

## *Utrum Deus Sit* La relazione fra Analitici Posteriori II 1, 2 e la definizione di dio in Aristotele

### **Abstract**

*Nel presente contributo desideriamo affrontare brevemente l'analisi del primo capitolo del libro II degli Analitici Secondi e dei passi ad esso correlati al fine di appurare se lo scopo di Aristotele in questo testo sia stato quello di indagare l'esistenza di dio o di stabilire la possibilità di una definizione del genere dio. Come conseguenza di questa indagine vorremmo mostrare che i passi del libro II degli Analitici Secondi che esamineremo ci permetteranno di approfondire la conoscenza della concezione aristotelica della divinità, benché negli Analitici il termine che in questo studio maggiormente ci interessa, ossia theos, appaia solo in qualità di esempio e non come oggetto specifico di indagine.*

**Parole chiave:** Definizione . Dio . Sillogismo . Dimostrazione

### **Abstract**

*In this investigation I want to analyse the first chapter of the Book II of the Posterior Analytics in order to inquire whether the purpose of Aristotle in this text has been to investigate the existence of god or to determine the possibility of a god's definition. As a result of this survey I want to show that the Book II of the Second Analytics will enable us to clarify the Aristotle's concept of divinity, though the term that is the most important for our investigation, namely theos, appears in the Posterior Analytics only as an example and not as the specific object of the investigation.*

**Key-words:** Definition . God . Silogism . Demonstration

---

\* PUC-Rio.

## Introduzione

È risaputo che l'oggetto specifico degli Analitici Secondi è la teoria della conoscenza scientifica. In senso proprio, la conoscenza scientifica è, per Aristotele, sinonimo di dimostrazione e la dimostrazione consiste in un tipo peculiare di sillogismo<sup>1</sup>, il sillogismo apodittico o causale<sup>2</sup>, caratterizzato da premesse vere<sup>3</sup>, indimostrabili, universali<sup>4</sup> e necessarie<sup>5</sup>. Questo tipo di premesse viene designato da Aristotele col nome di "principi"<sup>6</sup>, tra i quali emergono gli assiomi<sup>7</sup>, le ipotesi<sup>8</sup> e le definizioni<sup>9</sup>.

Da ciò deriva la divisione classica degli *Analitici Secondi* in due libri, il primo consacrato alla dimostrazione propriamente detta e il secondo consacrato ai principi della dimostrazione e tra essi, in modo particolare, alla definizione. A fare da cerniera fra i due libri Aristotele pone, in apertura al libro secondo degli *Analitici Secondi*, il problema della relazione fra la dimostrazione e la definizione, all'interno del quale lo Stagirita presenta quattro linee differenti di indagine distinte nel modo seguente:

La nostra indagine può rivolgersi in quattro direzioni per stabilire:  
 (a) che un oggetto è qualcosa (*hoti*); (b) perché un oggetto è qualcosa (*dioti, dia ti*); (c) se un oggetto è (*ei estin*); (d) che cosa è un oggetto (*to ti esti*)<sup>10</sup>.

- 
- 1 Cfr. Mignucci 1965, pp. 110, sg.
  - 2 Aristotele, *A Po* I 2, 71b16-19; cfr. *A Pr* I 4, 25b26-31 e *A Po* II 7, 92a34-37. Per il concetto di sillogismo causale, si veda *A Po* I 6, 74b26-32; I 13, 78a22-79a16; I 14, 79a17-24; I 24, 85b23-27; I 31, 87b33-88a11; I 2, 71b9-19; II 2, 89b36-90a11.
  - 3 Aristotele, *A Po* I 2, 71b19-33.
  - 4 Aristotele, *A Po* I 4, 73a21-74a2.
  - 5 Aristotele, *A Po* I 6, 74b5-75a32.
  - 6 Aristotele, *A Po* I 2, 72a5-8.
  - 7 Definiti in *A Po* I 2, 72a14-17; I 7, 75a38-b2; I 10, 76a37-b11; I 10, 76b11-22; I 10, 73b23-24; I 11, 77a26-35; I 32, 88a36-b3; *Metaph.*, IV 3, 1005a19-29.
  - 8 Definite in *A Po* I 2, 72a18-24 e I 10, 76b24-34.
  - 9 Cfr. Aristotele, *A Po* I 2, 72a14-24 e I 10, 76a37-77a4. Le definizioni in qualità di principi della dimostrazione sono trattate in *A Po* I 1, 71a11-17; I 2, 72a18-24; I 8, 75b30-32; I 10, 76a31-36; I 10, 76b35-77a4; I 14, 79a24-29; II 3, 90b24-27; *Top.* VIII 3, 158a31-b4; *De Anima* I 1, 402b25-403a2; *Metaph.* VII 9, 1034a30-32; XI 7, 1064a4-8; XI 7, 1064a19-20; XIII 4, 1078b24-25; XIII 4, 1078b27-30. Per una definizione generale di definizione come "enunciato dell'essenza" si veda *Top.* I 5, 101b38 e I 4, 101b17-23; I 8, 103b6-12; V 2, 130b25-28; V 3, 131b37-132a9; VII 3, 153a6-22; VII 5, 154a23-32; VII 5, 155a18-22; *Metaph.* V 8, 1017b21-22; VII 4, 1029a13-b13; VII 5, 1031a1-14; VIII 1, 1042a17.
  - 10 Aristotele, *A Po* II 1, 89b23-25.

Le relazioni reciproche e il senso della prima (a), della seconda (b) e della quarta questione (d) non provocarono grandi controversie, se non altro per il fatto che sono presenti in altri passi del *corpus*<sup>11</sup>, lo stesso non può dirsi per le questioni del terzo tipo (c). In relazione al senso delle locuzioni (a), (b) e (d), possiamo ribadire che la prima e la seconda questione, ossia “che” e “perché” un oggetto è qualcosa, sono state interpretate come interrogativi sul “se” e “perché” una sostanza ha un certo attributo; mentre la quarta questione è stata letta nel senso di una questione per cui, sapendo che una cosa esiste, ci si chiede ciò che essa è essenzialmente. Per ciò che concerne le relazioni reciproche fra le varie questioni, possiamo asserire che, fin dall’antichità, i commentatori hanno separato le questioni (a) e (b) dalle successive (c) e (d), ritenendo che le une facessero riferimento alle sostanze composte, mentre le altre alle sostanze semplici<sup>12</sup>.

Attenzione particolare si deve prestare, ora, alle questioni di tipo (c). In realtà si deve riconoscere che neppure questo genere di questioni provocò tradizionalmente un grande scandalo tra gli esegeti, dal momento che da Alessandro d’Afrodisia a David Ross e da Julius Pacius a Jonathan Barnes si impose la interpretazione “esistenziale” della questione *ei esti*, per la quale gli studiosi trovarono conferma in altri passi degli *Analitici*<sup>13</sup>.

Ciononostante un dubbio permane, giustificato dalla duplice lettura che la lingua greca permette della clausola greca *ei estin*. In relazione all’oggetto di studio che in questo contesto ci interessa, essa deve essere interpretata nel senso “se un dio esiste” o nel senso “se questo è un dio”? E il fatto di interpretare in un modo o in un altro favorisce una migliore comprensione della concezione aristotelica della divinità?

Per rispondere a queste questioni ci proponiamo di procedere nel modo seguente:

1) in primo luogo faremo una rapida analisi dei primi due capitoli del libro II degli *Analitici Posteriori*, i quali costituiscono il luogo canonico della controversia;

2) quindi ci concentreremo sul significato della questione *ei esti* in relazione alla questione *ti esti e alle due precedenti questioni hoti e dioti*;

11 Cfr. Aristotele, A Po I 13, 78a22-79a16; *Metaph.* I 1, 981a12-b13; VII 17, 1041a10-b9.

12 Cfr. Eustratius, *In Analyticorum posteriorum librum secundum commentarium*, C.A.G. XXI,1 p. 14.27-34; Julius Pacius, *Aristotelis Organum*, Hildesheim: G. Olms 1966, p. 503; Mansion 1946, p. 163; Ross 1965, pp. 609-610; Barnes 1975, p. 194.

