera e l'altra falsa.* La questione del mutamento Aristotele la lascia così. Chiaramente, non poteva pensare una cosa del genere, perché per lui il linguaggio non era così come lo intendiamo, anche se lui dice, come pure Platone, che il linguaggio è relazione, è il *πρός τί*, è sempre relazione a. Vi ricordate, *λέγειν τί κατά τίνος*, dicevano gli antichi, cioè il dire è sempre un dire qualcosa relativamente a qualche cos'altro; quindi, è una relazione, il linguaggio è una relazione, lo sapevano bene. Perché, dunque, dice che non c'è mutazione o, meglio, che la mutazione prevede la negazione di uno dei due opposti? Infatti, se diviene, come abbiamo detto, diviene altro da sé. Però, questa cosa, seguendo Aristotele, posso porla come universale – chi me lo impedisce? – e, quindi, applicarla al linguaggio: se la applico al linguaggio accadono queste cose, e cioè che il linguaggio non è una relazione perché nega il movimento, perché non c'è qualcosa che non è linguaggio. Tutte queste cose sono cose, che noi diciamo, si dicono, *λέγεται*, non stiamo parlando di enti di natura. Ma se, come dicevo prima, Aristotele sapeva che il linguaggio è relazione, in effetti, tutte queste cose che sta dicendo rispetto alla opposizione avrebbe forse dovuto reconsiderarle meglio. Forse, è anche per questo che alcuni non attribuiscono questo scritto ad Aristotele, o comunque lo ritengono spurio, cioè non puro, non proprio tutta opera di Aristotele ma di qualche allievo, con varie contaminazioni, ecc. Questo modo di porre le questioni logiche già anticipa ciò che vedremo negli Analitici, che costituiscono l'impianto, l'ossatura di tutta la logica fino a oggi. Parlare logicamente significa attenersi alle regole che Aristotele ha stabilito negli Analitici. Ecco, tutto questo anticipa ciò che dicevamo

forse l'altra volta, e cioè che la logica è retorica. Quando noi argomentiamo, come facevo io prima rispetto al linguaggio, sì, certo, utilizziamo la logica, ma questa logica sappiamo non essere fondata logicamente ma retoricamente, fondata sulla *δόξα*. Cosa che sapeva Aristotele perché lui stesso lo diceva nella *Metafisica* quando cercava il principio primo, e alla fine che cosa trova? Trova la *δόξα*, il si dice. Ricordate le sue parole: a un certo punto dobbiamo fermarci e, quindi, che cosa prendiamo per vero? Quello che i più saggi dicono, quello che gli antichi hanno tramandato, e questo diventa il vero da cui partiamo, ciò su cui costruiamo tutto. A pag. 141. *A un bene è necessariamente contrario un male. Ciò risulta chiaro per induzione...* L'induzione è una forma di inferenza, che dice che se una certa cosa è sempre accaduta, probabilmente accadrà anche dopo: questa mattina è sorto il sole, è sorto anche ieri mattina, ma anche l'altro ieri, ecc., quindi, siccome non abbiamo motivo per pensare che domani sarà diverso, presumiamo che domani sorgerà il sole. Questa è l'induzione, cioè un'analogia: siccome è stato sempre così, sarà così anche dopo. Quindi, che a un bene corrisponda necessariamente un male risulta chiaro per induzione, per analogia, perché ci sembra così – è questa l'analogia: un sembrare –, una cosa funziona così, quest'altra è simile, dovrebbe quindi funzionare anche lei nello stesso modo. E, allora, questo "necessariamente" risulta improprio, non è necessario, ma è così per sentito dire, perché si usa pensare così. *È necessario che tutti i contrari siano o nello stesso genere o in generi contrari, oppure costituiscano essi stessi dei generi: bianco e nero sono nello stesso genere – il colore, infatti, è il loro genere -; giustizia e ingiustizia, invece, sono in generi contrari...* Ci sta dicendo che, perché delle cose siano contrarie, occorre che siano in relazione. Se non c'è nessuna relazione, se non appartengono allo stesso genere, non possiamo parlare di contrari. Simonetta è il contrario di una libreria? Che razza di domanda è? Non può essere il contrario perché non appartiene allo stesso genere. Il contrario è se appartiene allo stesso genere, solo allora si può parlare di contrari; ad esempio, bianco e nero, bene e male, che appartengono allo stesso genere, allo stesso universale. Ma, allora, l'universale – Aristotele non parla propriamente di universale – non è altro che una relazione; è la relazione che hanno una serie di elementi, dei quali diciamo che appartengono allo stesso genere. Quindi, parlare di universali è come parlare di relazione, tant'è che tempo fa abbiamo accostato il linguaggio all'universale. Si parla per universali: ogni volta che si afferma qualche cosa, la si afferma come se fosse un universale e non particolare, cioè, si afferma qualche cosa come se si stesse dicendo che quello che dico corrisponde alla realtà delle cose, le cose stanno così come sto dicendo io: questo è l'universale. Altrimenti, se si trattasse del particolare, dovrei dire che le cose in questo momento preciso a me appaiono in questo modo per questo motivo. Sarebbe la formulazione più corretta, per cui le cose non stanno così, ma a me, in questo momento, date queste circostanze, date le mie fantasie, data tutta una serie di cose, appaiono così, in questo istante, magari fra cinque minuti cambia tutto. Che già sarebbe dopo tutto una formulazione problematica, perché mi appaiono così in questo istante, ma quale istante? Occorrerebbe determinare anche quello, ma come lo determiniamo? Quindi, ogni volta che si afferma, si afferma un universale, si afferma un genere, come se si fosse colto il genere dei vari particolari di cui si sta parlando. Ma questo universale non lo sappiamo, ce lo ha detto prima che *risulta chiaro per induzione*, cioè per analogia: noi parliamo sempre e soltanto per analogia o, se preferite un altro termine, per rappresentazione; cioè, ci rappresentiamo un qualche cosa che, di fatto, non c'è anche quando vediamo qualcuno che appare noto, familiare, noi sappiamo chi è, di fatto, esattamente quella persona? Oppure, ci appare così come ci appare? Questo è sempre stato da migliaia di anni un problema. Che differenza c'è tra una cosa, così come lei è e, invece, come mi appare? Sono la stessa cosa? C'è una relazione tra loro? E se sì, quale? Se c'è una differenza, qual è e perché c'è? Questi sono stati, in fondo, i problemi fondamentali del pensiero: posso cogliere la cosa così come essa è? Dovrei stabilire come è. In base a quali criteri? Come stabilisco che, per esempio, Cesare è Cesare. Sì, mi appare Cesare, certo, ma posso dimostrare, provare in modo assoluto che Cesare è quella cosa che io tra l'altro penso che sia, perché per un altro è un'altra cosa. Quindi, che cos'è

realmente Cesare? A questo punto possiamo cominciare a pensare che di qualunque cosa noi possiamo avere solo una rappresentazione; cioè, ci rendiamo presente – in questo caso Cesare – qualche cosa che, di fatto, non è presente, e non è presente perché non lo posso determinare, rimane indeterminabile. La rappresentazione, invece, fa pensare che sia determinato, cioè, Cesare mi appare così, quindi, è così, le cose mi appaiono così, quindi, sono così. È il modo di pensare comune, è il modo di pensare platonico, non aristotelico. Aristotelicamente, io dovrei dire che io sto dicendo che sono così, e lui aggiungerebbe: sono come io sto dicendo, le cose sono il mio dire; mentre per Platone sappiamo che non è così, per lui le cose sono per virtù propria, e tanto basta. Questo è il platonismo, è il fondamento del pensiero corrente: per potere pensare qualunque cosa, noi pensiamo che le cose stiano così; per questo dicevo che ogni affermazione è universale, ogni affermazione dice, in un certo qual modo, com'è l'universo. A pag. 147. *Sembrerebbe, tuttavia, che, oltre a quelli di cui abbiamo detto, ci sia ancora un altro senso di anteriorità.* Sta parlando degli anteriori. *Infatti, tra le cose che si convertono nella sequenza dell'esistere, ciò che è, in qualunque modo, causa dell'esistenza di un'altra realtà dovrebbe essere detto a buon diritto "anteriore" per natura.* Se chi mi ha generato è appunto ciò che ha generato me, a buon diritto, direbbe Aristotele, dobbiamo pensare che sia anteriore a me, perché mi ha generato e, quindi, c'era prima che ci fossi io. Sì, ma anche no. Questo perché ciò stesso che Aristotele diceva nella Fisica, così come ce ne ha parlato Heidegger, e cioè di come si sia trovato a un certo punto ad accorgersi che nella relazione – ciascuna cosa, se è, è in una relazione – ciò che è causa del secondo elemento viene dopo il secondo elemento. Lui stesso si sorprende di questa cosa: come è possibile, si chiedeva, in questo modo ho creato dal nulla il primo elemento, che non c'è finché non c'è il secondo. Ne parla anche nella Metafisica quando parla di *δύναμις* e di *ἐνέργεια*. Quindi, dire che ciò che viene prima è condizione di ciò che viene dopo potrebbe essere problematico. *Il fatto che ci sia un uomo, infatti, può essere convertito, secondo la sequenza dell'esistere, con l'enunciato vero su di esso: se c'è un uomo, risulta vero l'enunciato con il quale diciamo che c'è un uomo...* Questione ripresa millenni dopo da un logico polacco, Alfred Tarski. *...e ciò può essere convertito: infatti, se è vero l'enunciato con il quale diciamo che c'è un uomo, allora c'è davvero un uomo.* Però, qui va oltre Tarski, che è rimasto indietro, perché Aristotele dice: se diciamo (*λεγόμεν*) che c'è un uomo allora c'è un uomo, se lo diciamo allora c'è. Poi, però, si corregge subito. *L'enunciato vero, però, non è in alcun modo causa dell'esistenza del fatto; il fatto, piuttosto, si presenta, in qualche modo, come la causa della verità dell'enunciato: quest'ultimo, infatti, si dice vero o falso a seconda che il fatto si dia oppure no.* Qui si riprende dicendo che comunque, sì, c'è un uomo se lo diciamo, però, riprende la nozione di verità come adeguamento, come *ὀρθότης*, cioè, questa proposizione è vera se le cose stanno proprio così come la proposizione dice. Senza tenere conto del fatto che nelle sue Categorie il vero, cioè l'essere, non è altro che ciò che si dice: è questo il vero, *l'ούσία*, che non può essere falsa, così come non prevede i contrari, perché *l'ούσία* è ciò di cui si parla, non c'è un contrario; perché ci sia un contrario occorre che ci siano delle determinazioni. Adesso parla della simultaneità. *Si dicono "simultanee", in senso assoluto e più proprio, le realtà la cui "generazione" avviene nello stesso tempo, in quanto nessuna delle due è anteriore o posteriore.* Qui fa un esempio interessante, è il caso del doppio e della metà: c'è prima la metà o prima c'è il doppio? Non c'è un prima o un dopo. Di nuovo qui sta parlando della relazione: nella relazione non c'è un prima e un dopo, ma c'è simultaneità o, come diceva Heidegger, c'è coappartenenza. La coappartenenza è il trovarsi di ciascuno dei due elementi nella precisa condizione tale per cui se manca uno manca anche l'altro. Parla poi del movimento. Lui individua sei specie di movimento. A pag. 151. *Del movimento esistono sei specie: generazione, corruzione, aumento, diminuzione, alterazione, mutamento secondo il luogo.* A pag. 153. *...anche ciò che aumenta o si muove secondo un altro tipo di movimento dovrebbe anche alterarsi. Ci sono, però, alcune cose che aumentano, ma non si alterano: così, se si applica lo gnomone (strumento per misurare), il quadrato aumenta, ma non si altera affatto,...* Sì, rimane sempre lo stesso, ma con dimensioni differenti. *In senso assoluto, il movimento è contrario alla quiete...* Sì, certo, ma l'opposto

stesso, per potere esistere, necessita della relazione; se non c'è relazione non c'è opposizione. Lo dicevo prima, Simonetta non è il contrario di questa libreria, perché non appartengono allo stesso genere e, quindi, non possiamo in nessun modo parlare di contrari. Se noi riuscissimo a mettere in relazione Simonetta alla libreria, allora ecco che potrebbe avere un senso la nozione di contrario. Ma se non c'è relazione non c'è contrario; quindi, il contrario, l'opposizione, ecc., sono relazione, né più né meno. Lo stesso universale, dicevamo prima, è una relazione, e con che cosa è connesso? Con il particolare, non c'è universale senza particolare, e viceversa. E con questo abbiamo concluso con le Categorie. Mercoledì prossimo incominceremo a leggere il De Interpretatione.

DE INTERPRETATIONE

20 settembre 2023

Dunque, il Περὶ ἑρμηνείας. A pag. 209. *Innanzitutto bisogna stabilire che cosa è il nome e che cosa è il verbo, poi che cosa sono negazione, affermazione, enunciazione e discorso. Pertanto i suoni sono i simboli delle affezioni dell'anima e i segni scritti i simboli dei suoni, e come le lettere scritte non sono le stesse per tutti, neanche i suoni sono gli stessi;...* Le lettere devono essere differenti. Anche in questo caso la differenza è fondamentale, cioè, la possibilità di discernere, di dividere. ...*così come è possibile che nell'anima ci sia il pensiero senza l'essere vero o falso,...* Può accadere: viene in mente un'immagine e non ci si chiede se sia un'immagine vera o falsa, è quella. ...*mentre talvolta è necessario che siano già presenti in esso l'uno o l'altro dei due, così accade anche ai suoni: il falso e il vero infatti hanno a che fare con la connessione e la divisione.* Cioè, con la relazione. Solo attraverso la relazione è possibile stabilire il vero e il falso. Potremmo dire, quindi, che ogni affermazione è una relazione e che la negazione nega che ci sia questa relazione tra un elemento e un altro; ma per poterla negare deve preesistere, quindi, c'è già comunque la relazione. *Pertanto i nomi e i verbi in se stessi sono simili al pensiero senza connessione e divisione, per esempio "uomo" o "bianco", qualora non si aggiunga qualcosa: infatti non è falso e neanche vero. C'è una prova di questo: infatti "ircocervo" significa qualcosa, ma non è ancora vero o falso, se non si aggiunge l'essere o il non essere in senso assoluto o in un tempo determinato. Il nome. Dunque, il nome è un suono dotato di significato per convenzione, che non ha tempo; una sua parte separata non è dotata di significato: infatti nel nome Kallippos la parte ippos per se stessa non significa nulla, come invece nel discorso significa kalos ippos "bel cavallo". Ma ciò che si verifica per i nomi semplici, non si verifica per i composti: infatti, nei primi la parte non è assolutamente dotata di significato, nei secondi, invece, tende a significare, ma separata non significa nulla; per esempio, nel nome epaktrokeles "nave pirata", la parte keles "nave".* Non significa nulla se separata dal nome composto, perché il nome composto è un tutto. Ciò che a lui interessa è vedere come queste, chiamiamole, parti del discorso (nome, verbo, ecc.) si connettono tra loro. Questo modo in cui si connettono tra loro è per i greci è la *taxis*, quella che i latini chiamavano *dispositio*, la disposizione delle cose. Ad Aristotele interessa sapere come l'affermazione e la negazione si connettono tra loro, cioè il dire ciò che è e il dire ciò che non è. Infatti, tra poco parlerà del quadrato logico. Lui non parlava propriamente di quadrato logico, però ha posto la questione, che è stata poi ripresa molti secoli dopo da Pietro Hispano: un quadrato ai cui vertici c'era A, E, O, I, seguendo un andamento destrorso. Dunque, A = universale affermativa, E = universale negativa, O = particolare negativa e I = particolare affermativa. Tutte le A sono B, universale affermativa; nessuna A è B, universale negativa; qualche A non è B, particolare negativa, che è la contraddittoria, perché le prime due sono contrarie; mentre la particolare non afferma il contrario. Gabriele dice tutte le A sono B, io dico che no, c'è questa A che non è B; che sarebbe il quantificatore esistenziale, cioè esiste una A che non è B. E questa

sarebbe la diagonale tra l'universale affermativa e la particolare negativa: tu affermi il tutto e io, invece, ti contraddico dicendo che c'è un elemento che non è come dici tu. Lo stesso vale per l'universale negativa: nessuna A è B; no, non è vero, questa A è B, e questa è la particolare affermativa. Ora, se voi prendete le due parallele esterne, vedete subito che dalla universale affermativa scendete alla particolare affermativa e dalla universale negativa alla particolare negativa, e queste sono come derivate e, infatti, si chiamano subalterne: dire che tutte le A sono B comporta di fatto che qualche A sia B, visto che lo sono tutte, e così per la negazione. La linea al fondo riguarda le subcontrarie, perché dire che qualche A non è B e qualche A è B non sono propriamente contrarie, perché qualche A è B e nello stesso tempo qualche A non è B. Questo è il quadrato logico in toto, così come lo ha voluto Pietro Ispano. Dunque, il fatto che abbia descritto – senza disegnarlo, cosa che ha fatto invece Pietro Ispano – il quadrato logico ci mostra la sua volontà di stabilire delle regole per pensare, perché sta qui la questione: dire come si dovrebbe pensare se si pensa correttamente. Ma chi ha stabilito che quello è il modo di pensare corretto? Aristotele. In base a che cosa? In base al principio di non contraddizione. È l'unico strumento, l'unica arma di cui può disporre. Principio di non contraddizione che, noi sappiamo bene – da Łukasiewicz fino a Severino, ma già da molto prima –, non ha nessuna argomentazione valida, nel senso che non può essere dimostrato. Il principio di non contraddizione non lo posso dimostrare, perché per dimostrarlo necessito già del principio di non contraddizione, cioè, per poterlo dimostrare devo dire che cosa è e che cosa non è, devo cioè compiere una sorta di esclusione. Dunque, stabilire le regole del pensiero: è stato questo, almeno in parte, il tentativo di Aristotele. Ma occorre dire che in Aristotele la cosa non era così fermamente stabilita – lo vedremo meglio negli Analitici – ma era come se dicesse che questo è il modo in cui si pensa comunemente e, quindi, è quello giusto, perché è quello che pensano tutti e, pertanto, va bene così. A pag. 211. *L'espressione "non uomo" non è un nome; non si è stabilito un nome con il quale bisogna chiamarla, infatti non è né un discorso né una negazione, ma sia considerato un nome indeterminato.* Lui si era accorto benissimo che per potere stabilire le cose occorre determinarle, ma sapeva anche che c'era un problema: come determinarle? Escludendo qualche cosa, cioè, io determino escludendo qualche cosa, ma questo qualche cosa che escludo per potere affermare qualche cosa – era ancora vivo il ricordo di Eraclito, Aristotele lo conosceva bene – ciò che io escludo è ciò che fa esistere ciò che io affermo. Escludere qualcosa comporta sempre un problema che qui Aristotele naturalmente non affronta, però lo annuncia, nel senso che questo problema se lo porta appresso per tutti gli Analitici, e cioè che per determinare qualcosa devo escludere, devo separare. E qui ci si scontra con un altro problema, del quale, di nuovo, Aristotele non parla qui. Da una parte, per conoscere devo compiere una sintesi, cioè mettere insieme più cose e vedere che tutte hanno una certa proprietà – e questa è l'induzione; ma per determinare io devo di nuovo separare. Quindi, c'è l'unione, verso l'Uno, l'induzione punta all'Uno, all'unità, ma per determinare devo appunto determinare, quindi, separare. Come dicevano gli antichi: *σύνθεσις* e *διαίρεσις*, unione e separazione, l'uno e molti. L'uno e i molti sono simultanei, ed è questo che cercava in tutti i modi di dire Eraclito: *ἔν πάντα εἶναι*, l'uno è tutte le cose, e non il tutto, come voleva Diels e che Heidegger rimprovera, perché *πάντα* non è il tutto ma tutte le cose; come in latino *plurimum* e *plurima*, *plurimum* è il tutto, *plurima* è tutte le cose, sono cose differenti. Dunque, questo problema, unione e separazione, che sono simultanee: per conoscere devo unire, ma per determinare devo separare; quindi, unisco e separo continuamente, perché se unisco soltanto non determino, per determinare devo separare. Di che cos'altro si accorge qui Aristotele? Del verbo. È importante il verbo, perché, lui dice, *Il verbo è ciò che aggiunge il significato del tempo, la cui parte separata non significa nulla: è segno delle cose dette in relazione ad altro.* Il verbo mette in relazione. La copula, per esempio, è mettere insieme. Il verbo ci dice del tempo, ci dice quando sta avvenendo qualcosa: – mangia, mangiava, mangiò, mangerà, avrebbe mangiato – ci indica in quale momento avviene questa cosa di cui si sta parlando. *Con l'espressione aggiungere il significato del tempo,*

intendo che, per esempio il nome è “salute”, mentre il verbo è “è sano”... E sempre il verbo è segno di ciò che è in relazione, per esempio di ciò che è in relazione ad un soggetto. Quindi, il verbo ci dice in quale momento avviene questa cosa, se è presente, futura o passata. Come potete vedere, di ogni cosa di cui parla è come se dicesse della relazione, perché anche il nome è tale se ha un significato, cioè se è in relazione con un significato. Il verbo è tale se mette in relazione le cose; il verbo stesso è in relazione, sia con il soggetto che con il predicato. L’espressione “non è sano” e “non è malato” invece non li chiamo verbi: infatti aggiungono il significato del tempo e sono sempre in relazione a qualcosa,... Queste forme sono quelle che poi Benveniste chiamerà frasi nominali: una frase che funziona come nome; “non è sano” non è un nome, ma nemmeno un verbo, è una frase nominale. Allo stesso modo anche il “fu sano” o “sarà sano” non sono verbi, ma forme verbali: la forma verbale differisce dal verbo, perché questo aggiunge il significato del tempo presente, mentre le forme verbali degli altri tempi. Pertanto, questi verbi detti per se stessi sono nomi e significano qualcosa – infatti colui che li pronuncia vi pone il pensiero e colui che ascolta vi si ferma – ma non indicano ancora se tale cosa è o non è:... Era questo che gli premeva. ...infatti, l’essere o il non essere non sono segno della realtà, neanche qualora tu dica l’essere in se stesso. Infatti, in se stesso non significa nulla,... È interessante questo, che dica che l’essere in se stesso non significa nulla. Eppure, da ventisei secoli a questa parte si è sempre cercato di determinare l’essere. Addirittura Heidegger, con la differenza ontologica, dice proprio questo, che si è sempre parlato dell’essere come se fosse un ente, come se fosse qualcosa, si è sempre cercato di renderlo qualcosa per determinarlo; per sapere l’essere bisogna sapere che cosa l’essere non è. Ma qui Aristotele dice una cosa che già era presente nelle Categorie, e cioè l’essere, la sostanza è nulla senza le categorie, senza ciò che se ne dice l’essere non c’è, significa niente. Il discorso. Il discorso è un suono dotato di significato: qualcosa delle sue parti separate è dotata di significato come un’espressione, ma non come un’affermazione. Dico, per esempio, che uomo significa qualcosa, ma non che è o non è (ma sarà un’affermazione o una negazione qualora si aggiunga qualcosa);... Credete che linguistica sia andata oltre a queste considerazioni? No. Ogni discorso è dotato di significato, non come uno strumento naturale del significare, ma come si è detto per convenzione;... Sta dicendo che nel linguaggio non c’è niente di naturale, che il modo in cui si pensa non è naturale. Ciascuno in cuor suo crede che le cose che pensa, che il suo modo di pensare sia quello naturale, normale, quello a cui tutte le persone sane di mente si adattano, perché è questo il modo di pensare naturale. Ci sta dicendo che non c’è nulla di naturale nel pensiero: il pensiero è costruito artificialmente, cioè, costruito ad arte, per ottenere un certo scopo. ...non ogni discorso, però, è enunciativo, ma quello in cui è presente il dire il vero o il dire il falso; non è presente in tutti i discorsi, per esempio la preghiera è un discorso, ma non è né vero né falso. A lui interessa il discorso enunciativo, quello che decide del vero e del falso. A pag. 221. Affermazione, negazione e contraddizione. L’affermazione è un’enunciazione di qualcosa in relazione a qualcosa, la negazione è un’enunciazione di qualcosa separato da qualcosa. Come dicevo prima, σύνθεσις e διάρρησις, unione e separazione. Dal momento che è possibile anche enunciare ciò che è in relazione come se no lo fosse; ciò che non è in relazione come se lo fosse e ciò che è in relazione come se lo fosse e ciò che non è in relazione come se non lo fosse, e lo stesso vale anche per i tempi al di fuori del presente, si potrebbe in ogni caso sia negare ciò che qualcuno abbia affermato sia affermare ciò che qualcuno abbia negato. Sembra possibile farlo. Qui, come avrete inteso, incomincia ad accennare al quadrato logico, perché se io affermo qualcosa, qualcun altro può sempre negare quello che io ho affermato. Di conseguenza, è chiaro che ad ogni affermazione è opposta una negazione e a ogni negazione un’affermazione. E questa è la contraddizione (ἀντικείμενα): l’affermazione e la negazione contrapposte; intendo come contrapposte l’affermazione e la negazione delle cose stesse in relazione alle stesse cose, non per omonimia e secondo tutte le altre condizioni che definiamo a causa delle seccanti difficoltà poste dai sofisti. Non se ne poteva più dei sofisti, che vengono sempre a rompere le uova nel paniere. I sofisti, sulla scia di Eraclito, dicevano che l’uno è i molti, è tutte le cose, che questo uno e i molti non si possono separare, e come separo per determinare? Era questo che seccava, i

sofisti erano una seccatura insopportabile. Ora, qui introduce gli universali e i particolari. Li introduce, senza perderci moto tempo; ce lo perderanno, invece, molti secoli dopo, nel basso Medioevo, personaggi come Guglielmo di Champeaux, Boezio, Roscellino, Tommaso, Guglielmo di Ockham. Tutti questi personaggi, invece, avevano fatto di questa questione un grossissimo problema: gli universali sono qualcosa, sono reali o sono un flatus vocis? Di questi due estremi uno era Guglielmo di Champeaux, per il quale gli universali sono reali, sono qualcosa, l'altro era Guglielmo di Ockham, che diceva che gli universali sono flatus vocis. Tutto questo ha impegnato a lungo i filosofi medioevali, determinando quel momento storico noto come "disputa sugli universali". Per il momento le abbiamo accantonate, ma delle categorie dovremo occuparci alla fine di questo volume quando ci occuperemo di Plotino e di Porfirio. Porfirio ha fatto un lungo lavoro sulle categorie, perché per i neoplatonici – Plotino fino a un certo punto, ma soprattutto Porfirio – era invece importantissimo stabilire la sostanzialità dell'*οὐσία*, della sostanza, la prima categoria. Questo valeva a sottolineare quello che voleva Plotino, e cioè l'Uno, che per Plotino non è una categoria ma un'ipostasi. Una categoria è in relazione ad altro e questo non poteva essere: l'Uno doveva essere assolutamente irrelato, identico a sé, inconoscibile, indicibile, ineluttabile, perché poi da lì, attraverso la sua infinita intelligenza si espande, deborda e crea, produce tutti gli enti, che quindi a piramide scendono dall'Uno. Plotino prende tutto ciò da Platone e, difatti, si chiamano neoplatonici, perché rileggono in un certo modo Platone: l'idea di Platone come idea assoluta, immobile nell'Iperuranio e che garantisce dell'esistenza di tutte le cose, che noi vediamo e conosciamo per reminiscenza di queste idee, che sono lassù nell'Iperuranio e che sono intoccabili e pure. È da lì che è venuto in mente a Plotino questa idea di mettere un Uno come l'idea di Platone, ma come idea unica, dalla quale procedono per processione tutte le altre cose.

Intervento: Nei manuali di filosofia, per esempio, mettono l'uno di Parmenide come una sfera...

In quel caso non è tanto l'Uno quanto l'essere. È la dea *Ἀλήθεια* che parla della sfera come sfera perfetta, cioè, l'essere è qualcosa di compiuto in sé, che non ammette qualcosa fuori di sé. È per questo che avevamo accostato l'essere al linguaggio; in effetti, il non essere è non pensiero, tenendo conto del fatto che diceva che essere è pensare. A pag. 221. *Il vero e il falso nei rapporti di contraddizione, contraddittorietà e contrarietà tra universali e particolari. Dal momento che, tra le realtà,...* Questa volta "realtà" nel testo greco c'è: *πραγμάτων*. Per il greco *πᾶν* è la cosa e non la realtà, quindi, potremmo dire "tra le cose". *Dal momento che, tra le realtà (tra le cose), alcune sono universali, altre particolari...* Parlare di realtà universali è un'altra cosa rispetto a cose universali. Alcune cose, che poi di fatto sono parole, sono universali, cioè le usiamo come universali, mentre altre le usiamo come particolari. Parlare qui di realtà universali pone la questione in un altro modo e sarebbe questo il realismo di Guglielmo di Champeaux. *...intendo per universale ciò che per natura può essere predicato di più cose...* Perché qui il testo greco mette *πλείονων*, cioè "per lo più"? Perché qui lo traducono "per natura"? La parola "natura" qui non compare. *...per particolare ciò che non lo può essere, per esempio, uomo è tra gli universali e Callia tra i particolari – è necessario enunciare che qualcosa sia in relazione o meno, talvolta a qualcuno tra gli universali, talvolta invece tra i particolari. Se pertanto viene fatta una enunciazione in modo universale su un universale...* Per esempio, tutte le A sono B. *...che è in relazione o non è in relazione, si daranno enunciazioni contrarie.* Qui distingue modo universale da universale. Enunciare in modo universale un universale: "uomo" è universale, "tutti gli uomini" è enunciare un universale di un universale. *Con l'espressione enunciare in modo universale a proposito dell'universale intendo, per esempio, "ogni uomo è bianco" – "nessun uomo è bianco"...* "Ogni" è un universale. Quindi, c'è "uomo", che è un universale, e "ogni", che è, a sua volta, un universale su un universale. *...qualora, invece, sugli universali non si enunciano in modo universale, non ci sono enunciazioni contrarie, tuttavia è possibile che siano contrarie le cose espresse. Con l'espressione enunciare in modo non universale su ciò che è universale, intendo, per esempio, "un uomo è bianco" – "un uomo non è*

bianco”: infatti, pur essendo “uomo” un universale, l’enunciazione non viene usata in modo universale; infatti, “ogni” non significa l’universale, ma che è inteso in modo universale. È inteso come universale, non è un ente di natura. Qui vedete come sempre più si avvicina al quadrato logico. Per quanto riguarda ciò che viene predicato, non dà verità predicare in modo universale l’universale: non ci sarà infatti nessuna affermazione nella quale l’universale di ciò che viene predicato sarà predicato in modo universale, per esempio “ogni uomo è ogni animale”. Non posso predicare l’universale in modo universale. Dice “ogni uomo è ogni animale”: “ogni uomo” è un universale, anche “ogni animale” è un universale, ma c’è l’“ogni” che prima non c’era. Intende dire che non si può predicare in modo universale un’altra affermazione predicata in modo universale. Pertanto dico che si oppongono in modo contraddittorio l’affermazione alla negazione quando l’una significa l’universale e si contrappone allo stesso universale che viene usato in modo non universale, per esempio, “ogni uomo è bianco” (universale affermativa) – “non ogni uomo è bianco” (particolare negativa) ... Nel quadrato logico è la diagonale, che unisce l’universale affermativa e la particolare negativa: “tutti gli uomini sono bianchi”, no, ne ho trovato uno che è blu, quindi, non tutti gli uomini sono bianchi. ... invece, in modo contrario, per esempio “ogni uomo è giusto” – “nessun uomo è giusto” ... Questa è la contraria: tutte le A sono B – nessuna A è B. ... perciò non è possibile che siano vere allo stesso tempo, ... Questo perciò non è possibile non viene argomentato da Aristotele. Perché non è possibile? Si può affermare che non è possibile a condizione di pre-supporre il principio di non contraddizione. Solo a questa condizione si può affermare questo, per cui lui può dire perciò non è possibile che siano vere allo stesso tempo. Come dire che la logica, così come la conosciamo, si è potuta impiantare, si è potuta pensare e costruire sulla negazione degli eleati, in particolare di Eraclito di Efeso, quindi, non eleate ma comunque un presocratico di un certo spessore. Eraclito diceva *ἔν παντα εἶναι*, l’uno è tutte le cose, simultaneamente, e quindi anche il suo contrario. Bisognava aspettare duemila anni, fino a Hegel per potere riprendere la cosa – Hegel era un grande lettore e ammiratore di Eraclito. Non si possono separare le due cose; su questa separazione è stata costruita, si è impiantata tutta la civiltà, cioè sul discorso religioso: bene e male, buoni e cattivi. Pertanto tra le contraddizioni degli universali usati in modo universale, è necessario che l’una delle due sia vera o falsa e altrettanto per quanto riguarda le particolari, come “Socrate è bianco” – “Socrate non è bianco”; tra le contraddittorietà che riguardano gli universali usati in modo non universale, non sempre o sono vere o sono false. Infatti, allo stesso tempo è vero dire che un uomo è bianco e che un uomo non è bianco... Sarebbero le subcontrarie, la linea alla base del quadrato logico, e cioè: qualche A è B, qualche A non è B; sono sì contrarie, ma subcontrarie, non si oppongono propriamente. Qui riprende il principio di non contraddizione. Questo potrebbe sembrare assurdo per il fatto che pare che l’enunciazione “un uomo non è bianco” significhi allo stesso tempo anche che “nessun uomo è bianco”, ma non significa la stessa cosa né necessariamente allo stesso tempo. Infatti, perché ci sia contraddizione occorre che avvenga allo stesso tempo, cioè che ci sia un verbo che determini questa cosa nello stesso momento. È evidente anche che una sola negazione si oppone a una sola affermazione; ... Un’affermazione ha una sola negazione. Anche questo, sì, certo, è utile alla logica, che cioè un’affermazione ha una sola negazione, a condizione che l’affermazione sia determinata. Ma qui si pone una questione, perché in effetti un’affermazione è determinata a condizione di negare ciò che questa affermazione non afferma. E quante cose non è questa cosa che afferma? Io posso dire “Cesare è Cesare” e posso dire “Cesare non è Cesare”, ma in questo “non è Cesare” apparentemente a un’affermazione contrappongo un’unica negazione, ma apparentemente: dire “non è Cesare” significa dire che non è un’infinità di cose. Qui c’è una questione che si tratterebbe di affrontare, lo faremo probabilmente leggendo gli Analitici, e cioè che a un’affermazione corrisponde solo una negazione. Intanto, è fondamentale per potere dominare le cose, perché se corrispondessero, come poi di fatto accade, molte negazioni, diventerebbe difficile stabilire con precisione che cosa questa affermazione sta affermando; anche perché, come dicevamo prima, ogni affermazione è di fatto una relazione, mette cioè in

connessione una cosa con un'altra, ma questa altra è quella che è perché è connessa con altre. Questa è la modalità per potere costruire la logica così come la pensiamo oggi, e cioè un marchingegno che va avanti per esclusioni, presupponendo che ciascuna cosa sia quella che è, necessariamente. Questa presupposizione, che ciascun elemento sia quello che è e non altro, è quella che consente la logica e il suo esercizio. Qui fa proprio il quadrato logico. *Dico, per esempio, "Socrate è bianco" – "Socrate non è bianco" (ma se viene negato qualcos'altro o la stessa cosa viene negata da altro, la negazione non si opporrà, ma sarà diversa da quella)...* Mentre la logica ha bisogno che non sia diversa da quella, ma che sia la stessa. ...ad "ogni uomo è bianco" (universale affermativa) *si oppone "non ogni uomo è bianco" (particolare negativa), a "qualche uomo è bianco" (particolare affermativa), "nessun uomo è bianco" (universale negativa)...* *Pertanto, è stato detto che una sola affermazione si oppone a una sola negazione in modo contraddittorio e quali sono queste e che le enunciazioni contrarie sono diverse e quali sono e che ogni contraddittorietà è vera o falsa e per quale ragione e quando è vera o falsa.* Cioè, non ogni contraddittorietà è vera o falsa; difatti, nel caso delle subcontrarie, le une dalle altre non si escludono. Per potere dire che non ogni contraddittorietà è vera o falsa è necessaria una contraddizione non esclusiva. Nella linguistica c'è una modalità di intendere tutto ciò rispetto alla opposizione. In latino ci sono due forme di negazione: il *vel* e l'*aut aut*. Il *vel* sarebbe la disgiunzione non esclusiva, graficamente si scrive *e/o*, per cui potrebbero essere entrambe le cose; l'*aut aut*, invece, è esclusivo, o uno o l'altro, *tertium non datur*. A pag. 237. *Il vero e il falso nelle enunciazioni particolari e future.* Qui c'è il celeberrimo esempio: domani ci sarà o non ci sarà una battaglia navale? Una delle due deve essere vera; quindi, chi afferma questo oggi, domani, se avrà detto che ci sarebbe stata una battaglia navale e la battaglia ci sarà stata, allora avrà avuto ragione, ecc. *Pertanto è necessario che l'affermazione e la negazione sulle realtà che sono...* Il testo greco dice τῶν ὄντων, sugli esseri, non parla di realtà. Non viene mai usata la parola realtà; non sono neanche sicuro che esistesse presso i greci la parola realtà, così come la intendiamo noi oggi. *Se, infatti, ogni affermazione o negazione è vera o falsa, è anche necessario che ogni cosa si dia o non si dia:...* Qui pone una questione interessante, perché dice che l'affermazione e la negazione in realtà sono una relazione; quindi, affermo una relazione o nego una relazione. ...*se infatti uno dirà che qualcosa sarà, mentre un altro negherà questa stessa cosa, è chiaro che necessariamente uno di questi dice il vero, se ogni affermazione è vera o falsa.* Curiosa questa aggiunta che fa lui, che è l'inventore del principio di non contraddizione. Dice: *se ogni affermazione è vera o falsa. Dice se è, non che è, se lo diciamo noi è e non che è.* Infatti, lui parla sempre di λόγος, di discorsi. Non è così sicuro, categorico, così come il Medioevo ha voluto tramandarcelo, e questo perché il Medioevo lo ha letto attraverso Platone. *Infatti, rispetto a queste cose, entrambe le affermazioni non si danno allo stesso tempo. Se, infatti, è vero dire che qualche cosa è bianco o non bianco, è necessario che sia bianco o non bianco; e se è bianco o non bianco, era vero affermare o negare; e se il bianco non c'è, si dice il falso, e se si dice il falso, non c'è; di conseguenza, è necessario che sia vera l'affermazione o la negazione.* Qui dice: *se si dice il falso non c'è. Cos'è il falso? Ciò che non è, ciò che non c'è. Che cosa non c'è?*

Intervento: La relazione...

La relazione c'è sempre. Anche se io la nego, nego qualcosa che comunque nego perché dico che non è in relazione a quest'altra cosa. Se non è in relazione non c'è. Il falso, che è appunto il non essere in relazione di questa cosa. Se questa cosa non è in relazione... lui direbbe con un'altra, ma noi potremmo anche estendere la cosa, per cui se una certa cosa non è in relazione semplicemente non è. È un po' tirare Aristotele per i capelli, mi rendo conto, però verrebbe da pensare qualche cosa del genere, perché lui è preciso dicendo *qui se si dice il falso, non c'è*, non che si sbaglia, si erra, si mente, un sacco di cose poteva dire. Dire il falso significa affermare qualcosa che non è nella relazione. Qui poi dice una cosa, che va letta tenendo conto di quello che dice nella Fisica rispetto al movimento. *Quindi, nulla è o viene ad essere per caso né indifferentemente in uno dei due modi in cui potrebbe essere, né sarà o non sarà, piuttosto tutte le cose esistono necessariamente e non c'è*

indifferenza rispetto ai due modi in cui potrebbero essere (infatti, dice il vero colui che afferma o colui che nega). Dice nulla è o viene ad essere per caso né indifferentemente ... né sarà o non sarà, cioè, se qualche cosa si pone allora si pone; vuol dire che è in relazione, quindi, c'è. Non ha tutti i torti, non è del tutto indifferente. Dice: in uno dei due modi in cui potrebbero essere... Sì, certo, può essere, ma se può essere vuol dire che è. Per Aristotele δύναμις e ἐνέργεια sono due momenti dello stesso, non c'è la potenza senza l'atto, non c'è qualche cosa se non in relazione a qualche cos'altro. È una questione comunque da riprendere. A pag. 237. Qui fa proprio il quadrato logico: un uomo è – un uomo non è; un non uomo è – un non uomo non è; ogni uomo è – ogni uomo non è; ogni non uomo è – ogni non uomo non è. Il quadrato logico interessava ad Aristotele fino a un certo punto; anche negli Analitici se ne avvale fino a un certo punto, mentre è stato ripreso nel pensiero medioevale.

27 settembre 2023

Tutto ciò che stiamo facendo ci ha condotti alla comprensione del tutto. Non a una teoria del tutto, cioè a un discorso che racconta come starebbero le cose, ma alla comprensione delle condizioni perché il tutto possa darsi. Che cos'è il tutto? Il tutto non è altro che la simultaneità dell'uno e dei molti. È un altro modo di formulare ciò che abbiamo detto spesso, e cioè che non c'è uscita dal linguaggio. Il tutto, *πάντων*, ponendosi come simultaneità tra l'uno e i molti, ci dice che qualunque problema si incontri presso gli umani è il problema dell'uno e dei molti. Che sia quale cravatta indossare la mattina, se quella a righe o quella a pallini, o che sia l'eventualità di scatenare una guerra nucleare, entrambe le cose costituiscono un problema che è determinato dall'uno e dai molti. La scelta di fare una cosa oppure un'altra ha la stessa struttura: questo è bene, questo è male, ciò che scarto è il male, che contraddice il bene. Ecco che si affaccia la questione della logica. L'uno e i molti non ha mai cessato di apparire nel pensiero: il numero e la sequenza numerica, significante e significato, nella retorica la metafora e la metonimia, nella linguistica la condensazione e lo spostamento, tutte queste dicotomie, che rimangono dualistiche all'interno di queste discipline, in effetti, non sono altro che questa continua riformulazione del problema iniziale dell'uno e dei molti. Sto dicendo che non c'è un altro problema, perché l'uno e i molti è il problema – problema nell'accezione heideggeriana del termine – del linguaggio. Uno e molti: il dire e ciò che il dire dice, il *λέγειν τί*, a cui segue il *κατά τίνος*, verso qualche cos'altro: dicendo dico qualcosa, l'uno e i molti. Non si è mai usciti da lì perché non c'è uscita da questo, è il funzionamento del linguaggio, non c'è un altro modo, né di pensare né di fare né di muoversi, non esiste. Che cosa ha a che fare il problema dell'uno e dei molti con la logica, di cui incominciamo a occuparci? Ha a che fare parecchio, perché, in effetti, la logica, così come ce la sta presentando Aristotele nell'*Organon*, che vuol dire strumento, strumento di pensiero... Come si pensa? Attraverso uno strumento, e Aristotele incomincia a dirci come funziona: funziona come giunzione e disgiunzione, in greco *σύνθεσις* e *διαίρεσις*, unisco e separo, sommo e sottraggo. Parlare è un calcolo, non a caso si parla di calcolo proposizionale, dove si parla di somme e sottrazioni. La somma, rappresentata nella logica dalla congiunzione e dall'implicazione; la sottrazione è rappresentata dalla negazione e dall'opposizione. Nego, quindi, sottraggo: A non è C, quindi, sottraggo la C, la levo via. Congiungere e separare. Congiungere, in effetti, porta all'unità, al *πάντων*, al tutto. Da qui anche il lapsus di Diels, che traduce *ἐν πάντα εἶναι* come se *πάντα* fosse *πάντων*, il tutto. Il tutto è l'unità, è l'uno, e ciò che sottraggo sono i molti, i cattivi di Platone, cioè ciò che impedisce all'uno di essere uno. La logica fa questo: unisce e disgiunge. Ma in base a che cosa unisce e disgiunge? In base a regole prestabilite. Una regola prestabilita è una regola arbitraria, e Aristotele ce ne ha parlato parlando del genere e della specie, dell'universale e del particolare. La regola da seguire è che se qualcosa è un particolare, una specie, allora questa specie apparterrà a qualcosa di più universale, in questo caso al genere. Io dico "uomo" e "uomo" può intervenire vuoi come specie vuoi come genere. "Uomo" è genere se considero Cesare, quindi

un individuo specifico, Cesare è una specie che appartiene al genere “uomo”; ma “uomo” diventa specie se considero l’uomo come specie del genere “animale”. Ecco, che, come vedete, genere e specie sono mobili. Così anche l’universale, che è ciò che raccoglie tutti i particolari, le specie. Tutti? Ecco l’induzione, che ci viene in aiuto attraverso l’analogia: si dice, si pensa, si crede, si vuole che siano tutti. Questa è la premessa maggiore che, come abbiamo visto altre volte, non è deducibile da qualche cosa, si innescherebbe all’istante un regresso all’infinito, che non ci porta da nessuna parte, ma deve essere inventata, costruita; per cui, ecco, l’induzione che ci viene in soccorso, che ci consente, attraverso l’analogia, di inventare, di costruire letteralmente la premessa maggiore: sembra simile a quell’altra cosa, si comporterà dunque allo stesso modo. Come sappiamo, questo è il fondamento del sapere, di tutto. Vedete che la logica – Aristotele ne parlerà in modo più dettagliato e articolato negli Analitici – giunge e disgiunge a seconda che ciò che deve aggiungere rientri all’interno di un genere: se dico che A appartiene a B, vuol dire che questa A è specie rispetto alla B, che è genere, che la A è un particolare rispetto alla B, che è un universale. Ma questi sono concetti e, infatti, lui lo dice. Quando parla dell’“ogni”, questo viene usato come universale, ma “viene usato” come universale, non c’è l’universale; lo uso come universale, per indicare che questa cosa appartiene a qualche cos’altro..., probabilmente, la certezza non c’è mai. Si indica con “ogni”, e nella logica si usa una A rovesciata (\forall), che indica un quantificatore universale; il quantificatore esistenziale, il simbolo è \exists , dice che ce n’è almeno uno che non è come pensi tu. Quindi, la logica si muove in questo modo: costruisce un universale, lo costruisce letteralmente, non può essere dedotto da altro, deve essere costruito, inventato; dopodiché, una volta che ha costruito l’universale, decide che una certa serie di cose, per analogia, appartiene a quell’universale; quindi, in base a questo criterio, se appartengono o se oppure non appartengono, somma o sottrae, aggiunge o separa.

Intervento: Sembra che l’universale, costruito attraverso l’analogia, costituisca il trionfo della volontà di potenza. Come se la premessa della logica fosse la volontà di potenza. Pretendere di sapere che tutte le cose si debbono comportare in un certo modo.

Sì, esattamente. Si comporteranno come voglio io. La volontà di potenza qui – per fare un gioco di parole – la fa da padrone, perché chiaramente con l’induzione raggio una certezza che niente al mondo mi garantisce, ma che io impongo: io decido che questo è così, che questo è tutto. Ma il tutto qui è più che altro una teoria del tutto. Vale a dire, l’induzione, in effetti, è l’unica cosa che crea veramente una teoria del tutto, perché se l’è inventata. Il tutto, cui alludevo prima, ponendosi come la simultaneità dell’uno e dei molti, offre soltanto la condizione per potere pensare qualunque cosa, perché pensare è necessariamente dividere l’uno dai molti, e quando pensiamo noi facciamo questo, compiamo quel calcolo di cui parlavo prima, sottrazione e addizione. Quando parlo faccio ininterrottamente questa operazione, compio un calcolo continuo, aggiungo e sottraggo. La stessa decisione, determinazione, definizione, tutte queste cose che hanno il de davanti fanno tutte la stessa cosa: de-cidono, cioè, tagliano via, ritagliano un qualche cosa e, quindi, escludono tutto il resto, quello che i logici chiamano complemento booleano.

Intervento: ...

L’implicazione è una delle forme argomentative fondamentali. Dice che se c’è questo allora c’è quest’altro, se A allora B, questa forma argomentativa si può volgere anche in un’opposizione, si può scrivere anche in un altro modo: o come se A allora B, oppure, non (A oppure B), ed è la stessa cosa, è solo scritta in un altro modo. L’implicazione è quella che aggiunge, cioè, se c’è questo allora posso aggiungere quell’altro, se c’è la A posso aggiungere la B, sempre in base alle regole di cui dicevamo prima, regole arbitrarie e indimostrabili; anche perché una eventuale, possibile, ipotetica dimostrazione subirebbe lo stesso destino, cioè, non dimostrerebbe niente.

Intervento: Dovrebbe utilizzare ciò stesso che deve dimostrare.

Sì. Che non si fa generalmente. Nella retorica ha un nome questa operazione, petitio principii, petizione di principio, cioè, si utilizza nella dimostrazione ciò stesso che si deve dimostrare. È una

cosa non corretta. Ecco allora la logica, la logica è questo: aggiungere, secondo delle regole prestabilite, che sono quelle del genere e della specie; io stabilisco un genere in modo del tutto arbitrario e poi, sempre induttivamente, per analogia, determino che una certa cosa sembra rientrare all'interno di quel genere. Il fatto è che genere e specie sono concetti, non sono enti di natura, sono enti di ragione, quindi, dei pensati, non esistono da qualche parte. Tutta la logica, di cui ci parlerà Aristotele, non è nient'altro che questo: mostrare come accostare, aggiungere o togliere delle cose, a seconda di criteri che sono stati prestabiliti. Tutto qui, non c'è altro. La questione del vero e del falso è la base nella logica; ci sono poi anche le logiche a più valori, ma anche quelle hanno comunque bisogno del vero e del falso, aggiungendo un valore di verità, il vero/falso, e cioè è vero in alcuni casi e falso in altri. Il vero e il falso è questo: se è vero aggiungo, se è falso sottraggo, cioè, non utilizzo. Come si pone il vero, una proposizione vera? Come l'uno, l'uno che è quello che è. Viene qui subito alla mente Plotino: è un'ipostasi, qualche cosa che è quella che per virtù propria – siamo in pieno platonismo, naturalmente – e non per virtù di altro, perché sennò c'è subito uno spostamento e quell'uno incomincia a sgretolarsi. Ma, se parliamo, parliamo continuamente attraverso la giunzione e la separazione, cioè creiamo quell'uno, creiamo un universale. Dicevamo già tempo fa che ogni affermazione si pone come un universale, si pone come quella che include sotto di sé tutte le altre cose che si possono dire di quella cosa: un'affermazione stabilisce che è così. Quando Aristotele abbozza il suo quadrato logico, che poi verrà formalizzato da Pietro Ispano, ci dice che cosa sono i molti: l'uno è l'universale affermativo, i molti la particolare negativa; come dire che c'è almeno un elemento che incrina, che mette in discussione questa unità, questo monoblocco, che è poi quella cosa che i greci chiamavano *εἶδος*, nel senso dell'immagine compiuta, finita, chiusa in sé. La particolare negativa dice che c'è almeno uno per cui non è così. Ma, allora, aveva ragione Platone: i molti sono i cattivi, perché mi rompono le uova nel paniere, nel senso che mi scombinano, mi mettono in crisi questo uno; ed ecco perché i molti vanno tenuti a bada, a freno, in modo che stiano dove li posso dominare. Ecco Plotino che arriva alcuni secoli dopo. Per Platone l'uno non domina ancora i molti, semplicemente li vuole separati perché l'uno è il bene e i molti sono il male. Per Plotino no, l'uno è ciò che produce i molti e, quindi, li domina, li controlla; come dire che recupera i molti, che sono sempre stati una maledizione per il pensiero, perché io ho un pensiero, affermo qualche cosa e voglio che sia quella, universale, ma c'è sempre qualcuno che arriva e che dice “sì, ma questo caso è diverso”, e incrina la pienezza, la totalità, la compattezza dell'uno. I numeri: il numero e la serie numerica. Il numero è quello, è l'uno, ma la serie numerica è quella cosa senza la quale quel numero non esiste. Provate a togliere tutti i numeri lasciando soltanto il due; questo due, a questo punto, cosa ci rappresenta? Niente. Quindi, questo due per esistere deve avere i molti: ecco perché non li posso togliere. Ecco il colpo di genio di Plotino: i molti sono generati dall'uno e diventano dunque qualcosa di dominato, quanto meno di dominabile. La logica ci dice come dominare le cose, che cosa posso dominare e che cosa no. Se unisco domino; se separo, ciò che è separato costituisce un problema, per cui devo fare credere che ciò che è separato scompaia. Quando ricompare ciò che è separato? Con Hegel. Ciò che da sempre, tranne che dai presocratici, è stato tenuto separato, per cui se io nego questa cosa cessa di esistere, ecco che con Hegel ritorna e ritorna a pieno titolo perché si accorge che senza il negativo non c'è neppure il positivo: il positivo, ciò che pongo, non c'è senza tutto ciò che lo nega. Questa è anche la fortuna della retorica, perché qualunque cosa io ponga c'è sempre la possibilità di costruire un'argomentazione che va in tutt'altra direzione. Questo viene dal fatto che ciascuna cosa è polivoca, ciascuna cosa non esclude i molti; anche se io voglio affermarla in quanto tale, non può escluderli in nessun modo. L'abile retore è quello che è capace di ricongiungere tutte quelle cose che negano ciò che è stato posto, affermato, e lo reintroduce mostrando che, quindi, non è così o quanto meno che non è soltanto così. Invece, la logica, come abbiamo detto spesso, è un caso particolare della retorica. Mentre nella retorica ciò che viene negato può, anzi, deve essere riutilizzato per negare ciò che l'altro vuole affermare, nella logica si

è invece pensato bene di cancellare ciò che viene negato, la negazione lo toglie di mezzo come se non fosse mai esistito e, come vi dicevo, fino a Hegel è stato così. Poi, Hegel è stato a sua volta cancellato e si è tornati a pensare così: se lo nego non esiste. Tutto questo per annunciare ciò che verrà detto intorno alla logica. La logica non è nient'altro che questo: mostrare che cosa può essere aggiunto o tolto in base a ciò che si è stabilito essere genere e specie. Siamo a pag. 229. *Il vero e il falso nelle enunciazioni particolari e future. Pertanto, è necessario che l'affermazione e la negazione sulle realtà che sono e sono state sia vera o falsa; è necessario che sempre l'una sia vera e l'altra sia falsa sia sugli universali usati modo universale...* "Uomo" può essere usato sia come universale sia come particolare. *...sia sui particolari, come è stato detto; per quanto riguarda invece gli universali che non siano detti in senso universale, non è necessario: si è parlato anche di questi. Per quanto riguarda le realtà particolare e future, le cose non stanno nello stesso modo.* Dice che è necessario che un'affermazione sia vera e l'altra falsa. C'è, però, una domanda che Aristotele non si fa: perché è necessario che l'una sia vera e l'altra sia falsa? Certo, se muovo dalla pre-supposizione che le cose esistano di per sé, che esistano nella realtà, ecco che allora la realtà funziona come garanzia: qualcosa c'è oppure non c'è. Ma se io muovo una qualche obiezione a questa posizione, allora non è necessario che questa affermazione sia vera o falsa, perché è vera se mostra l'uno e falsa se intervengono i molti; perché è questo il concetto di vero e falso. Se ci sono i molti, come li utilizzo? Sono tanti, sfuggono. I molti sono, rispetto a ciò che dicevamo tempo fa, il movimento, cioè l'indeterminabile; per determinare il movimento mi serve l'uno, mi serve qualche cosa di fermo, in quiete; e, allora, il vero del movimento quale sarebbe? La quiete? Sì, solo che questo comporta dei problemi e, allora, ecco la necessità di separare il vero dal falso. E quando lui dice che necessariamente devo separare il vero dal falso, ha ragione, ma anche no. Devo separarli necessariamente per parlare e ciascuno può verificare che parlando compie ininterrottamente somme e sottrazioni, altrimenti non parla. Quindi, è vero che è necessario che l'una sia vera e l'altra falsa, cioè che io ne accolga una e respinga quell'altra, ma nello stesso tempo non ha ragione, perché l'una esiste in quanto esiste quell'altra. Ed ecco riaffiorare il problema del linguaggio, cioè il problema dell'uno e dei molti, della loro simultaneità che per parlare dobbiamo escludere. Parlando escludiamo la simultaneità dell'uno e dei molti a vantaggio dell'uno, togliendo di mezzo i molti o il falso, che è la stessa cosa. *Se, infatti, ogni affermazione o negazione è vera o falsa...* Lui giustamente davanti ci mette il "se", cioè pone queste proposizioni come ipotetiche e non apodittiche, come affermazioni necessariamente vere. *...è anche necessario che ogni cosa si dia o non si dia: se infatti uno dirà che qualcosa sarà, mentre un altro negherà questa stessa cosa, è chiaro che necessariamente uno di questi dice il vero, e ogni affermazione è vera o falsa.* C'è il famoso esempio della battaglia navale: affermare che domani ci sarà o non ci sarà una battaglia navale, oggi non è né vera né falsa; ma chi afferma che domani ci sarà è nel vero se domani ci sarà la battaglia navale; quindi, avrà detto il vero in anticipo. Ora, c'è un'altra considerazione qui da fare. Lui accosta il vero e il falso a ciò che si dà e a ciò che non si dà, a ciò che appare e a ciò che non appare. Il vero dice che quella cosa appare. Perché dirlo? Se appare, appare, non c'è bisogno di affermarlo. Non è proprio così. È un po' come la tautologia, $A=A$. Perché devo dire che A è A , a che scopo? Se è A , è A . Però, io sto già utilizzando questo doppio riferimento alla A , per confermare che la A è proprio la A . Perché ha bisogno di essere confermato? Perché altrimenti la A da sé non significa niente. Uno dice che basta pronunciare la A . Sì, ma questa A chi mi dice che è proprio la A . Devo, quindi, verificare che la A sia A per poterla utilizzare, e cioè qualche cosa si dà, come avrete immediatamente ravvisato, sempre e comunque in una relazione. L'implicazione, in fondo, come tutte le altre forme logiche, non è altro che una relazione di inclusione o di esclusione. Lui continua a dire che è necessario che sia vera o l'affermazione la negazione. È vero nell'accezione che indicavamo, e cioè che per potere parlare io devo poterli distinguere, devo potere separare, sennò non posso ottenere l'uno. Se non separo i molti dall'uno non posso ottenere l'uno, quindi, non c'è la cosa in sé, la cosa per sé, non c'è quella cosa che posso affermare. L'uno qui è proprio

nell'accezione che avrebbe voluto Diels, e cioè come *πάντων* e non come *πάντα*, come il tutto e non come tutte le cose. *Quindi, nulla è o viene ad essere per caso né indifferentemente in uno dei due modi in cui potrebbe essere, né sarà o non sarà, piuttosto tutte le cose esistono necessariamente e non c'è indifferenza rispetto ai due modi in cui potrebbero essere (infatti, dice il vero o colui che afferma o colui che nega)*. Qui dice una cosa, la cui gravità sfugge anche ad Aristotele; non parliamo poi dei suoi commentatori, in particolare i medioevali. Aristotele dice una cosa che suona strana, e cioè chi afferma che domani ci sarà una battaglia navale ha ragione in anticipo, perché domani la battaglia navale sarà stata. Ha ragione in anticipo. Infatti, dice che non avviene per caso ma che è necessario che sia così: chi afferma che ci sarà una battaglia navale ha ragione in anticipo. Verrebbe da pensare: come avrà ragione in anticipo? Avrà ragione domani quando verificheremo se ci sarà o non ci sarà una battaglia navale, ma oggi che ne sappiamo? È una questione complessa ma interessante. Riandate con la mente alla Fisica di Aristotele, così come ce l'ha presentata Heidegger, rispetto al movimento, quindi, alla *δύναμις*, all'*ἐνέργεια* e all'*ἐντελέχεια*. L'*ἐνέργεια* anticipa la *δύναμις*, che razionalmente si penserebbe venire prima, cioè c'è prima la potenza e poi c'è l'atto; infatti, quella cosa lo sorprese, e cioè qualche cosa che viene dopo diventa la condizione di ciò che è prima. Si è tentati chiaramente di pensare che colui che afferma che domani ci sarà la battaglia navale avrà ragione domani; no, dice Aristotele, ha ragione adesso. Ciò che sto dicendo adesso è, in un certo senso, la *δύναμις*, è in potenza ciò che accadrà; ma l'*ἐνέργεια* non segue cronologicamente la *δύναμις*, la precede logicamente. L'atto non segue la potenza, ma l'atto fa apparire la potenza; come se la verità di ciò che sarà stato fa esistere a ritroso una verità, non temporalmente, ma la fa esistere nel senso in cui l'*ἐνέργεια* fa esistere la *δύναμις* dopo che la *δύναμις* si è attuata in quanto potenza. Si pensa che ci sia la *δύναμις*, la potenza, e poi l'atto; no, diceva Aristotele, è l'atto che fa esistere la potenza. Sta dicendo che è ciò che si dirà dopo che fa esistere come vero quello che si sta dicendo adesso: ciò che si dirà, non ciò che accadrà. In fondo, è quello che a distanza di millenni pensò Peirce: ciò che dico dopo fa esistere ciò che dico prima. È il *λέγειν τί*: senza il *τί* non c'è il *λέγειν*, senza il significato non c'è il significante. Sembra una questione un po' strana, d'altra parte, anche Aristotele ne fu sorpreso, eppure, è qualche cosa che rileva il funzionamento del linguaggio: è il *τί*, il qualcosa che fa esistere il *λέγειν*, il dire, è ciò che dico che fa esistere il dire. Uno penserebbe che c'è prima il dire e poi ciò che il dire dice, ma Aristotele, Hegel, Peirce, molto marginalmente anche de Saussure, ma soprattutto Eraclito, affermano il contrario: può esistere il mio dire perché c'è ciò che il mio dire dice. È solo dopo che è apparso ciò che il mio dire dice che esiste il mio dire, sennò non esisterebbe. La questione della *δύναμις*, dell'*ἐνέργεια* e dell'*ἐντελέχεια* non è altro che la questione della simultaneità dell'uno e dei molti, *δύναμις* e *ἐνέργεια*. È il detto, il *τί*, il qualcosa, che fa esistere il dire. Tutto questo naturalmente è sostenuto dal verso qualcosa, *λέγειν τί κατά τίνος*: tutto questo si dice per qualcosa, per la volontà di potenza, in definitiva. Su questo Aristotele è stato molto preciso, dicendo che c'è la soddisfazione e l'insoddisfazione: sono soddisfatto se la volontà di potenza è soddisfatta.

Intervento: Il "verso qualcosa" è come dire che non c'è un dire senza un rinvio.

Esatto. Sottolinea il fatto che il linguaggio non è altro che relazione, nient'altro che questo. Ed è perché c'è relazione che noi possiamo parlare, appunto perché c'è questo rinvio continuo. Se non rinviasse saremmo come l'animale, un bruco, per il quale nulla rinvia a nulla. Il linguaggio dà la possibilità di rappresentare, di porsi a distanza, e questa distanza è quella che mi consente di affermare che io, per esempio, non sono quel termosifone che vedo e, quindi, di dire che vedo un termosifone. Posso farlo perché l'ho separato, mentre, per esempio, il leone non si accorge di essere un leone nella savana che corre dietro a una gazzella per sgozzarla, ma lui è queste cose qua, non c'è separazione, non c'è rappresentazione. Il linguaggio è relazione; senza relazione non c'è possibilità di rappresentare alcunché. Rappresentare, quindi, presentare: non mi si presenta niente senza rappresentazione, senza linguaggio, senza questa distanza che il linguaggio instaura,

per cui il linguaggio mi consente di inventare le cose, potremmo dire, di crearle. Mi consente anche di chiedermi che cosa sono ma mi impedisce di saperlo, perché mi ritrovo in un rinvio da cui non esco mai più. Non lo fa per cattiveria o perché è un burlone, lo fa perché ogni cosa deve essere un rinvio ad altro, altrimenti il linguaggio cessa di funzionare. Quindi, dire che qualcosa sarà o non sarà non ha altra funzione che se dico il vero allora controllo la situazione, se dico il falso no; infatti, il falso è la perdita di controllo della situazione; i molti non li controllo, sono l'indeterminato, *ἄπειρον*, diceva Anassimandro. Come controllo *ἄπειρον*, l'infinito? Si è sempre cercato di controllare l'infinito ma manca sempre un pezzetto. Potremmo, quindi, aggiungere questo, che la logica, in fondo, è come se insegnasse a dominare le cose, con tutte le condizioni che dicevamo, e cioè, per prima cosa devo crearmi un universale; poi, devo crearmi delle regole di inferenza; poi, devo crearmi delle regole di appartenenza, e allora posso illudermi di controllare le cose. Ovviamente, non si controlla niente. È un po' come se dicessi: controllo tutto perché sono il signore dell'universo. E allora? Non controllo assolutamente nulla, ovviamente, ma la logica illude di questo, costruendo dapprima, in modo assolutamente arbitrario, la premessa maggiore; poi, in modo arbitrario, delle regole di connessione; poi, costruendo in modo altrettanto arbitrario delle regole di appartenenza. Chi decide se una determinata specie appartiene a quel determinato genere? Chi l'ha deciso? Io. Non sono enti di natura, ma sono enti di ragione, concetti, quindi, dei pensati.

