

Enrico Berti

Enrico Berti

Struttura e significato della *Metafisica* di Aristotele

Enrico Berti è professore ordinario di Storia della filosofia antica e titolare dal 1971 della stessa cattedra all'Università di Padova, dove per diversi anni è stato direttore del Dipartimento di Filosofia. Docente anche alle Università di Ginevra e di Bruxelles, già Presidente della *Società filosofica italiana*, vincitore del premio *Federico Nietzsche* per la filosofia e del *Premio Internazionale di Filosofia Antonio Jannone*, il prof. Berti è uno dei più autorevoli interpreti del pensiero aristotelico.

Struttura e significato della *Metafisica* di Aristotele

ISBN 88-8333-165-6



9 788883 331657

€ 13,00

EDUSC

34
47
00

Enrico Berti
**Struttura e significato
della *Metafisica* di Aristotele**

10 lezioni

*Premio Internazionale di Filosofia
Antonio Jannone - 2005*
Pontificia Università della Santa Croce

A cura di
IGNACIO YARZA

EDUSC

B
434
B47
2006

Presentazione

Il compito di queste pagine di presentazione, oltre che dare qualche notizia sulla genesi e il contenuto di questo breve volume, è principalmente uno solo e va detto subito: assicurare al lettore che ha nelle sue mani uno di quei libri che chiunque si sia confrontato con la *Metafisica* di Aristotele avrebbe desiderato di aver letto; chi alla *Metafisica* non si fosse ancora accostato, cosa improbabile per chiunque abbia a che fare con la filosofia, trarrà dalla sua lettura enorme profitto. Proprio questa è stata la ragione, l'utilità di queste lezioni – avvalorata dal giudizio unanime dei suoi ascoltatori –, che ci ha spinto ad approntare la pubblicazione. Il testo che sto presentando è, infatti, la versione scritta di dieci lezioni tenute a Roma dal professor Enrico Berti su questo argomento: *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, nei giorni dal 27 febbraio al 3 marzo 2006. Motivo delle lezioni è stato il conferimento da parte della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce al professor Berti, del Premio Internazionale di Filosofia Antonio Jannone, lo scorso 25 novembre 2005, memoria di Santa Caterina d'Alessandria, patrona dell'Università di Pa-

© Copyright 2006 - Edizioni Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma
Tel. 06681641 - Fax 0668164400
E-mail: info@edusc.it

Grafica L.M. Agostinelli

ISBN 88-8333-165-6

dova e della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce. In quella occasione Berti pronunciò una conferenza dal titolo *Che cosa rimane oggi della Metafisica di Aristotele?*¹, come preludio del suddetto corso di dieci sessioni che si sarebbe svolto pochi mesi dopo, nella medesima università.

Prima di tornare al libro che sto presentando, vorrei dedicare qualche parola e qualche ricordo al Premio Internazionale di Filosofia Antonio Jannone. La prima mia notizia della sua esistenza risale al mese di giugno del 1996, in cui si svolse a Roma, nel Palazzo Firenze, un convegno internazionale su *La società civile e la società politica nel pensiero di Aristotele* promosso dal Centro Internazionale di Filosofia Antica "Antonio Jannone". Fu in quell'incontro che conobbi mons. Jannone (Lauro – 1906), creatore e patrocinatore del premio, nonché studioso aristotelico, già professore alla Sorbona e noto principalmente per la sua edizione critica del *De anima* pubblicata da *Les Belles Lettres*. Non era allora immaginabile che meno di dieci anni dopo mons. Jannone si sarebbe rivolto alla Pontificia Università della Santa Croce per affidare alla sua Facoltà di Filosofia, tramite un comitato scientifico, la direzione del premio da lui istituito. Fino a quel momento l'onorificenza, creata come riconoscimento ai meriti accademici nell'ambito del pensiero classico, era stata conferita a tre insigni professori: Renato Laurenti, Jacques Brunschvig e Klaus Oehler. Successivamente hanno ricevuto il premio, assegnato ogni tre anni, il professor Giovanni Reale (2002) e, come detto, il professor Enrico Berti (2005).

Data notizia dell'occasione in cui queste lezioni furono pronunciate, vorrei aggiungere qualche considerazione che

¹ Cfr «Acta Philosophica» II, 15 (2006), pp. 273-286.

possa aiutare ad apprezzare meglio il testo e a segnalare i criteri di cui mi sono servito per prepararne la pubblicazione.

In primo luogo risulta ovvio che dieci lezioni sono insufficienti per esporre il contenuto di uno dei libri più importanti e più difficili dell'intera storia del pensiero filosofico. Il pubblico al quale le lezioni erano rivolte, inoltre, non era composto esclusivamente da specialisti. In certo senso è stata una gradita sorpresa tanto per il relatore quanto per gli organizzatori vedere un pubblico sempre numeroso e sempre attento, benché nel contempo molto diverso, composto da docenti e studenti di varie Facoltà e di varie istituzioni universitarie. Consapevole di ciò, il professor Berti segnalò fin dall'inizio la sua intenzione di rendere le sue lezioni a tutti comprensibili, così come la necessità di soffermarsi esclusivamente sui problemi centrali dell'opera aristotelica – sulla sua natura e sulla sua struttura, appunto – lasciando da parte molte questioni o semplicemente accennandovi.

Sebbene queste circostanze delimitano indubbiamente la portata del testo che sto presentando, ritengo che ne costituiscono un notevole pregio, perché in un certo senso hanno costretto Berti a dare il meglio di sé, a rendere disponibile in modo semplice e sintetico il sapere acquisito dopo lunghi anni di ricerche e di riflessione, di discussioni e di confronto con altri studiosi e interpreti aristotelici. A mio parere, più che nelle discussioni tecniche, nella esposizione della soluzione di problemi circoscritti e limitati, a cui sono interessati prevalentemente gli accademici, un maestro dimostra la sua bravura soprattutto nelle esposizioni sintetiche, nelle visioni d'insieme, raggiunte dopo un previo e paziente lavoro di disamina dei testi, di dialogo e di confronto con altri studiosi e, anzitutto, nel nostro caso, con lo stesso Aristotele. Tommaso d'Aquino, ospite frequente di queste pagine, spiega nella questione undicesima del *De veritate* che

il vero maestro è colui che possiede “*explicite et perfecte*” il sapere che trasmette². Non si raggiunge una meta elevata da dove poter dominare un ampio orizzonte, senza percorrere prima un lungo tragitto, superare passaggi difficili, prendere decisioni, discutere con quanti prima si sono incamminati verso lo stesso traguardo così come con i propri compagni di viaggio... Indubbiamente la comprensione della *Metafisica* del prof. Berti è quella di chi ormai, raggiunta la vetta, può fare una presentazione complessiva e segnalare, a chi vorrà seguire i suoi passi, i punti più controversi, le soluzioni più originali, le vie alternative da altri seguite. È quanto offre il presente volume, una visione panoramica costruita su una profonda conoscenza della *Metafisica*, della sua storia, delle sue interpretazioni e dei suoi problemi. C'è un passaggio nelle sue lezioni in cui Berti manifesta una certa insofferenza davanti all'atteggiamento di quei filosofi contemporanei che preferiscono la ricerca finalizzata a se stessa, al raggiungimento della verità; questo, afferma, non fu l'atteggiamento aristotelico, e questa, aggiungiamo noi, non è nemmeno la posizione del prof. Berti. Non pretende che la sua sia l'unica possibile ricostruzione della *Metafisica* aristotelica, anzi, l'autore non nasconde le difficoltà e i punti ancora oscuri; è però convinto che le sue ricerche abbiano raggiunto alcuni punti fermi, alcune verità, che propone in modo autorevole e con singolare chiarezza.

Aristotele segnala nell'*Etica Nicomachea* la necessità di iniziare l'esposizione di un argomento realizzando prima un abbozzo, presentando le linee generali che, in un secondo momento, dovranno essere completate con i dettagli³. Si può dire che questo è quanto ha fatto Berti in queste dieci

² Cfr *De veritate*, q. 11 a. 2 co.

³ Cfr *EN I* 1098 a 20-22.

lezioni, disegnare lo schizzo, lo schema, le linee guida della *Metafisica* aristotelica, affidando a noi uditori – lettori – il compito di continuare il lavoro, di portare a termine con la riflessione personale la comprensione approfondita del capolavoro aristotelico. Per questo motivo, questo breve saggio può essere inteso come un avvio, come un'introduzione alla lettura dell'opera, da essere poi completata mediante lo studio personale e la cognizione accurata delle molteplici questioni soltanto accennate. Per chi invece alla *Metafisica* è ormai introdotto, il testo può essere letto come una proposta interpretativa per certi versi nuova, in grado di chiarire e dare la giusta sistemazione e portata alle dottrine parziali, agli insegnamenti particolari finora acquisiti, o per mettere in discussione o confermare la visione complessiva che dell'opera si era formato.

A differenza di altri interpreti, Berti ritiene la metafisica aristotelica una scienza tutto sommato unitaria, sebbene l'unità dell'opera che la contiene richieda di ricostruire la sua storia e di spiegare alcuni evidenti problemi. In realtà, questa sarebbe in sintesi la conclusione, condivisa con altri studiosi: i quattordici libri che noi conosciamo sarebbero l'insieme dell'edizione originale della *Metafisica*, composta da dieci libri, più altri quattro – massi erratici – d'origine diversa: il libro *Alfa* minore; il libro *Lambda* o *Sulla sostanza*, trattato indipendente, preceduto probabilmente da *Alfa* minore come introduzione, e primo abbozzo di ciò che diventerà poi la filosofia prima; il libro *Delta*, anche questo un trattato indipendente sul significato di diversi termini; e il libro *Kappa* che, come altri studiosi, Berti considera non autentico. L'unità teorica della filosofia prima è invece fondata sulla ricerca delle prime cause dell'ente in quanto ente; ricerca preceduta dalla dottrina delle cause sviluppata nella *Fisica*, e in qualche modo sorretta dalla speculazione dei pre-

cedenti filosofi. La metafisica aristotelica non sarebbe semplicemente né una ontologia né una teologia – neppure una onto-teologia –, ma propriamente una *protologia*, scienza delle prime cause e dei primi principi. Tale caratterizzazione della metafisica, fondata sui testi, è pienamente coerente con l'interpretazione che Berti dà delle più importanti dottrine aristoteliche. Questo sarebbe a mio parere l'aspetto più originale della posizione dell'autore, proposta, approfondita e difesa, tra l'altro, da diversi anni attraverso numerosi articoli e saggi. La ricerca delle cause e dei principi dell'ente in quanto ente non sbocca soltanto in una ontologia, perché ente per Aristotele è anzi tutto la sostanza, ma nemmeno soltanto in una teologia, perché il primo motore non è l'unica sola prima causa. Non che Aristotele misconosca la distinzione tra ente ed essere, ma non le concede il rilievo assunto nella successiva metafisica scolastica né quello preteso dall'interpretazione heideggeriana. Per Aristotele l'ente in senso forte è proprio la sostanza, fino al punto di comprendere la sua *Metafisica* oltre che come *protologia* anche come *ousiologia*, e secondo Berti non c'è spazio in Aristotele per ricondurre la sostanza, come alla sua unica causa, a un primo ente, a una prima sostanza la cui essenza sia l'*esse ipsum*.

Uno dei meriti della lettura che Berti fa della *Metafisica* penso sia proprio questo, cercare di togliere dall'opera aristotelica quei rivestimenti con cui le successive interpretazioni – dai medioplatonici ai moderni – l'hanno a poco a poco appesantita. Ovviamente, non essendo possibile in queste poche lezioni presentare tutti gli argomenti a favore delle sue tesi, Berti si limita a segnalare la sua posizione, dichiarando in modo schietto quando si tratta di quella minoritaria, e le ragioni di fondo che la sostengono.

Assieme e legate all'interpretazione di quelle che sarebbero le linee guida della *Metafisica*, appaiono nelle lezioni di

Berti tanti altri accenni e spunti ad argomenti fondamentali, in cui spesso si discosta da quella che da molti è ritenuta la versione canonica della filosofia aristotelica. Consapevole di presentare un Aristotele per certi versi controcorrente, Berti insiste sulla plausibilità della sua posizione proprio riguardo alle questioni più controverse, in quei punti in cui ritiene che la tradizione abbia maggiormente condizionato la lettura dell'originale pensiero aristotelico, come sarebbe il caso, ad esempio, della causalità del primo motore, in particolare la sua condizione di causa finale universale, o della precedentemente accennata interpretazione di una sostanza la cui essenza sia l'essere per sé o l'uno per sé.