13 In particolare in A Pr II 21, 67a8-b11; A Po I 1, 71a1-b8; I 2, 71b25-33.

3) infine, vorremmo esaminare i vantaggi che offre una certa lettura di *ei esti* in relazione alla questione della divinità.

#### Punto 1): analisi di *A Po* II 1, 2

Vediamo dapprima i passi più importanti del testo. Il libro II comincia nella maniera seguente:

τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν.

I)<sup>14</sup> Le cose che possono essere investigate sono eguali in numero a quelle che conosciamo scientificamente. Ora, investighiamo quattro tipi di cose: il che, il perché, se è, che cos'è<sup>15</sup>.

In seguito lo Stagirita specifica:

ὅταν μὲν γὰρ πότερον τόδε ἢ τόδε ζητῶμεν, εἰς ἀριθμὸν θέντες, οἷον πότερον ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὐ, τὸ ὅτι ζητοῦμεν. [...] ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, οἷον εἰδότες ὅτι ἐκλείπει καὶ ὅτι κινεῖται ἡ γῆ, τὸ διότι ἐκλείπει ἢ διότι κινεῖται ζητοῦμεν.

I a) Quando investighiamo se [qualcosa] è tale o tale, ponendo una pluralità di termini, per esempio se il sole si eclissò oppure no, investighiamo il che. [...] E conoscendo il che investighiamo il perché. Per esempio, sapendo che [il sole] si eclissò o che la terra trema, investighiamo per quale ragione si eclissò e per quale ragione trema<sup>16</sup>.

La corretta interpretazione di questi passi dipende da una corretta lettura e traduzione dell'espressione εἰς ἀριθμὸν θέντες. Come Pacius

14 I numeri romani e le lettere che collocheremo prima di alcuni passi aristotelici sono frutto di una nostra scelta arbitraria e ci serviranno a suddividere il testo in modo tale da rendere più chiara la nostra interpretazione.

15 Aristotele, *A Po* II 1, 89b23-25.

16 Aristotele, *A Po* II 1, 89b25-31.

e modernamente Tricot osservarono nei loro commentari, con l'espressione "molteplicità di termini" Aristotele intende indicare quei casi in cui è coinvolta una relazione fra il soggetto e il predicato<sup>17</sup>. Negli esempi di Aristotele i fenomeni indagati non sono il sole o la terra, né l'eclisse o il terremoto, e neppure l'eclisse del sole o il tremare della terra, bensì il fenomeno complesso del sole in quanto si eclissa e della terra in quanto trema.

A questo primo oggetto di indagine, Aristotele contrappone un secondo fronte di analisi:

ταῦτα μὲν οὖν οὕτως, ἔνια δὲ ἄλλον τρόπον ζητοῦμεν, οἷον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός: τὸ δὲ εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω, ἄλλ' οὐκ εἰ λευκὸς ἢ μὴ. γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἔστι ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἔστι θεός, ἢ τί ἔστιν ἄνθρωπος;

I b) "[Investighiamo] queste cose in questo modo. Tuttavia ce ne sono altre che investighiamo in modo differente: per esempio se il centauro o il dio è o no. Ma intendo se è o no simpliciter, non se è bianco oppure no. E, sapendo che è, investighiamo che cosa è, per esempio che cosa è dio o che cosa è uomo"<sup>18</sup>.

Ricapitolando, i contenuti che indaghiamo "in questo modo" sono quegli enti che comportano una molteplicità di termini nel senso riferito in I a). I b), invece, introduce un nuovo campo di indagine, in cui ciò che viene investigato non è tanto la relazione di un predicato al soggetto, bensì il soggetto in quanto tale. La distinzione tra i due livelli non equivale, tuttavia, ad una totale incompatibilità. Si possono, infatti, cogliere facilmente delle analogie. Per noi è importante segnalarne due.

1) Anzitutto, in I b) così come in I a) la prima questione ha una certa precedenza sulla seconda, nella misura in cui il secondo quesito può essere posto solo dopo aver risposto affermativamente al primo; e nello stesso tempo, la risposta al primo interrogativo stimola la formulazione del secondo.

17 Per la traduzione di *eis arithmon thetes*, che divenne tradizionale (Barnes ancora la usa) vedasi Tricot 1962, p. 162, n.1, il quale fornisce importanti riferimenti bibliografici (Filopono 336.28; Eustratius 12.25; S. Tommaso 231; Pacius I 477 e II 324).

18 Aristotele, *A Po* II 1, 89b31-35.

2) Lo Stagirita afferma che tanto in I a) quanto in I b), l'indagine verrà condotta attraverso la ricerca di un termine medio.

La prima analogia ci mette di fronte ad uno schema di questo tipo:

I a): *to hoti* → *to dioti* Se conosciamo che A è B, allora cerchiamo perché A è B.

I b): *ei estin* → *ti estin* conosciamo che A è, allora domandiamo che cosa è A.

Nel caso in cui una indagine comporti una molteplicità di termini, ossia faccia riferimento ad un soggetto cui si attribuisce un certo predicato, è necessario iniziare a determinare *che* questo predicato si dice di tale soggetto. Se è così, allora si può e si deve chiedere *perché* il predicato si dice del soggetto.

Nel caso in cui la questione coinvolga il soggetto *simpliciter*, è necessario iniziare a determinare *se* il soggetto è, e se è, si può e si deve chiedere *cosa* è.

La seconda analogia si rivela più complessa e delicata. In relazione alla ricerca del termine medio, è chiaro che per ciò che concerne I a), la ricerca di un *meson* è, per così dire, naturale. Una volta che conosciamo che (*hoti*) B è A, sappiamo che deve esistere un termine medio (*meson*) che mantiene uniti i due estremi. Se domandiamo perché (*dioiti*) B è A, chiediamo quale sia il termine medio. Se esso è C, sappiamo che B è A perché B è C e C è A. Non altrettanto evidente è la ricerca di un termine medio in relazione a I b). Il termine medio suppone infatti due termini estremi, il soggetto e il predicato, ma nell'interrogativo esistenziale la proposizione non comporta normalmente che un solo termine, il soggetto, in quanto il predicato nominale fa corpo unico con il soggetto<sup>19</sup>. Ciononostante, nel capitolo 2 Aristotele ripete per ben quattro volte che la ricerca di un termine medio vale per tutti i quattro oggetti di indagine (*zetoumena*) menzionati nel capitolo 1<sup>20</sup>.

La nostra interpretazione consiste nel proporre due analogie in relazione speculare l'una all'altra, di cui la seconda (I b) risulta un caso particolare della prima (I a). Percorriamo le tappe che ci condurranno a questa conclusione.

Aristotele apre il secondo capitolo come segue:

<sup>19</sup> Rimandiamo al nostro saggio (Botter 2007) per una discussione dettagliata di questo problema.

<sup>20</sup> Aristotele, *A Po* II 2, 90a5, 7, 14, 35.

Ἄ μὲν οὖν ζητοῦμεν καὶ ἃ εὐρόντες ἴσμεν, ταῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστιν. ζητοῦμεν δέ, ὅταν μὲν ζητῶμεν τὸ ὅτι ἢ τὸ εἰ ἐστιν ἀπλῶς, ἄρ' ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν: ὅταν δὲ γνώ- ντες ἢ τὸ ὅτι ἢ εἰ ἐστιν, ἢ τὸ ἐπὶ μέρος ἢ τὸ ἀπλῶς, πάλιν τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι, τότε ζητοῦμεν τί τὸ μέσον.