4 ottobre 2023

Siamo a pag. 237. *Dal momento che l'affermazione significa qualcosa in relazione a qualcosa e questo è un nome o ciò che è senza nome, ciò che viene affermato bisogna che sia uno solo e in relazione ad una sola cosa (del nome e di ciò che è senza nome si è parlato in precedenza: infatti non chiamo nome l'espressione "non uomo", ma nome indeterminato – allo stesso modo, non chiamo verbo l'espressione "non ha salute"... Sono tutte quelle cose che poi Benveniste chiamerà frasi nominali, frasi che funzionano come nome. Erano già state stabilite da Aristotele. Affermazione e negazione, dunque. Tutto ciò che ci sta dicendo verte su questo, e cioè che il parlare non è altro che affermare e negare, cioè, giungere e disgiungere, unire e separare: il parlare è questo, la relazione è questa, unisce o disgiunge. Ciò su cui qui si sta interrogando è in quali casi funziona la negazione, per esempio, dell'universale. Come si nega un universale? Tutte le A sono B, come lo si nega? Potremmo negarla dicendo che nessuna A è B, tutte le A non sono B. Nel primo caso abbiamo una negazione, nel secondo un'affermazione. Ad Aristotele piaceva di più l'idea della negazione: se voglio negare un quantificatore universale devo usare la negazione e non l'affermazione. Perché? Perché così, mi piace così. Deve essere, dunque, una negazione, quindi, devo negare il quantificatore, pertanto, non tutte. Nell'altro caso, come abbiamo visto, c'è l'affermazione: tutte le A non sono B. a pag. 239. *Un uomo è giusto. La negazione di questo: un uomo non è giusto. Un uomo è non giusto. La negazione di questo: un uomo non è non giusto. Occorre cioè sempre negare ciò che funziona come la questione di cui si sta parlando (ὑποκείμενον). Questo ha condotto Aristotele a una questione, che adesso diciamo. A pag. 243. Dal momento che la negazione che significa che "nessun animale è giusto" è contraria all'affermazione che "ogni animale è giusto", è evidente che queste non saranno mai né vere allo stesso tempo né in relazione al medesimo oggetto, ma le opposte a queste talvolta lo saranno: per esempio, "non ogni animale è giusto" e "qualche animale è giusto".* Ciò che sta facendo qui è delineare il quadrato logico. Le due affermazioni particolari, quelle al fondo del quadrato, si chiamano subcontrarie e dicono che "qualche A è B" e "qualche A non è B"; sono, sì, contrarie ma subcontrarie, perché è possibile che ci siano entrambi – qualcuna lo è e qualcun'altra non lo è. A lui interessa vedere che cosa segue quando io nego un quantificatore, cioè, vedere come posso modificare una formulazione. Per esempio, dice: ...all'enunciazione "ogni uomo è non giusto" segue l'enunciazione "nessun uomo è giusto"; all'enunciazione "qualche uomo è giusto" quella opposta*

secondo cui “non ogni uomo è non giusto”; è infatti necessario che ce ne sia qualcuno. “Ogni uomo è non giusto” è un quantificatore universale; che cosa segue al fatto che “ogni uomo è non giusto”? Che “nessun uomo è giusto”. Questa cosa serve ad Aristotele per vedere come è possibile utilizzare queste formulazioni per verificare se sono vere oppure no; e, infatti, si scontrerà tra breve con un problema. Facciamo un passo avanti a pag. 260 ed eventualmente poi torneremo indietro. Sta parlando della logica modale (possibile, impossibile, necessario e contingente). *Infatti, il “non necessario che sia” non è negazione del “necessario che non sia”.* Infatti, il “non necessario che sia” vuol dire che può essere e che può non essere ed è diverso dal “necessario che non sia”, che invece non lascia una possibilità. *È possibile, infatti, che l’uno e l’altro si dicano con verità in relazione alla stessa cosa: infatti, il necessario che non sia è non necessario che sia.* E adesso trova il problema. *La ragione del fatto che non conseguono allo stesso modo delle altre è che l’impossibile, quando viene espresso in modo contrario rispetto al necessario... L’impossibile in genere si considera come l’opposto del necessario. ...ha la stessa forza di questo: se infatti è impossibile, è necessario non che questo sia, ma che non sia, ma se è impossibile che non sia, allora è necessario che questo sia. Di conseguenza, se quelle conseguono allo stesso modo al possibile e al non possibile, queste conseguono in modo contrario, dal momento che hanno lo stesso significato del necessario e dell’impossibile, ma, come è stato detto, in modo convertibile. Oppure, è impossibile che siano poste in questo modo le contraddizioni nel caso del necessario? Infatti, il “necessario che sia” è possibile che sia;... Nel quadrato logico il possibile possiamo metterlo, per esempio, sotto l’universale affermativo come il particolare affermativo se è “necessario che sia” sarà anche possibile che sia, come dire che se tutte le A sono B, qualche A sarà B – sono subalterne. E qui si muove dal quantificatore universale per giustificare il particolare – il quantificatore esistenziale. Ma Aristotele qui ci dice una cosa, che è un grosso ostacolo. Infatti, il “necessario che sia” è possibile che sia; se infatti non lo fosse, la negazione conseguirebbe. Infatti, è necessario o affermare o negare: di conseguenza, se non è possibile che sia, è impossibile che sia; dunque, è impossibile che sia il necessario che sia, ma questo è assurdo. Io dico che se è necessario che sia, allora è possibile che sia; se non lo fosse allora, al posto del possibile che sia, ci sarebbe il non possibile che sia (la sua negazione); ma la sua negazione che cos’è? È la negazione del quantificatore universale, perché dice che è impossibile che sia. Quindi, dice Aristotele, al quantificatore universale segue necessariamente il quantificatore esistenziale, cioè, all’universale affermativa segue necessariamente la particolare affermativa, e non può non seguire; quindi, all’universale segue necessariamente il particolare, cioè il possibile. Lui ha voluto dimostrare che dal necessario segue il possibile. Se nego questo, e cioè che non segue, allora questo possibile che sia diventerebbe non possibile che sia, cioè impossibile che sia, e allora al necessario che sia seguirebbe necessariamente l’impossibile che sia, cosa che giudica come un assurdo. Quindi, ha appena affermato che all’universale segue necessariamente il particolare. Tra breve dirà il contrario, ma in modo interessante. Però, il “necessario che sia” (universale affermativa) non consegue neanche al “possibile che sia” (particolare affermativa) e neppure il “necessario che non sia”. Infatti, per quanto riguarda l’uno è possibile che accadano entrambe le cose, mentre se fosse detto con verità uno degli altri due, quelle enunciazioni conseguenti non saranno più vere: infatti, è possibile che sia e che non sia allo stesso tempo, ma se è necessario che sia o che non sia, non sarà possibile che si diano entrambi. Resta, dunque, che il “non necessario che non sia” consegue al “possibile che sia”, questo infatti è vero anche in relazione all’essere necessario e, infatti, è questa la contraddizione all’enunciato che segue al “non possibile che sia”; a quello, infatti, consegue l’“impossibile che sia” e il “necessario che non sia”, la cui negazione è il “non necessario che non sia”. Sta di nuovo delineando il quadrato logico. La negazione dell’impossibile che sia, cioè dell’universale negativa, è la particolare affermativa. Pensate alla diagonale nel quadrato logico tra l’universale negativa (non possibile che sia) e la particolare (possibile che non sia). Quindi, secondo Aristotele, qui non si verifica nulla di impossibile. Sì e no, dal momento che lui dice che se qualcosa è impossibile che sia e che a questo segue necessariamente il necessario che sia. Dice che non è possibile che sia...*

qui si scatenerrebbe la contraddizione, perché diventerebbe impossibile che sia. Com'è che Aristotele gioca con queste cose? Quando io posso affermare qualcosa di necessario, qualcosa di necessario, cioè, qualcosa che non può non essere? Qui c'è l'oscillazione tra l'aspetto ontologico e l'aspetto logico, cioè tra delle formulazioni logiche, che potremmo formalizzare in "tutte le A sono B" e "qualche A è B", e l'aspetto ontologico, cioè verificare il fatto che qualcosa esiste è veramente, e se qualcosa è veramente è anche possibile che ci sia e non è possibile che non sia possibile che ci sia. Fare procedere il particolare dall'universale è come fare procedere la *δύναμις* dall'*ἐνέργεια*: l'*ἐνέργεια* è l'atto, è il necessario che sia; se è necessario che sia, allora è possibile che sia ed è impossibile che non sia possibile che sia. Qui, in effetti, riprende la questione già posta nella Metafisica e anche nella Fisica, dove parlava del movimento. L'*ἐνέργεια*, l'atto, è il compiuto e, quindi, ha in sé già la *δύναμις*, la sua potenzialità; non può esserci l'atto senza la potenza. Ora, qui, ecco l'oscillazione tra l'aspetto ontologico e quello logico: senza l'atto non c'è la potenza, senza *ἐνέργεια* non c'è la *δύναμις*. Ma qui stiamo parlando di questioni che riguardano l'essere in quanto tale, aristotelicamente, ciò che ne diciamo. Il fatto che non c'è l'atto senza la potenza ha delle implicazioni, perché questo significa che è impossibile che ci sia prima la potenza e poi l'atto, che ci sia cioè una successione, ma, per via dell'*ἐντελέχεια* c'è una simultaneità dei due, che si coappartengono. Poi, c'è l'aspetto logico, formale, che lui risolve in questo modo: se è necessario che sia allora è impossibile che sia possibile che non sia, perché sennò c'è una contraddizione per cui logicamente non è valido, non è ammissibile. Ora, non è che Aristotele fosse un ingenuo, sapeva bene che la logica formale non è altro che un gioco, per cui, sì, può dire che il necessario prevede necessariamente il possibile, ma del necessario ci dice soltanto che cosa? Che non è possibile che non sia, cioè, per definire il necessario ricorre al possibile, e viceversa. Già qui si intende la problematicità della questione anche logica, cioè per determinare uno devo determinare l'altro – non posso determinare il necessario se non determino anche il possibile –, ma li determino simultaneamente; e questo è un problema che la logica si è portata appresso fino ad oggi: per dimostrare il teorema di deduzione mi serve il teorema di induzione, ma senza il teorema di induzione non posso dimostrare il teorema di deduzione. Senza il necessario non posso determinare il possibile e senza il possibile non posso determinare il necessario. Qui sorge un altro problema. *Si potrebbe sollevare una difficoltà: se al "necessario che sia" consegue il "possibile che sia": se, infatti, non consegue, conseguirà la contraddizione di questo, cioè il "non possibile che sia"; e se qualcuno dicesse che questa non è una contraddizione, deve dire che la contraddizione sia "il possibile che non sia": entrambe sono false rispetto al "necessario che sia".* Non c'è scampo. Questo però ci fa pensare a una questione ancora più antica, che è quella che dice che dalla negazione di qualcosa è possibile dedurre un'affermazione: nego qualcosa e da questa negazione concludo la sua affermazione. Sarebbe come dire che dall'impossibile concludo il necessario. Di questa questione ne parla già Euclide. C'è poi una figura, che potremmo chiamare logica, nota come *consequentia mirabilis*, conseguenza ammirevole. Questa *consequentia mirabilis* si formalizza così: (se non-A allora A) allora A. Questa formula, che muove da una negazione, conclude con un'affermazione: ciò che nega diventa affermato. È una cosa che ha sorpreso tutti quanti e, infatti, molti ci si sono arrovellati, dicendo addirittura che era una diavoleria, che era un gioco di prestigio degno dei peggiori o dei migliori, a seconda del punto di vista, dei sofisti, e che una cosa del genere meritava di non essere neanche pensata, perché non è possibile che negando qualcosa io la stia affermando. Tuttavia, la *consequentia mirabilis* dice molto semplicemente questo: se nego qualcosa, questo qualcosa è necessariamente, e se è necessariamente allora è. È questa la *consequentia mirabilis*, senza nessuna magia, senza nessun mistero, senza nulla di tutto ciò, è semplicemente una banalissima considerazione, che però per potere essere fatta comporta la necessità di tenere conto che negando, se nego, nego qualcosa; *λέγειν τί*, se dico, dico qualcosa, questo qualcosa che dico allora c'è. *λέγειν τί*: se dico, dico qualcosa, questo qualcosa c'è, e se lo sto negando allora necessariamente esiste. Questo ci fa considerare che in questa formulazione

della consequentia mirabilis si compie questo miracolo, cioè dalla negazione di qualcosa che è impossibile – se nego la A posso anche dire che la A è impossibile – deduco che la A è necessaria. Come dire che Aristotele ha intravisto la cosa quando diceva che se è necessario allora è anche possibile, perché se nego che sia possibile mi trovo di fronte una proposizione, che dice che se non è possibile allora è impossibile; ma questa non è altro che la riformulazione di una proposizione, sono sempre proposizioni, sono sempre parole. Anche questa consequentia mirabilis è un po' come la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio di Anselmo: la dimostrazione può anche essere considerata ineccepibile, ma non per questo ci appare all'improvviso Dio. Quindi, la consequentia mirabilis non fa esistere qualche cosa, ma dice soltanto, se vogliamo coglierne l'aspetto interessante, che parlando c'è già qualcosa; negare è parlare, è dire, per cui se dico, dico necessariamente qualcosa, e se sto negando questo qualcosa allora c'è.

Intervento: Viene alla mente il saggio di Freud sulla negazione.

Questa è un'altra questione interessante, che sarebbe da esplorare aldilà di quello che dice Freud. Lo scritto di Freud, *La negazione*, *Die Verneinung*, prende lo spunto da ciò che dice un suo paziente: ho sognato una donna, ma non era mia madre. Come dire che questa madre compare, ma può comparire solo come negata, perché sennò sarebbe un problema per l'analizzante. Perché può comparire solo come negata? Affermando o negando qualche cosa, ogni affermazione o negazione è sempre un determinare, e ogni determinare de-termina, cioè taglia fuori altre cose. Tutte queste altre cose che determino non svaniscono nel nulla, restano presenti. Questo lo sa bene la retorica, che le utilizza, e le utilizza contro l'avversario, naturalmente, mostrandogli che ciò che lui afferma potrebbe anche essere così ma potrebbe anche non esserlo, volgendo la sua affermazione universale in affermazione particolare: non tutti, perché può esserci un caso come questo, in cui non è come dici tu; quindi, demolisce l'intera argomentazione. Se accadesse una cosa del genere nella logica formale, tutto il sistema diventerebbe banale; lo chiamano così perché a questo punto si può dimostrare qualunque cosa, come dicevano i medioevali: *ex falso sequitur quodlibet*, dal falso segue quello che ti pare. A pag. 263. *Di conseguenza, dal momento che al particolare segue l'universale...* Prima ha detto esattamente il contrario: dall'universale segue il particolare, perché il particolare si pone nei confronti dell'universale come subalterno: se tutte le A sono B qualche A sarà B. quindi, dall'universale segue il particolare. Invece, qui dice *dal momento che al particolare segue l'universale, a ciò che è per necessità segue il poter essere, anche se non per ogni cosa, e dato che, per così dire, il necessario e il non necessario sono principi di tutte le cose nel loro essere e non essere...* Sta dicendo che ogni cosa ci appare come necessaria o non necessaria. Questi sono i due modi in cui le cose ci appaiono, secondo Aristotele: o è così o potrebbe essere così. Quando qualcuno afferma qualcosa, afferma sempre un particolare, dice "questo è questo", ma, dicendo questo, dice o vuole fare pensare che quello che sta affermando abbia una garanzia, che sia vero sul serio e non per finta, e, quindi, da che cosa può essere garantito il particolare se non dall'universale? Ecco che dal particolare segue l'universale, lo si vuole fare seguire, perché è l'unico che garantisce – che poi garantisca o no, questo è tutto un altro discorso. A pag. 271. *Dunque, se per quanto riguarda l'opinione, le cose stanno così e le affermazioni e le negazioni pronunciate sono simboli di quelle che si trovano nell'anima, è chiaro che anche all'affermazione è contraria la negazione che riguarda la stessa cosa intesa in senso universale...* Le affermazioni e le negazioni sono simboli delle affezioni dell'anima (*ψυχή*). Ma quali sono le affezioni dell'anima? Lui ce lo ha detto, non qui ma da un'altra parte: sono le emozioni, *πάθη*. Dunque, noi affermiamo o neghiamo a seconda delle nostre emozioni, che sono modi in cui si esprime la nostra soddisfazione e la nostra insoddisfazione: affermo ciò che mi dà soddisfazione, nego ciò che mi dà fastidio. C'è altro, dice Aristotele? No, è tutto qui. Questo ci porta a una considerazione importante, e cioè che tutto ciò che le persone affermano o negano non ha altro scopo se non confermare che qualcosa soddisfa oppure escluderlo se non lo soddisfa, qualunque cosa sia, è irrilevante. Che si tratti di decidere se è meglio il comunismo o il nazismo, se è meglio la Juventus o la Fiorentina, è

esattamente la stessa cosa. Nessuno sa esattamente di che cosa sta parlando, sono fantasie mosse dalle sue emozioni, non c'è nulla di determinabile, assolutamente niente. Quindi, è mosso soltanto dalla necessità di potere affermare qualcosa. Se lo affermo, allora vuol dire che è una cosa che mi soddisfa, che è bene; quello che nego sono i molti, il male. Ed è questo che è necessario che sia. In fondo, tutta la logica di Aristotele, che noi non possiamo più non intendere se non come retorica, punta a questo, a trovare quali sono le connessioni che mi consentono di affermare che ho ragione io, che le cose stanno così. Tutte queste argomentazioni di Aristotele, lui stesso lo sa, parlano dell'universale affermativo. Che cos'è questo universale affermativo? Ciò che non può non essere? Sì, va bene, ma qui tiriamo in causa il possibile: quindi, l'universale dipende dal possibile? Questo già lo avrebbe innervosito: il possibile segue al necessario, non è che lo preceda o che, addirittura, sia simultaneo. Come vedete, il problema che insiste e che continua a ripetersi anche nella logica è sempre quello dell'uno e dei molti: l'uno, l'affermazione, i molti, la negazione, il non è questo. Io affermo, quindi, pongo l'uno, ma non è questo perché ci sono i molti: l'uno è i molti, *ἔν πάντα εἶναι* diceva Eraclito, l'uno non è il tutto, l'uno è tutte le cose, appunto, i molti, il molteplice, *πολλαχῶς*, termine che interviene spesso in Aristotele.

Intervento: ...

Sì. Se devo fare questo è perché questo è bene, cioè, non è male. Come dicevamo all'inizio, la negazione è ciò che consente di parlare, perché per determinare devo negare tutto ciò che quella cosa non è o che mi pare non sia – questo occorre sempre precisarlo.

Intervento: ...

Se nego, nego qualcosa. Quel qualcosa che nego è qualcosa che c'è. Anche in questo caso funziona quello che diceva Hegel rispetto alla religione: tenere separate l'affermazione dalla negazione, quindi, ciò che è da ciò che non è, il bene dal male, l'uno dai molti. Questo è il fondamento di ogni pensare religioso, è ciò che consente di distinguere il bene dal male, quindi, di stabilire chi è amico e chi nemico. Porli come simultanei, in effetti, crea un problema: sarebbe l'*ἔν πάντα εἶναι*, sarebbe l'impossibilità di negare qualche cosa, pensando che questo negare elimini ciò che sta negando, ma non lo elimina. C'è quella forma della opposizione che i latini indicavano come *Vel*, che è la disgiunzione non esclusiva, cioè che non esclude ciò che disgiunge. C'è anche quello che diceva Hegel rispetto all'*Aufhebung*: il negativo non si toglie, permane, e perché permane? Perché se non c'è il negativo non c'è neppure il positivo; quindi, è indispensabile per l'esistenza di entrambi. Aristotele vuole parlare di logica, ma in realtà parla di retorica. A pag. 249 fa un esempio, che è emblematico. *Non sempre, però, si dice il vero; quando nel predicato che viene aggiunto è presente una qualche opposizione, dalla quale segue una contraddizione, non si dice il vero, ma il falso: per esempio, dire che un uomo morto è un uomo...* Perché non dovrei dirlo? È un uomo morto, quindi, è un uomo; con una determinazione particolare, ma se dico un uomo morto dico che è un uomo. Anche nei suoi esempi, come questo, in effetti, si tratta di un'argomentazione retorica, perché non è sostenuta da niente. Dire che “un uomo morto è un uomo significa affermare il falso” è a sua volta falso; dipende da cosa intendiamo, perché se dico “un uomo morto”, sto dicendo intanto che è “un uomo”; poi, aggiungo questa determinazione “morto”, che però non cancella la prima: il fatto che sia morto non toglie il fatto che sia un uomo; posso dire che lo è stato, che lo sarà, tutto quello che mi pare, ma “uomo” permane. E, invece, no, lui preferisce che non sia, naturalmente per potere stabilire, senza peraltro riuscirci, con certezza qual è il limite, la delimitazione, ciò che consente di determinare. È retorica: già se parte da una premessa maggiore, cioè dall'universale, che non può essere in alcun modo sostenuto né argomentato da alcunché, è chiaro che tutto ciò che ne segue sarà altrettanto labile o quanto meno non necessario che sia. Nella migliore delle ipotesi, è possibile che sia, quindi, anche possibile che non sia. Quando qui Aristotele fa questi giochi – possibile che sia, non possibile che sia – si tratta di logica, non è più ontologia. A seconda di come spostiamo una parola, in questo caso nomi, cambia tutto quanto, cambia il segno della proposizione, ma rimane comunque una proposizione, che significa dopo tutto quello che voglio

io. Nell'oscillazione tra ontologia e logica, l'ontologia scompare a vantaggio della logica, cioè, a vantaggio della possibilità di utilizzare sequenze più o meno formalizzate. Una sequenza formalizzata è una sequenza che di per sé non dice niente, enuncia una regola possibile – regola stabilita poi in base a che cosa questo è un altro discorso – una regola, dentro la quale ci posso mettere quello che voglio, ma fino a un certo punto, perché lui si scontra e si scontrerà sempre di più con il problema di fare coincidere quello che per la logica moderna è la differenza tra la validità e la correttezza. Affermare che, siccome in questo momento Cesare è in Polonia allora oggi è mercoledì, è logicamente valido – la prima affermazione è falsa e la conseguente è vera, quindi, l'implicazione è vera, ma non è corretto perché la prima è falsa. Ma falsa come? Lo è semanticamente, cioè, devo darle un significato, ma se non do un significato a queste formule, loro non significano assolutamente niente; tuttavia, se do loro un significato, diventa un problema perché a questo punto...

Intervento: Servirebbe la logica della logica.

Bravo. Una sorta di metalogica, e poi una logica della metalogica, e via dicendo. Vedremo bene come negli Analitici si scontra continuamente contro la necessità di formalizzare perché le cose quadrino, ma formalizzando quadra che cosa? Niente, nel senso che queste formalizzazioni mi dicono di una eventuale regola, che io intendo applicare. Tutto qui. Ma a che cosa? Se voglio saperlo devo utilizzare la semantica, dei significati. E dall'uno, che vorrebbe essere, ad esempio, una variabile enunciativa, che deve essere quella, per esempio una *p*, se voglio significarla compaiono i molti e non è più l'uno. Ed è questo che la logica ha cercato sempre di combattere: tenere l'uno e lontani i molti, i significati. Da qui la formalizzazione, che in fondo serve a togliere i significati, cioè, l'equivocità di ogni parola. Ciascuna parola è infinite parole. Se io voglio ridurle a una mi trovo di fronte a dei problemi. Certo, posso dire che è una, ma quando si tratta di determinarla, che succede? Come la determino? È il problema di Platone con l'ente: bisogna togliere tutte le determinazioni, ma in questo caso scompare anche l'ente, e non c'è più niente da determinare. Questo non è un corso sul *De Interpretatione*, ciò che mi preme è intendere i problemi che ha incontrato Aristotele, e perché li ha considerati dei problemi, e in che modo a lui è parso di potere risolverli. Questo ci interessa.

ANALITICI PRIMI

11 ottobre 2023

Dunque gli Analitici primi, uno dei testi più importanti dell'Occidente. Non è che Aristotele abbia inventato la logica, anche perché per inventarla doveva già possederla, ma lui ha messo per iscritto quelle cose che gli parevano le regole più comuni del pensare, che naturalmente esistevano già da tempo immemore. Questo modo di Aristotele di approcciare la questione è importante perché le cose che sta per dirci potrebbero cambiare il modo in cui si pensa generalmente la logica. La logica non è nient'altro che il modo con cui si costruiscono le proposizioni per potere affermare qualcosa, è un metodo per affermare cose, e per affermare una cosa devo naturalmente negarne un'altra. Dopo Aristotele, però, e soprattutto nel Medioevo, si è creato una sorta di mito della logica, come se la logica potesse mostrare il “come stanno veramente le cose”, cosa che è assente in Aristotele. Questo è importante perché ci dice che tutto ciò che è stato costruito dal Medioevo in poi, ma già prima con il neoplatonismo, è stato un tentativo di ergere la logica, come dicevo prima, come se fosse un mito, qualcosa di divino. D'altra parte, lo stesso Tommaso parlava della logica come di un dono di Dio e, quindi, lui l'ha divinizzata; di nuovo, cosa che era totalmente assente in Aristotele. Aristotele sapeva bene, e non poteva non saperlo, da dove arriva la logica: viene dalla *δόξα*. Lo dice a malincuore, ma lo dice. Ciò che fa con gli Analitici è come un gioco,

dove dice: io stabilisco delle regole e poi, in base a queste regole, vedo tutte le combinazioni possibili del quadrato logico – in fondo, poi è sempre quello ciò di cui si tratta: universale affermativa, universale negativa, particolare negativa, particolare affermativa. Questi sono i quattro elementi dai quali non si esce. Ora, sembra quasi divertirsi Aristotele a fare questi giochi, questi incastri. Lui immagina tre figure dei sillogismi e utilizza lettere differenti: nel primo A,B, Γ, nel secondo M,N,Ξ, nel terzo T,P,Σ. Poi, erano troppe e faceva confusione anche lui ed è tornato al primo, A,B, Γ. I sillogismi hanno dei nomi, inventati nel Medioevo, Barbara, Celarent, Bocardo, ecc. Sono nomi dove compaiono tre vocali, che sono quelle che stanno nel quadrato logico (A,E,O,I). Barbara dice che ci sono una sequenza di tre A, dove la A è l’universale affermativa, ed è fatto di tre affermazioni universali affermative; sarebbe per Aristotele il sillogismo perfetto: tutte le A sono B, tutte le B sono C, tutte le A sono C. La figura nota come Bocardo, che di per sé non significa assolutamente niente, è soltanto un nome inventato per ricordarsi OAO, quindi, particolare negativa, universale affermativa, particolare negativa. Aristotele comincia, come fa sempre lui – il che è una buona cosa – a dire che cosa intende con i vari termini, di cui si servirà. È una cosa questa che non si fa quasi mai, ma è fondamentale. Il fatto che non si faccia mai è causa di tantissime liti, perché ciascuno segue il suo ragionamento e nessuno si accorge che ciascuno muove da premesse differenti, cioè intende quella cosa, posta come premessa, in un modo in cui l’altro non la intende. Lo stesso Peirce diceva che la prima cosa da farsi in ambito teorico è stabilire che cosa intendiamo con le varie cose, perché se non ci intendiamo con le premesse, è chiaro che poi ognuno andrà per la sua strada e non ci intenderemo mai. Il problema sta nell’intendersi sulle premesse. Tutti sarebbero disposti a dire che il bene è una bella cosa, certo, ma che cosa intendiamo con bene? E qui incominciano i vari distinguo, i vari problemi. A pag. 373. *Prima di tutto bisogna dire su che cosa verte la presente indagine e quale ne è l’oggetto: essa verte sulla dimostrazione e il suo oggetto è la conoscenza scientifica dimostrativa.* Conoscenza scientifica: il termine è *ἐπιστήμη*. *Si deve quindi definire cos’è premessa, che cos’è termine e che cos’è sillogismo, quale sillogismo è perfetto e quale imperfetto, e poi che cosa significhi “questo è (o non è) in quello come in un intero”, e che cosa intendiamo con “essere predicato di ogni o di nessuno”.* Questi sono i pilastri della logica. Quindi, si tratta di dire che cosa intendiamo con queste cose. *...la premessa è un discorso che afferma o nega qualcosa rispetto a qualcos’altro;... Il qualcos’altro sarebbe il κατά τίνος. ...questo discorso, poi, può essere universale, particolare o indefinito.* Quando è indefinito? Lui qui non lo dice direttamente, ma nel quadrato logico la linea di sotto che unisce le particolari negative e affermative – qualche A è B e qualche A non è B – che sono dette subcontrarie, perché non sono vere e proprie contrarie, ma sono indefinite, perché il dire che qualche A è B e che qualche A non è B non è che ci porti molto lontano. Quindi, il sillogismo che muove da questi due elementi è indefinito, perché in realtà non dice niente. Per dire qualche cosa occorre o una universale affermativa o una universale negativa oppure la contraddizione, che consente di escludere qualcosa, quindi, di porne un’altra. Per porre qualcosa devo escludere; ecco perché è importante che ci sia la contraddizione o il contrario, perché posso affermare solo escludendo: se dico che questa è una penna, sto dicendo che non è tutte le altre cose. *Intendo con universale “...inerisce ad ogni...” o “...non inerisce a nessun...”, con particolare “...inerisce a qualche...” o “...non inerisce a qualche...” o “...non inerisce ad ogni...”, con indefinito “...inerisce a...” o “...non inerisce a...” senza specificare se universalmente o parzialmente...* L’indefinito: dice “inerisce a...”, però non si sa bene a che cosa. *...come quando si dice “il piacere non è un bene”;* in questo caso non si determina niente perché non si esclude nulla, non è un bene ma può essere qualunque altra cosa. *Vi è poi differenza tra premessa dimostrativa e quella dialettica, perché la premessa dimostrativa è l’assunzione di uno dei due membri di un’alternativa contraddittoria...* La premessa dimostrativa è quella che muove dall’escludere qualche cosa per poterne affermare un’altra. *...la premessa dialettica, invece, propone un’alternativa contraddittoria in termini di domanda.* Quando si domanda qualche cosa si propone sempre un’alternativa: è così o non è così? *Ciò però non fa differenza per il venire in essere*

del sillogismo nell'uno e nell'altro caso: infatti, sia chi sta conducendo una dimostrazione, sia chi sta conducendo un'interrogazione, comunque trae la conclusione dopo aver assunto che qualcosa inerisce o non inerisce a qualcos'altro. Il termine "inerisce"; qual è il termine che usa Aristotele? Ὑπάρχειν. Ὑπάρχειν è un termine interessante. Tenete conto che tutta la logica è fondata su questo concetto di inerire, di appartenere: appartiene o non appartiene, giunzione e disgiunzione. Quindi, Aristotele avrebbe dovuto dire che cos'è esattamente la inerenza, l'appartenenza, ma non lo fa. Non lo fa, dice soltanto come si usa. *Di conseguenza una premessa sillogistica, semplicemente, sarà affermazione o negazione di qualcosa rispetto a qualcos'altro nel modo anzidetto; sarà poi dimostrativa qualora sia vera e sia stata assunta in ragione delle ipotesi di partenza...* Non dice che cos'è l'appartenenza, però usa la parola Ὑπάρχειν. Che cosa esattamente significa in greco questa parola Ὑπάρχειν,? Significa inerire? Anche. Ma forse è il significato più debole. Ὑπάρχειν è composto da ὑπό e da ἄρχο. Ἄρχο che cosa significa? Ἄρχο viene da comando, io comando, io principio, inteso come verbo e non come sostantivo. Ὑπό è tradotto in genere con "sotto", ma significa anche "venire da", "seguire da". Ὑπάρχειν è ciò che segue al mio comando: questo è inerire, questo è appartenere. Non c'è nulla di naturale, di misterioso nell'appartenenza. Sta dicendo, usando questa parola specifica Ὑπάρχειν che io comando che sia così. Il che è diverso dal pensare che sia una cosa naturale il fatto che una cosa appartenga a un'altra. L'appartenenza non può, in effetti, essere provata in nessun modo, così come non può essere provato che all'1 segue il 2: come lo dimostriamo? Comandiamo che sia così. Vedete a questo punto come tutta la questione della logica viene rimessa in discussione. La logica non è altro che una serie di comandi: questa cosa appartiene a quell'altra perché io ho stabilito così. Infatti, il problema che incontra Aristotele non sta tanto nello stabilire le regole formali, ma nel momento in cui questa cosa, che di per sé non significa assolutamente niente, viene tradotta in enunciati; allora sorgono i problemi. Perché fino a che non significano niente, va tutto bene, ma è quando incominciano a significare che le cose si complicano. ...*la premessa dialettica, invece, nella misura in cui si chiedono a qualcuno delle risposte, sarà la domanda relativa ad un'alternativa contraddittoria, mentre, nella misura in cui si traggono le conclusioni, sarà l'assunzione di quel che appare ed è opinione condivisa, come spiegato nei Topici.* Ciò che appare, l'opinione condivisa. Quando si esce dalla formula formalizzata, che di per sé non significa niente, allora ci si aggrappa alla δόξα, ed è l'unico modo per uscirne. Quindi, finché si tratta di una formula che non significa niente non ci sono problemi; i problemi sorgono quando, invece, queste cose significano qualcosa e, allora, la verità del sillogismo sarà data dall'opinione comune, da quella più diffusa. Noi dovremmo quindi dire, a proposito del sillogismo Barbara: se tutte le A fossero B e tutte le B fossero C, allora in quel caso, ma solo in quel caso, tutte le A sarebbero C; sarebbe questa la formulazione corretta. Dire che "tutte le A sono B" non vuol dire niente; dovremmo dire "se tutte le A fossero B", e cioè stabilire un caso specifico, particolare, allora in quel caso e solo in quel caso "tutte le A sono C". Ὑπάρχειν, dunque, io comando che sia così, ordino. Che cosa ordino? Ordino che se tutte le A appartengono a B e tutte le B a C, allora tutte le A appartengono a C. Lo ordino. Infatti, posso forse provarlo? In che modo? Non lo posso provare, posso ordinare che sia così. Cosa ci dice questo della logica? Ci dice che la logica non prova nulla. D'altra parte, originariamente, forse non è neanche stata pensata così, anche se Aristotele parla di dimostrazione, ma dimostrazione sempre all'interno di questo gioco, fuori da questo gioco non significa niente. Perché si utilizza la logica per parlare, per pensare? Si utilizza la logica, cioè, questo sistema che è fondato dalla metafisica sul principio di non contraddizione, senza il quale tutta la logica crolla. Il principio di non contraddizione, come sappiamo, non ha una sua dimostrazione, non può essere dimostrato perché, per poterlo dimostrare, abbiamo bisogno del principio di non contraddizione, e questo in logica non va bene. In logica si chiama *petitio principii* e non si fa, è ritenuto scorretto, perché si tratterebbe di utilizzare ciò stesso che devo dimostrare all'interno della dimostrazione. Che è poi quello che accade quando si vuole dimostrare il principio di deduzione e quello di induzione. Il principio di non contraddizione è una

cosa interessante, che adesso forse potremmo cogliere con maggiore attenzione. Il principio di non contraddizione è l'agire dell'uno e dei molti nella loro simultaneità. Adesso vi illustro questa cosa. L'uno e i molti si oppongono: l'uno è per tradizione il contrario dei molti, e viceversa. Il principio di non contraddizione cosa dice? Che è o uno o è i molti, *tertium non datur*. E, invece, il *tertium* è dato: il terzo è la simultaneità dei due. Ma per parlare, per potere affermare qualche cosa – questo è ciò di cui si è accorto Aristotele – io devo dividere, devo separare per de-terminare. Quindi, devo separare l'uno dai molti, perché se non li separo affermo l'uno e i molti simultaneamente; il che significa che non determino niente: sarebbe l'ἄπειρον, l'indeterminato. Se non determino non parlo. Il principio di non contraddizione è quella cosa che, invece, consente di parlare perché consente di determinare. E come lo consente? Separando l'uno dai molti. Non ha altra via che quella di separare le due cose, anche se Eraclito se ne avrà a male, ἐν πάντα εἶναι, l'uno è tutte le cose. Sì, non le possiamo separare, perché questa simultaneità è sì ciò che mi impedisce di affermare qualcosa, cioè di determinare, ma è anche ciò che mi consente di parlare allo stesso tempo. Senza questa simultaneità, senza l'uno in quanto molti, l'uno non avrebbe alcuna possibilità di compiere quel passo che illustra Platone parlando di λέγειν τί κατά τίνος: dire è dire qualcosa. Il dire è l'uno, il qualcosa i molti. Platone ha colto questa simultaneità dicendo che il λέγειν è sempre un λέγειν τί, cioè, non posso dire senza dire qualcosa. A questo punto non so se si possa parlare propriamente di dimostrazione, ma non è neanche questo il punto, non interessa dimostrare. Come diceva giustamente Wittgenstein: chi dimostrerà la dimostrazione? Anche questa è una domanda legittima. Però, abbiamo posto il principio di non contraddizione in termini più semplici, almeno apparentemente. Perché il principio di non contraddizione, come già accennavamo forse mercoledì scorso, è il tutto, cioè è la simultaneità di uno e molti, che per potere parlare è necessario che siano simultanei e al tempo stesso è necessario che si separino, sennò non parlo. Potremmo anche indicare questo come il problema del linguaggio, problema sempre inteso nell'accezione heideggeriana, cioè, come qualcosa che è continuamente da pensare. Quindi, vedete che quando lui usa il termine ὑπάρχειν, cioè “io comando che sia così”, perché sono io che comando che si separino l'uno dai molti, ed è questo che fa l'ὑπάρχειν: quando io affermo o nego, separo artificialmente l'uno dai molti, lo devo fare, sennò non nego o non affermo niente. Quindi, questa parola che Aristotele usa è in questo senso precisa, e cioè mostra che questa separazione è ciò che io impongo per potere parlare. Non esiste in natura, neanche fuori della natura, non esiste da nessuna parte, è soltanto qualche cosa che non posso non fare; dal momento che sto parlando, già è implicito il fatto che lo sto facendo. Ecco, dunque, il principio di non contraddizione, quello su cui si fonda tutta la logica, perché, come dicevo prima, ogni affermare e ogni negare mette in atto il principio di non contraddizione, inesorabilmente: o uno o l'altro; se nego escludo quell'altro, se affermo escludo quell'altro.

Intervento: È come un'esigenza di delimitare...

Infatti, prima parlavo di determinare: per determinare devo compiere questa operazione. Se non determino, ci ritroviamo come Platone che voleva un ente che non avesse alcuna relazione con nulla, cioè, fosse indeterminato; ma se è indeterminato è nulla, se non è determinato da alcunché è niente, non è neanche un ente, perché se è ente è qualcosa e, quindi, essendo qualcosa, questo qualcosa è già una determinazione. Prosegue, dunque, Aristotele con le sue determinazioni. A pag. 375. Chiamo “termine” ciò in cui si scompone la premessa, ovvero il predicato e ciò di cui esso viene predicato, con l'aggiunta (o divisi) “è” o “non è”. Per esempio, “tutti gli animali sono mortali”: “tutti gli animali” e “sono mortali” sono i due termini di questa premessa. “Sillogismo” è invece un discorso in cui, poste certe cose, qualcosa di diverso rispetto ai dati risulta di necessità per il fatto che sono questi. Cosa vuole dire? Vuole dire che il sillogismo muove da qualcosa di stabilito, che io comando che sia. Poi, dice, occorre che da questo discorso, da queste cose che io ho stabilite, ne compaiano altre che invece non erano presenti. Per esempio, “tutti gli animali sono mortali” e “Socrate è un animale”; ciò che compare nella conclusione è ciò che non è presente nelle due

premesse, maggiore e minore, è una cosa “nuova” rispetto alle prime due, e cioè che “Socrate è mortale”, in quanto non è compresa nella premessa maggiore né in quella minore, il medio: è una conclusione che aggiunge qualcosa che non c’era prima. Aggiunge qualcosa che appare necessariamente, *ἀναγκαῖον*, ma in base a quale necessità? A noi, certo, appare necessario che sia così; dopo duemilaseicento anni di logica, con il Medioevo che ha mitizzato la logica, appare assolutamente normale, ma la domanda è legittima: perché dovrebbe essere così, perché dovrebbe essere necessario? Se A allora B e se B allora C, perché dovrebbe essere necessaria la conclusione se A allora C? Chi lo dice? E torniamo all’inerenza, all’appartenenza. Aristotele cerca di definire, ma questa volta, invece, non definisce questa cosa, resta sul vago. Non è che se A allora B e se B allora C, allora se A allora C, che, come dicevo prima, non significa assolutamente nulla; ma se io decido, *ὑπάρχειν*, comando che sia così, allora è così. Tutte queste regole, con le quali Aristotele gioca, hanno lo stesso valore veritativo delle regole del poker. Certo, un asso batte un jack, perché l’ho stabilito io. Dicevamo prima che la logica è il modo in cui si parla comunemente, modo che poi Aristotele ha cercato di trascrivere nero su bianco, cosa che nessuno aveva mai fatto prima, forse non se ne sentiva neanche l’esigenza. Sicuramente i presocratici, gli eleati, non sentivano questa esigenza di stabilire tutte le possibili combinazioni, universale affermativo, negativo, il particolare, ecc., avevano di meglio da fare, per esempio di pensare che tutto sorge e sorgendo dilegua. Ma, dicevo, questa cosa che trascrive Aristotele era presente dalla notte dei tempi, da quando gli umani hanno incominciato a parlare, in quanto per parlare bisogna determinare, quindi, affermare e negare. Da dove viene questa maniera di parlare? Dal linguaggio, semplicemente, e cioè dall’uno e dai molti. Il principio di contraddizione – che non è stato inventato da Aristotele, lui l’ha soltanto trascritto – è sempre esistito: se si afferma o si nega c’è quella cosa che lui ha chiamato principio di non contraddizione, cioè, c’è l’uno e ci sono i molti, che si escludono perché se è uno non sono i molti. Si escludono ma occorre che ci siano entrambi, simultaneamente, sennò non si parla, perché non c’è rinvio, e se non c’è rinvio non c’è linguaggio, e tutti questi problemi non sarebbero mai esistiti. Quindi, è da lì che viene questo modo, noi pensiamo così perché parliamo, e per parlare dobbiamo giungere e dividere, giungere nell’uno e dividere nei molti, e scartare di volta in volta uno dei due per potere affermare o negare qualcosa. Quindi, il principio di non contraddizione non è altro che il linguaggio stesso, è il tutto, è l’uno e i molti, simultaneamente. *“Sillogismo” è invece un discorso in cui, poste certe cose, qualcosa di diverso rispetto ai dati risulta di necessità per il fatto che sono questi. Quando dico “per il fatto che sono questi...”* Quindi, già utilizza il principio di non contraddizione, cioè, sono queste le cose che io ho poste, quindi, non sono altre, che ho quindi già dovuto scartare; ma non è che scartandole le elimino, semplicemente metto in atto un’operazione che è necessaria per parlare. *Quando dico “per il fatto che sono questi” intendo che esso risulta a causa di quelli, e quando dico “risulta a causa di quelli” intendo che non c’è bisogno di alcun termine preso dall’esterno perché la necessità del risultato venga ad esserci.* Questa necessità del risultato segue per via deduttiva: sarebbe il sillogismo perfetto, quello chiamato Barbara, che è perfetto perché segue per deduzione. Perché segue per deduzione? Perché ciò che dice la premessa maggiore è contenuto anche nel medio, e ciò che dice il medio è contenuto anche nella conclusione; è contenuto, quindi, appartiene, inerisce. *Quindi, da un lato chiamo sillogismo perfetto quello che non ha bisogno di null’altro oltre agli assunti perché la necessità del risultato si manifesti; dall’altro, chiamo imperfetto quello che invece ha bisogno di una o più cose che sono sì necessarie in ragione dei termini dati di base, ma che non sono espressamente assunte con le premesse.* Quello perfetto è il sillogismo Barbara, dove da un elemento traggo quell’altro, perché inerisce, e dal secondo, dal medio, traggo la conclusione, sempre perché inerisce. Invece, quello imperfetto è quello dove ciò che si trae non è presente nella premessa maggiore, non è già contenuto nel sillogismo, quindi, sorge per altra via. *Infine, dire che una cosa è in un’altra come in un intero e dire che l’una “è predicata di ogni” rispetto all’altra è la stessa cosa. Dire come in un intero è dire che è un universale. E diciamo “è predicato di ogni...” quando non è possibile assumere nulla*

del soggetto di cui non sarà detto l'altro termine. Cioè, ciò che si dice nella premessa si ripete nel medio e nella conclusione; quando è imperfetto, ciò che si dice nella premessa non si produce necessariamente nel medio e nella conclusione. È un'operazione curiosa quella che fa Aristotele, perché – questa è una cosa che viene da pensare mentre si legge – da una parte, sa e non può non sapere, perché l'ha detto lui stesso, che alla base di tutto c'è la *δόξα*, la chiacchiera, il si dice, l'analogia; dall'altra, c'è la ricerca di un qualche cosa, di un argine, che crei l'illusione di un qualche cosa che non necessita della *δόξα*. Per lui, in effetti, il sillogismo perfetto non necessita di altro, è già tutto lì, ma mente sapendo di mentire quando dice che tutte le A sono B. Davvero tutte? Le ha contate a una a una, oppure no? Oppure, quando stabilisce la premessa maggiore lo fa attraverso l'analogia, che non ha nulla di certo? Quindi, sembra quasi che lui faccia proprio questo, e cioè da una parte sa che tutta la logica è sostenuta dalla *δόξα*, dall'opinione... Qui lo iscrive al sillogismo dialettico, però, poi dice che quello dimostrativo si comporta alla stessa maniera. Però, in cuor suo spera di trovare un qualche cosa, di stabilire delle regole che rendano vana la *δόξα*, qualcosa che faccia sgorgare, rampollare da sé la verità. È questo che diceva prima, e cioè che non ha bisogno di aggiunte alle premesse, è completo, è il tutto. Sì, solo che c'è questo problema. Per Aristotele il sillogismo perfetto, il Barbara, dovrebbe essere l'uno, che esclude i molti, perché è autosufficiente, non ha bisogno di niente. Non è vero e Aristotele lo sa, lo sa perché questo uno, che lui cerca di raggiungere, di compiere nel sillogismo perfetto, ha bisogno dei molti per potersi affermare. Lui vuole togliere i molti, che per Platone sono i cattivi, ma gli serve l'universale e, quindi, non può toglierli, non gli riesce questa operazione; però, tutto ciò che costruisce è come se, da questo momento in poi, venisse dimenticato. E, allora, ecco che incomincia a fare tutti quei giochi... Deve essersi divertito un mondo a fare tutti gli incastri possibili e immaginabili. Ma tutto questo è reso possibile da questo "inganno", fossimo cattivi lo chiameremmo mistificazione, se fossimo più bonari la chiameremmo ingenuità, che consiste nell'idea di potere di costruire qualche cosa che sia l'uno, senza tenere conto, come sappiamo, che il tutto è la simultaneità di uno e dei molti. Lui ritrova questa simultaneità, la ritrova nel fatto che l'uno, che lui crede di avere costruito, esiste perché ci sono i molti, e se non ci fossero lui non potrebbe trarre alcuna premessa universale. Da dove la trae? La deduce da qualche cos'altro, e questa da qualche cos'altro ancora, e così via. Pessimo infinito! A pag. 377. *Ora, ogni premessa ha ad oggetto, o l'inerire, o l'inerire di necessità, o il poter inerire; queste, poi, sono le une affermative e le altre negative, secondo ciascuna modalità di attribuzione; e le affermative e negative, a loro volta, sono le une universali, le altre particolari e le altre indefinite.* Ha ripetuto il quadrato logico, né più né meno. *Considerato ciò, è necessario che la premessa universale privativa in forma di inerenza si converta nei termini: ad esempio, se nessun piacere è un bene, anche nessun bene sarà un piacere.* Qui arriva il problema, che lui passa velocemente, dove le A e le B non sono più delle lettere, ma sono degli enunciati. "Nessun piacere è un bene": ma questo come lo abbiamo saputo? Ne siamo certi? È una cosa che ho stabilito io, *ύμάρχειν*, io decido, comando che nessun piacere è un bene. Per questo dicevo che finché sono delle lettere enunciative significano niente, quindi, non c'è problema; ma se incomincia a dire che nessun piacere è un bene, qualcuno può chiedergli perché; mentre se dico che tutte le A sono B, nessuno mi chiede niente, va bene, se ti piace dire così. Ma, a questo punto, ecco che viene fuori l'imposizione, il comando, l'*ύμάρχειν*. *Άρχο*, io comando, io principio, nel senso di inizio, sono io quello che dà il via. *Poi, è necessario che si converta quella positiva, per quanto non universalmente, ma in parte: ad esempio, se ogni piacere è un bene, è necessario che anche qualche bene sia un piacere.* Qualche, mica tutti. Supponiamo che ogni piacere è un bene; però, a questo punto, si accorge che non può più convertire, quindi che ogni bene è un piacere. Perché? Qui lui si scontra con qualche cosa che lo irrita, perché lui dice che non si può. Si può benissimo: se io dico che ogni piacere è un bene, quindi, ogni bene è un piacere. Ma si accorge che urta. Contro cosa? Contro il buon senso della nonna. Ogni piacere è un bene; ma questo bene coinvolge tante cose, non sappiamo poi se ogni bene è un piacere, non ne siamo così sicuri. Come

dicevo, va bene finché sono lettere enunciative, ma quando queste lettere si trasformano in enunciati, ecco che allora sorgono i problemi, e cioè ciò che si vuole eliminare con le lettere... Le lettere vorrebbero togliere l'equivoco, togliere i molti e lasciare l'uno, per cui la lettera A è quella. Sì, certo, ma a condizione che sia non-A, quindi, ci vuole non-A perché quella sia A. I molti non si tolgono: è questa la simultaneità dell'uno e dei molti, cioè, del tutto.

18 ottobre 2023

Nelle pagine che stiamo leggendo Aristotele ci mostra che cos'è la logica e dice delle cose interessanti. Incomincia a chiedersi quando c'è sillogismo e quando no. Quali sono le cose che determinano l'esistenza del sillogismo? Una, dice lui, è che ci sia almeno un universale; l'altra, che ci sia un'inerenza tra i tre membri del sillogismo; perché se io dicessi "siccome Cesare è un uomo e questo è un tavolo, allora oggi è mercoledì" non c'è inerenza e, quindi, non c'è sillogismo; oltre al fatto che per il sillogismo, come dicevamo, è necessario che ci sia almeno un universale, positivo o negativo, non importa. Questo mi ha dato da pensare e occorre che dia da pensare anche a voi. Aristotele sapeva bene da dove arriva questo universale, viene dall'analogia, dall'induzione; come sappiamo, non può essere dedotto da altro, salvo un regresso all'infinito. Quindi, perché ci sia sillogismo, perché ci sia un qualunque ragionamento – il sillogismo è la base di qualunque ragionamento – è necessario che ci sia un universale. L'universale è un inganno perché fa credere che qualcosa sia uno e, invece, è molti. L'universale fa ex pluribus unum, fa uno, ma non è uno, è molti, e questo è l'inganno. Se per potere ragionare, per potere costruire argomentazioni, abbiamo bisogno di sillogismi, e il sillogismo ha bisogno dell'universale, allora per parlare è necessario l'inganno. Senza l'inganno, senza cioè l'universale, non si può affermare o escludere assolutamente nulla. Questo è il senso di ciò che dice Aristotele – lui non lo dice così, naturalmente – ma ciò che non possiamo non considerare a questo punto – se lui ci dice che l'universale è necessario per potere costruire un sillogismo, cioè per potere affermare o negare qualunque cosa – è che il sillogismo è un inganno, perché pone l'universale come uno, mentre l'universale è necessariamente molti e, infatti, procede per induzione e l'induzione è molti. Questa è una considerazione – il fatto che per parlare occorra ingannarsi – che non va senza una serie di implicazioni. Significa, in prima istanza, che si pone ogni affermazione, come abbiamo detto tante volte, come un universale, e cioè come un uno, è quella, ma non lo è. Quindi, che cosa succede quando si parla? Ci si inganna: si pensa di dire quella cosa ma, in realtà, insieme a quella cosa se ne stanno dicendo infinite altre. Quando si vuole sostenere la ragione di qualcuno, per sostenere questa ragione, è necessario l'universale, è necessario cioè qualcosa che funzioni come uno o, per dirla alla greca, come *εἶδος*, come quell'immagine, quel tutto, che tutto non è; è necessario pensare che questo uno sia effettivamente uno, che escluda i molti, sennò non lo posso affermare per potere dare ragione a qualcuno. Se volessi dare ragione a Gabriele dovrei costruire un'argomentazione tale per cui c'è un universale, che dice che le cose stanno così, e siccome Gabriele afferma queste cose che ineriscono alla premessa maggiore, allora Gabriele ha ragione, le cose stanno così come dice lui. Come dire che l'unico modo per dare ragione a qualcuno è ingannarsi, non c'è altra via. Che cos'è a questo punto la ragione? È un inganno. Tutti ciò che gli umani hanno sempre pensato della ragione, della ratio, e cioè come qualcosa di fondamentale, che rende conto delle cose, non è altro che un inganno, inesorabilmente. Anzi, potremmo aggiungere che "deve" essere un inganno, perché se non lo fosse non potremmo parlare, perché se non lo fosse allora quell'uno, che è simultaneamente i molti, si trasformerebbe immediatamente nei molti, perché abbiamo tolto l'uno che ci inganna e ci rimangono i molti, ma questi molti sono l'infinito e, quindi, come parliamo? Se devo scrivere il numero 3 scrivo 3, non posso pensare che quel 3 è simultaneamente tutti i numeri, sarebbe complicato; anche perché i numeri sono infiniti e, quindi, come ci regoliamo? Dunque, la ragione come inganno. Ma qual è il lavoro che sta facendo qui Aristotele?

Sta facendo un lavoro curioso. Se lo si legge si ha modo di accorgersi che quello che fa Aristotele è una costruzione di un programma eseguibile: tutte le possibilità di accostamento, di inerenza tra i membri del sillogismo, sono soltanto istruzioni che potrebbero essere date a una macchina per eseguire un calcolo. Per la prima volta nella storia dell'umanità è stato costruito un programma eseguibile. Non c'erano i calcolatori, certo, ma questo non ha impedito ad Aristotele di costruire un programma eseguibile, perché sono istruzioni precise; mancava solo l'algebra di Boole e Aristotele avrebbe potuto costruirsi il suo computer. Un programma eseguibile, dunque. Infatti, è di una noia mortale a seguirlo come ho fatto io, ma bisogna leggerlo tutto perché magari dentro trecento pagine ci sono tre righe che a noi interessano. Di fatto, a noi non interessano le istruzioni di questo programma, quello che importa è che in questa sorta di "programmazione" Aristotele mostra, tra le altre cose, il retaggio platonico. D'altra parte, lui si è formato con Platone e questo non è irrilevante. Infatti, per Aristotele il sillogismo è quasi un ente di natura, quasi un'idea che sta per sé. Eppure, lui sapeva, lui stesso lo dice, per esempio, che la sostanza non è altro che ciò che se ne dice e che qualunque cosa è quella che è per via di altro. Invece, i sillogismi sembrano essere fuori da questa struttura, come se fossero – da qui l'abbaglio dei medioevali – enti di natura. Hanno nomi che non significano niente – Barbara, Celarent, Bocardo – nomi che i medioevali si inventarono per memorizzare la sequenza delle vocali. Per esempio, in Celarent le vocali e, a, e, rispettivamente universale negativa, universale affermativa e universale negativa: tutte le A non sono B, tutte le B sono C, nessuna A è C. E così tutte le altre figure, come Bocardo, in cui le vocali sono O, A, O, particolare negativa, universale affermativa, particolare negativa: qualche A non è B, tutte le B sono C, qualche A non è C. Queste forme non significano niente e ciò che risulta dalla lettura di questo testo di Aristotele è che questa logica, con cui gioca, non serve assolutamente a niente. Infatti, quando poi deve fare un esempio interviene chiaramente la semantica, intervengono cioè gli enunciati, non sono più le lettere, e allora diventa tutto più problematico. Quando dice "ogni piacere è male" o "non è bene", uno potrebbe fermarlo e chiedergli il perché. Tutte le A non sono B, va bene, ma cosa vuol dire tutte le A? Quali tutte? Questo è il problema dell'universale. Per questo dicevo che è un inganno. Tutte le A: ma quali sono tutte le A? Cosa vuole dire tutte le A? Qui si torna alla parola greca, *ὑπάρχειν*, io comando che sia così. Così come non c'è una ragione al mondo perché quattro assi costituiscano un poker, se non le regole del poker, regole che io non ho stabilito ma che accolgo quando gioco a poker, che qualcuno ha comunque stabilito, perché non sono enti di natura. E, allora, ecco che tutta la logica assume un aspetto diverso. Intanto, sappiamo bene che Aristotele non ha inventato niente, lui ha semplicemente trascritto delle cose che erano note a tutti; nessuno si era messo lì a scriverle, lo ha fatto lui, va bene, ma erano cose note a chiunque. Ma c'è questo aspetto nella logica di Aristotele che, come dicevo prima, richiama il platonismo, e cioè di forme, di figure che, come l'*εἶδος*, sono quel tutto che non ha nessuna ragione propriamente, come l'idea di Platone: perché sono lassù? Chi ce l'ha messe? Cosa significano? Sono lì, e tanto basta. Anche la domanda: ma questo descrive il modo in cui si pensa? No, non lo descrive affatto, è un gioco. Ma non si pensa affatto così, perché non si pensa logicamente, e questo Aristotele lo sapeva bene, lo dice lui stesso: si pensa emotivamente, è il *πάθος* che decide cosa dire. Quindi, che significato ha tutto questo lavoro che sta facendo Aristotele? Questa è una domanda interessante, alla quale certe volte sembra che nemmeno lui sappia rispondere esattamente. L'unica cosa che possiamo dire è che crea, con questo programma, l'illusione di potere gestire il pensiero, dicendo – che è poi questo quello che lui cerca – quali sono le conclusioni accettabili e quali no, conclusioni che naturalmente sono il risultato del sillogismo. Questa illusione è stata presa in modo molto serio dai medioevali, che hanno pensato che fosse davvero così, e cioè che i vari sillogismi, compilati da Aristotele, rendessero conto dei modi in cui le persone effettivamente pensano. Non è così, le persone non pensano così, e Aristotele lo sapeva benissimo, i medioevali no, perché non avevano letto la Fisica di Aristotele, che è arrivata più tardi. Tutto questo ci consente di porci nei confronti dell'Organon in modo

differente da come ci si pone generalmente, vale a dire, non come se ci si trovasse di fronte, come dice lui stesso, a uno strumento per pensare. No, neanche un po', è un inganno anche questo, esattamente come nel caso del sillogismo. Il sillogismo inganna; come dicevo prima, deve avere un universale e l'universale è un inganno perché non universalizza niente, non compie quella operazione, come dicevano i medioevali, ex pluribus unum. Appare come uno ma non lo è, e se non lo è crolla tutto quanto, crolla tutta la validità della logica. Aristotele sapeva che non si pensa logicamente ma attraverso il *πάθος*, attraverso le emozioni, sono loro che decidono cosa è vero e che cosa no. Ne è seguito, invece, che nessuno si è reso conto non solo che è un inganno, ma che tutto ciò emerge palesemente dalle parole di Aristotele. Probabilmente, non era possibile cogliere e meno che mai accogliere questo inganno; sarebbe valso che pensando ci si inganna, non per incapacità o sbadataggine, ma necessariamente ci si inganna. È come se, in effetti, non si potesse più prendere partito per qualche cosa, qualunque cosa sia, perché è inesorabile la simultaneità dell'uno e dei molti. Prendere partito significa ex pluribus unum, fare uno, e quello diventa il parametro di confronto di ogni cosa; ma se io non posso più non sapere che questo uno è molti, non posso più prendere partito per nulla, perché simultaneamente penso a una infinità di cose. Si sente spesso parlare di eventi, di fatti, politici, ecc., che vanno storicizzati per essere compresi. Va bene, storicizziamoli. Cosa facciamo storicizzandoli? Inseriamo questo evento all'interno di un contesto un pochino più ampio. Ma quanto deve essere ampio per essere valido? Dieci anni fa? Trenta anni fa? Trentamila anni fa? La storicizzazione si basa anche questa su fatti, ma a gran voce Nietzsche ci diceva che non esistono fatti ma solo interpretazioni. Ogni volta che c'è un fatto io sto interpretando; quindi, con che cosa ho a che fare esattamente? Con la mia ideologia. Questo ci porta a pensare che storicizzare potrebbe equivalere a ideologizzare, perché diventa ineluttabile il fatto che questo uno è molti e non posso più fare finta di non saperlo, non è possibile. Questo significa che non è più possibile prendere partito, perché so che prendere partito esclude necessariamente una infinità di cose, che invece conosco, so e non posso più fare finta di non sapere. Mi trovo, quindi, nella condizione, non tanto di non potere fare nulla – posso, in effetti, fare quello che mi pare – ma di cessare di credere che le cose stiano così come sto dicendo. Dicevamo tempo fa quella cosa che è vera per tutti, e cioè che la vita umana è sacra. Perché? Chi l'ha detto? Siamo sicuri che sia un guadagno della civiltà? Per noi sì, perché crediamo che lo sia e, dunque, lo è; ma sennò non significa niente. La vita è sacra a una condizione, e cioè che sia proprietà di Dio, mentre se è degli umani, questi ne fanno ciò che ritengono più opportuno. Questo è uno degli effetti più immediati dell'Aufhebung, dell'entelecheia di Aristotele, cioè, della simultaneità dell'uno e dei molti. Considerare la vita come sacra può essere utile in alcune circostanze, è possibile, ma niente di più, non è un dogma, non significa niente, è come se dicessi "io sono sacro". Aristotele deve in tutti i modi garantire della validità del sillogismo, la sua creatura. Come dicevo, non l'ha inventato lui, ma lui lo ha reso in qualche modo partecipabile. A pag. 419. *Inoltre, in tutte le figure è anche chiaro che, quando non viene ad esserci un sillogismo avente ad oggetto il rapporto dell'estremo maggiore all'estremo minore, se i termini sono predicati in entrambi i casi positivamente o in entrambi privativamente, non viene ad esserci alcun risultato necessario in generale;...* Se io non traggo una conclusione dalle premesse, il sillogismo non mi serve a niente, perché serve esattamente a questo, a trovare una conclusione dalle premesse e, quindi, poter affermare qualcosa. *...invece, se uno è positivo e l'altro privativo, quando è stato assunto quello privativo universale, ogni volta viene ad esserci un sillogismo avente ad oggetto il rapporto dell'estremo minore al maggiore...* Ciò che importa è sempre che ci sia un universale: è questa la condizione, la condicio sine qua non per il sillogismo. A pag. 471. *D'altra parte, "...inerisce ad ogni..." va assunto senza determinazioni temporali, quali "ora" o "in questo tempo", ma in senso assoluto...* Ecco il platonismo di Aristotele che fa capolino: l'assoluto, e cioè un qualche cosa che non deve la sua esistenza ad altro se non a se stesso, mentre per Aristotele sappiamo che le cose esistono in virtù di altro, non per se stesse, come voleva Platone, come se esistessero per se stesse. *...infatti, è*

mediante premesse di questo tipo... Cioè, atemporali. ...anche che noi produciamo i sillogismi, dato che, se la premessa è assunta riguardante il momento presente, non è possibile sillogismo. Come dire che il sillogismo è possibile solo platonicamente, cioè, occorre pensare al sillogismo come a qualcosa che è per se stesso, e quindi la premessa maggiore, quella che regge tutto, l'universale, è intoccabile, è quello che è per virtù propria. Questa è la condizione del sillogismo, questa è la condizione per potere pensare, ed ecco perché vi parlavo di inganno. Togliere qualcosa dalla temporalità è toglierlo dalla simultaneità, prevalentemente e prioritariamente, e cioè togliere i molti: non più ex pluribus unum ma unum e basta. A pag. 493. Nella seconda figura, quando entrambe le premesse assumano una possibilità non ci sarà alcun sillogismo... Se tutto è possibile, che cosa concludo? È possibile che sì ed è possibile che no, quindi, che ce ne facciamo? Niente e, quindi, non c'è giustamente sillogismo. Ecco perché è necessario un universale. Invece, quando una indica un'inerenza e l'altra una possibilità, se ad indicare un'inerenza è la premessa affermativa non ci sarà mai sillogismo,... Quando una indica un'inerenza e l'altra una possibilità: inerisce ma possibilmente. Rientra nel discorso di prima, cioè, rimane una possibilità. ...mentre ci sarà sempre sillogismo se ad indicare un'inerenza è la premessa privativa universale. Come dire che c'è sempre sillogismo a condizione che qualcosa si escluda; c'è sempre sillogismo quando c'è la premessa privativa universale. Quando invece la premessa è affermativa universale, allora potrebbe anche non esserci sillogismo, perché se io affermo che "nessun bene è non bene" (premesse negativa universale) faccio un taglio netto, de-cido, de-termino, de-limito. Se, invece, dico "ogni bene è bene", in questo "ogni bene" entrano sì anche gli altri ma potrebbe entrarci anche qualche altra cosa e, quindi, potenzialmente, rischia di non essere un sillogismo, mentre quello negativo lo è sempre, perché chiude, determina, delimita, e per delimitare, come sappiamo, dobbiamo escludere, cioè negare. A pag. 495. Dunque, prima di tutto bisogna provare che il rapporto privativo possibile non si converte, ovvero che, ad esempio, se A può non inerire a nessun B, non necessariamente anche B può non inerire a nessun A. infatti, poniamo per dato ciò, ossia che B può non inerire a nessun A. allora, dal momento che le affermazioni in forma di possibilità si convertono nelle negazioni, e dato che B può non inerire a nessun A, manifestamente B potrebbe anche inerire ad ogni A. ciò però è falso, perché non è che, se questo può inerire a tutto di quello, necessariamente anche quello possa inerire a tutto di questo, sicché il rapporto privativo non si converte. Inoltre, nulla impedisce che A possa inerire a nessun B e invece B di necessità non inerisca a qualcuno degli A. Ad esempio, bianco può non inerire ad ogni uomo e infatti può anche inerire ad ogni uomo, ma non è vero dire che uomo può non inerire a nulla di bianco, giacché a molte cose bianche esso non inerisce di necessità, a abbiamo detto che il necessario non è possibile. Tutto questo per dire quello che dicevo prima, e cioè soltanto l'universale negativa determina: nessuno è quella cosa lì. Se, invece, dico che tutte queste cose sono queste, sì, certo, sono queste, però potrebbe esserci anche qualcosa in più: dico, sì, che "tutte le A sono B", ma questo non significa necessariamente che tutte le B siano A; possiamo solamente dire di sicuro che alcune B sono A, non siamo sicuri che tutte le B siano A, perché, per esempio, le B possono essere più di quante siano le A, per cui, certo, possiamo dire che "tutte le A sono B", ma quel settore di B; quindi, se "tutte le A sono B" questo non significa che necessariamente tutte le B siano A; potremmo sicuramente dire che qualche B è A. Questo è uno degli infiniti esempi che fa Aristotele all'interno di quello che chiamavo prima "programma", che è eseguibile perché sono istruzioni, né più né meno. A pag. 527. Ora qui si chiede una cosa importante, e cioè quando c'è sillogismo. Ebbene, necessariamente ogni dimostrazione e ogni sillogismo, oltre a provare che qualcosa inerisce o non inerisce, e ciò o universalmente o parzialmente, lo prova direttamente, o sulla base di un'ipotesi. Provare mediante l'impossibile fa parte del provare sulla base di un'ipotesi. Si dimostra che una certa ipotesi è impossibile, quindi, ci si rivolge altrove. Dunque, parliamo in primo luogo di quelli diretti, perché, una volta mostrato che questi vengono in essere tutti mediante una delle figure, ciò sarà manifesto anche riguardo a quelli per riduzione all'impossibile e in generale a quelli sulla base di un'ipotesi. Ora, se bisogna trarre a conclusione l'inerire o il non inerire di A a B,

è necessario assumere che qualcosa inerisce o non inerisce a qualcos'altro. Qui Aristotele rivela che, di fatto, sta giocando: assumiamo che sia così, assumiamo che quattro assi siano superiori a due jack, lo assumiamo per potere giocare, cioè, per potere fare questo gioco dobbiamo assumere che qualche cosa possa inerire o non inerire a qualche cos'altro; lo dobbiamo assumere perché non lo possiamo dimostrare in nessun modo; sarebbe come dimostrare il passaggio necessario dall'uno al due, come facciamo? Non c'è modo, quindi, lo assumiamo. *Dunque, se venisse assunta l'inerenza o non inerenza di A e B, si troverebbe ad essere assunto quello che in origine bisognava provare. D'altra parte, se venisse assunta l'inerenza o non inerenza di A a C, ma poi non fosse assunta quella di C ad alcun altro termine, o quella di un altro termine a C, o quella di un altro termine ad A, non ci sarebbe alcun sillogismo, giacché nulla risulta di necessità per il fatto che si è assunta l'inerenza o non inerenza di un'unica cosa ad un'unica altra cosa.* Quello che sta dicendo è che non posso passare dalla A alla C senza un termine medio. Questo è il sillogismo: c'è una maggiore, una minore, il medio, e la conclusione; se dico semplicemente che A è C è una petizione di principio, non significa niente, devo passare attraverso il medio. Ricordate Barbara? Tutte le A sono B, tutte le B sono C – questo è il medio – dunque, la conclusione è che tutte le A sono C; senza questo medio non si va da nessuna parte. *Di conseguenza, bisogna assumere in aggiunta anche una seconda premessa.* Cioè, la premessa minore, il medio. *Dunque, qualora venga assunta l'inerenza o non inerenza di A ad un altro termine o quella di un altro termine ad A, o quella di un altro termine a C, nulla impedisce invero che ci sia un sillogismo, ma questo non sarà relativo a B mediante le premesse assunte. E non ci sarà un sillogismo relativo a B neanche quando C inerisce ad un secondo termine, questo ad un altro e quest'ultimo ad un altro ancora, senza però collegarsi con B.* C'è sempre la necessità del medio. È una cosa banalissima, in qualunque sillogismo c'è un medio che fa da intermediario tra la premessa maggiore e ciò che si conclude. *Diciamo infatti in generale che non c'è mai in nessun caso un sillogismo concernente l'inerire o non inerire di una cosa ad un'altra se non è stato assunto un medio che stia in un certo rapporto predicativo e con l'una e con l'altra cosa.* Se A allora B, se B allora C: abbiamo la B nel primo e nel secondo; dunque la conclusione è se A allora C; quindi, abbiamo la connessione, l'inerire di B con C. A pag. 537. Qui dice quello che anticipavo prima. *Inoltre, in ogni caso bisogna che uno dei termini sia positivo e ci dev'essere un'inerenza universale, giacché, senza un rapporto universale, o non ci sarà sillogismo, o non ci sarà un sillogismo relativo a ciò che ci si propone di provare, oppure si finirà col postulare quello che in origine bisognava provare.* Il sillogismo necessita di un universale, positivo o negativo, non importa. Anzi, abbiamo visto che se l'universale è negativo è meglio, perché abbiamo la maggiore certezza rispetto al sillogismo positivo. *Infatti, prendiamo il caso in cui ci si proponga di provare che il piacere dato dalla musica è nobile.* Qui incomincia a introdurre gli enunciati. *Dunque, se uno dovesse asserire che il piacere è nobile senza aggiungere "ogni", non ci sarà sillogismo;...* Cioè, è necessario partire dal fatto che ogni piacere è nobile, ex pluribus unum, cioè, arrivare a questo uno che funziona da premessa generale. Ogni piacere è nobile o, come dicevamo prima, ogni vita è sacra, sono la stessa cosa come premessa universale; allora è possibile, tramite un medio, ma c'è la necessità dell'universale, senza il quale non si combina il sillogismo, e l'universale è un inganno. Quando dice "ogni piacere", bisogna che ci sia l'"ogni", ma l'"ogni" è già un inganno: come dicevamo prima, come faccio a sapere che è ogni? Lo assumo, lo stabilisco, è una mia invenzione: stabilisco che è così e bell'è fatto.