Tutta questa operazione di restauro dell'originale pensiero aristotelico, ci avvicina inoltre a una migliore conoscenza di quelle correnti filosofiche che nell'arco della storia si sono rivolte a lui come al principale, o almeno uno dei più importanti loro maestri. Viene così meglio chiarito, ad esempio, il contributo della mediazione platonica nella trasmissione e configurazione dell'aristotelismo medioevale, così come il ruolo decisivo della fede monoteista e creazionista nell'interpretazione araba e cristiana della metafisica aristotelica e, in modo indiretto, nella genesi del neoplatonismo. Naturalmente sono argomenti e questioni che meriterebbero maggiore attenzione, ma ritengo che al riguardo le presenti pagine forniscano indicazioni di grande utilità, che possono servire non solo per l'ulteriore approfondimento del testo aristotelico, ma anche per una ricostruzione più accurata e rigorosa di alcune pagine importanti della storia del pensiero.

Nel preparare questo volume per la pubblicazione ho ritenuto conveniente presentare il testo così come fu pronunciato. Dalla sua lettura risulta ovvio che si tratta di una stesura trascritta, di stile colloquiale, di lezioni pronunziate

e ogni tanto interrotte dalle domande degli ascoltatori. La divisione del testo obbedisce, come lo stesso Berti spiega, alla composizione della *Metafisica* in quattordici libri e alle dieci ore di lezione a disposizione. Per questo motivo ogni giorno di lezione è dedicato a tre diversi libri della *Metafisica*. Logicamente non viene dedicata la stessa attenzione a ogni libro. Berti sottolinea la centralità del libro *Zeta*, dedicato alla sostanza, e del libro *Theta*, sull'atto e la potenza, e ritiene di particolare importanza, anche per chiarire ciò che considera i più gravi malintesi del testo aristotelico, dedicare singolare attenzione al libro *Lambda*.

Per evitare che il testo perdesse la sua scorrevolezza, ho rinunciato alle citazioni a piè di pagina, introducendo soltanto tra parentesi il numero di pagina e di riga delle parole di Aristotele citate o dove sono presenti i concetti, i termini, le idee a cui il testo fa riferimento, e aggiungendo alla fine una pagina con i dati completi delle moderne edizioni della *Metafisica* citate, così come delle opere degli interpreti a cui Berti rinvia nelle sue lezioni. I richiami tra parentesi al testo aristotelico non sono sempre uniformi; a volte indicano le righe precise di una citazione testuale, mentre in altre occasioni rinviano al testo in cui Aristotele espone la dottrina alla quale si allude. In alcuni casi la lezione segue più da vicino lo scritto aristotelico, in altri, la complessità e lunghezza delle argomentazioni aristoteliche costringono a presentare una sintesi e a rinviare in modo meno preciso ai testi. L'intenzione di tali annotazioni non è, naturalmente, risparmiare al lettore la lettura dei passi restanti della *Metafisica*, ma piuttosto orientare tale lettura e aiutarlo a destreggiarsi tra le pagine aristoteliche. Le lezioni furono spesso interrotte dalle domande degli ascoltatori, che chiedevano chiarimenti o ricordavano interpretazioni alternative. Le risposte di Berti sono state introdotte nel testo. Penso che il libro vada letto

così come le lezioni furono ascoltate, ovvero con una edizione bilingue della *Metafisica* a portata di mano. Non si pretende dunque di offrire un riassuntino di un testo assai complesso, ma una lettura che serva a prendere confidenza e aiuti a scoprire e ad inoltrarsi nelle tante ricchezze che la *Metafisica* nasconde. Non senza ironia, Gómez Dávila ha composto il seguente aforisma: "La metafisica è stata seppellita talmente tante volte che vien fatto di giudicarla immortale"⁴. I cinque giorni di lezioni del prof. Berti credo siano stati prova evidente, oltre che dell'interesse per Aristotele, del bisogno e, dunque, della vitalità di un pensiero autenticamente metafisico.

Nulla ho detto fin qui della biografia e della produzione accademica dell'autore e sarebbe da parte mia una evidente scortesia se si trattasse di un autore meno conosciuto. Penso tuttavia che la sua notorietà e il suo prestigio accademico, in ambito italiano e internazionale, mi esimono dal dover dilungarmi su molti particolari. Ordinario di Storia della filosofia antica dall'anno 1964, il prof. Berti (Valeggio sul Mincio – 1935) ha insegnato prima a Perugia e poi, dal 1971, all'Università di Padova, dove per diversi anni è stato direttore del Dipartimento di Filosofia. Docente anche alle Università di Ginevra e di Bruxelles, già Presidente della *Società filosofica italiana*, vincitore del premio *Federico Nietzsche* per la filosofia e membro di numerosi organismi scientifici italiani e internazionali, il professor Berti è autore di numerose pubblicazioni di cui diamo l'elenco quasi completo nelle ultime pagine di questo volume. Testimonianza della sua bravura pedagogica, se fosse ancora necessario, è il testo che presentiamo e, forse ancora di più, l'attento ascolto

⁴ N. GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, Adelphi, Milano 2001, p. 41.

di quanti seguirono le sue lezioni che, invariabilmente, finivano con un sincero e spontaneo applauso, per ovvi motivi, non trascritto in queste pagine.

Ignacio Yarza

Struttura e significato
della *Metafisica* di Aristotele

Introduzione

Desidero ringraziare l'Università della Santa Croce, anzitutto, ancora una volta, per il premio che mi è stato generosamente conferito, e poi anche per questa occasione di tenere un corso su uno dei temi da me preferiti, che sono oggetto da molti anni dei miei studi. Sono contento di essere qui, vedo che c'è un pubblico anche molto numeroso, spero che nessuno resti deluso. Il mio problema è di parlare in modo da farmi capire da tutti, perché immagino che ci siano diversi gradi, diversi livelli di conoscenza; allora io devo cercare, per essere capito da tutti, di tenermi al livello più elementare possibile. Perciò molte delle cose che dirò saranno già note, già conosciute, già sentite e potranno suonare come ripetizioni; tuttavia, spero che sia un'esperienza istruttiva per tutti noi, a cominciare da me, questa rilettura sia pure rapida che faremo della *Metafisica* di Aristotele. Il tema del corso è appunto *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, e sono contento di svilupparlo qui con voi, in questa Università con la quale ormai da molti anni ho rapporti di collaborazione e, spero di poter dire, anche di amicizia, per cui mi sento veramente tra amici.

La *Metafisica* di Aristotele è forse il libro più studiato, più discusso e che sicuramente ha esercitato un'influenza più grande sull'intera storia della filosofia occidentale. Se ne parla da più di venti secoli, perché la prima citazione della *Metafisica* si trova in un autore antico del primo secolo dopo Cristo, Nicola di Damasco, e si presume che la *Metafisica* sia stata pubblicata per la prima volta nel primo secolo avanti Cristo, forse qui a Roma, perché la prima edizione delle opere di Aristotele, secondo un illustre studioso di questi temi, Paul Moraux, sarebbe stata fatta da Andronico di Rodi, proprio qui, al tempo di Cicerone. La prima citazione di essa, come vi ho detto, si trova alcuni anni dopo in Nicola di Damasco, e da quel momento la *Metafisica* comincia ad essere commentata, discussa, e ad esercitare un'influenza profonda sulla filosofia. Prima ho detto filosofia occidentale, ma non è giusto dire occidentale, perché bisogna tenere presente anche tutto il mondo arabo, la cultura islamica – uno dei centri in cui viene tradotta la *Metafisica* in arabo è Bagdad, nel nono secolo –; quindi sia ad occidente che ad oriente essa occupa una posizione centrale nella storia del pensiero. Nonostante questo, però, come tutti sappiamo, la *Metafisica* di Aristotele non è un libro, o meglio, non è nata, non è stata creata dal suo autore come un libro. Aristotele non aveva questo libro, non aveva in mano la *Metafisica*, e non conosceva nemmeno la parola “metafisica”. Quella parola, che è rimasta legata per sempre al suo nome, non è il titolo di un libro, perché, appunto, come ricordavo un momento fa, pare che l'opera sia stata messa insieme, così come noi l'abbiamo ricevuta attraverso la tradizione dei manoscritti, da questo Andronico proveniente da Rodi, che fu l'editore di tutte le opere, di tutti i trattati che Aristotele aveva composto per l'insegnamento nella sua scuola.

Altre opere di Aristotele erano già state pubblicate ed erano i *dialoghi*, opere scritte in forma di dialogo a imitazione di Platone. Prima della pubblicazione dell'intero *corpus* ad opera di Andronico, il mondo antico conosceva di Aristotele quasi soltanto i dialoghi. Quando poi furono pubblicati i suoi grandi trattati scolastici, appunto, le opere di logica – l'*Organon* –, le opere di fisica, la *Metafisica*, l'*Etica Nicomachea*, la *Politica*, la *Retorica*, la *Poetica*, cioè tutti i grandi trattati, che hanno fatto la storia della filosofia occidentale, allora i dialoghi, che erano conosciuti in precedenza, hanno attirato sempre meno l'interesse dei filosofi, perché non potevano competere come importanza, come ampiezza e come profondità con questi grandi trattati. Ho citato prima Paul Moraux – Moraux era uno studioso belga che poi ha insegnato a Berlino, uno dei più grandi studiosi di Aristotele e dell'aristotelismo –, ecco, secondo Moraux, forse, era già esistita una edizione della *Metafisica* di Aristotele prima ancora che Andronico di Rodi pubblicasse l'intero *corpus* aristotelico; perché, in una delle liste, in uno dei cataloghi antichi delle opere di Aristotele, che risale a prima di Andronico, cioè risale al terzo secolo a.C., il catalogo attribuito poi a Esichio, viene menzionata tra le opere di Aristotele, un'opera intitolata *Metafisica*. Si tratta probabilmente della *Metafisica*, però in dieci libri, mentre quella che ci è stata trasmessa nella tradizione manoscritta, cioè quella che leggiamo noi oggi, è di quattordici libri. Due grandi studiosi di Aristotele, oltre a Moraux, cioè il tedesco Werner Jaeger e l'inglese David Ross, hanno ritenuto che di quella edizione originaria della *Metafisica* non facessero parte quattro libri – poi ce ne occuperemo in queste lezioni –, cioè il libro *Alfa* minore, che è il secondo, il libro *Delta* che è il quinto, il libro *Kappa* che è l'undicesimo, e il libro *Lambda* che è il dodicesimo. Quindi, se togliamo questi quattro libri, rimane una *Metafisica* in

dieci libri, che forse esisteva già prima della edizione di Andronico; però, sono tutte congetture, non abbiamo nessuna certezza o sicurezza di questo.

Ciò vale anche per quanto riguarda il titolo, il nome di quest'opera, cioè in greco *ta meta ta phusika*, che significa "le cose che vengono dopo quelle di fisica", o i libri che vengono dopo. Ecco, secondo la tradizione, questo titolo all'inizio avrebbe indicato semplicemente la posizione in cui venne collocata da Andronico quest'opera, cioè dopo le opere di fisica. Se avete presente com'è composto il *corpus* delle opere di Aristotele, ricorderete che innanzi tutto ci sono le opere di logica, cioè l'*Organon*, poi vengono le opere di fisica, la *Fisica* propriamente detta, il *De caelo*, il *De generatione et corruptione*, i *Meteorologica*, il *De anima*, poi tutte le opere di biologia, cioè quelle sugli animali, che rientrano nella fisica intesa in senso aristotelico, e dopo tutte queste opere troviamo la *Metafisica*. Allora molti hanno detto: il nome "metafisica" significa semplicemente "ciò che viene dopo la fisica". *Meta*, in greco, significa "dopo" e quindi non ha un significato filosofico, ha semplicemente una funzione che riguarda l'ordinamento della biblioteca, il posto dove mettere quest'opera nelle biblioteche.