Sono queste e sono in questo modo le cose che investighiamo, scopriamo e sappiamo. Quando investighiamo il che o se è simpliciter, investighiamo se c'è o no un termine medio. E quando, avendo saputo il che o se è in parte (*epi merous*) o simpliciter (*haplos*) investighiamo il perché o che cos'è, stiamo investigando che cosa è il termine medio<sup>21</sup>.

La distinzione fra i due livelli di indagine che era stata indagata nel capitolo precedente viene ora riproposta attraverso l'uso di una terminologia leggermente differente. L'analisi *epi merous* corrisponde all'indagine I a). Infatti, spiegherà Aristotele in seguito, investigare "in parte" significa esaminare se la tale cosa è o non è tale cosa, ossia se il soggetto possiede o no tale predicato: "Dico che un oggetto è in parte, ad esempio, nel caso in cui si domandi: la luna subisce eclissi, oppure, la luna attraversa delle fasi? Quando si pongono delle domande di questa natura, infatti, si indaga se un oggetto è qualcosa, oppure se non è qualcosa"<sup>22</sup>. Da qui la sua opposizione alla questione *haplos*, la quale, come nel caso di I b), indaga solo il soggetto: "De resto, quando parlo di oggetto che è assolutamente, intendo riferirmi ad un sostrato, per esempio, alla luna, o alla terra, o al sole, o al triangolo"<sup>23</sup>.

E arriviamo così al punto che maggiormente ci interessa:

ἐν ἅπασιν γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτὸ ἐστι τὸ τί ἐστι καὶ διὰ τί ἔστιν.

Ora, in tutti questi casi è evidente che il che cos'è e il perché sono la stessa cosa<sup>24</sup>.

21 Aristotele, A Po II 2, 89b36-90a1.

22 Cfr. Aristotele, A Po II 2, 90a3-4.

23 Cfr. Aristotele, A Po II 2, 90a12-14.

24 Aristotele, A Po II 2, 90a 14-18.

A ciò fanno seguito alcuni esempi e infine il filosofo conclude:

Ὡσπερ οὖν λέγομεν, τὸ τί ἐστὶν εἰδέναι ταῦτό ἐστι καὶ διὰ τί ἔστιν, τοῦτο δὲ ἢ ἀπλῶς καὶ μὴ τῶν ὑπαρχόντων τι, ἢ τῶν ὑπαρχόντων, οἷον ὅτι δύο ὀρθαί, ἢ ὅτι μείζον ἢ ἔλαττον.

In questa misura, come abbiamo detto, sapere che cosa è non è differente da sapere perché, sia simpliciter e non uno degli attributi, sia uno degli attributi, per esempio che ha due angoli retti o che è maggiore o minore<sup>25</sup>.

Da questa conclusione emerge chiaramente una prima circolarità fra i due livelli di indagine: il *ti estin* di I b) non differisce dal *dioti* di I a). Fino a questo momento il filosofo aveva distinto, all'interno di I a) e di I b), una relazione di successione fra due questioni, ma non aveva fatto riferimento ad alcuna relazione circolare tra questioni di livello differente. Solo in questo passo lo Stagirita propone esplicitamente una relazione incrociata: indagare e sapere *il che cosa* è non è differente dall'indagare e sapere *perché* è. Questa relazione di equivalenza ci era già nota dalla *Metafisica*. In *Metafisica* Zeta 17 Aristotele aveva stabilito che indagare *ciò che è A* differisce dal *chiedersi quale sia la ragione per cui un certo x è A*<sup>26</sup>. E questo vale non solo nel caso di enti composti, ma anche nel caso delle sostanze semplici:

λανθάνει δὲ μάλιστα τὸ ζητούμενον ἐν τοῖς μὴ κατ' ἀλλήλων λεγομένοις, οἷον ἄνθρωπος τί ἐστὶ ζητεῖται διὰ τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι ἀλλὰ μὴ διορίζειν ὅτι τάδε τόδε. ἀλλὰ δεῖ διαρθρώσαντας ζητεῖν.

Ma l'oggetto della nostra ricerca ci sfugge soprattutto in quei casi in cui un termine non è predicato di un altro, come ad esempio, quando ci chiediamo che cosa è l'uomo; e questo avviene perché una tale espressione è semplice e in essa non si viene a distinguere che certe determinate cose costituiscono una certa determinata cosa. Ma noi dobbiamo rendere la domanda articolata e dare inizio alla ricerca<sup>27</sup>.

25 Aristotele, *A Po* II 2, 90a31-34.

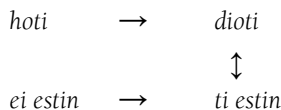
26 Cfr. Aristotele, *Metaph.*, VII 17, 1041a10-b9.

27 Aristotele, *Metaph.*, VII 17, 1041b1-3.



Rendere articolata la domanda significa procedere nel senso descritto in *Metafisica*: “Così, ad esempio, dovendo definire una soglia, noi diremo che essa è un pezzo di legno, o una pietra che giace in una determinata maniera, e dovendo definire una casa, noi diremo che essa è mattoni e legna che giacciono in un certo modo [...] e, dovendo definire un pezzo di ghiaccio, noi diremo che è acqua congelata o condensata in un determinato modo, e che l'accordo musicale è una determinata mistione di acuto e grave”<sup>28</sup>. Quindi, il modo per giungere ad una corretta definizione di soglia consiste nel chiedersi se questa pietra o se questo pezzo di legno è una soglia (*ei estin*). A ciò si può rispondere solo sapendo che cosa è (*ti estin*) una soglia<sup>29</sup>, e ciò equivale esattamente a domandarsi “perché questa pietra è una soglia” (*dia ti estin*)<sup>30</sup>. La risposta è “la sua posizione”<sup>31</sup>. Questa è la causa del suo essere in risposta alla questione “se è *simpliciter*”, e la sua caratteristica definitoria.

Perciò, la novità degli *Analitici* non consiste tanto nell'aver proposto l'equivalenza fra la ricerca del *dioti* (*dia ti*) e quella del *ti estin*, bensì nell'aver certificato esplicitamente la presenza di questa relazione in un passo in cui già è stata espressa la relazione tra *to hoti*→*to dioti* e fra *ei estin*→*ti estin*. In breve, negli *Analitici* ci troviamo di fronte a questo schema:



Senza alterare I a) e I b), Aristotele negli *Analitici* propone il transito parziale tra i due livelli mantenuti fino ad ora separati. L'originalità di questo testo consiste nel fatto che sebbene la relazione fra gli elementi contenuti in I a) e quelli contenuti in I b), e la distinzione fra i due livelli I a) e I b) rimane incontrastata<sup>32</sup>, solo in questo testo tutte e due le relazioni appaiono all'interno di uno stesso schema. La cosa curiosa è che questa circolarità è proposta in un testo in cui per la prima volta appare un elemento nuovo rispetto ai testi in cui i nessi di I a) e I b) vengono menzionati, ossia la clausola *ei estin*. Sarà forse questa locuzione a rendere possibile la mediazione?

28 Aristotele, *Metaph.*, VIII 2, 1043a7-12.

29 Aristotele, *A Po* II 1, 89b34.

30 Aristotele, *A Po* II 90a14-15.

31 Aristotele, *Metaph.*, VIII 2, 1042b19.

32 Queste relazioni riappaiono in altri passi del *Corpus aristotelicum*, per esempio: *A Po* I 13, 78a22-79a16; *Metaph.*, I 1, 981a12-b13 e VII 17, 1041a10-b9.

**Punto 2) La questione *ei estin*: questione esistenziale o problema del “riconoscimento”?**

Esaminiamo il senso e la portata di quell'elemento grazie al quale l'argomentazione di Aristotele si arricchisce e si complica. L'interpretazione esistenziale dell'espressione *ei estin* è la più nota e la più diffusa dai tempi di Alessandro, Eustrazio e Julius Pacius e dominò incontrastata per lo meno fino alla pubblicazione del saggio di Alonso Gómez –Lobo intitolato *The so-called Question of Existence in Aristotle's Anal. Post. II 1-2*<sup>33</sup>. Nonostante il valore incontestabile di questo saggio, non furono molti gli interpreti che si rassegnarono ad abbandonarono le “inquietudini” esistenziali per abbracciare una soluzione diversa. La sfida, pertanto, persiste e, del resto, non si può negare che sia del tutto pertinente e giustificata dal fatto che la formula *ei esti* è ambigua.