Intervento: In questo modo c'è un fondamento teoretico...

Quanto meno pone le basi per una riflessione teoretica, perché se ogni pensare inganna, allora non c'è uscita dall'inganno, ma può esserci consapevolezza dell'inganno necessario per parlare. Perché per parlare io devo assumere l'universale, per potere affermare una qualunque cosa, ogni volta che affermo, affermo un universale. Cesare è un uomo: ho fatto un'affermazione universale. Ciò che mi interessa è considerare questo proprio in rapporto a ciò che dicevo prima, e cioè che il sillogismo deve essere fuori del tempo e universale. Di fatto, per essere universale deve essere fuori del tempo, fuori della simultaneità, non ex pluribus unum ma unum. Per questo parlavo prima di

retaggio platonico in Aristotele, e magari anche per questo ha avuto tanto successo la logica aristotelica, perché in qualche modo, anche se ci sono delle difficoltà, echeggiava l'idea platonica. Per esempio, il sillogismo perfetto: lui stesso lo chiama perfetto, è il sillogismo Barbara, dove ci sono tre universali affermativi e che è l'idea perfetta, che altro non è che l'idea platonica, che sta lì nell'Iperurano, immobile, identica a sé per virtù propria. Questo in Aristotele strida con tutto ciò che ha detto in altri passi, in altri scritti. Quando parla, per esempio, dell'οὐσία, della sostanza: per lui la sostanza è ciò che se ne dice...

Intervento: ...

L'inganno che consente di parlare. Come dicevo prima, non c'è possibilità di uscita da una cosa del genere, ma è possibile saperlo e, sapendolo, tenerne conto. Tenerne conto significa non trovarsi più nella struttura religiosa, significa essere fuori dalla religione, perché la simultaneità è la morte della religione. *Dunque, se uno dovesse asserire che il piacere è nobile senza aggiungere "ogni", non ci sarà sillogismo; se invece egli asserisse che qualche piacere è nobile, se si tratta di un piacere diverso da quello dato dalla musica non c'è alcuna relazione con quanto ci si proponeva di provare, mentre, se si tratta precisamente di quel piacere, ecco che egli assume ciò che in origine doveva provare.* La necessità è che ci sia sempre un "ogni" da qualche parte nel sillogismo. Questo meriterebbe di essere considerato più attentamente di quanto abbia fatto Aristotele, perché rende conto del funzionamento del linguaggio. Mettere l'"ogni", come dice lui, equivale a dire che è necessariamente così. Per esempio, se inserissi il tempo, anche come successione di stati, di eventi, dovrei dire che, sì, in questo momento è così, ma fra dieci minuti potrebbe non essere più un piacere. Mentre, se volessi dimostrare l'assunto di partenza, e cioè *provare che il piacere dato dalla musica è nobile*, occorrerebbe che ogni piacere fosse nobile, perché sennò potrebbe esserci un qualche piacere che la musica produce e che magari non è nobile. Pertanto, ecco la necessità dell'"ogni": occorre muovere dalla considerazione che le cose stanno così. Questa è la premessa universale: le cose stanno così, quindi... È come se ogni volta si dicesse: le cose stanno così, oppure, le cose non stanno così, è la stessa cosa, quindi, di conseguenza, accade questo o quest'altro. Ma le cose, come sappiamo, non stanno esattamente così. Il passo successivo è il come produrre sillogismi: individuare i termini utili a comporre le premesse. È una questione che poi riprenderà nei Topici, che sono più divertenti degli Analitici. A pag. 551. *Ora è ormai il momento di dire come fare a procurarci noi ogni volta una buona dotazione di sillogismi relativi al problema posto, e per quale via arriveremo ad assumere i principi concernenti ciascun singolo problema. Ché non possiamo certo limitarci a studiare il venire in essere dei sillogismi in teoria: bisogna anche avere la capacità di produrli.* Ecco la retorica! Parlando della logica, quando vuole dire cose importanti, si trova a parlare della retorica.

25 ottobre 2023

Mi è venuta alla mente oggi una questione, tenendo conto delle cose che dice Aristotele e non solo, e cioè l'eventualità che ogni conseguenza logica di qualunque tipo sia una sorta di consequentia mirabilis. Ora, la consequentia mirabilis non è un sillogismo, è un'implicazione, non è un sillogismo perché manca il medio. È una questione però sulla quale è possibile riflettere; adesso, per il momento, la mettiamo lì, poi la riprenderemo. La logica compie questa sorta di miracolo: da due premesse indimostrabili, o almeno la maggiore sicuramente è indimostrabile... La premessa maggiore dice: tutte le A sono B. Come lo dimostro? Apposta Aristotele parla di *ὑμάρχειν*, un ordine, un comando. Quindi, a partire da una premessa non dimostrabile, che di per sé non dice niente, si giunge a una conclusione certa: dal nulla si giunge alla certezza. È per questo che lo accostavo alla consequentia mirabilis, anche se abbiamo già detto che la consequentia mirabilis non è un sillogismo ma un'implicazione. Però, hanno questo aspetto in comune: praticamente dal nulla stabiliscono una certezza. Come è possibile questo fenomeno? È un

miracolo. Eppure, è così che funziona. Il fatto è che non è solo indimostrabile ma non è neanche una certezza. Come faccio ad accertare che tutte le A sono B, che tutte le B sono C e che tutte le A, di conseguenza, sono C? siccome non lo posso fare, allora ecco la necessità di istituire un comando; così come si fa con le macchine, con i calcolatori, è un comando: di qui passi, di lì no, 1,0. Qui, in effetti, sorgono una serie di problemi. La volta scorsa abbiamo accennato come, di fatto, possiamo parlare solo nella *δόξα*: si parte dalla *δόξα*, si riflette sulla *δόξα*, si torna alla *δόξα*; questo dopo avere verificato che non è possibile uscirne, perché per uscire dalla *δόξα* devo utilizzare la *δόξα*. Questo toglie ogni possibilità di stabilire alcunché; quindi, non è un utilizzabile. Perché qualcosa sia utilizzabile è necessario che sia determinato. Ciò che, invece, stiamo dicendo ci conduce all'indeterminato, all'*ἄπειρον*, come ciò che non può essere tolto: l'*ἄπειρον*, i molti, l'infinito. Sicuramente Aristotele sapeva tutto ciò – Anassimandro era ancora lì che girava– ed era sicuramente consapevole di una serie di cose. Perché ha scritto l'*Organon*? A che scopo, presupponendo appunto che sapesse tutte queste cose? Stabilisco come si deve pensare se si vuole pensare correttamente. È una cosa che ancora oggi si pensa nelle università: la logica è quel sistema che dice come si pensa quando si pensa correttamente. Naturalmente, il modo corretto di pensare lo decido io... Però, Aristotele ha fatto, in effetti, qualcosa di importante. Quando si parla ci si attiene a delle regole, a quelle del vivere civile, del buon senso, ecc. Wittgenstein dice che il linguaggio privato non esiste, esiste solo il linguaggio pubblico. Dice questo perché il linguaggio privato è una cosa che parla una sola persona, e non è un linguaggio, è niente. Ma è un'argomentazione che, tutto sommato, è abbastanza debole, anche perché si presuppone che sia così, e cioè che il linguaggio privato non esista. Ma, invece, ciò che ci sta dicendo Aristotele è più sottile e più profondo di ciò che dice Wittgenstein, che tra l'altro a suo stesso dire non ha mai letto Aristotele. Wittgenstein era un ingegnere, non si curava di filosofia. Ha fatto male perché Aristotele era fine in questo e dice perché il linguaggio deve essere pubblico: per potere imporre agli altri quelle conclusioni costruite nel sillogismo. La conclusione del sillogismo serve a questo, a dire come stanno le cose; ma dire a chi? Dire a tutti, coram populo, che le cose stanno così. E, quindi, è necessario che tutti quanti seguano certe regole. Se io voglio convincere le persone a una argomentazione, che io dico essere corretta, è necessario che le persone seguano delle regole, che sono quelle che io detto. Se si vuole giocare a poker una sera con gli amici, è necessario che tutti quanti seguano le regole del poker. La stessa cosa avviene con la logica: è necessario che le persone seguano queste regole, sennò non le controlliamo, se uno ragiona per conto suo non si sa dove va a parare. Se, invece, tutti seguono queste regole, ecco che allora dovranno accettare le conclusioni dei sillogismi costruiti con le regole che io ho dettato. Ecco perché il linguaggio è pubblico: perché serve a persuadere il popolo, mentre il linguaggio privato non persuade nessuno. La logica non è niente altro che questo: un insieme di regole alle quali le persone devono attenersi per potere essere persuase. C'è un altro uso della logica che vi viene in mente? Stabilire come stanno le cose è improbabile, enunciare verità eterne... Dunque, a che cosa serve? Potremmo dire che la logica è una sorta di sottoinsieme della retorica: serve a persuadere. Tutte queste regole – Aristotele ne sforna una dietro l'altra – che la volta scorsa abbiamo chiamato programma eseguibile... Sì, certo, diventa quel programma che deve essere eseguibile ed eseguito da tutti, perché solo così abbiamo la certezza che le persone concluderanno nel modo giusto, cioè, nel modo che voglio io. Ecco la logica, la logica è questo, niente altro che questo. Si dice generalmente che parlando si segue la logica, cioè, per esempio, si evita di contraddirsi, dire una cosa e poi, dopo tre secondi, dire il contrario. È vero, ciascuno si attiene alla logica. Ma qui sta il problema, perché anche noi qui ci stiamo attenendo alla logica per affermare che la logica è ciò che descrivevo prima, cioè uno strumento di controllo. Questo possiamo saperlo attraverso un procedimento che chiamiamo logico, consequenziale; consequenziale nel senso che il linguaggio non è altro che relazione, e cioè l'essere ciascun elemento connesso con un altro, per la sua stessa esistenza. E noi ci troviamo avviluppati in questa storia da sempre, da quando esiste qualcosa, e non ne possiamo uscire. È

come se fossimo “costretti” dal linguaggio stesso a parlare, sapendo che parlando non diciamo niente, ma non possiamo non farlo. Aristotele ogni tanto si impegna a cercare un qualche cosa che sia stabile, che sia fermo, come quando dice qui a pag. 551 *Ebbene, di tutte le cose che sono, alcune sono tali da non essere predicate di nessun'altra veramente e universalmente (ad esempio, Cleonte e Callia, ovvero la cosa singola e sensibile), mentre altre sono predicate di quelle (infatti ognuno di quei due è un uomo nonché un animale); alcune sono esse stesse predicate di altre, ma null'altro prima ne è predicato; alcune, infine, sono predicate di altre e di esse sono predicate altre cose ancora.* Ci sono alcune cose che non sono predicate di niente. Ma cosa intende qui con predicate? O sta dicendo che non sono relazione con nulla, e pertanto non esistono, oppure sono in relazione ma non nella relazione che lui vuole, una relazione tale per cui qualche cosa è posto come universale... Per lui il sillogismo è quello: ci sono tre elementi, e almeno uno di questi deve essere un universale. Si può fare l'esempio del sillogismo perfetto, Barbara, che è composto da tre affermazioni universali positive. Se dico Callia, questo non è all'interno di un sillogismo, quindi, non è utilizzabile. Ne accennavo forse qualche volta fa, che questo è un elemento che è noto nella linguistica come elemento categorematico, cioè quell'elemento che significa di per sé, senza avere bisogno di altro per significare qualcosa; mentre gli elementi sincategorematici sono invece quegli elementi che hanno bisogno di altro per significare qualcosa, come gli avverbi di tempo, di luogo, ecc.: se io dico “prima”, questo “prima” non significa niente da solo, per significare deve essere accompagnato da qualche altro elemento. A pag. 573 dice che è sempre possibile dimostrare un sillogismo attraverso l'impossibile, cioè, se il sillogismo non fosse corretto allora sarebbe impossibile in quanto incontrerebbe una contraddizione. Questa è una regola che impone lui, una regola che dice che dove c'è una contraddizione non si passa, zero, porta chiusa. Fa un esempio. *A non inerisce a nessun E. infatti, poniamo per dato che A inerisce a qualche E: dunque, dal momento che B inerisce ad ogni A e A a qualche E, B inerirà a qualcuno degli E; ma si era detto che B non inerisce a nessun E.* Come dire: o le cose stanno così, oppure si incappa in una contraddizione. E la contraddizione non è altro che mettere in dubbio la verità di un'affermazione. Potremmo anche dirla così – a questo Aristotele non ci ha mai pensato –: la contraddizione non è altro che l'irruzione dei molti nell'uno. Vale a dire, tutte le A sono B; no, hai contato male, ce n'è una che non lo è; è possibile, non possiamo escluderlo. Ecco la contraddizione: il modo in cui i molti irrompono nell'uno e in un certo senso lo distruggono. Questo, naturalmente, se e soltanto se si sono separati l'uno dai molti. Cosa che Eraclito non fa; infatti, lui dice *ἔν πάντα εἶναι*, l'uno è i molti. A pag. 579. *Per tutti i problemi la via è dunque la stessa...* La costruzione dei sillogismi; i sillogismi rilasciano miracolosamente la verità. *...in filosofia come in qualsivoglia arte e sapere: infatti, di ciascuno dei due termini del problema, bisogna discernere le cose che vi ineriscono e quelle a cui esso inerisce; e di queste bisogna procurarsene il più possibile; e bisogna indagarle mediante i tre termini, in un senso o in un altro a seconda che si tratti di respingere una tesi oppure di fondarla; e quando è una questione di verità, bisogna partire dalle inerenze riportate nella rosa come “seconda verità”, mentre per i sillogismi dialettici bisogna partire dalle premesse “secondo l'opinione”.* Le cose che ineriscono a un'altra – che sono il fondamento di tutta la logica aristotelica; il concetto di inerenza è ciò su cui si fonda tutto – le cose che ineriscono secondo verità... Ma che cosa vuol dire che ineriscono secondo verità? Tendenzialmente, ancora oggi si pensa che, quando una cosa inerisce a un'altra secondo verità, le due cose siano le stesse, e cioè che tutte le proprietà dell'una corrispondano univocamente a tutte le proprietà dell'altra. Ma anche questo è un comando, come accade nella teoria dei limiti: dire che x tende a 1, ecc. e che questa x è 1, non è certo una dimostrazione o una prova, è un comando: tu x sei uguale a 1, perché? Perché sì. A pag. 581. *Bisogna poi operare la selezione dei termini in rapporto a ciascuna delle cose che sono, ad esempio se si tratta del bene piuttosto che della scienza.* Che cosa appartiene al bene e che cosa appartiene alla scienza? Questo ce lo dice soltanto la retorica: sono opinioni. *Peraltro la maggior parte dei principi sono peculiari a ciascuna scienza.* Anche questo come lo sappiamo con certezza? *Per questo è*

l'esperienza (induzione) a fornire i principi in ciascun ambito; voglio dire, ad esempio, che è l'esperienza in ambito astronomico a fornire i principi della scienza astronomica (infatti la scoperta delle dimostrazioni astronomiche è avvenuta così, e cioè dopo che sono stati acquisiti in misura adeguata i fenomeni), e così stanno le cose in qualsiasi altra arte e scienza. È questo che sta dicendo, che si procede dalla δόξα, dall'opinione: si pensa così, sembra così, sarà così e, quindi, è così; la certezza viene da qui. Quindi, quando vengono assunti per ciascuna realtà i termini inerenti... Che sono quelli che io ho comandato. ...ecco che a quel punto tocca a noi esser pronti a mettere in luce le dimostrazioni. Infatti, se nella raccolta delle informazioni non si sarà tralasciato nulla di ciò che è davvero inerente alle realtà in oggetto... Eh, un momento, l'ho assunta io questa cosa; quindi, quale realtà in oggetto? ...noi saremo nelle condizioni, per tutto ciò di cui è possibile dimostrazione, di trovare tale dimostrazione e di dimostrare questa cosa, e d'altra parte, per ciò di cui per natura non è possibile dimostrazione, di rendere manifesta tale impossibilità. Se io stabilisco una certa cosa, comando che sia così, dopodiché il passaggio successivo, che lui fa apparire come se fosse una cosa naturale, è considerare questa cosa come un oggetto reale. Ma è una mia assunzione, un mio comando. Qui critica Platone, perché Platone procedeva per divisioni – è così o non è così? È così, bene. Allora, se è così segue questo, ma questo sarà così o sarà cosà? – un metodo che molti hanno rilevato come binario, e Aristotele dice che questo metodo non dimostra niente. È facile vedere come la divisione per generi costituisca solo una piccola parte del metodo da noi descritto: la divisione, infatti, è come un sillogismo senza forza, perché quello che bisogna provare viene postulato, e ogni volta si trae a conclusione una delle cose che stanno più in alto. Questo è il primo aspetto che è sfuggito a tutti i suoi utilizzatori... Platone in testa, anche se non lo cita. ...ed essi anzi tentavano di persuaderci del fatto che possa darsi dimostrazione dell'essenza e del "che cos'è". Quindi essi non compresero né su che cosa è possibile trarre conclusioni dividendo, né che fosse possibile trarre conclusioni nel modo che abbiamo spiegato noi. Ora, noi abbiamo visto che nelle dimostrazioni, quando si tratta di trarre a conclusione che qualcosa inerisce a qualcos'altro, il termine medio mediante il quale il sillogismo viene in essere dev'essere sempre di estensione inferiore e non universale rispetto al primo degli estremi. Invece, la divisione mira al contrario... Mentre il sistema aristotelico è deduttivo, quello platonico è induttivo. Aristotele dimentica, però, che questo metodo induttivo è quello che utilizza lui per stabilire la premessa maggiore. ...tant'è che assume come medio l'universale. Infatti, poniamo che A stia per "animale", B per "mortale", C per "immortale", mentre D sta per "uomo", di cui si tratta di acquisire la formula definitoria. Bene, colui che adopera la divisione assume che ogni animale è o mortale o immortale: cioè a dire, che tutto ciò che sia A è o B o C. Un po' dopo conclude dicendo Ebbene, è procedendo alla divisione ogni volta in questo modo che accade a costoro di assumere come termine medio l'universale e come estremi il soggetto in rapporto al quale bisognava provare qualcosa e le differenze. In definitiva, costoro non hanno da dire nulla di chiaro per cui è necessario che l'uomo, o quale che sia l'oggetto della ricerca, sia questa cosa... Prendendo l'esempio di prima, per Aristotele ogni animale è mortale, quindi, Socrate è un animale e, pertanto, si giunge alla conclusione che Socrate è mortale; mentre in Platone, secondo Aristotele, si dà per implicito semplicemente che l'uomo sia mortale, è già dato per acquisito, in questa divisione "è mortale o non è mortale?" che sia mortale è dato per buono, non è dimostrato; infatti, Aristotele dice che si utilizza ciò stesso che deve essere dimostrato. A pag. 589. Dopo ciò bisognerebbe dire come fare a ricondurre i sillogismi alle figure anzidette... Si tratta cioè sempre del fatto che, secondo Aristotele e le sue regole, è sempre possibile ricondurre qualunque sillogismo al sillogismo perfetto. Se, infatti, oltre a studiare il venire in essere dei sillogismi in teoria e ad avere la capacità di trovarli, arrivassimo anche ad analizzare nelle suddette figure quelli già esistenti, allora sì che avremmo portato a termine il progetto iniziale. /.../ Dunque, prima di tutto bisogna cercare di individuare le due premesse del sillogismo...; poi bisogna vedere quale sia universale e quale particolare; inoltre, nel caso in cui le due premesse non siano entrambe espressamente assunte, dovremo noi stessi porre quella mancante. A volte, infatti, vuoi per iscritto vuoi nell'interrogare a viva voce, proponendo una premessa universale non si assume quella

in essa contenuta; oppure si propongono tali premesse, ma si tralasciano quelle mediante le quali queste sono ottenute come conclusione, mentre si pongono altre domande, inutilmente. /.../ ...altro esempio: se, essendo un uomo, è necessariamente un animale, ed essendo un animale, è necessariamente una sostanza: ma ciò ancora non costituisce effettivamente un sillogismo e infatti le premesse non stanno nei rapporti che abbiamo detto. Quali sono i rapporti che abbiamo detto? Non che l'uomo è mortale ma che "ogni" uomo è mortale, c'è l'"ogni" davanti, ed è l'"ogni" che fa l'universale. A pag. 601. L'inerire del primo termine al medio e di questo all'estremo non va inteso nel senso che essi saranno sempre predicati l'uno dell'altro, o che il primo sarà predicato del medio nello stesso modo in cui questo è predicato dell'ultimo. Lo stesso vale anche per il non inerire. Al contrario, bisogna ritenere che questa cosa inerisce abbia tanti significati quanti sono i sensi in cui si dice "è questa stessa cosa"... Anche lui si accorge che questo "inerire" non è chiaro che cosa significhi esattamente. Si prenda ad esempio la frase "dei contrari vi è un'unica scienza". Infatti, poniamo che A sia "l'esserci un'unica scienza" e B stia per "le cose contrarie l'una all'altra". Ebbene, A inerisce a B non nel senso che i contrari sono l'esserci un'unica scienza di essi, ma perché riguardo ad essi è vero dire che c'è un'unica scienza di essi. Cosa ci sta dicendo qui? Ci sta dicendo che bisogna fare attenzione a usare il termine "inerire"; cioè, va usato soltanto come dice lui. I modi in cui dice va utilizzato il termine "inerire" sono almeno due. Il primo, dice, sono l'esserci un'unica scienza di essi; l'altro, è vero dire che c'è un'unica scienza di essi. Quindi, il fatto che A inerisca a B non significa, nell'esempio che ha fatto, che i contrari sono l'esserci un'unica scienza di essi, che i contrari sono questa unica scienza, ma che è vero dire che c'è un'unica scienza di essi. Perché fa questa precisazione? Ci sono due parole che lui sottolinea: da una parte, "sono", dall'altra "è vero dire". Quindi, non "sono ma "è vero dire". "È vero dire" rispetto alle regole stabilite, e questo non c'entra niente con il "sono", il che cosa sono. A pag. 615. Ci serviamo dell'esposizione dei termini come ci serviamo della percezione quando ci preoccupiamo di colui che sta imparando, e non, in verità, nel senso che senza queste cose la dimostrazione non sarebbe possibile, come è invece nel caso delle premesse a partire da cui c'è il sillogismo. È curioso qui quello che dice – ci serviamo dell'esposizione dei termini come ci serviamo della percezione – tenendo conto che per i greci è importante il vedere. Quindi, ci serviamo dei termini come se fossero cose che si vedono, e questo ci dà in un certo qual modo la garanzia che sono veri. A pag. 621. Lo stesso vale anche per i sillogismi ottenuti mediante l'impossibile: anche questi, infatti, non si possono analizzare nelle figure, o meglio, si può analizzare nelle figure la riduzione all'impossibile (giacché ciò è provato per sillogismo), ma non l'altro passaggio, giacché questo in effetti è ottenuto in base ad un'ipotesi. Questi sillogismi differiscono da quelli menzionati sopra perché in quelli, se si vuole che gli interlocutori convengano poi sulla conclusione, bisogna che essi si siano preliminarmente accordati su qualcosa, ad esempio sul fatto che, se fosse provato che dei contrari c'è un'unica potenza, anche la scienza di essi sarebbe la stessa. Qui, invece, anche senza essersi messi preliminarmente d'accordo, gli interlocutori concordano sulla conclusione perché la falsità è manifesta: ad esempio, quando si pone la diagonale commensurabile al lato del quadrato, l'essere i dispari uguali al pari è una falsità manifesta. Continua a ripetere una questione che è fondamentale. Lui pone quest'aspetto: l'essere i dispari e i pari uguali è una falsità manifesta. Dicendo che è manifesta, si solleva dall'incarico di dimostrarla. È una falsità rispetto alle regole che lui ha stabilito, questo sicuramente, però, pone una questione interessante: che cosa ci dice, in effetti, che i pari e i dispari sono disuguali? O supponiamo che sia enti di natura, e quindi sono disuguali per natura, oppure è una decisione. Per poterli utilizzare, io devo separare i pari dai dispari, che in realtà non sono separati, non li posso togliere. Se, per assurdo, togliessi da una sequenza numerica tutti i numeri pari e lasciassi solo i dispari, questa sequenza avrebbe qualche problema. Non posso togliere i numeri pari dal calcolo matematico, per esempio, perché ciascun numero deve la sua esistenza a tutti gli altri numeri. Quindi, l'essere i dispari uguali ai pari è una falsità manifesta, sì e no. È qualcosa che comunque merita di essere pensato, perché, sì, certo, rispetto alle regole imposte da Aristotele è così, però, non c'è nessuna problematizzazione della questione. Vale a dire, che cosa

stiamo dicendo esattamente quando diciamo che i dispari e i pari sono disuguali tra loro? Disuguali in che senso? Senza scomodare Cantor e la sua questione del transfinito, rimane il fatto che ciascun numero è quello che è in virtù di tutti gli altri che non è. Queste sono questioni apparentemente trascurabili, che però mostrano come sia necessario, per la costruzione di questo sistema che abbiamo chiamato logica, separare l'uno dai molti. Senza questa separazione non c'è possibile calcolabilità, e se non si può calcolare non si può dominare. Noi, certo, abbiamo posto delle obiezioni qua e là, ma queste obiezioni sono sì legittime ma restano teoretiche. In effetti, queste obiezioni non fanno nient'altro che manifestare la necessità della coesistenza dell'uno e dei molti e la loro non separabilità; separarli, d'altra parte, è necessario per parlare. La volta scorsa dicevamo che parlando ci inganniamo necessariamente, compiamo questa operazione che, di fatto, non sarebbe possibile, ma se non la facciamo non parliamo, e se la facciamo ci inganniamo, perché diciamo altro da ciò che pensiamo di dire. Torniamo un po' indietro, quando Aristotele diceva che ci sono dei termini come Callia, che non possono essere predicati, ecc. Aristotele lì ci inganna, perché Callia è l'argomento di cui si parla, quella cosa che lui chiama *ούσία*, *l'ὑποκείμενον*, il ciò di cui si parla. Questa cosa di cui si parla esiste in relazione al mio dire di questa cosa. Lui stesso nelle *Categorie* diceva che se non ci fossero le categorie non ci sarebbe nemmeno la sostanza. Quindi, lui dice che questi elementi esistono di per sé. Ma non è vero, non possono esistere per sé, perché sono ciò di cui si parla, sono la sostanza, *l'ὑποκείμενον*, che esiste nel ciò che se ne dice: Callia esiste in quanto ne dico, esiste nelle cose che dico di lui. Il che è un altro modo per dire ciò che abbiamo indicato altre volte, e cioè che ciascuna cosa che incontro è fatta di parole, delle mie parole, non esiste senza le mie parole: sono le mie parole che mi fanno vedere la cosa così come la vedo; mi restituiscono il fenomeno, proprio alla greca, *φαίνεσται*, quindi, come mi appare, cioè, la verità, l'essere. L'essere è ciò che se ne dice, non c'è senza il ciò che se ne dice; esattamente come il *λέγειν τί*, non c'è il *λέγειν* senza il *τί* – Platone lo aveva detto chiarissimamente – non c'è il mio dire senza ciò che il mio dire dice, né ovviamente li posso separare, come potrei? Quindi, lo stesso Aristotele afferma cose che, in teoria, stando a ciò che lui stesso dice, non potrebbe affermare o, quantomeno, non con tanta leggerezza, perché ciascun termine, non solo esiste perché è predicato, ma deve essere predicato, necessariamente; per cui Callia non è nient'altro che ciò che di lui si dice; esattamente, come ciò che dice Aristotele rispetto all'*ούσία*, all'*ὑποκείμενον*, alla sostanza: è ciò che se ne dice. Tutte le altre nove categorie sono quelle che fanno esistere l'*ούσία*, in definitiva, l'essere. Concludiamo qui il primo libro degli *Analitici Primi*. Mercoledì prossimo inizieremo il secondo libro, che ha come sottotitolo *Situazioni argomentative di vario genere, con riferimento alle tre figure*. Le figure sono: la prima, quella del sillogismo perfetto, il sillogismo Barbara; poi, ci sono la seconda e la terza figure, che devono essere tutte riconducibili alla prima figura, perché mentre nella prima c'è una correlazione diretta tra la premessa, il medio e la conclusione, nella seconda figura il medio si rapporta ai due estremi, mentre nella terza sono gli estremi che si rapportano al medio. Non è che cambi granché, ma in questo secondo libro senz'altro aggiunge qualcosa che ci può essere utile, utile per intendere qualcosa di più e meglio rispetto a ciò che diciamo quando parliamo di logica. Qualcosa lo abbiamo incominciato a dire. Immagino che la parte più interessante non sarà gli *Analitici* ma i *Topici*, perché nei *Topici* c'è una correlazione molto stretta tra la logica e la retorica, c'è un rimpallo continuo. In effetti, sono la stessa cosa, solo che la logica prevede quelle regole, in modo che tutti le seguano e, quindi, sia possibile persuaderli.

1 novembre 2023

Siamo al Libro Secondo degli *Analitici Primi*. A pag. 645. *Ora, considerato che i sillogismi sono gli uni universali e gli altri particolari, tutti quelli universali traggono sempre a conclusione più cose; tra i sillogismi particolari, invece, quelli positivi traggono a conclusione più cose e quelli negativi solo la*

conclusione come tale. È una cosa importante perché, in effetti, un sillogismo universale afferma tante cose come “tutte le A sono B”, ma ciò non esclude che la A sia tante altre cose oltre ad essere B. Ma anche quello negativo, perché possiamo dire “nessuna A è B”, ma, di nuovo, può essere infinite altre cose. *Infatti, tutte le premesse si convertono, ad eccezione della premessa privativa particolare, che non si converte.* La privativa particolare dice che c’è una A che non è B ed è l’unica cosa che esclude la possibilità di altre, perché il problema del sillogismo universale, sia affermativa che negativo, dice che una certa cosa è tutte le altre ma non esclude affatto che sia anche moltissime altre: tutte le A sono B, va bene, ma possono anche essere C, D, ecc., possono essere qualunque cosa. Quindi, l’universale non esclude ma apre a infinite possibilità. Questo è anche un artificio utilizzato dalla retorica che, sapendo questo, se qualcuno afferma che tutte le A sono B, l’interlocutore può sempre aggiungere che, sì, sono B ma possono anche essere C, D, ecc., e in queste cose che si aggiungono potrebbe anche esserci una negazione, può esserci qualunque cosa. *Ma la conclusione è discorso che afferma o nega qualcosa rispetto a qualcos’altro, sicché i sillogismi diversi da quello negativo particolare traggono a conclusione più cose. Ad esempio, se si è provato che A inerisce ad ogni o a qualche B, è necessario che anche B inerisca a qualche A, o se si è provato che A non inerisce a nessun B, è necessario che anche B non inerisca a nessun A, ma questo è un dato ulteriore al precedente. Invece, se A non inerisce a qualche B, non è necessario che anche B non inerisca a qualche A, perché potrebbe inerire a ogni A.* Questa è un’altra cosa curiosa. Dice *non è necessario che anche B non inerisca a qualche A, perché potrebbe inerire a ogni A.* È curioso perché dice che il fatto che non inerisce a ogni A possiamo tradurlo con il fatto che potrebbe inerire ad ogni. Come è possibile se non inerisce a qualche A che inerisca a ogni A? È bizzarro, ma non è l’unica bizzarria. A pag. 651. ... *il primo punto, cioè che da premesse vere non è possibile trarre a conclusione una falsità, si chiarisce così. Se infatti, quando è A, è necessario che B sia, quando B non è, A deve necessariamente non essere.* Se quando c’è la A c’è necessariamente la B, allora quando non c’è B non c’è neanche la A. *Dunque, se A è vero, è necessario che B sia vero, altrimenti risulterà che la stessa cosa allo stesso tempo sia e non sia, il che è impossibile.* Qui è sempre il principio di non contraddizione che domina tutto. *Attenzione però a non credere, per il fatto che è dato solo il termine A, che qualcosa possa risultare di necessità in quanto un’unica cosa è, perché questo non è possibile: ciò che risulta di necessità è infatti la conclusione, e le cose mediante le quali questa viene ad esserci sono almeno tre termini da un lato, e due intervalli o premesse dall’altro.* Ci sta spiegando come funziona quella regola dell’implicazione tale per cui l’implicazione è falsa se e soltanto se la premessa è vera e la conclusione è falsa. È l’unico caso in cui l’implicazione è falsa perché, se io dico che questo implica quell’altro, se quell’altro non c’è, allora l’implicazione non funziona. *Dunque, se è vero che A inerisce a tutto ciò che inerisce B, e che B inerisce a ciò a cui inerisce C, è necessario che A inerisca a ciò a cui inerisce C, e questo non può essere falso, altrimenti la stessa cosa inerebbe e non inerebbe alla stessa cosa nello stesso tempo.* Come dire che non c’è una regola che determini perché l’implicazione è sempre vera tranne nel caso in cui la premessa è vera e la conclusione è falsa, tranne il principio di non contraddizione perché, se non fosse così, allora una cosa sarebbe e non sarebbe. A pag. 677. *Dove due cose stiano l’una all’altra in un rapporto tale per cui, quando la prima è, la seconda deve necessariamente essere, allora quando la seconda non è nemmeno la prima sarà, ma quando invece è non è necessario che la prima sia.* L’implicazione è valida anche quando la conclusione è vera e la premessa è falsa. In questo caso potremmo dire che la premessa non c’è ma l’implicazione è valida lo stesso, perché comunque “se questo allora quell’altro”, se quell’altro c’è, l’implicazione è valida. *D’altra parte, è impossibile per una medesima cosa dover necessariamente essere sia quando una certa cosa è, sia quando questa stessa cosa non è; voglio dire che è impossibile, ad esempio, che B debba necessariamente essere grande quando A è bianco e debba necessariamente essere grande quando A non è bianco. Infatti, se è necessario che questo qui, B, sia grande quanto quello lì, A, è bianco, e quando B è grande è necessario che C non sia bianco, allora, se A è bianco, è necessario che C non sia bianco.* Questo non significa niente, se non quello che abbiamo detto prima, e cioè che è indifferente

rispetto alla conclusione, una volta che è stabilita, se la premessa è vera oppure no. I logici facevano un esempio, esempio stupido: se qui siamo in Alaska allora oggi è mercoledì. La premessa è falsa, la conclusione è vera, quindi, l'implicazione è vera: oggi è effettivamente mercoledì; non importa che la premessa sia falsa. A pag. 711. Parla dei sillogismi mediante l'impossibile. *È simile, infatti, al rovesciamento e ne differisce solo in questo: si fa un rovesciamento nella misura in cui c'è un sillogismo già fatto ed entrambe le premesse sono state effettivamente assunte, mentre si fa una riduzione all'impossibile non in quanto prima ci si è detti d'accordo sull'opposto del risultato ottenuto, ma perché è manifesto che esso è vero.* Ho letto questo passo perché da una parte dice che non è perché prima ci siamo messi d'accordo su questa cosa e allora è vera; no, *perché è manifesto che esso è vero.* Ma che cosa vuole dire che è manifesto? Significa la stessa cosa, e cioè che ci si è messi d'accordo su ciò che è manifesto perché, se non si è d'accordo su ciò che si manifesta, allora non siamo più d'accordo su niente, e bell'e fatto. Infatti, la parola greca è φανερού, come φαίνεσται, ciò che si manifesta; ma bisogna essere d'accordo sui ciò che si manifesta. Quello che dice Aristotele è quindi curioso, è un'altra bizzarria, perché dice che non è vero perché siamo d'accordo, ma perché è manifesto, perché è così. Certo, ma ci siamo dovuti mettere d'accordo su che cos'è che è manifesto e, quindi, il mettersi d'accordo è ineludibile: dobbiamo essere d'accordo; e per essere d'accordo tutti occorre che ci sia la δόξα, ciò che tutti quanti crediamo essere vero. A pag. 719. *...è manifesto che in tutti i sillogismi quello che va posto in ipotesi non è il contrario, ma l'opposto.* Il contrario di "tutte le A sono B" è "nessuna A è B"; l'opposto di "tutte le A sono B" è "c'è una A che non è B". *In tal modo, infatti, il risultato sarà necessario e il ritenerlo valido sarà anche comunemente accettato.* Perché insiste su questo fatto, e cioè che sia comunemente accettato? È interessante perché da una parte vorrebbe una sorta di formalizzazione che non richiede il consenso perché è vera in modo apodittico, per cui è evidente che è vera; dall'altra, invece, richiede il consenso. Se fosse così evidente il consenso sarebbe automatico. E, invece, no, si accorge che non è così. *Infatti, se di ogni cosa è vera o l'affermazione o la negazione, una volta provato che non è vera la negazione, è necessario che sia vera l'affermazione. D'altro canto, se non si pone che l'affermazione sia vera, è comunemente accettato che si ritenga valida la negazione. Sempre comunemente accettato. Invece, ritenere valido il contrario stride da entrambi i punti di vista, perché né è necessario che, se è falso "a nessun", sia vero "ad ogni", né è comunemente accettato che l'uno sia vero se l'altro è falso.* Se è falso dire "a nessuno" (universale negativa: nessuna A è B), questo non significa, sta dicendo, che sia vera la contraria, e cioè che "tutte le A sono B". A pag. 725. *Dimostrazione per riduzione all'impossibile e dimostrazione diretta. La dimostrazione per riduzione all'impossibile differisce da quella diretta per il fatto di porre ciò che s'intende eliminare riducendolo a qualcosa che siamo d'accordo essere una falsità. Di nuovo siamo d'accordo. Dove sta la cogenza delle conclusioni logiche? Dovrebbero essere universali per definizione. No, invece, è sempre un accordo. La prova diretta, invece, parte da tesi su cui ci si dice d'accordo. Ora, entrambe le dimostrazioni assumono due premesse su cui ci si dice d'accordo. Solo che l'una le assume come quelle a partire da cui viene ad esserci il sillogismo; l'altra, invece, assume solo una delle due tra quelle a partire da cui si produce il sillogismo, mentre l'altra premessa che assume è la contraddittoria della conclusione. Quella diretta assume le premesse da cui viene ad esserci il sillogismo; quell'altra, invece, ciò che assume è la contraddittoria, per dimostrare l'impossibilità. Ora, parla del postulare quello che in origine bisogna provare, e cioè la petitio principii. A pag. 743. ...quando si cerca di provare per mezzo di se stesso ciò che non è noto da se stesso... Questa è la petizione di principio. ...è in quel momento che si postula quello che in origine bisognava provare. Da un lato, lo si può fare nel senso di sostenere fin da subito quello che ci si prefigge di provare; dall'altro, è possibile anche che si passi per alcune cose pur diverse, ma rientranti tra quelle che per natura sarebbero provate per mezzo di esso, e poi ci si avvalga di queste per dimostrare quello che ci si propone all'inizio. Cioè, proporre all'inizio ciò che si deve provare. A pag. 749. Non è da questo che risulta il falso (non propter hoc). È una frase latina che indica una figura, che non è propriamente logica e che dice post hoc ergo*

propter hoc, questa cosa segue a quella, quindi, questa è la causa. Invece, non è così automatico, ovviamente. L'espressione "non è da questo che risulta il falso", usata spesso e abitualmente nelle discussioni, innanzitutto occorre in caso di sillogismi per riduzione all'impossibile, quando s'intende contraddire quanto veniva provato con la riduzione all'impossibile. Qualcuno vuole ridurre all'impossibile una mia argomentazione e io contraddico quello che lui dice. Infatti, se prima non c'è stata contraddizione, uno non dirà "non è da questo che risulta il falso": dirà semmai che tra quanto precede è stato posto qualcosa di falso. Cioè, c'è qualcosa di falso nelle premesse. Né si userà tale espressione nel caso di una dimostrazione probativa, perché qui uno non pone ciò che contraddice. Ed anche quando qualcosa è stato eliminato direttamente mediante A, B, C, non è che si dica "non è da quanto dato in partenza che è venuto ad esserci il sillogismo". Diciamo, infatti, "non è da questo che viene ad esserci" nel caso in cui, una volta eliminato appunto questo, nondimeno si ottiene il sillogismo, cosa che non può accadere nel caso dei sillogismi diretti, perché qui, una volta eliminata la tesi, non avrà luogo neanche il sillogismo ad essa relato. Nel sillogismo diretto non posso eliminare le premesse, se non è eliminato il sillogismo tot court; nel caso del sillogismo contraddittorio, invece, bisogna eliminare la contraddizione. È dunque manifesto che "non da questo" si dice in caso di sillogismi per riduzione all'impossibile, e lo si dice in particolare quando l'ipotesi iniziale sta all'impossibile in un rapporto tale per cui, che essa sia o non sia, nondimeno risulta l'impossibile. Cioè, qualunque cosa mi stai dicendo, se muovi di qua, la conclusione è impossibile, è contraddittoria. Ciò, infatti, significa porre come causa ciò che non lo è, come ad esempio se uno, volendo provare che la diagonale è incommensurabile col lato del quadrato, attaccasse l'argomento di Zenone per cui non esiste movimento e operasse la riduzione all'impossibile in tale direzione: in realtà, non c'è alcun punto di congiunzione, in alcun modo e da nessuna prospettiva, tra il falso e l'affermazione iniziale. Come dire che la premessa non c'entra niente con ciò che dobbiamo dimostrare, cosa che accade molto spesso. A pag. 757. Indicazioni per la difesa o l'attacco di una tesi in una discussione. A mano a mano che si va avanti sempre più Aristotele deriva verso la retorica. D'altra parte, sappiamo che la logica è un'arma, viene utilizzata per demolire una tesi avversaria, per rilevare come la conclusione dell'altro sia falsa: a questo serve la logica, a nient'altro che questo. Per evitare che sia tratta la conclusione avversaria, quando l'avversario propone il discorso in termini di domande senza formulare le conclusioni, bisogna fare attenzione a che nelle premesse non sia concesso due volte lo stesso termine, perché noi sappiamo bene che senza un termine medio non viene ad esserci sillogismo, e sappiamo che termine medio è quello che viene ripetuto più volte. E in che modo vada tenuto d'occhio il medio in relazione ad ogni singola conclusione, è manifesto a partire dal fatto che noi sappiamo che tipo di conclusione è provato in ciascuna figura. Questo non ci sfuggirà, perché noi sappiamo come difendere il nostro discorso. Ma ciò su cui raccomandiamo di vigilare se siamo nella posizione di chi risponde, bisogna invece cercare di tenerlo nascosto se siamo noi ad attaccare la tesi avversaria. Questo si fa, in primo luogo, quando non si traggono in precedenza le conclusioni, ma esse rimangono non chiare, pur essendo state assunte le premesse necessarie; in secondo luogo, quando non si propongono domande strettamente collegate, ma quanto più possibile prive di termini medi. Cioè, fare attenzione a una tesi avversaria, quando questa mostra di non avere il termine medio: tu passi da questo a quella conclusione, ma attraverso che cosa? Qual è il medio che consente? Sarebbe come dire che tutte le A sono B, quindi, tutte le A sono C; non posso farlo, come ci arriviamo? Manca il medio. A pag. 769. Infatti, non conosciamo nessuna realtà sensibile che si dia al di fuori della nostra percezione, neppure se ci è già accaduto di percepirla, se non perché ne abbiamo la conoscenza in universale e sì anche quella affine, ma non in atto. Noi abbiamo comunque conoscenza attraverso la percezione o attraverso i sillogismi. Sono tre i sensi in cui si dice che conosciamo qualcosa, infatti: nel senso della conoscenza in universale; nel senso della conoscenza affine alla cosa (analogia); nel senso della conoscenza in atto. Sono questi i tre modi, dice Aristotele, in cui conosciamo. Quindi anche "cadere in errore" si dice in altrettanti sensi. Nulla, dunque, impedisce di sapere e cedere in errore circa la stessa cosa (ma

non nel senso di un sapere e di un errore reciprocamente contrari): è appunto questo che accade a chi conosce ciascuna delle due premesse separatamente e non le ha prima sottoposte ad esame. Questi, in effetti, in quanto crede che la mula sia gravida, non ha conoscenza nel senso che non ne ha conoscenza in atto, ma non cede nemmeno, a causa di tale credenza, nell'errore contrario alla conoscenza che ne ha, perché l'errore contrario alla conoscenza nel senso della conoscenza in universale sarebbe un sillogismo. Anche se non vede che la mula è gravida, lui sa che la mula è gravida e lo sa in base a sillogismi. Lo sa mosso dall'esperienza, sa che quella situazione implica che la mula è gravida, così come, per esempio, se una donna ha latte, vuole dire che ha partorito. Ora, prende in considerazione sillogismi che sempre più mostrano la corda, cioè, mostrano di essere sempre di più sillogismi dialettici anziché scientifici, dimostrativi. Mano a mano che procede anche i sillogismi dimostrativi appaiono sempre più sillogismi dialettici, retorici, in fondo. A pag. 775. Pertanto A è preferibile a D, e pertanto C è da evitare in misura minore rispetto a B. ora, ogni innamoramento, in fatto di amore, preferirebbe A e C insieme – dove A è “la persona amata è nella disposizione d'animo di concedersi e C sta per “la persona amata non si concede” – piuttosto che D e B insieme dove D sta per “la persona amata si concede” e B per “la persona amata non è nella disposizione di concedersi”; ebbene, se è così, è chiaro che A, cioè la disposizione d'animo della persona amata, è preferibile al fatto che questa si conceda. Pertanto, in fatto di amore l'affetto da parte della persona amata è preferibile all'unione fisica. Questa sarebbe la conclusione, ma la facilità con cui si smonta una cosa del genere è straordinaria. Non solo sono opinioni, ma il rapporto fisico, la sessualità, è ciò che consente alla specie di proseguire e il proseguimento della specie è sicuramente superiore all'interesse della persona. Quindi, il rapporto sessuale è più importante dell'amicizia in quanto è solo con il rapporto sessuale che la specie può proseguire e si conserva all'infinito. In questo modo abbiamo annientato l'argomentazione di Aristotele con una più potente della sua, perché abbiamo introdotto la specie e la sua conservazione. Ora parla del sillogismo in base ad induzione, poi dell'esempio e, dopo ancora, dell'abduzione. Il sillogismo in base a induzione è quel sillogismo che prevede due premesse particolari e una conclusione universale. Peirce faceva l'esempio dei fagioli: questi fagioli sono bianchi, i fagioli vengono da questo sacco, quindi, conclusione: tutti i fagioli di questo sacco sono bianchi. Il che non è necessariamente perché, ad esempio, potrebbero essere metà bianchi e metà marroni. Però, in questo modo io costruisco una conclusione universale a partire da due premesse particolari; potremmo addirittura dire che sono contingenti, casuali. Da una osservazione particolare ho costruito un universale e l'universale ha una caratteristica fondamentale, perché l'universale è ritenuto essere ciò che determina il come stanno le cose e questa non è una cosa qualunque. Quindi, l'induzione è quell'opera che costruisce un universale, da eventi fortuiti costruisce un universale, qualche cosa che dovrebbe dire come stanno le cose e che non è più messo in discussione. Ricordate l'esempio che abbiamo fatto mille volte: questa mattina è sorto il sole, così è stato la mattina prima, e così via da milioni di anni; allora, siccome non c'è motivo di pensare che domani sarà diverso, anche domani sorgerà il sole. E questa è l'induzione, cioè, da due particolari – il fatto che questa mattina è sorto il sole e che è sorto da milioni di anni – io induco l'universale, e cioè che il sole sorgerà anche domani e sorgerà sempre. Ho creato dal nulla un'affermazione universale che mi dice come stanno veramente le cose, tant'è che l'universale è talmente importante che viene poi preso come premessa del sillogismo dimostrativo, che parte dall'universale, da un universale che è stato costruito così. Quindi, dal particolare costruisco l'universale; poi, dall'universale, che credo essere la descrizione dello stato di cose, deduco a scendere tutti i particolari che mi interessano. Capite come funziona tutto ciò, è una bizzarria, eppure, funziona così logicamente, è questa la logica. Ora, parla dell'esempio. L'esempio è un'analogia. Infatti, in greco è παράδειγμα, in italiano paradigma, che dice che “è sempre accaduto così, quindi, anche in questo caso...” e, pertanto, non è lontano dall'induzione. A pag. 779. L'esempio si ha quando l'inerenza di un estremo al medio viene provata in virtù di qualcosa che è simile al terzo termine. Deve però essere noto sia che il medio inerisce al terzo termine; sia che il

primo inerisce a quello che è simile al terzo. Sono tutte somiglianze, si assomigliano, quindi, è così: analogia. Infatti, fa l'esempio della guerra contro i Tebani da parte degli Ateniesi. Quella guerra che hanno fatto era infausta, è finita male; questa sembra altrettanto infausta, quindi, finirà anche questa male. C'è poi l'abduzione. L'abduzione è interessante, è anche questa una forma di sillogismo. Avete presente l'induzione: due premesse particolari e una conclusione universale. Qui, invece, l'universale viene posto tra i due particolari. L'abduzione è la tipica forma di inferenza, per esempio, nei polizieschi. Faccio un esempio banale di abduzione: questo tizio è sulla scena del crimine (particolare), tutti gli assassini tornano sulla scena del crimine (universale), il tizio è l'assassino (particolare). Questa forma, vi dicevo, è interessante perché è uno dei modi di pensare più comuni che esistano: si prende un caso particolare, si è convinti di poterlo riferire a un universale (tutti gli assassini tornano sulla scena del crimine); quindi, ciò consente di accusare il tizio – che magari passava di lì per i fatti suoi – come assassino. Questo perché c'è questo universale in mezzo, al quale io mi aggancio per essere sicuro di quello che affermo. Il tizio è tonato sulla scena, ma io so che tutti gli assassini tornano sulla scena... E come lo so? Lo so e basta. Però, funziona come garanzia ed è la garanzia che interviene in ogni discorso che si ascolta: c'è un evento particolare, questo evento particolare lo si associa a un universale, che dice che le cose accadono sempre in quel modo; quindi, si conclude con un altro particolare: questa situazione rientra nell'universale e, quindi, il tizio è l'assassino, le cose stanno così. Spesso l'universale è un proverbio, una massima. Tutte queste cose che stiamo dicendo, in effetti, ci fanno sempre più e sempre meglio rendere conto di che cosa sia di fatto la logica, e cioè una sequenza di proposizioni costruite: io mi invento, attraverso l'induzione, un universale, dopodiché, attraverso delle regole altrettanto inventate, deduco da questo universale dei particolari a seconda di queste regole che io ho stabilito: questa è la logica, nient'altro che questo. C'è poi l'entimema. L'entimema è quel sillogismo a partire da cose probabili o da segni, dimenticandosi Aristotele che tutti i sillogismi partono da cose probabili, sia che si tratti di induzione, sia che si tratti di deduzione; anche il sillogismo dimostrativo, quello perfetto, è sempre e comunque probabile. Probabile nel senso che la certezza che veicola è una certezza che io ho stabilito: sono io che dico che tutte le A sono B. Quando poi vado a tradurre questa formula, che di per sé non significa assolutamente niente, ecco che allora salta fuori la probabilità. E, infatti, l'altra volta dicevo che la forma sarebbe “se tutte le A fossero B e se tutte le B fossero C, allora e solo allora tutte la A sarebbero C”; ma è “se”, è un'ipotesi, una probabilità. Quindi, l'entimema è quel sillogismo che muove da una probabilità, come tutti i sillogismi; solo che qui la cosa è più evidente. Ad esempio, a pag. 787, ...*provare che una donna è incinta perché ha latte, è a partire dalla prima figura: infatti, “ha latte” è il termine medio. A starà per “è incinta”, B per “ha latte” e C per “donna”.* Altro esempio. ...*provare che i sapienti sono persone di valore perché Pittaco è persona di valore, è mediante l'ultima figura. A starà “persona di valore”, B per “i sapienti”, C per “Pittaco”.* Ebbene, è vero predicare di C sia A sia B, solo che uno non lo si dice perché è risaputo, mentre l'altro viene espressamente assunto. Invece “una donna è incinta perché è pallida” vorrebbe essere mediante la seconda figura... Tenete conto degli esempi che riporta. Non significano niente, è come se si arrampicasse sui vetri per dimostrare che le sue regole sono valide. Non lo sono, tutte quante sono solo possibili. La cosa migliore che possiamo dire è che non è impossibile che sia così. Cosa ci ha detto fin qui Aristotele? Che la logica non è nient'altro che questo: uno stabilire in modo totalmente arbitrario una premessa maggiore; considerarla un universale, sempre in modo arbitrario; e poi, stabilita la premessa universale, dedurre da questa, attraverso sillogismi dimostrativi dimostrano che cosa? Dimostrano niente perché devo restare all'interno di quelle regole stabilite da lui, e allora ecco che all'interno di queste regole dico di dimostrare. Ma queste regole non sono nient'altro che un programma eseguibile, non dicono affatto come stanno le cose. Ecco che ritorna la famosa frase di Wittgenstein: chi dimostrerà la dimostrazione? Una volta che ho fatto la mia bella dimostrazione, ho soltanto dimostrato che ho accettato le premesse da cui sono partito, ho accettato le regole di

inferenza e mi sono attenuto scrupolosamente a tutto questo: questa è l'unica cosa che posso dimostrare, tutto il resto no. E questa è la logica che, come avrete notato, è qualcosa di totalmente differente da quanto si pensa generalmente. La logica è retorica, affonda nella retorica e ritorna alla retorica, non può fare altro. È un po' il percorso che Aristotele fa anche nella *Metafisica*: parte dall'unico principio, che è la *δόξα*, per tornare alla *δόξα*, perché qualunque cosa si affermi non è provabile se non all'interno della *δόξα*. Si rimane sempre nella *δόξα*, tutto ciò che diciamo non è mai uscito né uscirà mai dalla *δόξα*, cioè, dall'opinione: si pensa così, si crede così, si suppone così, e la logica ne fa direttamente parte. E con questo abbiamo terminato gli Analitici primi. Gli Analitici secondi, invece, li inizieremo mercoledì prossimo. Nel frattempo, riflettete bene sulla questione dell'abduzione, è la forma di sillogismo più diffusa in assoluto: questa cosa è così, ma io so come stanno le cose e, quindi, riporto questa a come io so come stanno le cose e, quindi, traggo la mia bella conclusione. Questa è l'abduzione, che è il modo di pensare più diffuso in assoluto.

ANALITICI SECONDI

15 novembre 2023

Aristotele negli Analitici Secondi si occupa della dimostrazione e di quali sono le garanzie della dimostrazione. Dice che la dimostrazione deve muovere da premesse certe, ma, tenendo conto di tutto ciò che ha detto fino ad ora, quali sono le premesse certe? Quelle che io decido essere tali. Di fatto, leggendolo ci si accorge che ogni cosa non è altro che *λόγος*, discorso. Tant'è che, come dicevamo tempo fa, nella lotta tra platonismo e aristotelismo alla fine ha vinto Platone. Ha vinto Platone perché lui, sì, garantiva che le cose erano così come sono, cosa che Aristotele non fa. L'*ούσία* è il significato, mentre per il platonismo l'*ούσία*, la sostanza, ciò che qualcosa veramente è, è l'idea, che nessuno vede ma che garantisce che le cose sono quelle che sono. Questa garanzia non c'è da nessuna parte in Aristotele. Ecco perché ha vinto Platone e continua a vincere a tutt'oggi, mentre Aristotele è stato abbandonato. Cosa è successo dopo Aristotele nella storia del pensiero? Teofrasto, la Scolastica, quindi, una ripetizione pedissequa di Aristotele; dopo ci sono stati gli stoici, gli scettici, sino ad arrivare al I sec. a.C. con gli epicurei, e la ripresa di Democrito da parte di Lucrezio. Ma del pensiero dirompente di Aristotele non c'è più stata traccia. Con questo voglio dire che bisogna praticamente arrivare fino ad Heidegger per riscoprire questo aspetto di Aristotele, che è sempre stato cancellato perché, lo abbiamo detto varie volte, di Aristotele è stata fatta una lettura platonica: Aristotele è stato interpretato platonicamente: l'*ούσία* è diventata il che cosa sono veramente le cose, che è poi l'idea di Platone, cioè, è stata spostata all'idea di Platone. Per Aristotele, invece, delle cose ci sono soltanto i *praedicamenta*, le categorie, cioè, i modi in cui si dice; l'*ούσία* è fatta di queste cose, è fatta di ciò che si dice. Una lettura non platonica di Aristotele non è mai stata fatta perché avrebbe comportato anche, nella *Metafisica* per esempio, il problema del principio primo. Nei manuali si cita sempre il principio primo di Aristotele, ma il principio primo è la *δόξα*, altro che il principio, Dio, ecc. Lasciamo poi stare la nozione di Dio, così come è sempre stata interpretata, che non c'entra niente con *θεόν* di Aristotele, che è piuttosto il pensiero pensante di Gentile, se in qualche modo vogliamo dargli una connotazione. E, allora, che cosa succede a un certo punto in questo percorso? Siamo al I secolo dopo Cristo, quindi quattro secoli dopo Platone. C'è una corrente di pensiero che è poco nota: i Medioplatonici. L'esponente più noto è Filone di Alessandria, che era un ebreo di lingua greca e che ha scritto *Il commento allegorico alla Bibbia* e altri sulla filosofia mosaica. Alcuni hanno considerato *Il commento allegorico alla Bibbia* come un preludio alla semiotica. Con i Medioplatonici accade qualche cosa che nessuno ha veramente preso in considerazione, e cioè una sorta di aggancio con Platone, dove l'idea dell'Uno incomincia a prendere forma. Un secolo dopo

questa idea dell'Uno diventerà la base del pensiero di Plotino: l'Uno come ciò da cui tutto procede. Prima con gli stoici e poi con gli scettici, anche sulla scorta dei megarici, c'era stata come una sorta di ebbrezza perché prendevano malamente tutto ciò che avevano posto già i presocratici (Eraclito, Parmenide, Anassimandro, Democrito, ecc.); dico malamente perché non avevano colta la portata teoretica, ma avevano colto solo l'aspetto popolare. Per gli scettici non c'è la verità, nulla è vero, quindi, compresa questa affermazione. È stato ripreso malamente perché è stato un eleatismo ingenuo; nei sofisti, ma anche in Eraclito e in Parmenide, c'era questo aspetto, ma all'interno di un pensiero teoretico molto potente, che si è poi perso, non ha avuto più seguito. Invece, come reazione probabilmente a una cosa del genere, ecco il Medioplatonismo, cioè, il recupero di Platone, ma con l'idea dell'Uno, dell'Uno da cui procedono i molti. È una variazione di Platone, Platone non è così, per Platone i molti non procedono dall'Uno, per Platone ci sono l'uno e i molti. Come sappiamo, Platone dice che l'uno è il bene e i molti sono il male. Porre l'Uno come ciò che genera i molti comporta non solo che l'Uno controlla i molti, ma li tiene definitivamente separati. Questo ha costituito, come vedremo più avanti in Plotino, l'innescò per potere pensare in modo definitivo all'Uno come qualcosa di totalmente differente e inconciliabile con i molti. Cosa che a tutt'oggi permane: succede qualcosa nel mondo e tutti sono pronti a schierarsi, buoni e cattivi, bene e male. Questa cosa non è naturale come potrebbe apparire, ma è un retaggio del neoplatonismo, innescato dai Medioplatonici. Mi stavo domandando circa la nascita dei monoteismi, c'è quello prefilosofico, l'ebraismo, e due monoteismi postfilosofici, il cristianesimo e l'islamismo. Questi monoteismi sono costruiti sull'idea dell'Uno che genera i molti, di un Uno definitivamente separato dai molti. Dopo Plotino non c'è più la possibilità di pensare come faceva Eraclito, *ἔν πάντα εἶναι*. Il lapsus di Diels è emblematico perché anche lui si è formato con una impostazione, che è di tutti, neoplatonica, ed è per questo che traduce *πάντα* come se fosse *πάντων*, il tutto, come se l'uno fosse il tutto, che è esattamente la posizione di Plotino. Non era questo che diceva Eraclito, come ci fa notare in modo preciso Heidegger, diceva *πάντα* e non *πάντων*. Ora, l'ebraismo tutto sommato poteva rimanere l'unico monoteismo, e invece no, a un certo punto è sorta la necessità di tenere separati l'uno dai molti, in modo definitivo e irreversibile, perché solo così è possibile dominare, è possibile orientarsi: solo se sappiamo che cos'è bene e che cosa è male ci orientiamo. Il che è vero solo in parte, perché è vero che ci orientiamo, ma come? Ogni volta che decidiamo qualcosa cogliamo un elemento e scartiamo gli altri; però, questo non ci conduce a pensare o a credere che queste cose che scartiamo siano il male.

Intervento: ...

Platone diceva che le idee sono loro a essere autentiche e che fanno esistere le cose, gli enti. Sono le idee che stanno nell'Iperuranio l'unica garanzia delle cose che vediamo. Noi vediamo un libro perché c'è l'idea del libro, sennò non potremmo conoscere il libro. Quindi, che cos'è veramente il libro, la sostanza? Viene dall'idea, viene da Dio, in fondo. Tutte queste cose, invece, erano assenti in Aristotele; in Aristotele non c'è niente di tutto ciò. Aristotele non è stato per nulla utilizzabile per costruire, per così dire, l'impero, e quindi poteva leggersi soltanto attraverso Platone: *l'οὐσία* è la sostanza, quindi, l'idea di Platone, l'idea che fa delle cose quelle che sono, e non *l'οὐσία* che, sì, fa essere le cose quelle che sono, ma, *λόγοι*, discorsi, *praedicamenta*. Le cose sono discorsi, sono categorie, quindi, *praedicamenta*, ciò che se ne dice; da qui, ovviamente, non era possibile costruire nessuna religione. Come abbiamo detto varie volte, per Platone le cose sono quelle che sono per virtù propria, mentre per Aristotele le cose sono quelle che sono in virtù di altro, cioè, in virtù dei *λόγοι*, dei discorsi. È interessante vedere qui come svolge Aristotele la questione, perché lui probabilmente si rende conto del problema della premessa maggiore nei sillogismi. Finché si tratta di stilare tutte le regole, di compilare il suo programma, finché fa questo va tutto bene. Qui, invece, negli Analitici Secondi è come se si dovesse rendere conto di queste cose non più attraverso dei programmi, ma attraverso dei discorsi. Rileggiamo questo passo a pag. 843. *La soluzione dell'aporia di Menone*. Ricordate lo scritto, il Menone, di Platone. Socrate vuole dimostrare che lo

schiavo ha già tutte le informazioni per costruire un calcolatore, praticamente; lui non sa ma, facendogli le domande giuste e facendolo ragionare, Menone costruisce la geometria senza saperne assolutamente nulla; quindi, queste cose le conosceva già. Questo va naturalmente a supporto della teoria della reminiscenza di Platone: vediamo le cose, le conosciamo, perché ci ricordiamo di quelle che sono lassù nell'Iperuranio. L'aporia è questa, e cioè per conoscere devo già sapere. È un'aporia interessante, il sottotitolo dice "soluzione dell'aporia" ma, in realtà, non c'è nessuna soluzione. Ora lo vedremo, Aristotele non risolve il problema, perché sarebbe come dire che per imparare a parlare occorre già sapere parlare. Non c'è uscita, perché come faccio a imparare qualcosa se non conosco delle cose, se non so, per esempio, che alcune cose sono istruzioni? Come dire che anche per potere negare il linguaggio devo usare il linguaggio: sono tutte varianti della stessa cosa. È un'aporia dalla quale non si esce. *Ogni insegnamento e ogni apprendimento razionale derivano da una conoscenza preesistente.* Aristotele lo pone così, come un assioma. Sono delle reminiscenze che aveva dell'insegnamento di Platone, del quale era stato allievo per un certo periodo. *Questo è evidente a coloro che considerano la questione in tutti i casi: infatti le matematiche, tra i saperi scientifici, procedono in questo modo e così ciascuna delle altre forme di sapere tecnico.* È vero? Il matematico per sapere fare di conto ha bisogno di sapere che cos'è un numero? No. Quindi, è già confutata la prima affermazione: questo sapere preesistente non è necessario. *Similmente accade anche circa le argomentazioni, sia quelle che si sviluppano attraverso sillogismi sia quelle che procedono per induzione; entrambe, infatti, producono l'insegnamento attraverso conoscenze precedenti, poiché le prime le assumono nel senso in cui le comprendono anche gli interlocutori...* Nel primo caso, quello dei sillogismi, si assumono nel senso che anche gli interlocutori, quando io dimostro un qualche cosa, capiscono quello che dico. *...mentre le seconde provano l'universale attraverso l'evidenza del particolare.* È l'induzione: il particolare è evidente e se c'è un altro particolare che si affianca a questo sarà la stessa cosa; e questa è l'analogia. Qui Aristotele, pur sapendolo credo, non parla di inganno, ma l'induzione è un inganno, puro e semplice. È un inganno il fare credere che si compie un universale a partire da un particolare, come è possibile? *E così anche le argomentazioni retoriche riescono a persuadere allo stesso modo: procedono o per esempi – e questo è un'induzione – o per entimemi – e questo è un sillogismo. In due modi è necessario avere conoscenze precedenti: alcune cose, infatti, bisogna assumere preliminarmente che sono... Dirà poi perché. Ricordatevi bene questo: alcune cose, infatti, bisogna assumere preliminarmente che sono, assumerle preliminarmente, nessuno le ha dimostrate. ...di altre, bisogna comprendere che cosa significa ciò che viene espresso; di altre, entrambe le cose. Per esempio, del fatto che è vero affermare o negare ogni cosa si deve conoscere preliminarmente che è; del triangolo invece che significa questa cosa qui, dell'unità poi entrambe le cose, sia cosa significa sia che è. /.../ È possibile acquisire conoscenze se si sono venute a conoscere prima alcune cose...* Potete notare subito l'aporia: io vengo a conoscere attraverso questo procedimento. Certo, dice lui, questo procedimento va bene, ma è come se dicesse che questo procedimento ha bisogno di un altro procedimento preliminare, che c'è già prima e in cui ho colto delle cose. *...mentre di altre perché si acquisisce conoscenza anche simultaneamente, per esempio come accade per quelle cose che ricadono sotto l'universale di cui si ha conoscenza.* A pag. 847. *Prima di essere condotti a conclusione, ovvero di assumere un sillogismo, bisogna comunque dire che in un certo modo si conosce, in un altro no. In effetti, ciò che non si sa in senso assoluto se è, come si può sapere in senso assoluto che ha due angoli retti? Prima devo sapere che esiste quella cosa che chiamiamo triangolo e dopo..., oppure sono simultanei? Adesso vediamo. Tuttavia, è chiaro che così si sa, perché si sa universalmente, ma non si sa in modo assoluto. Altrimenti, si verificherebbe l'aporia che si trova nel Menone, e allora non si imparerebbe niente, o solo le cose che si sanno.* Menone può imparare perché sa già, se non sapesse non potrebbe imparare niente. *Ora, si dovrà parlare come quelli che cercano di risolvere l'aporia "sai se ogni coppia è pari o no?". Quando qualcuno dice di sì, gli presentano una coppia che non sapeva esistesse, così neppure saprà che è pari.* Come dirime la questione Aristotele? Con l'universale, naturalmente: io non

conosco i particolari, ma so che tutte le figure che hanno certe proprietà ricadono sotto queste caratteristiche. *D'altra parte, costoro sanno ciò di cui possiedono e di cui hanno assunto la dimostrazione, e l'hanno assunta non riguardo a ogni cosa di cui sanno che è un triangolo o che è un numero, ma in senso assoluto riguardo a ogni numero e triangolo... /.../ tuttavia nulla impedisce, credo, che ciò che si apprende in un senso si sappia e in un altro si ignori.* La matematica sa del numero, lo usa continuamente e anche molto bene, ma non sa che cos'è; quindi, da una parte lo sa e dall'altra no. A pag. 849. *Riteniamo di conoscere scientificamente ogni cosa in senso assoluto – ma non nel modo sofisticato, cioè accidentalmente – allorché riteniamo di conoscere la causa per cui la cosa è, che essa è causa di quella cosa, e non è possibile che questa sia altrimenti. Dunque, è chiaro che il conoscere scientificamente è un fatto di questo tipo; e vi sono infatti coloro che non conoscono scientificamente e coloro che conoscono scientificamente... I primi hanno cognizione di causa, gli altri no. Se poi vi è anche un altro modo di conoscere scientificamente, lo diremo in seguito; diciamo pure che si conosce scientificamente per dimostrazione. Chiamo “dimostrazione” un sillogismo scientifico, chiamo “scientifico” quello in virtù del quale, per il fatto di possederlo, conosciamo scientificamente. È una bella definizione circolare. Che cosa chiamo scientifico? Ciò che è nella scienza. Che cosa chiamo scienza? Ciò che è scientifico. Ora, se conoscere scientificamente è tale quale abbiamo posto, è necessario anche che la conoscenza scientifica dimostrativa proceda da premesse “vere”, “prime”, “immediate”, più note, anteriori e che siano cause della conclusione: così, infatti, anche i principi saranno propri di ciò che è dimostrato. Le premesse debbono essere vere, prime e immediate. Il problema è trovarle, stabilire che sono proprio così, le prime. È un problema perché, se sono le prime, e adesso lo dirà, ovviamente non c'è dimostrazione perché, se procedessero da una dimostrazione non sarebbero prime, ma seguirebbero come risultato, come conclusione di un altro sillogismo e si innescherebbe, quindi, un processo all'infinito, per cui non ci sarebbe mai conoscenza. Dunque, è necessario che ci sia qualcosa di indimostrabile a partire dal quale si dimostra; per determinare qualcosa è necessario che questa determinazione avvenga tramite l'indeterminabile. Aristotele lo pone come necessario perché se non fosse così, se la premessa maggiore fosse dimostrata, dovremmo poi dimostrare quella che l'ha dimostrata, e così via all'infinito. Quindi, non deve essere dimostrata né essere dimostrabile. Infatti, l'induzione è dimostrabile? No, come faccio a dimostrare che, essendo sorto oggi il sole, sorgerà anche domani? Non lo posso dimostrare. A pag. 853. *Il sillogismo dimostrativo deve poi procedere da premesse prime indimostrabili...* Non è che accade, no, “deve”, sennò non esiste la scienza, ogni dimostrazione rimbalzerebbe su un'altra, all'infinito. Ma se il sillogismo muove da una premessa non dimostrabile, che cosa lo supporta? Ecco, ventisei secoli fa è stata definita la scienza. *Le premesse devono essere cause e più note e anteriori: cause perché, quando conosciamo la causa, allora conosciamo scientificamente, e anteriori, se davvero sono cause, e conosciute preliminarmente non solo nel secondo modo, cioè per il fatto che vengono comprese, ma anche perché si sa che sono.* Come faccio a sapere che sono? Perché l'ho deciso. Lui fa un esempio interessante, cioè, devo per esempio ammettere che parlando nego oppure affermo che questa cosa c'è. Quindi, che cosa c'è? C'è il linguaggio, nient'altro che linguaggio, perché il linguaggio è questo: affermare, negare, decidere, separare, giungere e disgiungere, *σύνθεσις* e *διαίρεσις*. Il linguaggio è relazione, perché nella relazione se una cosa è questa non è quell'altra, ma è quella che è in virtù del fatto che non è quell'altra e, quindi, senza quell'altra non è nemmeno lei. Chi ha visto il problema? Non poteva essere inteso bene da Aristotele; diciamo che lo mette a tema ma non lo problematizza, perché senza il linguaggio non si riesce a intendere ma rimane lì in sospeso; e, infatti, in Aristotele rimane in sospeso. Il titolo del capitolo è “Soluzione dell'aporia di Menone”, titolo messo dai traduttori e che non c'è in Aristotele. Non c'è nessuna soluzione dell'aporia. Chiamo “anteriori” e “più note per noi” le realtà più vicine alla percezione, “anteriori” e “più note in assoluto” le più distanti. Le “più note per noi” sono quelle che vediamo; più distante, invece, è l'universale perché è il prodotto di un'induzione e, quindi, occorrono più passaggi per arrivarci. *Principio è una premessa immediata**

di una dimostrazione, immediata quella di cui non c'è un'altra anteriore. Se non c'è un'altra anteriore vuol dire che non c'è dimostrazione. Il principio è indimostrabile per definizione, perché se non è principio: se lo poniamo come principio lo poniamo necessariamente come indimostrabile.