Però, anche a questo proposito, lo stesso Moraux ha detto che, siccome in uno dei più antichi commenti, che è quello di Alessandro di Afrodisia, si dice che, secondo il metodo di Aristotele, bisogna partire da ciò che è più noto a noi, ossia da ciò che è a portata della nostra percezione, della nostra esperienza, e dalle cose più note a noi bisogna poi risalire a quelle che sono, dice Aristotele, le più note di per sé o per natura, in quanto sono la causa che rende intelligibili tutte le altre, ecco allora, se si tiene presente questa dottrina di Aristotele, si può capire che la *Metafisica* è così chiamata non solo perché è stata collocata dopo la fisica, ma doveva

essere collocata dopo la fisica perché, secondo l'ordine naturale della conoscenza teorizzato da Aristotele, prima bisogna conoscere la realtà fisica e soltanto dopo conoscere ciò che sta oltre; ciò che non è più alla portata dei nostri sensi, della nostra esperienza, ciò che sta al di là. In effetti in greco la preposizione *meta* vuol dire non soltanto "dopo", ma vuol dire anche "oltre", corrisponde al latino *trans*, quindi indica ciò che trascende la fisica, ciò che trascende l'esperienza. Pertanto, secondo Moraux, questo titolo avrebbe avuto anche un significato filosofico e non soltanto legato all'ordine, alla edizione fatta da Andronico. Anche su questo non si può avere nessuna certezza, sono tutte congetture più o meno convincenti.

Quello che è certo è che la parola "metafisica" in Aristotele non c'è. La scienza che egli espone, la disciplina che egli espone in questo libro, come vedremo, viene da lui chiamata "filosofia prima" o "scienza prima". In Aristotele il termine "filosofia" e il termine "scienza", cioè *epistêmê*, sostanzialmente si equivalgono. Ormai la parola "filosofia", al tempo di Aristotele, era entrata nell'uso, non significava più semplicemente l'amore per il sapere, come vediamo in Socrate, forse ancora in Platone, ma significava ormai una forma di sapere. Quindi era sinonimo di scienza, di *epistêmê*, e quella esposta qui, in questo libro, è appunto la filosofia prima o la scienza prima, cioè la prima tra tutte le scienze. Vedremo poi per quale ragione Aristotele la considerava prima.

Un'altra cosa che va ricordata è che l'insieme attuale dei libri non significa che essi siano stati composti tutti di seguito, uno dopo l'altro, e che l'ordine in cui sono attualmente disposti corrisponda all'ordine nel quale li aveva concepiti Aristotele. Tutti i trattati di Aristotele pubblicati da Andronico furono pubblicati tre secoli dopo la morte di Aristotele, perché questi non li aveva mai pubblicati; essi non

erano opere scritte da Aristotele in vista della pubblicazione, erano testi che egli usava per tenere le sue lezioni. Quindi erano in parte scritti da lui, ma in parte potevano anche contenere annotazioni, appunti, fatti dai suoi ascoltatori, dai suoi scolari. Il nome con cui venivano citati era *logoi*.

Logoi vuol dire in greco "discorsi". Essi forse corrispondevano a quelli che noi oggi chiamiamo i "corsi" che si fanno nell'università, per cui si può fare un corso di logica, un corso di etica, un corso di politica. Anche questi corsi, questi *logoi*, avendo tutti uno stesso tema, cioè riguardando tutti questa cosiddetta filosofia prima, scienza prima, sono stati messi insieme dagli editori, da Andronico o da qualche autore a lui precedente, forse quello che aveva in mano la *Metafisica* in dieci libri, cioè sono stati messi insieme in un certo ordine, che è quello con il quale sono a noi pervenuti. Vedremo che questo è un ordine in buona parte giustificato e giustificabile, ma sotto qualche aspetto anche discutibile, e comunque non abbiamo motivo per ritenere che fosse l'ordine voluto da Aristotele. Il carattere appunto di discorsi, di testi fatti in vista dell'insegnamento, rendeva possibile anche interventi successivi alla prima stesura, alla prima composizione. Possiamo quindi immaginare che Aristotele, quando doveva dare un corso nella sua scuola, anzitutto scrivesse lui un testo, ma poi possiamo pensare che, durante lo svolgimento di questo corso sentisse anche il bisogno di apportarvi delle aggiunte, di fare delle modifiche al testo che aveva preparato, ed è probabile che poi, quando il testo veniva comunicato oralmente ai suoi scolari, anche questi facessero qualche annotazione, qualche commento, qualche aggiunta. Questo fa sì che il testo a nostra disposizione non sia, come dire, un testo tutto sicuramente autentico; non è come un dialogo di Platone. Anche tra i dialoghi di Platone ci sono quelli autentici e quelli non autentici, ma per quelli auten-

tici, prendiamo per esempio la *Repubblica*, il *Simposio*, il *Fedone*, noi possiamo essere sicuri che sono formati di parole scritte da Platone, tutte, dalla prima all'ultima, anche perché sono scritti in uno stile da grande artista, che solo Platone era capace di eseguire. Invece nei trattati aristotelici può darsi che qualche parola non sia di Aristotele, che ci sia qualche aggiunta, qualche commento, a volte anche commenti o aggiunte fatti dallo stesso Aristotele, in momenti successivi. Aristotele infatti insegnò a lungo, cioè per molti anni, forse già insegnava quando era ancora nella scuola di Platone, perché vi rimase a lungo, fino a trentaquattro anni, quando ormai non era più un ragazzo, non era più uno studente, ed è possibile che Platone gli desse gli incarichi di insegnamento. Per esempio, per quanto riguarda la *Retorica* la cosa sembra assodata, ma è possibile che ciò sia avvenuto anche per la *Metafisica*. Poi Aristotele dopo la morte di Platone si trasferì in una città dell'Asia Minore, Asso, dove ebbe anche là degli scolari, anche là probabilmente tenne dei corsi. Infine, come sapete, tornò ad Atene, fondò una sua scuola e vi insegnò per undici o dodici anni. Quindi anche la *Metafisica* probabilmente fu oggetto di più corsi, in anni diversi, in anni successivi.

Il grande studioso tedesco che ho citato prima, Werner Jaeger, ritenne di potere individuare tra i quattordici libri della *Metafisica* alcuni libri più antichi e altri più recenti, cioè scritti, composti in epoche diverse della vita di Aristotele. Quindi noi abbiamo a che fare con tutti questi problemi, quando leggiamo questo libro; non è una lettura semplice, facile, è un libro di estrema difficoltà, che presenta una infinità di problemi e, tuttavia, è un libro anche di una grande bellezza, di una grande profondità, per cui è certamente una delle opere più preziose dell'intera storia della filosofia.

Io ho fatto un po' i conti con il tempo che ho a disposizione. Dovendo fare questa settimana dieci lezioni, cioè due al giorno, ho pensato che in ciascuna lezione devo parlare – i libri della *Metafisica* sono quattordici, quindi sono più delle ore che ho a disposizione – di più di un libro. Allora pensavo che le due lezioni di oggi potrebbero essere dedicate ai primi tre libri, i quali secondo me, come cercherò di mostrarvi, sono tre diverse introduzioni alla *Metafisica*.

Libri A, α, B - I, II, III

Cosa intendiamo per i primi tre libri? Qui un altro problema che ci si presenta è il problema dei numeri, perché, mentre tutte le altre opere di Aristotele hanno il libro primo, secondo, terzo, quarto, quinto – sapete che i Greci per indicare i numeri usavano le lettere dell'alfabeto: *alfa*, *beta*, *gamma*, *delta*... – purtroppo nel caso della *Metafisica* noi abbiamo due libri *Alfa*, che sarebbe come dire due libri primi, perché *alfa* vuol dire primo, *alfa* indica il numero uno. Abbiamo quindi due libri *Alfa* e poi, quello che viene dopo, che dovrebbe essere il terzo, ha invece come numero *Beta*, che vorrebbe dire in greco secondo. Dunque, evidentemente, quando è stato messo il numero a tutti i libri, c'era un solo libro *Alfa*, perché, se ce ne fossero stati due, uno sarebbe stato chiamato *Alfa*, e il secondo sarebbe stato chiamato *Beta*; siccome *Beta* è invece il numero attribuito al terzo, vuol dire che, inizialmente, cioè per lo meno nell'edizione di Andronico, c'era un unico libro *Alfa*. Quale? È difficile dirlo. Di solito gli editori li distinguono chiamandoli uno *Alfa* maggiore e l'altro *Alfa* minore, semplicemente perché uno è più lungo e l'altro è più breve: *Alfa* maggiore comprende dieci capitoli,

Alfa minore ne comprende solo tre, quindi viene chiamato minore per questo motivo e anche nella scrittura *Alfa* maggiore viene indicato con la *Alfa* maiuscola e *Alfa* minore con la *alfa* minuscola, e poi c'è *Beta*.

Che cosa contengono questi libri? Che differenze presentano l'uno rispetto all'altro? Anzi tutto, come vi dicevo, il fatto che abbiamo due libri *Alfa* ha fatto dubitare che uno dei due non sia autentico, non sia di Aristotele. Tra l'altro c'è un'indicazione in questo senso in un manoscritto, nel manoscritto più antico. I manoscritti di Aristotele non sono così antichi come sono, per esempio, i manoscritti del Nuovo Testamento, che risalgono ai primi secoli dopo Cristo; il più antico manoscritto delle opere di Aristotele fu redatto a Bisanzio, capitale allora dell'impero bizantino, tra il nono e il decimo secolo e fu portato in Italia al tempo del Concilio di Firenze. Nel 1439, quando ci fu per un momento la riunificazione tra la Chiesa cattolica e la Chiesa greca ortodossa, al Concilio parteciparono molti teologi, filosofi, cardinali, vescovi, personaggi importanti della Chiesa greca. Questi, venendo in Italia, portarono con sé parecchi manoscritti, tra cui anche le opere di Aristotele. Uno dei più famosi fu il cardinale Bessarione che poi lasciò, quando morì, tutte le sue opere a Venezia, alla biblioteca di san Marco, alla biblioteca Marciana, dove ancora oggi si possono vedere i manoscritti lasciati dal Bessarione. Il manoscritto di cui vi parlo, invece, che è il più antico di tutti, andò a finire e rimase a Firenze. Quando Firenze diventò possesso dei Medici, divenuti poi Granduchi, una delle signore di casa Medici andò sposa al re di Francia, Enrico IV, prima re di Navarra poi diventato re di Francia – quello che disse “Parigi vale bene una messa”, cioè si convertì al cattolicesimo per poter essere re di Francia – e Maria de Medici, tra le molte cose che portò in dote a Parigi, portò anche questo manoscritto di Aristotele, che

pertanto si trova oggi nella biblioteca nazionale di Parigi col nome di *Parisinus Regius*, cioè codice parigino, manoscritto parigino, di proprietà del re, che allora era Enrico IV. Nel *Parisinus Regius* – se voi andate a Parigi alla biblioteca nazionale, potete chiedere di vederlo, è bellissimo, è appunto il più antico manoscritto di Aristotele – c'è la *Metafisica*, e c'è innanzi tutto il libro *Alfa* maggiore, come in tutte le edizioni che abbiamo noi, e al secondo posto è messo *Alfa* minore, ma in mezzo tra la fine del primo libro e l'inizio del secondo, sul margine del foglio, c'è uno scolio.

Cos'è uno scolio? È una annotazione fatta dall'amanuense, cioè da colui che trascrisse l'opera di Aristotele nel manoscritto, e in questo scolio si dice più o meno: “questo libro, secondo alcuni, fu composto da Pasicle di Rodi”, che era nipote di Eudemo. Eudemo era un allievo di Aristotele, infatti una delle due etiche di Aristotele – una è l'*Etica Nicomachea* dedicata al figlio Nicomaco, l'altra l'*Etica Eudemia* o *Eudemica* –, si chiama così perché probabilmente fu pubblicata da questo Eudemo, allievo diretto di Aristotele. Eudemo aveva un nipote che si chiamava Pasicle, il quale era anche lui di Rodi come Eudemo. Ora nello scolio c'è scritto: “questo libro, alcuni dicono – badate, non è il pensiero di colui che scrive, ma è una notizia che lui riferisce –, alcuni dicono che è di Pasicle di Rodi”, cioè non è di Aristotele. Ecco allora che il dubbio che uno dei due libri *Alfa* non fosse di Aristotele era già stato avanzato al tempo in cui fu redatto il più antico manoscritto. Solo che questo scolio è messo in una posizione tale, proprio a metà tra la fine del primo libro e l'inizio del secondo, per cui non si capisce bene di quale dei due libri parli; quando dice “questo libro”, può voler dire sia “questo che viene dopo”, sia invece “questo che è appena finito”. Perciò alcuni hanno detto che esso si riferisce al secondo libro e hanno concluso che il secondo non è autentico, altri invece

hanno detto che esso si riferisce al primo e hanno concluso che è il primo libro che non è autentico.