Siamo a conoscenza di almeno tre usi possibili della formula *ei esti*:

- a) l'uso veridico, come nella questione “se Socrate è musico”<sup>34</sup>;
- b) l'uso esistenziale, ossia “se c'è un x” o “se x esiste”<sup>35</sup>;
- c) l'uso ellittico, nel caso in cui l'espressione sembri mancare di un solo termine, mentre necessita di due elementi per essere completata, ossia “se (x) è (F)”.

Noi crediamo che c) sia precisamente il significato adeguato all'uso che di *ei esti* viene fatto nei capitoli 1 e 2 del libro II degli Analitici; ciononostante non possiamo ignorare le ragioni che avvalorano l'interpretazione esistenziale degli stessi passi. Elenchiamole brevemente:

1) In primo luogo, gli esempi che Aristotele adotta nel capitolo 1, ossia il dio e il centauro, sono gli esempi tradizionalmente usati per introdurre la questione esistenziale. Charles Kahn, dopo aver tradotto l'esempio alle linee 89b32 in questo modo “whether there is or not (a) centaur or (a) god” afferma che le questioni di questo tipo “are the natural expression for a certain kind of critical doubt that first arises in connection with theological speculation”<sup>36</sup>.

33 Gómez-Lobo 1980, pp. 71-89.

34 Aristotele, *Metaph.*, V 7, 1017a33.

35 Cfr. Aristotele, *Metaph.*, XII 7, 1072a23-24.

36 Ch. Kahn 1973.

2) In secondo luogo, il fatto che Aristotele classifichi la questione *ei estin* come una questione nella quale si indaga se è o no *simpliciter* (*haplos*), rievoca fortemente un uso esistenziale del verbo “essere”.

3) Infine, la preoccupazione di Aristotele di chiarire che il quesito “se A è” è differente dal quesito “se A è bianco o no” pare corroborare la conclusione precedente, questa volta grazie ad un meccanismo di esclusione: “se A è” significa “se A esiste” poiché giustamente non significa “se A è B”.

La conclusione sembra seguire necessariamente, ma noi non ne siamo convinti. La nostra perplessità deriva anzitutto dal fatto che non riusciamo a capire quale contributo la questione esistenziale potrebbe produrre nell'economia generale degli *Analitici Secondi*. Il valore esistenziale della questione *ei estin* punta a determinare l'esistenza del soggetto: “se A è, se A esiste”, nel nostro caso “se un dio esiste”. La ricerca ha lo scopo di verificare se esiste per lo meno un esemplare di ciò che è indicato dal soggetto. Con tutto ciò, si presume che la definizione del soggetto sia nota, mentre l'esistenza di esso sia investigata.

Nel caso in cui, invece, si attribuisca valore ellittico all'espressione, ossia “se  $x$  è A, se  $x$  è un dio”, il verbo essere è utilizzato per indicare un soggetto inizialmente indeterminato e la questione mira propriamente a determinare se tale soggetto è, oppure no, un caso all'interno del genere espresso dal predicato. Nel caso di una questione ellittica l'esistenza del soggetto è nota, mentre ciò che è oggetto di indagine è il suo *riconoscimento* come elemento di un certo genere. Il buon esito di questa ricerca permette di formulare la definizione del soggetto.

Ora, decidere se la questione *ei estin* negli *Analitici* abbia senso esistenziale o ellittico è un dilemma che è possibile affrontare per via diretta o per via indiretta, ossia attraverso un procedimento dialettico o attraverso un procedimento analitico<sup>37</sup>. Come Aristotele stesso farebbe, serviamoci dapprima del metodo dialettico e chiediamoci:

1) il problema dell'esistenza trova spazio nelle preoccupazioni degli *Analitici Secondi*?

---

<sup>37</sup> Cfr. Aristotele, A Po I 22, 82b37-84a30; I 24, 85b23-86a30; I 32, 88a19-b7; Phys. III 5, 204b4-205a7; DC I 7, 275b12-276a17; *Metaph.* I 2, 982a4-b10; VII 4, 1029b13-1030b3.

2) l'interpretazione esistenziale della formula indagata migliora il senso, toglie senso o, più semplicemente, dà senso al contesto in cui emerge il passo, ossia all'insieme formato dai primi due capitoli del libro II degli *Analitici*?

3) la soluzione esistenziale crea difficoltà alla restante argomentazione?

Rispondiamo immediatamente alle questioni poste:

1) né il concetto, né il problema dell'esistenza sono presenti negli *Analitici*<sup>38</sup>. Al contrario, il problema del *riconoscimento*, così come lo abbiamo chiamato, è cruciale per stabilire la definizione<sup>39</sup>. E la definizione è il tema dominante del libro II degli *Analitici Posteriori*, così come la dimostrazione è il tema dominante del libro I di quest'opera.

2) Nella successione in cui Aristotele ordina in due coppie i quattro tipi di indagine (*hoti* → *dioti*; *ei estin* → *ti esti*), una interpretazione esistenziale della terza questione si rivela del tutto inutile. Infatti, se è per aver determinato un dato di fatto (*hoti* AB) che mi sento stimolato ad indagare la ragione di questa attribuzione (*dioti* A è B), non è per il fatto di aver determinato l'esistenza di qualcosa (*ei estin* A) che mi sento stimolato ad indagare cosa sia (*ti estin* to A). Al contrario, è per aver determinato che *x* è un certo A, ossia è un individuo di A, che mi sento stimolato ad indagare cosa sia un A. Un semplice esempio ci permetterà di illustrare quanto detto.

Nel caso delle relazioni contenute in I a), Aristotele ha in mente una situazione di questo tipo: quando mi accorgo che la luna è eclissata determino un fatto (*hoti* AB); ora, il fatto di aver constatato la presenza di questo fenomeno mi spinge ad indagare la ragione che lo giustifica (*dioti* AB). Nel caso di I b) ciò che è in gioco sono i seguenti elementi: mi domando se un ente appartiene ad un genere che, per ipotesi, ancora non ho "riconosciuto". Quindi in primo luogo determino semplicemente che questo ente è qualcosa, ossia è una istanza di un certo genere determinato. Ora, questa osservazione mi spinge ad indagare di che cosa si tratta. Concretamente la situazione potrebbe essere di questo tipo: con questo apparato respiratorio non può

38 Cfr. Aristotele, *A Pr* II 21, 67a8-b11; *A Po* I 1, 71a1-b8; I 2, 72a14-24; I 10, 76a31-77a4.

39 Vedi specialmente *Top.* VI 7, 146a3-18; *Metaph.* VII 4, 1029b13-1030a17. Cfr. *Top.* I 5, 102a11-14; VII 2, 152b36-153a5; *A Po* I 22, 83a24-35; I 22, 83b17-24; II 4; II 6, 92a6-9; *Metaph.* IV 4, 1007a31-33.

essere che un esemplare di X! Buona occasione per sapere cosa è un X, ossia quali sono le caratteristiche proprie di X, quelle che rendono la definizione di X.

Per stabilire una definizione, è fondamentale riconoscere che certi enti rientrano all'interno di un certo genere<sup>40</sup>. Per stabilire la definizione di dio, è fondamentale sapere se, per esempio, il sole è un dio, se la parte noetica dell'anima è un dio, se gli astri sono dei, e così via. Infatti, è solo a partire dal momento in cui si riconosce un certo numero di istanze di una certa specie, a partire dalla definizione nominale<sup>41</sup>, che si ha il fondamento per determinare la definizione reale di questa stessa specie<sup>42</sup>. Quindi non è il riconoscimento della esistenza di *F*, ma il riconoscimento che *questo x* appartiene ad *F*, che mi spinge ad indagare che cosa è *F*. E ancora, non è il riconoscimento che *F* esiste, ma la identificazione di diversi *xx* come casi di *F*, che mi permette di passare dalla definizione nominale di *F* alla sua definizione reale<sup>43</sup>.