Intervento: A proposito dell'induzione, non essendo dimostrabile, è come se dicesse che dai molti non si può dedurre l'Uno e, se dai molti non si può dedurre l'Uno, o li si pone come simultanei o niente.

Bravo. Questa è una bella questione. In Plotino, in effetti, la cosa è precisa perché, se si potesse dai molti trarre l'Uno, significherebbe che Dio è dimostrabile, ma se è dimostrabile vuol dire che c'è una dimostrazione che lo precede, che lui è il risultato di un calcolo, e se c'è qualcosa che lo precede non è più Dio, perché ci sarebbe qualcuno sopra di lui. Come diceva qualcuno, nemmeno Dio può contraddirsi, perché ci sarebbe una legge al di sopra di lui. Questo è importante, si riallaccia alla questione dell'Uno. In effetti, questo Uno non deve esser deducibile in nessun modo: Dio non può essere dedotto, non può esserci una dimostrazione dell'esistenza di Dio, nonostante Anselmo. Non può, e questa sarebbe la vera obiezione ad Anselmo, è questa che fa crollare tutto: se Dio fosse dimostrabile non sarebbe più Dio perché ci sarebbe qualcosa prima di lui, la sua esistenza seguirebbe a qualche cos'altro.

Intervento: ...

Aristotele in qualche modo aveva già risolto il problema. È vero che da qualcosa partiamo: partiamo dalla $\delta\acute{o}\xi\alpha$, che è l'unica cosa da cui possiamo partire, ma possiamo far procedere Dio dalla $\delta\acute{o}\xi\alpha$? No, viva Iddio, non possiamo, Dio sarebbe il risultato, il prodotto della chiacchiera, che Dio sarebbe allora? *Principio è una premessa immediata di una dimostrazione, immediata quella di cui non c'è un'altra anteriore*, cioè, il principio non è deducibile, se non è un principio, ma è la conclusione di un sillogismo, il quale prevede un medio e una premessa maggiore. *Premessa...* Aristotele distingue la premessa dal principio. *Premessa è l'una o l'altra parte di una contraddizione, una sola cosa predicata di una sola cosa: premessa dialettica quella che assume una delle due parti indifferentemente, dimostrativa quella che assume una delle due determinatamente, poiché vera.* Quindi, il fatto di distinguere il principio dalla premessa pone il principio come qualcosa a sé stante. Posso utilizzare il principio come premessa, perché no, ma devo sapere che è un principio, e cioè che è qualcosa che viene accolto per quello che è, perché è così e tanto basta. *Enunciazione è una parte o l'altra di una contraddizione, contraddizione è un'antitesi di cui non c'è di per sé un intermedio, la parte di una contraddizione che connette qualcosa a qualcosa è un'affermazione, quella che separa qualcosa da qualcosa è la negazione.* L'affermazione, quindi, è una connessione, qualcosa che si connette con qualche cos'altro; mentre la negazione è qualcosa che separa questa connessione. Questo è un altro modo per pensare comunque e sempre nei termini dell'uno e dei molti: la giunzione, la sintesi che porta all'uno; la disgiunzione che separa, che toglie di mezzo quella cosa che impedisce all'uno di essere uno, quella cosa che impedisce a Dio di essere Dio, e cioè i molti, che non posso coesistere con Dio. Ora qui procede in innumerevoli definizioni. *Di un principio sillogistico immediato chiamo "tesi" quella che non né possibile provare, né è necessario che possieda uno che è in procinto di apprendere qualcosa; tuttavia, è necessario che colui che è in procinto di imparare possieda un assioma.* Se uno è in procinto di imparare deve avere già qualche cosa a disposizione, deve avere un assioma. Che cos'è un assioma? È un insieme di termini... che è poi la stessa cosa che fa ancor oggi la logica formale: l'assioma è una sequenza di termini, di formule ben formate, che è una tautologia, cioè, è sempre vero per qualunque valore di verità attribuito alle variabili. Anche Vico parlava dell'assioma, che chiamava degnità, come ciò che è degno di essere detto, di essere posto. *A proposito di una tesi è un'ipotesi quella che assume una delle due parti indifferentemente della contraddizione, ossia se affermo "qualcosa è" o "qualcosa non è"; invece è una definizione quella che prescinde da ciò.* Poi, però, si corregge. *Eppure, la definizione di aritmetica pone che l'unità è l'indivisibile secondo la quantità, ma questa non è un'ipotesi, poiché che cos'è un'unità e che l'unità è non sono la stessa cosa.* Di nuovo, anche qui c'è l'influsso platonico perché sta dicendo che l'uno e i molti non sono la stessa cosa. Il che è vero, non sono la stessa cosa, ma

sono simultanei. Dice che il dire che cos'è l'unità è diverso dal dire l'unità è: quando dico che l'unità è sto ponendo una tesi che non posso dimostrare, ma la pongo – la tesi è una posizione; il che cos'è invece rinvia al significato, rinvia ai molti perché, se dico che cos'è una tesi, di che cosa è fatta, mi sposto immediatamente su altre cose, devo dire altre cose. Però, ci sta dicendo che entrambe le cose, anche se non le pone come simultaneità, sono necessarie: è necessario che qualcosa sia ed è necessario che qualcosa sia qualche altra cosa. Il chiedere che cos'è qualche cosa è come chiedere quale altra cosa è, oltre a se stessa; ma se stessa non è senza quell'altra.

22 novembre 2023

A pag. 857. *Poiché è necessario che essere convinti e avere conoscenza di un oggetto risiedano nel possedere quel sillogismo che chiamiamo dimostrazione, dal momento che questo sillogismo c'è perché ci sono queste cose qui, quelle da cui procede il sillogismo è necessario non soltanto conoscere preliminarmente le cose prime, o tutte o alcune, ma conoscerle anche meglio.* Aristotele si pone qui delle questioni intorno alla conoscenza. Naturalmente, per Aristotele la conoscenza autentica procede dal sillogismo, il quale sillogismo deve avere come premessa maggiore le cose prime. Ma c'è un problema che è sfuggito ad Aristotele, un problema interessante, e cioè la conoscenza avviene attraverso gli universali... è attraverso l'universale che posso costruire un sillogismo e quindi posso conoscere; se non c'è l'universale, almeno uno, non posso conoscere niente. Ma come conosco l'universale? Per conoscerlo, perché si dia la possibilità della conoscenza dell'universale, devo cogliere l'universale come un particolare; per usare i termini di Severino, posso conoscere il concreto attraverso l'astratto. Solo se è particolare, cioè, solo se è finito posso conoscerlo, ma l'universale non è finito, l'universale è ἀπειρον. Infatti, rispetto a “tutte le A sono B” dovrei, per potere affermare questo con certezza, dovrei enumerare tutte quante le A, dalla prima all'ultima; ma c'è l'ultima? Se non c'è l'ultima allora non possiamo conoscere; non possiamo conoscere l'universale se non come un particolare, come qualcosa di finito. Ma, invece, come conosco il particolare? Il particolare, cioè, il “questo qui”, il τὸδε τί, questa cosa qui, questo libro, come lo conosco? Per conoscere il particolare occorre che questo particolare permanga: questo libro occorre che sia un libro anche fra cinque minuti, deve quindi permanere come se fosse un eterno. Ora, questa permanenza di questa cosa qui che cosa garantisce? Garantisce una sola cosa, l'universale, e cioè la considerazione che questo libro è quello che è e non può essere altrimenti, perché è quello che è e sarà così sempre, cioè, un universale. E allora ci troviamo in questa bizzarra situazione, che è poi un altro modo di formulare il problema del linguaggio, vale a dire che posso conoscere l'universale solo come particolare; ma il particolare non potrei conoscerlo se non fosse retto e sostenuto dall'universale. È lo stesso problema del finito e dell'infinito, è la stessa cosa; però in questo caso è più evidente perché è come se affermando qualcosa lo stessi affermando sia come particolare sia come universale, cioè, occorre che esistano entrambe le cose simultaneamente per potere parlare. Occorre che questo libro sia un universale, che sia sempre quello che è e che tra cinque minuti non diventi una caffettiera, rimanendo un libro. E così quello che dico rimane quello che è, non è un'altra cosa, e io confido che le mie parole rimangano anche tra dieci minuti, ho questa fiducia, ben riposta o mal riposta questo è un altro discorso; però, mi trovo nella condizione di affermare qualche cosa che, come abbiamo detto varie volte, non è mai quello che è, perché io lo affermo, per esempio, come un universale, come quando dico “tutte le A sono B”, ma se vogliamo verificare non ne usciamo più, quindi, devo porlo come un particolare. Occorrono entrambe le cose, e cioè ciascuna cosa che io affermo, ciascun particolare necessita dell'universale e ciascun universale necessita del particolare, ciascuna cosa che affermo occorre che sia quella che è a condizione di non essere quella che è. Questo, come dicevo, potrebbe in fondo essere considerato il problema del linguaggio. Perché tanto darsi da fare da parte degli antichi, soprattutto in Platone, intorno all'uno? Perché l'uno, posto così come lo pone Platone, sarebbe l'uno che non ha

più bisogno dei molti e, se non ha bisogno dei molti, è autosufficiente. Ma Platone non ha tenuto conto che senza i molti scompare anche l'uno. Come sappiamo, è invece diversa la posizione di Eraclito: *ἐν πάντα εἶναι*, l'uno è tutte le cose, cioè, l'uno è i molti. Eraclito aveva colto benissimo, senza tanti fronzoli, solo tre parole, *ἐν πάντα εἶναι*, più semplice di così! Per arginare queste tre parole ci sono voluti duemila anni di filosofia, per chiuderle, per contenerle, per bloccarle, contraddirle; e occorreva arrivare fino ad Hegel perché qualcuno le riprendesse. Ecco, dunque, la conoscenza. Aristotele ce lo dirà nuovamente che ci sono alcuni che dicono che la conoscenza è impossibile. Sì e no. Ad Aristotele non è venuta in mente questa obiezione, che è la più semplice: se davvero fosse inconoscibile, come fai a conoscere il fatto che la conoscenza è inconoscibile? Per poterlo affermare devi conoscere delle cose e, quindi, la conoscenza è possibile e non impossibile come affermi tu. La conoscenza è impossibile se con conoscenza intendiamo il dominio dell'ente esente dai molti. È quello a cui la religione allude e che illude, e cioè che questa separazione sia possibile. Su questa separazione si è costruita tutta la civiltà così come la conosciamo. Quando parliamo di conoscenza, di che cosa parliamo? Parliamo di una cosa estremamente complicata perché non possiamo dire né che sia possibile né che sia impossibile. Non hanno torto, dice Aristotele, quelli che dicono che la conoscenza non è possibile, perché o conosco cose che io so già oppure come faccio a conoscere le cose che non so, da dove arrivano? Però, se le so già, vuol dire che c'è stata una conoscenza. Si è sempre rimbalzati continuamente dall'una all'altra. Ma vediamo cosa Aristotele dice qui della conoscenza. A pag. 857. *Infatti, a ciò in forza di cui ciascuna determinazione inerisce a qualcos'altro, questa inerisce sempre in grado maggiore: come, per esempio, è amato maggiormente ciò in virtù di cui amiamo. Di conseguenza, se veramente conosciamo e siamo convinti in forza delle cose prime, conosciamo e siamo convinti di quelle cose maggiormente, perché in forza di queste conosciamo e siamo convinti anche di quelle posteriori.* Qui deve sostenere a tutti i costi la sua idea, che le cose prime sono le più importanti da conoscere; se conosco le cause prime, pur non conoscendone le conseguenze, ho comunque in mano il nocciolo della questione. *Non è possibile essere convinti maggiormente di ciò che si sa, eppure non capita di averne né conoscenza, né di essere una condizione migliore rispetto ad esse che se capitasse di conoscerle. Accadrebbe ciò, se colui che è convinto attraverso la dimostrazione non avesse conoscenze precedenti: infatti è necessario essere convinti maggiormente dei principi, di tutti o di alcuni, rispetto alla conclusione.* A pag. 859. *Ora, ad alcuni, per il fatto che si devono conoscere scientificamente le cose prime, non sembra che ci sia conoscenza scientifica, ad altri invece pare che ci sia, e addirittura che ci sia dimostrazione di tutte le cose. Nessuna di queste due posizioni è vera o necessaria. Infatti, quanto ai primi, i quali suppongono che non ci sia affatto conoscenza scientifica, costoro ritengono che si regredisca all'infinito in quanto non si conoscono scientificamente le cose posteriori attraverso le anteriori, se di queste non vi sono cose prime. In questo parlano correttamente: infatti è impossibile attraversare cose infinite. Se poi ci si arresta e ci sono principi, affermano che questi sono inconoscibili, poiché di essi non vi è certo dimostrazione, e proprio in questa solo consiste – così dicono – il conoscere scientificamente.* Quindi, per conoscere o regredisco all'infinito e pertanto non conoscerò mai, oppure muovo da qualche cosa che pongo come causa prima ma che come tale non è dimostrabile. Come forse dicevamo la volta scorsa, se è dimostrabile vuol dire che c'è qualcosa prima. *Se non è possibile conoscere le cause prime, non sarà possibile neppure conoscere scientificamente le cose che procedono da queste né in senso assoluto, né in senso proprio, ma in base all'ipotesi che quelle sono. Gli altri concordano a proposito del conoscere scientificamente sul fatto che esso avvenga solo tramite dimostrazione; tuttavia, niente impedisce che vi sia dimostrazione di tutte le cose: infatti è possibile che la dimostrazione avvenga in modo circolare e reciproco.* Qual è la dimostrazione circolare? Perché Gabriele è Gabriele? Perché Gabriele è Gabriele. *Noi invece diciamo che non ogni conoscenza scientifica è dimostrativa, ma che quella degli immediati non è dimostrativa.* L'immediato è quello che vedo, non ha dimostrazione. *Ed è manifesto che questo è necessario: se infatti è necessario conoscere scientificamente le cose anteriori e quelle da cui procede la dimostrazione e inoltre ci si arresta a un certo punto – alle cose immediate –*

queste è necessario che non siano dimostrate. Se dimostrate non sarebbero più immediate ma mediate. Noi sosteniamo ciò in questo modo e affermiamo non solo che vi sia conoscenza scientifica, ma anche un certo principio della conoscenza scientifica, in forza del quale conosciamo i termini ultimi. Qui Aristotele cerca di dimostrare la necessità della dimostrazione come unica fonte del sapere scientifico; però, si trova di fronte a dei problemi. Aristotele diceva prima di questi altri che dicono che la conoscenza o regredisce all'infinito oppure è un'ipotesi, per cui di fatto non conosciamo; lui non li confuta, non c'è propriamente una confutazione, ma dice soltanto che si muove necessariamente da un qualche cosa per potere dimostrare. Ma questo qualche cosa da cui si muove, come sappiamo bene, non è altro che la *δόξα*. Quindi, si muove dalla *δόξα* per dimostrare qualche cosa e, una volta stabilita con un atto totalmente arbitrario la *δόξα* come principio primo, allora è possibile fare tutte quelle operazioni che Aristotele faceva negli Analitici Primi. Sulla dimostrazione circolare la questione è facile, si prova facilmente qualunque cosa: se dico che Gabriele è quello che è perché è quello che è, posso dimostrare qualunque cosa, senza limiti. A pag. 863. *D'altra parte, la dimostrazione circolare non è neppure possibile, eccetto per quelle cose che si conseguono a vicenda, come le caratteristiche peculiari. Ora, è stato dimostrato che, posta una sola cosa, non è in alcun modo necessario che vi sia qualcos'altro (intendo "posta una sola cosa" nel senso che venga posto un solo termine o una sola tesi) e che invece è possibile da almeno due tesi prime, se davvero è possibile anche costruire sillogismi da esse.* Se io pongo una sola cosa, da questa non posso trarre nulla, mi serve, dice Aristotele, una premessa maggiore, una minore, e solo allora posso trarre una conclusione, senno non concludo niente, faccio un'affermazione e nient'altro. La dimostrazione circolare non è né più né meno che una tautologia. Andiamo avanti e troviamo anche qui dei problemi. Qui affronta i concetti di "di ogni", "per sé" e "universale". A pag. 865. *Dal momento che è impossibile che sia altrimenti ciò di cui vi è conoscenza scientifica in senso assoluto... Perché è impossibile? Per via del terzo escluso: o è così o non è così. L'impossibilità è soltanto questa. ...ciò che si conosce scientificamente in base alla conoscenza scientifica dimostrativa risulterà necessario. È dimostrativa quella conoscenza scientifica che acquisiamo per il fatto di avere dimostrazione. Dunque, la dimostrazione è un sillogismo che procede da premesse necessarie. Bisognerà pertanto stabilire quali e di che natura siano le premesse da cui hanno luogo le dimostrazioni. In prima istanza definiremo cosa intendiamo per "di ogni", "per sé" e "universale". Intendo allora con "di ogni" ciò che non si predica di qualcuno sì e qualcuno no, né talvolta sì né talvolta no: per esempio, se animale si predica di ogni uomo e se è vero affermare che costui è un uomo, è vero affermare anche che è animale, e se ora è vero l'uno, allora lo è anche l'altro; allo stesso modo se in ogni linea vi è il punto. Ecco un segno di ciò... Già il fatto che deve ricorrere ai segni come se fossero una cosa strana è sospetto. ...quando ci viene chiesto se qualcosa si dica di ogni, muoviamo in verità obiezioni o se non si predica di qualcuno o se talvolta non si predica. Questo sarebbe il segno che esiste l'universale perché, se qualcuno mi dice che c'è un universale, io posso obiettare che non è vero. Che prova sarebbe questa? Senza contare poi tutti i "se" di cui riempie le proposizioni: se animale si predica di ogni uomo e se è vero affermare che costui è un uomo, ecc. Quando affronta la questione della conoscenza Aristotele, volendo a tutti i costi trovare una conoscenza definitiva e scientifica, si trova invece di fronte a qualcosa che continua a sfuggirgli. Dice che la conoscenza scientifica è quella che muove dall'universale; l'universale è ciò che si predica di tutte le cose; per cui se animale si predica di ogni uomo allora... Sì, certo, "se", ma "se non"? In effetti, questo, che dovrebbe costituire il fondamento dell'universale, in realtà non è sostenibile – e lui stesso, Aristotele, lo sa – perché avrei dovuto avere sottomano tutti gli uomini, verificare che siano stati mortali, che tutti i presenti lo siano e che tutti i futuri lo saranno, e solo allora avrei un sillogismo scientifico; ma questo non lo si può fare e, dunque, dovremmo ammettere che non esiste sillogismo scientifico. Intendo con "per sé" quelle cose che ineriscono a qualcosa nel che cos'è: per esempio, linea a triangolo e punto a linea (infatti la loro sostanza proviene da queste cose ed è presente nella definizione che dice che cosa sono). Anche qui Aristotele sta facendo un gioco di prestigio. Già nelle Categorie diceva, e tra poco lo*

ribadirà anche qui, che la sostanza non è altro che ciò che si dice di qualche cosa, non ciò che è. Rileggo la frase di Aristotele: *Intendo con “per sé” quelle cose che ineriscono a qualcosa nel che cos’è...* Lui sembra qui alludere a qualche cosa che è per se stessa, ma stiamo parlando di enti di natura o di enti di ragione? In effetti, lui non fa altro che parlare di definizioni, di categorie e le categorie sono in fondo definizioni. Come dire che il per sé è ciò che noi definiamo in un certo modo. Questo “per sé”, questo *καθ’ αὐτά*, a che cosa corrisponde esattamente? Alla sostanza? Sì, certo, lui stesso ci ha detto nelle Categorie che le categorie sono le cose che si dicono e la sostanza è nulla, è come l’essere, è nulla – l’essere è qualche cosa in quanto essere di qualche cosa – ma l’essere in quanto tale, la sostanza in quanto tale non c’è, è nulla, ma c’è in ciò che se ne dice, cioè nelle altre nove categorie. *Inoltre, intendo con “per sé” ciò che non si dice di un qualche altro soggetto...* Ciò che non si dice e non ciò che è. *...per esempio ciò che cammina è una qualche altra cosa che cammina, così pure il bianco; la sostanza, invece, ossia ciò che significa questa cosa qui...* La sostanza è il significato. Ora, che cosa abbiamo a questo punto? Che la conoscenza deve passare attraverso l’universale, ma qui abbiamo visto una serie di problemi non risolti; questo universale è il “di ogni”, ciò che si predica di tutti e non di qualcosa sì e qualcosa no. Quindi, questo “per sé”, che dovrebbe determinare, definire la cosa, cosa ci dice qui Aristotele che è? È un significato, nient’altro che un significato. Questo va quasi a completare ciò che diceva nelle Categorie, nel senso che l’*οὐσία*, in quanto significato, è ciò che viene detto nei modi che sappiamo. Aristotele diceva che la categoria più importante è l’*οὐσία*, la sostanza, detta anche *ὑποκείμενον*. Ma ricordiamoci bene della traduzione di *ὑποκείμενον* che faceva Heidegger: l’*ὑποκείμενον* non è la soggiacenza ma il ciò di cui si parla. L’*οὐσία* è questo, è il ciò di cui si parla; come se ne parla? Ecco le categorie, e cioè quanto è grande, che colore ha, dove si trova, con cosa è in relazione, subisce questa cosa, ecc. Quindi, vedete come in Aristotele, nonostante il suo tentativo tenace di trovare la dimostrazione scientifica, quella che è per sé... Poi, questo “per sé” non è altro che un significato. Insomma, comporta ciò che abbiamo indicato prima, e cioè il sillogismo scientifico, così come lo vorrebbe Aristotele, non esiste, non può esistere. Poi aggiunge altre cose, ma sono tautologie. *In un altro senso ancora è “per sé” ciò che inerisce a ciascuna cosa in forza di sé...* Non è che siamo andati molto lontano. *...mentre “accidente” ciò che inerisce non in forza di sé...* Va bene, ma cosa abbiamo detto in più? Niente, è una tautologia, come dire che il per sé è il per sé. *Se invece qualcosa inerisce in forza di sé, inerisce per sé, per esempio se una vittima è morta sgozzata, e nel corso dello sgozzamento, è morta in forza dell’essere sgozzata, ma che sia morta mentre veniva sgozzata non è capitato.* Non è un accidente, è morta proprio perché le hanno tagliato la gola. Ora, prendete in considerazione questa sua affermazione. *Dunque, le cose che si dicono per sé nell’ambito di ciò che si conosce scientificamente in senso assoluto...* Cosa che ancora non è ben chiara che sia. *...o nel senso che sono presenti nelle cose di cui vengono predicate o nel senso che queste ultime sono presenti in esse, sono in forza di sé e di necessità.* In base a che cosa? In base al fatto che queste cose che vengono predicate; cioè, predichiamo le stesse cose dell’una e dell’altra... sono cose che accadono in forza di sé. *“Di ogni” e “per sé” vanno dunque definiti in questo modo. Intendo con “universale” ciò che, potremmo dire, inerisce insieme “di ogni per sé e in quanto tale”.* Cioè, è quello che è per virtù propria, sembrerebbe, ma non è così perché prima ci ha detto che è un significato e se è un significato è quanto meno un atto linguistico. *Dunque, è manifesto che ciò che è universale inerisce di necessità ai suoi oggetti.* No, non è proprio così. Il fatto che inerisca non è stato provato nell’accezione che vorrebbe Aristotele, cioè, come direbbe Severino, in modo incontrovertibile; possiamo controvertere in qualunque momento e in qualunque modo; in definitiva, non ha dimostrato niente. È interessante questo suo “fallimento”, perché non poteva non fallire; viene da domandarsi come facesse a non accorgersene perché non poteva non sapere che questa operazione era fallimentare. Se io pongo come premessa universale appunto un universale, e questo universale è costruito dall’induzione, cioè dall’analogia, cioè dalla chiacchiera, come posso costruire su qualcosa di incontrovertibile? Già ciò da cui muove, la sua condizione, è completamente arbitraria. È lo stesso impiccio che è rimasto

fino ad oggi, anche in Mendelson: dimostriamo la deduzione, certo, la facciamo diventare un teorema, quindi, la possiamo utilizzare perché abbiamo dimostrato che è vera. Sì, certo, a partire dalla induzione; quindi, dobbiamo dimostrare che l'induzione è vera, ma come? Attraverso l'analogia. L'ho detta in modo molto rapido, ma è così. Poi si perde in cose quasi a volere distrarre l'attenzione dalle questioni precedenti non risolte. A pag. 869. *Il "per sé" e l'"in quanto tale" sono la stessa cosa, per esempio punto e retto ineriscono per sé alla linea, e in effetti in quanto linea...* È una cosa singolare: il punto inerisce alla linea; ma il punto è un ente di natura o un ente di ragione? Il punto non è quello fatto con la matita su un pezzo di carta, quella è una macchiolina, il punto è un'altra cosa... Usa questi esempi che, però, vanno contro ciò che lui stesso afferma e torno a dirvi di nuovo che è incredibile il fatto che non se ne sia reso conto, oppure se ne è reso conto ma cercava di sviare l'attenzione. *Per esempio, l'aver gli angoli uguali a due retti non è universale per la figura: certamente è possibile provare di una figura che ha gli angoli uguali a due retti, ma non di qualunque figura, e neppure ci si serve di una figura qualunque nel provarlo; infatti, il quadrangolo è una figura, ma non ha gli angoli uguali a due retti. Un qualunque triangolo isoscele ha sì gli angoli uguali a due retti, però non li ha per primo...* In quanto triangolo isoscele. *...ma il triangolo li ha anteriormente.* Si perde in queste cose assolutamente inutili. A me ha dato questa sensazione di volere sviare l'attenzione rispetto ai veri problemi che ha incontrato e che non ha risolto; e, allora, ci dice la somma degli angoli è uguale a due retti non per questo triangolo qui, non perché è isoscele ma perché è triangolo.

Intervento: ...

Sì, lui vorrebbe dimostrare logicamente la logica e si trova di fronte a questo paradosso. Gli serve un'altra logica che dimostri la logicità di quest'altra logica. E dove la trovo? Allora hanno ragione quegli altri che parlavano di regresso all'infinito perché quest'altra logica, che dovrebbe dimostrare la logica che tu vuoi sostenere, da dove arriva? A pag. 871. *Non deve sfuggire che spesso capita di sbagliare e che ciò che è provato non inerisca come primo e universalmente, in quanto in apparenza è provato come primo e universalmente. Commettiamo quest'errore qualora non sia possibile assumere nulla al di sopra del particolare, oppure quando si possa, ma non abbia nome rispetto agli oggetti che differiscono per specie, oppure qualora capitati che ciò su cui si applica la prova sia un tutto parziale; infatti, la dimostrazione inerirà alle cose parziali, e sarà ognuna di queste, ma ugualmente la dimostrazione non sarà di questa cosa primariamente e universalmente.* Certo che non lo sarà perché non abbiamo questa dimostrazione e, quindi, dice bene. *Quando è di questa cosa primariamente e universalmente, dico che la dimostrazione è di questa cosa prima in quanto tale.* Sì, certo, quando è di questa cosa primariamente e universalmente. Intanto, se è primariamente non è dimostrabile, e allora come la assumo? È *ὑπάρχειν* e tanto basta. Tutti questi problemi, che sono i veri problemi della logica, Aristotele li aggira continuamente. Tenete conto che questo testo, l'*Organon*, costituisce ancora oggi il fondamento di tutta la logica, e se, come diceva Kant, nessuno è riuscito a mettere in dubbio la logica di Aristotele allora vuol dire che la logica di Aristotele è valida. È un'argomentazione questa che poteva accettare mia nonna ma non Kant. A pag. 873. *...neppure se qualcuno provasse per ciascun triangolo con una dimostrazione unica o con differenti dimostrazioni che ciascuno ha gli angoli uguali a due retti, separatamente per l'equilatero, lo scaleno e l'isoscele, costui non saprebbe ancora che il triangolo ha gli angoli uguali a due retti, se non in modo sofistico, né che il triangolo li ha universalmente, anche se non c'è altro triangolo oltre questi.* Continua a dire che l'universale deve essere per tutti e non per qualcuno. Ma lui non può non sapere che non può essere per tutti. Come faceva a non saperlo? O mente sfacciatamente oppure è una distrazione, ma mi sembra così strana una distrazione del genere da parte di Aristotele. Di ipotesi ne possiamo fare quante ne vogliamo, naturalmente, ma rimane interessante per noi il tentativo furioso da parte di Aristotele di stabilire un qualche cosa che non può stabilire.

Intervento: ...

Qui ritrova il problema cui accennavo all'inizio, e cioè che possiamo dire dell'universale soltanto se lo poniamo come particolare, sennò non possiamo neanche pensarlo, non possiamo dirlo: Tutte le A sono B. Bene, vediamo. E, allora, possiamo andare avanti all'infinito. Non lo possiamo fare e l'universale lo conosciamo, lo possiamo pensare solo come particolare, sennò non lo pensiamo. E il particolare è quello che è perché si riferisce a qualche cosa... E qui Platone aveva colto in parte parlando dell'idea: conosciamo il particolare, il questo qui, perché c'è l'idea da un'altra parte. Il fatto è che l'idea non è da un'altra parte, è sempre qui. Ma se Platone avesse detto questo non sarebbe stato utilizzato né sarebbe utilizzabile.

Intervento: Questo meccanismo è presente nella struttura dell'universale che delinea Aristotele, qualcosa c'è sottotraccia...

Sì. Infatti, Platone e Aristotele rappresentano rispetto due momenti dello stesso. Aristotele ha perfettamente ragione a dire che le cose sono quelle che si dicono, ma perché ci siano le cose, perché io possa pensare una cosa devo innanzitutto pensarla, e come faccio a pensarla? Attraverso l'idea, e qui ecco Platone. Che poi questa idea non venga dall'iperuranio è un altro discorso. Non viene dall'iperuranio ma è già qui, è già presente, insieme con la cosa, di cui il pensiero è pensiero. Anche questo aveva intuito Platone: non c'è λέγειν se non come λέγειν τί, il dire è sempre un dire qualcosa. Aristotele inserisce il λόγος quando parla dell'οὐσία, della sostanza, che per Platone in fondo era l'idea, dice che è significato, cioè la riconduce al linguaggio, però anche lui non toglie l'idea, non si può togliere.

29 novembre 2023

Siamo a pag. 875. *Se dunque la conoscenza scientifica dimostrativa procede da principi necessari (infatti non può darsi altrimenti che si conosca scientificamente) e le cose che ineriscono per sé ineriscono di necessità agli oggetti (infatti in un caso ineriscono agli oggetti nel loro che cos'è, mentre nell'altro sono tali da inerire nel che cos'è di ciò che è predicato di queste cose, di cui è necessario che inerisca uno o l'altro degli opposti)...* Ciò che risulta necessario: ciò che gli inerisce gli inerisce necessariamente. ...è manifesto che il sillogismo dimostrativo procederà da dei principi di questo genere, poiché tutto inerisce o in questo modo o per accidente, ma gli accidenti non sono necessari. Ora, o bisogna dire così, oppure porre come principio che la dimostrazione è necessaria, ossia che, se si dimostra, è tale da non poter essere altrimenti: bisogna, pertanto, che il sillogismo proceda da necessari. Come vedete, insiste molto sul necessario. Manca però un passaggio, che Aristotele non mette perché è seccante: come sappiamo che qualcosa inerisce necessariamente? Chi ce lo dice? Il fatto che qualcosa inerisca necessariamente, che lui prende come modello di necessario, come lo sappiamo, come sappiamo che qualcosa inerisce necessariamente? E questo sapere a sua volta deve essere necessario anche lui; quindi, in questo sapere ci deve essere qualcosa che inerisce a questo sapere necessariamente, e come sappiamo che questo sapere inerisce necessariamente? Il pessimo infinito si profila e si prospetta davanti a noi. E, allora, tutto ciò che emerge qui, da tutte queste pagine, dalle Categorie, dal De Interpretatione, dagli Analitici Primi e poi a maggior ragione qui nei Secondi Analitici, è il fatto che non si tratta tanto, come diceva Wittgenstein, che non esistono problemi filosofici ma problemi logici, ma che non esistono nemmeno problemi logici: la logica è il problema, che non ha soluzione. I problemi logici si risolvono sempre, basta mettere degli assiomi appositi e bell'e fatto, mentre è la logica il problema. Come so che delle cose ineriscono necessariamente? Come so che il 2 inerisce necessariamente all'1? Come lo strutturiamo questo passaggio? Cosa diciamo di questo passaggio dall'1 al 2? Come lo garantiamo? A questo punto potrebbe sorgere la domanda: perché dobbiamo garantire qualcosa? La risposta ce la fornisce Nietzsche: per dominarla, è l'unico motivo. A pag. 877. *È chiaro da ciò anche che sono degli ingenui coloro che ritengono di assumere correttamente i principi, qualora la premessa sia un'opinione condivisa e vera, come pensano i sofisti quando affermano che il conoscere consiste nel possesso della*

conoscenza. Per noi, infatti, l'opinione condivisa non è principio, ma lo è ciò che è primo nel genere rispetto al quale si prova; e non tutto ciò che è vero è appropriato. Va bene. Ma, dice, per noi che cos'è principio? Dice ciò che è primo nel genere rispetto al quale si prova. E chi ha stabilito che è primo? È la questione di prima: come lo so? Che il sillogismo debba procedere da cose necessarie è manifesto anche da ciò che segue. Infatti, se chi non possiede la ragione del perché... διότι è il perché, l'essenza, il di che cosa è fatta questa cosa; mentre ὄτι è il che, cioè, l'esistenza. ...– nonostante la dimostrazione sia possibile –, non conosce scientificamente, allora qualora si verifichi una condizione tale per cui A inerisca di necessità a C, ma il medio B, in forza del quale si dà la dimostrazione, non sia di necessità, non si conosce il perché. Infatti, la conclusione non è in forza del medio, perché questo non può essere, mentre la conclusione è necessaria. Qui ribadisce che per lui il sillogismo perfetto è quello Barbara: tre affermazioni universali. A pag. 879. Poiché, dunque, se si conosce scientificamente in modo dimostrativo, bisogna che l'inerenza sia di necessità... Di nuovo, insiste molto su questo perché sembra quasi che si renda conto che qui c'è un problema, che non va tanto bene. Inerire di necessità è quella cosa che veniva espressa in greco con la parola ὑμάρχειν. ...è chiaro anche che bisogna ottenere la dimostrazione in forza di un medio necessario, altrimenti non si conoscerà scientificamente né perché né che è necessario che quella cosa sia, ma o lo si riterrà senza saperlo, se si supponga necessario ciò che non è necessario, oppure non lo si riterrà nemmeno, fa niente che si conosca il che in forza dei medi o che si conosca il perché e in forza di cose immediate. Occorre che siano necessari tutti i passaggi, la maggiore e la minore, e solo allora la conclusione è necessaria. Degli accidenti non per sé, nel senso in cui sono state definite le cose per sé, non c'è conoscenza scientifica dimostrativa. Infatti, non è possibile provare di necessità la conclusione, giacché è possibile che l'accidente non inerisca: mi riferisco, infatti, a un tale accidente. Il “per sé” è ciò che appunto inerisce di necessità. Possiamo considerare che, a mano a mano che va avanti con la logica, Aristotele non fa altro che trovare problemi, dei quali non c'è soluzione, incontra continuamente problemi su problemi; e noi dobbiamo, come ci suggerisce Heidegger, provare a pensare questi problemi. A pag. 881. Dunque, non è possibile provare attraverso un passaggio da un genere ad un altro, per esempio provare qualcosa di geometrico con l'aritmetica. Sono infatti tre le cose presenti nelle dimostrazioni: una è ciò che viene dimostrato, la conclusione (questa è ciò che inerisce per sé a un qualche genere); un'altra sono gli assiomi (gli assiomi sono ciò da cui la dimostrazione procede); terza è il genere soggiacente, di cui la dimostrazione rende manifeste le affezioni e gli accidenti per sé. Ciò che è soggiacente è ciò di cui si parla, l'ὑποκείμενον. Le cose da cui procede la dimostrazione possono essere allora le stesse: ma nelle discipline il cui genere è differente, come quella aritmetica e quella geometrica, non è possibile adattare la dimostrazione aritmetica agli accidenti delle grandezze, a meno che le grandezze non siano numeri. Come ciò sia però possibile in alcuni casi si dirà in seguito. Alla dimostrazione aritmetica appartiene sempre il genere su cui verte la dimostrazione, così anche alle altre discipline. Infatti, questo fu il tentativo di Gödel: mostrare la validità della matematica all'interno della matematica, non dall'esterno. Naturalmente, il tentativo è fallito; volendola mostrare all'interno, si è trovato di fronte a un problema grandissimo. Di conseguenza, è necessario che il genere sia lo stesso o in assoluto o in qualche modo, se si vuole che una dimostrazione si applichi a un altro genere. Altrimenti, è chiaro che sia impossibile, poiché è necessario che gli estremi e i medi provengano dallo stesso genere: se, infatti, non sono per sé, saranno accidenti. Di nuovo qui lui scivola via sul problema, non affronta mai direttamente il problema dell'inerenza di necessità a qualcosa, ma lo dà come acquisito, tant'è che ha detto anche prima che i principi sono indimostrabili. Per questo non si può provare con la geometria che la conoscenza scientifica dei contrari è unica, ma neppure che due cubi fanno un cubo, né si può provare quel che è oggetto di una scienza con un'altra scienza, a meno che queste cose siano in rapporto tale tra esse da essere una al di sotto dell'altra... C'è poi un capitolo interessante. È anche manifesto che, qualora le premesse da cui procede il sillogismo siano universali, è necessario che pure la conclusione di tale dimostrazione – ossia della dimostrazione, parlando in assoluto – sia eterna. Cosa vuol dire che sia eterna? Quando

un'affermazione si pone come eterna? Scomodiamo Severino: è eterna quando non è soggetta a divenire, cioè, quando non diviene altro. Ma a quali condizioni non diviene altro? Qui c'è un altro problema. È un problema che va affrontato partendo da Platone e la sua ricerca attraverso la dialettica di sapere che cos'è l'ente, fantasia che si ritrova fino ad Husserl: determinare l'ente senza determinazioni. È già di per sé un paradosso, ma è esattamente ciò che Platone voleva fare. In questo modo è come se Platone avesse detto: se l'ente non ha determinazioni, che sono altro dall'ente e quindi mutano l'ente, solo a questa condizione l'ente è eterno – per Platone l'ente eterno è l'idea che sta nell'iperuranio. Quindi, solo a questa condizione l'ente è eterno, e cioè che non abbia determinazioni perché, se ha delle determinazioni, queste comportano una variazione nell'ente. E questo è stato il problema di Platone, che non voleva ci fossero determinazioni perché a questo punto ciò che abbiamo di fronte sono le determinazioni e non più l'ente. Capite che questo è il problema che Aristotele ha risolto brillantemente a proposito dell'*οὐσία*, della sostanza, che per lui non c'è, è nulla, ci sono le categorie, c'è ciò che se ne dice. È come se avesse detto a Platone che l'ente che Platone cercava, quello senza determinazioni, non esiste, ma esistono le determinazioni, che sono ciò che diciamo: l'ente è ciò che ne diciamo, la sostanza per Aristotele è ciò che se ne dice. Quindi, parlare di eterno significa portarsi appresso questa idea: qualche cosa, per essere quella che è, deve essere senza determinazioni. E, invece, è proprio Aristotele nelle Categorie a dire che è quella che è per via delle determinazioni e che, quindi, non è eterna. Infatti, cos'è costretto a dire Aristotele? *Dunque, nell'ambito del corruttibile... L'astratto per Severino. ...non si dà dimostrazione né conoscenza scientifica in assoluto, ma come per accidente, perché non si dà di questa dimostrazione in universale, ma in un certo tempo e in un certo modo.* Ecco qui un altro problema insolubile: la dimostrazione, per essere tale, deve essere eterna. Certo, ma come la poniamo come eterna? Perché, se la conclusione è eterna vuol dire che non è determinata, non ha determinazioni e se non ha determinazioni non è conclusione di nulla. Capite che è un problema dietro l'altro. Che cos'è qui il corruttibile per Aristotele? Sono le categorie ad essere corruttibili perché variano; infatti, la quantità varia, non è sempre la stessa – non c'è un solo numero, ce n'è una serie – quindi, varia, è corruttibile. Ma, allora, come mettere insieme queste cose dicendo che è necessario che la conclusione sia eterna? Ma non lo è, non può esserlo; se lo fosse non sarebbe una conclusione perché la conclusione deve la sua esistenza nel sillogismo alla premessa maggiore e a quella minore e, quindi, non è per sé. E se qualcosa deve la sua esistenza ad altro, è difficile pensarlo come eterno, ma è vincolato in questo caso alle premesse. *Poiché è manifesto che non si può dimostrare qualunque cosa se non a partire dai principi di ciascuna, cioè che ciò che viene provato inerisca in quanto quella tal cosa, il conoscere scientificamente non consisterà soltanto in questo – che sia provato a partire da premesse vere, indimostrabili ed immediate.* Premesse vere, indimostrabili e immediate. Non c'è qui qualcosa che suona strano? Vero e indimostrabile sono due cose che cozzano messe insieme in quel modo. Aristotele non era uno sprovveduto, ma è come se qui, soprattutto nei Secondi Analitici, facesse di tutto per arginare un problema e, cercando di arginare questo problema, immediatamente se ne presenta un altro. A pagg. 887. *Conosciamo scientificamente qualcosa non per accidente, quando la si conosca in base a ciò in base a cui inerisce, a partire dai principi di quella cosa in quanto quella tal cosa...* Come sappiamo che quella cosa è quella tal cosa? Non lo sappiamo, lo abbiamo deciso. A pag. 889. *In ciascun genere chiamo principi le cose che non è possibile provare che sono. Allora si assume che cosa significano sia le cose prime, sia quelle che derivano da queste, mentre che sono, nel caso dei principi bisogna assumerlo, per le altre bisogna provarlo...* Per esempio, quella inerenza necessaria è e tanto basta. *...per esempio, cosa significa unità o cosa significano retto e triangolo, mentre per quanto riguarda l'unità bisogna assumere che è (e così per la grandezza), mentre per le altre bisogna provarlo.* Una cosa è dire che cos'è l'unità, altra cosa è dire che l'unità è. È chiaro che per potere dire che cos'è l'unità occorre prima l'assunto che sia. *Tra le cose che si utilizzano nelle scienze dimostrative, alcune sono proprie di ciascuna scienza, altre comuni, e comuni lo sono per analogia, dal momento che tali cose sono utili in quanto si trovano*

nel genere che si trova sotto la scienza. Un esempio delle cose proprie è dire che una linea è tale, e così il retto; delle cose comuni, che qualora si sottraggano uguali da uguali, rimangono uguali. Ciascuna di queste è sufficiente in quanto si trova nel genere: infatti, sarà lo stesso, qualora si assuma non dio ogni oggetto, ma soltanto delle grandezze, o dei numeri nel caso di chi fa aritmetica. Sono proprie anche le cose che si assume che siano... Noi assumiamo che siano. Questo sarebbe il suo modo di “risolvere” il problema dell’inerenza. Come sappiamo che una certa cosa inerisce necessariamente, che è propria? Si assume che lo sia. ...rispetto a cui la scienza considera le cose che ineriscono per sé, come l’aritmetica fa per le unità e la geometria per i punti e le linee. Infatti, queste scienze assumono di queste cose l’essere e l’essere questa cosa qui. Assumono poi gli accidenti per sé di queste cose, cosa significhino ciascuno, per esempio l’aritmetica spiega cosa significhino dispari, pari, quadrato o cubo, mentre la geometria cosa significhino l’irrazionale, l’essere spezzato o l’essere inclinato. Così fa anche l’astronomia. A pag. 893. Così come la scienza non assume neppure cosa significhino le cose comuni (come il sottrarre uguali a uguali), poiché sono note. Tenendo conto del rigore di Aristotele, qui ma non soltanto, un’uscita del genere risulta strana: da dove arriva questo sapere? Viene da pensare che ogni volta la risposta a questa domanda porti direttamente alla δόξα, Aristotele scivoli via, come a non volerne parlare. Non è invece un’ipotesi né un postulato ciò che è necessario che sia – e che è necessario ritenere che sia – in forza di sé. Abbiamo visto di che cosa è fatto questo “in forza di sé”. Infatti, la dimostrazione non è indirizzata al discorso esterno, ma a quello che ha luogo nell’anima, dal momento che non è neppure il sillogismo. La dimostrazione è indirizzata all’anima. Cosa vuol dire? È come se ciascuno in cuor suo sapesse come stanno le cose, ma lo sa come? Perché lo ha detto la nonna; ecco perché lo sa, sennò non lo saprebbe. Infatti, è sempre possibile muovere obiezioni al discorso esterno, ma non sempre al discorso interno. È possibile muovere un’obiezione a un discorso, ma a un convincimento proprio è difficile muovere obiezioni, anzi, non si muovono mai perché, se sono convinto, è perché è così. Allora, qualsiasi cosa assuma chi conduce la dimostrazione senza provarla, sebbene sia possibile provarla, questa è ipotizzata, qualora assuma qualcosa che è creduto da chi apprende – e non si tratta di un’ipotesi in senso assoluto, ma soltanto rispetto a quel determinato uomo – questa, invece, è postulata, nel caso in cui assuma la stessa cosa senza che chi apprende ne abbia alcuna opinione, o addirittura ne abbia una contraria. Proprio in questa ipotesi e postulato differiscono: un postulato è, infatti, contrario all’opinione di colui che impara, oppure ciò che colui che dimostra assume e utilizza senza provarlo, pur essendo dimostrabile. Non è che uno si mette lì a dimostrare tutti i postulati... anche se dovrebbe. I termini, poi, non sono ipotesi, perché non sono detti essere o non essere nient’altro, le ipotesi si trovano invece fra le proposizioni, mentre i termini vanno solo compresi. A pag. 895. Qui è contro Platone. Se deve esserci dimostrazione, non è necessario che vi siano le Forme... Le Forme, εἶδος, di Platone: la Forma che sta lassù e che informa le cose di quaggiù. ...o un qualcosa di unico oltre i molti, ma è necessario che si dica con verità che c’è qualcosa di unico dei molti. Quando ho letto questo passo sono rimasto un po’ così. Cosa ci sta dicendo qui Aristotele? È necessario che si dica con verità che c’è qualcosa di unico dei molti. È chiaro che la prima cosa che mi è venuta alla mente è Eraclito: ἐν πάντα εἶναι, l’uno è i molti. Ci sta forse dicendo – lo dico io, non Aristotele – che è questo il problema della logica, l’uno e i molti, e che non c’è modo di mettere insieme l’uno e i molti perché l’uno è i molti. Per dire l’uno si dicono i molti, ma questi molti sono uno, perché sono quelli. Il problema della logica è il problema del linguaggio. Infatti, non ci sarebbe l’universale, se non ci fosse questo: ma se non ci fosse l’universale, non ci sarebbe il medio, e di conseguenza neppure la dimostrazione. Bisogna dunque che ci sia un qualcosa di unico, lo stesso di molti, riferito in senso non omonimo. In poche parole, qui sta, in effetti, ponendo il problema della logica, problema che, però, consente anche alla logica di costruire sillogismi perché, se questo uno non fosse fatto di molti, il medio dove lo trovo? Come approccio l’uno, in qualunque modo sia, immediatamente l’uno mi si presenta come molti e, presentandosi come molti, scompare l’uno, ma tutti questi li trasformo in universale e diventano uno, ma scompaiono i molti. È in questa oscillazione continua, dove si tenta di tenerli

separati, che sorge il problema insormontabile, che Eraclito aveva già risolto dicendo che l'uno è i molti. Noi possiamo parlare perché l'uno è molti; altrimenti, non potremmo parlare, non ci sarebbe nessuna possibilità; è perché di fronte all'uno ci troviamo di fronte ai molti. Per poterlo fare uno, già solo per potere fare questo, devono esserci i molti. Di nuovo il problema di Platone rispetto all'ente: come lo determino senza i molti, cioè, senza tutte le determinazioni? Non posso fare niente. Qui Aristotele si trova di fronte al problema che non riesce a risolvere perché, dice, non ci sarebbe l'universale se dei molti non faccio uno – l'universale è fare uno di molti. Dice che non ci sarebbe l'universale se non ci fosse questo, ma se non ci fosse l'universale non ci sarebbe il medio. Il medio è qualcosa che procede dall'universale perché, se tutte le A sono B, questo non mi fa concludere niente, non mi serve a niente, non mi fa concludere che tutte le A sono C, ma è il medio che mi consente di concludere. Quindi, occorre che ci sia qualcosa di unico e che ci siano i molti. Qui siamo proprio al nucleo della questione: tutta la logica non è altro che un modo di elaborare, di cercare di gestire il problema dell'uno e dei molti. Per questo motivo è un problema continuo. *Nessuna dimostrazione assume che non sia possibile affermare e negare qualcosa allo stesso tempo, a meno che essa non debba provare che anche la conclusione è così. E tale cosa si prova quando si assume che il primo termine è vero del medio, mentre non è vero negarlo. Non fa nessuna differenza che si assuma che il medio sia e non sia, così come lo stesso vale per il terzo termine. Se, infatti, è stato dato ciò secondo cui si dice con verità "uomo", anche se si dice con verità di esso pure "non uomo", se però "uomo" fosse solo "animale", e non "non animale", sarà possibile dire con verità "Callia", anche se "non Callia", e ugualmente "animale" ma non "non animale". Qui è un po' contorto, ma sta dicendo soltanto questo: quando io dico con verità "uomo" dico con verità anche "non uomo", cioè, ciò che non è uomo. Perché questo? Perché dicendo con verità "uomo" lo pongo come uno, ma per potere dire che è "uomo" è necessario che questa cosa venga determinata, e come la determino? Con i molti, cioè, con la sua negazione, e qui siamo a Hegel, alla Aufhebung. Tutto questo procede dal fatto che ci ha detto prima, e cioè che bisogna che ci sia qualcosa di unico, lo stesso di molti.*

Intervento: A mano a mano che si va avanti sembra costretto a determinare sempre di più-

Sì, perché più le cose gli scappano di mano e più deve determinarle. Direbbe Nietzsche che il depotenziamento costringe a un superpotenziamento continuo.

Intervento: È una discesa sempre più nel particolare.

È una discesa negli inferi perché non ne viene più fuori.

A pag. 903. *D'altra parte, qualora la premessa sia induttiva, non si deve opporre a ciò un'obiezione. Infatti, così come non si ha una premessa a meno che non si dica di più cose (infatti, non si dirà di tutte e, d'altronde, il sillogismo si ha da universali), è chiaro che neppure si avrà un'obiezione. Infatti, premesse e obiezioni sono le stesse, poiché ciò che un'obiezione oppone potrebbe diventare una premessa dimostrativa o dialettica. Dice che di fronte all'induzione non puoi obiettare niente perché, se obietti, non vai da nessuna parte. Lo aveva già detto nella Metafisica quando, cercando il principio primo, trova la δόξα; diceva che è inutile andare avanti, non si può trovare un'obiezione a questo perché l'obiezione non risolve niente; se andasse avanti troverebbe altra δόξα e poi altra δόξα, e così via all'infinito. Quindi, è impossibile obiettare qualcosa all'induzione: obiettando qualcosa all'induzione si obietta qualcosa alla possibilità stessa di costruire sillogismi. Se fosse impossibile provare cose vere a partire da cose false, il procedere nell'analisi sarebbe facile, infatti ci sarebbe conversione di necessità. Poniamo infatti che A sia; se questo è, allora quelle cose – come per esempio B -, che so che sono, sono. Cioè, pongo che "se A allora B", ma A, dunque B, modus ponendo ponens dei medioevali. La conversione opera più di frequente nelle argomentazioni delle matematiche, poiché esse non assumono niente per accidente... Si sa che le matematiche sono eterne, che ogni affermazione matematica si pone come eterna. E, infatti, non ha nessuna dimostrazione: che 1 + 1 faccia 2 non ha propriamente una sua dimostrazione. Certo, si è tentato di fare qualcosa, ma*

alla fine non si sa perché deve accadere questo e, infatti, Peano poneva tutte queste cose come idee primitive.

Intervento: Il numero quante determinazioni ha? Tutto sommato, se si pensa all'ente come indeterminato, irrelato, a sua volta il numero si presta molto bene.

Sì, è vero. Il numero come irrelato. Prova a togliere a un numero qualunque tutti gli altri numeri che esistono, che succede a quel numero? Quel numero non esisterebbe, quindi, deve essere relato; se lo prendiamo come irrelato, scompare anche lui. Nel libro di Giamblico, *Il numero e il divino*, il numero è considerato divino; è il divino di Plotino – Giamblico era allievo di Plotino – e cioè il numero viene da questo Uno, che è quello che è per virtù propria.

6 dicembre 2023

Siamo arrivati a un punto cruciale. C'è una domanda che si pone Aristotele: una dimostrazione può essere finita? Si intende generalmente con dimostrazione, proprio per definizione, una sequenza finita di proposizioni, di formule ben formate perché, se non è finita, non dimostra nulla. Ma Aristotele si chiede: è possibile che sia finita? Se sì, a quali condizioni? Vediamo cosa ci dice lui. A pag. 927. *È manifesto anche che, se una qualche percezione viene a mancare, è necessario che venga a mancare anche una qualche conoscenza scientifica, la quale è impossibile da acquisire, se davvero apprendiamo o per induzione o per dimostrazione. La dimostrazione è a partire dagli universali, l'induzione dai particolari, ma è impossibile pensare le realtà universali se non per induzione (dal momento che anche le cose che sono dette per astrazione saranno rese note in forza dell'induzione, ossia che alcune cose, anche se non separabili, ineriscono a ciascun genere, in quanto ciascuno di essi è tale) ed è impossibile che abbia induzione chi non ha percezione.* Se l'induzione parla dei particolari, occorrerà pur percepirli... *Infatti, la percezione è di particolari: in effetti non è possibile acquisire conoscenza scientifica di queste cose, giacché non la si può acquisire a partire dagli universali senza induzione, e neppure si trae per induzione senza percezione. Ogni sillogismo è in forza di tre termini... Premessa maggiore, minore e conclusione. ... quello che è capace di provare che A inerisce a C in forza dell'inerire a B e di questo a C.... Tutte le A sono B, tutte le B sono C, tutte le A sono C. ...poi c'è quello privativo, che ha una premessa secondo cui qualcosa inerisce a qualcos'altro e l'altra secondo cui qualcosa non inerisce a qualcos'altro. Ora, è manifesto che queste premesse sono i principi e le cosiddette ipotesi: infatti, qualora queste si assumano in questo modo è necessario provare che, per esempio, A inerisce a C in forza di B, e, ancora, che A inerisce a C in forza di un altro medio e che, allo stesso modo, B inerisce a C. Allora è chiaro che per coloro che traggono i sillogismi secondo l'opinione e soltanto dialetticamente andrà esaminato questo soltanto: se il sillogismo si produce a partire dalle premesse di più alta autorevolezza che è possibile avere... Questo è il sillogismo dialettico, retorico. ...così che, se pure non vi fosse secondo verità qualcosa di medio tra A e B, sembri che vi sia. Perché l'ha detto lui, oppure perché l'ho detto io... Chi produca sillogismi in forza di questo ha compiuto il sillogismo dialetticamente; invece, chi lo faccia mirando alla verità deve condurre l'indagine a partire da cose che ineriscono realmente. Le cose stanno così, perché c'è ciò che si predica d'altro non per accidente... Cioè, necessariamente. ...e ci sono poi alcune cose tali che si predicano per sé. Intendo con "per accidente" il caso in cui talvolta diciamo che quel bianco, per esempio, è uomo, il che non è lo stesso che dire che anche l'uomo è bianco: infatti l'uomo è bianco non essendo qualcos'altro, ma il bianco è uomo, perché è capitato all'uomo di essere bianco. /.../ È possibile inoltre che i termini intermedi siano infiniti, sebbene gli estremi siano definiti. Sappiamo che gli estremi sono A e C, ma in mezzo ci sono i medi, in questo caso B. È possibile che ci siano infiniti medi tra due estremi finiti, delimitati, determinati? Sta accennando all'infinito attuale, ovviamente. Dico, se, per esempio, A inerisce a C e il medio tra questi sia B e tra B e A ve ne siano altri, e altri ancora tra questi ultimi, è possibile anche che questi procedano all'infinito, o è impossibile? Qui ne va della logica perché, se non è possibile, solo allora possiamo costruire i sillogismi; se, invece, è possibile che siano infiniti, allora*

siamo messi malissimo perché non possiamo concludere niente. *Esaminare questo è lo stesso che indagare se le dimostrazioni proseguono all'infinito, se c'è dimostrazione di ogni cosa, o se i termini si limitano reciprocamente. Allo stesso modo mi riferisco anche ai sillogismi e alle premesse negativi, per esempio se A non inerisce a nessun B, o non lo fa primariamente, oppure vi sarà qualcosa di intermedio antecedente a cui A non inerisce... /.../ ...vi sono infiniti termini che non ineriscono agli antecedenti, oppure ci si ferma. È questa la domanda: ci fermiamo? A pag. 933. Ora è chiaro che non è possibile che i termini intermedi siano infiniti, se le predicazioni si arrestano in basso e in alto. In basso deduzioni, in alto induzioni. Intendo con "in alto" quella predicazione che procede verso ciò che è più universale, con "in basso" quella che procede verso il particolare.*

Intervento: Lui sostiene che l'induzione non può essere sostenuta da un'infinità di affermazioni. È una contraddizione in termini.

Sì e no, perché l'induzione punta all'uno, ex pluribus unum. È un inganno perché questo uno, che sorge dall'induzione, è un uno finto, stabilito – lo stabilisco io – perché sennò andrebbe avanti all'infinito.

Intervento: Newton aveva stabilito l'induzione come principio...