La discussione qui è aperta: io credo – d'accordo con la maggior parte degli studiosi di oggi – che si debbano considerare autentici tutti e due, sia il libro *Alfa* maggiore, sia il libro *Alfa* minore, cioè che siano entrambi di Aristotele, però è chiaro che non dovevano stare insieme, cioè non erano tutti e due nella stessa opera, perché un'opera può avere un solo libro primo, non può avere due libri primi e, quindi, qualcuno li ha messi insieme. Ma sono entrambi libri introduttivi. Io ho fatto delle ricerche su questo problema, me ne sono occupato parecchi anni fa con un certo impegno e anche ho avuto discussioni con esperti, come Moraux e la sua scuola, i quali erano dei provetti paleografi, cioè specialisti di manoscritti antichi, e mi sono fatto l'idea che i primi due libri siano entrambi introduzioni a due diverse edizioni della *Metafisica*, una più antica e una più recente: una cominciava con il libro *Alfa* minore, quella che secondo me è la più antica, a cui seguivano poi alcuni altri libri, secondo me il libro *Lambda* e forse il libro *Nu*, che è l'ultimo, cioè il quattordicesimo, mentre *Alfa* maggiore era il primo di un'altra edizione della *Metafisica* che comprendeva tutti gli altri libri.

Quindi è bene che noi li teniamo presenti entrambi, ma con la consapevolezza che si tratta di due diverse introduzioni alla *Metafisica*. In un certo senso è un'introduzione anche il libro terzo, cioè il libro *Beta*, ma per altri motivi. Come vedremo, è anch'esso un libro introduttivo, in cui Aristotele ancora non espone la scienza che forma l'oggetto di quest'opera, ma la presenta, la prepara. Poi la vera e propria esposizione ha inizio con il libro *Gamma*, quello che viene subito dopo *Beta*, che è il quarto della serie che noi abbiamo, del quale parleremo domani.

Cominciamo a parlare del libro *Alfa* maggiore. Per seguire queste mie lezioni è utile che abbiate sotto gli occhi o una traduzione moderna o, se qualcuno sa il greco, il testo greco a cui io cercherò di fare riferimento. Esistono due edizioni della *Metafisica*, due edizioni critiche; non è che siano recenti, perché la *Metafisica* è un'opera talmente difficile che nessuno osa fare una nuova edizione, ma queste due edizioni sono le migliori in assoluto. Ce ne sono alcune fatte nell'Ottocento, ma che oggi non vengono più adoperate. Le ultime due, quelle che ancora tutti usano, sono: la prima, di William David Ross, l'inglese che ho già citato, che l'ha pubblicata nel 1924, per le edizioni dell'università di Oxford, con un commento che è ancora oggi uno dei migliori; l'altra edizione è stata fatta anch'essa a Oxford dallo studioso tedesco che abbiamo citato Werner Jaeger, nel 1957, cioè più di trent'anni dopo l'edizione di Ross, e poi non ne sono state fatte altre. Pensate, per esempio, che in Francia, dove pure hanno quelle magnifiche collane di edizioni critiche della casa editrice Les Belles Lettres, non c'è un'edizione critica della *Metafisica*. Ad essa sta lavorando oggi una *équipe*, ma ci sta lavorando da vent'anni e secondo me non arriverà mai alla fine, perché è fatta di troppi studiosi, che non si mettono d'accordo tra di loro. Io ho portato qui con me l'edizione di Jaeger, e ho portato poi una traduzione italiana che è quella più chiara e più utile, quella di Giovanni Reale, che era pubblicata prima da Rusconi e adesso si trova nelle edizioni Bompiani, e che ha il vantaggio di avere a fronte il testo greco, e il testo greco riprodotto da Reale è quello di Ross. Quindi, avendolo qui con la sua traduzione, assieme a quella di Jaeger, abbiamo le due edizioni più importanti. Quando leggerò qualche passo – perché dovremo leggere e commentare qualche passo dell'opera – leggerò la traduzione di Reale e in qualche caso vi proporrò una mia traduzione, perché non sempre si può

essere soddisfatti delle traduzioni esistenti, che sono sempre migliorabili, sono sempre perfezionabili.

A questo punto bisognerebbe cominciare a leggere l'opera, e non vi nascondo che nel farlo provo una certa emozione; ogni volta che apro il libro e leggo quelle meravigliose righe iniziali: "Tutti gli uomini per natura desiderano conoscere" (980 a 21). Così si apre la *Metafisica* di Aristotele. È una frase che merita una riflessione, perché innanzi tutto dice "tutti gli uomini", *pantes anthrôpoi*. In greco *anthrôpos* significa l'essere umano. Oggi nei paesi di lingua inglese si preferisce dire *human beings*, perché noi diciamo "uomini", ma allora uno dice: e le donne? Invece *anthrôpoi* vuol dire sia uomini sia donne. La cosa è importante perché la società greca antica era una società maschilista in cui, per esempio, le donne non ricevevano un'educazione, non andavano a scuola, non avevano nessuna cultura e, quindi, non potevano fare filosofia. Ciò nonostante Aristotele dice *pantes anthrôpoi*, tutti gli essere umani, uomini e donne, desiderano sapere, desiderano conoscere. Poi c'erano altre distinzioni che i Greci facevano, perché non erano solo una società maschilista, erano anche una società schiavista, come tutte le società antiche, anche i Romani, cioè distinguevano gli uomini in liberi e schiavi. Ma *anthrôpoi* sono tutti, sia i liberi che gli schiavi, quindi è una nozione che abbraccia tutti gli esseri umani, indipendentemente dal sesso o, come si dice oggi, dal genere, indipendentemente dalle condizioni sociali. E poi c'era una terza distinzione che i Greci facevano: Greci e barbari. I Greci ritenevano di essere l'unico popolo civile e chiamavano tutti gli altri "barbari", anche perché i Greci non capivano la loro lingua, sembrava che balbettassero, perciò li chiamavano barbari. Però, quando Aristotele dice "tutti gli uomini", con questa espressione abbraccia uomini e donne, liberi e schiavi, Greci e barbari. Tutti sono uomini, infatti,

e – aggiunge Aristotele – per natura desiderano conoscere, cioè non per qualche ragione accidentale, per qualche contingenza storica, per qualche fatto casuale, no, no... per natura, cioè per il fatto che sono esseri umani, in virtù del loro essere umani; per il fatto che sono esseri umani desiderano conoscere. Quindi c'è la preoccupazione di mostrare che il desiderio di conoscere è radicato nella stessa natura umana, al di là di qualunque distinzione. Quando leggo questo testo, mi viene in mente ciò che dirà san Paolo: non c'è più né uomo né donna, né schiavo né libero, né Greco né barbaro (Col 3.11; Gal 3.28). Ciò accade anche qui, tutti per natura desiderano conoscere.

Poi Aristotele continua dicendo: "ne è prova il piacere che provano per le sensazioni, in particolare quella della vista" (980 a 22-24). Il piacere di vedere... chi non vorrebbe vedere? I Greci poi privilegiavano la vista su tutti gli altri sensi, ma la vista è considerata da tutti un bene prezioso, tanto è vero che esistono anche tanti modi di dire in cui si sottolinea il valore della vista; si dice a uno: tu sei la luce dei miei occhi, per dire sei per me una cosa importantissima, oppure: sei come la mia pupilla, per dire che sei la cosa che ho di più caro; poi, per esempio, in inglese *pupil* vuol dire l'allievo, vuol dire il discepolo... quindi la vista è considerata un grande bene, a tutti fa piacere vedere, a tutti dispiacerebbe tantissimo non poter vedere, dunque la vista per noi è preziosa. La vista dice Aristotele, fra tutti i sensi, è quella che ci fa cogliere più differenze (980 a 26-27). Tutti i colori, le forme, sono infinite, tutta la varietà del mondo dell'esperienza viene colta attraverso la vista e, dunque, la vista ci fa conoscere più di tutti gli altri sensi, per questo noi la amiamo, e per questo essa ci produce piacere. Ma se ci produce piacere la vista, questo è il segno che noi deside-

riamo conoscere, che noi desideriamo sapere, che per natura gli uomini desiderano conoscere.

Abbiamo visto l'esordio del libro *Alfa* maggiore, cioè del libro primo. Aristotele ha giustificato la sua ricerca affermando che essa è radicata nella più profonda natura dell'uomo, e prosegue indicando una serie di gradi di conoscenza, che partono dal più basso, dal più semplice, quello che possiamo chiamare "percezione". Aristotele la chiama *aisthêsis*, che letteralmente sarebbe la sensazione, ma con questo termine egli intendeva la conoscenza complessiva che noi abbiamo degli oggetti attraverso i sensi: la vista, l'udito, il tatto, ecc., cioè quella che noi chiamiamo percezione.

Una forma di conoscenza ulteriore rispetto alla percezione è il "ricordo", che altrove Aristotele definisce come ciò che rimane di una percezione quando l'oggetto non è più presente. Infatti, quando l'oggetto è presente, lo percepisco con i sensi; poi, quando l'oggetto non è più presente, quindi in un momento successivo, ne conservo il ricordo, *mnêmê* in greco, da cui viene la "memoria". La facoltà di conservare i ricordi è appunto la memoria, che è in fondo allo stesso livello della percezione, ma è possibile anche quando l'oggetto non è presente.

Poi c'è un terzo livello, che Aristotele chiama *empeiria*, e che noi traduciamo dal latino come "esperienza". Però dobbiamo tenere presente il significato particolare che ha per Aristotele questa esperienza, perché ci sono filosofi moderni, chiamati empiristi, come Locke, come Hume, che intendono l'esperienza in un senso diverso, cioè collocandola al livello più basso, come la semplice percezione, ovvero come quelle che Aristotele chiamava sensazioni. Invece per Aristotele l'esperienza è un grado di conoscenza più avanzato. Egli la definisce in questo modo: "molti ricordi di uno stesso oggetto" (980 b 29). Innanzitutto io ho avuto la percezione di

un oggetto; poi, quando l'oggetto non è più presente, ne ho conservato il ricordo; quando metto insieme molti ricordi dello stesso oggetto, allora ho una esperienza, una *empeiria*. Come vedete, l'esperienza denota quel grado di conoscenza che si possiede quando si è, come diremmo oggi, esperti. Anche "esperto" viene da "esperienza". Si dice che uno è esperto, quando ha acquisito una certa familiarità con qualche cosa; io posso dire, per esempio, di essere esperto di una città, quando l'ho visitata molte volte e riesco a orientarmi, a riconoscere le vie, le piazze. Ma, se ci vengo una volta sola, non posso dire che sono esperto. Ecco, allora, molti ricordi di uno stesso oggetto.

Poi Aristotele continua, dicendo che l'esperienza ha per oggetto il particolare, o meglio le realtà individuali. Ma c'è una forma di conoscenza ulteriore, superiore rispetto all'esperienza, che egli dice conoscenza dell'universale, ossia di ciò che vi è di comune e di identico fra molti casi particolari o individuali. Qui Aristotele fa degli esempi bellissimi, che noi purtroppo non abbiamo il tempo di analizzare: il medico non sa tanto guarire il singolo ammalato, come può fare l'esperto; il medico è colui che sa che a tutti quelli che hanno quella certa malattia, o quella certa costituzione fisica, giova un certo farmaco, un certo rimedio, cioè riesce a conoscere la connessione tra il caso particolare e la specie a cui appartengono gli ammalati di una certa malattia, o che hanno una certa costituzione fisica; ecco l'universale.