3) Anche i difensori dell'interpretazione esistenziale sono disposti a riconoscere la difficoltà che genera questo tipo di lettura, qualora si tratti di spiegare l'asserzione aristotelica, confermata per ben tre volte nel capitolo secondo, e ancora una volta all'inizio del capitolo terzo, che le quattro questioni sono riconducibili alla ricerca del *meson*, del termine medio<sup>44</sup>: “*Ne viene di conseguenza che in tutte le indagini (en hapásais taís z t sesi) si ricerca se sussiste un medio oppure che cosa è il medio*”<sup>45</sup>. In ossequio all'interpretazione esistenziale, indagare se dio esiste sarebbe come chiedersi la causa per cui un dio esiste, o per lo meno, sarebbe come chiedere se c'è una causa per cui dio esiste. Ora, non ci pare che questa sia mai stata una preoccupazione per Aristotele e, certamente, non lo è stata nel corso dello sviluppo degli *Analitici*.

40 Aristotele, *Metaph.*, VII 12, in particolare VII 12, 1037b30.

41 L'importanza della definizione nominale come punto di partenza per determinare una definizione è stata giustamente messa in rilievo da Robert Bolton 1976, pp. 514-545: vd. anche Bolton 1993, pp. 197-222 e Demoss-Devereux 1988, pp. 133-154. Sull'importanza della definizione nominale per formulare la definizione di dio, torneremo nel punto 3) del presente lavoro.

42 Cfr. Aristotele, *A Po* II 8-10.

43 Solo avendo enti che sono *F* si presenta la possibilità di produrre una definizione di *F*. Infatti ciò che è importante per progredire nella ricerca, non è tanto il fatto di sapere in generale e in astratto se *F* esiste, ciò che è importante è sapere se un dato *x* è un *F*, in modo tale che attraverso l'esame di *x* (e quindi di *y*, *z*, ecc.) si possa arrivare a ricostruire la definizione reale di *F*, ossia si riesca a rispondere alla questione intorno all'essenza di *F*.

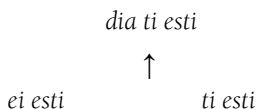
44 Cfr. Ross 1965, pp. 611-612, e Barnes 1993, p. 205.

45 Aristotele, *A Po*, II 2, 90a5; cfr. 90a7; 14; II 3, 90a35.

Affrontiamo ora il problema utilizzando il procedimento analitico.

Al contrario, se si assume l'interpretazione ellittica del testo, la posizione di Aristotele risulta più coerente: indagare se *questo* è un dio corrisponde a ricercare se esiste una relazione causale che giustifica perché *questo ente* è un dio; e ciò significa indagare se dio è l'essenza di *questo ente*<sup>46</sup>, quindi se il genere dio è parte della definizione dell'ente indagato<sup>47</sup>.

Abbiamo visto precedentemente che i quattro tipi di investigazione distinti da Aristotele sono relazionati in modo tale che, all'interno di ciascuna coppia, la risposta alla prima questione permette di avanzare alla seconda. Perciò, in I a) la risposta affermativa a *hoti* fornisce la materia sulla quale *dioti* indaga; e, in tutto rispetto al criterio analogico, all'interno di I b) l'indagine sul *ti estin* segue ad una risposta affermativa alla domanda *ei estin*. Inoltre, lo Stagirita aggiunge che la questione sull'essenza può essere ricondotta ad una indagine sulla causa<sup>48</sup>. Questa asserzione ci ha permesso di incrociare la relazione fra i due livelli. Perciò, mantenendo la costruzione speculare e completandola con l'incrocio fra i due livelli avremo quanto segue: una questione sul *ti estin* è una questione del tipo "quale è la ragione per cui questo è un uomo?". E questo tipo di questione presuppone una risposta affermativa alla questione *se è*, ossia che "(*questo*) è un uomo"<sup>49</sup>.



Possiamo concludere che la forma corretta della questione *ei estin* è del tipo "se questo è un uomo"; quindi il senso corretto della questione *se è* sarà, in generale, "se (x) è (F)".

Ricapitolando, dapprima abbiamo una sequenza orizzontale:

*hoti* → *dioti*: se questo uomo è bianco (*hoti*), allora perché è bianco (*dioti*)?";  
*ei estin* → *ti esti*: se questo è un uomo (*ei esti*), allora che cosa è un uomo (*ti esti*)?

46 Cfr. Aristotele, *Metaph.*, VII 17, 1041a10-b9; VIII 2, 1043a2-26; VIII 6, 1045a14-33.

47 Cfr. Aristotele, *Metaph.*, VII 12, 1037b29-30; 1038a25-35.

48 Aristotele, *A Po* II 2, 90a31-34.

49 Aristotele, *Metaph.*, VIII 2, 1043a7-12.

Quindi un incrocio verticale tra *dioti* e *ti esti*: che cosa è un uomo ↔ perché è un uomo?

Perciò, la questione *ti estin* è solo un caso particolare della questione *dioti*, ossia quel caso in cui non ci si chiede la ragione per cui A è B, bensì per quale ragione *questo* è A. Abbiamo pertanto uno schema di questo tipo:



A questo punto, viene giustificata l'ultima analogia, benché essa non sia stata esplicitamente dichiarata dallo Stagirita. La questione *ei estin* può essere legittimamente riprodotta in termini di *hoti*, dal momento che è un caso speciale di esso, ossia quello in cui ci si chiede non se è reale che A sia B, bensì se è reale che *questo* sia A.

La ragione che giustifica le relazioni I a), *hoti* – *dioti* e I b), *ei estin* – *ti estin*, è esplicitata da Aristotele: le due prime questioni comportano una pluralità di termini distinti, mentre le due ultime questioni coinvolgono un soggetto *haplos*. Ma ciò che è maggiormente significativo è ciò che in queste pagine è presente ma rimane inespreso: in I a) si esamina l'attribuzione di una proprietà ad un ente e si ricerca la causa che giustifica questa attribuzione. In I b) si riconosce l'integrazione di una specie all'interno di un genere, in modo da determinare il genere, ossia in modo da verificare in che senso il genere si dice della specie cui viene attribuito. In altri termini, I a) si situa sul piano della dimostrazione, mentre I b) si situa sul piano della definizione.

In I a), avendo verificato che tale predicato appartiene di fatto ad un determinato ente o genere, è necessario dimostrare l'attribuzione, ossia determinare la ragione per cui tale predicato appartiene di fatto a tale ente o genere.

In I b), avendo mostrato, attraverso l'utilizzo della definizione nominale, che tale ente o specie è subordinato ad un determinato genere, è possibile formulare la definizione del genere: questa definizione altro non è se non la determinazione della sua essenza. Alla luce di queste considerazioni, si capisce per quale ragione *dioti* e *ti estin* devono essere preceduti rispettivamente da *hoti* e *ei estin*: in I a), la causa può essere indagata solo una volta che si sia constatato un fatto e ciò che deve essere dimostrato è precisamente il fatto stabilito; in I b), l'indagine dell'essenza è resa possibile solo in seguito alla presentazione di un certo numero di istanze *x, y, z...*, e ciò che deve essere definito è precisamente il genere cui *x, y, z...* appartengono.

Esaminiamo, infine, la seconda relazione tra i quattro tipi di questione, ossia tra *hoti* e *ei estin* e tra *dioti* e *ti estin*. Per quale ragione e in quale misura questi tipi di indagine possono essere ricondotti alla forma per cui *ei estin* e *ti estin* sono casi particolari rispettivamente di *hoti* e *dioti*?