Sì, se lo poni come principio ti sbarazzi della necessità di doverlo dimostrare. *Se, infatti, posto che A si predica di F, sono infiniti i termini intermedi (che indichiamo con B), è chiaro che sarebbe possibile sia predicare all'infinito un termine medio dopo l'altro verso il basso a partire da A, sia che i termini verso l'alto a partire da F siano infiniti, prima di arrivare ad A. Di conseguenza, se queste cose sono impossibili, è impossibile pure che i termini intermedi tra A e F siano infiniti. In che modo Aristotele dice che non è possibile siano infiniti? Dicendo che è impossibile che siano infiniti. A pag. 935. È manifesto poi anche nel caso della dimostrazione privativa che ci si arresterà, se ci si ferma in entrambe le direzioni in quello della dimostrazione affermativa. Infatti, si ponga che non sia ammissibile procedere all'infinito... Si ponga che non sia ammissibile: ecco, questa è la dimostrazione! Non si può andare avanti all'infinito: se ti piace è così, se non ti piace fa lo stesso. Se le cose stanno proprio così... Come? Non lo sappiamo, è lui che ha detto che stanno proprio così. Dice poi una cosa in due parole che, però, poi non porta avanti. A pag. 937. È manifesto che anche qualora si provi non per una sola via, ma per tutte, quando a partire dalla prima figura, quando dalla seconda o dalla terza, ci si arresterà anche così. Infatti, le vie sono limitate, ed è necessario che tutte le cose limitate prese un numero limitato di volte siano limitate. Anche questo non fa una grinza. Vedete come si costruiscono i principi generali. A pag. 939. È chiaro che le cose stiano così nel caso dei predicati nel che cos'è. Infatti, se è possibile definire ovvero se è conoscibile l'essere del che cos'è e, inoltre, non è possibile percorrere infiniti termini, è necessario che i predicati nel che cos'è siano limitati. Ora, qui c'è una questione interessante: non è possibile conoscere l'infinito, lo dice qui a pag. 941. Ora, se si deve stabilire una regola, il predicare sia l'esprimersi così, mentre l'esprimersi nell'altro modo sia o non predicare affatto, oppure predicare non in assoluto, ma per accidente. Predicare qualcosa di determinato, di definito. Di conseguenza, quando una cosa si predica di una cosa, o si predica nel che cos'è, o che è una realtà qualificata o quantificata, o che è in una certa relazione, o che agisce, o subisce, o dov'è e quand'è. Qui le categorie diventano otto, ma va bene lo stesso. Inoltre, i termini che significano l'essenza significano di ciò di cui si predicano proprio ciò che quella cosa o quel tipo di cosa sono... Anche questo sarebbe da dimostrare; verrebbe da chiedersi: perché? Lui direbbe perché sono i termini più propri, ma come lo so, chi lo ha detto? ...mentre quei termini che non significano l'essenza, ma si dicono di un altro soggetto che non è né quella cosa, né quel tipo di cosa, sono accidenti, come il bianco si dice di uomo. /.../ Le cose che non significano la sostanza devono essere predicate di un soggetto... Qui soggetto è ὑποκείμενον. Colli traduce ὑποκείμενον con sostrato mentre qui viene tradotto con soggetto. In questo caso si addice meglio il termine sostrato. ... e non esiste qualcosa di bianco che non sia una qualche altra cosa che è bianca. Infatti, diciamo addio alle Forme: in effetti, esse sono chiacchiere e, se pure esistono, non hanno niente a che fare con questo discorso, poiché le dimostrazioni vertono intorno a cose del genere descritto. Cioè, le*

categorie. Non ci sono Forme, cioè ogni cosa non ha un riferimento a una forma, ma si riferisce a una categoria, cioè, è qualcosa che si predica. A pag. 943. *Infatti, è possibile definire ogni sostanza di tal genere, mentre non è possibile percorrere col pensiero infinite cose. Di conseguenza, i termini non sono infiniti né verso l'alto, né verso il basso: infatti non è possibile definire quella sostanza di cui si predicano infinite cose.* Qui c'è tutta la dimostrazione che Aristotele non fa, naturalmente; lui la butta lì: non possiamo pensare l'infinito. Dunque, che cosa dice? Lui propriamente non lo dice, lo diciamo noi: qualunque cosa io pensi è necessariamente finita perché l'infinito non lo posso dire, neanche pensare; come faccio a pensare l'infinito, l'ἄπειρον, l'indefinito, l'indeterminato? Qui ci dice che una dimostrazione è necessariamente finita perché, se penso qualcosa, questo qualcosa necessariamente non è infinito, e se non è infinito allora è finito. Apparentemente risolve brillantemente il problema, ma non è proprio così, perché qui opera una separazione netta tra l'uno e i molti, tra il finito e l'infinito. Separa l'uno dai molti: non posso pensare i molti. È come se stesse dicendo – non lo dice, non va oltre questa affermazione – che se penso qualcosa lo penso come finito, quindi, la dimostrazione la penso come finita e, dunque, non c'è l'infinito, non lo posso pensare. E questo è il limite che ogni dimostrazione ha e, pertanto, può essere finita perché è già finita, una dimostrazione è finita. I termini che io pongo nel sillogismo anche loro sono finiti, devo pensarli come finiti; non posso, per esempio, pensare alla A come infinito, non posso gestire una cosa del genere; come fanno bene anche i matematici, l'infinito è difficile da maneggiare. Questa è per Aristotele la garanzia che la dimostrazione è finita, non ce ne sono altre. Su questa questione non si sofferma, quasi come se si fosse accorto che, come dimostrazione, non è un granché. Non posso pensare l'infinito, supponiamo che sia così, ma la questione dell'infinito qui è più sottile: come so che l'infinito non è pensabile, come ci sono arrivato a questa affermazione? Lui dice *non posso percorrere l'infinito*, certo; non potendolo percorrere devo compiere quella operazione che generalmente si chiama postulato: si postula che sia così. Secondo Aristotele il postulato sarebbe dimostrabile, generalmente non lo si fa, ma lo sarebbe potenzialmente. Che, per esempio, due rette parallele non si incontrino mai è un postulato: posso dimostrarlo? C'è qualcuno che è andato fino in fondo e che ha visto che non si incontrano mai? A pag. 945. *E intorno alle cose di cui c'è dimostrazione non si può stare in una condizione migliore che conoscerle, né si può conoscerle senza dimostrazione. Se ciò è reso noto in forza di queste cose, le altre non le conosciamo, né ci troviamo in una condizione migliore rispetto a quella in cui ci troveremmo se le conoscessimo e non conosceremo scientificamente neppure ciò che è reso noto in forza di queste.* Lui continua tranquillamente a parlare di conoscenza scientifica, di sapere scientifico, dove scientifico è ἐπιστήμη, naturalmente, ma quello che emerge da queste pagine, e anche da quelle precedenti, è che non esiste un sapere epistemico. L'unico sapere che abbiamo, con il quale possiamo avere a che fare, è la δόξα, più propriamente ancora, il δοξάζειν, il credere di sapere. Quindi, non è che non c'è sapere, c'è, ma è il sapere della δόξα, non quello epistemico. Quello epistemico sarebbe quello che procede dal sillogismo scientifico, cioè quel sillogismo che esclude la possibilità che ciascuna affermazione sia infinita, ma lo esclude per autorità, perché non può verificarlo. Come faccio a sapere che tra A e C le B non siano infinite? Lo so perché l'ho deciso io: ὑπάρχειν, ho comandato che sia così. Ci sta in fondo dicendo che tutta la logica è costruita su un inganno: fare credere che sia possibile un sapere epistemico. Chiaramente, la volontà di potenza ci va a nozze con una cosa del genere: un sapere epistemico, certificato, certo, assoluto. Però, come abbiamo visto tantissime volte, ciò è possibile soltanto separando l'uno dai molti, il finito dall'infinito, facendo finta che il finito possa esistere senza l'infinito, cioè, senza i molti, che l'uno possa darsi senza i molti. La A è la A, è uno; che cosa significhi la A sono i molti; ma dicendo A è come se io tagliassi fuori i molti privilegiando l'uno, perché non li possiamo conoscere. È quello che diceva prima rispetto all'infinito: non possiamo percorrere l'infinito; non lo possiamo conoscere e, quindi, c'è solo l'uno. E questo è il motivo per cui è possibile costruire un sillogismo: eliminando i molti. Ora, come dicevo, la volontà di potenza ha bisogno di una cosa del genere, ha bisogno di togliere di mezzo i molti perché i molti

sono un ostacolo, sono i cattivi per Platone, vanno da tutte le parti, non si controllano; invece, l'uno sì, è questo qua. Non esiste un sapere epistemico, non c'è nessuna certezza. *Ora, se è possibile...* Sempre mette questa condizione, se è possibile. ... *conoscere qualcosa in senso assoluto per dimostrazione e non a partire da alcune cose e per ipotesi, è necessario che i predicati intermedi si arrestino. Infatti, se non si arrestassero, ma se vi fosse sempre qualcosa superiore rispetto a ciò che viene assunto, vi sarebbe dimostrazione di tutte le cose. Dice qualcosa superiore rispetto a ciò che viene assunto: è ciò che viene assunto che costituisce il limite, nient'altro: assumo che sia così. Di conseguenza, se non fosse possibile attraversare cose infinite, non conosceremmo per dimostrazione le cose di cui vi è dimostrazione. Allora, se rispetto a queste cose non ci troviamo in una condizione migliore che conoscerle, non sarà possibile conoscere scientificamente nulla per dimostrazione in senso assoluto, ma solo per ipotesi. Cioè, o conosciamo necessariamente o conosciamo per ipotesi. Per conoscere necessariamente dobbiamo stabilire un limite; se non stabiliamo questo limite allora dobbiamo ammettere – cosa che a lui secca – che conosciamo solo per ipotesi. Ma questo limite lo pone lui, non c'è in natura, non è un ente di natura. Infatti, dice qualcosa superiore rispetto a ciò che viene assunto: io l'ho assunto. ... non sarà possibile conoscere scientificamente nulla per dimostrazione in senso assoluto, cioè, non c'è sapere epistemico ma solo ipotetico: il sapere della δόξα, forse è così, forse no, chi lo sa! Infatti, la dimostrazione si occupa dei predicati che ineriscono per sé agli oggetti. I predicati ineriscono per sé in due modi: infatti lo sono sia quelli che sono presenti nelle cose cui ineriscono nel loro che cos'è, sia quelli nel cui che cos'è sono presenti quelle cose cui ineriscono: per esempio, al numero inerisce il dispari, il quale inerisce a numero, ma il numero stesso è presente nella definizione di dispari e, viceversa, pluralità o divisibilità sono presenti nella definizione di numero. Nessuna di queste due cose è possibile che sia infinita, neppure come il dispari si dice del numero. Una domanda: la serie dei numeri naturali è pari o dispari? A pag. 949. Ciò che dimostrato è infatti dimostrato grazie all'inserimento di un termine all'interno dell'intervallo, ma non grazie a un'assunzione aggiuntiva. Di conseguenza, se questo inserimento potesse proseguire all'infinito, sarebbe possibile che fossero infiniti medi tra due termini, ma questo è impossibile, se le predicazioni si arrestano verso l'alto e verso il basso. Che si arrestino è stato provato prima da un punto di vista generale, ora analiticamente. Una volta che siano state provate queste cose, è manifesto quanto segue: qualora la stessa cosa inerisca ad altre due, per esempio A sia a C sia a D, e che non si predicano l'una dell'altra, o in nessun modo o non di ogni oggetto relativo all'altro termine, questa non inerirà sempre in base a qualcosa di comune. Per esempio, l'aver gli angoli interni uguali a due retti inerisce all'isoscele e allo scaleno sulla base di qualcosa di comune... Ora, qui pone la questione dell'infinito attuale. A pag. 953. Qualora si debba provare, bisogna assumere ciò che si predica primariamente di B. Poniamo che questo sia C e D si predichi di questo nella maniera detta. Col procedere sempre così, non si assume mai nella prova una premessa, né qualcosa che inerisca esternamente ad A, ma il medio si infittisce sempre più, finché diventano termini indivisibili e il nesso uno solo. /.../ E come negli altri campi il principio è una cosa semplice, non è però la stessa cosa ovunque, ma nel peso è la mina, nel canto il diesis, in altro qualche altra cosa, così nel sillogismo l'uno è la premessa immediata, mentre nella dimostrazione e nella conoscenza scientifica è l'intellezione. Nel sillogismo è l'uno la premessa immediata. Il che è interessante perché è un altro modo per porre una separazione: la premessa immediata, quella da cui si parte, è l'uno, quindi, non può essere molti, deve essere uno; soltanto se è uno c'è la possibilità di costruire tutti i sillogismi, di ogni sorta. A pag. 955. Dice della superiorità della dimostrazione universale su quella particolare perché quella universale consente di conoscere anche il perché dei particolari, in quanto raggruppa tutti i particolari e si ha pertanto una conoscenza più ampia. A pag. 961. Inoltre, quanto più la dimostrazione è particolare, tanto più conduce verso gli infiniti, mentre quella universale verso ciò che è semplice e verso il limite. Ma le cose, in quanto infinite, non sono conoscibili scientificamente, in quanto finite, invece, sono conoscibili scientificamente. Dunque, sono più conoscibili scientificamente in quanto universali che in quanto particolari. È possibile conoscere soltanto attraverso l'universale, cioè, attraverso l'inganno: è*

l'unico modo per conoscere qualcosa, perché i particolari sono infiniti. È il problema di Severino degli astratti rispetto al concreto: quanti sono gli astratti che devono partecipare al concreto perché il concreto sia effettivamente tutto? Dunque, con i particolari non va bene perché i particolari conducono all'infinito. Da qui, naturalmente, la necessità dell'universale: l'universale unifica, rende ex pluribus unum. A pag. 971. *È più esatta e anteriore rispetto a un'altra scienza quella che si occupa sia del che sia del perché, ma non del che separatamente dalla scienza del perché.* Bisogna sapere del che delle cose, ma anche di quella scienza che si occupa del perché. La scienza che si occupa del perché è quella scienza che, potremmo dire, sta più in alto, che domina tutto. Ma sono banalità! A pag. 975. *Di ciò che accade per caso non c'è conoscenza scientifica mediante dimostrazione. /.../ Neppure mediante la percezione è possibile conoscere scientificamente. Infatti, anche se la percezione è relativa a una qualità e non a questo qualcosa, tuttavia è necessario percepire questa cosa qui in un dato luogo e in questo momento. D'altra parte, è impossibile percepire ciò che è universale e vale in tutti i casi, perché non è un questo né è ora.* L'universale è appunto un universale, cioè, eterno. *Non sarebbe infatti un universale, dal momento che diciamo che è universale ciò che è sempre e ovunque.* È per l'appunto eterno. C'è una possibile obiezione perché l'universale qui sembra scivolare verso l'infinito. È l'infinito che è eterno; se è finito, vuol dire che non è eterno. Qui Aristotele non si è accorto del problema: parlando di universale come qualcosa di eterno, lo si pone come infinito, perché solo l'infinito è indeterminato, inconoscibile. *Ora, poiché le dimostrazioni sono universali, ma non è possibile percepire gli universali, è manifesto che non è neppure possibile conoscerli scientificamente mediante la percezione; tuttavia, è chiaro che, anche se si potesse percepire che il triangolo ha gli angoli uguali a due retti, si dovrebbe ricercare una dimostrazione e non conosceremmo già, come affermano invece alcuni. In effetti, è necessario percepire il particolare, mentre la conoscenza scientifica consiste nel conoscere l'universale. Perciò, anche se, fossimo pure sulla luna, vedessimo la terra che si frappone, non conosceremmo la causa dell'eclissi. Infatti, percepiremmo che ora avviene l'eclissi, e non in assoluto perché avviene, dal momento che non c'è, come si è detto, percezione dell'universale.* In effetti, l'universale è una costruzione, ciò che si dà sono i particolari. Quindi, questa costruzione che si fa e che consente la conoscenza epistemica è una costruzione che avviene attraverso l'inganno, facendo di molti particolari un universale. Questo è palesemente un inganno, perché quanti particolari?

Intervento: ...

Però, i molti qui cadrebbero sotto la categoria della quantità. Ma in questo caso è un po' diverso perché i molti sono le cose che si dicono, che sono molte, della sostanza noi diciamo tante cose. Qui l'universale appare come una costruzione, cioè, come una categoria, come qualcosa che si dice, perché sorge dai particolari e noi diciamo che questi particolari convergono verso l'universale. Il fatto è che lo diciamo noi. Poi, distingue tra opinione e conoscenza scientifica. Naturalmente, la conoscenza scientifica è quella che procede dal sillogismo scientifico, mentre l'opinione è quella che giunge a una conclusione senza che il medio del sillogismo sia necessario. Dice che sia la conoscenza scientifica che l'opinione viaggiano fino a un certo punto insieme, ma poi si separano e si separano quando la conoscenza scientifica si appoggia su qualcosa di necessario, mentre l'opinione non si appoggia su nulla di necessario.

13 dicembre 2023

Siamo a pag. 993, inizio del Libro Secondo degli Analitici Secondi. Qui Aristotele sta considerando la conoscenza scientifica, a quali condizioni si conosce scientificamente. Evidentemente, la conoscenza scientifica per Aristotele è la conoscenza del sillogismo, non ce ne sono altre per lui. *Cerchiamo quattro cose: il che, il perché, se è, che cos'è.* Corrispondono alle quattro cause aristoteliche: causa materiale, formale, efficiente e finale. *Quando conosciamo il che, cerchiamo il perché, per esempio quando sappiamo che il sole si eclissa e che la terra trema, cerchiamo perché si*

eclissa o perché trema. La questione interessante non è tanto il fatto che si cerchi il perché delle cose – cosa nota da sempre – ma lui si trova a considerare che per potere conoscere, per potere domandarsi del perché di qualche cosa, è necessario che questo qualcosa sia, altrimenti non posso chiedermi niente. È a questo punto che distingue tra la definizione e la dimostrazione. La definizione enuncia un principio, dice che cos'è, mentre la dimostrazione dice perché è quella cosa. A pag. 1001. *...c'è forse dimostrazione di tutto ciò di cui c'è definizione oppure no? Anche in questo caso vale una spiegazione, la stessa di prima. Infatti, di una cosa, in quanto una, c'è un solo modo di conoscerla scientificamente. Di conseguenza, se davvero conoscere scientificamente ciò che è dimostrabile è averne dimostrazione, si verificherà qualcosa di impossibile. Infatti, colui che possiede la definizione senza averne dimostrazione conoscerà scientificamente. Inoltre, i principi delle dimostrazioni sono definizioni e di questi si è provato prima che non ci possono essere dimostrazioni:...*

I principi delle dimostrazioni sono definizioni, ma la definizione in quanto principio non ha una dimostrazione. Lo aveva già detto altre volte e qui lo ribadisce. *...o i principi primi saranno dimostrabili e vi saranno principi di principi e ciò procederà all'infinito, oppure le cose prime saranno definizioni indimostrabili.* Cioè, ci sta ribadendo che ogni dimostrazione muove necessariamente da una definizione: devo definire qualche cosa per poterla utilizzare. Ma questa definizione, essendo un principio, non è dimostrabile. Quindi, di nuovo, insiste nel dirci che ogni dimostrazione è costruita sull'indimostrabile e, aggiungerei io visto che lui non lo fa, necessariamente. *Ma forse, se non in ogni caso c'è definizione e dimostrazione della stessa cosa, c'è però in qualche caso?* La definizione necessita della dimostrazione, che non può essere dimostrata. Però, si chiede, c'è un qualche caso in cui la definizione può essere dimostrata? *O è impossibile? In effetti, non c'è dimostrazione di ciò di cui c'è definizione, perché la definizione è del che cos'è e dell'essenza, mentre le dimostrazioni paiono tutte ipotizzare e assumere il che cos'è, per esempio le dimostrazioni matematiche ipotizzano e assumono cos'è l'unità e cos'è il dispari, e allo stesso modo le altre dimostrazioni. Inoltre, ogni dimostrazione prova qualcosa di qualcosa, ossia che è o non è questo qualcosa, mentre nella definizione non si predica niente di qualcos'altro, per esempio né animale di bipede, né quest'ultima cosa di animale, e neppure figura di superficie: infatti la superficie non è una figura, né la figura è una superficie. Inoltre, il provare il che cos'è e il che è sono cose differenti. Ora, la definizione mostra che cos'è, la dimostrazione, invece, mostra che questa cosa qui si dice o non si dice di quest'altra.*

L'interesse di tutto ciò è che qui Aristotele sta cercando di dare uno statuto ontologico al sapere epistemico, al sapere certo, certificato. Ma questo statuto ontologico, a mano a mano che lo cerca, risulta sempre più difficile da reperire, non solo per tutte le cose che ha dette, ma anche per quelle che sta dicendo. Ci sta dopo tutto dicendo che non c'è nessuna dimostrazione possibile, che ogni dimostrazione necessita di una definizione per muovere e la definizione in quanto principio non è dimostrabile. Quindi, la dimostrazione sarebbe dimostrazione di che? Lo ha detto prima che la dimostrazione dice soltanto se qualcosa appartiene a un'altra oppure no. Però, c'è un altro problema: lui adesso esplora questo nuovo modo, la divisione, e cioè lui vuole arrivare a un qualcosa di proprio attraverso le divisioni. A pag. 1007. *Eppure, nemmeno la via attraverso le divisioni porta a un sillogismo, come si è detto nell'analisi relativa alle figure. Infatti, non diventa in nessun luogo necessario che l'oggetto sia di quel determinato tipo, se queste cose qui sono, come neppure dimostra chi opera un'induzione. Infatti, non bisogna domandare la conclusione e neppure che si dia per il fatto che sia concessa, ma è necessario che sia, una volta che siano quelle cose, anche se chi risponde non l'afferma.* Dice che anche il procedere per divisione non garantisce niente, perché io posso dividere finché voglio, ma chi mi garantirà che questa divisione è stata compiuta correttamente e non abbiamo saltato nulla? Lui lo dice che questo è un problema, che la divisione non garantisce, mentre lui sta cercando qualcosa che garantisca. *E dunque chi procede in questo modo fa ricorso a un uso non sillogistico anche per le cose che è ammissibile che siano sillogizzate. Infatti, cosa impedisce che questo intero sia vero dell'uomo senza che ne manifesti proprio il che cos'è e l'essere del che cos'è? Inoltre, cosa impedisce l'aggiungere, il sottrarre o il tralasciare qualcosa*

dell'essenza? Questi difetti non vengono notati, ma è possibile risolverli con l'assumere tutte le cose nel che cos'è, raggiungere il termine successivo uno dopo l'altro mediante la divisione, una volta postulato ciò che è primo, e non tralasciarne alcuno. Ciò è necessario, se ogni cosa ricade nella divisione e non ne resta nessuna: e ciò è necessario, perché bisogna che ci sia già un termine indivisibile. Dice che noi, in effetti, possiamo raggiungere la fine di questa operazione perché sappiamo che, quando arriviamo al principio, alla definizione, lì ci dobbiamo fermare perché non c'è più nessuna dimostrazione. Chi formula la definizione a partire dal processo di divisione non formula un sillogismo. Mentre sappiamo che per lui è fondamentale il sillogismo. Ma si può forse dimostrare il che cos'è relativo alla sostanza, in base a un'ipotesi, quando si assume da un lato che l'essere del che cos'è è la caratteristica peculiare costituita da ciò che è nel che cos'è, dall'altro che questi predicati particolari sono i soli nel che cos'è e che la loro interezza è una caratteristica peculiare? In effetti, ciò è l'essere di quella cosa. Oppure si è di nuovo assunto l'essere del che cos'è anche in questo caso? È infatti necessario provare in forza di un medio. Se non possiamo provare in forza di un medio non possiamo affermare nulla. Dunque, a questo punto tutto si svolge intorno al medio. A pag. 1015. Come proverà allora l'essenza e il che cos'è colui che definisce? Infatti, non renderà chiaro, nel caso di colui che dimostra a partire dalle cose che si è convenuto che sono, che è necessario che, stanti queste cose, qualcosa di diverso sia (in effetti, questo è una dimostrazione); e neppure nel caso di colui che opera un'induzione, in forza di realtà particolari che sono manifeste, si renderà chiaro che il tutto è tale per il fatto che nessuna di queste realtà è altrimenti: infatti, non mostra che cos'è, ma che è o non è. Rimane qualche altro modo, allora? Infatti, non potrà certo mostrare per mezzo della percezione o deiticamente. Dice che non serve a niente il fatto di colui che dimostra a partire da cose che si è convenuto che sono... Si è convenuto ma non si è dimostrato niente. Perché ci sia dimostrazione è necessario che compaia qualcosa di diverso, sennò è una tautologia: questo è questo, e chiuso il discorso. Inoltre, come mostrerà il che cos'è? Infatti, è necessario che chi conosce che cos'è uomo o qualunque altra cosa sappia anche che è (in effetti, ciò che non è, nessuno sa che cosa sia, bensì cosa significa la formula definitoria o il nome, quando dico irrocervo, mentre è impossibile sapere cosa sia l'irrocervo). A pag. 1017. Infatti, la definizione e la dimostrazione rendono chiara una singola cosa, ma che cos'è uomo e che l'uomo è sono cose diverse. Inoltre, diciamo che è necessario provare anche mediante dimostrazione tutto ciò che qualcosa è, a patto che non sia l'essenza. L'essere non è essenza per nessuna cosa, perché ciò che è non è un genere. Dice che l'essere non è essenza per nessuna cosa; infatti, l'essere è esistenza, non essenza. L'esistenza dice che è, l'essenza dice che cos'è. Dice che l'essere ha a che fare con l'immanente, con qualcosa che è; quindi, non può essere un genere, ma è sempre un particolare. È l'essenza ad essere un genere. L'essere, così come lo pone Aristotele, non è un genere; l'essere è l'immediato; per i Greci è ciò che appare, e ciò che appare non può essere genere perché il genere non appare; ciò che appare è la cosa, l'ente, non il genere. Dunque, vi sarà dimostrazione che una cosa è esattamente ciò che fanno anche ora le scienze. Infatti, lo studioso di geometria assume preliminarmente cosa significa triangolo e prova che è. Cosa proverà allora chi definisce, se non che cos'è il triangolo? Pertanto, uno, pur conoscendo per definizione che cos'è, non saprà se è: ma ciò è impossibile. Perché è impossibile? È impossibile perché non posso sapere che cos'è qualche cosa se prima non do per acquisito che sia. E, infatti, dice che lo studioso di geometria assume preliminarmente cosa significa triangolo, così come il matematico assume preliminarmente che cosa sia un numero. Dice che uno, pur conoscendo per definizione che cos'è, non saprà se è, che è il caso del matematico che, per definizione, sa che cos'è, ad esempio, il numero, e cioè il simbolo della quantità, della grandezza. Certo, ma questo io lo do per implicito, presumo che sia così ma non lo posso dimostrare perché è una definizione. Se lo voglio dimostrare diventa un problema perché io a questo punto mi trovo a dire che cos'è una certa cosa senza sapere se è, perché io l'ho imposto, ho stabilito preliminarmente che sia così, ma non ho nessuna certezza. Come nel caso degli assiomi di Peano, quando dice *numero es classe*: questa affermazione non è dimostrabile, non c'è nessuna dimostrazione e, quindi, non saprò mai che cos'è; sì, ho dato una definizione, ma come tale è un

principio che non ha nessuna dimostrazione e non lo posso dimostrare. Ecco, questo è il fondamento della scienza per Aristotele. A pag. 1023. *Ora, le cose che sappiamo per accidente che sono, è necessario che non le si possieda in alcun modo in relazione al che cos'è, perché non sappiamo neppure che sono: cercare il che cos'è senza possedere il che è è non cercare nulla. È più facile, per quelle cose di cui possediamo qualcosa. Di conseguenza, come possediamo il che è, possediamo anche qualcosa in relazione al che cos'è.* Qui fa una cosa interessante perché dice che da una parte sappiamo per accidente che sono: se sappiamo per accidente che sono non sappiamo neanche esattamente se sono, perché è capitato ma potrebbe anche non accadere mai più. Qui allude a qualcosa di notevole, allude indirettamente alla posizione di Democrito. Le cose, diceva Democrito, si muovono accidentalmente, non c'è nessuna possibilità né di prevederne l'andamento, né di stabilire che cosa siano, perché si aggregano e si disgregano in continuazione. Lui faceva l'esempio degli atomi, ma è una metafora; di fatto, ciò che dice Democrito è che non c'è nessuna possibilità di controllare alcunché. Da qui il divieto di Platone di pronunciare anche solo il suo nome nella sua scuola. È stato uno dei primi, più potenti, casi di censura: Democrito non si deve assolutamente nominare. *Le cose di cui possediamo qualcosa del che cos'è, si ponga in primo luogo che stiano così: eclissi sia ciò che è indicato da A, luna da C, interposizione della terra da B. Allora cercare se si eclissa o no è cercare se B è o non è.* Come sappiamo certe cose? Da dove viene questo sapere? È un sapere epistemico? No, è un sapere doxastico, viene dalla doxa. Dunque, tutto ciò che possediamo lo possediamo dalla doxa. A pag. 1027. *Dal momento che si dice che la definizione è la formula del che cos'è, è manifesto che una qualche definizione sarà formula di che cosa significa il nome o un'altra espressione nominale, per esempio che cosa significa triangolo. Una volta che si possieda davvero il che è, cerchiamo perché è: in questo modo, però, è difficile assumere ciò che non sappiamo che è. La causa della difficoltà s'è detta prima: è che non sappiamo neppure se la cosa è o non è, tranne che per accidente. /.../ Ora, una definizione di definizione è quella detta, un'altra è formula che mostra perché una cosa è. Di conseguenza la prima significa una cosa, ma non la prova; la seconda, è manifesto che sarà una sorta di dimostrazione del che cos'è, differendo dalla dimostrazione per la dimostrazione dei termini. In effetti, è diverso dire perché tuona e che cos'è il tuono. Nel primo caso si dirà infatti così: "perché il fuoco nelle nubi si estingue"; nel secondo: "che cos'è il tuono? Rumore dell'estinguersi del fuoco nelle nubi". Di conseguenza, la stessa formula si dice in un modo diverso e in uno di questi risulta una dimostrazione continua, nell'altro una definizione. Inoltre, definizione di tuono è rumore nelle nubi, e questa è conclusione del sillogismo del che cos'è. La definizione degli immediati è invece tesi indimostrabile del che cos'è.* Qui Aristotele è arrivato al nucleo della questione, alla catastrofe totale: la definizione, ci dice, non è altro che la conclusione di una serie di dimostrazioni. Quindi, questa definizione, che ci dice che qualcosa, sì, certo, la prendiamo come definizione, ma è il risultato a sua volta di una serie di dimostrazioni, che noi di nuovo utilizziamo come definizione per muovere altre dimostrazioni; le conclusioni di queste dimostrazioni costituiranno a questo punto altre definizioni, che verranno utilizzate, e così via. A pag. 1029. *Definizione è dunque in un caso formula indimostrabile del che cos'è, in un altro sillogismo del che cos'è, differente dalla dimostrazione per disposizione dei termini, e in un terzo modo è conclusione della dimostrazione del che cos'è.* Da che cosa muove la dimostrazione? Certo, dalla definizione, ma questa da dove sorge? Non è che sorge dal nulla, sorge da altre argomentazioni. Ma queste altre argomentazioni da dove scaturiscono? Da altre definizioni, e così via. Non c'è alcuna possibilità di arrestare questo movimento, che non è altro che il solito movimento, che conosciamo perfettamente, dell'uno e dei molti. La definizione è l'uno, il che cos'è. Che cos'è questo? È un orologio. La dimostrazione sono i molti, perché in base a che cosa io posso dire che questo è un orologio se non in relazione a una infinità di altre cose che devo sapere? Che è come dire che non può darsi l'uno senza i molti, come abbiamo visto infinite volte. Questo è, almeno apparentemente, il messaggio di Aristotele e lo dice qui abbastanza chiaramente: *La definizione degli immediati è invece tesi indimostrabile del che cos'è.* Sì, certo, è indimostrabile ma viene da una

dimostrazione, ne è il risultato. Potremmo anche dire che la definizione, l'uno, viene dai molti. Quindi, se c'è l'uno ci sono i molti e se ci sono i molti c'è l'uno: i molti diventano uno nel momento in cui li considero, posso considerarli solo come uno, non posso pensare l'*ἄπειρον*, l'indeterminato. In questo lavoro di definizione e di dimostrazione, Aristotele ci sta dicendo che questi due momenti è come se continuamente rimbalzassero l'uno nell'altro: la definizione trapassa nella dimostrazione, la dimostrazione rilascia una definizione, e così via all'infinito. A pag. 1037 c'è una frase di chiusura, e qui sembra Democrito: *niente che sia per caso avviene in vista di qualcosa*, niente che è per caso è controllabile, dominabile, quindi, utilizzabile. Questo è Democrito; non so se Aristotele pensasse a Democrito, può darsi, non lo so, ma in questa riga c'è tutto lo sforzo di Aristotele per avversare questa affermazione per cui *niente che sia per caso avviene in vista di qualcosa*: non è dominabile, non è utilizzabile in nessun modo ciò che avviene per caso, quindi, dobbiamo trovare qualcosa che non avvenga per caso. Cosa? In una dimostrazione sappiamo che muoviamo dalla definizione; la definizione avviene per caso? Sì e no, perché questa definizione non è dimostrabile. Lui lo ha detto prima: ciò che avviene per caso non ha dimostrazione; quindi, potremmo tentare l'inversa, per cui se non ha dimostrazione avviene per caso, potremmo anche fare così, no? E, in effetti, non ha dimostrazione perché è assolutamente arbitraria. Lui dice che non ha dimostrazione perché altrimenti non sarebbe un principio. Sì, va bene, il problema è un altro e ben più grave, solo che Aristotele non lo prende molto in considerazione, e cioè il fatto che questa definizione non è necessaria, e se non è necessaria è arbitraria, casuale. Ma se è casuale allora tutto ciò che viene costruito da lì non è utilizzabile.

Intervento:

Qui il problema è ancora più grave perché il caso si insinua nel controllabile, nel necessario, così come i molti si insinuano nell'uno. Siamo a pag. 1041. *Bisogna invece considerare quale sia la continuità tale per cui dopo l'essersi verificato segue nelle cose il verificarsi. Non è forse chiaro che ciò che si verifica non è contiguo a ciò che si è verificato?* Qui pone una questione enorme: non è contiguo, così come l'uno non è contiguo al due, un punto non è contiguo a un altro, ma sono entità discrete, non c'è una continuità. *In effetti, non lo è neppure ciò che si è verificato con ciò che si è verificato, perché sono limiti e indivisibili. Allora, come i punti non sono reciprocamente contigui, non lo sono neppure le cose che si sono verificate, perché entrambi sono indivisibili. Per lo stesso motivo neppure ciò che si verifica è contiguo a ciò che si è verificato: infatti, ciò che si verifica è divisibile, mentre ciò che si è verificato è indivisibile. Allora, come la linea sta rispetto al punto, così ciò che si verifica sta rispetto a ciò che si è verificato: infatti, in ciò che si verifica sono presenti illimitate cose che si sono verificate. Circa questi argomenti bisogna parlare più manifestamente nelle trattazioni generali sul movimento.* Ci sta dicendo che non c'è nessuna contiguità, ma tra che cosa? Tra il fatto che tutte le A siano B, tutte le B siano C, tutte le A siano C, non c'è nessuna contiguità. Che cosa vuol dire che non c'è contiguità? Che non c'è implicazione, che non si implicano, nonostante lui ci abbia detto che si ineriscono – lui non parla di appartenenza ma di inerenza. Questo era già comparso precedentemente: il fatto che ineriscano è un comando, *ὑπάρχειν*, cioè, non c'è nessuna necessità logica nell'implicazione, nonostante la utilizziamo ininterrottamente, ma non c'è nessuna necessità logica perché non c'è contiguità. Come dire che tutto ciò che ho fatto fino ad adesso è uno scherzo: abbiamo scherzato.

20 dicembre 2023

Stiamo concludendo gli Analitici, siamo alle ultime battute. Che cosa ha detto Aristotele fino ad adesso? Ha detto soprattutto una cosa riguardo alla logica, e cioè che la logica non può fare nulla di ciò che promette. Il problema che Aristotele riscontra continuamente – si potrebbe quasi dire ad ogni pagina – è che la logica muove da un asserto arbitrario, procede lungo l'arbitrarietà e conclude in modo arbitrario. Anche qui, nelle ultime pagine, dove vuole stabilire i criteri per

potere affermare che delle cose ineriscono ad altre, si ritrova anche in questo caso ad avere qualcosa che gli scappa di mano. Bisogna leggerlo attentamente e ci si accorge del fatto che Aristotele non riesce a chiudere ciò che all'origine aveva aperto con la speranza di poterlo chiudere. La chiusura perfetta sarebbe stata il reperire una verità incontrovertibile, e cioè una verità costrittiva, una verità che costringe altri ad accoglierla necessariamente. Questo non è accaduto, non solo non è accaduto ma si ritrova, alla fine di tutto, a considerare il fatto che... Ma devo cominciare dalla fine. A pag. 1077. *Allora, se non abbiamo nessun altro genere che sia vero oltre la conoscenza scientifica, l'intellezione sarà principio della conoscenza scientifica.* L'intellezione è il *νοῦς*, parola greca che indica anche il pensiero. Dunque, *nessun altro genere che sia vero oltre la conoscenza scientifica*, che però non è fondabile né fondata, quindi, non ci rimane che l'intellezione, il pensiero, il *νοῦς*. *E, da un lato, l'intellezione sarà principio del principio, dall'altro la conoscenza scientifica nel suo complesso sta nello stesso rapporto rispetto al suo oggetto, nel suo complesso.* Conoscenza scientifica, sì, ma ha bisogno di un principio o, per usare le sue parole, di una definizione: se non si parte da una definizione, cioè da un universale, non si va da nessuna parte. Chi fornisce questo universale? Il *νοῦς*, l'intellezione, il pensiero. Potremmo prenderci una libertà e sostituire *νοῦς* con *λόγος* o, più propriamente ancora, con *λέγειν*, con il dire. In questo caso, sì, gli Analitici trovano una conclusione. Tutto questo percorso, che ha iniziato con le Categorie, con il De interpretazione e gli Analitici Primi e Secondi, trova il compimento; ma quello stesso compimento che diede Hegel al sillogismo, con il sillogismo compiuto di Hegel, quello che tiene conto del fatto che tutto ciò che afferma deriva dall'*Aufhebung*, dall'integrazione. Ora, anche qui, anche se si tratta di duemila anni prima, Aristotele dice che c'è qualche cosa prima della conoscenza scientifica, una condizione che la rende possibile, ed è in questo senso che pensa teoreticamente, cioè, pensa la condizione della conoscenza scientifica, che non è che arrivi così a caso, ma ha un fondamento. Quale? Aristotele dice che è il *νοῦς*. Certo, ma il *νοῦς* è pensiero, è linguaggio.

Intervento: Generalmente, il pensiero non è accostato al linguaggio...

Sì, è vero. E questo dà da pensare, nonostante Parmenide: essere e pensare sono lo stesso. Come doveva dirlo in modo più chiaro? Aristotele conosceva Parmenide, ovviamente. Eppure, questa cosa di Parmenide, che essere e pensare sono lo stesso, non è mai stata accettata. E, quindi, Aristotele si ritrova a dire che il fondamento, il principio della conoscenza scientifica è il *νοῦς*, il pensiero. Il che evoca qualcosa di ancora più antico, e cioè Pitagora. I pitagorici diedero la prima e unica formulazione ontologica sul numero: l'uno è l'*εἶδος*, l'immagine, però questa immagine è tale in quanto non è le altre, la posso distinguere, e tutte le altre sono quindi necessarie perché ci sia quell'una. Tutte le altre immagini sono il due, e devono stare insieme, non possono stare l'una senza le altre, e questo è il tre. E poi c'è il quattro: il *νοῦς*, il *λέγειν*, il dire, e sono io che dico, che parlo. Ecco il *νοῦς*: il *νοῦς* sono io che penso, io che parlo. Dunque, la conoscenza scientifica, se non ci fosse il *νοῦς*, se non ci fosse il pensiero, se non ci fosse il *λόγος*, il *λόγος* non avrebbe nessun motivo di esistere, né potrebbe esistere nessun tipo di conoscenza, né scientifica né di altro tipo. Noi possiamo conoscere perché parliamo: è questo che sta dicendo Aristotele. Lui usa il *νοῦς*, il pensiero, ma il pensiero è fatto di parole. Questo è il gran finale degli Analitici. Potremmo dire che queste poche righe riassumono tutti gli Analitici. Alla fine, ciò che rimane è il pensiero, è il *λέγειν*, il fatto che io penso queste cose, le dico. A fronte di questo anche la conoscenza scientifica si svuota, nel senso che la dimostrazione necessita di un universale che non è dimostrabile, cioè, per dimostrare qualche cosa devo avere qualcosa di non dimostrabile: solo a questa condizione posso dimostrare. D'altra parte, lo ha spiegato bene Aristotele: il principio primo, se è primo, non procede da una dimostrazione, sennò non è primo. E, quindi, se non procede da una dimostrazione, non ha dimostrazione, dunque, è indimostrabile; tuttavia, è la condicio sine qua non di qualunque dimostrazione: per dimostrare ho bisogno di qualcosa di non dimostrabile, sennò non dimostro niente. Dice ancora poco più sopra. *...i principi della dimostrazione sono più noti e ogni conoscenza*

scientifica s'accompagna alla ragione, non vi sarà conoscenza scientifica dei principi; e poiché non è possibile che nulla sia più vero della conoscenza scientifica, eccetto l'intellezione, l'intellezione sarà dei principi. Cosa vuol dire che l'intellezione, il *νοῦς*, è del principio? Vuole dire che il mio pensiero stabilisce qualcosa, e il verbo che utilizza in questi casi è *ὑπάρχειν*: io stabilisco questo e, una volta stabilito questo, ecco che posso incominciare a dimostrare cose. Dire che l'intellezione è dei principi e dire che l'intellezione è della *δόξα* sono la stessa cosa, perché il principio, non essendo dimostrabile, non è altro che *δόξα*, ciò che si pensa, si immagina, si crede: è una definizione, una. Ora, se pensiamo bene a tutto il percorso che ha fatto Aristotele dalle Categorie fino a questo punto... nelle Categorie lui mostra che ciascuna cosa è quella che è in virtù di altro. Aristotele mantiene questa posizione fino alla fine, perché dicendo che il principio del principio è l'intellezione, il *νοῦς*, sta dicendo che il principio di ogni cosa sta nel pensiero, quindi, nel dire, in ciò che se ne dice. È come se fosse tornato al punto di partenza, cioè, alle Categorie, ai *praedicamenta*, *κατηγορήματα*, come l'unica cosa che c'è, che possiamo dire che c'è. E, infatti, lo possiamo dire e lo diciamo. Quando diciamo della sostanza diciamo, diciamo cose. È questo il principio del principio: che di ciascuna cosa se ne dice, cioè, ciascuna cosa è ciò che se ne dice, ciascuna cosa rinvia a un'altra.

Intervento: Che relazione c'è a questo punto con il motore immoto?

La nozione di motore immoto di Aristotele è abbastanza controversa. È vero che lui cerca qualche cosa che non debba nulla ad altro se non a se stesso, ma questa è l'idea di Platone, molto più e molto prima di Aristotele. Non possiamo non considerare, alla fine degli Analitici, che il motore immoto non c'è. Dicendo, come sta dicendo qui, che l'intellezione, il *νοῦς*, è principio del principio, sembrerebbe corrispondere in un certo qual modo al motore immoto, ma il *νοῦς* è pensiero e se è pensiero è sempre pensiero di qualche cosa: come Aristotele stesso sa perfettamente, Dio è appunto pensiero di pensiero. Verrebbe da pensare che l'idea del motore immoto sia più platonica che aristotelica: qualcosa che muove, ma che è inamovibile, indicibile, ineffabile, ecc. In Aristotele non è così: se è qualcosa è qualcosa in quanto se ne dice, quindi, in quanto altro; e, quindi, se è mosso, è mosso necessariamente da qualcosa. Vedremo poi bene anche nella Fisica come in un certo qual modo sconfessa l'idea del motore immoto, reperendo il movimento tra la *δύναμις* e l'*ἐνέργεια* e nella loro simultaneità, l'*ἐντελέχεια*, dove è lì che c'è il movimento. Quindi, nessun motore immoto, non c'è perché è in moto in quanto dire: se è dire è già in moto. Ora, però, torniamo indietro di qualche pagina. A pag. 1047. *Tra le cose che ineriscono sempre a ciascuna cosa, alcune si estendono a più cose, seppur non al di fuori del genere. Intendo con "inerire a più cose" quelle che ineriscono universalmente a ciascuna cosa, ma nondimeno anche ad altro.* Aristotele sta cercando quella definizione che s'attaglia perfettamente alla cosa e che, quindi, non ha più bisogno di altro. Però, questo suo tentativo urta continuamente con la considerazione che qualunque definizione io fornisca non riesco a delimitarla; sì, posso delimitarla con un atto di forza, per cui stabilisco che è così, però lo stabilisco io, non è che sia così. *Ciascuno di questi predicati inerisce a più cose, i primi due ineriscono anche a tutti i dispari, l'ultimo anche alla diade: tutti insieme, però, a nient'altro.* Questo è ciò che sta cercando Aristotele: qualche cosa che inerisca a una certa cosa e a nient'altro. Il problema è: come lo so? Come lo determino? Come so che una certa cosa inerisce unicamente a quella cosa lì e, quindi, la definisce, la determina? Qual è il problema contro cui continua a urtare Aristotele? È quello dell'uno e dei molti. Per determinare, per fare uno, necessito dei molti, e non c'è verso, non c'è modo di far fuori Parmenide, in nessun modo. Aristotele ha provato con gli insulti, con tutti gli strumenti possibili, ma non c'è stato verso e, infatti, Parmenide è quello che lui tratta peggio di tutti, non lo perdona; con Parmenide ha visto il fallimento del suo, di Aristotele, progetto: l'uno e i molti sono due momenti dello stesso; dunque, la logica non è possibile. Fa poi vari esempi sempre per trovare quella definizione che letteralmente de-finisca, che cioè si possa attribuire a una sola cosa, una e una soltanto. Considera anche le divisioni secondo le differenze. A pag. 1051. *Le divisioni secondo le differenze sono utili nel procedere così: in*

*che modo provano, tuttavia, lo si è detto in precedenza. Soltanto in questo modo possono essere utili in riferimento al ricapitolare il che cos'è. A dire il vero sembrerebbe che non servano a niente, se non ad assumere tutti i predicati immediatamente, come se qualcuno li assumesse dapprincipio senza divisione. /.../ Se, infatti, ogni cosa è costituita da due e animale domestico è una singola e, di nuovo, l'uomo (o qualunque cosa sia mai ciò che risulta essere l'uno) è costituito da questo e dalla differenza, è necessario allora domandare la definizione mediante la divisione. Di nuovo, si ritrova qui sottomano qualcosa che non gli va bene, perché l'uno è costituito da questo e dalla differenza. Cosa dirà poi de Saussure? Che il significante è determinato dall'essere in una relazione differenziale con tutti gli altri significanti, cioè, è uno in quanto costituito da una differenza; esattamente quello che dice Aristotele, né più né meno. Il fatto è che questa cosa qui, che è poi il problema dell'uno e dei molti, Aristotele non riesce in alcun modo a eliminarla, non se ne sbarazza; nonostante tutte le definizioni, le determinazioni, ecc., i molti rimangono lì. Addirittura, quando descrive la dimostrazione: la dimostrazione è tale perché parte dall'uno, però per dimostrare questo uno necessita dei molti, l'uno non c'è senza i molti. Non ci siamo allontanati di un passo da Parmenide in questi ultimi ventisei secoli. A pag. 1053. *Non è affatto necessario che chi cerca la definizione e opera la divisione conosca tutte le cose che sono. Tuttavia, alcuni dicono che sia impossibile conoscere le differenze rispetto a ciascuna cosa senza conoscere quest'ultima... Non hanno tutti i torti: come faccio a sapere che questo differisce da questo se non so nulla di questo? ...ma senza le differenze è impossibile conoscerla, perché qualcosa è identico a ciò da cui non differisce, mentre è altro da ciò da cui differisce. Ora, in primo luogo ciò è falso, perché qualcosa è altro non in riferimento a ogni differenza. Infatti, molte differenze ineriscono alle cose identiche per specie, ma non secondo l'essenza e neppure per sé. Qui c'è un'altra caratteristica di Aristotele: parte a dire "è falso"; però, ciò che dice subito dopo mette in dubbio proprio questo, e cioè che sia falso. Dice è falso, perché qualcosa è altro non in riferimento a ogni differenza. Sì, può darsi che non sia diverso rispetto a ogni differenza, ma è sicuramente diverso rispetto a qualche differenza. Quante? Come le stabilisco? C'è un unico modo per stabilirlo: l'analogia. Infatti, molte differenze ineriscono alle cose per specie, ma non secondo l'essenza e neppure per sé. Sta parlando per analogia, lo sa per analogia, lo sa per sentito dire. Infatti, è manifesto che col procedere così si arriva a quelle cose di cui non c'è più una differenza a si avrà la formula definitoria della sostanza. Che sia manifesto è discutibile; col procedere così si arriva a quelle cose di cui C, cioè, si arriva alla stessità. Non c'è più una differenza, pensateci bene, cosa vuol dire? Se non c'è più differenza non le posso distinguere; quindi, come faccio a sapere che sono differenti? Non posso. Lui stesso, volendo a tutti i costi stabilire l'assoluta certezza si ritrova continuamente a dovere dire e contraddire la stessa cosa. Lui vuole definire la definizione, ma la definizione è tale in quanto non è qualche altra cosa: è di questo che lui cerca di sbarazzarsi a tutti i costi. Platonicamente, perché era Platone che credeva di avere fatto questo con le sue idee, che stanno nell'iperuranio. Ma Aristotele no, già nelle sue Categorie smentisce tutto questo, dicendo che di ciascuna cosa se ne può solo dire, e quindi anche delle differenze se ne può solo dire. Le differenze ricadono in quale categoria? Potrebbe essere la quantità, la qualità. Queste differenze sono tali in quanto ne diciamo qualcosa, non esistono in natura: questo Aristotele lo dice chiaramente nelle Categorie. Qui è come se non ne tenesse più conto e volesse trovare quel qualche cosa, quella definizione che non è più quel qualche cosa che se ne dice, ma che è quella che è per se stessa. A pag. 1057. *Ogni definizione, poi, è sempre universale. Infatti, il medico non dice ciò che è salutare per un occhio, ma per ogni occhio o per una determinata specie di occhi. Ed è più facile definire il particolare rispetto all'universale, perciò bisogna passare dai particolari agli universali. È l'induzione. Infatti, le omonimie passano più inosservate nelle realtà universali che in quelle indifferenziate. In verità, come nelle dimostrazioni deve esserci il trarre a conclusione sillogisticamente, così anche nelle definizioni deve esserci la chiarezza. E questa si avrà se mediante i particolari che sono stati assunti sarà possibile definire per ciascun genere separatamente; per esempio, il simile non in relazione a ogni cosa, ma ai colori e alle figure, l'acuto ai suoni, e così***

procedere verso ciò che è comune, avendo cura di non incorrere in un'omonimia. Soprattutto, aggiungiamo noi, di non averne saltato nessuno. La distrazione è sempre in agguato. Cosa ci sta dicendo qui? ... sarà possibile definire per ciascun genere separatamente; per esempio, il simile non in relazione a ogni cosa, ma ai colori e alle figure, l'acuto ai suoni, e così procedere verso ciò che è comune...: questo modo di procedere è noto come analogia; si procede analogicamente, il suono con il suono perché simile, perché sembra la stessa cosa. A pag. 1065. È possibile che la causa della stessa cosa non sia la medesima per tutti i casi, ma diversa, oppure no? Se si è dimostrato per sé e non in base a un segno o per accidenti, forse non è possibile, perché la formula definitoria dell'estremo è il medio; ma se non si è dimostrato così, è possibile. A pag. 1067. La causa del fatto che un colore è simile a un altro colore e una figura a un'altra figura è diversa di caso in caso. Infatti, in questi casi l'essere simile è omonimo, perché nell'ultimo esempio consiste, con ogni probabilità, nel fatto che i lati sono proporzionali e gli angoli sono uguali, mentre per i colori nel fatto che c'è una singola percezione o qualche altra cosa del genere. È evidente che sta continuamente parlando dell'analogia: l'analogia è l'unica cosa alla quale si può aggrappare. A pag. 1071. Se non si perviene subito a ciò che è indivisibile e il medio non è uno soltanto, ma più di uno, anche le cause sono più di una. Ma quale dei medi è causa per le realtà particolari, quello primo in riferimento all'universale o quello che lo è in riferimento al particolare? È chiaro che è quello più vicino a ciascuna cosa rispetto a cui è causa. Più vicino o più lontano: è chiaro che sono criteri analogici. Non fa altro che parlare di analogia, è l'unica cosa alla quale Aristotele riesce ad aggrapparsi, l'unica cosa sulla quale riesce a fondare qualche cosa. A pag. 1073. A proposito dei principi dice. In relazione alla conoscenza dei principi si potrebbe dubitare se sia la stessa o non sia la stessa, ovvero se ci sia conoscenza scientifica in ciascuno dei due casi oppure no, se vi sia conoscenza scientifica per una cosa e qualche altro genere di conoscenza per un'altra e se gli stati si producano non essendo presenti, oppure se non ci si renda conto che sono presenti. Può accadere che io non abbia presenti i principi della conoscenza scientifica. Però, dice, se li abbiamo vi è un assurdo. ...capiterebbe infatti di non rendersi conto di possedere conoscenze più esatte della dimostrazione; se invece li acquisiamo senza possedere dapprima, in che modo potremmo acquisirne conoscenza e apprenderele se non a partire da una conoscenza preesistente? Infatti, è impossibile come dicevamo anche nel caso della dimostrazione. È la stessa questione che poneva rispetto al Menone di Platone, della conoscenza, della possibilità della conoscenza: per conoscere devo già conoscere. Che poi è il problema del linguaggio: per imparare a parlare occorre che io sia già nel linguaggio, senno non posso imparare. Come percepiamo? Percepiamo attraverso la percezione. A pag. 1075. Dalla percezione si produce la memoria, come usiamo dire, e dal ripetuto prodursi di una memoria della stessa cosa l'esperienza. /.../ Ora, gli stati non sono né presenti in forma determinata, né originano da altri stati più conoscitivi, bensì dalla percezione... Qual è l'esempio che fa adesso? ...come in una battaglia, quando si verifica una rotta, se un solo soldato si arresta, se ne arresta un altro, poi un altro ancora, finché si arriva all'inizio dello schieramento. L'anima è tale da essere capace di avere questa affezione. Ciò che è stato appena detto non è stato detto chiaramente: diciamolo daccapo. Infatti, se una sola delle realtà indifferenziate si arresta, nell'anima vi è un primo universale (e, in effetti, si percepisce il particolare, ma la percezione è dell'universale... Io percepisco il particolare, ma la percezione riguarda l'universale. ...per esempio, di uomo, ma non dell'uomo Callia. Di nuovo, ci si arresta in queste cose, finché non si arrestano le cose senza parti e gli universali, per esempio si arresta tale animale, finché lo fa animale, e allo stesso modo ci si arresta in questo. Allora ci è chiaro che è necessario conoscere le realtà prime per induzione, ed è infatti così che la percezione ingenera in noi l'universale. Attraverso l'arrestarsi di fronte a un qualche cosa che, in fondo, è un particolare: mi arresto, cioè, lo considero. Ma, dice, questi elementi su cui ci si arresta, sì, certo... ma la base dell'induzione non sono ancora il concetto, l'universale, ma sono tutti questi particolari che produrranno l'universale. Poiché alcuni degli stati relativi al pensiero con i quali siamo nel vero sono sempre veri, mentre altri ammettono il falso, come opinione e calcolo, e, poi, la conoscenza scientifica e l'intellezione sono sempre veri e nessun altro genere di conoscenza scientifica è

più esatto dell'intellezione... Ci sta dicendo che, sì, i dati particolari, essendo particolari, possono essere veri o falsi, ma soltanto l'universale apparirà come vero. È una situazione bizzarra: da tanti falsi possibili si deriva un vero. Anche questo è curioso, un po' come nella consequentia mirabilis: se non-A allora A, dunque A. Ci sta dicendo questo in fondo: dai particolari costruiamo ovviamente l'universale, partiamo dalle cose che vediamo, di cui abbiamo esperienza, ma queste cose possono mentire, possiamo sbagliarci; eppure, è da queste cose che costruiamo l'universale, quello che reputiamo il vero assoluto. Ma Aristotele si accorge che qui non va tutto nel verso giusto, si accorge che la dimostrazione, per essere vera, necessita di qualcosa che non è dimostrato. Un particolare è vero o falso? Non lo posso dimostrare, può anche essere contingente, non lo so. Quindi, a che cosa mi affido se anche la dimostrazione precipita, è in rotta anche lei? Al *νοῦς* o, come proponevo prima, al *λέγειν*, al dire, l'unica cosa con cui abbiamo a che fare, nient'altro. Mercoledì prossimo inizieremo i *Topici*, che è forse uno dei testi più interessanti di Aristotele, perché nei *Topici* c'è la commistione di logica e retorica: la logica non è altro che retorica.

TOPICI

27 dicembre 2023

Mi è venuta in mente una cosa che funzionerebbe benissimo come esergo alla logica di Aristotele. Sono parole di Nietzsche, tratte da *Su verità e menzogna fuori del senso morale*. *In un qualche angolo remoto dell'universo che fiammeggia e si estende in infiniti sistemi solari, c'era una volta un corpo celeste sul quale alcuni animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e menzognero della «storia universale»: e tuttavia non si trattò che di un minuto. Dopo pochi sussulti della natura, quel corpo celeste si irrigidì, e gli animali intelligenti dovettero morire. Ecco una favola che qualcuno potrebbe inventare, senza aver però ancora illustrato adeguatamente in che modo penoso, umbratile, fugace, in che modo insensato e arbitrario si sia atteggiato l'intelletto umano nella natura: ci sono state delle eternità, in cui esso non era; e quando nuovamente non sarà più, non sarà successo niente.* Questa tracotanza, di cui parla Nietzsche, non è altro che la logica, e cioè l'idea di avere le cose sotto il proprio dominio, il proprio controllo – io sono tutto, io so tutto e tutto è sotto il mio dominio. In effetti, ciò di cui si tratta è proprio questo nell'*Organon*, solo che fallisce questo tentativo. Come abbiamo visto nelle ultime righe degli *Analitici Secondi*, tutta la logica precipita. Vi rileggo queste poche righe. *Allora, se non abbiamo nessun altro genere che sia vero oltre la conoscenza scientifica, l'intellezione sarà principio della conoscenza scientifica. E, da un lato, l'intellezione sarà principio del principio, dall'altro la conoscenza scientifica nel suo complesso sta nello stesso rapporto rispetto al suo oggetto, nel suo complesso.* Cioè, la conoscenza scientifica appoggia sul *νοῦς*, sul pensiero; senza il pensiero la conoscenza scientifica è nulla, non dice nulla perché non ha più niente da dire. Qual è l'operazione che fa a questo punto Aristotele qui nei *Topici*? Intanto deve chiarire che il sillogismo dialettico si distingue da quello dimostrativo, scientifico, e quindi deve ribadire delle questioni che sono state il vero problema. Lui incomincia così. A pag. 1069. *Lo scopo di questa ricerca è quello di trovare un metodo che ci permetta, rispetto ad ogni problema che viene proposto, di argomentare a partire da opinioni condivise...* C'è una nota del traduttore che dice. *Traduco in questo modo il termine ... ἐνδοξα.* Ora *ἐνδοξον* in greco significa anche “glorioso”, che immediatamente richiama la traduzione che fece Giovanbattista Vico di assioma: dignità, ciò che è degno di essere accolto. Che cosa è degno di essere accolto, quindi, condiviso? *ἐνδοξα*, ciò che è nella *δόξα*, che è condiviso, comune, la chiacchiera, l'unica cosa che è condivisa. ...*argomentare a partire da opinioni condivise, e che ci permetta anche, quando siamo chiamati a sostenere un argomento, di non dire nulla di contrario rispetto a ciò che vogliamo sostenere. Dunque, in primo luogo bisogna dire che cos'è un sillogismo e quali sono le sue articolazioni, in modo che si possa comprendere*

che cos'è il sillogismo dialettico; infatti, l'oggetto della ricerca che stiamo svolgendo è appunto questo. Dunque, sillogismo è un discorso in cui, posti alcuni elementi, necessariamente deriva qualcosa di diverso rispetto a ciò che è stato posto. E qui possiamo già fermarci un momento a pensare. Il sillogismo è un discorso in cui compare qualche cosa che prima apparentemente non c'era. Apparentemente, ma siamo proprio così sicuri che non ci fosse? Se non c'era allora questa cosa sorge ex nihilo, magicamente dal nulla, oppure era già presente. Lasciamo stare la deduzione dove ciò che si deduce è già implicito nella premessa maggiore, ma anche nell'induzione ciò che compare non è che viene dal nulla, viene da ciò che si è stabilito, viene da ciò – lui lo dice, anche se poi se ne dimentica – che io ho deciso, ho comandato che sia, è il famoso *ὑπάρχειν*. Da qui vengono quelle cose, non dal nulla. *E, da un lato, si ha una dimostrazione quando il sillogismo la deriva da premesse vere e prime...* Sappiamo quali sono le premesse vere e prime: quelle che non hanno dimostrazione; i principi primi non possono essere dimostrati, perché, se lo fossero, non sarebbero principi primi, ma sarebbero, per esempio, secondi, in quanto seguono a una dimostrazione. *...oppure da premesse la cui conoscenza trae origine da premesse vere e prime, dall'altra è dialettico quel sillogismo che argomenta a partire da opinioni condivise.* Qui c'è un altro problema, perché lui stesso dice – non ricordo esattamente dove – che questi principi primi, quando si chiede da dove arrivano lui stesso si risponde che derivano da ciò che è conosciuto, da ciò che è dato, da ciò che riconosciamo, quindi, da ciò che è nostra opinione che sia. Quindi, in che modo distingue esattamente il sillogismo dialettico da quello dimostrativo? Entrambi muovono da premesse che necessariamente devono essere riconosciute. Anche il sillogismo dimostrativo, quello scientifico, muove da premesse che altri devono riconoscere, cioè, l'interlocutore deve accogliere le regole che io impongo nell'argomentazione. Facciamo un esempio di non accoglimento di queste regole: Gabriele afferma "tutte le A sono B" e io gli rimando "provalo!". Questo è un modo in cui non si accoglie la regola. La regola è il principio, è primo indiscutibilmente perché se lo si discute crolla tutto; perché resti in piedi occorre che l'interlocutore accolga le mie regole e allora posso affermare "tutte le A sono B". Naturalmente, sapendo e non potendo non sapere a questo punto che è un comando quello che io do. Quindi, in che cosa si distinguono? Ad Aristotele piaceva l'idea che potessero essere distinti, in modo da tenere da una parte il sillogismo dimostrativo, quello formale, quello che dice che "tutte le A sono B, tutte le B sono C e pertanto tutte le A sono C", e dall'altra parte il sillogismo dialettico, che muove dall'opinione, da ciò che è creduto vero. Ma ciò che è creduto vero è esattamente la stessa cosa della premessa del sillogismo dimostrativo, che deve essere creduto vero perché possa funzionare, che "tutte le A sono B" deve essere creduto vero. Poi, basta chiedere di provare una cosa del genere e sorgono immediatamente i problemi. "Veri" e "primi", poi, sono quegli elementi la cui credibilità non deriva da qualcos'altro ma che sono credibili in se stessi (infatti, di fronte ai principi delle scienze, non si deve cercare il perché, ma ciascuno dei principi deve essere credibile in se stesso)... Vi rendete conto che stiamo parlando dei fondamenti della logica, ciò su cui si regge tutto, un monumento enorme costruito poi nel Medio Evo? Deve essere credibile in se stesso e non si deve cercare il perché, un po' come quando si arriva alla doxa e non si deve interrogare oltre, perché cosa si trova oltre la doxa? Altra doxa, e così via all'infinito. In questo senso sono credibili in se stessi, perché non bisogna indagare ulteriormente, non ci si deve chiedere perché.

Intervento: ...

Il problema è sempre lo stesso: l'uno e i molti, non si esce da lì. Parmenide ha detto quello che c'era da dire. Il problema è comunque sempre quello: l'uno è ciò che deve essere creduto e i molti che, invece, sono quelle cose che mettono in discussione ciò che è creduto, le opinioni. Lui qui vuole tenere separato l'uno dai molti, ciò che è dimostrativo da ciò che è dialettico. *...mentre sono "opinioni condivise" quelle che costituiscono l'opinione di tutti, o della maggior parte delle persone, o dei sapienti, e, tra questi, o di tutti, o della maggior parte, o di quelli più noti e stimati.* È la nota figura retorica dell'auctoritas: ipse dixit, lo ha detto lui. Ironia della sorte è che era rivolta proprio

a lui: Aristotele lo ha detto. *Eristico, inoltre, è quel sillogismo che procede da opinioni che “sembrano” essere condivise ma che in realtà non lo sono...* Il sillogismo eristico è quello che usavano i sofisti, in particolare Eutidemo, che erano coloro che affermavano e confutavano indifferentemente, non tenendo minimamente conto della verità o falsità di ciò che dicevano, volevano soltanto dimostrare. Che differenza c'è tra qualcosa che sembra essere condiviso da ciò che in realtà non lo è? Difficile da stabilire. *...e anche quello che “sembra” procedere da opinioni che “sono” condivise o che “sembrano essere” tali; infatti, non tutto ciò che sembra essere un'opinione condivisa lo è davvero. Non tutto, ma alcune cose sì. Infatti, nessuna delle cosiddette “opinioni condivise” si dà come immediatamente evidente, come accade nel caso dei principi dei discorsi eristici; infatti, in questi, e per lo più per coloro che sono capaci di cogliere al primo colpo d'occhio anche questioni di poco conto, la natura del falso risulta immediatamente evidente.* In che modo risulti immediatamente evidente Aristotele non lo dice. Perché risulta immediatamente evidente che uno dice il falso? Perché non si accorda con ciò che io so; se non si accorda con la mia doxa, ecco che colgo immediatamente il falso, c'è una discordanza. *Dunque, il primo dei sillogismi eristici che abbiamo detto, chiamiamolo pure “sillogismo”, mentre l'altro chiamiamolo sillogismo eristico, ma non “sillogismo”, dal momento che esso “sembra” argomentare ma, in realtà, non lo fa.* Questo discorso di Aristotele è abbastanza fumoso. *Sembra argomentare ma, in realtà, non lo fa:* cosa vuol dire questa affermazione? O argomento o non argomento, posso argomentare in modo vero oppure falso, ma se argomento, costruisco sillogismi, cioè, costruisco proposizioni dalle quali compare a un certo punto qualcosa che, come diceva lui, non era presente nella premessa maggiore e nella minore, ma che appare invece nella conclusione. *E, poi, oltre a tutti i sillogismi che abbiamo detto, ci sono anche i ragionamenti sbagliati, che derivano da principi propri di alcune scienze, come accade nel caso della geometria e di altre scienze dello stesso genere. /.../ Dunque, a grandi linee, diciamo che le specie dei sillogismi sono queste che abbiamo indicato.* Certo, le abbiamo indicate, però rimane il problema di una distinzione sicura tra il sillogismo dimostrativo e quello dialettico, perché entrambi muovono da qualcosa che deve essere creduto vero, e se non è creduto vero il sillogismo non si costruisce, vuol dire che non si accoglie la premessa maggiore e, di conseguenza, tutto il resto. A pag. 1175. *In generale, poi, su tutte le cose di cui abbiamo parlato e su quelle di cui parleremo dopo queste, bastino le distinzioni che abbiamo fatto, dal momento che, rispetto a ciascuna di esse, il nostro obiettivo non è quello di darne una definizione rigorosa, ma vogliamo occuparcene, per quanto è possibile, a grandi linee, dal momento che riteniamo che, rispetto all'indagine che stiamo svolgendo, sia più che sufficiente essere capaci di riconoscerle, in un modo o in un altro.* Certo, riconoscerle, ma come riconosciamo il sillogismo dimostrativo e quello dialettico, come li distinguiamo se entrambi muovono da qualcosa che deve essere creduto vero, ed è lui che sostiene questo: la premessa maggiore deve essere creduta vera. È il principio primo: non lo posso dimostrare e, quindi, deve essere creduto; se non c'è dimostrazione, o credo o non credo. È per questo che Anselmo si è era tanto adoperato per dimostrare l'esistenza di Dio: se Dio esiste davvero, non devo neanche credere – commettendo tra l'altro una blasfemia, perché per la religione cristiana credere è fondamentale. *Detto ciò, dobbiamo spiegare a “quante” e “quali” cose serve questa ricerca. Dunque, essa serve a tre cose: 1) a fare esercizio; 2) a sapere condurre una conversazione; 3) alle scienze filosofiche. Che sia utile all'esercizio è evidente anche da quello che si è detto. Infatti, se abbiamo un metodo, saremo più facilmente in grado di argomentare sull'argomento che è stato proposto. (2) Per quanto riguarda le conversazioni, poi, questa ricerca è utile dal momento che, una volta passate in rassegna le opinioni della maggior parte delle persone, è possibile rapportarsi ad esse muovendosi sul loro stesso terreno e non a partire da uno ad esse estraneo, ed è possibile modificare ciò che esse sembrano sostenere in modo non corretto. Sempre utilizzando il sistema che lui ha proposto. (3a) Inoltre, per quanto riguarda le scienze filosofiche, tale ricerca è utile perché, rendendoci in grado di sollevare aporie rispetto ad entrambi i versanti della questione, ci farà scorgere più facilmente il vero e il falso in ciascun ambito. Dice rendendoci in grado di sollevare aporie, ma ciò che dovrebbe renderci in grado di sollevare*

aporie è lui stesso aporetico, perché per sollevare queste aporie noi dobbiamo usare la logica, dobbiamo usare dei sillogismi, non importa se dimostrativi o dialettici, e questi sillogismi sono aporetici, nel senso che la premessa da cui muovono è comunque un'opinione, una credenza. In questo senso è un'aporia, per cui non va da nessuna parte, si scontra contro qualcosa che non sappiamo se è così oppure no, si crede che sia così, sì, certo, ma lì ci fermiamo. Quindi, in che modo sollevo un'aporia? Con un'altra aporia. (3b) *Inoltre, essa è anche utile rispetto ai principi primi di ciascuna scienza. Badate bene a quello che si sta dicendo qui. Dice è anche utile rispetto ai principi primi. Vediamo come. Infatti, a partire dai principi propri della scienza in questione, è impossibile dire qualcosa sui principi stessi della scienza di cui ci si sta occupando, dal momento che i principi vengono prima di qualsiasi altro elemento; e quindi è necessario, per riflettere su di essi, far ricorso alle opinioni condivise espresse su ciascuno di essi.* Vi rendete conto di quello che sta dicendo? Nel tentativo disperato di costruire la logica, compie un continuo attacco alla logica intesa come pensiero epistemico. In queste poche righe dice *è anche utile rispetto ai principi primi*, ma come? I principi primi non devono essere messi in discussione. Sì, certo, difatti dice *è impossibile dire qualcosa sui principi stessi della scienza di cui ci si sta occupando, dal momento che i principi vengono prima di qualsiasi altro elemento; e quindi è necessario, per riflettere su di essi, far ricorso alle opinioni condivise*, e cioè la doxa. In questo modo l'idea di logica precipita nell'abisso e non si risolve più. *Questa, dunque, è la caratteristica peculiare della dialettica, o l'elemento che maggiormente la caratterizza; infatti, essendo essa esaminatrice, possiede la via d'accesso ai principi di tutte le altre scienze.* Qual è il principio di accesso? La doxa. Sono pagine queste fondamentali perché dicono di che cosa stiamo parlando quando parliamo di logica; stiamo parlando di una costruzione che vorrebbe essere... Ecco qui l'esergo di Nietzsche, questa arroganza, che non è la ὑβρις dei greci ma è proprio l'arroganza spiccia, di quello che si crede di essere chissà chi. È questa l'arroganza del discorso occidentale, cioè, del pensiero in generale; è questa l'arroganza della logica, nel senso che si arroga un diritto di affermare cose che non può affermare. È come se la logica non facesse nient'altro che questo: tentare di tenere ben separati l'uno e i molti; solo così può credere di potere dire come stanno le cose, di dire dell'uno: l'uno è questo. Come poi farà Plotino: l'uno è questo! Perché? Ecco, a questa domanda si taglia la testa all'istante e si risolve il problema. L'arroganza della logica è questa: il credere di potere tenere separato l'uno dai molti. E dov'è finito Eraclito e il suo *ἔν πάντα εἶναι*? Perché nessuno gli ha dato ascolto? Anzi, è stata inventata la logica, non da Aristotele, lui l'ha solo formalizzata, esisteva da sempre. Lo stesso Eraclito la utilizzava, ma qui c'è una differenza sostanziale perché Eraclito non pensava alla logica come a qualcosa che potesse tenere separato l'uno dai molti, affermando lui stesso *ἔν πάντα εἶναι*, l'uno è i molti. Quindi, cosa stiamo a cercare la verità? Di che cosa parliamo quando parliamo di verità? Adesso non sappiamo se ai tempi di Eraclito la parola *ἀλήθεια* avesse ancora qualche eco del suo significato originario; forse sì, forse no, non lo sapremo mai. Heidegger ha provato a interpellare i filologi, ma sono passati troppi anni. A pag. 1179. *La perfetta acquisizione del metodo di ricerca. Inoltre, potremo dire di aver acquisito perfettamente un metodo quando ci troveremo nella stessa situazione in cui veniamo a trovarci nel caso della retorica, della medicina e di altre capacità di questo tipo: tale metodo consiste nel riuscire a realizzare, con i mezzi a nostra disposizione, ciò che ci siamo proposti. Infatti, il retore non riuscirà a persuadere con un mezzo qualsiasi, né il medico riuscirà a guarire procedendo a caso, ma se invece non avrà tralasciato nessuno dei mezzi a sua disposizione, allora potremo dire che costui possiede la propria scienza in modo adeguato.* È curioso che, parlando del metodo, dell'acquisizione del metodo di ricerca, faccia riferimento alla retorica. Dice *il retore non riuscirà a persuadere con un mezzo qualsiasi*: certo che no, dovrà trovarne uno acconcio, ma qual è il metodo retorico più efficace? Quello che riesce a illudere di avere separato l'uno dai molti, cioè, la logica. È l'utilizzo che la retorica fa della logica: ti dimostro questo, cioè, ti dico che è possibile separare l'uno dai molti. Quando dico "ti dimostro questo" è come se dicessi "ti mostro letteralmente che io posso separare l'uno dai molti"; solo in questo caso "dimostro", sennò non

dimostro niente. È per questo che presso i presocratici la dimostrazione non esisteva, non avevano nulla da dimostrare. L'unico che aveva fatto una sorta di dimostrazione era Zenone, e l'ha fatta proprio come arma contro i detrattori di Parmenide. *Quindi, innanzitutto, dobbiamo cercare di capire da quali elementi è costituito il metodo della nostra ricerca. Dunque, se riusciamo a cogliere a quante e a quali realtà sono diretti i nostri discorsi, quali sono gli elementi da cui essi prendono avvio, e, d'altro canto, in che modo saremo in grado di procurarceli in abbondanza, avremo raggiunto adeguatamente lo scopo che ci eravamo proposti. Inoltre, gli elementi da cui traggono origine i discorsi dialettici sono uguali per numero e sono identici a quelli su cui vertono i sillogismi.* Cioè, le questioni sono le stesse. *Infatti, mentre i discorsi traggono origine dalle premesse, ciò su cui vertono i sillogismi costituiscono i problemi. Ogni premessa e ogni problema, dal canto loro, hanno per oggetto o una caratteristica peculiare, un genere o un accidente...* Qui c'è un problema interessante. Sta dicendo che, in fondo, tutti i sillogismi traggono origine da premesse. Però, le premesse, ciò su cui vertono i sillogismi dialettici, sono i problemi, cioè, cose che interrogano. E qui ci ricollegiamo a quanto Aristotele diceva prima – lui se ne è già dimenticato, ma noi no: *è necessario, per riflettere su di essi, far ricorso alle opinioni condivise espresse su ciascuno di essi.* Quindi, ciò su cui vertono i sillogismi sono i problemi. Sì, certo, in effetti ha ragione, anche se dimentica quello che aveva detto un attimo prima, ma ogni premessa è un problema, non c'è niente da fare. Si tratta di risolvere questo problema. Come? Con la retorica, con la persuasione, mostrando, illudendo, facendo vedere come questa cosa inerisce a quest'altra. Ma è un trucco, è un gioco di prestigio: vedi che A inerisce a B, faccio una bella analogia e chiuso il discorso. Ad Aristotele piace suddividere, non perde occasione, e allora dice che *Ogni premessa e ogni problema, dal canto loro, hanno per oggetto o una caratteristica peculiare, un genere o un accidente; infatti, anche la differenza, in quanto differenza del genere, deve essere considerata insieme al genere stesso. Poiché, poi, la caratteristica peculiare, da un lato esprime l'essenza e dall'altra no, occorre dividere la caratteristica peculiare nelle due parti che abbiamo appena detto, e si chiami l'una, cioè quella che esprime l'essenza, definizione, l'altra, in base al nome che comunemente viene dato ad essa, la si chiami semplicemente "caratteristica peculiare".* A pag. 1181. Fa poi una serie di esempi. *Se, infatti, si dice: "Forse che animale bipede terrestre non è la definizione di essere umano?" e "Forse che animale non è il genere di essere umano?" allora abbiamo una premessa; se, invece, si dice "Animale, terrestre e bipede" è la definizione dell'essere umano oppure no?", allora si tratta di un problema. E lo stesso vale anche per gli altri casi. Quindi, è evidente che i problemi e le premesse sono dello stesso numero. Ogni premessa è un problema; quindi, è chiaro che siano dello stesso numero.* A pag. 1183. *Quindi, in poche parole, diciamo "definitorio" ciò che rientra nell'ambito di una ricerca che riguarda le definizioni.* A pag. 1185. *Caratteristica peculiare, inoltre, è ciò che, se da un lato non indica l'essenza di una determinata realtà, dall'altro appartiene a quella sola realtà ed instaura con un essa un rapporto di convertibilità. Per esempio: la caratteristica peculiare dell'essere umano consiste nel fatto di "essere capace di apprendere la grammatica"; se, infatti, è un "essere umano" è capace di apprendere la grammatica, e se è capace di apprendere la grammatica, è un essere umano.* A pag. 1189. *La definizione e le sue caratteristiche. Non dobbiamo poi dimenticare che è opportuno che tutto ciò che riguarda la caratteristica peculiare il genere e l'accidente, venga detto anche a proposito delle definizioni.* La caratteristica peculiare è quella cosa che appartiene, inerisce a un'altra, ma non indica la sostanza, mentre la definizione indica la sostanza, il che cos'è. *Infatti, una volta mostrato che qualcosa non appartiene solamente all'ambito della definizione, come accade per esempio per la caratteristica peculiare, oppure che quello fornito dalla definizione non è un genere, o che uno degli elementi espressi nel discorso non appartiene alla realtà in questione, come si potrebbe dire anche per l'accidente, allora avremo distrutto la definizione.* Perché la definizione comprenderebbe anche l'accidente. Se io definisco qualche cosa – lo sappiamo già, perché ce lo ha detto – questa definizione, definendo, si mostra come eterna, quindi, non può essere accidentale. Quando io definisco qualche cosa la definisco sub specie aeternitate, come un universale: una definizione è un'affermazione e ogni affermazione, lui stesso lo dice, è universale. *Di conseguenza,*

in base a quello che abbiamo detto prima, tutte le nozioni che sono state indicate possono essere connesse, in qualche modo, alla definizione. Tuttavia, questo non costituisce un motivo sufficiente per ricercare un metodo universalmente valido per tutte le realtà; infatti, non è neppure facile trovarlo, e, se anche fosse trovato, esso risulterebbe totalmente oscuro e inutile per la ricerca che stiamo svolgendo. Qui c'è una nota che dice. Viene qui offerta un'ulteriore importante indicazione di carattere metodologico... Non è soltanto un'indicazione di carattere metodologico. Dice che tutte le nozioni che sono state indicate possono essere connesse, in qualche modo, alla definizione. La definizione pone l'universale, l'uno, uni-verso. E i molti? Eccoli qua i molti, che fanno capolino. Tuttavia, questo non costituisce un motivo sufficiente per ricercare un metodo universalmente valido per tutte le realtà; infatti, non è neppure facile trovarlo, e, se anche fosse trovato, esso risulterebbe totalmente oscuro e inutile per la ricerca che stiamo svolgendo. Ci sta dicendo che la definizione non può essere stabilita universalmente, deve essere accolta anche questa, deve essere pensata, creduta essere vera; solo a questo punto è una definizione. Cioè, di nuovo, devo togliere i molti, devo illudere di avere tolto i molti per potere definire, cioè, affermare, quindi, porre l'universale senza i molti.