L'universale è colto – dice Aristotele – mediante l'arte o la scienza, *technê* e *epistêmê*. "Arte" è intesa nel senso di tecnica, cioè quella che possiedono gli artigiani, i professionisti di qualche mestiere. Un'altra differenza che Aristotele introduce, e che è bellissima, è che l'esperienza ha per oggetto il che, *to hoti* in greco, cioè il fatto, il fatto singolo, mentre l'arte o la scienza hanno per oggetto il perché, *to dioti*, cioè

la spiegazione, la causa (981 a 28-29). Qui si delinea dunque la concezione che è tipica dei primi filosofi greci, direi proprio dagli inizi sino ad Aristotele, compreso Platone, cioè la concezione della scienza come conoscenza dell'universale e conoscenza della causa. Io posso dire di avere scienza di qualche cosa, quando ne conosco la causa, ne conosco la ragione, la spiegazione.

A questo punto Aristotele si domanda: ma la scienza che noi cerchiamo, quella che è, che deve essere esposta in quest'opera o in questo corso, quale scienza è? Di quale causa è scienza? (982 a 4-6). Infatti tutte le scienze conoscono le cause, ma quella che cerchiamo ora Aristotele la chiama con il nome di *sophia*. *Sophia* significa "sapienza". Questa parola era di uso comune nella Grecia antica e non indica una particolare forma di sapere, è un concetto che potrebbe avere un valore relativo, perché indica sempre, in qualsiasi contesto, il grado di sapere più alto, più elevato. Per esempio l'architetto è più "sapiente" del manovale, non perché possieda chissà quale sapienza, ma perché ne sa di più. Quindi la sapienza è sempre, in qualsiasi comparazione, quella che indica il grado di sapere più alto. Ora, considerando tutte le scienze possibili, quale di esse è la sapienza, cioè la scienza più alta, la scienza che ci fa conoscere di più, la scienza che ci dà le spiegazioni più profonde, più complete? Questa è la scienza che Aristotele cerca. Nel libro *Alfa* maggiore della *Metafisica* c'è per la prima volta la famosa definizione: la sapienza è la scienza delle cause prime, anzi Aristotele dice dei principi e delle cause prime (982 b 9). Le cause prime sono appunto principi.

Che vuol dire cause prime? Vuol dire cause che precedono le altre cause, cause dalle quali dipendono tutte le altre. Le cause prime, quindi, sono cause e non sono a loro volta causate, non sono dipendenti da altre cause. Sono le cause

oltre le quali non si può andare, perché al di là di esse non c'è più nulla da conoscere, esse forniscono una conoscenza completa, una conoscenza ultima. Chi conosce le cause prime è considerato più sapiente degli altri, cioè sa più degli altri, dice Aristotele. Il sapiente in un certo senso sa tutto, non perché sappia ciascuna singola cosa – la sapienza non è l'enciclopedia dove c'è tutto –, ma perché sa la causa da cui tutto dipende, e quindi comprende tutto. Colui che possiede la sapienza è anche colui che sa insegnare meglio, colui che sa guidare meglio gli altri, perché tra le cause c'è anche il fine che deve orientare le azioni degli uomini, e dunque chi conosce le cause prime, conosce anche il fine (982 b 4-7).

Infine chi conosce le cause prime, conosce per amore del conoscere, perché sceglie quel tipo di conoscenza che ci fa conoscere più di tutte le altre, quindi chi ama la sapienza ama il conoscere più di qualsiasi altro (982 b 24-28). Così già nei primi capitoli di questo libro – capitoli 1 e 2 – si presenta questa prima definizione, che non possiamo dire della metafisica, perché Aristotele non parla di metafisica, ma di questo sapere, che per il momento egli non indica con una espressione tecnica, ma chiama semplicemente *sapienza*, *sophia*, per indicare il sapere più alto. La *sophia* è tra tutte le scienze quella che conosce le cause prime. Alla domanda di quali cause è conoscenza la sapienza, Aristotele risponde: "è conoscenza delle cause prime".

A questo punto Aristotele cita la *Fisica*, per cui la *Metafisica* giustamente è stata collocata dopo la *Fisica*: "come abbiamo detto nelle nostre opere di fisica" (983 a 33) – egli afferma – , ci sono quattro tipi di cause. Infatti la famosa dottrina delle quattro cause viene esposta nella *Fisica*, non è una dottrina della *Metafisica*; nella *Metafisica* viene richiamata, perché? Perché, per parlare delle cause prime, bisogna tenere presente che ci sono quattro diversi generi di cause: la

causa materiale, ossia ciò di cui le cose sensibili sono fatte; la causa formale, ossia ciò che ne determina, ciò che ne spiega l'essenza, ciò che ci dice che cosa sono, quella che poi si chiamerà anche la forma; poi la causa efficiente o motrice, ossia ciò che le produce. Gli esempi che fa Aristotele sono notissimi: se prendiamo una statua, la causa materiale sarà il marmo o il bronzo, la causa formale sarà il ritratto di una persona o di una divinità, la causa efficiente o motrice sarà lo scultore, l'artefice o colui che ha fatto o scolpito la statua. Infine – dice Aristotele – c'è la causa finale, cioè lo scopo in vista di cui la statua è stata fatta; se è una statua di una divinità, è stata fatta per essere collocata in un tempio e per servire al culto di quella divinità, ecco una spiegazione. Quando si parla di cause, secondo Aristotele, si devono tenere presenti tutti questi possibili significati. Quello aristotelico è un concetto di causa molto più ampio di quello che si incontra nella scienza e nella filosofia moderna. Quest'ultima ha conservato del concetto aristotelico di causa solo uno dei quattro significati, cioè quello della causa efficiente, per cui, per la scienza moderna, causa in genere è un fatto che precede un altro fatto, cioè l'effetto, e lo produce, lo precede nel tempo e lo produce. Ma questo è un concetto che si applica solo a quella che per Aristotele era la causa efficiente. Per Aristotele la causa efficiente è importante, però non è sufficiente. Per conoscere veramente qualche cosa, bisogna porsi il problema di tutte le sue possibili cause, cercare tutte le sue possibili spiegazioni, quindi cercarne il perché nel senso più ampio, qualunque tipo di perché, non soltanto un fatto materiale che ne produce un altro.

A proposito della dottrina delle quattro cause, fate bene attenzione, perché questo è un punto che di solito non viene chiarito abbastanza, a mio modo di vedere, dagli interpreti. Le quattro cause non sono le cause prime, quindi la

cosiddetta dottrina aristotelica delle quattro cause non è la metafisica di Aristotele, non è la scienza delle cause prime, è un discorso preliminare, introduttivo, che Aristotele infatti sviluppa nella *Fisica* e che si deve avere presente quando si cercano le cause prime, perché ciascuna di queste quattro cause è un genere di cause, è un tipo di causa. Ma all'interno di ciascuno di questi quattro generi, dobbiamo cercare quale è la causa prima. Quindi bisogna cercare nel genere delle cause materiali la prima causa materiale, nel genere delle cause formali la prima causa formale, poi la prima causa efficiente e la prima causa finale. Perciò l'aver ricordato questi quattro generi, non vuol dire ancora avere individuato quali sono le cause prime, altrimenti non c'era bisogno di scrivere la *Metafisica*, sarebbe bastata la *Fisica*, perché la distinzione dei quattro generi di cause c'era già nella *Fisica*. Aristotele, prima di impegnarsi nella determinazione di quali sono le cause prime all'interno di questi quattro generi, sente il bisogno di assicurarsi o di rassicurare i suoi ascoltatori, cosa più probabile, che questi quattro generi siano veramente tutti quelli che noi dobbiamo tenere presenti, cioè che oltre a questi quattro non ve ne siano altri. E come fa per dare questa rassicurazione? Dice, andiamo a vedere cosa hanno fatto quelli che prima di noi si sono impegnati nella ricerca delle cause prime, cioè i filosofi precedenti. Aristotele li chiama così, *hoi prôtoi philosophêsantes* (983 b 6), coloro che per primi hanno filosofato.

Dunque prima di Aristotele c'erano stati altri filosofi: si comincia di solito con Talete, Anassimandro, Anassimene, cioè la scuola di Mileto, poi si passa a Pitagora, Eraclito, Parmenide, ecc. Questi sono i cosiddetti presocratici, poi ci sono i sofisti, poi Platone. Ma è Aristotele che ha deciso che quelli sono stati i primi filosofi, è lui che li individua, che li identifica come coloro che hanno filosofato prima, che hanno ricercato prima di lui le cause prime. Infatti, quando

introduce il primo di essi, Talete, che fosse il primo nessuno l'aveva detto prima di Aristotele, è Aristotele che lo presenta per la prima volta come il primo di tutti i filosofi, e lo presenta con questa espressione: "l'inventore – *ho arkhêgos* in greco –, l'iniziatore, *tês toiautês philosophias*" (983 b 20), che si deve tradurre, per chi sa il greco, "di tale filosofia, di siffatta filosofia, cioè di questo tipo di filosofia", non della filosofia in generale. Perché non si tratta della filosofia in generale, cioè di qualsiasi forma di sapere, ma qui Aristotele sta parlando di una determinata forma di sapere, cioè "questa certa filosofia", questa filosofia di questo tipo, cioè quella che abbiamo appena definito come scienza delle cause prime. Ecco, l'iniziatore di questo tipo di filosofia è Talete.

Così, in un certo senso, Aristotele nomina Talete primo filosofo, quello che noi convenzionalmente consideriamo il primo filosofo, e lo consideriamo tale a causa di questa decisione che Aristotele ci comunica nel primo libro della *Metafisica*: l'inizio della filosofia. Aristotele poi spiega che quelli che c'erano prima, non facevano filosofia, erano "teologi", non nel senso moderno del termine, erano i poeti che raccontavano i miti intorno agli dei: Omero, Esiodo, Fedecide e tutti quei poeti che erano, in un certo senso, i creatori dell'antica mitologia greca, quella in cui si parlava degli dei della religione greca, Zeus, Crono, dell'origine degli dei, dell'origine poi del mondo. Questi però, secondo Aristotele, non erano filosofi, erano ancora teologi, cioè mitologi.

Con Talete si ha il discrimine tra teologia e filosofia, si ha l'inizio della filosofia. Perché? Perché Talete, secondo Aristotele, non solo ha indicato una causa prima, un principio, l'acqua, ma ha cercato di dare anche una spiegazione di questa sua scelta. Infatti – dice Aristotele – probabilmente Talete disse che tutto proviene dall'acqua, perché vide che, dovunque c'è vita, c'è umidità, dove non c'è acqua, non c'è

vita (983 b 25-27). La Grecia è una regione mediterranea piuttosto arida, e dove non c'è acqua, non c'è vita, non cresce neanche un filo d'erba; perché ci sia vita, erbe, piante, animali, è indispensabile l'acqua. Dunque l'origine, il principio, la causa di tutto è l'acqua. Ma Talete indicò una ragione, diede una spiegazione, non si limitò a fare un'affermazione, cioè un racconto, un mito, come facevano i poeti, quindi con Talete ha inizio questo tipo di filosofia.

Il tema dell'inizio della filosofia è bellissimo, perché i filosofi che sono venuti dopo si sono dovuti allineare ad Aristotele, anche quando non erano d'accordo con lui. La cosa assume addirittura un tono drammatico in un grande filosofo moderno, che è anche un grandissimo ammiratore di Aristotele, cioè Hegel. Anche Hegel cerca di ricostruire l'intera storia della filosofia, individuandone l'inizio. Per Hegel poi l'inizio ha un significato ancora più grande che per Aristotele, perché per Hegel l'inizio della filosofia è l'inizio anche della sua filosofia, in quanto Hegel identifica l'intera storia della filosofia con la sua filosofia. Quindi l'inizio è il primo di tutti i concetti con cui ha inizio il sistema stesso di Hegel, la logica di Hegel, cioè il concetto di essere. Ma qual è il primo filosofo antico che ha parlato dell'essere? Non è Talete, è Parmenide. Hegel quindi si trova in un imbarazzo tremendo, perché da un lato ha un'immensa ammirazione per Aristotele – Hegel pensava di essere lui l'Aristotele moderno –, e quindi non vuole contraddire Aristotele e dire che l'inizio della filosofia non è Talete ma è Parmenide; però dal punto di vista della sua filosofia, Hegel dovrebbe dire che è Parmenide. Ciò è interessantissimo, sono state fatte anche delle tesi su questo, il problema del duplice inizio della filosofia in Hegel. Hegel non si decide mai a stabilire se la filosofia comincia con Talete, come dice Aristotele, o con Parmenide, come vorrebbe la logica hegeliana.