Nel primo caso la ragione è evidente: la presentazione di una istanza di un genere è, in senso tecnico, la presentazione di un fatto, ossia del fatto che il genere si dice di una certa istanza. La differenza fra questo caso particolare e il caso generale e più comune è che nel caso particolare non si tratta tanto di attribuire un predicato ad un soggetto, bensì di attribuire l'appartenenza di una specie al suo genere proprio, il quale non è un predicato della specie, bensì è ciò che essa propriamente è, ossia la sua essenza.

Nel secondo caso, il motivo per cui una specie appartiene ad un determinato genere risiede nel fatto che questo genere possiede una certa essenza. Pertanto, è lo stesso affermare che la causa è l'essenza:

ὡς ἔφαμεν, ταῦτόν τὸ εἰδέναι τί ἐστί καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ εἶ ἔστι

“..., come si è detto, il sapere che cosa è un oggetto si identifica con il conoscere la causa del fatto che questo oggetto sia”<sup>50</sup>. La ragione per cui l'astro solare è una specie di dio risiede nel fatto che dio è un genere con tali attributi essenziali; ed è per il fatto che un dio è un genere con tali attributi essenziali che l'astro solare, o il *nous*, o i motori immobili degli astri, o la *physis* in generale, o il Motore Immobile di *Metafisica* Lambda si integrano in questo genere come sue specie.

Questa interpretazione ci permette di sciogliere anche l'ultima difficoltà, ossia di giustificare il fatto che tutte e quattro le questioni possono essere risolte ricorrendo alla ricerca del termine medio, mentre questo punto rimane insoluto nella lettura esistenziale di *ei estin*.

*hoti* → *dioti* (I a) C'è una causa per cui Socrate è bianco → Qual è la causa?  
 ↓                    ↓  
*ei esti* → *ti estin* (I b) C'è una causa del fatto di essere x un dio? → Qual è la causa?

50 Aristotele, *A Po* II 8, 93a4; cfr. II 2, 90a31-32 e *Metaph.*, VIII 2, 1043a2-3.



Quindi:

<i>to hoti</i> ↓ <i>ei estin</i>	}se c'è una causa	<i>to dioti</i> ↓ <i>ti estin</i>	}è la causa
--	-------------------	---	-------------

Verifichiamo se la confutazione dell'interpretazione esistenziale di *ei esti* si è conclusa con successo. Le ragioni che militavano a suo favore erano le seguenti: 1) i tipi particolari di esempio che Aristotele adotta, ossia dio e centauro; 2) il fatto che Aristotele qualifica *ei estin* come una questione *haplos*; 3) Aristotele chiarisce che con la questione “se A è” non intende “se A è bianco o no”.

Riassumiamo brevemente le risposte alle tre obiezioni: 1) in relazione al primo punto, ricordiamo che gli esempi adottati da Aristotele si riveleranno esempi tipici della questione esistenziale solo in una epoca successiva ad Aristotele e, forse, proprio a causa di Aristotele; ma per lo Stagirita non ci sono dubbi che gli dei esistano e che i centauri non esistano. Noi crediamo che la scelta degli esempi sia dovuta al fatto che gli enti scelti dallo Stagirita rappresentano casi estremi di “riconoscimento” e, pertanto, casi in cui la necessità della questione *ti estin* più urgentemente decorre dalla risposta alla questione *ei estin*; 2) è vero che Aristotele classifica la questione *ei estin* come una questione *haplos*, ma noi crediamo che nel fare ciò egli si limiti ad indicare che nel caso di questa questione è solo il soggetto che è elemento in causa e non l'attribuzione di un predicato al soggetto; 3) infine, sembra chiaro che la questione “se (Socrate) è bianco o no” si contrappone alla questione *haplos* “se (dio) è o non è” e non alla questione “se *questo* è un dio o no”. Conveniamo che confutare questa obiezione non è facile. Nell'espressione che lo Stagirita utilizza, *ei estin theos*, non è chiaro se *theos* sia il soggetto grammaticale (“se un dio è”) o il predicato (“se è un dio”) della frase. Ora, noi siamo propensi a credere che sia giustamente per evitare una lettura dell'espressione nel primo senso (*theos* come soggetto grammaticale) che Aristotele conclude: non si tratta di indagare se dio (soggetto grammaticale) è pallido oppure no, bensì di indagare *haplos* se qualcosa è un dio (predicato grammaticale).

### Punto 3): conseguenze dell'interpretazione ellittica della questione *ei estin* in relazione al problema della divinità

In conseguenza alla lettura ellittica della questione risulta chiaro che *theos* per Aristotele non è una sostanza individuale, bensì un nome comune al pari di *anthropos* o *zōon* e tale rimarrà per tutti i filosofi sino al periodo in cui apparirà la traduzione della Bibbia. *Theos* non indica quindi una sostanza prima, bensì una sostanza seconda in relazione alla distinzione compiuta nelle *Categorie*<sup>51</sup>. *Theos* è un genere, una unità generica, ma non una unità numerica. Appare chiaro dal passo degli *Analitici* che la questione *ei esti theos* non corrisponde al dubbio scettico di colui che si pone di fronte alla possibilità di non trovare sotto l'appellativo "dio" qualcosa di reale. Il problema di Aristotele consiste nel trovare un *meson* che permetta di attribuire l'appartenenza di una istanza *x* al suo genere proprio (*F*), il quale indica ciò che l'ente propriamente è, ossia la sua essenza. Il problema aperto, per Aristotele, non è se dio esista ("se è *F*"), bensì quali enti siano realmente dei. Una volta determinato un certo numero di istanze (*x*, *y*, *z*, ...) del genere dio (*F*) ("se *x* è *F*; se *y* è *F*, se *z* è *F*..."), si può passare alla definizione del genere stesso (*ti esti F*).

Ora, come è possibile determinare "se *questo è*" una istanza del genere dio, se non si sa che cosa è un dio? Per uscire da questa versione aristotelica del paradosso del *Menone* lo Stagirita fa la distinzione fra definizione nominale e definizione reale. Una definizione nominale stabilisce ciò che il termine *F* significa. Essa offre la possibilità di sollevare la questione "se *x* è un *F*" e sollecita il passaggio al secondo momento della ricerca, I b), che fornirà la definizione reale, ossia l'essenza di *F*<sup>52</sup>. Per definire il genere dio si parte, perciò, da una definizione nominale di dio e ciò è possibile perché, per Aristotele, il linguaggio ha accesso alla realtà. Traspare da questo atto di fiducia una sorta di ottimismo gnoseologico nutrito da Aristotele nei confronti delle capacità umane. Sembra infatti che gli uomini abbiano una innata capacità di conoscere il vero, anche se in modo confuso, di cui la testimonianza più evidente è l'uso appropriato del linguaggio. Certo, non si deve limitare l'indagine a quanto il linguaggio afferma, in quanto la lingua ha una funzione regolativa e non conoscitiva. Il linguaggio ha la funzione di test

51 Aristotele, *Categorie* 5, 2a16-20.

52 Cfr. Bolton 1976, pp. 514-544. Non concordo con Bolton sul fatto che le definizioni nominali abbiano "existential import", ossia che la loro comprensione "involves awareness of the existence of things denoted by the term defined" (p. 521).

di controllo, ma non permette la scoperta delle cause e in particolare della causa prima, perciò non permette di attingere alla definizione reale dell'ente. A questo punto sorgono i seguenti quesiti:

a) da dove si ricava la definizione nominale di dio<sup>53</sup>?

b) È possibile passare dalla definizione nominale alla definizione reale di dio?