3 gennaio 2024

Siamo a pag. 1195. *A grandi linee possiamo dire che sembrerebbe che l'identico si divida in tre parti. Infatti, siamo soliti dire l'identico secondo il numero o secondo la specie o secondo il genere. Sono "identiche per numero" quelle realtà che hanno più nomi, ma che ne indicano una sola: ad esempio, l'abito e il vestito. "Identiche per specie" sono invece quelle realtà che, pur essendo molte, non hanno alcuna differenza rispetto alla specie, come ad esempio un essere umano è identico ad un essere umano... /.../ ...allo stesso modo sono "identiche per genere" tutte quelle realtà che rientrano in un unico genere, come ad esempio un cavallo rispetto a un essere umano. Sono entrambi genere animale. Ora, qui sta incominciando a porre una cosa che a noi interessa, e cioè quella che lui chiama omonimia, il dirsi di qualche cosa in molti modi. A pag. 1195. Dunque, come si è detto, l'identico deve essere considerato in tre sensi distinti. Che, poi, quello che abbiamo detto derivi dalle realtà di cui abbiamo parlato prima e che si riferisce a queste, può essere provato per mezzo dell'induzione... Quindi, l'induzione come mezzo di prova. Era lui stesso, Aristotele, a dire che l'induzione muove da una definizione che è arbitraria. ...se infatti si esaminerà ciascuna delle premesse e ciascuno dei problemi, risulterà chiaro che essi derivano o dalla definizione o dalla caratteristica peculiare o dal genere o dall'accidente. Un'altra prova a sostegno di ciò che abbiamo detto è costituita dal sillogismo. Infatti, è necessario che tutto ciò che si attribuisce a qualcosa instauri o meno un rapporto di convertibilità con quella stessa realtà. E, se instaura un rapporto di convertibilità con quella realtà, sarà o la definizione o caratteristica peculiare di quella realtà... La convertibilità è una banalità. Tutti gli animali sono viventi, tutti i viventi sono animali: questa è la convertibilità. ...se, al contrario, non appartiene all'ambito di ciò che viene espresso nella definizione, è evidente che sarà accidente; infatti, si diceva che l'accidente è ciò che non costituisce né la definizione, né la caratteristica peculiare, né il genere, ma che, tuttavia, appartiene a una determinata realtà. Però, l'accidente non è utilizzabile, soltanto l'universale è utilizzabile. A pag. 1197. Detto ciò, dobbiamo definire i generi delle categorie, nelle quali si trovano i quattro elementi di cui abbiamo già parlato. Queste, poi, sono dieci di numero: sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, giacere, avere, agire, patire. Infatti, l'accidente, il genere, la caratteristica peculiare e la definizione saranno sempre compresi all'interno di una di queste categorie; in effetti, è chiaro che chi indica "il che cos'è" di qualcosa, indica talvolta la sostanza, talvolta la quantità, talvolta la qualità, talvolta una delle altre categorie. Riporta, in fondo, quello che già diceva nelle Categorie, e cioè che tutte queste cose di cui sta parlando sono cose che si dicono. Difatti, quando qualcuno, prendendo come esempio l'essere umano, dice che ciò che ha davanti è un "essere umano" o un "animale", esprime il che cos'è e indica la sostanza... Naturalmente, questa sostanza, l'essere umano, deve poi essere definita, determinata da altre categorie. A pag. 1199. Le*

*premesse dialettiche. Intanto, distingue tra premessa dialettica e problema dialettico. ...non bisogna considerare "dialettica" ogni premessa né dialettico ogni problema; nessun individuo dotato di senno, infatti, potrebbe proporre come ciò che nessuno crede... E, invece, è capitato, anche più di una volta, e non erano privi di senno costoro. ...diciamo premessa dialettica una domanda fondata su un'opinione condivisa da tutti, o dalla maggior parte delle persone o dai sapienti e, di questi, o da tutti o dalla maggior parte o da quelli più noti, e che non sia paradossale; infatti, si può accettare ciò che ritengono i sapienti, solo nel caso in cui ciò non sia contrario alle opinioni dei molti. Questa premessa sembra essere qualcosa accettata dai più, ma potrebbe anche non esserlo, potrebbe essere accettata dai più sapienti... Inoltre, sono "premesse dialettiche" anche quelle simili a quelle fondate sull'opinione condivisa, come pure quelle che contraddicono le contrarie a quelle che sembrano fondate sulle opinioni condivise, e anche le opinioni in accordo con le scoperte delle tecniche. Se, infatti, è opinione condivisa il fatto che la scienza dei contrari è la stessa, anche il fatto che la sensazione dei contrari è la stessa risulterà essere un'opinione condivisa, e se la grammatica è una sola di numero, anche l'arte flautistica sarà una sola di numero, e se le grammatiche sono più d'una, saranno più di una anche le arti flautistiche... Sta insomma dicendo come utilizzare le opinioni. E anche le affermazioni che contraddicono le proposizioni contrarie a quelle fondate sull'opinione condivisa appariranno opinioni condivise; se, infatti, è opinione condivisa il fatto che "bisogna fare del bene agli amici", sarà condivisa anche l'opinione che "non bisogna far loro del male"... Queste tecniche di cui sta parlando sono, in effetti, le tecniche retoriche più comuni, più diffuse, per cui se è vera una certa cosa la contraria sarà necessariamente falsa. Ma è proprio così? Sì e no. Adesso incomincia a parlare di una questione importante, e cioè di quella che prima indicavo come omonimia, cioè, i molti modi per dire una cosa. Questo pone un problema perché questi modi possono essere talmente tanti che, alla fine, ciò che affermo è il contrario di ciò da cui sono partito. A pag. 1201. *I problemi dialettici. Un problema dialettico, poi, consiste in quel tipo di indagine che ha per scopo o la scelta e il rifiuto, oppure la verità e la conoscenza, indagine che viene condotta o per se stessa o a supporto di altre indagini, e rispetto a cui o non si ha nessuna opinione né in un senso né nell'altro, o si hanno opinioni contrarie, i molti rispetto ai sapienti o i sapienti rispetto ai molti o gli uni e gli altri rispetto a se stessi. Alcuni dei problemi, infatti, è utile conoscerli per scegliere e per evitare qualcosa, come per esempio se il piacere deve essere scelto oppure no, altri hanno per scopo semplicemente la conoscenza, come per esempio se il mondo è eterno oppure no, mentre altri ancora, presi per se stessi, non sono utili a nulla, ma servono a risolvere qualcuno dei problemi simili a questi... Infatti, ci sono cose che vogliamo conoscere in funzione di altro. Ci sono poi, problemi su quelle realtà su cui si danno sillogismi contrari (l'aporia, infatti, deriva dal fatto di non riuscire a capire se le cose stanno in un modo oppure in un altro, dal momento che i discorsi che procedono in entrambe le direzioni sono tutti e due convincenti), e su questioni su cui non abbiamo nessun argomento, dal momento che si tratta di questioni estremamente vaste e di cui è difficile individuare la causa, come ad esempio se il mondo sia eterno oppure no. A pag. 1207. Dunque, stabilite queste cose, bisogna distinguere quante sono le specie dei ragionamenti dialettici. Una è l'induzione, mentre l'altra è il sillogismo. Che cosa sia il sillogismo lo abbiamo già detto precedentemente. Per quanto riguarda, invece, l'induzione si deve dire che essa consiste nel passaggio dal particolare all'universale. Certo, ha parlato del sillogismo, ma proprio parlando del sillogismo ha parlato dell'induzione. Il sillogismo muove da una definizione, ma come otteniamo la definizione? Per induzione. Quindi, nel sillogismo è necessariamente presente l'induzione, così come nella deduzione è presente l'induzione, perché da qualcosa deve partire. Lui stesso ha insistito parecchio su questo punto: occorre partire da una definizione; questa definizione costituirà il principio primo, che non può essere dimostrato, ché sennò sarebbe principio secondo, quanto meno. Quindi, Aristotele stesso qui cerca di ingannarci distinguendo fra il sillogismo e l'induzione, senza porre l'accento su ciò che lui stesso ha detto, e cioè che per il sillogismo è necessaria l'induzione, perché partiamo da una definizione e la definizione la traiamo induttivamente. Per esempio: se il nocchiero più abile è colui che sa, e lo stesso vale per il cocchiere,**

allora, in generale, colui che sa è il migliore in ogni campo. L'induzione, d'altra parte, è più persuasiva e più evidente rispetto alla sensazione, ed è più alla portata della maggior parte delle persone, mentre il sillogismo è più potente e più efficace contro gli avversari. La logica serve a questo: a combattere contro gli avversari. Ci ha detto che la logica è quella costruzione che serve a “dimostrare” che l'opinione condivisa dai più è quella vera: questo è il fondamento della logica, non ce ne sono altri. *Dobbiamo, dunque, stabilire, come abbiamo già detto, quali sono i generi su cui vertono i discorsi e ciò da cui essi hanno origine. Quanto, invece, agli strumenti attraverso i quali è possibile procurarsi dei sillogismi, essi sono quattro: 1) in primo luogo c'è l'acquisizione delle premesse; 2) in secondo luogo c'è la capacità di distinguere in quanto modi si dice ciascuna cosa; 3) in terzo luogo c'è la capacità di scoprire le differenze; 4) in quarto luogo c'è l'esame di ciò che è simile.* Proviamo a considerare. Dunque, *l'acquisizione delle premesse*, come sappiamo, è il luogo comune, le opinioni diffuse, ciò che i più pensano, la chiacchiera. C'è, poi, *la capacità di distinguere in quanto modi si dice ciascuna cosa*: certo, ma in quanti modi può dirsi una cosa? Qui la questione si fa complessa. Intanto, vedete come cerca di ridurre i molti all'uno: è sempre questo il suo obiettivo, non ci riesce mai, però ci prova tutte le volte. Anche in questo caso: in quanti modi possiamo dire una cosa, cioè, quanti sono i molti da cui possiamo ridurli all'uno? Quanti sono, chi riesce a fare un computo? È il problema dei molti perché, nel tentativo che fa continuamente di ridurli all'uno, si trova questi molti dappertutto e non riesce a ridurli. Poi, c'è *la capacità di scoprire le differenze*. Anche questo è abbastanza vago, anche perché per scoprire le differenze occorre avere determinato le identità; solo a questo punto posso stabilire una differenza. Ma, se posso dire la cosa in infiniti modi, questa identità non la troverò mai e, quindi, non troverò neppure le differenze o ne troverò infinite, che è poi la stessa cosa. Da ultimo, c'è *l'esame di ciò che è simile*, che è l'analogia, sempre presente. *In qualche modo, poi, sono premesse anche di questi tre strumenti; infatti, è possibile formare una premessa per ciascuno di essi, come per esempio dicendo che “deve essere scelto ciò che è moralmente bello o ciò che è piacevole o ciò che è utile” e che “la sensazione differisce dalla scienza per il fatto che questa la si può recuperare dopo che la si è perduta, mentre l'altra no, e che “il salutare sta alla salute come ciò che è vigoroso sta al vigore”. E, nel primo caso, la premessa deriva dal fatto di considerare ciò che si dice in molti modi, nel secondo deriva dalle differenze e nel terzo dalle somiglianze.* Sono tutti strumenti, come direbbe lui, per ricondurre all'uno; perché che succede se non si riconduce all'uno? Succede che non è utilizzabile, non si può utilizzare in nessun modo, perché i molti non li posso utilizzare. Certo, li utilizzo per costruire l'uno, ma solo l'uno sarà utilizzabile, i molti li raggruppo e faccio finta che diventino uno, ma non lo sono mai, cioè, lo sono ma simultaneamente ai molti: *ἔν πάντα εἶναι*. In Eraclito c'era già tutto quanto. I manuali di filosofia si sarebbero potuti ridurre a queste tre parole, *ἔν πάντα εἶναι*, non c'è altro da aggiungere, quello che c'era da dire è stato detto. A pag. 1209. *Dunque, bisogna scegliere le premesse secondo le distinzioni che abbiamo fatto parlando della premessa, e presentare o le opinioni di tutti, o quelle della maggior parte delle persone, o quelle dei sapienti... /.../ E bisogna anche proporre quelle che contraddicono le contrarie a quelle che sembrano fondate sulle opinioni condivise, come si è detto anche precedentemente. Inoltre, bisogna assumere come principio e come tesi corrispondente al comune modo di pensare, tutto ciò che risulta evidente in tutti i casi o nella maggioranza di essi; infatti, si pone come premessa ciò che gli avversari non riescono a cogliere con uno sguardo d'insieme come elemento che possa costituire un'eccezione alla regola. Inoltre, bisogna anche scegliere le premesse raccolte nei discorsi scritti e stilare delle liste per ciascun genere, collocate separatamente, come per esempio “sul bene” o “sull'animale”... Trovare quelle cose che gli altri non riescono a cogliere immediatamente. Se non riescono a coglierle immediatamente, le accoglieranno. A pag. 1211. *Dunque, quando si fa filosofia bisogna trattare delle varie questioni ponendosi dal punto di vista della verità, mentre, nella dialettica, è sufficiente porsi dal punto di vista dell'opinione.* Anche in questo caso Aristotele cerca di raggirarci, ma noi non ci lasciamo raggirare. Dice che la filosofia cerca la verità, mentre la dialettica cerca il consenso. Domanda: che differenza c'è esattamente? A che scopo cerco la verità se non per ottenere il*

consenso? È come se tentasse inutilmente di tenere separati il sillogismo scientifico da quello dialettico. Lo rilevavamo forse la volta scorsa: non è possibile, sono due momenti dello stesso, non c'è sillogismo scientifico che non sia dialettico e viceversa. Necessariamente, perché il sillogismo scientifico, dimostrativo, muove dall'induzione, che è costruita sull'opinione, quindi, su sillogismi dialettici. E, invece, lui insiste su questa cosa, cercando di tenere separate le due cose. Il problema che incontra qui è complicato perché, in fondo, tutto l'Organon è il tentativo di Aristotele di superare un altro problema ben più grave: quello dell'uno e dei molti. Il sillogismo scientifico, dimostrativo, dovrebbe costituire l'uno; quello dialettico, i molti. Nel senso che il sillogismo dimostrativo dovrebbe dimostrare che si arriva all'uno, alla verità – la verità è questa: se A allora B, se B allora C, se A allora C –; quindi, ha tolto i molti, unificando il tutto, come un monoblocco. Il sillogismo dialettico, invece, si avvale dei molti, cioè, delle molte opinioni, cercando comunque anche in questo caso di trarre dalle molte opinioni quella più accreditata.

Intervento: La verità deve essere una...

Altrimenti è una doxa e, pertanto, non utilizzabile. E la verità è utilizzabile contro qualcuno, sennò che me ne faccio della verità?

Intervento: Più che della verità c'è necessità dell'uno...

Sì. Infatti, è per questo motivo che prima dicevo che è un tentativo di ridurre i molti all'uno, di contenere i molti. Dove gli ritornano i molti? Qui, nel dirsi di una qualunque cosa in molti modi. Il che è un problema perché, se può dirsi in molti modi, come la riduco all'uno, come la rendo utilizzabile? Posso renderla utilizzabile e utilizzarla solo se riesco a farla diventare uno, ma se rimane molti, allora no, allora è ἄπειρον.

Intervento: Se poi aggiungiamo che i molti procedono dall'uno, abbiamo creato il mostro.

Che i molti procedano dall'uno, questo è Plotino. Allora sì, certo, l'uno a questo punto controlla, gestisce i molti, è il padrone dei molti. A pag. 1213. *Quindi, per quanto riguarda le premesse, basta quello che si è detto. Per quanto riguarda, invece, il “dirsi in molti modi”, non dobbiamo occuparci solo del fatto che le cose si dicano in modo diverso, ma bisogna anche cercare di fornirne le definizioni: per esempio, non basta dire che, in un senso, sia la giustizia sia il coraggio sono detti “bene”, e che, in un altro senso, bene è “ciò che produce la forza e la salute”, ma occorre anche dire che le prime due nozioni si dicono così perché sono dotate di una certa qualità, mentre le seconde sono dette così perché producono qualcosa e non perché hanno una certa qualità. E lo stesso vale anche per gli altri casi.* Qui è evidente: le cose possono dirsi in molti modi ma noi dobbiamo ricondurli all'uno, cioè, alla definizione; a tutti i costi, sennò tutto quello che abbiamo fatto fino ad adesso si risolve in un disastro totale. Adesso qui non fa altro che cercare in tutti i modi un qualche cosa che consenta di ricondurre questi molti modi all'uno, cioè, alla definizione; perché solo con la definizione abbiamo il sillogismo, solo con il sillogismo abbiamo l'argomentazione, solo con l'argomentazione abbiamo la conoscenza, solo con la conoscenza abbiamo la scienza. A pag. 1215. *E poi se, rispetto alla specie, un termine si dice in molti sensi o in uno solo, bisogna che lo esaminiamo nel modo che segue. Prima di tutto si deve vedere se il contrario si dice in molti modi, sia che esso differisca per la specie, sia che esso differisca per il nome. Alcune realtà, infatti, si differenziano immediatamente a causa del nome, come per esempio nella voce, il grave è contrario all'acuto, mentre negli angoli, all'acuto è contrario l'ottuso. /.../ Lo stesso vale anche per il bello che, nel caso dell'animale, si oppone a “brutto”, mentre, nel caso della casa, si oppone a “fatiscente”, e dunque “bello” è un termine omonimo.* A pag. 1221. *Per quanto riguarda, poi, i generi che non sono subordinati l'un l'altro, questa situazione non si verifica: infatti, quando diciamo “vaso” non diciamo “animale”, né quando diciamo “animale” diciamo “vaso”.* A pag. 1225. *Dunque, per quanto riguarda “il dirsi in molti modi”, bisogna indagare in quanti sensi si dice. Inoltre, dovranno essere considerate le differenze, sia delle realtà che si richiamano l'un l'altra all'interno dei generi stessi, come ad esempio si dovrà indagare in che cosa la giustizia differisca dal coraggio...* Si cercano le differenze, ma a che scopo? Per potere scartare i molti, cioè, tutte quelle cose che appaiono non essere partecipi dell'uno – appaiono, perché poi, di

fatto, non è così. A pag. 1227. *Bisogna poi indagare in quanti sensi si dice qualcosa, sia per chiarezza (infatti, si potrà conoscere meglio l'oggetto della discussione se si chiarisce in quanto sensi si dice), sia per fare in modo che i sillogismi abbiano a che fare con la realtà stessa e non con il nome...* Qui dice una cosa singolare. Dice *con la realtà stessa* e nel testo greco abbiamo $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$, con la cosa, cioè, il sillogismo deve avere a che fare con la cosa e non con il nome. Qui, dicevo, è singolare perché è come se cercasse di recuperare qualche cosa che era stato messo in difficoltà già con le Categorie. Le categorie sono i praedicamenta, le cose che si dicono, non hanno a che fare con la realtà. La stessa sostanza, che dopo una lettura platonica è diventata il che cos'è propriamente, non ha a che fare con la cosa, almeno nelle Categorie, ha a che fare con le cose che si dicono, con il dirsi di qualche cosa. Lui qui, invece, vuole che i sillogismi abbiano a che fare con la realtà e non con il nome. E, infatti, dice: *...se non è chiaro in quanti modi si dice una cosa, è possibile che chi domanda e chi risponde non abbiano in mente la stessa cosa...* Però, qui da subito compare un altro problema. Infatti, dice *se non è chiaro in quanti modi si dice una cosa e non in quanti modi è quella cosa, ma si dice* – e qui ritornano le categorie. Qui usa il termine $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$, la cosa, che non è la realtà. La realtà, così come la intendiamo noi oggi, non esisteva per i greci. I traduttori qui parlano con molta leggerezza di realtà, ma la realtà, come un qualcosa che deve la propria esistenza a se stessa, è un concetto totalmente estraneo presso i greci. Certo, c'era la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, ma come qualcosa che sorge. *Inoltre, tale indagine è utile per non essere ingannati da discorsi falsi e per ingannare con discorsi falsi.* Finalmente ci ha detto a che cosa serve tutto questo armamentario: per ingannare con discorsi falsi. *Infatti, sapendo in quanti modi si dice qualcosa non saremo ingannati da discorsi falsi, ma sapremo se chi interroga non svolge il discorso riferendosi alla stessa realtà; e noi stessi, quando interroghiamo, saremo in grado di ingannare mediante discorsi falsi, nel caso in cui capiti che chi risponde non sappia in quanti modi si dice ciò di cui si sta parlando.* È la questione che pose molto tempo dopo Peirce: la cosa più importante quando si discute è definire i termini che si stanno utilizzando. Secondo Peirce è proprio perché non si definiscono questi termini che poi nascono i conflitti; ma il problema è definire questi termini. *Il fatto di trovare le differenze, poi, è utile per i discorsi che vertono sull'identico e sul diverso, e per riconoscere che cos'è ciascuna realtà. /.../ L'indagine di ciò che è simile... L'analogia. ... è utile per i ragionamenti induttivi, per i sillogismi che procedono da un'ipotesi e per la formulazione delle definizioni.* Dunque, come si formula una definizione? Ma Aristotele non aveva posto la definizione come un principio primo, indimostrabile? Ma, allora, se la definizione procede dall'induzione diventa un problema, perché il sillogismo deve avere una definizione; la definizione, diceva Aristotele, è un principio primo – per Peano sarebbe stata l'idea primitiva, non ulteriormente analizzabile –, quindi, qual è qui la questione? Per formulare le definizioni abbiamo bisogno dell'induzione; poi, queste definizioni ci servono per costruire sillogismi... Ci sta dicendo che tutto si appoggia sull'opinione, su ipotesi. *Dunque, per i ragionamenti induttivi l'indagine in questione è utile perché è mediante l'induzione su ciò che è simile caso per caso che riteniamo giusto indurre l'universale; infatti, non è facile indurre se non si vede ciò che è simile.* Qui è ovvio che l'universale è costruito dall'induzione. *Per quanto riguarda, poi, i sillogismi che procedono da un'ipotesi, la ricerca su ciò che è simile è utile perché l'idea che, come le cose stanno in un solo caso così stanno anche negli altri, costituisce un'opinione condivisa.* Di conseguenza, *se saremo in grado di discutere con abilità su una qualunque di tali realtà simili, saremo d'accordo in anticipo sul fatto che, ciò che eventualmente si riferisce ad esse, riguarda allo stesso modo anche all'oggetto della discussione.* Cioè, se riesco a mostrare l'analogia all'interlocutore, che ciò di cui sto parlando è simile a quest'altra cosa su cui siamo d'accordo, allora anche ciò di cui stiamo parlando sarà oggetto di accordo. D'altra parte, l'analogia serve a questo, non è che serva ad altro. *L'indagine di ciò che è simile, infine, è utile per la formulazione delle definizioni; infatti, una sola volta che si è in grado di avere una visione d'insieme su che cosa sia uguale nelle singole realtà, non vi sarà più in dubbio in quale genere, nel definire una realtà, si debba collocarla.* E qui, di nuovo, tornano le categorie. *Infatti, tra i predicati comuni, quello che risulterà essere massimamente*

immanente all'essenza, costituirà il genere. Cioè, il genere è costituito da predicati, da praedicamenta, da *κατηγορήματα*. Quindi, la necessità di ricondurre i molti all'uno, per potere utilizzare questo uno, ma utilizzarlo per che cosa? Per produrre i molti, sennò a che cosa serve l'uno? È questo il meccanismo, è questo il funzionamento del linguaggio: ridurre all'uno perché attraverso questo uno costruisco argomentazioni, cioè, costruisco molti. E vado avanti così all'infinito.

10 gennaio 2024

La volta scorsa abbiamo chiuso la questione su un aspetto che Aristotele ci ha mostrato, ma del quale non prende in considerazione le implicazioni. Sto parlando dell'omonimia: le cose si dicono in molti modi. Lui riferisce questa cosa principalmente al sillogismo dialettico, ma potremmo dire che questa questione dell'omonimia riguarda ciascun atto di parola: ciascun atto di parola non può essere altrimenti che molte cose simultaneamente. L'idea di Aristotele è che ci siano elementi che non sono omonimi, che non si dicono in molti modi ma in uno. Come dicevo, non va molto oltre nella questione, ma possiamo farlo noi. Una qualunque affermazione per essere tale deve riferirsi a qualche cosa: dicendo che A è B dico che cos'è A, ma dico anche che cosa è B; se dicessi soltanto A, non sarebbe propriamente un'affermazione, perché è necessario che questa affermazione rinvii a qualche cosa, per esempio, al suo significato – se dico A voi capite perché sapete che cos'è A... Ma come lo sapete? Chi vi ha informati? Per saperlo, questa A deve essere già di per sé connessa con tantissime cose; quindi, occorre che sia omonima, cioè, deve dire molte altre cose. L'idea, per esempio, di una A non connessa ad alcunché è un'idea bizzarra perché, se la A non fosse connessa a nulla, non sarebbe neanche una A, perché per essere A occorre che sia A, cioè, A è A. Occorre questo passaggio, occorre questa connessione, questo rinvio se non altro a se stessa in quanto qualcosa. Quindi, qualunque termine, per essere ciò che è, non può essere che omonimo, cioè, dire altre cose. Ora, il fatto che Aristotele non abbia affrontata la questione può indicare o che non se ne è accorto o che non ha ritenuto importante la questione o, invece, si è accorto della importanza della questione e ha preferito abbandonarla, come lo abbiamo visto fare in alcuni casi. Dire che qualunque termine è omonimo, cioè che qualunque cosa è molte cose simultaneamente, che ciascuna parola è molte parole simultaneamente... Potremmo dire, riprendendo de Saussure, che ciascuna parola è tutte le parole, così come ciascun numero è tutti i numeri. Come abbiamo visto altre volte, se togliessimo tutti i numeri tranne il 2, di questo 2 cosa rimane? Niente, assolutamente niente. Quindi, se una parola è tutte le altre parole necessariamente – de Saussure, tra l'altro, pone questo come una necessità: un significante è quello che è per via di una relazione differenziale con tutti gli altri significanti – si pone un grossissimo problema per la definizione. La definizione, diceva Aristotele, si pone come uno, come quella. Sì, certo, la usiamo come se fosse uno, ma non lo è. Quindi, non posso definire alcunché perché definendo qualcosa, dicendo “questo è quell'altro”, spalanco un abisso senza fine. Quindi, che cosa definisco? Niente. Per potere definire devo togliere i molti o, più propriamente, fare come se i molti non ci fossero. Questo è ciò che consente di parlare: fare come se i molti non ci fossero. Ma ci sono e, allora, sì, certo, posso affermare ma il problema che rimane è che affermo, certo, qualche cosa – anzi, affermo ininterrottamente, compreso questo istante – ma, relativamente a una certa onestà intellettuale, dovrei chiedermi: che cosa sto affermando? Sto affermando al solo scopo di volere affermare una volontà di potenza o sto affermando effettivamente qualcosa su qualche cos'altro? Parrebbe che la seconda sia estremamente complicata, cioè, dire che A è B a questo punto non significa niente. Certo, può darsi che sia B, insieme ad infinite altre cose, anzi, deve essere insieme con infinite altre cose per potere essere quello che dice di essere. Ma a questo punto ci ritroviamo di fronte allo stesso problema che ci si para sempre innanzi, il problema del linguaggio: per affermare qualcosa devo dire qualcosa che quella cosa non è, cioè, per affermare

devo negare. Potremmo dirla anche più semplicemente: per affermare il finito devo negare l'infinito. Ma come lo nego? Dicendo che non c'è? Non so neppure di che cosa sto parlando dicendo che non c'è: non c'è cosa? Tutto questo ci invita a riflettere su una questione estremamente importante: che cosa facciamo mentre parliamo, cosa accade mentre parliamo. Accade che affermiamo cose, certo, ma non sappiamo che cosa e in buona parte non sappiamo neanche perché. L'unico motivo per cui affermiamo cose è per potere dominare, senza, tuttavia, avere contezza del fatto che non dominiamo niente. Questo è ciò che è toccato in sorte agli umani dal momento in cui hanno incominciato a parlare. Da qui anche le parole di Nietzsche rispetto all'arroganza: pensare di sapere come stanno le cose. Non sappiamo nulla delle cose, né se ci sono le cose, né che cosa stiamo dicendo esattamente quando diciamo che le cose ci sono o non ci sono. Ciò nonostante, parliamo ininterrottamente, diciamo infinite cose e infinitamente, perché non possiamo non farlo: nel momento in cui iniziamo a parlare non possiamo più smettere. È come se in un certo modo, a questo punto, potessimo affermare che, in fondo, non sappiamo nulla del linguaggio, sappiamo qualcosa del suo funzionamento: il linguaggio non è altro che relazione, connessioni, rinvii. Ma abbiamo visto già con Aristotele che questi rinvii poggiano sul sillogismo, sull'inerenza. E l'inerenza su cosa poggia a sua volta? Sull'analogia. E l'analogia? Sul sembra, pare, si dice. È come se Aristotele si fosse trovato per le mani qualcosa che non era assolutamente in condizione di gestire, e cioè il linguaggio. Tant'è che tutto ciò che incontra, come abbiamo visto in varie occasioni, non sono altro che problemi su problemi, e più cerca di restringere il campo in modo da determinare qualcosa una volta per tutte, più questo gli si spalanca di fronte con miriadi di altre vie, di altre porte che si spalancano, di altri rimandi. In fondo, questo tentativo di Aristotele di definire, di determinare ogni cosa che incontra sulla sua strada, è il tentativo di ridurre qualche cosa. Ma questo qualche cosa che cos'è? Sono i molti, sono questi che cerca continuamente di ridurre all'uno, e più lui cerca di ridurli e più loro aumentano perché ogni volta, nel tentativo di ridurre i molti all'uno, deve compiere certe operazioni, operazioni che richiedono l'esistenza dei molti, sennò non le fa. E, allora, si rivolge qui alla chiacchiera, alla retorica. *Tra i problemi, poi, alcuni sono universali e altri particolari. Sono universale, ad esempio, problemi del tipo "ogni piacere è un bene e nessun piacere è un bene"; al contrario sono particolari i problemi come, ad esempio, "qualche piacere è un bene e qualche piacere non è un bene". Rispetto ad entrambi i generi di problemi, inoltre, ciò che costruisce e ciò che demolisce un problema è comune ad entrambi...* Qui comincia a interessarsi a un aspetto specifico, e cioè alla costruzione e alla demolizione di argomentazioni, in particolare alla demolizione. Il meccanismo – si tratta, in effetti, di un meccanismo – è sempre ed esattamente lo stesso: affermare o negare una inerenza. E come lo fa? Usando il quadrato logico, né più né meno: se io affermo che tutte le A sono B, se c'è almeno una A che non è B, ecco che ho demolito l'affermazione universale, perché non è più vero che tutte le A sono B. il discorso che fa in queste pagine, che non è molto interessante, sta nel mostrare che una certa cosa appartiene a un'altra oppure no. Ma come si mostra che appartiene, che inerisce? Attraverso l'analogia, ovviamente; quindi, attraverso ciò che i più ritengono – come dice molto spesso, i più saggi, i più illuminati – che sia vero. *Si deve, perciò, parlare innanzitutto di ciò che demolisce una formulazione universale, sia per il fatto che è comune tanto ai problemi universali quanto a quelli particolari, sia per il fatto che le tesi sostenute dagli avversari consistono di più in una affermazione che in una negazione, e coloro che le discutono le demoliscono.* Si tratta di vedere come si demolisce un discorso. È estremamente semplice: ciascun discorso è un'argomentazione; ciascuna argomentazione è sostenuta da una premessa maggiore, che è un universale; quindi, ogni demolizione dovrà necessariamente mettere in discussione l'universale. Come si mette in discussione, come si nega l'universale? Lo abbiamo detto prima: con il quadrato logico, cioè, trovando quel particolare che non rientra nell'universale, che lo nega; a questo punto l'universale crolla, è demolito. Tutti gli esempi e i discorsi che fa si riducono a questo, e cioè all'utilizzo, sempre e comunque, del quadrato logico. Per esempio, quando poi dirà che un bene maggiore è preferibile a un bene minore, anche

questo viene dal quadrato logico, dalla considerazione che, se tutte le A sono B, allora anche qualche A sarà B. Nel quadrato logico si chiamano subalterne: che qualche A sia B appartiene necessariamente all'universale che afferma che tutte le A sono B. Ma le appartiene necessariamente sì e no, nel senso che appartiene se è un comando che io do – affermare che tutte le A sono B è, in fondo, un comando che io do, e quindi, la subalterna che dice che qualche A appartiene a B viene accettata immediatamente perché rientra nell'universale affermativa. Tuttavia, questo non toglie nulla al problema dell'universale “tutte le A sono B”: è proprio così? Le hai controllate tutte? Se non le hai controllate, che cosa significa che tutte le A sono B? È un mio comando, cioè, io dico che tutte le A sono B. Va bene, ma in realtà non sto dicendo niente perché non lo posso provare. E se non lo posso provare, allora rientra nella definizione. La definizione non ha una prova, non può essere provata; non potendo essere provata, deve essere accolta così; tuttavia, è la base, la premessa di ogni argomentazione, quindi, di ogni dimostrazione. A pag. 1239. *Un altro schema consiste nell'osservare quelle realtà a cui, o a tutte o a nessuna, si dice che appartenga qualcosa. E, d'altro canto, occorre guardare alla specie e non all'infinita molteplicità delle realtà che sottostanno alla specie stessa; l'indagine, infatti, è più ristretta al suo ambito e limitata a poche realtà. Bisogna restringere il più possibile. D'altro canto, si deve partire da ciò che viene prima e poi procedere fino a ciò che non è ulteriormente divisibile.* E qui c'è un problema, che lui stesso ha sollevato: se ogni cosa è molte cose, infinite cose, quando finiremo di dividere? Mai. *Per esempio, se si dice che “c'è una scienza che ha per oggetto realtà opposte”, allora bisogna esaminare se quella stessa scienza ha per oggetto realtà relative, contrarie, quelle che si danno secondo un rapporto di possesso e privazione, e quelle contraddittorie.* Cioè, le inseriamo nel quadrato logico e vediamo se è possibile affermare una particolare negativa che neghi una universale affermativa. A pag. 1241. *D'altro canto, si può convertire tale schema trasformandolo da distruttivo a costruttivo. Se infatti appare chiaro che appartiene a tutte le realtà o alla maggior parte di esse, si dovrà pretendere che l'interlocutore esponga la sua tesi, formulandola in modo universale, oppure che faccia un'obiezione, indicando sotto quale aspetto le cose non stanno così come sono state formulate. Infatti, se non fa nessuna di queste due cose, il suo comportamento risulterà assurdo, visto che non vorrà abbracciare nessuna delle due tesi.* Si pretende che l'interlocutore affermi un universale, solo allora possiamo combattere. Se non affermo un universale ma un particolare, allora è un accidente: può essere così, certo, ma può essere in qualunque altro modo. Come difatti accade, solo che per affermare qualcosa siamo costretti a togliere i molti; ma questi molti, che apparentemente togliamo, ci sono ed è per questo che è sempre facile confutare qualunque cosa, perché questa qualunque cosa ha molteplici aspetti. Basta che l'interlocutore ne dimentichi uno e lo si colpisce. È sempre relativamente facile abbattere qualunque argomentazione, perché per affermare qualcosa deve affermare un universale; per affermarla come universale deve togliere tutti i molti e ridurli all'uno; e tutti gli altri che sono lì, pronti ad essere utilizzati dall'avversario? Quindi, è sempre possibile confutare qualunque affermazione, inevitabilmente. A pag. 1245. *Per chi demolisce, però, non c'è bisogno di partire da un accordo...* Anche in questo caso potremo dire sì e no. Certo, si demolisce perché c'è un disaccordo, ma deve essere d'accordo su alcune regole, sennò non possiamo né provare né confutare alcunché. *...né nel caso in cui sia stato detto che qualcosa appartiene ad “ogni” realtà, sia nel caso in cui si dica che non appartiene a “nessuna” di esse; se infatti mostreremo che non appartiene ad una “qualsiasi” realtà, avremo demolito l'affermazione ad “ogni” realtà, e allo stesso modo, se mostreremo che appartiene ad “una sola”, demoliremo l'affermazione che non appartiene a “nessuna”.* Qui è sempre il particolare che demolisce l'universale, sia affermativo che negativo. *Al contrario, chi mira a consolidare un discorso deve accordarsi in anticipo sul fatto, se qualcosa appartiene a qualche realtà, allora deve appartenere ad ognuna di esse, ammesso che tale presupposto risulti convincente. In realtà, infatti, non basta discutere di “una sola” realtà, per mostrare che la caratteristica appartiene ad “ogni” realtà, come ad esempio non è sufficiente dire che, se “l'anima dell'essere umano è immortale”, allora “ogni anima è*

immortale". Quindi, bisogna mettersi d'accordo in anticipo sul fatto che se "un'anima", qualunque essa sia, è immortale, allora "ogni anima è immortale". Cioè, bisogna mettersi d'accordo sul fatto ho ragione io, in pratica. A pag. 1247. Occorre, poi, distinguere tanti significati quanti sono utili. Qui dice una cosa fondamentale. Ciascuna cosa è tantissime cose, è infinite cose. Quali prendiamo? Quelle che ci sono utili. Tutte le altre non ci sono utili, anzi, possono essere una minaccia. Quindi, dovremmo prendere soltanto quelle che ci sono utili a sostenere la mia tesi, per la mia ragione. Come, per esempio, se vogliamo consolidare un'affermazione, occorrerà mettere in evidenza tutte le realtà la cui natura rende possibile sostenere qualcosa, e si dovranno distinguere solo quei significati che risultano utili per il consolidamento; se, al contrario, vogliamo demolire un'affermazione, bisognerà mettere in luce i casi in cui il sostenere alcunché non è possibile, tralasciando gli altri. Ma ci si deve comportare così, anche ora, solo quando i diversi significati rimangono nascosti. È esattamente quello che vi dicevo, e cioè se ciascuna cosa, come dice lui stesso, è infinite cose, prendo soltanto quelle che mi sono utili. Ma rimane il fatto che tutte le altre cose permangono e se il mio interlocutore è sufficientemente abile le trova immediatamente e mi confuta all'istante. A pag. 1249. E poi si possono cambiare i nomi ricorrendo a termini più noti, come ad esempio, invece di dire "l'acribia" nel giudizio, si può dire "la chiarezza", ed anziché "l'affaccendamento" si può dire "l'amore dell'operosità". Infatti, se quanto è stato detto diventa più comprensibile, la tesi risulta più facilmente attaccabile. Per questo in retorica sembra preferibile non dare troppe spiegazioni quando si afferma qualcosa, perché ogni spiegazione offre all'avversario il destro per obiettarci un sacco di cose. Inoltre, per mostrare che i contrari appartengono entrambi alla medesima realtà, bisogna guardare il genere; per esempio, se vogliamo mostrare che nella sensazione risiedono correttezza ed errore, diremo "poiché il provare sensazioni significa giudicare, e poiché è possibile giudicare sia in modo corretto sia in modo scorretto; quindi, anche nel provare sensazioni vi potranno essere correttezza ed errore". Considerate questa argomentazione. Dice poiché il provare sensazioni significa giudicare, ma il poiché, questa congiunzione, lascia intendere che questa cosa sia già stata provata. Il provare sensazioni significa giudicare: perché? È possibile, certo. Qui viene dato per acquisito che la sensazione sia un giudizio.

Intervento: Potremmo intendere la sensazione come la conclusione di un sillogismo.

Sì, certo, possiamo fare questo e molto altro. Potremmo anche mettere in discussione una cosa del genere, per esempio affermando che la sensazione è l'avvio del giudizio, è perché c'è una sensazione io a questo punto mi chiedo il perché, quindi, costruisco argomentazioni. Lui stesso diceva che si parla per via del *πάθος*, delle sensazioni; quindi, che la sensazione sia un giudizio non è esattamente corretto, ma la sensazione prelude al giudizio, potremmo dire. Ora, ha ragione qui Aristotele a dire le cose che dice o ho ragione io? Entrambi, naturalmente; entrambe le argomentazioni sono sostenibili.

Intervento: Un fastidio qualunque segue a una serie di considerazioni.

Certo. Gabriele afferma A e io affermo non-A. Entrambi abbiamo ragione. Perché? Perché A e non-A sono simultanee, si coappartengono, così come ciascuna cosa è tantissime cose, ma queste tantissime cose coappartengono a ciò che affermo, la quale non ci sarebbe senza tutte le altre. Ecco da dove viene la possibilità di contraddire, lo stesso paradosso viene da lì, dal tenere separati l'uno e i molti. Ecco perché uno come Eraclito non aveva bisogno di una logica di questo tipo, perché non c'era nessuna contraddizione perché, se l'uno è i molti non è possibile costruire nessuna contraddizione. La contraddizione si costruisce nel momento in cui separo l'uno dai molti, ma sappiamo anche che non posso non separarli se voglio affermare qualcosa; quindi, affermando una qualunque cosa mi autocontraddico all'istante. Posso saperlo oppure no: se lo so, non me la prendo a male; se non lo so, se qualcuno mi fa notare che mi sto contraddicendo, la prendo malissimo. Inoltre, per mostrare che i contrari appartengono entrambi alla medesima realtà, bisogna guardare il genere; per esempio, se vogliamo mostrare che nella sensazione risiedono correttezza ed errore, diremo "poiché il provare sensazioni significa giudicare, e poiché è possibile giudicare sia in modo corretto sia

in modo scorretto; quindi, anche nel provare sensazioni vi potranno essere correttezza ed errore". Qui sfiora la questione, sembra quasi accorgersene ad un certo punto. I contrari *appartengono entrambi alla medesima realtà*. Se avesse aggiunto "necessariamente", tutto si sarebbe risolto all'istante. E, invece, lui lo pone come un caso particolare, dove i contrari appartengono alla stessa realtà. Ma non è un caso particolare, la coappartenenza dei contrari è un qualcosa che appartiene a ciascuna parola, a ciascun atto. Questo, come dicevo prima, è il motivo per cui è facile confutare qualunque cosa: nel momento in cui separo l'uno dai molti sono preso nell'inganno, sono preso nella contraddizione perché voglio sostenere l'uno e anche i molti, e come faccio? Come faccio a sostenere l'uno se non è determinato? E se è determinato è determinato da che? Dai molti, ovviamente. A pag. 1253. *D'altro canto, chi non è in grado di attaccare facilmente la tesi, potrà prendere in considerazione le definizioni, reali o apparenti, della realtà in questione, prendendo le mosse da molte di esse, nel caso in cui non ne basti una sola. Infatti, per chi si serve di definizioni, l'opera di demolizione risulta più facile; infatti, l'attacco mosso contro le definizioni è più facile. È chiaro che è più facile, perché è più facile mostrare che la definizione non è solo quella, posso definire quella cosa in tanti modi, perché, come lui stesso ha detto, le cose si dicono in tanti modi. Quindi, se l'interlocutore muove da una definizione, io ne do un'altra di definizione; chiaramente, modificando la definizione si modifica anche tutto il sillogismo, cioè, tutto ciò che implica. A pag. 1257. Inoltre, chiunque dice una qualsiasi cosa, in realtà, ne ha già dette molte, perché ad ogni affermazione ne seguono necessariamente molte altre...* Qui sta dicendo qual è la questione, ma non si rende conto della portata di questa cosa. *...per esempio, se si dice che "qualcuno è un essere umano", ha già detto che è "un animale", che è "vivente", che è "bipede" e che è "tale da possedere intelletto e scienza". Ma occorre stare attenti a che, tramite lo scambio, non si complichino ulteriormente la questione: infatti, talvolta è più facile demolire la conseguenza, talvolta, invece, è più difficile l'affermazione di cui si discute.* Anche qui pone la questione come un caso particolare, senza accorgersi della portata di quello che sta dicendo, e cioè che dicendo una qualsiasi cosa ne ha già dette molte. Questa cosa è molte, quale prendo? Ha detto anche questo: quella che è più utile. Più utile per che cosa? Anche questo l'ha detto: più utile al piacere, all'ἡδονή. E questo piacere in che cosa consiste? Nel compimento di qualche cosa, ha detto anche questo. E il compimento che cos'è? Il compimento è l'idea di avere tolto i molti e lasciato l'uno, quindi, di avere il controllo totale sulla cosa. Ha già detto tutto ma non ne tiene conto, così come avrebbe dovuto forse fare; e allora, sì, questa affermazione – dicendo una cosa ne ha già detto molte – avrebbe avuto una portata immensa. Noi potremmo aggiungere: le ha già dette tutte. Dicendo tre, hai detto sì un numero, ma li hai detti tutti, che devono esserci perché esista il tre. A pag. 1265. *Per coloro che sostengono l'esistenza delle Idee, in realtà, esse sono in quiete e intelligibili...* Le possiamo conoscere. *...però è impossibile che, essendo in noi, esse siano immobili; infatti, è necessario che muovendoci noi, si muova contemporaneamente anche tutto ciò che sta in noi. E poi è evidente che sono pure sensibili, se sono in noi; infatti, giungiamo a conoscere la forma che risiede in ciascun oggetto mediante la sensazione della vista.* Qui, nella foga di scagliarsi contro Platone, dimentica il fatto che per Platone le Idee non sono in noi ma sono nell'Iperuranio, ed è per questo motivo che sono immobili. In noi ci sono le Idee relative a ciascun sensibile, ma queste non sono le Idee di Platone. Questo libro non è l'idea del libro, è un libro; ma l'idea del libro non sta in me, non sta nemmeno nel libro, sta nell'Iperuranio. A pag. 1269. *Altro esempio: se "la scienza si configura come un opinare", anche "l'oggetto della scienza è oggetto di opinione"; se "la visione è una sensazione", allora anche l'"oggetto visibile è un oggetto sensibile". Però si può sollevare l'obiezione che per i termini relativi la connessione non avviene necessariamente come abbiamo detto; infatti, è sì vero che l'oggetto sensibile è oggetto della scienza, ma, d'altro canto, la sensazione non è scienza. Tutto quello che afferma si può confutare con estrema facilità. Ma l'obiezione non risulta affatto vera: infatti molti negano che sia scienza degli oggetti sensibili. Quanto abbiamo detto, per di più, non è meno utile per sostenere il contrario, come ad esempio che l'oggetto sensibile non è oggetto di scienza; infatti, neppure la sensazione è scienza. Lui*

stesso mostra immediatamente il pro e il contro. I pro e i contro sono sempre facili da provare perché dicendo una cosa ne dico infinite, praticamente le dico tutte, compresa quella che nega. Quella che nega, contrariamente a quello che pensava Gödel, non la posso eliminare, permane. Lo stesso teorema di Gödel è una riformulazione della separazione dell'uno e dei molti: se si coappartengono allora la matematica diventa coerente e completa, simultaneamente. A Gödel questo non andava bene, doveva essere una cosa o l'altra, tertium non datur. No, sono entrambe le cose, ed è questa la difficoltà che a tutt'oggi permane nel pensiero; difficoltà che Eraclito aveva immediatamente, sin da subito, risolta. Invece, mantenendo questa separazione, sorgono infiniti problemi, che sono sorti relativamente al pensiero. Questi problemi vengono da lì, dal tenere separati l'uno dai molti, cioè, come ci dice Hegel, dal pensiero religioso. A pag. 1275. Aristotele stesso si accorge come ciascuna cosa può essere usata sia contro che a favore. *E ancora, si può prendere in esame la questione se realtà simili si comportino in modo simile; per esempio, se si suppone che ci sia un'unica scienza di più realtà, si può esaminare anche se c'è un'unica opinione, così come, se si suppone che "possedere la vista" significhi "vedere", si può esaminare se "possedere l'udito" significhi "udire". Lo stesso, poi, si dica per altre realtà, sia che esse siano reali sia che esse siano apparenti. Lo schema è utile in entrambi i versanti, distruttivo e costruttivo...* Posso affermare o negare qualunque cosa, facendo il sofista, perché erano loro a fare questo. A pag. 1277. *Infatti, se una caratteristica "appartiene" in modo simile o "sembra appartenere" a due realtà, se non appartiene ad una delle due non appartiene neppure all'altra, mentre se appartiene a una delle due, allora appartiene anche alla seconda; allo stesso modo, se due caratteristiche appartengono alla stessa realtà in modo simile, se una delle due non appartiene a quella determinata realtà, non appartiene neppure l'altra, mentre se una delle due appartiene, allora appartiene anche l'altra.* Ha fondato finalmente tutto il pensiero occidentale, attraverso l'analogia. Dice "sembra appartenere": c'è qualche altra forma di appartenenza che possiamo porre? No, ogni appartenenza è il "sembra" che appartenga. L'analogia è il fondamento della logica. Siamo al Libro terzo. A pag. 1287. Vi leggo l'incipit così capite di che cosa si tratta. *Inoltre, la questione di quale, tra due realtà, sia preferibile o sia migliore, si deve esaminare nel modo che segue. Innanzitutto, però, occorre precisare che la nostra ricerca non verte su realtà molto distanti le une dalle altre e tra realtà, tra cui c'è una grossa differenza (nessuno, infatti, si trova in difficoltà di fronte all'alternativa se sia preferibile la felicità oppure la ricchezza). /.../ Quindi, di fronte a realtà con queste caratteristiche, è evidente che, una volta che si è mostrata la superiorità di una sola o di molte di queste realtà, la ragione sarà d'accordo nello stabilire che questa che si rivela superiore risulta essere la realtà preferibile. È meglio stare bene o stare male? Ovviamente, è una banalità, però, è utile in retorica per mostrare un'analogia: così come è meglio stare bene anziché male, per lo stesso motivo è preferibile condannare Catilina all'esilio perché lui rappresenta il male; siccome è meglio stare bene anziché male ed essendo lui il male, allora va eliminato. È questo l'utilizzo pratico, sennò sarebbero delle banalità. È l'analogia più banale ma è quella accolta da tutti; chi negherebbe che è meglio un gianduotto che un cazzotto sul naso. Se accetti questo allora ti faccio accettare anche quest'altra cosa, che non c'entra nulla con questo ma che però ha già ottenuto in parte il tuo consenso perché sei già d'accordo su questo, e cioè che il bene è meglio del male. Anche emotivamente questo mette l'interlocutore nella disposizione di accettare anche la seconda, con tutte le dovute cautele.*

17 gennaio 2024

Secondo voi, che cosa ci sta dicendo Aristotele? Qual è la questione centrale in tutto ciò? Perché dovremmo sapere che cosa è vero e che cosa è falso? A che scopo? Aristotele non affronta mai questa questione, anche lui pensa, immagina, considera che sia ovvio il fatto che gli umani vogliano sapere la verità. Qualcosa dice, ma tra le righe, mai esplicitamente; anche perché al punto in cui è parlare della verità, nel senso dell'*ἐπιστήμη*, diventa molto problematico. Lui fa finta che

non lo sia, ma sicuramente non poteva non saperlo. Dunque, perché gli umani vogliono conoscere la verità? In fondo, è una questione antica, ma rimane la domanda: che se ne fanno? Sapere se una affermazione è vera oppure falsa è la condizione perché sia utilizzabile. Nel caso in cui si mostri né vera né falsa, allora non è utilizzabile. E questo ci porta immediatamente a considerare che la necessità di sapere se qualcosa è vero o falso è la necessità stessa di potere utilizzare qualcosa. Qualcosa deve essere vero o falso per essere utilizzabile; che poi sia vero o falso è irrilevante. Noi diciamo che è vero – qui Aristotele ce lo conferma continuamente – quando ciò che ascoltiamo inerisce a ciò che crediamo; se, invece, non inerisce a ciò che crediamo, allora è falso. Quindi, in ogni caso, sia che sia vero sia che sia falso ciò che ascoltiamo, conferma che ho ragione e che l'altro ha torto. Tutta la discussione che fa anche qui Aristotele verte proprio su questo, cioè sul fatto che qualche cosa appartenga oppure no all'universale. Questa cosa è importante. Se appartiene all'universale, ciò vuol dire che può essere affermato; se appartiene al particolare, certo, può essere affermato ma come qualche cosa di contingente, cioè, che non può essere utilizzato per costruirci altre argomentazioni; come dire che quella cosa è accaduta, certo, ma come un evento sporadico che potrebbe non accadere mai più; quindi, non possiamo fare affidamento su quella cosa, mentre sull'universale è possibile fare affidamento, perché l'universale è un'affermazione *sub specie aeternitate*. Da qui la necessità di verificare, come fa qui Aristotele, se una certa affermazione rientra oppure no nell'universale; se rientra o inerisce all'universale, allora posso affermarla e posso utilizzarla per costruire altre proposizioni.

Intervento: La verità serve per costruire altre proposizioni...

Sì. È ciò che lui incontra nelle *Categorie*, dove parla in modo più preciso e potente del *πρός τί*, della relazione, e cioè come la sostanza non sia in sé e per sé ma sempre relativamente alle categorie, cioè, a ciò che se ne dice. Se è così come dice lui allora quando cerchiamo la sostanza di qualche cosa troviamo altro, siamo immediatamente spostati su altro. Quindi, tenendo conto di queste cose che Aristotele non poteva non sapere visto che le ha scritte... Sempre che il testo sia suo, perché ancora oggi ci sono delle incertezze. Per esempio, rispetto alle *Categorie* avevamo visto che Trendelenburg lo metteva in dubbio perché il modo in cui parla Aristotele sembra differire dallo stile utilizzato negli altri scritti, ecc. Si può discuterne per millenni, come d'altra parte è stato fatto, senza aggiungere null'altro, visto che non c'è Aristotele a confermare. Ma anche se ci fosse, non potremmo neanche in questo caso essere sicuri perché potrebbe mentirci. Dicevo, dunque, che nelle *Categorie* Aristotele pone la questione radicale, quella che in effetti determina poi tutto l'andamento dell'*Organon*. Di una qualunque cosa posso soltanto dirne altro, non posso mai dire la sostanza se non attraverso altro, perché le varie categorie (quantità, qualità, relazione, ecc.) non sono la sostanza, sono un'altra cosa, sono appunto la qualità, la quantità, ecc., sì, della sostanza ma se a questa sostanza io levassi tutte le sue qualità levo anche la sostanza. È questa la questione tragica che incontra Aristotele: se tolgo tutte le categorie, scompare anche la sostanza; come dire che, se tolgo tutte le determinazioni a qualche cosa, anche questo qualche cosa scompare, perché è fatto delle sue determinazioni. Questo era il problema di Platone quando voleva cogliere l'ente per quello che è, senza nessuna determinazione. Ciò che risulta e che risalta è che Aristotele si trova a dover parlare dell'opinione, della *δόξα*, cercando, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, di distinguere il sillogismo scientifico da quello dialettico. Abbiamo però rilevato che questa distinzione non è che regga un granché perché anche il sillogismo scientifico o dimostrativo si appoggia sull'analogia. E l'analogia è l'opinione. Senza un'opinione non costruiamo nessun sillogismo; senza sillogismo non c'è nessuna conoscenza. Eppure, Aristotele ha continuato a cercare di tenere separate le due cose; queste due cose, che in tutto l'arco del pensiero umano, sono sempre state tenute ben separate. Ovviamente, sono quelle due cose di cui parla Parmenide: l'uno e i molti. L'uno e i molti ha sempre costituito e continua a costituire il problema, non ce ne sono altri. Wittgenstein diceva che non esistono problemi filosofici ma solo problemi logici; non è vero, non esistono nemmeno problemi logici. La logica è il problema, cioè, il modo in

cui pensiamo; e il modo in cui pensiamo è quello che ci costringe a separare l'uno dai molti perché, se non facciamo questa operazione di separare l'uno dai molti, noi non parliamo perché non possiamo determinare nulla. Affermando qualche cosa ciò che affermo lo pongo come uno; poi, dicendolo, naturalmente intervengono i molti perché deve essere in qualche modo determinato e per poterlo determinare ho bisogno dei molti. Quindi, il problema è quello sollevato da Eraclito, non ce ne sono altri: l'uno è i molti. Posta in questi termini è chiaro che è una questione teoretica nel senso che, potremmo anche dirla così, non è praticabile perché, se io tenessi conto ogni volta che apro bocca che l'uno è i molti, non potrei più parlare, mi troverei di fronte a ciascuna affermazione come ἀπειρον, l'indeterminato e l'indeterminabile, e non potrei quindi affermare alcuna cosa, nemmeno che qualcosa è indeterminato. Però, Eraclito l'ha detto: l'uno è i molti. Cosa ci diceva con questo? Ci diceva ciò che nei millenni successivi, compreso Aristotele, si è cercato di cancellare. Cioè, Eraclito ci sta dicendo che non possiamo sapere di che cosa stiamo parlando. Questo impedisce di parlare? No. Quanti al mondo sanno di che cosa stanno parlando? Eppure, non si fermano mai. Quello che ha detto Eraclito e che Aristotele, non solo naturalmente, tenta di arginare è che qualunque affermazione che facciamo nasce dall'opinione e muore nell'opinione, rimane opinione. Cosa significa questo? Che viviamo di opinioni, naturalmente. Che si tratti di come sarà il tempo domani o della teoria della relatività è lo stesso, sono comunque opinioni, si pensa che sia così. Perché si raccontano le opinioni? Anche quando si ha la consapevolezza della assoluta arbitrarietà e infondatezza e insostenibilità di un'opinione, comunque sono importanti. Sono importanti non per il contenuto dell'opinione, ciò che per così dire si vuole trasmettere è soltanto il pretesto per parlare, quindi, per enunciare una ipotetica e possibile verità. Ma se si toglie la necessità che gli umani hanno di porre, proporre, il più delle volte imporre la propria opinione, che cosa rimane? Rimane Dio, nell'accezione aristotelica del termine, e cioè un pensiero che pensa se stesso, che non può evitare l'opinione ma la accoglie per quello che è, e cioè come quella serie di considerazioni che sono necessarie per potere avviare qualunque pensiero. Perché Aristotele diceva, rispetto alle opinioni, che è meglio non mettersi a interrogarle ulteriormente? Perché troviamo altre opinioni, poi altre opinioni, poi altre opinioni, non possiamo trovare nient'altro che questo. Questo toglie quindi la possibilità che la mia opinione possa essere vera. Perché toglie questa possibilità? Perché non c'è il vero, da nessuna parte. Il pensiero epistemico, come tradizionalmente viene chiamato, cessa di esistere, anzi, propriamente non è mai esistito. Rimane Dio, non il voler esserlo ma il trovarcisi in quella posizione. In fondo, cosa fa il pensiero teoretico? Si interroga principalmente su una cosa, e cioè questa: quali sono le cose a cui occorre che io creda per potere affermare una certa cosa, cioè, quali sono le opinioni di cui mi avvalgo per potere affermare una qualunque cosa, e le interroga. Come direbbe Heidegger: porre l'opinione come problema e non come qualcosa che può essere vero o falso; no, di fatto, non è né vero né falso, tutto ciò che io penso, che opino, non è né vero né falso. È questo che dice il pensiero teoretico, perché non può né essere vero né falso, nel senso che non ha un referente rispetto al quale confrontarsi, perché è l'opinione che crea il vero e il falso, con le parole che creano il vero e il falso, il vero non è un ente di natura. Siamo all'inizio del Libro Quarto. A pag. 1323. *Dopo queste cose, bisogna occuparsi del genere e della caratteristica peculiare.* Il genere è l'universale; la caratteristica peculiare è una qualsiasi che rende una cosa quella che è e che potremmo vagamente accostare all'essenza. *Questi, infatti, costituiscono gli elementi base delle definizioni.* Sì, è vero, ma si è dimenticato di dire che le definizioni costituiscono gli elementi base del genere, dell'universale. Sono questi meccanismi che rendono qua e là curiose le affermazioni di Aristotele. Dice che il genere serve per stabilire una definizione, certo, ma il genere come lo costruiamo senza una definizione. Questo è il senso, uno, dell'affermazione di Eraclito, ἐν πάντα εἶναι, l'uno è i molti. Qui lo ritroviamo: il genere ci serve per stabilire la definizione, ma la definizione è indispensabile per stabilire il genere. *In realtà, però, le indagini dei dialettici si occupano solo raramente di questi elementi "in quanto tali".* Deve sempre dire che gli altri non hanno

fatto un granché. *Quando dunque viene posto un genere di qualche realtà esistente, in primo luogo si devono considerare tutte le realtà che partecipano di quel genere che abbiamo detto, chiedendosi se qualcuna non partecipa di esso, come abbiamo fatto nel caso dell'accidente.* Abbiamo il genere, l'universale, e dobbiamo verificare se tutte le realtà ineriscono a questo universale. Quali sono quelle che non partecipano? Ecco il quadrato logico. Tenete sempre a mente il quadrato logico e avete la soluzione di tutto quanto. Aristotele non fa altro che ripetere il quadrato logico. Quando un genere, un universale, viene messo in discussione? Quando c'è una particolare negativa – se l'universale è affermativa – e la mette in discussione: “tutte le A sono B”, no, questa A non è B, per cui in questo caso l'universale viene invalidato, confutato. Tutte le pagine che seguono vertono su questo, sulle varie forme e configurazioni del quadrato logico. *Per esempio, se il bene viene posto come genere del piacere, bisogna chiedersi se c'è qualche piacere che non sia un bene...* Cioè, la particolare negativa che invalida l'universale affermativa che dice che ogni piacere è un bene. *Poi si deve esaminare se tale genere non si attribuisce all'essenza di tale realtà, ma se si predica di essa solo come accidente...* Se si predica come accidente vuol dire che questa cosa, sì, è valida ma adesso, in questo momento; quindi, non la posso utilizzare per costruirci sopra una teoria. A pag. 1325. *Dobbiamo, poi, chiederci se il genere e la specie non rientrano nella stessa divisione, o se, invece, risultino essere la specie “sostanza” e il genere “qualità”, oppure la specie “relazione” e il genere “qualità”.* Dunque, la specie sostanza e il genere qualità. La specie è un qualche cosa che deve essere determinato, che si determina attraverso altre cose. Vedete immediatamente come anche qui ritorni la questione dell'uno e dei molti. La specie in questo caso viene posta come uno. La specie è qualunque cosa che si incontri, che si vede, sarebbe l'astratto di Severino. Ora, il genere deve includere per forza la specie, perché il genere è l'aspetto più grande, onnicomprensivo, che comprende tutte le specie che hanno la medesima caratteristica peculiare, per usare i termini di Aristotele: tutte queste specie le raggruppiamo e ne facciamo un genere, attraverso l'induzione. Cosa significa attraverso l'induzione? Che ci sembrano simili e, quindi, senza farla tanto lunga, le poniamo come simili, se non addirittura come uguali. *Per esempio, la neve e il cigno sono sostanze, mentre il bianco non è una sostanza ma una qualità, cosicché il bianco non costituisce il genere né della neve né del cigno. D'altro canto, poiché, da un lato, la scienza fa parte dei relativi, mentre dall'altro il bene e il bello sono delle qualità, allora il bene non costituisce il genere della scienza, e neppure il bello;...* I relativi ($\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{\iota}$) sono delle categorie. Si mantiene quindi sempre il problema della cosa, dell'uno, della cosa che vedo, la specie: io vedo la specie, non vedo il genere, vedo il cigno, vedo la neve, ma non vedo il bianco come genere. Aristotele parla della neve, ma qui Trendelenburg sembra avere ragione, cioè, diventa il sostantivo, il nome che necessita delle varie attribuzioni, dei predicati, per essere qualcosa. *E ancora: dobbiamo esaminare se è “necessario” oppure “possibile” che il genere partecipi di ciò che è stato posto all'interno del genere. Ma “partecipare” significa “ricevere la definizione di ciò che è partecipato”.* Non che prende parte della cosa – questo non c'è mai in Aristotele – ma riceve la definizione da ciò che è partecipato. Quindi, se rientra nella definizione che noi abbiamo data, allora va bene; se non rientra nella definizione... È come se tutto si svolgesse a livello delle categorie, dei *prædicamenta*, come se non ci fosse nient'altro che questo. Andiamo a pag. 1365. Qui sta dando dei consigli a chi si trova preso in un agone dialettico. *Alcune volte, poi, l'avversario, invertendo l'ordine, pone il genere come differenza e la differenza, invece, come genere, considerando, ad esempio, lo “sbigottimento” come un “eccesso di stupore” e la “convinzione” come una “saldezza di opinione”.* Infatti, né l'eccesso né la saldezza costituiscono dei generi, ma piuttosto delle differenze... Sì e no. Dipende da come costruiamo la frase, dipende dalla definizione che noi diamo e che, come sappiamo, non può essere dimostrata. Dipende da tutto questo, e cioè da come si stanno combinando fra loro le proposizioni. ... *infatti, sembra che lo sbigottimento consista in uno stupore eccessivo e la convinzione in un'opinione salda...* Sarà così oppure no? Sembra. Questo “sembra” è veramente il pilastro di tutto l'Organon. ... *in modo che lo stupore e l'opinione risultano costituire dei generi mentre l'eccesso e la saldezza si configurano come differenze.* Lo stupore

l'opinione risultano essere dei generi, l'eccesso e la saldezza no. Perché no? Perché Aristotele ha stabilito così, non ci sono altri buoni motivi. *Inoltre, se uno stabilirà come generi l'eccesso e la saldezza, si darà il caso che oggetti inanimati credano e siano sgomenti. Infatti, la saldezza e l'eccesso di ogni realtà si presentano, rispettivamente, negli oggetti di cui essi sono saldezza o eccesso. Se, quindi, lo sbigottimento è un eccesso di stupore, nello stupore si presenterà lo sbigottimento, cosicché lo stupore si sbigottirà.* A pag. 1375. *Se, ad esempio, poniamo che una certa nozione sia genere nella stessa misura in cui lo è un'altra nozione... Cioè, due generi. ...se una delle due sarà genere, lo sarà anche l'altra. E allo stesso modo, se poniamo che una certa nozione sia genere più di quanto lo sia un'altra nozione, se sarà genere quella che lo è di meno, lo sarà pure quella che è genere di più... Di che cosa sta parlando Aristotele? Che qualcosa sia più o meno genere di un'altra: o è genere o non lo è. Ci sta dicendo che la cosa non è così semplice, perché in effetti il genere è costruito dall'analogia, dall'induzione e, quindi, potremmo dire, parafrasando Borges, che il genere è una costruzione fantastica, è l'animale fantastico della logica aristotelica. Il genere non esiste in quanto tale ma è una costruzione che si inventa per poterla utilizzare in un certo modo; così come i logici si inventano nella logica formale degli assiomi che servono per dimostrare certi teoremi. Tra l'altro, una volta che sono stati dimostrati, cosa succede? Niente, però, questi assiomi sono inventati proprio per potere dimostrare quel determinato teorema. ...ad esempio, se poniamo che la capacità sia genere della continenza più di quanto non lo sia la virtù, se sarà genere la virtù, lo sarà pure la capacità. /.../ ...posto, poi, che una certa nozione sia specie del genere stabilito "più" di quanto lo sia un'altra nozione, se sarà specie quella che sembra esserlo di "meno", a fortiori lo sarà quella che sembra esserlo di più. Intervento: È degno di nota che lui insista su questo aspetto. Di fatto, lui ci sta spiegando come costruire l'universale e poi di dedurre dei particolari.*

Sì. D'altra parte, tutti gli Analitici sono costruiti su questo. L'universale è una costruzione e lui tenta ogni tanto di dire che questa costruzione è legittimata da qualche cosa, ma è un tentativo non riuscito perché è legittimata da che? Dal più o dal meno? A pag. 1377. *Inoltre, è difficile distinguere dal genere una nozione che si accompagna e consegue sempre a un'altra senza essere reciprocamente convertibile con essa. Il caso di queste due nozioni si presenta quando la prima di esse consegue a tutte le realtà contenute nella prima, così come dall'"assenza di vento" consegue la "quiete" e al "numero" consegue la "divisibilità", mentre non accade il contrario (infatti, non tutto ciò che è divisibile costituisce un numero, né ogni quiete costituisce un'assenza di vento). Posto ciò, sarà opportuno che chi discute si serva di tale nozione che consegue sempre ad un'altra senza stare con questa in un rapporto di convertibilità, come se si trattasse di un genere, ma sarà anche opportuno, nel caso in cui ci sia un altro a proporre come genere una nozione come questa, che chi discute non acconsenta in ogni caso. Non si acconsente, e bell'e fatto. È chiaro che le modalità di discussione, sollevate qui nei Topici, sono sempre strettamente legate al quadrato logico. Io pongo una universale affermativa e i modi per avversarmi sono due: o mi viene opposta una universale negativa – non è vero che tutte le A sono B, nessuna lo è –, oppure mi oppone la particolare negativa, che contraddice la universale affermativa; quindi, da una parte dico la contraria, dall'altra dico la contraddittoria, che è molto più infida della contraria, perché la contraria nega tutto quanto (nessuna A è B), mentre l'altra dice che non tutte le A sono B, ce n'è una che non lo è. Non c'è nulla in tutto ciò che dice che non sia tratto dal quadrato logico. A questo proposito si può obiettare che "ciò che non è". Consegue a tutto ciò che "diviene" (infatti, ciò che "diviene", "non è") senza essere reciprocamente convertibile (infatti, non tutto ciò che "non è", "diviene"), e tuttavia ciò che "non è" non costituisce genere di ciò che "diviene". Infatti, di ciò che "non è", non si dà in assoluto alcuna specie. Sta dicendo che ogni genere, per essere tale, deve comportare delle specie, sennò è genere di che cosa? È genere di una serie di specie. Dice tra parentesi che non tutto ciò che non è diviene. È vero, ma a quali condizioni? Qui interviene il pensiero teoretico: a quali condizioni posso affermare che non tutto ciò che non è diviene?*

Intervento: Solo se è posso saperlo.