Comunque, a parte Hegel, con il primo libro della *Metafisica* ci è indicato l'inizio della filosofia e forse per questo molti dicono che il libro in questione è la prima storia della filosofia che sia stata scritta, cioè l'esposizione del pensiero dei primi filosofi fino a Platone compreso. Anche il pensiero di Platone, infatti, viene esposto qui, nel primo libro della *Metafisica*. Si può dire che siamo di fronte alla prima storia della filosofia, perché Aristotele ci dà tutta una serie di informazioni su quello che avevano pensato i filosofi precedenti. Ma l'intenzione non era quella di scrivere, da parte di Aristotele, una storia della filosofia; l'intenzione è di carattere filosofico, di carattere teoretico, cioè Aristotele vuole mettere alla prova la distinzione dei quattro tipi di cause che egli ha fatto nella *Fisica*, per vedere se essa regge, per vedere se essa viene confermata o smentita da quello che hanno detto tutti gli altri filosofi. Aristotele non era un pensatore orgoglioso, individualista che voleva andare contro corrente, no; Aristotele cercava i consensi. Secondo Aristotele, quando una cosa è ammessa da molti o da tutti, ci sono forti probabilità che sia vera, quindi egli interroga i filosofi precedenti per vedere se essi sono d'accordo con lui. E nel caso in cui siano d'accordo, egli considera questo come un segno che la sua supposizione è giusta, cioè vede in questo una conferma, una rassicurazione della sua posizione. Ecco allora lo scopo di questo primo libro della *Metafisica*, vedere come tutti i filosofi precedenti hanno concepito le cause prime, per capire se la distinzione fra i quattro generi di cause, stabilita nella *Fisica*, è una distinzione adeguata o no.

Il risultato, come tutti sappiamo, sarà affermativo, cioè sarà una conferma. Ma la conferma, teniamolo presente, non è ancora la scoperta delle cause prime, è solo la conferma che le cause prime devono essere ricercate all'interno dei quattro generi distinti nella *Fisica*, che questi sono i possibili generi

di cause entro i quali vanno ricercate le cause prime. Quindi lo scopo della trattazione è, oggi diremmo, di carattere filosofico, non di carattere storico. Questo spiega una serie di affermazioni che dal punto di vista storico, probabilmente, sarebbero molto discutibili. Infatti Aristotele prende dai filosofi precedenti sostanzialmente solo quello che gli interessa, solo quello che gli serve, e valuta i filosofi precedenti alla luce della sua distinzione, della sua dottrina dei quattro generi di cause. Questa era stata inventata da lui, non è che fosse nota ai filosofi precedenti. Essi, quindi, vengono in qualche modo collocati all'interno di questa griglia e questo porta naturalmente a degli inconvenienti, perché Aristotele fa dire ai filosofi precedenti ciò che in realtà non hanno detto.

Un caso esemplare è proprio quello di Talete. Siccome non li possiamo vedere tutti, accontentiamoci di vedere come presenta Talete. Aristotele dice che l'acqua, indicata da Talete come principio, come causa prima di tutto, è una causa materiale, cioè rientra nel genere delle cause materiali. Questo Talete non l'aveva mai detto. Talete non aveva nemmeno il concetto di materia. Per Talete l'acqua era tutto. C'è una testimonianza, riportata da Platone e riferita a Talete, secondo cui Talete avrebbe detto: "tutte le cose sono piene di dei" (*Le leggi* X 899 b). Allora viene il sospetto che anche l'acqua sia qualche cosa di divino, e del resto essa è la fonte della vita, la condizione della vita. Quindi non è vero che per Talete l'acqua fosse materia; essa non è la stessa acqua che beviamo o con cui ci laviamo, è molto di più. Ma, dovendo giudicare alla luce dello schema adottato da Aristotele, l'unico genere in cui la si può collocare è quello della causa materiale. Così Talete, secondo Aristotele, avrebbe scoperto la causa materiale, anche se non sapeva di averla scoperta.

I Pitagorici dicevano che tutte le cose sono fatte di numeri, ma i numeri sembrerebbero non essere proprio materia;

allora forse, dice Aristotele, con i numeri essi intendevano la causa formale, cioè la struttura, quegli insiemi di rapporti che fanno sì che la cosa sia quello che è (987 a 13-19). Quando, poi, Empedocle dice che l'Amore e l'Odio determinano tutte le cose, scopre la causa motrice, ciò che muove (985 a 29-31). E poi c'è il problema della causa finale, quella che secondo Aristotele non è stata vista da nessuno, perché chi più si è avvicinato ad essa sembra essere Anassagora, quando ha detto che c'è un Intelletto che governa tutto. Però Anassagora ha detto solo questo e non ha usato l'Intelletto per spiegare come vanno veramente le cose (985 a 18-21). Questa è una critica che anche Platone aveva fatto ad Anassagora. Anche nell'Idea di Platone, specialmente nell'Idea del bene, si può vedere una causa finale. In conclusione il risultato di tutta questa ricerca è che, considerando tutti i filosofi precedenti, quelli che noi chiamiamo i presocratici – altra parola che in Aristotele non c'è, lui li chiamava i "fisici", perché cercavano la *phusis*, che vuol dire l'origine – e poi Socrate e Platone, considerando tutti questi, si vede che ciascuno di loro ha individuato almeno uno di quei quattro generi di cause, ma nessuno li ha visti tutti e soprattutto nessuno ha visto cause diverse da queste quattro. Dunque – conclude Aristotele – abbiamo la conferma che questi sono i quattro generi di cause entro i quali dobbiamo avviare la nostra ricerca delle cause prime (988 a 18-23; 988 b 16-19).

Voi capite che su questo ci sarebbe da dire moltissimo, sono state scritti libri su libri su come Aristotele interpreta i presocratici, su come interpreta Platone. Dei presocratici non abbiamo le opere, e quel poco che ne sappiamo deriva da tutto ciò che dice qui Aristotele, per cui non se ne può fare a meno, bisogna in qualche modo tenere conto di quello che dice Aristotele. Nel caso di Platone la situazione è diversa, perché di Platone abbiamo le opere, abbiamo questo *corpus*

magnifico di trentasei dialoghi, trentasei opere d'arte, in cui ci sono tante cose che noi possiamo leggere. Invece il modo in cui Aristotele presenta Platone, in questo primo libro della *Metafisica*, in parte corrisponde, ma per molti aspetti non corrisponde al contenuto dei dialoghi. Certo, vi è presente la dottrina delle Idee, come la dottrina fondamentale di Platone, e questa è presente anche nei dialoghi, ma poi Aristotele dice che le Idee non sono per Platone le cause prime, perché anche le Idee dipendono dai principi, i quali sono dunque principi di tutto, sono loro le vere cause prime. Aristotele ne indica due, attribuendoli a Platone: l'Uno, che sarebbe da identificare con il bene, e la Diade indefinita, che non è il numero due, ma la dualità, che poi sarebbe da identificare col male (988 a 8-17). Ora, di questa dottrina nei dialoghi di Platone forse c'è qualche traccia, qualche accenno, ma non c'è un'esposizione chiara. Tanto che oggi in molti dicono che Aristotele, essendo stato per vent'anni alla scuola di Platone, conosceva la filosofia di Platone non attraverso i dialoghi, che pure cita – infatti cita spesso il *Fedone*, il *Timeo*, la *Repubblica* – ma conosceva anche quello che Platone diceva a viva voce, cioè quelli che Aristotele chiama gli *agrapha dogmata*, le "dottrine non scritte" di Platone (*Fisica* IV 2, 209 b 15). La più importante di queste dottrine sarebbe appunto quella che pone come due principi supremi l'Uno e la Diade indefinita. Anche su questo, come capite, c'è tutta una letteratura. C'è chi dice che Aristotele ha falsificato Platone, non ha capito, gli ha attribuito idee che Platone non aveva mai professato, e c'è invece chi dice che, al contrario, sono molto più importanti le dottrine non scritte dei dialoghi, le dottrine che Platone insegnava a voce, cioè gli *agrapha dogmata*, la dottrina dei principi. Insomma ci sono controversie interminabili tra gli studiosi.

Così si conclude il primo libro della *Metafisica*, cioè con la concezione della *sophia* come scienza delle cause prime e la conferma che le cause prime vanno ricercate all'interno dei quattro generi distinti nella *Fisica*, materiale, efficiente, formale e finale, perché questi sono stati visti da tutti i filosofi precedenti, i quali non ne hanno visti né indicati altri. Dunque possiamo stare tranquilli, dice Aristotele, è qui che dobbiamo indagare, è in questa direzione che dobbiamo andare.

Detto questo, c'è poi il libro *Alfa* minore, dove troviamo un altro discorso, non meno interessante, ma un po' diverso, perché Aristotele qui comincia col dire: "la filosofia è la scienza della verità" (993 b 20), e però aggiunge subito dopo: "ma conoscere la verità significa conoscere le cause" (993 b 23-24), ed ecco allora che torna la stessa concezione del libro *Alfa* maggiore. Poi dice: "le cause sono di quattro generi e in ciascuno dei quattro generi ci deve essere una causa prima" (994 a 1-2), quindi ritroviamo la concezione del libro *Alfa* maggiore. Poi Aristotele, nel terzo capitolo, dice: "da questa scienza non si deve pretendere la stessa esattezza, lo stesso rigore che si pretende dalla matematica, perché qui stiamo facendo non matematica, ma fisica, e il metodo della fisica è meno rigoroso di quello della matematica, perché la fisica ha a che fare con la materia" (995 a 14-16). Così si conclude il libro *Alfa* minore, tanto che molti dicono, ma che cosa c'entra qui la fisica? Sembrava che dovessimo fare della metafisica, cioè una ricerca delle cause prime. Perché Aristotele si preoccupa di spiegare qual è il metodo della fisica? Perciò qualcuno ha detto che, in realtà, il libro *Alfa* minore non era l'introduzione alla *Metafisica*, è un'introduzione alla *Fisica*. Io ho una mia idea al riguardo: secondo me, il libro *Alfa* minore è un'introduzione ad una scienza che è sia fisica che metafisica, cioè appartiene ad un periodo in cui

Aristotele non aveva ancora chiaramente distinto fisica e metafisica, ma cercava le cause in generale, cominciando dalla natura, quindi cominciando dalla fisica e poi proseguendo fino alle cause prime.

Per questo probabilmente *Alfa* minore era l'introduzione ad un'edizione primitiva della *Metafisica*. Comunque non è un grosso problema, va bene anche così, visto che la tradizione lo ha collocato in quel punto, ce lo teniamo, lo leggiamo e ne usiamo soprattutto la dottrina per cui, in ciascuno di quei quattro generi di causa, ci deve essere una causa prima, perché non si può risalire all'infinito. Ecco l'esclusione del processo all'infinito: andare all'infinito significa non trovare mai una spiegazione, cioè non spiegare nulla, non fare scienza. Bisogna ad un certo punto fermarsi, cioè bisogna individuare una causa che sia sufficiente a spiegare il mondo dell'esperienza e non abbia a sua volta bisogno di ulteriori cause. Questa dottrina dell'impossibilità di procedere all'infinito è, secondo me, il nucleo filosofico più importante contenuto nel libro *Alfa* minore (994 a 1-2).

Parliamo ora del libro *Beta*. Il libro *Beta* è sempre sacrificato e meriterebbe più attenzione. Questo libro comincia dicendo che il metodo che dobbiamo seguire in questa scienza è quello di formulare aporie, cioè problemi, sviluppare queste aporie in due direzioni opposte, cioè prospettare per ogni problema due soluzioni opposte e vedere quali conseguenze ne derivano, vedere se sono accettabili o se non sono accettabili, perché – dice Aristotele – così facendo si è in grado di conoscere meglio che cosa è il vero e cosa è il falso. Come fanno i giudici, che ascoltano sia le tesi dell'accusa sia le tesi della difesa, e alla luce di queste opposte posizioni danno il loro giudizio, così dobbiamo fare noi. Questo è quello che comunemente viene chiamato un metodo di tipo dialettico.