Solo la tradizione, conservata nei miti o nella massime ancestrali<sup>54</sup> ci permette di conoscere la definizione nominale di dio. Aristotele fa spesso riferimento alla tradizione sugli dei<sup>55</sup>, sottolineando il fatto che essa riflette una credenza di portata universale<sup>56</sup>. Gli dei sono oggetto delle opinioni correnti<sup>57</sup>, che il filosofo considera degne di valore proprio per il fatto di essere comunemente ammesse (*hupolépsis*)<sup>58</sup>. La *hupolépsis* è un'opinione o una credenza generale talora comunemente riconosciuta<sup>59</sup>, talora condivisa solo da qualcuno<sup>60</sup>, talora sostenuta da un solo individuo<sup>61</sup>. La *hupolépsis* viene concepita come un'opinione soggetta a possibile smentita da parte della scienza<sup>62</sup>. Anche se fortemente radicata nello spirito di un popolo, essa non è una conoscenza scientifica<sup>63</sup>. Ma il carattere opinativo è meno importante rispetto al consenso di cui godono le *hupolépsis* e che conferisce loro autorità. Capita perciò al filosofo di dover ricorrere alle opinioni intorno agli dei espresse da eminenti personalità come Talete, Senofane, Empedocle, Eudosso<sup>64</sup>. Le opinioni trasmesse dalla tradizione rappresentano il fondamento della definizione nominale e la definizione nominale, a sua volta, costituisce il punto di partenza per la ricerca della natura degli dei.

53 Non tratto in questa occasione il fatto che Aristotele distingue almeno tre tipi di definizione nominale; a questo proposito vd. Gómez-Lobo 1981, pp. 40-41.

54 Sul valore delle massime, vd. Aristotele, *Retorica* II 21, 1395b1-17.

55 Cfr. Aristotele, *DC* II 1, 284a1-2, *Metaph.*, XII 8, 1074b1-2.

56 Aristotele, *Politica* I 2, 1252b24; *EN* X 8, 1178b18; *DC* I 3, 270b7-8; *De Philosophia* fr. 6 Ross.

57 Aristotele, *Metaph.*, I 2, 983a8; cfr. *EN* X 9, 1179a25; *Poetica* 15, 1454b5-6.

58 Aristotele, *EN* X 8, 1178b8-9; b18-19; *Retorica* II 23, 1400b8; *Politica* VIII 5, 1339b7; *DC* I 3, 270b5-6.

59 Cfr. Aristotele, *Metaph.*, I 2, 982a6-7.

60 Cfr. Aristotele, *Metaph.*, I 9, 990b23, XII 8, 1973a17-18.

61 Cfr. Aristotele, *Metaph.*, I 3, 983b22 e 25; 5, 986a2; e 27-28.

62 Aristotele, *Metaph.*, III 1, 995a25-26.

63 Aristotele, *EM* VII 2, 1145b36-1146a3.

64 Aristotele, *DA* I 5, 411a7 sg.; *Metaph.*, III 4, 1000a25-b5; *DA* I 5, 410b2 sg.; *GC* II 6, 333b20-22; *Metaph.*, I 5, 986b21-25; *EN* VI 2, 1139b10-11; *Retorica* II 23, 1400 b6-8; 1399b6-9; *EN* I 12, 1101b27-31; *Topici* IV 5, 126a30.

La prima indicazione che Aristotele ricava dall'esame dialettico delle opinioni più accreditate e che riproduce nei contesti più diversi<sup>65</sup>, è che dio è un vivente, come l'uomo e il cavallo<sup>66</sup>. Si può dire che questa prima indicazione ci fornisce, in qualche modo, il genere di dio. La tradizione fornisce altri differenti attributi di dio, per esempio, dio è pensiero, è immortale, dio è semplice, è in atto, è immobile, è separato.

Ora, esiste un attributo proprio di dio, ossia un attributo che indica, per così dire, la differenza specifica di un dio all'interno del genere dei viventi, e che sia allo stesso tempo la causa prima, che giustifica l'unità dell'insieme degli attributi di dio<sup>67</sup>?

Riferendosi alla divinità dei corpi celesti, Aristotele mostra, nel libro II del *De Caelo*, la necessità che un corpo astrale sia un corpo circolare eternamente in movimento. La tesi è già stata lungamente discussa nel libro I; ma, invece di riprendere la dimostrazione, il filosofo in questo contesto si serve di una analogia paradigmatica fornitagli da una opinione largamente diffusa nel senso comune, secondo la quale gli dei, fin dall'epoca omerica, sono considerati "gli immortali". Questa opinione è il risultato di una inferenza, secondo la quale l'attività di un dio è l'immortalità. Questa idea emerge anche da un semplice sillogismo:

M: Ogni ente che ha una funzione (*ergon*) esiste in funzione di essa;  
 m: l'*ergon* di un dio è l'immortalità, ossia la vita eterna;  
 c: quindi un movimento eterno deve necessariamente essere attribuito a dio<sup>68</sup>.

65 Aristotele, *EN* X 8, 1178b18-19 e *Metaph.*, XII 7, 1072b29-30.

66 Aristotele, *Metaph.*, V 26, 1023b32; XIV 1, 1088; cfr. *DA* I 5, 409b32-410a1; I 1, 402b5-7.

67 Un importante enigma da risolvere è il seguente: nelle opere di Aristotele appaiono due differenti concetti di definizione: 1) da una parte c'è l'idea che una corretta definizione identifica una specie determinando il genere prossimo e la differenza specifica (*Metaph.*, 12,1037b28-30; cfr. *PA* 643a14-16). Questa nozione deriva probabilmente dall'uso accademico di determinare ciò che un ente è attraverso il processo della divisione (*Metaph.*, 12,1037b28-29), un metodo illustrato da Platone nel *Sofista* e nelle *Leggi*. In questo caso, definire consiste nel determinare l'esatta posizione di un genere o di una specie all'interno di una scala ordinata. 2) ma Aristotele fornisce anche una definizione "eziologica" della definizione, per cui essa consiste nella conoscenza della causa prima e propria di un ente o di una specie.

È chiaro che molte questioni si pongono a questo punto: entrambe le definizioni mirano ad uno stesso punto finale? Sono compatibili? Nel caso in cui non siano compatibili, Aristotele è consapevole di questo fatto? Dovremo noi sforzarci di renderle compatibili? Non possiamo affrontare ora questi difficili quesiti, la risposta ai quali richiederebbe uno studio approfondito delle due specie di definizione. Noi crediamo, tuttavia, che nel caso di dio, le due definizioni condividano lo stesso contenuto.

68 Aristotele, *DA* II 3, 286a8-10.

La nozione di “funzione” che appare nella premessa maggiore è utile ad Aristotele per definire l’attività propria della disposizione più eccellente, secondo l’idea che “*la funzione di ciascuno è il suo fine*”<sup>69</sup>. Per questa ragione, nella premessa minore Aristotele introduce esattamente l’attività propria di un dio, la natura del quale è desunta a partire dall’epiteto di immortale, riservato agli dei. Si può, perciò, concludere che un dio si distingue, tra gli altri animali o esseri viventi, in quanto un dio è un vivente immortale<sup>70</sup>. Ciononostante, la differenza “immortale” non determina in una maniera specifica il genere vivente<sup>71</sup>; detto altrimenti, questa differenza non individua la specie che stiamo cercando di circoscrivere<sup>72</sup>.

A questo punto si aprono due prospettive logiche:

1) o il termine dio è coestensivo al termine immortale;

2) o il termine dio indica una categoria di enti immortali, e quindi esistono altri viventi immortali che non sono dei.

La seconda ipotesi, da un punto di vista logico, è più stringente rispetto alla prima, ma la prima risulta più prossima al impiego più diffuso del termine dio. Aristotele dirime la questione attraverso l’esame della nozione di immortalità. Su questo punto il filosofo è chiaro: “*l’immortalità è affezione o una modificazione incidentale della vita*”<sup>73</sup>. In questo senso, egli difende la sua propria tesi da una idea confusa che pretende che “*l’immortalità sia la vita eterna*”<sup>74</sup>.