Anche rispetto al divenire stesso: come faccio a sapere di ciò che non è? Posso determinarlo solo con qualcosa che è, e a questo punto diventa qualcosa che è. E così il divenire: come lo determino? Se è divenire, potremmo dirla con Anassimandro, è ἀπειρον. Quindi, teoricamente questa affermazione non potrebbe essere formulata. Il problema è che non solo questa non potrebbe essere formulata, ma nessun'altra. Se parlando, pensando, io non sospendessi il pensiero teoretico, non potrei affermare niente; è dopo che ho affermato qualcosa che interviene il pensiero teoretico a chiedere conto delle affermazioni che ho affermate. Quindi, prima devo affermare qualcosa – la δόξα, il pensiero comune, qualunque esso sia –, dopo può intervenire il pensiero teoretico a domandare delle condizioni di affermabilità di ciò che ho affermato. Tutto questo ci porta ancora di più a pensare a che cosa accade di fatto quando stiamo parlando. Noi continuiamo a dire cose su cose ma non diciamo niente; però, tutte queste cose che diciamo senza dire nulla ci sono utili per la volontà di potenza, perché affermandole noi affermiamo la nostra volontà di potenza. È per questo che è totalmente irrilevante su che cosa verta l'opinione, ma è importante che venga manifestata. Che sia pro o contro non importa, è come il vero e il falso: l'importante è che sia una cosa o l'altra perché, se non è una cosa o l'altra, allora non è utilizzabile, non posso sapere chi è il nemico, non posso sapere chi è bravo e chi cattivo. Il capitolo successivo, il quinto, parla della caratteristica peculiare di una determinata realtà. A pag. 1387. *La caratteristica peculiare si dà o "per sé" e "senza limitazioni di tempo", oppure "rispetto ad altro" e "secondo un certo tempo"*. Fa un esempio bizzarro. *Ad esempio, la caratteristica peculiare, "per sé", dell'essere umano consiste nel fatto di essere un "animale docile per natura"*.

24 gennaio 2024

La caratteristica peculiare, di cui parla Aristotele, è quella caratteristica che è specifica di una certa cosa e non di altre. Questo, anche se non solo questo, ci porta a riflettere sul fatto che tutto ciò che sta facendo Aristotele è porre l'accento su una questione: la ricerca della verità, la ricerca dell'uno senza i molti, dell'uno che sia quello che è, è questa la verità. I molti, invece, vanno gestiti, se non si riesce a eliminarli bisogna gestirli. Sappiamo quale fu l'idea di Plotino: l'Uno che gestisce i molti, perché i molti procedono dall'Uno, per cui a piramide c'è l'Uno, poi l'Intelletto e l'Anima e tutto il resto che viene letteralmente generato dall'Uno; quindi, l'Uno gestisce il tutto, gestisce i molti. È come se Plotino avesse letto molto attentamente, come stiamo facendo noi, l'Organon aristotelico e si fosse reso conto che la logica non può gestire i molti e avesse avuto questa idea per cui c'è l'Uno e poi giù i molti... ma è l'Uno che li produce. Ovviamente, perché tutto ciò possa funzionare ci vuole una poderosa censura sull'Uno, e cioè che a nessuno venga in mente di mettere in discussione l'Uno. Però, se non si mette in discussione, funziona. La Chiesa, poi, ha ripreso letteralmente tutto ciò: Dio è l'Uno, non è i molti. La Chiesa l'ha diviso in tre, ma ci sono stati dei problemi; comunque, tre sono ancora gestibili. La verità è sempre cercata da Aristotele, ma non riesce a trovarla. In fondo, dice che non c'è, perché quando ci dice che ogni dimostrazione è fondata su una definizione che non ha nessuna dimostrazione, sta dicendo che non c'è nessuna verità epistemica. Io dico che tutte le A sono B: perché? Perché lo dico io! Tutto ciò non ha e non può avere alcuna dimostrazione. La caratteristica peculiare, quella cosa che è propria di quella certa cosa lì, dice Aristotele a pag. 1381, *si dà o "per sé" e "senza limitazione di tempo" oppure "rispetto ad altro" e "secondo un certo tempo"*. *Ad esempio, la caratteristica peculiare, "per sé" dell'essere umano, consiste nel fatto di essere un "animale docile per natura"...* Cosa discutibile. ... *invece la caratteristica peculiare "rispetto ad altro", nel caso del rapporto dell'anima con il corpo, è il fatto che l'una tende a comandare e l'altro, invece, a obbedire...* Aristotele usa retoricamente nei Topici la caratteristica peculiare; va usata, quindi, a seconda che si voglia affermare una tesi oppure confutarla. La caratteristica peculiare, quindi, è uno strumento, un utilizzabile, serve di volta in volta, può essere svariate cose. È un altro modo dell'impossibilità di

Aristotele di determinare l'uno senza i molti. La stessa caratteristica peculiare in teoria dovrebbe essere una in quanto, essendo peculiare, dovrebbe appartenere a una cosa e solo a quella; ma non è così. *Quando, poi, la caratteristica peculiare è fornita "rispetto ad altro", l'indagine può seguire due o quattro vie. Infatti, se uno attribuisce alla prima realtà una caratteristica, rifiutando questa stessa caratteristica alla seconda, si presentano due sole formulazioni della ricerca, come ad esempio nel caso in cui la caratteristica peculiare dell'essere umano, rispetto al cavallo, consista nel fatto di essere un bipede. Infatti, è possibile demolire la tesi, sia dimostrando che l'essere umano "non è" un bipede, sia dimostrando che il cavallo "è" un bipede: in entrambi i casi, infatti, verrà demolita la caratteristica peculiare. È una cosa ben difficile dimostrare che il cavallo sia un bipede. A pag. 1383. La caratteristica peculiare "per sé", inoltre, è quella che viene stabilita in relazione a tutte le altre realtà e che distingue la realtà in questione da ogni altra... Anche questo è interessante, e cioè che la caratteristica peculiare "per sé", inoltre, è quella che viene stabilita in relazione a tutte le altre realtà. Verrebbe da porre questa domanda ad Aristotele: quindi, è stabilita per sé o in relazione a tutte le altre?*

Intervento: È per sé qualora è in relazione a tutte le altre.

Sì, ma questo non lo dice Aristotele. Lo dice implicitamente che è per sé in quanto è in rapporto con tutte le altre, ma manca la questione. Doveva leggere bene Eraclito: *ἐν πάντα εἶναι*, l'uno è i molti; e, allora, la caratteristica peculiare per sé è quella che è necessariamente in relazione ai molti. Quindi, è per sé ma è anche per altro. E qui torniamo alla questione delle categorie perché è questo che Aristotele dice nelle Categorie: la sostanza è quella che è in relazione a ciò che se ne dice; senza questa relazione non c'è nessuna sostanza. Potremmo anche dire che senza tutte le altre realtà non c'è nemmeno la caratteristica peculiare "per sé". Ma questo Aristotele non lo dice. *Al contrario, la caratteristica peculiare "rispetto ad altro", è quella che distingue la realtà in questione non da "ogni" altra realtà, ma da una "qualche" realtà specifica, così come la caratteristica peculiare della virtù rispetto alla scienza consiste nel fatto che, mentre la prima sorge in più di una parte dell'anima, la seconda si dà solo nella parte razionale dell'anima... A pag. 1385. In realtà, le caratteristiche peculiari più utili per la discussione... Qui ci fa intendere che tutto ciò che dice nei Topici è qualche cosa che serve a favore o contro qualcuno. ...sono quelle relative alla caratteristica peculiare "per sé" e "senza limitazione di tempo"... Questa è quella più utile. ...come pure delle caratteristiche peculiare "rispetto ad altro". Infatti, quando la caratteristica peculiare viene individuata "rispetto ad altro", può assumere diverse formulazioni, come abbiamo detto anche prima: in questo caso, infatti, si danno necessariamente o due o quattro formulazioni. Rispetto a queste, poi, si daranno parecchie possibilità di discussione. Inoltre, la caratteristica peculiare "per sé" e "senza limitazione di tempo" può essere attaccata da vari punti di vista e può essere osservata rispetto a molti momenti di tempo (da un lato, dunque, la caratteristica peculiare "per sé" può essere esaminata relativamente a molte realtà, dal momento che deve essere attribuita all'oggetto rispetto a ciascuna realtà;... La caratteristica peculiare all'interno del discorso, quindi del pensiero, ha la funzione dell'uno e, quindi, deve eliminare i molti. D'altra parte, possiamo considerare tutta l'opera di Aristotele e, se vogliamo allargare la cosa, tutto il pensiero filosofico, dai presocratici ad adesso, come un modo di pensare l'uno e i molti, tentando sempre di togliere i molti a vantaggio dell'uno, perché i molti non sono a vantaggio di nessuno, in quanto rappresentano l'ἄπειρον, l'indeterminato, l'impensabile, l'infinito, che, come sappiamo non è pensabile. Il finito, invece, è pensabile; ecco perché ci serviamo del finito, dell'uno. Per fare questo si è dovuto naturalmente cancellare la frase di Eraclito. Facciamo un salto in avanti, anche perché d'ora in poi sono solo infiniti esempi. A pag. 1421. Sta parlando dell'identico e del diverso. ...l'"identico" e il "diverso" di dicono molti modi... Abbiamo visto la questione dell'omonimia: se la cosa si dice in molti modi, allora anche la cosa stessa è in molti modi. Ma se è in molti modi, come la domino, come la gestisco? ...sarà difficile presentare la caratteristica di un'unica e sola realtà di fronte a chi conduce la discussione in modo sofisticato. I sofisti facevano, invece, esattamente questo. Aristotele, pur non*

citando Eraclito, li aveva ancora nelle orecchie. Cosa facevano i sofisti? Perché erano così intollerabili? Perché ogni volta che qualcuno – Aristotele in questo caso – tentava di imporre l'uno – che si può solo imporre – i sofisti gli presentavano i molti, e l'uno si sgretola immediatamente. *Infatti, l'attributo di una realtà caratterizzata da un accidente apparterrà, oltre che all'accidente, anche alla realtà caratterizzata dall'accidente stesso. Per esempio, ciò che appartiene all'"essere umano" apparterrà anche all'"essere umano bianco"...* Chiaramente, questa è una argomentazione da sofisti: l'essere umano e l'essere umano bianco sono due cose che coappartengono. *...d'altra parte, ciò che appartiene all'"essere umano bianco", apparterrà pure all'"essere umano"*. C'è una finezza qui di cui Aristotele non tiene conto, perché sta qui il problema: aggiungendo un elemento all'uno, l'uno si modifica, diventa un'altra cosa. Ecco il terrore dei molti, perché ne basta uno che si aggiunge a una realtà qualunque, per esempio l'uomo, e questa cambia. Ma lo dirà in modo più preciso a breve. *Ad esempio, si potrebbe dire che l'"essere umano" è una cosa e che l'"essere umano bianco" è un'altra, come pure si potrebbe considerare lo "stato abituale" come qualcosa di diverso da ciò che ricava il suo nome dallo stato abituale stesso.* Lui cerca di porre riparo a questa questione, però, si trova a dire poco più avanti: *Infatti, l'attributo dello stato abituale sarà pure attributo di ciò che ricava il suo nome dallo stato abituale, e l'attributo di ciò che ricava il suo nome dallo stato abituale costituirà pure un attributo dello stato abituale. Poiché, ad esempio, "chi è dotato di scienza" ricava il suo nome dalla "scienza"...* Qui comincia ad accorgersi che aggiungendo un qualcosa a ciò che si immagina essere una caratteristica peculiare, questa caratteristica peculiare si modifica, e cioè non è più una caratteristica peculiare. *Quando, invece, si vuole considerare la tesi, occorre dire che il soggetto caratterizzato dall'accidente e l'accidente considerato insieme con la realtà di cui l'accidente è accidente non sono diversi in assoluto, ma si dicono diversi per l'alterità del loro essere: l'"essere" che è nel l'"essere umano", infatti, è per l'"essere umano" qualcosa di diverso dall'"essere" che è nell'"essere umano bianco" e per l'"essere umano bianco"*. Questa sarebbe la confutazione di Aristotele. *Si deve poi anche indagare, seguendo i casi dei termini, e dire che "chi è dotato di scienza" non potrà essere "ciò" la cui certezza non può venir turbata dal ragionamento, ma che sarà "colui" che è convinto in modo da non poter essere turbato dal ragionamento... /.../ Bisogna, infatti, non esitare ad attaccare con ogni mezzo possibile che solleva obiezioni su tutto.* Qui ce l'ha ovviamente con i sofisti, perché i sofisti facevano solo quello: tu mi metti l'uno e, allora, io ti metto i molti; ti mostro così che, se togli questi molti di cui è fatto l'uno, non c'è neppure l'uno. Come poniamo l'uno? Lo poniamo, certo, ma ponendolo poniamo anche i molti insieme con l'uno. A pag. 1431. *Ora, quando si aggiunge il riferimento alla specie, dal momento che la caratteristica peculiare individuata apparterebbe in questo caso a certe realtà in misura maggiore a ad altre in misura minore. Questo capita quando, ad esempio, il fuoco viene detto essere ciò che è dotato di parti che sono, in verità, più sottili rispetto a qualsiasi altra realtà; infatti, la luce è costituita di parti più sottili di quelle della fiamma e del carbone.* Qui si sta dando da fare per cercare di trovare un modo per potere stabilire che la realtà peculiare può essere posta. A pag. 1451. *Ad esempio, poiché il fatto di "essere immobile" appartiene al l'"essere umano in sé", non in quanto l'"essere umano in sé" è un essere umano ma in quanto è un'Idea, allora il fatto di "essere immobile" non costituirà una caratteristica peculiare dell'essere umano.* È interessante perché, in effetti, è proprio questa la caratteristica peculiare dell'essere umano, cioè, di essere fatto di idee, di pensieri, di fantasie. Ma in questa critica, che lui fa a Platone, c'è qualcosa di interessante: lui sta cercando di stabilire qualche cosa che non sia un'idea ma, come dice lui, una realtà peculiare, perché sia quella che è. Per potere ottenere questo risultato deve eliminare i molti, cioè, eliminare il fatto che qualunque cosa possa dirsi in tanti modi. Se ciascuna cosa può dirsi in tanti modi, come la stabiliamo con certezza? Tenete conto che queste cose sono rivolte a chi discute; è chiaro che chi discute, se vuole sostenere la tesi di una realtà peculiare, dovrà sempre confrontarsi con quelli che la negano. Ma quelli che la negano, che danno, cioè, la priorità ai molti, a loro volta dimenticano che questi molti possono essere posti soltanto come uno, cioè, come una realtà peculiare. È la simultaneità quella cosa che viene costantemente cancellata; quella

simultaneità posta in modo evidente da Eraclito. La separazione, cioè, la cancellazione della simultaneità, è ciò che consente di parlare, ma senza la simultaneità non ci sarebbe niente da dire. Sì, possiamo parlare, ma di che? Se parliamo di qualche cosa, questo qualche cosa è determinato in un qualche modo, quindi, dai molti. Quindi, la simultaneità, da una parte consente di parlare, ma dall'altra fa in modo di avere qualche cosa di cui parlare, perché consente di determinare l'uno, determinato attraverso i molti. Qualunque cosa io voglia dire, dico quella cosa lì, ma quella cosa lì, per essere quella cosa lì, comporta... Aveva ragione Severino: questa lampada sul tavolo è questa lampada sul tavolo perché c'è il mondo intorno, ci sono i molti, sennò non sarebbe nulla. Poi, anche Severino stesso tenta di gestire i molti, e cioè di cancellarli nel momento in cui tutti gli astratti parteciperanno del concreto, e allora i molti non ci saranno più, ci sarà il tutto. Il problema è che senza i molti non c'è neanche il tutto. Siamo al Libro sesto, a pag. 1471. *L'esame delle definizioni si divide in cinque parti: infatti, si tratta di mostrare o, che, in generale, 1) non risulta vero che per ogni realtà a cui si riferisce il nome è vera anche la definizione (infatti, la definizione di "essere umano" deve essere vera per ogni essere umano; 2) oppure che, sebbene ogni realtà abbia un genere, o, quanto meno, non nel genere che gli è proprio (infatti, occorre che chi definisce, dopo avere posto una determinata realtà in un genere, vi aggiunga le differenze,; infatti, tra gli elementi che costituiscono la definizione, sembra che ad indicare l'essenza sia soprattutto il genere)...* Quindi, occorre stabilire il genere e, poi, occorre che questo genere sia diverso dagli altri. ...*oppure si tratta di mostrare che la definizione non costituisce una caratteristica peculiare...* In effetti, la definizione non è una caratteristica peculiare, perché la caratteristica peculiare è qualche cosa che attiene a quella cosa lì, è specifica, mentre la definizione deve essere universale. *Se, dunque, la definizione dice il vero rispetto alla realtà a cui viene attribuito il nome, lo si deve esaminare sulla base degli argomenti relativi all'accidente; e, infatti, ogni ricerca parte proprio dalla domanda se una cosa è vera o non è vera.* E cioè: è una cosa che è così per sempre o è così com'è in questo momento, quindi, un accidente? *Infatti, quando in una discussione diciamo che l'accidente appartiene a una determinata realtà, diciamo che è vero; quando, invece, non le appartiene diciamo che non è vero. Se, poi, ciò che deve essere definito non è stato posto nel genere opportuno, o se la definizione fornita non è appropriata, occorre esaminarlo sulla base degli argomenti forniti quando si è parlato del genere e della caratteristica peculiare.* A pag. 1473. *Ora, per quanto riguarda la definizione scorretta, di essa ci sono due parti: una consiste nel fatto di usare un'espressione oscura (infatti, è necessario che chi definisce usi l'espressione più chiara possibile...* Come vedete, si tratta per lo più di consigli retorici. ...*dal momento che la definizione viene formulata proprio allo scopo di conoscere la realtà in questione, mentre la seconda consiste nel fatto che la definizione dica più del necessario...* Perché il fatto che la definizione dica più del necessario è retoricamente un errore? Perché più cose si dicono e più si offre all'avversario la possibilità di attaccarci. *Il primo schema riguardante l'oscurità si ha se ciò che viene detto è omonimo rispetto a qualcos'altro, come ad esempio se la generazione consiste nel "passaggio" all'essere, oppure se la salute consiste nel giusto "equilibrio" degli elementi caldi e di quelli freddi; infatti, "passaggio" ed "equilibrio" sono omonimi. Quindi, non è chiaro quale dei molti significati del termine si voglia intendere.* Questo è il punto: non è chiaro quale dei molti significati del termine si voglia intendere. Qui Aristotele è preciso: non quali significati della cosa ma quali significati uno utilizza in quel momento; perché la cosa, sulla scorta delle Categorie, non è altro che le cose che se ne dicono e, quindi, devo precisare, per essere chiaro, in che modo intendo questa certa cosa. È la stessa che diceva Peirce molti secoli dopo: in una discussione la prima cosa da fare è stabilire che cosa intendiamo con i vari termini che usiamo. Tutti sono disposti a dire che il bene è meglio del male, ma i problemi incominciano laddove dobbiamo stabilire che cosa si intende con bene; quindi, se il bene non è definito, allora diventa una categoria universale, il bene, ma se noi cerchiamo la definizione del bene, ci accorgiamo che questa definizione non ha nessuna dimostrazione, per cui qualunque cosa io dica essere il bene, io non lo posso provare, come direbbe Severino, in modo incontrovertibile. *Una situazione simile si verifica anche quando ciò che deve*

essere definito si dice in molti modi, nel caso in cui non vengano fatte distinzioni; infatti, non sarà chiaro quale significato sia stato dato alla definizione e sarà possibile attaccare l'avversario in modo subdolo dato che la definizione non si applica a tutte le realtà di cui egli ha fornito la definizione. L'omonimia, cioè, il fatto che le cose si dicano in tanti modi, naturalmente può essere usato sia a favore sia contro. Vedete che la questione è ancora quella dell'uno e dei molti: se io sostengo l'uno, cioè, sostengo una verità, l'altro mi obietterà i molti, cioè, tutti i significati possibili e immaginabili di questa definizione. Se io sostengo che questa cosa ha molti significati, l'altro mi obietterà che, sì, ha molti significati, ma tutti questi significati convergono su una cosa e che determinano quella. È sempre uno e molti, sempre, non si esce da qui; non c'è modo, come si direbbe oggi, di superare Parmenide. Anche Eraclito, naturalmente, ma è Parmenide che ha posto per primo la questione dell'uno e dei molti attraverso l'essere e il non essere: l'essere come uno e il non essere come i molti. A pag. 1503. *E ancora, occorre fare attenzione se è posta come differenza l'affezione. Ogni affezione, infatti, quando aumenta di intensità, modifica l'essenza stessa, mentre la differenza non fa questo.* Questa è una distinzione sottile di Aristotele, quasi sofistica; peraltro, lui ha preso molto dai sofisti. A lui non piace questa idea, ma sono stati i sofisti i primi ad utilizzare questi strumenti. *Anzi, al contrario, sembra che la differenza salvi piuttosto ciò di cui è differenza...* Se io pongo una differenza, devo pensare che i due elementi, che stabiliscono questa differenza, siano quelli che sono; sennò come faccio, per esempio, a sottrarre? Se devo sottrarre 3 a 5, occorre che 3 e 5 siano quello che sono e non che all'improvviso siano un'altra cosa. ...e, in generale, è impossibile che ciascuna cosa sia priva della differenza; infatti, se non si dà "terrestre" non c'è nemmeno l'"essere umano". Più in generale, poi, si deve dire che ogni caratteristica, che modifica la realtà che la possiede, non è differenza, dato che tutte queste caratteristiche, se aumentano di intensità, finiscono per modificare l'essenza di quella stessa realtà. Quindi, se uno ha indicato una differenza di questo tipo, ha sbagliato; infatti, in generale, non ci modifichiamo sulla base delle differenze. Ma è l'affezione che modifica l'essenza, non la differenza; anzi, come dice lui, la differenza consolida l'essenza. L'affezione, il *πάθος*, modifica l'essenza, modifica la cosa che il *πάθος*, per esempio, colpisce. È una questione interessante perché potrebbe rispondere alla domanda: che cos'è che modifica il nostro pensiero? Le differenze? Certo che no, anzi, queste lo consolidano: la differenza, per esempio, stabilisce il nemico. Non è la differenza ciò che importa ma l'affezione, cioè, il mio sentire, vale a dire, le mie fantasie, le fantasie di cui ciascuno è fatto: sono queste che stabiliscono la tonalità affettiva. Come dicevo, è una questione importante: uno cambia il proprio pensiero non in relazione alle differenze o al come stanno le cose – non importa niente a nessuno di come stanno le cose – ma alle sue emozioni; sono queste che determinano ciò che io crederò. L'emozione principale è quella che si prova quando si ha la certezza di essere nel vero, la *ἡδονή* di cui parla Aristotele. Si parla per via delle emozioni, e qual è l'emozione che domina ogni cosa? È quella emozione che procede dalla sensazione di dominare ogni cosa: questa è l'*ἡδονή* vera e propria. Quindi, si parla e si credono quelle cose che sono funzionali alla propria volontà di potenza. Se è funzionale alla mia volontà di potenza l'idea che sia meglio, per dir così, un governo di sinistra, allora è buono un governo di sinistra; se, invece, la mia volontà di potenza è sorretta da altre argomentazioni, ecco che è buono un governo di destra. Tutto il resto, sembra dirci Aristotele, non qui perché qui non lo dice, non conta niente. Questa è una posizione proprio da sofisti; Gorgia ed Eutidemo potrebbero dirci una cosa del genere. Ciò in cui credo è sempre l'uno. Per potere credere una qualunque cosa, qualunque essa sia, devo pensare che questo uno sia separato dai molti, sennò non la posso credere. Posso dirla, certo, ma non posso crederla perché questa cosa contiene tutti i suoi contraddittori, tutte le sue negazioni, sono tutti lì. Per quante argomentazioni a favore noi possiamo sostenere, altrettante possiamo sostenerne contro, sempre. Questo perché? Ce lo dice Aristotele: per via dell'omonimia, perché una cosa può dirsi in molti modi, cioè, una qualunque cosa è anche e simultaneamente i molti. Ecco perché è possibile confutare e stabilire qualunque cosa: perché ciascuna parola è una e molti. Sennò non sarebbe possibile né confutare

né stabilire alcunché. È un'operazione che è necessaria per potere parlare; come dicevo prima, per potere parlare occorre che io faccia come se non ci fosse simultaneità, ma è grazie alla simultaneità che io ho qualcosa da dire. Quando credo ho fatto questa operazione: ho posto uno e ho cancellato i molti, cioè, ho fatto un'operazione, ci direbbe Hegel, religiosa, per cui ecco il bene e il male. In questi giorni si parla molto dell'asse del bene e l'asse del male. L'asse del bene sono io, l'asse del male sono tutti gli altri, che non capiscono e che continuano a insistere che loro sono l'asse del bene e io l'asse del male. Tenete sempre presente la questione dell'uno e dei molti. È la questione più antica, ma è l'unica. Ce la portiamo appresso ancora oggi, è qui mentre parliamo, è sempre presente. E siccome per parlare dobbiamo cancellare i molti, accade che si suppone che i molti possano essere eliminati.

31 gennaio 2024

La questione che insiste nel testo di Aristotele è quella dell'uno e dei molti. Facciamo una breve epitome. Partiamo dall'omonimia, dal fatto che le cose si dicono in tanti modi. Cosa significa questo? "In tanti modi" significa che hanno tanti significati. Ciascuna cosa è ciò che se ne dice – nelle Categorie la sostanza è i suoi predicati – quindi, una parola è tutte le parole di cui è fatta quella parola e, difatti, quella parola non esisterebbe senza tutte quelle altre parole. Questo significa che ciascuna volta in cui si afferma qualcosa, che cioè si pone qualcosa come uno, questo uno dovrebbe eliminare tutto che non è quella cosa che io affermo: per poterlo affermare devo fare come se tutte quelle cose, i molti, non ci fossero. Ma i molti ci sono, e perché ci sono inesorabilmente? Perché una parola è fatta di tante parole. Se prendo la parola "libro", questa parola non dice niente se questo libro non è connesso, non è in relazione, non rinvia a una infinità di altre cose. È questo che rende l'omonimia, di cui parla Aristotele, necessaria; non è una cosa che accade casualmente, è necessaria. Ciascuna parola – Aristotele lo dice nelle Categorie – la sostanza è ciò che se ne dice – ciascuna parola è quella che è per il fatto che rinvia ad altre parole, per cui quando affermo qualche cosa, affermando quello, affermo anche tutto ciò che quella cosa non è, e cioè i molti. Ecco perché Aristotele ci dice perché è così facile confutare mentre è più difficile dimostrare, perché dimostrare significa porre l'universale, ma come lo garantisco? Lui lo dice: lo pongo come la realtà. Ovviamente, se lo pongo come realtà, l'altro dovrà essere convinto ad accoglierla perché la realtà è questa. Sta qui l'abilità del retore: far passare l'universale come la realtà. È chiaro che chi dovrà confutare questa affermazione dovrà negare che questo è l'uno. Come? Con il quadrato logico, è sempre questo che si utilizza, attraverso la particolare negativa: no, non è vero che sono tutte così, ce n'è una che non lo è e, se una non lo è, non è più un universale ma diventa un particolare anche quello. Potremmo quindi dire che tutto ciò che Aristotele ci ha detto fino a questo punto, in fondo, non è altro che una separazione continua dell'uno e dei molti: l'uno come l'universale affermativo o negativo, i molti come il particolare affermativo o negativo. Ci sono l'uno e i molti: i molti si oppongono all'uno – dice "tutte le A sono B; no, una non lo è", e qui l'universale crolla, non è più sostenuto, appunto perché non è più universale ma particolare. Quindi, tutto l'Organon potremmo anche intenderlo così, come una notevole e poderosa elaborazione di ciò di cui è fatto il linguaggio. Lo abbiamo detto tante volte che il linguaggio è relazione, ma è relazione tra che cosa? Tra l'uno e i molti. Questo è il linguaggio: relazione tra l'uno e i molti, e cioè il fatto che l'uno rinvia ai molti e i molti all'uno, in questa sorta di simultaneità. Il lavoro di Aristotele ci ha condotto a delle considerazioni importanti. Perché la logica non regge? Perché la logica vorrebbe stabilire l'uno elidendo i molti: per potere affermarsi deve fare questo. Ma non lo può fare, la logica è fallimentare strutturalmente, non può sostenersi in nessun modo. È questo che in un certo senso percorre tutte le pagine di Aristotele: l'impossibilità di autofondarsi della logica. Certo, si fonda, la fondiamo, ma la fondiamo sulla $\delta\acute{o}\xi\alpha$, cioè, sui molti e dai molti traiamo l'uno per induzione, quindi, per analogia, ecc. Ma questo

uno è in un certo senso fittizio. Questo uno che sorge dall'induzione non potrebbe in teoria essere posto – viene posto per comodità, per convenienza, ecc. – ma non potrebbe essere posto. È per questo che dicevamo tempo fa che parlare è impossibile perché parlando affermo cose, ciò che affermo lo pongo come universale, ma questo universale non lo posso affermare; dunque, parlare è impossibile. Ma come lo so? Parlando. Soltanto parlando mi trovo di fronte all'impossibile della parola.

Intervento: Si tratterebbe di precisare che cosa significhi parlare. Dopo millenni di logica, parlare sembrerebbe voler dire la verità.

Questa era l'intenzione originaria di Aristotele. Parlare non è che la possibilità di rinviare una cosa a un'altra e che abbiamo solo noi umani, è quel rinvio per il quale si apre una distanza per cui posso dire che io non sono quelle cose che ho di fronte e, quindi, se le ho di fronte e non sono io, le posso manipolare, le posso utilizzare, diventano utilizzabili. Per un animale no, non c'è nulla di utilizzabile, non c'è la possibilità di questa distanza tra lui e ciò che lo circonda, lui è ciò che lo circonda. L'umano, invece, ha questa prerogativa. Ci sono due cose che gli umani fanno da sempre: il sesso – se i nostri avi non l'avessero fatto noi non saremmo qui – e la guerra; infatti, non c'è un periodo storico in cui non ci siano state guerre. Ora, mentre il sesso lo abbiamo in comune con gli animali, la guerra invece è qualcosa di assolutamente peculiare agli umani: solo noi che parliamo possiamo organizzare una guerra; gli animali non si riuniscono in eserciti contro un nemico, mentre noi sì, ci organizziamo in eserciti per marciare contro Tizio o Caio, a seconda delle mode. Ogni volta il nemico è il rappresentante dei molti, Platone lo aveva detto: l'uno è il bene, i molti sono il male, i cattivi, che vanno estinti. Il fatto è che io posso estinguere tutte le persone che voglio, ma rimane il fatto che parlando questi molti si producono e, se si producono, o li accolgo – ma allora tutto ciò che dico è necessariamente autocontraddittorio, il che è un problema – oppure devo trovare qualcuno che rappresenti i molti, e cioè il nemico. E si trova, naturalmente. Tutto ciò che Aristotele dice qui, in effetti, va in questa direzione, cioè, continua a dirci come è fatto il linguaggio, e cioè che è fatto dell'uno e dei molti. Lui lo dice quando vuole mostrare come si consolida una tesi e come la si demolisce: si consolida ponendola come uno e mostrando che quest'uno è ineluttabile; chi confuta, invece, mostra che questo uno è fatto di molti e che tra questi molti c'è anche quello che lo nega. A pag. 1543. *...quando due caratteristiche contrarie appartengono ad una realtà nella stessa misura e l'avversario abbia definito qualcosa per mezzo di una delle due, è evidente che non c'è stata definizione.* Perché io ho definito una attraverso quell'altra. *In caso contrario, sarebbe opportuno che vi fossero parecchie definizioni della stessa realtà.* Questa è in fondo la questione di tutta la retorica e, quindi, della logica: esistono molte definizioni della stessa cosa, un'omonimia. *Effettivamente, che cosa ha detto di più colui che ha definito per mezzo dell'altra, dato che entrambe le caratteristiche si presentano naturalmente nella stessa realtà nella stessa misura? Che cos'è la metà? È la metà di un doppio. E il doppio? In questo modo non è che andiamo molto lontano.* *Di questo tipo risulta essere anche la definizione dell'anima, quando si dice che essa è "la sostanza che può accogliere la scienza": l'anima, infatti, può accogliere la scienza tanto quanto può accogliere l'ignoranza.* E, quindi, l'anima non è già più quella cosa lì, se cioè accoglie la scienza e anche il suo contrario. Il problema è sempre questo: come gestiamo i contrari, come gestiamo i molti? Come gestiamo la contraddizione? *Inoltre, quando uno non sia in grado di attaccare la definizione nella sua totalità, dal momento che l'espressione complessiva non risulta chiara, sarà necessario attaccare una delle parti della definizione ogni volta che tale parte sia chiara e sembri non essere stata formulata correttamente.* Vale a dire, si attacca sul particolare: ogni volta si attacca l'universale sul particolare, non c'è un altro modo, è sempre lo stesso. *Poi, riguardo a tutte le definizioni oscure, bisogna rettificarle e formularle diversamente, in modo da chiarire qualcosa e in modo da creare la possibilità di un attacco, conducendo poi, su questa base, l'indagine: in realtà, chi risponde dovrà necessariamente o accogliere l'interpretazione proposta da chi interroga, oppure chiarire egli stesso che cosa voglia indicare con ciò che è indicato nella definizione.* Questo è un artificio

retorico: uno afferma una certa cosa, l'altro gli contrappone una definizione più chiara, più semplice – quella che a lui serve, naturalmente – e domanda all'avversario “o accogli questa definizione oppure fornisci tu una che sia migliore di questa”, mettendolo in difficoltà. *E poi: esattamente come capita nelle assemblee, in cui si è soliti presentare una legge e, se la legge proposta risulta migliore di quella vigente, allora capita che si abroga la legge precedente, allo stesso modo bisogna procedere anche per le definizioni, proponendo una definizione diversa.* Obiettando all'altro “io propongo questa definizione che mi pare migliore di quella”; quindi, l'altro è quasi costretto ad accettare la nuova definizione, che è quella che ho data io e che serve a me per dimostrare una serie di cose. Sono artifici retorici. A pag. 1549. *Per stabilire se una realtà sia identica ad un'altra o diversa da essa, secondo il significato principale tra quelli formulati a proposito dell'identità (infatti, si diceva che, nel suo significato principale, l'identità è un'unità numerica), occorre condurre l'esame sui casi dei termini, sui termini linguisticamente collegati e sugli opposti.* È interessante qui la questione dell'identità “posta numericamente”, che ci rimanda alla seconda categoria di Aristotele, ποσόν, la quantità, cioè, il numero. L'identità è fondamentale perché, quando io voglio porre un'affermazione, la pongo, se ho evitato la contraddizione, come identica a se stessa – la contraddizione, infatti, dice che non è identica a sé ma è un'altra cosa. Questo rende anche conto del motivo per cui Aristotele giustamente pone il ποσόν, la quantità, la numerabilità, subito dopo la sostanza. Come dire che per potere determinare l'identità – che è la cosa più importante – occorre il numero, il quanto. A pag. 1555. Qui dà la definizione di identità. *Infatti, tutto ciò che si attribuisce ad essi si dovrà attribuire anche all'altro, e a tutto ciò a cui uno di essi si attribuisce, si dovrà attribuire anche all'altro.* È il problema dell'identità, che si figura generalmente con il segno “=”. Che cosa comporta il segno “=”? Che c'è un elemento a sinistra e uno a destra, ma già questo fatto non soddisfa le richieste di Aristotele perché questi due elementi non hanno tutte le proprietà identiche. Lo diceva anche Peano: se un elemento è a destra e l'altro a sinistra, già solo per questo non sono uguali. C'è il particolare che nega l'universale: $A=B$ oppure $A=A$ non sono uguali; per essere uguali dovrebbero avere tutte le caratteristiche in comune, ma queste non ce l'hanno e, quindi, non sono uguali. Poi, fa degli schemi sull'identità, ma l'unico schema valido in tutto l'Organon è il quadrato logico, tutto gioca intorno al quadrato logico. A pag. 1557. *Quindi, per demolire una definizione, bisogna procedere in questa direzione e con gli strumenti che abbiamo indicato. Se invece vogliamo consolidarla, dovremo innanzitutto sapere che tra coloro che discutono sono pochi a dedurre la definizione – o addirittura non c'è nessuno –...* Come dire che la consolido perché non c'è nessuno in grado di obiettare qualcosa. In retorica non è una cosa da poco, è una cosa molto frequentata: fare affidamento sull'ignoranza altrui. Come dicevamo tempo fa, in effetti, tutta la retorica è una scommessa sulla stupidità dell'altro, cioè, io riesco con le parole a ingarbugliarlo, metterlo in difficoltà in modo tale che non sappia più da che parte girarsi, per cui alla fine mi dà ragione, se non altro per farmi stare zitto. ...e che, al contrario, tutti l'assumono come principio, come accade, ad esempio, a coloro che si occupano di geometria, dei numeri e delle altre scienze simili. Tutti danno per acquisito che ci siano i numeri, ecc. Se ci si basa su queste cose acquisite, si avrà il consenso generale. Facciamo come se tutti sapessimo che cos'è il numero, ma c'è qualcuno che lo sa? No, però facciamo come se tutti quanti lo sapessimo... e funziona perfettamente. Così come funziona perfettamente in un'assemblea politica: se sono tra persone di sinistra, tutti sappiamo che cos'è il bene, perché noi condividiamo questo sapere e, quindi, siamo tutti d'accordo e, partendo da lì, andare avanti. Naturalmente, la stessa cosa accade in un'assemblea di destra. *Inoltre, stabilire in modo esatto sia che cos'è la definizione sia il modo in cui è necessario definire, spetta a un'altra trattazione, mentre ora si deve parlare di tali questioni solo per quanto ci serve rispetto alla trattazione che stiamo conducendo; pertanto, diciamo solo che è possibile dedurre sillogisticamente la definizione e l'essenza.* C'è un problema perché Aristotele ci ha detto in svariate occasioni che la definizione non è dimostrabile. Adesso, invece, ci sta dicendo che è dimostrabile, cioè, procede per deduzione; se procede per deduzione allora è dimostrabile, se è

dimostrabile vuol dire che ci sono una serie di sillogismi dove ci sarà una premessa maggiore che è superiore alla definizione. E, allora, la domanda è: la definizione è dimostrabile oppure no? Quando serve sì, quando non serve no. *Infatti, se la definizione è il discorso che esprime l'essenza della realtà, e se i predicati contenuti nella definizione devono essere i soli predicati immanenti all'essenza della realtà in questione, e i predicati dell'essenza sono i generi e le differenze specifiche, allora, nel caso in cui uno assuma quei predicati che sono i soli ad essere immanenti alla realtà, sarà evidente che tale discorso costituisce necessariamente la definizione della realtà in questione. Infatti, non è possibile che ci sia di essa un'altra definizione, dato che non c'è nessun altro predicato immanente all'essenza della realtà.* Che cosa ci sta dicendo qui? Che la definizione è non dimostrabile ma anche dimostrabile. E, allora, o si è dimenticato di quello che aveva detto prima, oppure si trova di fronte a delle questioni che ha difficoltà a gestire perché, in effetti, quando diceva che la definizione non è dimostrabile, lui stesso lì avvertiva un certo disagio, come dire: se non è dimostrabile posso solo crederla. Adesso, invece, aggiunge questo, che anche la definizione può essere il risultato di un sillogismo, ma se è un risultato allora non è più un principio primo. Per il momento lasciamo in sospeso la questione. A pag. 1565. *...occorre acquisire la massima padronanza rispetto a tali schemi e tenerli sempre a portata di mano; infatti, essi, nella maggior parte dei casi, risultano più utili di qualsiasi altro schema.* Lo schema, che bisogna sempre avere a portata di mano, è il quadrato logico, è questo lo schema fondamentale – universale e particolare, universale affermativo e particolare negativo – è questa la base di ogni affermazione e di ogni confutazione. *Questa, ad esempio, è la caratteristica dello schema che si riferisce all'indagine sulle realtà singole, come pure quello che si riferisce alle specie, permettendo di riflettere sul fatto che la definizione vi si adatti, dal momento che la specie e la realtà in essa contenute sono sinonime. Questo schema, peraltro, è utile, come si è detto anche precedentemente, contro i sostenitori dell'esistenza delle Idee. Si deve inoltre fare attenzione al fatto che l'avversario abbia usato o meno un termine in senso metaforico, oppure se abbia attribuito ad una realtà la stessa realtà come se si trattasse di qualcosa di diverso. Inoltre, nel caso in cui uno schema risulti essere utile e dotato di un vasto campo di applicazione, ci si dovrà servire di esso.* La critica qui è questa: infatti, la specie e la realtà in essa contenute sono sinonime, cioè, stanno dicendo la stessa cosa e, quindi, non c'è bisogno di riferirsi a un'idea che stia da qualche parte. *Inoltre, che il consolidare una definizione sia più difficile che demolirla, risulterà chiaro da quanto diremo ora. Infatti, per chi interroga non è facile né trovare la definizione, né ottenere il consenso di chi è interrogato su certe proposizioni che indicano, come uniche parti della definizione, il genere e la differenza, e inoltre che indicano, come predicati immanenti all'essenza della realtà in questione, il genere e le differenze specifiche. D'altro canto, senza assumere tali proposizioni, è impossibile dedurre sillogisticamente una definizione.* Se non si trovano i predicati immanenti a una certa cosa, come faccio a dedurre sillogisticamente? È impossibile dedurre sillogisticamente una definizione, che prima aveva detto essere assolutamente impossibile perché, se deduco una definizione, vuol dire che non è più un principio primo. *Quando infatti si diano altri predicati immanenti alla natura della realtà in questione, rimane oscuro se a dover essere considerata "definizione" della realtà debba essere la caratteristica formulata oppure se debba esserlo un'altra caratteristica, dal momento che la definizione è un discorso che esprime l'essenza.* Se tu definisci esprimi l'essenza, quindi, non puoi avere più significati: l'essenza è quella. Vedete come gioca sempre con l'uno e i molti, incessantemente, sia per consolidare, sia per confutare. *D'altronde la questione si può comprendere chiaramente anche da quanto segue. Infatti, stabilire una conclusione è più facile che stabilirne molte. Ora, per chi vuole demolire una definizione, è sufficiente assodare, tramite la discussione, un solo elemento. Quell'elemento particolare negativo che confuta l'universale affermativo. È sufficiente trovarne uno. Infatti, una volta demolito un solo elemento, qualunque esso sia, sarà stata demolita la definizione. Al contrario, chi vuole consolidare una definizione, dovrà necessariamente provare che tutte le caratteristiche contenute nella definizione appartengano alla realtà in questione. Chi vuole consolidare una definizione deve inoltre stabilire un*

sillogismo universale: è infatti necessario che di tutto ciò di cui si predica il nome della realtà si predichi pure la definizione e, per di più, è necessario che valga anche il contrario, se la definizione fornita vuole essere peculiare. Invece, per chi vuole demolire una definizione, non è necessaria una prova universale. In questo caso, infatti, basta mostrare che la definizione non si predica in modo vero di una qualche realtà compresa tra quelle indicate dal nome. È più facile trovare l'inghippo che provare che tutte la realtà in questione è universale, che le cose stanno come dico io. A pag. 1571. ...è anche chiaro il motivo per cui, nelle discussioni, la cosa più facile consista nel demolire una definizione. Infatti, poiché sono enunciati molti elementi, in essa viene fornita una enorme quantità di spunti e il sillogismo scaturisce più velocemente da essi. Un enorme quantità di spunti per attaccare; più cose si dicono e più cose ci sono rispetto alle quali obiettare. Ora, poiché è verosimile che gli errori nascano da molti elementi piuttosto che da pochi, un sillogismo volto a demolire potrà svilupparsi più velocemente a partire da un maggior numero di spunti. Più l'altro mi offre spunti e più sono facilitato a trovare un elemento che non va. A pag. 1573. Inoltre, la definizione universale è la più facilmente consolidabile... Sta dicendo che è più facile consolidare l'universale. Vediamo come. ...infatti, negli altri casi occorre mostrare non soltanto che la definizione appartiene alla realtà, ma anche che vi appartiene "in un certo modo"; invece, se si tratta della definizione universale, è sufficiente provare che essa appartiene semplicemente alla realtà. Qui ci ha detto a che cosa serve la realtà: a consolidare un'affermazione universale. Basta trovare un qualche cosa che appartiene alla realtà, universalmente riconosciuto, prenderlo come premessa maggiore e da lì dedurre quello che io voglio dedurre. Ottenuto l'accordo sulla realtà – è impossibile non essere d'accordo sulla realtà –, se sono sufficientemente abile a fare in modo che l'universale che pongo passi come la realtà, sono a posto, tutti quanti accoglieranno la premessa maggiore e, di conseguenza, accolta la premessa maggiore, saranno anche disponibili ad accoglierne tutte le implicazioni, le derivazioni. Al contrario la demolizione, rispetto alla definizione universale, è più difficile che in qualsiasi altro caso, dal momento che in essa viene offerto il numero minimo di elementi; nel fornire la definizione universale non si aggiunge, infatti, l'indicazione del modo in cui essa appartiene alla realtà. pongo un elemento: questa è la realtà. Questo meccanismo rende più difficile il demolire la tesi perché, se io pongo la realtà come premessa maggiore, quindi, come un universale, è come se costringessi l'altro a negare la realtà; l'altro si troverà a mal partito se dovrà negare la realtà perché solo i matti negano la realtà, come si diceva un tempo; quindi, non volendo passare per matto, accoglierà questa realtà, cioè, la premessa maggiore spacciata per realtà. È spacciata abilmente perché si mette l'altro nell'impossibilità di obiettare alcunché. Mentre generalmente, quando si parte dall'universale, l'altro ha buon gioco, perché l'universale deve raccogliere tutte le definizioni che vertono intorno a questa realtà, metterle tutte insieme e formare un universale per induzione, ma di tutte queste basta un unico elemento sufficiente a contrastare tutto quanto: ne basta uno per demolire tutto. Che è un po' ciò che si diceva rispetto all'esperimento scientifico – il verificazionismo, il falsificazionismo. Per il verificazionismo quando si deve smettere di verificare un fenomeno? In teoria, si potrebbe andare avanti all'infinito. Per il falsificazionismo, invece, è sufficiente un elemento che nega ciò che è stato verificato in precedenza e tutto l'esperimento precipita nel nulla.

Intervento: ...

Cercare la verità: è ciò che ha cercato di fare Aristotele in tutto l'Organon attraverso la logica, per cui la logica è quella cosa che consente di arrivare alla proposizione vera. Poi, abbiamo visto la miriade di problemi che ha incontrati in questo tragitto, non ultimo questo della definizione: la definizione non può essere dimostrata; a questo punto noi si diceva che tutta la dimostrazione è sorretta da una definizione che non può essere dimostrata. Ora, però, ci dice che la definizione è il risultato di un sillogismo, ma questo sposta solo il problema perché o si regredisce all'infinito con i sillogismi, sennò questa definizione da dove salta fuori, come la sostengo? Con i sillogismi, i quali a loro volta muovono da una definizione, quindi, ecco il cattivo infinito! Aristotele ci ha detto una

serie di cose, ma più che altro, e questo è l'aspetto interessante, ci ha costretti a riflettere su alcune questioni, in questo caso sulla logica e sulla validità delle affermazioni logiche, fino a che punto sono utilizzabili, tenendo conto che ogni argomentazione logica, proprio perché è logica, deve eliminare i molti. Se vuole arrivare a una conclusione che sia quella, deve sbarazzarsi delle contraddizioni. Era Wittgenstein che diceva da qualche parte che verrò un giorno in cui potremo sbarazzarci delle contraddizioni. Non sapeva quando, ma noi possiamo dire che è oggi, 31 gennaio 2024, perché la contraddizione è la parola stessa, è la parola che dicendosi comporta molti significati. La parola si contraddice nel senso che non è quella cosa lì o comunque non è soltanto quella, ma il fatto che non lo sia soltanto comporta che non lo sia; è come reperire quell'unico elemento che confuta l'universale. La parola è necessariamente autocontraddittoria. Lo dicevo all'inizio: ciascuna parola dicendosi afferma necessariamente delle categorie, che non sono quella cosa lì, sono altro; ma quella cosa lì non può essere che detta da categorie. Le categorie sono fondamentali e non è un caso che Porfirio abbia scritto molto sulle categorie, perché è lì che si gioca tutta la partita. La sostanza non è altro che ciò che se ne dice o la sostanza è quello che è per virtù propria? Lì si è giocata tutta la partita, che ha vinto Plotino, quindi, Platone, mentre Aristotele ha perso. Ha perso perché, se la sostanza non è altro che ciò che se ne dice, posso dirne all'infinito e, quindi, non saprò mai che cosa è veramente quella cosa. Dicevo, dunque, che non è casuale che i neoplatonici, Porfirio in particolare ma anche Proclo, abbiano insistito tanto sulle categorie, perché lì Aristotele dice qualche cosa che ha molto infastidito e, quindi, bisognava limare, sistemare, rendere innocuo il testo di Aristotele. Questo andrebbe reperito in tutti i testi di logica del Medioevo e vedere nelle citazioni che fanno in latino dell'Organon aristotelico e confrontarlo con il testo greco, per vedere fino a che punto si discostano. In effetti, posta la questione nelle Categorie e posto il quadrato logico, tutto ciò che dice dopo non aggiunge nulla di fatto a ciò che diceva nelle Categorie e a proposito del quadrato logico. Il quadrato logico non è altro che l'uno e i molti, la loro contrapposizione, il come giocano fra loro. Per esempio, nel sillogismo Barbara ci sono tre universali affermative, tre Uno che si susseguono senza nessuna contraddizione.

Intervento: Questo è ciò che vuole l'essere umano: non contraddirsi.

Sì e questo è interessante. Lo pensa naturalmente o lo pensa perché è stato addestrato a pensare così? Fino a che punto il neoplatonismo c'entra in questo? È vero quello che dice, e cioè che ciascuno non vuole essere contraddetto, soprattutto da qualcun altro. Ma l'idea che non ci debba essere la contraddizione non so se sia così naturale; per esempio, non c'era in Eraclito, in lui la contraddizione permane, così come in Parmenide, tutto sommato.

Intervento: In Eraclito all'origine c'è il πόλεμος, il conflitto.

È questo conflitto tra l'uno e i molti, la contraddizione, che non può togliersi in nessun modo. Dice che πόλεμος, la contraddizione, è la madre di tutte le cose. È da lì che sorgono le cose, dal fatto che l'uno e i molti sono simultanei ed è da lì che sorgono le cose perché è da lì che sorge il linguaggio e il linguaggio è fatto di quello.

7 febbraio 2024

L'ultimo libro dei Topici non ha un grandissimo interesse teoretico. È una serie di suggerimenti che Aristotele dà per cavarsela in un agone dialettico, ma al di là di questo non ci sono considerazioni di grande interesse. C'è una cosa che mi è apparsa leggendo questo testo, *L'aristotelismo presso i greci* di Paul Moraux, che merita di essere ascoltata. Parla dell'insegnamento di Aristotele dopo la morte di Aristotele. *L'insegnamento di Aristotele non appare come una dottrina di cui appropriarsi per progredire ulteriormente. Non si presenta come il punto di partenza per un proprio filosofare, è considerato piuttosto come fonte della verità in generale. Ciò che conta, dunque, è interpretarlo correttamente, delimitarlo con più esattezza rispetto ad altre scuole*

e difenderlo da eventuali critiche ed attacchi sistematici. Questa tendenza all'ortodossia, che in Alessandro di Afrodisia ebbe il suo più celebre rappresentante, si affermò per un arco temporale di tre secoli. Dopo tale periodo, obiettivi e tendenze dei commentatori degli scritti aristotelici si modificano. Il neoplatonico Porfirio, come già alcuni medioplatonici prima di lui, tenta di rendere alcune parti della filosofia aristotelica utilizzabili per i platonici. Tra i platonici, ad esempio, poteva essere di grande giovamento la logica aristotelica. Porfirio commentava, dunque, gli scritti logici di Aristotele ad usum platoniorum. Da allora in poi l'aristotelismo conquistò sempre più l'interesse dei neoplatonici. Invece di combatterlo, come aveva fatto spesso Plotino, essi ora lo accettano quasi senza contestazioni. Dopo Porfirio la maggior parte degli interpreti di Aristotele non sono più aristotelici di stretta osservanza, bensì, sorprendentemente, neoplatonici. L'interpretazione neoplatonica di Aristotele raggiunge il suo apice con Ammonio di Ermia e la sua scuola nel V-VI sec. d.C. Nei suoi commentari, estremamente eruditi, per esempio, Simplicio sostiene la tesi secondo cui tra l'aristotelismo e il platonismo non sussisterebbe alcuna differenza sostanziale. Neppure all'attacco frontale di Aristotele contro la dottrina delle idee o contro la cosmogonia del *Timeo*, Simplicio intende ammettere grande valore. Questa critica, ritiene il commentatore, non sarebbe indirizzata contro lo stesso Platone, bensì riguarderebbe soltanto una interpretazione inadeguata, senz'altro da respingere, del platonismo. Anche la fede cristiana influenzò già presso i Greci l'interpretazione di Aristotele e l'atteggiamento dei commentatori nei confronti dello Stagirita. Giovanni Filopono, per esempio, è consapevole che la fede nei confronti dell'immortalità dell'anima o il racconto di Mosè sulla creazione del mondo sono in contraddizione con le tesi aristoteliche. Non vogliamo però addentrarci nella problematica, ecc. ecc. Paul Moraux sta dicendo che la lettura di Aristotele è stata fatta sulla base del neoplatonismo. La questione interessante è che Moraux è giunto alle nostre stesse considerazioni facendo un percorso totalmente differente. Noi non abbiamo avuto accesso alla biblioteca dell'Università di Berlino né a quella dell'Università di Ankara, non abbiamo avuto accesso a una infinità di testi scritti in un periodo che va dal I sec. a.C. fino al III sec. d.C. e che Moraux invece ha consultati. La sua indagine è in un certo senso più storico-filologica; noi, invece, siamo arrivati attraverso il pensiero teoretico alla stessa considerazione, e cioè il fatto che le cose che Aristotele afferma non hanno nulla a che fare con ciò che di Aristotele è stato tramandato, anzi, spesso vanno in una direzione contraria. Dunque, se Aristotele è stato accolto così bene nel Medio Evo, vuol dire che qualcosa è accaduto ed è accaduto esattamente questo: la lettura, soprattutto delle Categorie, fatta dai neoplatonici, pone la questione della sostanza come l'idea platonica; fatto questo accostamento tutto il resto è poi venuto da sé. A questo punto Aristotele confermerebbe la posizione di Platone. Dicevamo oggi, citando non ricordo bene chi: è come se Aristotele non avesse compreso bene Platone. Invece, lo aveva inteso molto bene, straordinariamente bene. C'è un'altra cosa interessante a conforto di questo e che riguarda Teofrasto. Teofrasto è stato uno scolarca del Peripato, era allievo diretto di Aristotele e ha scritto un breve saggio, *Metafisica*. Teofrasto compie un'operazione notevole perché era ancora presente il pensiero di Aristotele ovviamente e, quindi, Teofrasto ha ancora nelle orecchie ciò che Aristotele diceva, al punto che nel suo scritto *Metafisica* giunge a considerare l'impossibilità della conoscenza. Dice che non è possibile e incontra una serie di aporie. Vi faccio un esempio banale, che però non è di Teofrasto: la vita degli animali non va distrutta. Va bene, ma cosa intendiamo con vita? Il fatto che qualcosa nasca, si riproduca e muoia? Anche le piante lo fanno ma non diciamo che vivono nel senso degli animali, quindi, ci vuole qualcosa in più. Che sono senzienti, diceva Aristotele. Ma cosa intendiamo con senzienti? In che modo sono senzienti? E così si va avanti. In questo modo non c'è più la possibilità di conoscere perché ciascuna cosa, ciascun uno si frammenta in una infinità di molti, al punto che alla fine la causa, che si suppone che ci sia e dalla quale si parte, non si trova. Perché esiste la Via Lattea? Dove va e a che scopo? Queste domande, che non hanno nessuna risposta, dice Teofrasto con ancora nelle orecchie le parole di Aristotele, sono alla base di ogni cosa, quindi, non c'è nessun principio di causalità. E, infatti, a un certo punto sembra quasi evocare Democrito e, infatti, lo

cita alla fine. Lo cita senza dargli propriamente ragione – non poteva farlo per una serie di motivi – ma non gli dà nemmeno torto. Questo è ciò che accadeva subito dopo la morte di Aristotele prima che succedesse quello che ci ha raccontato Moraux, e cioè che il neoplatonismo si è impossessato di Aristotele. Ma prima ancora Filone di Alessandria: è lui che ha voluto connettere, o trovare una possibile eventuale connessione, tra la Bibbia e il pensiero greco. Ecco, quindi, che cosa è accaduto all'origine. Giungere a questa consapevolezza, e cioè che Aristotele è stato letto attraverso il neoplatonismo, è importante, anche se Moraux non ne coglie tutti gli aspetti e tutte le implicazioni, perché è come se si avesse voluto eliminare Aristotele. Come? Era troppo importante per fare come si è fatto con i sofisti o con Eraclito, bisognava trovare un altro modo, bisognava semplicemente dire che Aristotele va letto in questo modo, va letto correttamente, come se Platone integrasse Aristotele.

Intervento: Anche le varie traduzioni di Aristotele debbono avere risentito dell'influsso del neoplatonismo.

Proprio per questo motivo ho voluto il testo greco. Anche queste piccole cose come il tradurre le "realtà", come fanno qui i traduttori dell'Organon e di cui Aristotele non parla minimamente, parla di πράγματα, ma πράγματα sono le cose. Oggi il termine realtà, il modo in cui pensiamo il concetto di realtà, ha un'accezione che non esisteva ai tempi di Aristotele.

Intervento: La stessa traduzione di ἐν πάντα εἶναι.

Certo, il famoso lapsus di Diels. Non è un errore grammaticale, lui conosceva bene il greco antico, è un errore ideologico. Lui stesso si era formato pensando questo, pensando in modo platonico.

Intervento: Lo stesso testo greco non sappiamo se sia l'originale di Aristotele o se nel tempo è stato emendato.

È possibile anche questo, certo. Come dicevo, lo stesso Diels pensava in questo modo. I testi di Aristotele hanno subito delle traversie inenarrabili, contrariamente a quelli di Platone, che ci sono giunti integri; quelli di Aristotele, ancora oggi che parliamo, di alcune parti dei suoi testi si discute se siano autentici oppure no, se siano frutto di manipolazioni, di interpolazioni, di aggiunte, ecc.

Intervento: Il fatto che Diels abbia tradotto πάντα con "tutto" anziché come "tutte le cose" fa pensare che per lui, che sapeva bene il greco, una cosa valesse l'altra, che "tutto" corrisponda a "tutte le cose", che una traduzione valesse l'altra.

È questo il pensiero che ha prevalso, quello di Platone attraverso i neoplatonici. Ma ancora oggi, pensate a Severino, morto pochi anni fa, e alla sua idea per cui tutti gli astratti debbano diventare il concreto, debbano diventare l'uno; ma tutti gli astratti a questo punto scompaiono, non ci sono più, perché sono tutti integrati nell'uno, nel concreto. In Severino è ancora presente questa impostazione neoplatonica.

Intervento: "Tutte le cose" non sono il "tutto".

Ancora in Platone la cosa era presente perché lui teneva separato l'uno, che è il Bene, dai molti, che sono il male. In Platone c'è comunque questa divisione, mentre in Plotino no; Plotino integra i molti in quanto li fa procedere dall'Uno, da Dio, che genera tutto quanto a cascata, genera i molti, che a questo punto diventano controllati, gestiti, dominati, ecc. I molti per Plotino non costituiscono più un problema, come invece costituivano ancora per Platone: non sono più il male, vengono dall'Uno, sono dominati dall'Uno e, quindi, non sono più necessariamente il male. Ecco il pensiero che a tutt'oggi persiste. Il cristianesimo è sorto sul neoplatonismo e il pensiero che oggi chiunque pratica è il pensiero cristiano, indipendentemente dal fatto che ci si proclami o no cristiani, che è la struttura stessa del nostro modo di pensare. Dopo Plotino si è stati "costretti" a pensare in quel modo: eliminato Aristotele, eliminati i presocratici, il campo era sgombro, si poteva procedere tranquillamente. Era sgombro da ogni pensiero teoretico che avrebbe potuto con forza minare questa idea dell'Uno-Tutto, che, come sappiamo, Plotino pone come ipostasi, cioè, è così perché è così... Potremmo dire che senza Plotino neanche il cristianesimo... Certo,

Paolo ha dato l'impronta e la direzione, però, senza una base teorica, fornita dal neoplatonismo, difficilmente si sarebbe potuto creare un sistema così completo.

Intervento: Si potrebbe anche pensare al contrario, che sia stato il neoplatonismo a trovare nel cristianesimo una qualche opportunità...

Difficile a dirsi. È possibile. Questo si riuscirà a vederlo un po' leggendo Plotino e i suoi riferimenti.

Intervento: Bisognerebbe leggere il Contro i cristiani di Porfirio...

Se Porfirio avesse preso veramente qualcosa dal cristianesimo, forse avrebbe avuto un occhio di riguardo nei confronti di queste sette. Verrebbe da pensare che il cristianesimo abbia preso piede dopo Plotino.

Intervento: Però in ambito filosofico che era tutto sommato predisposto...