Nei *Topici*, che sono il trattato sulla dialettica, Aristotele dice che la dialettica è utile per le scienze, e in particolare per trovare i principi, perché sviluppa dall'inizio il problema nelle due direzioni opposte (101 a 34-b 4), secondo quello che poi Cicerone chiamerà il metodo *in utramque partem dicere*, discutere in entrambe le direzioni. Poi Aristotele, nel seguito del libro, enumera quattordici o quindici problemi – c'è una piccola controversia sul numero – che dovrebbero essere discussi e risolti nel resto dell'opera. E nel libro *Beta*, cioè nel libro terzo, per ognuno di questi problemi presenta due soluzioni opposte e si domanda quali conseguenze derivano dall'una o dall'altra, cioè mette in opera il metodo che potremmo chiamare *aporetico* o *diaporetico* o *diaporematico*, tutti termini che derivano dal greco *aporia*, che vuol dire appunto problema. Come vedremo, di questi quindici problemi, i primi quattro riguardano la natura della scienza in questione, della scienza che stiamo cercando, cioè della filosofia prima, e gli altri riguardano la natura dei principi, i caratteri dei principi. Cioè: questi principi sono realtà sensibili o soprasensibili? sono universali o particolari? sono generi o sono specie? Una serie di domande che Aristotele si pone e per la cui soluzione rinvia ai libri ulteriori, il che conferma la concezione esposta nel libro *Alfa* grande e *Alfa* piccolo, cioè che l'oggetto di cui siamo alla ricerca, di cui questa scienza è ricerca, sono i principi, cioè le cause prime.

Libri Γ, Δ, Ε - IV, V, VI

Ieri abbiamo considerato, sia pure molto rapidamente, i primi tre libri della *Metafisica*, dei quali ho sottolineato il carattere introduttivo. Però abbiamo visto che già nel primo libro, *Alfa* maggiore, Aristotele propone una definizione della sapienza, cioè della *sophia*, che poi risulterà essere la scienza che viene esposta in quest'opera; una definizione secondo la quale per *sophia*, per sapienza, si deve intendere non soltanto una qualsiasi scienza delle cause – tutte le scienze, sono conoscenze di cause – ma la *sophia* è conoscenza delle cause prime, dei principi e delle cause prime. Le espressioni “principi” e “cause prime” sono equivalenti, vogliono dire la stessa cosa, quindi si tratta di cause che non dipendono da altre cause, di cause che non hanno nessuna causa prima di loro. E sempre nel medesimo libro *Alfa* maggiore, Aristotele richiama un'importante distinzione, da lui già esposta nella *Fisica*, cioè quella tra i quattro diversi tipi, o generi, di causa: causa materiale, causa formale, causa efficiente e causa finale.

Nel libro terzo Aristotele presenta una serie di problemi, di aporie, che dovranno poi essere risolti, dopo una

discussione delle ragioni a favore e contro ciascuna delle possibili soluzioni; dovranno essere risolti nel resto dell'opera. Il numero delle aporie non è chiaro, perché Aristotele ne espone due volte l'elenco, e una volta sono quindici, un'altra volta sono quattordici. La variazione riguarda la quarta, perché una volta essa è esposta come aporia unica e un'altra volta come composta di due aporie: la quarta e quinta. Comunque le prime quattro o cinque aporie, secondo il calcolo che si vuole fare, riguardano l'oggetto della scienza in questione e più precisamente consistono nel chiedersi come può la sapienza, la scienza che stiamo cercando, essere una scienza unica, dovendosi occupare di oggetti tra loro alquanto diversi, alquanto eterogenei, quali sono anzitutto le quattro cause (996 a 18-998 a 19).

Abbiamo già detto ieri che le cosiddette quattro cause sono in realtà quattro diversi generi di cause. Ora, secondo la teoria aristotelica della scienza, che è stata esposta in un'opera di logica, cioè negli *Analitici posteriori* – un'opera di cui l'intero primo libro è dedicato da Aristotele a descrivere come deve essere strutturata una scienza, e il modello che egli tiene presente è quello della geometria, quella che noi chiamiamo la geometria euclidea, ma che esisteva già al tempo di Aristotele –, ecco secondo questa teoria della scienza, ciascuna scienza deve avere come oggetto un singolo genere di cose, cioè cose che appartengano tutte allo stesso genere. Per esempio, l'aritmetica ha come oggetto i numeri, che appartengono al genere numero; la geometria ha come oggetto le figure, triangoli, cerchi, che appartengono al genere figure. Ciascuna scienza verte su un singolo genere, e dimostra le proprietà degli oggetti che appartengono a quel genere, basandosi su principi propri a quel genere, che valgono per quel genere e non per altri. Ciascuna scienza si serve anche di principi comuni – vedremo quali sono i principi comuni –,

ma oltre ai principi comuni deve disporre di principi propri, cioè appartenenti esclusivamente al genere di oggetti di cui si occupa. Quindi le scienze, secondo questa teoria, sono per definizione sempre scienze particolari, distinte l'una dall'altra, autonome l'una dall'altra, ciascuna dotata di propri principi e, secondo Aristotele, questa è la condizione per poter fare delle autentiche dimostrazioni. Le dimostrazioni consistono nel partire dai principi propri ad una singola scienza e nel dedurre da essi, attraverso sillogismi, le proprietà degli oggetti su cui la scienza verte. Per esempio, una dimostrazione famosa nel campo della geometria è la dimostrazione che ogni triangolo ha la somma dei suoi angoli interni uguale a due retti. Ecco, questa dimostrazione si fa partendo dalla definizione di triangolo, dalla definizione di rette parallele, da una serie di principi che sono propri della geometria. Perché una dimostrazione sia valida, cioè sia autentica dimostrazione, essa non deve passare da un genere all'altro, cioè non deve inserire nella concatenazione delle sue proposizioni nessuna proposizione che riguardi un genere di oggetti diverso da quello su cui verte la dimostrazione. Quindi, affinché le scienze possano essere vere scienze, cioè scienze dimostrative, esse devono vertere su un singolo genere di oggetti.

Alla luce di questa teoria la sapienza, la *sophia*, dovendosi occupare di tutti i generi di cause, che sono tra loro diversi, come può essere una unica scienza? Questi generi di cause, dice Aristotele, non sono tra loro contrari (996 a 18-21). I contrari, sempre secondo la logica di Aristotele, appartengono ad un medesimo genere, quindi sono oggetto di una stessa scienza, per esempio la medicina ha come oggetto la malattia e anche la salute, che sono tra loro contrarie, ma rientrano nel medesimo genere. Ora, come può la sapienza cercare tutte le cause prime, se queste appartengono a generi così diversi l'uno dall'altro? se non sono neanche

contrarie l'una rispetto all'altra? se addirittura, afferma Aristotele, ci sono alcuni oggetti che non hanno tutte queste cause? Per esempio, gli enti immobili non hanno tutti i generi di cause (996 a 21-23). Quando Aristotele parla di enti immobili, in genere pensa ai numeri, alle figure geometriche, cioè agli oggetti della matematica, che sono immobili nel senso che ciò che si afferma a proposito di essi non muta nel tempo. Quando io formulo il teorema che ho detto prima: "la somma degli angoli interni a un triangolo è uguale a due angoli retti", questa verità vale sempre, perché le proprietà del triangolo non mutano. Ora, per enti di questo genere, per esempio, non ha senso cercare la causa finale o la causa efficiente; la causa efficiente è la causa del movimento, ma quando abbiamo a che fare con enti immobili, non c'è movimento e, quindi, non c'è bisogno di causa efficiente, e non c'è nemmeno un fine, perché il fine è il termine a cui tende il movimento, a cui tende il processo. Questa è una autentica difficoltà, una autentica aporia.

Poi, secondo Aristotele, la *sophia* dovrebbe occuparsi delle cause, non solo in senso fisico, ma anche dei principi comuni a tutte le dimostrazioni (996 b 26-31). Vedremo che essi sono il principio di non contraddizione, e il principio del terzo escluso. Questi non sono oggetti, non sono enti, ma sono leggi, regole che valgono per tutti gli enti. Come può la *sophia* occuparsi di questi e anche degli enti naturali di cui, per esempio, si cercano le cause prime?

Poi tra gli enti stessi, come vedremo meglio più avanti, alcuni sono sostanze, altri sono accidenti, cioè attributi delle sostanze. Come può una stessa scienza occuparsi tanto delle sostanze, quanto dei loro accidenti, quando si tratta di generi di cose tra loro diversi? (997 a 25-30). E come può occuparsi di tutte le sostanze, se anche delle sostanze ci sono generi diversi, se cioè ci sono diversi generi di sostanze? (997

a 34-b 3). Ecco, questi sono i primi problemi che vengono proposti nel libro terzo, nel libro *Beta*, e che è necessario risolvere per garantire alla scienza che stiamo cercando una unità, senza la quale essa non può esistere, non può essere un'unica scienza. E se essa non è un'unica scienza, al posto di essa ci dovranno essere scienze diverse, ma allora è inutile parlare della sapienza, parlare della filosofia prima.

Queste sono le prime quattro o cinque aporie del libro *Beta*; poi nello stesso libro ce ne sono altre dieci, o undici, che invece riguardano proprio la natura dei principi, cioè la natura delle cause prime. Ma, prima di affrontare queste ultime, è necessario, per Aristotele, trovare una soluzione alle prime, e la soluzione alle prime aporie si trova nel libro *Gamma*, cioè quello che per noi è il quarto e che è chiaramente collegato con *Beta*, perché risponde alle domande formulate in *Beta*, alle prime quattro o cinque domande, problemi, aporie, formulate in *Beta*. Questo va tenuto presente perché c'è, nella tradizione dell'aristotelismo, la tendenza a leggere il libro *Gamma* come se esso fosse l'inizio della *Metafisica* di Aristotele, dimenticando che il libro *Gamma* è una risposta a problemi formulati nei libri precedenti, e che quindi anche il significato delle dottrine che esso presenta deve essere valutato in questo contesto.

Anche fra gli interpreti moderni c'è questa tendenza. Per esempio, uno dei più grandi filosofi del novecento, che ha dedicato una attenzione enorme e costante alla *Metafisica* di Aristotele, è stato Martin Heidegger. Andate a guardare tutti i passi, tutte le pagine, in cui Heidegger parla della *Metafisica* di Aristotele; andate in particolare a vedere un corso tenuto da Heidegger nell'Università di Marburgo nel 1926, intitolato *I concetti fondamentali della filosofia antica*, che è stato pubblicato e di cui c'è anche una traduzione italiana. In questo corso, il capitolo su Aristotele anzitutto comincia con

un'esposizione della *Metafisica*, e già questa è una cosa strana, perché la *Metafisica* non è la prima delle opere di Aristotele e il suo stesso nome, come abbiamo visto ieri, indica che essa viene dopo le opere di fisica, quindi si tratta di una forzatura. Ma poi, nell' esporre la *Metafisica*, Heidegger comincia subito con il libro *Gamma*. Il libro *Gamma*, come tutti sappiamo, ha un esordio famoso, altrettanto famoso quanto quello del libro *Alfa*, sul quale ci siamo soffermati ieri. Il libro *Gamma* – leggo la traduzione di Reale – comincia dicendo, come tutti sanno: "C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale" (1003 a 20–21). Ora, se noi cominciamo la lettura da questo libro, sembra che qui Aristotele proponga la sua definizione della sapienza, della *sophia*, della filosofia prima, cioè la concepisca fondamentalmente come scienza dell'essere.

Questo inizio, invece, deve essere letto come la proposta di una soluzione alle aporie del libro *Beta*. Vediamo che cosa significa questa dichiarazione: c'è una scienza ecc. Innanzi tutto Aristotele afferma che questa scienza esiste; esiste la *sophia*, esiste la filosofia prima, questa scienza che poi egli chiamerà la filosofia prima ed è tuttavia una scienza un po' speciale – Aristotele dice *epistêmê tis*, bisognerebbe tradurre "una certa scienza", "una sorta di scienza", cioè è una scienza diversa da tutte le altre. Questa "considera" l'essere in quanto essere. Il termine usato da Aristotele è *theôrein*, il verbo *theôrein* è proprio "fare la teoria di", cioè studiare, spiegare. *To on hêi on* letteralmente si dovrebbe tradurre "l'ente in quanto ente", perché *on* in greco è il participio presente del verbo *einai* e significa ciò che è.