Infatti, mentre l’immortalità designa una qualità della vita che si prolunga all’infinito, ma ancora non prevede un altro genere di vita<sup>75</sup>, la vita eterna prevede un altro genere di vita. L’ipotesi di un’altra vita o di un altro genere di vita è conforme al rilievo che il termine “vita” è un termine equivoco (*synonimon*)<sup>76</sup>, che non rimanda ad una sola e identica definizione ogni volta che viene utilizzato.

69 Aristotele, *EE* II 1, 1219a8; *EN* II 5, 1106a18 sg.

70 Aristotele, *Topici* IV 2, 122b13-14; cfr. *Metaph.*, IV 4, 1007b20-21; 1008a24-25; VII 1, 1028a17-18.

71 Cfr. Aristotele, *Topici* IV 2, 122b12; 123a1.

72 Aristotele, *Topici* VI 6, 145b27-29.

73 Aristotele, *Topici* IV 5, 127a2-4.

74 Aristotele, *Topici* IV 5, 127a1-2.

75 Cfr. Aristotele, *Topici* IV 5, 127a4-5.

76 Cfr. Aristotele, *Topici* VI 10, 148a24-31.

Da queste premesse parrebbe derivare che la distinzione “mortale-immortale” debba operarsi non tra due generi di viventi, bensì all’interno di uno stesso genere di viventi, e che la vita eterna costituisce invece un altro genere di vita rispetto alla precedente.

Da che parte si trovano dunque gli dei? Si è portati a credere che essi si collochino dalla parte dei viventi eterni. La seconda eventualità consiste a dire che gli dei rappresentano una classe di enti immortali tra altre che dei non sono. Quest’ultima asserzione non è del tutto falsa; in fondo, la vita eterna, sebbene rappresenti un altro genere di vita, è anch’essa una vita immortale in quanto non è limitata nella durata. Potremmo riassumere in questo modo. Esistono due generi di vita immortale, quello degli enti mortali che prolungano all’infinito la loro esistenza e quello degli enti eterni. Ci pare una soluzione adeguata a giustificare alcune espressioni di Aristotele, il quale dopo aver compiuto queste distinzioni, non sempre le rispetta<sup>77</sup>. Schematicamente:

## VIVENTI

<u>Mortali</u>	<u>Immortali</u>	
Uomini, animali	<i>Mortali che prolungano la vita all’infinito</i>	<i>Eterni</i> dei
	eroi	

### Conclusioni

Risulta chiaro a questo punto, che un dio è un vivente eterno<sup>78</sup>, quindi i viventi eterni sono esemplari del genere dio. Se gli astri sono viventi eterni, essi sono dei; se la natura è un vivente eterno, la natura è un dio; se il Motore Immobile è un vivente eterno, il Motore Immobile è un dio, e così via. L’alterità di vita che l’attributo eterno comporta rispetto alla vita dell’uomo e degli altri animali fornisce l’indicazione più importante relativa all’essenza e alla natura di un dio. L’alterità di vita indica che un dio è al di sopra, un dio designa un ente superiore, o un genere di vita superiore (*mallon, malista*)<sup>79</sup> o, ancora, un

77 Cfr. Aristotele, *DC* II 3, 286a9; *Metaph.* XII 7, 1072b29-30; III 2, 997b10-11; *EN* VII 1, 1145a23-24; VIII 9, 1159a5-7; III 4, 1111b22-23; *EE* II 10, 1225b23-34.

78 Aristotele, *Metaph.*, XII 7, 1972b29-30.

79 Aristotele, *Metaph.*, VI 1, 1026a13-21; I 2, 982a32-b10; cfr. *Phys.* II 2, 194b14-15; DA I 1, 403b12-16; *Metaph.*, XII 7.

dio indica il grado supremo all'interno del genere dei viventi. Questa specie di superiorità di un dio è già presente, sebbene in un modo metaforico, nelle opinioni della tradizione, le quali esprimono la definizione nominale di dio. Un dio è al di sopra della virtù, così come una bestia è al di sotto del vizio, cantano i poeti<sup>80</sup>. Eudosso afferma che un dio si pone al di sopra di ogni elogio, in quanto, parlando propriamente, non è possibile attribuirgli delle virtù<sup>81</sup>. Un dio occupa il grado supremo all'interno del genere dei viventi e questa superiorità è determinata dalla differenza specifica, perciò dall'alterità di vita<sup>82</sup> o, detto con una sola parola, dall'eternità<sup>83</sup>.

### Referências Bibliográficas

- Barnes, J. *Aristotle, Posterior Analytics*. with commentary, Oxford (1975) 1993.
- Bolton, R. *Definition and scientific method in Aristotle's Posterior Analytics and Generation of animals*, Gotthelf and Lennox 1987, pp. 120-166.
- Bolton, R. *Division, définition et essence dans la science aristotélicienne*, <Revue Philosophique de la France et de l'Étranger> 118, 1993, pp. 197-222.
- Bolton, R. *Essentialism and semantic theory in Aristotle: Posterior Analytics II 7-10*, <Philosophical Review> LXXXV, 1976 pp. 514-44.
- Botter, B. *Dio e divino in Aristotele*, Sankt Augustin 2005.
- Botter, B. *Il problema della compatibilità tra gli Analitici posteriori e le scienze della natura in Aristotele*, <Journal of Ancient Philosophy – University of São Paulo and University of Campinas>, Vol. I issue 2, 2007, pp. 1-24.
- Bourgey, L. *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955.
- Charles, D. *Meaning and essence*, Oxford 2000.
- Demoss, D. e Devereux, D. *Essence, Existence and Nominal definition in Aristotle's Post. Analytics II 8-10*, <Phronesis> 33 1988, pp. 133-154.

80 Aristotele, *EN* VII 1, 1145a25-27.

81 Aristotele, *EN* I 12, 1101b27-31; b18-21; VII 1, 1145a25-27; X 8, 1178b101-2.

82 Cfr. Aristotele, *Politica* I 3, 1253a27-29; *EE* VII 12, 1244b8-9; *EN* VIII 9, 1158b35-36.

83 L'esistenza eterna è, per ogni essere vivente, una condizione migliore rispetto alla condizione temporale (*GA* II 1, 731b24-732a1; *DA* II 4; in particolare 415b5-6 ("partecipare dell'eterno e del divino").

- Gomes-Lobo, A. *The so-called Question of Existence in Aristotle's Anal. Post. II 1-2*, <Review of Metaphysics> 34, 1980, pp. 71-89.
- Gomez-Lobo, A. *Definition in Aristotle's Posterior Analytics*, in *Studies in Aristotle*, Washington 1981, pp. 25-46.
- Gotthelf, A. e Lennox, J. G. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987.
- Heath, H. *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949.
- Kahn, C. H. *The verb be and its synonyms: Philosophical and grammatical Studies*, (6) *The verb be in Ancient Greek*, Boston 1973.
- Kahn, C. H. *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, . Maura Iglésias et alli, 1997  
Rio de Janeiro: Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Dept. de Filosofia da PUC-RJ.
- Kullmann, W. *Aristotle's wissenschaftliche Methode in seinen zoologischen Schriften*, Georg Wörle (hrsg.), *Biologie*, Stuttgart 1999, pp. 103-123.
- Lennox, J. G. *Demarcating Ancient Science*, <Oxford Studies in Ancient Philosophy> 3 1985, pp. 307-324.
- Lennox, J. G. *Aristotle's Philosophy of Biology*, Cambridge 2001.
- Lloyd, G. E. R. *Aristotle: the Growth and structure of his Thought*, Cambridge 1968.
- Mignucci M., *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965.
- Porchat, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*, São Paulo 2001.
- Ross, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. revised text with intr. and comm., Oxford 1965.
- Tredennick, H. *Posterior Analytics and Topics*, Cambridge 1960.
- Tricot, J., *Organon IV: Les Secondes Analytiques*, Paris 1962.