Questo è possibile, certo. C'è poi Agostino, che aveva conosciuto gli scritti di Plotino, il suo pensiero ha dominato grosso modo sino all'anno mille, sino a quando sono arrivati emendati testi di Aristotele. Poi, tutto il Basso Medioevo è stato "aristotelico"; dico tra virgolette perché, di fatto, non Aristotele non è stato letto da nessuno. Ha avuto la benedizione di Tommaso: la logica ce l'ha data Dio per conoscerlo meglio e venerarlo con maggiore consapevolezza; quindi, la logica come Dio, mentre per Agostino la logica poteva essere sì utile ma era la fede ciò che consentiva l'accesso a Dio, sicuramente non la logica. Per Tommaso, invece, sì. Ma quale logica? Non certo quella di Aristotele. Lo stesso Anselmo d'Aosta ha letto Aristotele attraverso i neoplatonici, al di là del fatto che Aristotele è passato dal greco all'arabo, dall'arabo al latino. Anche questo è un dettaglio di cui tenere conto: il copista è lì che scrive e magari scrive una parola al posto di un'altra. Questo per dire che può essere capitato di tutto ai testi di Aristotele. Come dicevo prima, ancora oggi non siamo certi di alcune parti – una di queste sono le Categorie –, non c'è la certezza; molti obiettano, rispetto alle Categorie, che non è lo stile di Aristotele, in quanto troppo freddo, preciso, quasi asettico e che non si combina bene con gli altri scritti di Aristotele. Poi, ciascuno ci mette le proprie fantasie, è chiaro, ma sia come sia... Per Platone, invece, no, ciò che ha scritto ci è giunto integro. Ora, qui ci sono alcuni suggerimenti che Aristotele fornisce per chi vuole combattere dialetticamente. A pag. 1577. *Dopo di ciò si deve parlare dell'ordine degli argomenti e del modo in cui si deve interrogare. Ora, chi si propone di dare una forma alle domande, dovrà innanzitutto individuare lo schema da cui è necessario che prenda le mosse il suo attacco e, in secondo luogo, dovrà formulare mentalmente le domande e, sempre mentalmente, dovrà mettere in ordine gli argomenti uno ad uno e infine, in terzo luogo, dovrà dire queste cose ad un'altra persona. Pertanto, fino al punto in cui viene individuato lo schema, la ricerca è la stessa sia per il filosofo sia per il dialettico. Invece quello che viene dopo, cioè, ordinare gli argomenti e formulare le domande, costituisce il compito specifico del dialettico: infatti, tutto questo implica il rapporto con un altro individuo. Al filosofo, al contrario, e in generale a chi ricerca da solo, quando le premesse da cui deriva il sillogismo siano vere e note, è del tutto indifferente che chi risponde non le conceda, per il fatto che esse sono troppo vicine all'affermazione iniziale ed egli prevede facilmente che cosa ne deriverà. In questo caso, anzi, il filosofo si darà da fare, probabilmente, perché gli assiomi siano il più possibile noti e vicini all'affermazione iniziale. Infatti, da queste premesse derivano i sillogismi scientifici. Più vicini e più noti, dice. Ma questo "noti" sappiamo di che cosa è fatto: noti a chi e perché? È la δόξα, ovviamente. Poi, suggerisce di usare proposizioni che tendono a nascondere la conclusione in modo che l'altro, mentre ascolta, non prepari già tutte le sue controargomentazioni. A pag. 1583. Inoltre, è utile non assumere in ordine e di seguito le proposizioni da cui si sviluppano i sillogismi; piuttosto, sarà bene accostare di volta in volta una premessa che si riferisce ad una certa conclusione ad una premessa che si riferisce ad un'altra conclusione. Si tratta di confondere l'avversario, di fare in modo che non percepisca dove vogliamo andare a parare; sempre per il motivo che, se lui capisce dove vogliamo andare a parare, preparerà tutte le contro obiezioni. Inoltre, quando ciò sia possibile, occorre anche stabilire la premessa universale mediante una definizione, non usando però i termini stressi di questa, ma i termini linguisticamente collegati. Sempre per lo stesso motivo. Infatti,*

se la definizione è stata formulata in questo modo, colui che risponde cade naturalmente in errore, quasi che con ciò non ammettesse la premessa universale. Ciò avviene, ad esempio, se bisogna stabilire che “chi si arrabbia tende a vendicarsi per una manifestazione di disprezzo” e invece si sostenga che “l’ira è la tendenza a vendicarsi per una manifestazione di disprezzo”. Mostrare una proposizione particolare come universale. “L’ira è la tendenza a vendicarsi...” è una proposizione universale, non è riferita a qualcuno, ma se l’altro accoglie questo universale dovrà per forza accogliere anche la particolare. In fondo, si tratta sempre di questo, di introdurre un particolare sotto forma di universale; se è universale l’altro lo accoglie, perché l’universale è ciò che i più pensano, quindi, anche lui, per forza, altrimenti, se non lo accoglie, si mette contro il pensare comune, dovendo poi dimostrare che il suo pensiero è migliore del pensare comune, trovandosi in questo caso in difficoltà. A pag. 1585. *Inoltre, bisogna condurre la ricerca facendo attenzione alla somiglianza; infatti, ciò risulta essere persuasivo e, d’altro canto, in questo modo viene a essere dissimulata meglio la premessa universale.* La premessa universale viene fatta passare attraverso la somiglianza: questo assomiglia a quest’altro, quindi, sarà come quest’altro. *Ad esempio, si dirà che, siccome i contrari sono oggetto della stessa scienza e della stessa ignoranza, così, allo stesso modo, essi saranno pure oggetto della stessa sensazione; oppure, viceversa, si dirà che siccome i contrari sono oggetto della stessa sensazione, saranno anche oggetto della stessa scienza.* La somiglianza, la similitudine: qui l’analogia domina su tutto. *D’altro canto, chi interroga deve, qualche volta, anche rivolgere un’obiezione a se stesso; infatti, coloro che devono rispondere perdona la loro diffidenza se si trovano di fronte a individui che danno l’impressione di disputare in modo corretto.* A pag. 1587. *È anche bene presentare con un paragone quanto si vuole stabilire... Vedete quanto è presente l’analogia, i paragoni, ecc., si gioca tutto su questo. ...in realtà l’avversario concede più facilmente ciò che viene prospettato a causa di qualcos’altro e che, di per sé, non è direttamente utile a contestare la tesi. /.../ Occorre anche domandare come ultima cosa quella che si vuole stabilire al di sopra di ogni altra; infatti, l’avversario si oppone soprattutto alle prime domande, visto che quasi tutti coloro che interrogano propongono innanzitutto ciò che sta loro più a cuore.* La cosa più importante occorre farla arrivare poco per volta, piano piano, alla fine. Questo sempre per lo stesso motivo: non fornire all’avversario la possibilità di trovare argomenti contro di me. *Per questa ragione, coloro che interrogano, talvolta non si accorgono neppure di insinuare nel discorso, a latere, alcune proposizioni che, se presentate in quanto tali, non sarebbero mai accettate dall’avversario.* È tutto su questo tono, sono consigli pratici per dibattere, non c’è nessun pensiero teoretico. A pag. 1589. *...il distinguere le realtà che rientrano nel medesimo genere consiste, ad esempio, nel dire che una scienza è migliore di un’altra scienza o perché è più rigorosa o perché si rivolge a realtà migliori, come accade quando si afferma che le scienze si dividono in teoretiche, pratiche e produttive. Ogni distinzione di questo tipo, infatti, contribuisce ad abbellire il discorso, anche se non è necessario formularla allo scopo di raggiungere la conclusione.* Abbellisce il discorso, quindi, distrae l’avversario. Un discorso bello, ben costruito, piacevole da ascoltare, diventa molto più facilmente vero rispetto a un altro. La scuola di Chartres, nel XIII-XIV secolo, ci aveva costruito sopra una teoria che si trova in uno scritto che si chiama, se non ricordo male, *Il bello come vero.* ...in alcuni casi, è possibile giungere attraverso l’induzione a porre la domanda da cui, se viene dato l’assenso, viene tratta la premessa universale. *Altre volte, invece, la cosa non è facile, non essendoci un unico nome per tutte le realtà simili, e quando occorre stabilire la premessa universale, che interroga deve dire: “così avviene in tutti i casi simili”.* In modo da prevenire il fatto che qualcuno possa dire “sì, in questo caso, certo, ma in altri casi no”; “no, avviene così in tutti i casi simili”. A pag. 1591. *Quando, poi, si proceda in modo induttivo passando attraverso molti casi e l’avversario non conceda la premessa universale, allora sarà giusto esigere che venga fatta un’obiezione.* Se l’altro mi obietta qualche cosa rispetto alla premessa universale, che è quella accolta da tutti, a questo punto non è più come se dovesse rispondere a me ma al pensiero di tutti, a ciò che pensano tutti. *Se invece l’avversario, senza ricorrere ad un’omonimia, muove l’obiezione direttamente contro la premessa e in questo modo viene a bloccare*

l'interrogazione, si dovrà lasciar cadere l'elemento colpito dall'obiezione e ripresentare quanto rimane della proposizione rendendolo universale, fino a che venga stabilito ciò che serve per arrivare alla conclusione. Come dire "sì, ti concedo questo, però, il resto rimane", e se rimane il resto allora... Sono tutti trucchetti retorici. A pag. 1593. In effetti, una volta tolto l'elemento che sarebbe eventualmente colpito dall'obiezione, l'avversario sarà costretto a concedere la proposizione, dato che nella parte che rimane non avrà previsto quali siano i casi in cui si possa dire in modo diverso. Cioè: io ti concedo questo perché penso di potere gestire il resto. A pag. 1595. ...non c'è contestazione possibile contro chi ha dedotto la conclusione a prescindere dall'argomentazione per assurdo: quando, invece, uno abbia usato questa giungendo a una conclusione assurda, l'avversario, a meno che la falsità della stessa non sia evidente, affermerà che essa non è assurda, e quindi chi interroga non riuscirà a realizzare ciò che si propone. Io faccio un esempio che pare assurdo per avvalorare la mia tesi; come dire "se non accogli ciò che io dico, le conclusioni sono assurde"; l'altro dice "no, non sono assurde perché..." e farà un controesempio per cui in un certo caso è avvenuto ecc. ecc. e, quindi, lo ostacolerà. A pag. 1597. Inoltre, sono le stesse le formulazioni "facilmente attaccabili" e quelle "facilmente difendibili". Si tratta, infatti, di quelle che sono "prime" e di quelle che sono "ultime" per natura. Infatti, le proposizioni prime esigono una definizione, mentre le ultime sono dedotte come conclusioni attraverso molti termini medi da parte di chi voglia stabilire una continuità che si riferisca alle proposizioni prime. A pag. 1599. Questa è un'altra questione che può essere usata sia a favore sia contro. ...tra tutte le definizioni quelle più difficilmente attaccabili sono quelle formulate in termini tali che risulta anzitutto oscuro se debbano intendersi in un solo significato o in più significati, e, oltre a ciò, non si comprende neppure se chi definisce abbia parlato "in senso proprio" o "in senso metaforico". Infatti, da un lato, tali definizioni, a causa della loro oscurità, non sono soggette ad attacchi precisi, e d'altro canto possono essere criticate perché non si è sicuri del fatto che l'oscurità derivi da una espressione metaforica. Questa tecnica viene talvolta utilizzata in ambito teorico, quando si costruisce una teoria: si utilizzano parole che possono avere molti significati, possono cioè essere utilizzate in molti modi, e allora uno attacca dicendo che l'altro ha usato una parola in quel modo e l'altro si difende dicendo che no, non l'ha utilizzata in quel modo ma in un altro; in questo modo l'attacco è inefficace. A pag. 1605. ...è necessario che chi risponde sostenga il discorso, difendendolo, dopo aver stabilito una tesi che risulterà (1) o "fondata" sull'opinione condivisa, (2) o "non fondata" sull'opinione condivisa, (3) o né l'una né l'altra cosa e, inoltre, (4) o non fondata sull'opinione in assoluto, (5) o non fondata sull'opinione condivisa rispetto ad un elemento specifico, come ad esempio, fondata o non fondata sull'opinione di una persona specifica, o di chi risponde o di qualcun altro. In che modo, poi, la tesi risulti fondata o non fondata sull'opinione, non ha alcuna importanza perché il rispondere correttamente e il dare o non dare l'assenso a ciò che viene domandato dovranno, in ogni caso, seguire la stessa regola. Ora, quando la tesi non sia fondata sull'opinione, sarà necessario che lo sia la conclusione del sillogismo di chi interroga; quando invece la tesi sia fondata sull'opinione, non lo sarà la conclusione. O muovo dall'assenso generale, e allora da lì deduco la conclusione, oppure non muovo da una premessa condivisa, per esempio per mostrare qualcosa di nuovo, una tesi che va contro il pensare comune ma che va comunque presa in considerazione, e allora anche la conclusione sarà qualcosa che non è nel pensare comune. A pag. 1607. Nel caso, poi, che chi risponde difenda l'opinione di un altro, evidentemente egli dovrà concedere o negare ogni proposizione, tenendo presente il modo di pensare di quest'altro. Per questo motivo, anche coloro che riportano le opinioni altrui, dicendo, per esempio, che bene e male sono la stessa cosa, come ad esempio fa Eraclito, si rifiutano di ammettere l'impossibilità, per i contrari, di appartenere, nello stesso tempo, allo stesso soggetto, non perché questo sembri loro inaccettabile, ma perché, seguendo il ragionamento di Eraclito, si deve rispondere così. Non sono io che sto dicendo questo, ma queste conclusioni sono quelle stesse che avrebbe poste Eraclito. Come avrete inteso è un po' tutto sullo stesso tono. A pag. 1613. ...il bloccare l'argomentazione senza il sostegno di un'obiezione, reale o apparente che sia, significa comportarsi in modo irritante. E, allora, se attraverso molte domande particolari si manifesta

la premessa universale e chi risponde non la concede, pur senza disporre di un'obiezione, sarà evidente che costui non rispetta le regole di una corretta discussione. Se, poi, chi risponde non sa nemmeno contrattaccare, dimostrando che la premessa in questione non è vera, il suo comportamento risulterà ancora più irritante. (D'altronde neppure questo contrattacco sarebbe sufficiente: infatti, noi possiamo avere a disposizione molte argomentazioni che si contrappongono alle opinioni e che sono difficilmente risolvibili, come ad esempio nell'argomentazione di Zenone, secondo cui nulla può muoversi nel percorrere lo stadio, ma non per questo si dovrà rifiutare l'assenso alle premesse che si contrappongono a questi discorsi). In conclusione: se chi risponde non concede la premessa, senza disporre di un'obiezione né di un argomento per contrattaccare, è chiaro che non rispetta le regole di una discussione corretta: questa mancanza di attenzione consiste, infatti, nel rispondere in modo diverso da quelli che abbiamo detto e tale da provocare il fallimento del sillogismo. Questa è una questione sulla quale si potrebbe discutere perché, in effetti, è lui che stabilisce le regole della conversazione. I sofisti, per esempio, non sempre accettavano le regole, anzi, mettevano discussione le regole stesse, imposte al dibattito. È chiaro, quindi, che a questo punto succede il marasma perché, se per Aristotele non si rispettano le regole della conversazione, allora c'è il fallimento del sillogismo. Inoltre, chi risponde deve difendere sia la tesi sia la definizione, formulando mentalmente gli attacchi che possono essere mossi contro di esse. Infatti, è chiaro che egli deve trovare il modo di opporsi a quegli argomenti da cui, coloro che devono interrogare, partono per demolire la tesi stabilita. È come se nelle dispute – in questo gli antichi erano abbastanza abili – prima uno dovesse pensare a tutto il dibattito, riflettere sulle tesi e su tutte le obiezioni e alle possibili contro obiezioni, cioè, il discorso doveva essere costruito in toto: più riesce a costruirlo bene e più è probabile la vittoria. A pag. 1625. Quando si dimostra qualcosa attraverso l'argomento di cui si tratta mediante un'altra proposizione che non sta in alcun modo in rapporto con la conclusione, lo stesso sillogismo non potrà dedurre quest'altra proposizione. Quando, però, la cosa sembra avvenire, si tratta di un sofisma e non di una dimostrazione. Quindi, l'argomentazione filosofica costituisce un sillogismo dimostrativo, l'attacco è un sillogismo dialettico, il sofisma è un sillogismo eristico, e la difficoltà è un sillogismo dialettico che deduce due proposizioni contraddittorie. Del sofisma, del sillogismo eristico, Aristotele si occuperà nelle Confutazioni sofistiche. Vedremo che, sì, le confuta ma fino a un certo punto. Anche qui sembra che Aristotele segua un po' la vicenda di Platone: si scagliava contro i sofisti, voleva distruggerli, ma non gli riesce.

CONFUTAZIONI SOFISTICHE

14 febbraio 2024

In questo testo di Teofrasto, *Metafisica*, ho trovato delle cose interessanti, degne di essere prese in considerazione. Teofrasto era allievo di Aristotele, quindi, era un suo contemporaneo. La questione che si pone qui in Teofrasto è quella della possibilità della conoscenza. È una questione complessa perché facilmente si può giungere a mostrare l'impossibilità della conoscenza, cosa a cui si giunge attraverso la conoscenza, naturalmente. *Se anche alcune cose fossero conoscibili per il fatto di essere inconoscibili, come dicono alcuni, questo sarebbe un modo proprio, ma che richiede una qualche divisione. Forse, nei casi in cui ciò è possibile, sarebbe più appropriato parlare per analogia che in base allo stesso inconoscibile, come se l'invisibile fosse visibile in base all'invisibile. Bisogna, dunque, cercare di distinguere quanti sono i modi e in quanti modi si dice il conoscere. Cioè, conoscere una cosa attraverso il suo negativo. Il punto di partenza per queste medesime questioni, prima cosa da fare è definire il sapere, ma ciò potrebbe sembrare un po' troppo difficile; in effetti, è impossibile cogliere qualcosa di universale e di comune nelle cose che si dicono in molti modi, in quanto questo è anche aporetico e non facile a dirsi, cioè, fino a che punto e di quali cose si devono cercare le cause,*

*similmente negli enti sensibili e in quelli intelligibili. In entrambi i casi, infatti, il processo all'infinito è inappropriato e distrugge il pensiero. Ma entrambi sono in un certo modo punti di partenza; forse, però, uno lo è per noi e l'altro in senso assoluto, ovvero l'una cosa è il fine e l'altra il punto di partenza nostro. Fino a un certo punto, dunque, possiamo indagare mediante una causa, assumendo punti di partenza dalle sensazioni, mentre quando passiamo alle cose supreme prime non possiamo più, sia perché esse non hanno una causa, sia a motivo della nostra debolezza nel volgere lo sguardo verso le cose più luminose. Forse, però, è più vero questo, e cioè che l'indagine su tali cose avviene per mezzo dell'intelletto stesso, che le tocca, sta con esse, per così dire, a contatto, ragion per cui non è possibile inganno a loro riguardo. Sembra di sentire Gentile: noi pensiamo sì le cose, ma pensandole non pensiamo le cose, pensiamo il nostro pensiero. Ma difficili sono anche a questo riguardo la comprensione e la credenza, poiché è anche particolarmente rilevante e necessario per le singole indagini, e soprattutto per le più importanti, sul dove bisogna produrre la definizione, per esempio, a proposito delle ricerche sulla natura e di quelle anteriori. Infatti, coloro che ricercano una ragione di tutte le cose distruggono la ragione. Ma insieme anche il conoscere. Teofrasto sta parlando di Aristotele. Per Aristotele non c'è la causa, è questo che ci ha detto in buona parte dell'Organon. Perché non c'è la causa? La causa sarebbe la premessa maggiore del sillogismo, ma questa premessa maggiore non è dimostrabile; se non c'è la causa del sillogismo, non c'è quella cosa che Leibniz chiamava il principio di ragione. Lui lo descrive così: *nihil est sine ratione*, non c'è nulla che non abbia un motivo. Però, qui la ragione è data dalla premessa maggiore, è data dall'universale, ma l'universale che ragione può dare? L'induzione, cioè, l'analogia, niente di più di questo. Or, dunque, se neppure nel caso degli animali si deve indagare la vita o la si deve indagare in certo modo, neppure nel caso del cielo e dei corpi celesti si deve indagare la rotazione o la si deve indagare in qualche modo definito. La presente aporia si presenta in qualche modo anche al movimento ad opera di ciò che è immobile. Quanto all'essere, tutte le cose in vista di qualcosa e niente invano, la definizione non è per niente facile... Dice tutte le cose in vista di qualcosa e niente invano: richiama, certo, il leibniziano *nihil est sine ratione*, ma questa ragione, se la cerchiamo fuori dalla ragione, non la troveremo mai. Questa ragione non è nient'altro che la ragione della parola, che rinvia a qualche cos'altro. ...e proprio per il fatto che alcune cose non sembrano stare così ma talune aver luogo per coincidenza, altre per qualche necessità, come nelle cose celesti e in numerosi casi sulla terra. In vista di che cosa hanno luogo, infatti, l'irrompere e il defluire del mare? O di che cosa gli avanzamenti o i disseccamenti e le umidificazioni? Già allora ce l'avevano con il cambiamento climatico. Come mai avvengono queste cose? E, in generale, i mutamenti, ora in un senso ora nell'altro, e le corruzioni e le generazioni, in vista di che cosa sono nella stessa terra le alterazioni e i mutamenti che si producono per spostamento ora in un senso ora nell'altro, e altre cose non poco simili a queste. Qui c'è Democrito che comincia a fare capolino. Bisognerebbe, infatti, se fossero in vista di qualcosa che fossero sempre allo stesso modo e in egual maniera. Inoltre, nelle piante e ancor più negli enti inanimati che hanno una natura definita per quel che sembrano e per le figure e per le forme e per le loro proprietà, si potrebbe indagare in vista di che cosa esse siano. Questa stessa cosa, infatti, suscita aporia, cioè, che anche queste cose non abbiano spiegazione in altri enti più produttivi, anteriori e più nobili. Per questa ragione, anche, sembra avere un che di credibile l'argomento che, quindi, tali cose abbiano luogo per un caso spontaneo e acquistino certe forme e differenze reciproche per la rotazione del cielo. Ma se non sono in vista di qualcosa e indirizzate all'ottimo, bisogna assumere certe definizioni e non porle assolutamente per tutti i casi, giacché anche siffatti enunciati suscitano incertezza, sia in senso assoluto sia in senso particolare; in senso assoluto, quando si afferma che la natura in tutti i casi desidera il meglio e che nei casi in cui è possibile rende partecipi del sempre e dell'ordinato, e così egualmente anche nel caso degli animali perché, laddove il meglio è possibile, non viene mai meno; per esempio, l'essere la trachea davanti all'esofago, che è difatti la posizione più nobile, e l'essere la migliore mescolanza del sangue nella cavità mediana del cuore... /.../ Infatti, anche se il desiderio è così... Desiderio del meglio. ...ciò evidenzia tuttavia perché molte cose non obbediscano al bene né l'accolgano,*

*anche la gran parte di esse non sembrano affatto puntare al meglio. L'animato è infatti una piccola porzione mentre smisurato è l'inanimato e degli stessi enti animati l'essere è piccola cosa, seppur migliore. Ma dire che in generale il bene sia qualcosa di raro e in poche cose e il male invece in quantità molto abbondante, però, non solo nell'indeterminatezza... È classico nel pensiero questo accostamento del male all'indeterminato. ...e per così dire, nella forma della materia, è proprio di chi quasi ignora del tutto le cose della natura. Infatti, così dicono anche quelli che parlano della totalità di ciò che è, come Speusippo, che fa del nobile qualcosa di raro che sta nella regione del centro mentre il resto è agli estremi; dunque, le cose che sono sì sono trovate in buona condizione. Platone e i pitagorici invece affermano che grande è la distanza poiché tutte le cose vogliono imitare... Vogliono imitare l'Idea, cioè, il Bene assoluto. ...e, tuttavia, fanno sussistere una qualche opposizione tra l'indeterminata e l'Uno, nella quale diade risiedono l'indefinito e il disordinato, per così dire, ogni assenza di forma di per sé; e dicono che, in generale, è impossibile senza di essa la natura del Tutto, ma essa quasi pareggia o anche sopravanza l'altro principio in quanto anche i principi sono contrari... Che i principi siano contrari, questo viene da Aristotele; ma in Aristotele non è mai esplicitato che i principi sono i contrari, e cioè che il principio, per esempio l'universale, è il contrario di se stesso, perché lui afferma una cosa che non può affermare. Questa è anche la ragione per cui neppure Dio, per tutti quelli che ne riportano la causa, può condurre ogni cosa all'ottimo, ma per quanto è possibile se appunto lo fa. Forse, però, non sceglierebbe neppure di farlo se appunto accadrà che tutto quanto è si distrugga, constatando esso dei contrari e trovandosi esso nei contrari. Se tutto è nei contrari, tutto si autodistruggerà; quindi, che cosa lo mantengo a fare? Anche nelle cose prime paiono essercene molte che, osservate con attenzione, hanno luogo anche come capita, come si è detto dei mutamenti che interessano la terra; infatti, non il meglio né l'essere in vista di qualcosa si osservano, ma semmai conseguire a qualche necessità, e molte cose siffatte si producono anche nell'aria e in altri luoghi. In massimo grado parrebbero avere ordine tra le cose sensibili i corpi celesti e, fra le altre cose, gli enti matematici, a meno che non vi siano anche enti anteriori a questi, anche se infatti non è totale in queste cose, tuttavia, l'ordinato è maggiore... Nella matematica l'ordinato è maggiore rispetto all'ἀπειρον. ...a meno che non si assumano forme tali quelle che Democrito suppone proprie degli atomi, cioè, l'assenza di un principio causale. Cioè, di un principio di ragione. Il principio di ragione è principio causale. Ma certo su queste cose bisogna indagare e, come si è detto all'inizio, bisogna cercare di assumere qualche definizione, sia nella natura sia nell'essere del Tutto, dell'essere in vista di qualcosa e dell'impulso verso il meglio. È questo, infatti, il punto di partenza nello studio del Tutto, cioè, in che cosa consistano le cose che sono e come sono reciprocamente disposte. È proprio su questo che Democrito aveva posto le sue formidabili obiezioni, e cioè: non c'è nessun principio di ragione. Ma Aristotele fa ben altro rispetto a ciò che fa Democrito; perché Democrito la mette lì, come se fosse una sorta di intuizione, mentre Aristotele no, Aristotele lo dimostra – potremmo dire con Spinoza *more geometrico* – logicamente. Aristotele dimostra logicamente che non c'è nessun principio di ragione. Il principio di ragione è quello che rende conto di una certa cosa. Faccio un esempio banale. Il solito sillogismo: tutti gli animali sono mortali, Socrate è un animale, Socrate è mortale. La conclusione, Socrate è mortale, procede da una ragione (per questo è un sillogismo), e qual è la ragione per cui Socrate è mortale? La ragione è che tutti gli animali sono mortali: un universale. E, difatti, il sillogismo muove da un universale, non ci sono alternative, la premessa maggiore deve essere un universale, senno non si costruisce un sillogismo. Ma Aristotele ci ha spiegato bene che questo universale è fatto dell'analogia, dell'induzione e, quindi, muove da una definizione che non può essere dimostrata. E, allora, verrebbe da concludere che, di fatto, in ciascun sillogismo, in ciascuna argomentazione, non c'è propriamente il principio di ragione. Nihil est sine ratione o, più probabilmente, omnia sunt sine ratione, cioè, tutte le cose sono senza un motivo, senza alcuna ragione. Questo lo diceva Democrito, solo che Aristotele lo mostra logicamente. Democrito non lo fa, anche perché a quel tempo non avevano bisogno di dimostrare le cose, le dicevano e basta. Allo stesso modo Eraclito: avete mai visto Eraclito parlare di logica? Invece, Aristotele sì, Aristotele è*

il pilastro su cui si regge tutta la logica contemporanea, con una piccola variante qua e là, ma il fondamento rimane questo, c'è poco da fare. Dunque, Aristotele fa qualcosa di molto più pericoloso per il pensiero di quanto fece Democrito, anche se Platone aveva proibito anche solo di nominarlo nell'Accademia. È stato uno dei primi casi di censura ufficiale. Quello che fa Aristotele è di gran lunga più pericoloso rispetto a quello che ha fatto Democrito. Come dicevo, Democrito l'aveva enunciata, anche se era stata chiaramente pensata, però, Aristotele la dimostra, per così dire, logicamente. La dimostra logicamente, compiendo lui stesso una operazione impossibile perché ha dimostrato che, se ogni argomentazione è fondata su niente, allora anche la sua dimostrazione sarà altrettanto fondata su niente. Era poi quella storia con cui si divertivano gli scettici, non esiste nessuna verità, a cui obiettavano che anche questa non era una verità. Certo che non lo è, ma anche lo è. Non avevano letto Eraclito: *ἐν πάντα εἶναι*, l'uno è i molti, il molteplice. E, allora, dire come dicevano gli scettici che non è possibile affermare che non esiste la verità, altrimenti anche questa affermazione dovrebbe essere presa come verità... Sì, è presa come verità, ma anche no: è vero e falso, simultaneamente. Proprio come dice Teofrasto: i contrari simultanei, quelli che distruggono il pensiero. Ma perché lo distruggono? Perché, ponendo i contrari, si distrugge, non il pensiero propriamente, ma la possibilità del pensiero epistemico, si distrugge la verità epistemica e rimane la verità doxastica, quella da cui si parte e a cui si torna, inesorabilmente, e cioè l'analogia, non abbiamo altro. E l'analogia che cos'è? Sappiamo che cos'è, ma possiamo aggiungere qualcosa: è la rappresentazione. L'analogia è rappresentazione di ciò di cui è analogia. Come sapete, l'analogia è un rapporto: A sta a B come C sta a D. Ora, questa è la rappresentazione, cioè il modo di rendersi presente qualche cosa che non c'è, perché, se io dico che "A sta a B come C sta a D", questo rapporto lo creo io, perché di fatto non esiste in natura, è una mia rappresentazione: difatti, così come sembra che A stia a B, allora allo stesso modo, sarà così per C e D. Quindi, l'analogia come rappresentazione, ma rappresentazione di una cosa molto particolare: di ciò che non c'è. Vi ricordate quando Heidegger parlava della rappresentazione: che cosa significa che qualcuno si rappresenta qualche cosa? Per esempio, io mi posso rappresentare la luna. La luna non è qui, non la posso toccare con mano, posso rappresentarmela. Lui parlava del Duomo di Milano o di Norimberga, non importa. Quindi, rappresento, cioè, mi presento qualche cosa che, come dice lui, non è sottomano – il Duomo di Milano non posso toccarlo, non c'è, non è sottomano –; ma se io fossi davanti al Duomo di Milano, in piedi di fronte a lui e lo toccassi, ciò che toccherei sarebbe il Duomo di Milano o una rappresentazione del Duomo di Milano? È una rappresentazione perché, se io dovessi affermare con assoluta certezza che quello è il Duomo di Milano, cosa dovrei fare? Dovrei argomentare, naturalmente, ma con che cosa lo dimostro? Con una dimostrazione, e questa dimostrazione è fondata su che? Su una definizione che mi è parsa opportuna in quel momento, ma che non ha nessuna prova. Dunque, che cosa ho di fronte? Ho di fronte, se proprio dobbiamo dirla tutta, un racconto. Io vedo una cosa, che è un racconto; la stessa parola è un racconto. Il che è un altro modo per dire ciò che dice Aristotele quando parla dell'omonimia: l'omonimia è un racconto, dice tante cose, è, potremmo dire, un mito. Questo racconto, che ho di fronte... Anche l'idea che sia di fronte a me è un altro racconto, naturalmente, perché senza un racconto non significa niente dire che di fronte a me c'è qualcosa. Un racconto fatto di parole, naturalmente, anche di argomentazioni, che vengono utilizzate. Anche i miti utilizzano argomentazioni, per forza, non possono fare diversamente, ma altro è l'approccio a questa argomentazione: l'approccio epistemico e l'approccio doxastico. Io so che questa è la verità: perché? In fondo, quelli che credevano nei miti erano più prossimi a qualcosa di concreto di quanto lo sia il fisico di oggi. Qual è la verità? Quella che si dice, quella che dicono i saggi, quella che dicono i padri, è quella lì. Non c'è la verità epistemica perché, per quanto possa dimostrare, non potrà mai dimostrare la dimostrazione. Ogni parola è un racconto e questo – Aristotele lo dice trasversalmente – è il motivo per cui è così "facile" provare o confutare qualunque cosa: perché una parola può significare qualunque cosa; se la so utilizzare al meglio,

troverò sempre il modo per volgerla a mio vantaggio e, quindi, vincere la partita, se è questo l'obiettivo. Era questa tra gli eristi la posta in gioco: vincere la partita con ogni mezzo, contro chiunque e a qualunque costo, in cambio di una retribuzione adeguata. Quindi, ecco che tutte le questioni che pone Aristotele circa l'impossibilità di stabilire il principio di ragione, che è quello su cui si fonda tutta la conoscenza, tutto il sapere perché, se non c'è il principio di ragione, io non posso concludere niente.

Intervento: È una giustificazione della volontà di potenza...

Infatti, è questa la questione cui dobbiamo giungere: intendere come di fatto il principio di ragione sia il principio – usiamo questo termine – della volontà di potenza. Dare una ragione: è così per questo motivo e, se è per questo motivo, allora io lo domino, lo utilizzo. L'ἄπειρον non è utilizzabile, l'infinito non è utilizzabile se non lo trasformo in finito e non è utilizzabile perché è infinito potenziale, quindi, posso sempre aggiungere qualcosa. La parola, in quanto racconto, è un infinito potenziale perché posso sempre aggiungere, per esempio, un significato, un'altra parola, un altro racconto. L'infinito potenziale è quello dei numeri naturali, non ha limiti, mentre l'infinito attuale è un infinito limitato da due estremi, come, per esempio, tra 1 e 2, dove tra questi ci sono infiniti numeri. In questo caso sfrutta il congegno di Zenone della infinita divisibilità. La cosa interessante è che l'infinito attuale comporta l'infinito potenziale perché questa infinita divisibilità è, sì, in potenza ma è anche in atto. È in atto ed è in potenza, perché è già lì, quindi, è in atto, ma non è mai conclusa e, quindi, è in potenza. Come saprei che l'infinito in potenza è in potenza se non fosse già in atto? Cioè, se io penso alla sequenza dei numeri naturali, la penso già in atto, come qualche cosa che c'è già perché esiste l'aritmetica e che prevede, come diceva Peano, che a ciascun numero segua un altro numero, che il successore di un numero sia un altro numero. Quindi, nell'infinito potenziale c'è già l'infinito attuale, è già tutto lì. Il fatto che non lo possa aritmetizzare non significa niente; d'altra parte, non posso aritmetizzare nemmeno l'infinito attuale: come faccio ad aritmetizzare una infinita divisibilità? Certo, i matematici hanno inventato una serie di trucchi, ma la questione rimane. L'infinito potenziale e l'infinito attuale sono due facce dello stesso, cioè, due facce della parola. Certo, io posso aggiungere in un racconto, in una parola, sempre delle cose, all'infinito, ma tutte queste cose che aggiungo sono già presenti nel linguaggio, perché non le prendo da chissà dove, dall'Iperuranio, ma sono già presenti. Infinito attuale e infinito potenziale: non può darsi l'uno senza l'altro, per parafrasare Hegel, sono due momenti dello stesso. Dunque, la parola come l'infinito attuale è potenziale: una e molti. È sempre questa la questione: la parola è una ed è molti. Quanto è stato fatto nei millenni per cancellare questo problema? Non si è trattato di cercare di risolverlo ma di cancellarlo, di fare come se non ci fosse. Con Aristotele hanno fatto un lavoro di fino perché lo hanno tradotto attraverso il neoplatonismo, hanno fatto dire ad Aristotele cose che lui non dice, però, dicendo ipse dixit, lui lo dice. Ma, di fatto, era Platone, con le sue Idee, messe nell'Iperuranio, e da lì dominano tutto. L'Idea di Platone è la vera ἐπιστήμη. Il pensiero epistemico presuppone l'Idea di Platone, cioè, che esista un'Idea, che sta al di sopra e che da lì domina tutto e garantisce che le cose siano quelle che sono. Da duemila anni non si è fatto nient'altro nel pensiero, quindi anche nella filosofia, che fa parte integrante del pensiero umano, che tentare di cancellare la proposizione che l'uno è i molti. La simultaneità dei contrari è la dannazione del pensiero, la sua rovina, e Teofrasto si esprime così, sulla scorta di Aristotele, era il suo migliore discepolo e, infatti, gli succedette. Già i Topici, e anche le Confutazioni sofistiche, sfruttano il fatto che la parola è fatta di contrari; altrimenti, se ciascuna cosa significasse solo una cosa e basta, non sarebbe dimostrabile né confutabile nulla. Ma questo è Platone, non Aristotele.

Intervento: Platone era contrario all'arte...

Secondo Platone, la cosa è un riflesso dell'Idea, quindi, non è un assoluto ma una cosa di poco conto che imita l'Idea, la quale è perfetta. Ora, l'arte imita la cosa che imita la cosa perfetta, l'Idea, quindi, l'arte è una doppia imitazione. Da qui la sua ostilità nei confronti dell'arte e, difatti,

non esiste un'estetica platonica. Dunque, dicevo prima, che tutto ciò che fa Aristotele nei *Topici* e nelle *Confutazioni sofistiche* è possibile proprio per ciò che lui stesso dice, e cioè che la parola è un racconto, è omonimia, dice una infinità di cose. Nella dimostrazione, certo, parto dalla definizione, ma come trovo la definizione? Da tutti i significati, da tutte le cose che dice una parola, ne traggo una, quella che interessa a me, mentre tutte le altre le scarto. Ma il fatto che io le scarti non significa che non esistano più, ci sono. Pensate alla dottrina psicoanalitica, alla nosografia freudiana, ai discorsi ossessivo, paranoico, isterico e schizofrenico; questi discorsi non sono altro che figure retoriche, cioè, modalità attraverso le quali ci si ripara dal contrario, cioè, dal nemico, da ciò che crea problema. E così, evocando Freud, nel discorso ossessivo tiene d'occhio l'altro, perché non faccia cose strane, è attentissimo a ciò che fa; nell'isteria, invece, l'altro è rappresentato, sono io che distruggo tutto; il discorso paranoico, invece, è quello che deve istruire l'altro perché l'altro è ignorante, non sa niente. Queste figure retoriche sono modalità per dominare questo contrario, questo altro, questo qualche cosa che, come direbbe Teofrasto, distrugge il pensiero e, distruggendo il pensiero, distrugge anche me, che sono fatto di pensiero. L'*ἄπειρον* di Anassimandro ne è un esempio perché distrugge il pensiero perché non lo posso pensare, eppure lo penso, ma se lo penso non penso l'*ἄπειρον*, penso un'altra cosa; quindi, penso quella cosa ma non la posso pensare; tuttavia, la penso: uno e molti, simultanei. Ed è questo il problema del linguaggio, non ce ne sono altri, ed essendo il problema del linguaggio è il problema di ciascuno. Come metto riparo ai contrari? Dicendo qualche cosa sono preso da fantasie. Cosa sono le fantasie? Sono i modi, per esempio, in cui io penso i contrari. Tutte queste fantasie, che intervengono mentre io dico qualche cosa, sono il male, sono ciò che io devo gestire, controllare, se voglio continuare a illudermi che quello che dico sia quella cosa lì e non un'altra. Sono le fantasie che intervengono a creare problemi, perché le fantasie sono quelle rappresentazioni del contrario, del negativo, direbbe Hegel, e, quindi, di ciò che impedisce di fare uno, di fare in modo che quella cosa che dico sia quella cosa lì. Non ci riesco perché intervengono le fantasie: penso che la cosa sia in un certo modo, però non riesco ad evitare le fantasie che me la fanno vedere in un altro modo. Queste fantasie sono il modo – non ne abbiamo un altro – in cui interviene il negativo, in cui intervengono i molti: le fantasie sono i molti. Il tentativo è sempre quello di ridurre e di ricondurre i molti all'uno, ma questa stessa operazione non può evitare altre fantasie, altri molti. Intervengono altri molti che mi distraggono, mi portano via, continuamente. Ecco perché è un racconto: un racconto che si snoda incessantemente, costruito, sorretto, pilotato da fantasie, cioè, dai molti.

Intervento: Le leggi naturali, il diritto...

Perché le onde continuano a riversarsi sulla riva? A che scopo? Nessuno. Perché tutto il sistema solare si trova in quell'angolino della Via Lattea? A fare che? Il fare Uno è il fantasma del pensiero. È questo il problema del linguaggio: se non riconduco all'uno, cioè, all'universale, non posso costruire un sillogismo, quindi, non posso conoscere, non posso pensare, argomentare. Quindi, sono costretto a ricondurre all'uno, non posso non farlo, ma è meglio se so quello che sto facendo. Ricondurre all'uno devo farlo comunque, l'*ἄπειρον* non posso pensarlo in nessun modo, nonostante io lo stia pensando.

Intervento: La lotta tra il bene e il male...

Nello stesso istante in cui si separano l'uno dai molti compaiono il bene e il male, perché, come diceva Platone, l'uno è il bene e i molti sono il male.

21 febbraio 2024

Siamo all'ultimo libro dell'*Organon*, le *Confutazioni sofistiche*. A pag. 1685. *Ora, invece, parliamo delle confutazioni sofistiche, cioè di quelle che "sembrano" essere confutazioni ma che, in realtà, piuttosto che confutazioni, costituiscono dei ragionamenti sbagliati... /.../ Dunque, in primo luogo, che*

alcuni sillogismi siano effettivamente tali, mentre altri “sembrano” esserlo ma non lo siano effettivamente, è evidente. Infatti, quello che capita anche in altri casi a causa di qualche somiglianza tra ciò che effettivamente ha determinate caratteristiche e ciò che le ha solo in apparenza, capita anche per i ragionamenti. Questo è l'avvio. Ci sta dicendo che esistono delle confutazioni vere e delle confutazioni false, così come anche le dimostrazioni, naturalmente. A pag. 1687. *Il sillogismo, infatti, procede da alcuni elementi che sono stati posti, in modo che, attraverso ciò che è stato posto, si dice necessariamente qualcosa di diverso da esso, mentre la confutazione è un sillogismo da cui deriva la contraddizione della conclusione.* La contraddizione non è il contrario, ma è il particolare che nega l'universale. *Certi ragionamenti, al contrario, non hanno questa struttura ma “sembrano” averla, e questo può capitare per molte ragioni; e, tra esse, il luogo più proficuo e diffuso, è costituito dal fatto di dipendere dai nomi.* Dal fatto di essere parole. *Infatti, dal momento che non è possibile discutere portandosi dietro le cose, e che, al posto delle cose, ci serviamo dei nomi utilizzandoli come simboli, riteniamo che quello che vale per i nomi valga anche per le cose, proprio come fanno con i sassolini quelli che fanno i calcoli. Ma non è la stessa cosa: infatti i nomi sono di numero finito così come la quantità dei discorsi, mentre le realtà sono infinite per numero. Dunque, è necessario che uno stesso discorso e un unico nome significhino più cose.* Uno stesso discorso e un unico nome significano più cose: è ciò che indicava con omonimia nei Topici. Cosa fanno i sofisti, propriamente? Perché è vero solo fino a un certo punto quello che ci sta dicendo qui Aristotele, e cioè che ci sono false confutazioni, false dimostrazioni. Lui stesso dice nei Topici, ma già negli Analitici, che ogni dimostrazione è falsa, inganna, e, di conseguenza, ogni confutazione. È come se i sofisti avessero colto quei problemi che Aristotele riscontra nella logica e li utilizzassero a proprio vantaggio. Facciamo, a questo proposito, un'allegoria... Allegoria è un termine che viene dal greco, ἄλλος e λέγειν, cioè, dire qualche cos'altro rispetto a qualche cosa, ma un qualche cos'altro che è connesso per analogia. L'allegoria è questa: è come se i sofisti fossero stati degli hacker ante litteram, cioè, coglievano la falla che c'è nel sistema, nel linguaggio in questo caso, nel discorso dell'altro, e lo utilizzassero a proprio vantaggio, cioè, per modificare il discorso dell'altro, per modificare il programma. Cogliere la “falla” nel sistema, messa tra virgolette perché non è propriamente una falla, anche se in Aristotele in alcuni casi sembra porsi in questi termini; più che falla è un problema che c'è nel linguaggio. Cogliere il problema che c'è nel linguaggio non è altro che compiere questa operazione: se l'interlocutore pone un'affermazione che vuole mostrare come stanno le cose, allora io gli dico che questa affermazione ha molti significati e, quindi, non può volere definire, determinare solo quella situazione ma anche altre che, magari, la contraddicono. Se, invece, l'interlocutore si avvale del fatto che ciascuna cosa significa molte cose, allora io gli dico che sì, è possibile, ma se non utilizzi un significato preciso, allora quello che dici significa tutto e niente, quindi, non puoi affermare quello che affermi. Quindi, in entrambi i casi c'è la possibilità di confutare l'altro, sia che affermi una cosa sia che affermi il contrario, sfruttando quella falla nel sistema, che però non è una falla ma il funzionamento stesso del linguaggio. Il linguaggio è un sistema chiuso, non possiamo uscirne, funziona come l'infinito attuale, un infinito attuale in cui è presente l'infinito potenziale, cioè, è presente l'infinita divisibilità o, in questo caso, la infinita polisemia della parola. Una parola significa infinite parole – come dire che è un elemento infinitamente divisibile –, ma questo è nell'infinito attuale. E, allora, ecco che ci si pone innanzi la questione affrontata da Gödel, anche se il nostro approccio è differente, in quanto non è aritmetico ma teoretico e, di conseguenza, più semplice, più pulito e più efficace. In quanto infinito attuale, posso decidere del significato di un elemento all'interno dell'infinito attuale; posso farlo eliminando l'infinito potenziale e, allora, diventa decidibile ma non completo, perché ho eliminato una parte integrante dell'infinito attuale; dunque, è decidibile ma non completo. Se, invece, io non elimino l'infinito potenziale, allora accade che quella parola non è decidibile perché mi si presenta immediatamente come l'infinito di tutte le parole di cui è fatta e, dunque, in questo caso, se mantengo l'infinito potenziale all'interno dell'infinito attuale, allora il sistema è sì

completo – c'è anche l'infinito potenziale di cui è fatto – ma non è più decidibile. Ecco il teorema di incompletezza di Gödel. Lui lo dimostra aritmeticamente – un centinaio di pagine di calcolo proposizionale complicatissimo –, trasforma tutte le formule ben formate, quindi, variabili di ogni genere e connettivi, in numeri che, poi, utilizza per dimostrare che il sistema, in questo caso l'aritmetica, o è decidibile o è completo, ma non entrambe le cose insieme. Invece, l'approccio teoretico ci mostra che queste due cose si coappartengono perché l'infinito attuale è fatto anche dell'infinito potenziale, non esiste senza l'infinito potenziale; non lo chiamerei infinito attuale, non avrei motivo di chiamarlo infinito; se lo chiamo infinito ci sarà pure un motivo, e cioè a causa della infinita divisibilità degli elementi che lo costituiscono. Anziché della divisibilità noi parliamo di significazione, della infinita polivocità di ciascun elemento linguistico, ma la questione è questa. Anche Gödel, in fondo, da neoplatonico, cercava l'uno; non lo trova propriamente, ma è come se alla fine giungesse a dire che sì, c'è l'uno ma, se pongo l'uno, devo togliere i molti, se voglio i molti devo togliere l'uno, e così non arriva mai alle tre parole famose di Eraclito: questo uno, da cui lui vuole togliere i molti, è i molti, non li può togliere perché, se toglie i molti, toglie anche l'uno. Ecco, quindi, la tecnica dei sofisti: sfruttano la falla del sistema, sfruttano il fatto che ciascuna parola è simultaneamente una e molti; quindi, se l'altro la pone come molti, io gli rilancio l'uno; se l'altro lo pone come uno, io gli rilancio i molti. In questo modo vinco sempre. È per questo che Platone non poteva vincere contro i sofisti, perché questi si erano accorti della falla del sistema, del fatto che il linguaggio funziona in questa maniera, con l'uno e i molti simultaneamente. Invece, Platone l'aveva detto esplicitamente che occorre separarli, perché l'uno è il bene e i molti sono il male. Poi, Plotino ingloba i molti, li fa procedere dall'Uno. Da qui la trinità, ripresa poi da Agostino, anche lui parla di ipostasi, per cui le tre ipostasi – l'Uno, l'Intelletto e l'Anima – diventano Padre, Figlio e Spirito Santo. Agostino è neoplatonico, lo dice lui stesso, si è formato con gli scritti di Plotino. Quindi, tutto ciò che ci racconta qui Aristotele verte propriamente su questo, e cioè su un problema, che lui, di fatto, non risolve. Come risolvere una cosa del genere? Perché il suo tentativo sarebbe quello di ricondurre la falsa dimostrazione o la falsa confutazione a quella vera e, quindi, in questo caso ricondurre i molti all'uno. Ma l'uno è fatto di molti. È lo stesso problema che aveva affrontato quando doveva distinguere il sillogismo dialettico da quello dimostrativo: come li distinguo? Perché quello dialettico ha una premessa non certa? Perché quello dimostrativo, invece? Lo dice lui stesso che viene dall'analogia; quindi, non c'è nulla di certo. L'analogia, come sappiamo, si fonda sul mi pare, mi sembra, ecc. A pag. 1705 dice una cosa curiosa. *Per quanto poi riguarda i ragionamenti sbagliati derivanti dal fatto che non si è precisato che cos'è il sillogismo e che cos'è la confutazione, essi derivano dal fatto che c'è un difetto nella definizione.* Come fa a dire che c'è un difetto nella definizione se la definizione non può essere dimostrata? Quale sarebbe il suo difetto? *Infatti, la confutazione è la contraddizione della stessa e unica realtà, non di un nome ma di una realtà, e non facendo ricorso ad un termine sinonimo, ma proprio allo stesso nome.* Dice una cosa strana: *non facendo ricorso ad un termine sinonimo, ma proprio allo stesso nome.* Non può fare ricorso alla realtà, perché questa realtà, la sostanza, è fatta delle categorie. Quindi, quando dice che bisogna confutare la realtà, questa realtà non è altro che le categorie e, quindi, nomi, parole. La cosa in Aristotele è la sostanza e gli attributi. A pag. 1715 dice una cosa bizzarra. *Le confutazioni apparenti connesse alla "conseguenza", poi, sono una parte dell'accidente; infatti, il conseguente è un accidente. D'altro canto, esso differisce dall'accidente, poiché mentre l'accidente è possibile coglierlo rispetto ad un'unica realtà... /.../ ...la conseguenza riguarda sempre più cose; infatti, noi riteniamo che le cose che sono identiche ad una e medesima realtà siano identiche tra di esse, e da qui nasce la confutazione fondata sulla conseguenza.* Cioè, sull'analogia. Ha descritto esattamente l'analogia. Dice *riteniamo che le cose che sono identiche ad una e medesima realtà siano identiche tra di esse*: perché? Questo, però, non è sempre vero, come ad esempio quando ciò si verifica per accidente. *Infatti, sia la neve sia il cigno sono identici rispetto al fatto di essere entrambi bianchi.* Ma non sono la stessa cosa. A pag. 1717. *...tutti gli schemi rientrano all'interno dell'ignoranza della*

*confutazione: 1) gli uni sono connessi al modo di dire, perché la contraddizione, che costituisce la caratteristica peculiare della confutazione, è apparente; 2) gli altri perché si contravviene alla definizione di “sillogismo”. Come si mette al riparo dai sofisti? Dicendo: questa è la definizione di sillogismo, quella che do io, quindi, voi dovete attenervi a questa definizione; solo se vi attenete a questa definizione allora è possibile controbattere; se non vi attenete no. Il problema è che non si attenevano, nel senso che mettevano in discussione anche la definizione di sillogismo; d'altra parte, chi l'ha stabilita? A pag. 1737. *La differenza tra eristica e dialettica.* Questi titoli sono dei traduttori. *Inoltre, a chi dimostra non spetta il compito di pretendere una risposta affermativa o negativa, ma questo è piuttosto il compito che spetta a colui che conduce un'indagine; infatti, la tecnica investigativa rappresenta una specie di dialettica e non si rivolge a colui che sa, ma a colui che ignora e che pretende di sapere. Quindi, chi, rispetto alla realtà in questione, esamina le caratteristiche comuni è un dialettico, chi invece lo fa solo “apparentemente” è un sofista; e un sillogismo eristico e sofistico è, in un caso 1) quello che è “apparentemente” un sillogismo anche nel caso in cui la sua conclusione sia vera e 2) in secondo luogo, sono sillogismi sofistici ed eristici tutti quei ragionamenti sbagliati che, pur non usando il metodo che di volta in volta si addice a ciascun oggetto, “sembrano” procedere secondo la tecnica adeguata. Cioè, la “tecnica adeguata” è quella che lui ha stabilito. Io stabilisco le regole della discussione e obbligo tutti a seguire queste regole. A pag. 1739. ...come l'ingiustizia in una gara consiste in un certo tipo di ingiustizia e si configura come una sorta di combattimento ingiusto... Ingiusto, cioè, non si attiene alle regole stabilite; vuole vincere a tutti non adeguandosi alle regole stabilite da Aristotele. È sufficiente che il sofista chieda ad Aristotele di rendere conto della necessità di tali regole che il sistemai incomincia a vacillare. Quindi, coloro che hanno l'obiettivo di vincere sono considerati “uomini litigiosi” e “amanti della disputa”, mentre coloro che hanno l'obiettivo di diventare famosi per ricavarci del denaro sono considerati sofisti; la sofistica, infatti, come abbiamo detto, è la capacità di ricavare denaro da una sapienza apparente; è per questo motivo che gli amanti della disputa e i sofisti mirano ad una dimostrazione apparente e utilizzano le stese argomentazioni, anche se non per gli stessi scopi, e la stessa argomentazione sarà “sofistica” ed “eristica”, ma non dallo stesso punto di vista... Sta dicendo una cosa strana perché, dice, da una parte utilizzano gli stessi strumenti, mentre ciò che fa la differenza è che l'uno lo fa per denaro mentre l'altro no. Sarebbe, dunque, questo che distingue un'argomentazione filosofica da una sofistica o eristica, perché, lo dice qui che utilizzano le stesse argomentazioni; e allora che differenza c'è? A pag. 1743. *Infatti, anche uno che non conosce una realtà può essere in grado di mettere alla prova un'altra persona che, allo stesso modo, non la conosce, dato che quest'ultimo accetterà quello che viene affermato non sulla base di cose che conosce, né a partire da principi specifici, quanto piuttosto da ciò che ne deriva, e queste sono tali che, se uno le conosce, nulla impedisce che costui non conosca anche la tecnica, ma, non sapendole, necessariamente le ignora (di conseguenza, è evidente che quella investigativa non è scienza di nulla di determinato. Ed è per questo che ha per oggetto tutte le realtà; infatti, tutte le tecniche usano anche alcuni elementi comuni; perciò, tutti, anche coloro che sono incompetenti, in qualche modo si servono della tecnica dialettica e investigativa; in effetti tutti, fino a un certo punto, si sforzano di mettere alla prova coloro che si dichiarano sapienti. Per apparire più sapienti di loro, naturalmente. Tutti, dunque, fanno delle confutazioni; infatti, partecipano, senza il possesso della tecnica, e chi è capace di investigare mediante la tecnica sillogistica è un dialettico. Dice che anche gli incompetenti di una certa disciplina possono interrogare quello che è competente in quella disciplina, anche ignorando quella stessa disciplina. Ma perché può farlo? Tra l'altro, era quello che facevano i sofisti, i quali non erano esperti di tutto, erano solo esperti del funzionamento del linguaggio. Quindi, tutto ciò che la persona, anche lo scienziato, afferma i sofisti non lo valutano sulla base della tecnica che sta utilizzando, ma sugli asserti su cui si fonda per affermare quello che afferma. È un po' come se dicessero, di rimando a Kronecker che dice che i numeri non mentono: va bene, ma come lo sai? Dimostralo. A pag. 1775. ...ogni volta che si prevede una domanda, bisogna anticipare l'avversario e prendere la parola prima di lui. In questo modo, infatti, si***

ostacolerà massimamente chi interroga. Quando si avverte che l'altro sta per fare una domanda che può mettere in difficoltà, occorre interromperlo all'istante, in qualunque modo. A pag. 1779. ...se ci si accorge in anticipo dell'ambiguità, bisogna rispondere che la proposizione in cui si presenta il duplice significato di un nome o di un discorso è vera in un senso ma non in un altro, come nel caso dell'espressione "dire ciò che sta zitto", che in un senso è vera mentre in altro no... E qui arriva alla questione: trasformare l'uno nei molti e trasformare i molti nell'uno: se uno sostiene l'uno gli rimando i molti, se sostiene i molti gli rimando l'uno. ...e "le cose che si devono", in alcuni casi significa che devono essere compiute e in altri no, dato che "le cose che si devono" si dicono in molti modi; se, invece, l'ambiguità rimane nascosta, bisogna correggere alla fine, aggiungendo alla domanda una precisazione del tipo "forse che è possibile dire le cose che stanno zitte?". No, ma è possibile se intendono le cose che stanno zitte in questo senso. E lo stesso vale per quei discorsi che hanno il dirsi in molti modi nelle premesse: "forse non si comprende ciò che non si conosce?" – "Sì, ma non coloro che conoscono in questo modo". Infatti, non è la stessa cosa dire che "non è possibile conoscere ciò che si sa" e dire che "una cosa non è possibile per coloro che conoscono in questo modo". In generale, poi, bisogna opporsi, anche se l'avversario ha dedotto il sillogismo, dicendo che egli non ha negato la realtà che era stata affermata, ma soltanto il suo nome e, quindi, non vi è confutazione. Distingue, separa la realtà dal nome, cosa che nelle Categorie Aristotele poneva sullo stesso piano. A pag. 1781. Quindi, chi risponde deve distinguere; infatti, non è la stessa cosa "vedere con i propri occhi qualcuno che viene colpito" e affermare di "aver visto uno che viene colpito con i propri occhi". Questa è un'altra tecnica, cioè, trasformare un'affermazione in un'altra, spostando la posizione delle parole, allo scopo di ridicolizzare l'affermazione. E c'è anche la questione posta da Eutidemo: "sai tu, in questo momento, stando in Sicilia, che al Pireo ci sono delle triremi?". E ancora: "è possibile che un 'uomo buono' sia un 'cattivo calzolaio'?; d'altra parte, è vero che un uomo buono può essere un cattivo calzolaio; di conseguenza, esisterà un 'buon calzolaio cattivo'. Gli oggetti delle conoscenze buone sono buoni? Ma la conoscenza del male è buona, e dunque il male è una conoscenza buona. Sono giochi di parole. È vero dire, in questo momento, che tu sei nato? Dunque, sei nato in questo momento". Che scopo hanno questi giochi di parole, che appaiono tra l'altro molto banali? In retorica hanno uno scopo: sminuire l'avversario, mostrando che le cose che sta dicendo possono apparire ridicole, inconsistenti. Ridicolizzare l'avversario è una delle modalità più potenti per eliminare qualcuno; una volta ridicolizzato, tutto ciò che avrà detto prima e che avrà detto dopo non conterà più nulla. A pag. 1791. Allo stesso modo si dovrà dire anche a proposito di "Corisco" e "Corisco istruito": sono la stessa cosa o sono due cose diverse? Infatti, l'uno significa "questa realtà qui", mentre l'altro significa "che ha una certa qualità", e quindi non lo si può considerare separatamente. E a produrre il "terzo uomo" non è il fatto di considerarlo separatamente, ma il fatto di considerarlo come "questa realtà qui". Infatti, non è possibile che esista come "questa realtà qui", come ad esempio Callia. Né le cose cambiano se qualcuno dice che ad essere considerato separatamente non è il qualcosa di determinato ma la qualità; infatti, ci sarà comunque, al di là dei molti, qualcosa di uno, come per esempio la nozione di "essere umano". Dunque, è evidente che non si deve accettare che ciò che è predicato di tutte le realtà in comune significhi "questa realtà qui", ma che significhi o una qualità, o una quantità o qualcuna delle altre categorie. Qui Aristotele ha individuato la questione, e cioè che non è possibile separare la realtà dalle sue determinazioni. La realtà è sempre legata alle sue determinazioni; quindi, quando parlo di qualche cosa, sto parlando delle sue qualità, della quantità o di qualcuna delle altre categorie: della cosa non posso parlare mai se non attraverso le categorie. A pag. 1799. Tutti i discorsi di questo tipo, poi, hanno queste caratteristiche: "è possibile che ciò che 'non è' sia? Tuttavia, dal momento che 'è' ciò che 'non è' è qualcosa. E allo stesso modo ciò che è 'non sarà', dato che non sarà nessuna delle cose che sono. "Ma è possibile per la stessa persona, nello stesso tempo, 'essere fedele al giuramento' e 'spergiurare'?"". Qui sta facendo un esempio rispetto alla trasformazione complicatissima, come quella dell'essere e del non essere, riducendola a un'altra domanda che, utilizzando l'analogia, appare simile. Come dire: è possibile che qualcosa che è non sia? Dice no,

proprio allo stesso modo in cui non è possibile che uno sia fedele a un giuramento e nello stesso tempo anche spergiuro, non è possibile, o è una cosa o è l'altra. Questa seconda cosa è quella conosciuta attraverso la $\delta\acute{o}\xi\alpha$: tutti sanno che, se uno è spergiuro, vuol dire che non è fedele alla propria parola. Che cosa ha a che fare qui l'essere con il non essere? Niente. Se io volessi affermare che l'essere è necessariamente differente dal non essere, utilizzando questo esempio dello spergiuro, è chiaro che dovrei immediatamente distinguere le due cose, e cioè dire che tra l'una cosa e l'altra non c'è alcuna relazione. *“Ed è forse possibile che la stessa persona obbedisca e disobbedisca simultaneamente alla stessa persona?”*. Oppure, si deve dire che l'“essere qualcosa” e l'“essere” non sono la stessa cosa (infatti, ciò che “non è”, se “è” qualcosa, non si può dire che per questo “sia” in senso assoluto... Qui fa intervenire l'assoluto. Questa cosa non è, va bene, ma non è non in senso assoluto. Tutto questo è in parte ripreso da Platone, che aveva usato per risolvere il problema del non essere di Parmenide. È interessante perché che cosa vuol dire che non è in senso assoluto? Che non riesce a cancellare i molti. Che non è in senso assoluto vuol dire che lascia questa porta aperta, non riesce a chiudere, non riesce a contenere i molti. Quindi, sì, non esiste, ma non esiste in un certo senso, non in senso assoluto perché, se cancello i molti, allora questa affermazione che faccio risulta, direbbe Gödel, incompleta. A pag. 1803. *Per quanto riguarda, poi, i discorsi che dipendono dalla definizione della confutazione, come abbiamo detto nel breve accenno che abbiamo fatto precedentemente, ad essi bisogna opporsi esaminando la conclusione rispetto alla contraddizione, in modo da verificare se si tratterà della stessa cosa, considerata “nello stesso senso”, “in relazione alla stessa cosa”, “nello stesso modo” e “nello stesso tempo”. Qualora poi la domanda non sia stata fatta all'inizio, non bisogna accettare che è impossibile che la stessa cosa sia “doppia” e “non doppia”, ma bisogna affermarlo, anche se non in modo che, una volta accordati, si sarebbe poi possibile essere confutati. Tutti questi discorsi si fondano su questioni come le seguenti: “Chi sa che una determinata realtà è una determinata realtà, conosce quella realtà?”. Non necessariamente. E anche chi non conosce si trova nella stessa situazione. Ma uno che sa che Corisco è Corisco potrebbe non sapere che è istruito. Di conseguenza, la stessa cosa “la conosce” e “non la conosce”. Forse che quattro cubiti non è maggiore di tre cubiti? Ma da tre cubiti potrebbero derivare quattro cubiti in lunghezza e ciò che è maggiore è maggiore di una cosa minore. È la medesima questione, e cioè di fronte ai molti ricondurli all'uno e di fronte all'uno ricondurlo ai molti. D'altra parte, non c'è un'altra via. A pag. 1815. ...altri sfuggono anche ai più esperti (ne è prova il fatto che spesso si disputa sui nomi: per esempio, se “ciò che è” e “l'uno” significano la stessa cosa o hanno un significato diverso per tutte le cose. Alcuni, infatti, ritengono che “ciò che è” e “l'uno” significhino la stessa cosa, mentre altri risolvono il discorso di Zenone e di Parmenide con l'affermazione che “l'uno” e “ciò che è” si dicono in molti modi, e le cose stanno in modo simile anche per i discorsi che si fondano sull'accidente e su ciascuno degli altri elementi... La questione dell'uno in Aristotele. Questione poi ripresa e su cui si fonda tutto il neoplatonismo. Per Aristotele l'uno e l'essere sono la stessa cosa, per Platone no. Platone viene utilizzato dai neoplatonici, per cui dall'uno procede l'essere. Aristotele, invece, non può essere usato dai neoplatonici perché Aristotele identifica l'uno con l'essere e questo comporta che anche l'uno non è altro che ciò che se ne dice. A pag. 1821. *Dunque, ci eravamo proposti di scoprire una certa capacità di creare sillogismi su un problema proposto, a partire da quelle realtà che si danno come opinioni condivise; questa, infatti, è la funzione specifica della dialettica in quanto tale e della tecnica investigativa. Partire dalle opinioni comuni condivise. Ma poiché, a causa della sua vicinanza rispetto alla sofistica, bisogna non solo essere in grado di condurre dialetticamente un esame, ma anche “sembrare” farlo, per questo non abbiamo posto come compito della ricerca solo quello che si è detto, cioè il fatto di essere in grado di sviluppare un discorso, ma anche quello di difendere la tesi mediante le opinioni massimamente condivise. E di questo abbiamo anche spiegato la ragione, poiché era anche per questo che Socrate domandava ma non rispondeva; infatti, ammetteva di non sapere. È ovvio che è molto più facile interrogare che rispondere, e Socrate si metteva sempre nella posizione di chi interrogava, se invece doveva rispondere diceva di non sapere. Aristotele parla della vicinanza tra**

la dialettica dimostrativa e la sofistica, come ci stesse dicendo che le differenze tra loro sfumano. Lui lo aveva detto prima, in modo molto chiaro, che l'unica vera differenza sta nell'obiettivo: il sillogismo dimostrativo ha come scopo la conoscenza. La raggiunge? No, perché, come sappiamo, il sillogismo dimostrativo muove dall'analogia, dalla $\delta\acute{o}\xi\alpha$ e, quindi, la conoscenza che trae è una conoscenza già presente nella $\delta\acute{o}\xi\alpha$, non va oltre. Il sillogismo dialettico, invece, ha come fine il dibattito con l'altro per vedere chi dei due ha ragione, cioè, chi dei due sostiene il vero. Mentre il sillogismo dimostrativo può essere fatto da soli con il pensiero, quello dialettico presuppone un confronto per cercare la verità. Quello sofistico ha come scopo, invece, il proprio guadagno. Ma la tecnica è la stessa, non c'è nessuna differenza, è soltanto l'obiettivo che cambia. Quindi, anche rispetto alle confutazioni sofistiche, non c'è una tecnica particolare per confutare. L'unica cosa che dice Aristotele è che i sofisti non si attengono alle regole stabilite, dice "attenetevi alle regole!", ma l'altro giustamente dice: "perché?". Quindi, è tutto assolutamente confuso e indistinguibile, così com'era indistinguibile la certezza sillogistica dalla $\delta\acute{o}\xi\alpha$: il sillogismo dialettico, dimostrativo e quello sofistico sono gli stessi, lo dice continuamente. Cambia l'obiettivo: quello dimostrativo vuole raggiungere la verità, quello sofistico vuole soltanto il guadagno, ma la verità non la raggiungono né l'uno né l'altro. Quindi, se dovessimo essere coerenti, è più infingardo e più mistificatore quello che costruisce sillogismi dimostrativi perché illude che, attraverso il sillogismo dimostrativo, si raggiunga la verità, quando sa perfettamente che non è così; almeno quell'altro lo sa e, quindi, è libero perché sa che non c'è la verità e, quindi, dove la andiamo a cercare? Certo, nella $\delta\acute{o}\xi\alpha$, in ciò che si crede, va bene. Ma è quell'altro il vero ingannatore, quello che costruisce sillogismi dimostrativi. Potremmo dire che lui è colui che mente senza nemmeno accorgersi di mentire; l'altro mente, ma almeno sa di mentire, sapendo perfettamente quello che fa. Bene, con questo abbiamo terminato la lettura dell'Organo, che è stata importantissima perché ci ha detto finalmente di che cosa parliamo quando parliamo di logica. Di ciò che abbiamo letto dovremo avvalerci per le letture successive, e la lettura successiva sarà la Fisica di Aristotele.