I filosofi che sono venuti dopo Aristotele, a cominciare dai filosofi medioevali, sia musulmani che cristiani, hanno dato molta importanza alla differenza tra ente ed essere. E a buon diritto – penso per esempio ad Avicenna, penso a

Tommaso d'Aquino –, perché nell'ottica delle religioni monoteistiche e creazionistiche, quali sono il cristianesimo e l'islam, alla base dell'intera concezione della realtà c'è il concetto di creazione. Ora, la creazione consiste essenzialmente nel causare l'essere, quindi è l'essere il tema, l'oggetto che deve essere spiegato, e l'essere non è l'ente, non è ciascun ente, ma è ciò in virtù di cui ciascun ente è, è l'atto per cui ciascun ente è.

Questa distinzione, in Aristotele, secondo me, non ha una così grande importanza; certo, Aristotele conosce la differenza tra ente ed essere. Però per Aristotele ogni ente è tale in quanto di lui si può predicare l'essere, e l'essere è sempre l'essere di un ente, per cui tutto ciò che si dice dell'uno, si deve dire anche dell'altro, non c'è quella che Heidegger chiamerà la "differenza ontologica" tra essere ed ente.

Siccome per Heidegger questa è una delle verità più importanti della filosofia, e chi la trascura cade nell'oblio dell'essere, e secondo Heidegger la metafisica – e per Heidegger l'unica vera metafisica è la metafisica di Aristotele, il modello di metafisica è la metafisica di Aristotele – sarebbe caratterizzata dall'oblio della differenza ontologica, cioè della differenza tra ente ed essere, per questo si rende necessario quello che Heidegger chiama il superamento – *Überwindung* – della metafisica, perché bisogna recuperare la differenza tra essere ed ente che è stata dimenticata dalla metafisica. Ora, da un punto di vista storico in un certo senso si deve riconoscere che Heidegger ha ragione, perché in Aristotele, sì, c'è la consapevolezza della differenza tra essere ed ente, ma non è questa per lui la cosa più importante. La cosa importante per Aristotele, come vedremo subito, è trovare le cause prime dell'ente o dell'essere, non tanto tematizzare la differenza tra ente ed essere.

Aristotele, per esempio, dice dell'ente e dell'essere più volte le stesse cose. C'è una famosa affermazione, che troveremo subito e che ricorre continuamente in tutte le sue opere, ed è che "l'ente si dice in molti sensi" – *to de on legetai men pollakhôs* (1003 a 33). Ebbene, nella maggior parte dei casi essa viene riferita all'ente, però ci sono alcuni casi in cui Aristotele dice: "l'essere si dice in molti sensi" e usa il verbo all'infinito – *to einai pollakhôs legetai* (1019 a 5; 1077 b 17) – e addirittura c'è un passo in cui egli applica questa affermazione alla copula è, *estin*, l'*estin* si dice in molti sensi (1042 b 25-26). Quindi per Aristotele, *on*, *einai*, *estin*, cioè "ente", "essere", "è", sono modi diversi del medesimo verbo "essere", che presenta sempre le stesse caratteristiche. A questo punto è abbastanza indifferente tradurre, come traduce Reale, "c'è una scienza che considera l'essere in quanto essere", oppure alla lettera, come si dovrebbe tradurre, "c'è una scienza che considera l'ente in quanto ente", perché ciò su cui Aristotele fissa la sua attenzione non è qui la differenza tra essere ed ente, ma è il fatto che l'oggetto di questa scienza è l'ente, ossia qualunque ente, tutto ciò che è, potremmo dire la totalità dell'ente, ma considerata in quanto ente, ossia in ciò che essa è di per sé, nei caratteri, negli aspetti che le appartengono, nelle proprietà che le competono, in quanto appunto è ente. Infatti Aristotele spiega subito che cosa intende e dice: "essa, questa scienza, non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera l'ente in quanto ente in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte. Così fanno ad esempio le matematiche" (1003 a 21-26).

Tutte le scienze hanno per oggetto l'ente, perché qualunque oggetto noi consideriamo, in quanto è, è un ente; quindi per esempio le matematiche, l'aritmetica e la geometria, studiano rispettivamente i numeri e le figure, ma i nu-

meri e le figure sono enti, dunque anch'esse studiano enti; ma l'aritmetica studia i suoi enti in quanto sono numeri, cioè studia le proprietà che appartengono a questi enti per il fatto di essere numeri, e la geometria studia i suoi enti in quanto sono figure, quindi ciascuna di queste scienze considera un aspetto particolare dell'ente. Invece la scienza di cui noi stiamo parlando considera l'ente non in un suo aspetto particolare, ma in tutto ciò che gli appartiene in quanto esso è ente, cioè in ciò che gli appartiene di per sé. Aristotele lo dice subito: "e le proprietà che gli competono in quanto tale" (1003 a 20-21). Con "in quanto tale" Reale traduce l'espressione greca *kath'auto*, che viene resa normalmente in latino con *per se*, e in italiano con *per sé*, quindi indica, appunto, ciò che appartiene all'ente per se stesso, ossia per il fatto di essere ente; dunque qui "in quanto ente" equivale a "per sé".

Ora, con questa formula Aristotele risolve anzitutto la prima delle aporie esposte nel libro *Beta*. Perché? Perché dopo aver detto che c'è questa scienza, la quale si distingue dalle scienze particolari perché considera l'ente in quanto ente, egli continua e conclude il primo capitolo del libro *Gamma* dicendo: "Orbene, poiché ricerchiamo le cause e i principi supremi" – ecco il richiamo al libro *Alfa* maggiore, dove si era detto che la *sophia* ricerca i principi e le cause prime – "è evidente che questi devono essere cause e principi di una realtà che è per sé" (1003 a 26-28). Dunque i principi e le cause prime, poiché sono cause che non dipendono da altre cause, sono cause prime, devono spiegare ciò di cui sono cause in ciò che esso è di per se stesso, non nei suoi aspetti accidentali o che si aggiungono volta per volta casualmente, ma in ciò che esso è di per sé, cioè devono essere cause dell'ente in quanto ente. Infatti Aristotele conclude dicendo: "Se, dunque, anche coloro che ricercavano gli elementi degli esseri [cioè i fisici, i primi filosofi], ricercavano questi primi

principi supremi, necessariamente quegli elementi non erano elementi dell'essere accidentale, ma dell'essere in quanto essere. Dunque anche noi dobbiamo ricercare le cause prime dell'essere in quanto essere" (1003 a 28-32).

Perché questa è la risposta alla prima aporia? Molti studiosi concordano nel vedere in questo passo la soluzione della prima aporia del libro *Beta*, e io sono d'accordo con loro, però segnalo che non tutti sono d'accordo; qualcuno dice che non è chiaro dove sia la soluzione alla prima aporia del libro *Beta*. Secondo me, invece, è chiaro che è qui. Infatti l'aporia chiedeva: spetta a una scienza, ad una sola scienza, ad un'unica scienza, studiare tutti i generi di cause, benché essi siano generi tra loro diversi? La risposta è: sì; perché? Perché le cause prime sono tutte cause dell'essere o dell'ente considerato in quanto ente. Insomma questa considerazione dell'ente in quanto ente, e questo riferimento delle cause prime all'ente in quanto ente, conferiscono unità alle cause prime; benché esse appartengono a generi diversi, tuttavia sono tutte cause dell'essere in quanto essere, dell'essere per sé.

Questo non vuol dire che l'essere sia un genere unico, e vedremo in seguito che non lo è. Aristotele lo ha già detto nel libro *Beta*, ad un certo punto, che l'essere e l'uno non sono un genere (998 b 22). Tuttavia, pur non essendo un genere, l'essere ha delle cause, che, anche se appartenenti a generi diversi, sono tutte cause dell'essere per sé, cioè dell'ente in quanto ente, e in questo modo rispettano la condizione che negli *Analitici posteriori* è stata indicata perché vi sia una scienza, cioè l'unità, l'omogeneità del suo oggetto. Questa è un'omogeneità un po' speciale, perché l'oggetto non è un genere; tuttavia, potendo essere considerato di per sé e dovendo noi ricercare le cause che sono cause di quest'oggetto considerato di per sé, questa appartenenza di per sé – *ka-*

th'auto – all'essere, in qualche modo accomuna tra loro tutti e quattro i generi delle cause e rende possibile che la scienza di essi sia un'unica scienza, sia una stessa scienza. Questo è il motivo per cui Aristotele introduce il concetto di *on hêi on*, di ente in quanto ente, per garantire l'unità della scienza in questione, cioè della metafisica.

Subito dopo, Aristotele prospetta da sé, spontaneamente, quella che sembra essere una obiezione a questa soluzione, cioè, appunto come avevamo appena visto, la condizione perché la scienza sia unica è che l'oggetto rientri in un unico genere, condizione che non si applica al caso dell'essere. Infatti Aristotele continua, cominciando con una avversativa, che bisognerebbe rendere nelle traduzioni: *to de on legetai men pollakhôs*; bisognerebbe tradurre: "ma l'ente ecc.", ma perché è una difficoltà, è un'obiezione che nasce. Abbiamo appena detto che dobbiamo ricercare le cause prime dell'essere in quanto essere, ma l'essere o l'ente si dice in molti sensi, cioè è intrinsecamente molteplice, vuol dire cose diverse. Il verbo "essere" significa certamente qualche cosa, anzi significa molte cose, significa cose tra loro diverse. In altri passi, per esempio nel libro *Beta*, Aristotele dice che l'essere e l'uno non sono un genere, perché non si comportano come si comportano normalmente i generi (998 b 23-27). I generi sono gli aspetti comuni ad una molteplicità di specie, dicono che cosa vi è in comune, per esempio il genere animale dice che cosa vi è in comune tra l'uomo, il cavallo, il cane, ecc. Ma poi, per dire che cos'è l'uomo, che cos'è il cavallo, che cos'è il cane, bisogna aggiungere al genere la cosiddetta differenza specifica, allora bisogna dire che l'uomo è per esempio animale razionale, mentre il cavallo non lo è; il "razionale" è qui la differenza specifica.

Normalmente il genere dice solo ciò che vi è in comune tra molte specie, non dice che cosa invece le distingue

una dall'altra: non dice la differenza, "animale" non dice anche "razionale"; io, per dire che cos'è l'uomo, non basta che dica che è animale, devo aggiungere che è anche razionale, e la nozione di razionale viene aggiunta a quella di animale, non è contenuta, non è detta, non è espressa dal termine "animale", perché "animale" si dice di tutti gli animali, sia di quelli razionali, sia di quelli non razionali. Invece "essere" e "uno", o ente e uno, secondo Aristotele, dicono, sì, ciò che vi è di comune tra tutti gli enti, e perciò sono i predicati più universali, ma dicono anche altro. Tutto ciò che è, ha come suo predicato l'ente, e tutto ciò che è uno, ha come suo predicato l'uno, tutto ciò che è, è uno, dunque l'ente e l'uno sono i predicati più universali. Nel medioevo la scolastica dirà che sono trascendentali, nel senso che trascendono le singole categorie, vanno oltre le singole categorie, abbracciano la totalità.

Però, osserva Aristotele, oltre ad indicare gli aspetti comuni a tutti gli enti, la nozione di essere e di uno indicano anche le differenze, perché anche le differenze sono ente e sono una, ciascuna differenza è un ente ed è anche una; dunque l'essere e l'uno non si comportano come i generi, non dicono solo gli aspetti comuni, dicono anche le differenze, dicono tutto di tutto. Sono nozioni che non solo abbracciano tutti gli enti, li comprendono per così dire, ma anche li compenetrano – non so se riesco a spiegarmi con queste metafore –; l'essere dice tutto l'essere di tutti gli enti, sia ciò che vi è di comune tra di loro, sia ciò che vi è di diverso, dice dunque anche le differenze, è qualcosa di intrinsecamente, Aristotele dice "immediatamente", subito, diversificato. Non è che l'essere prima sia un qualcosa di unitario e poi in un secondo momento si diversifichi; no, esso è sin dal primo momento, *subito* dirà Aristotele nel libro *Gamma, euthus* (1004 a 5), è subito differenziato. Insomma, nel momento in cui

noi diciamo "ente", noi diciamo qualche cosa che è insieme universale e anche particolare, là dove indica le differenze tra una realtà e l'altra. Questo sembra costituire un ostacolo all'unità della scienza che se ne occupa.

Ma, per fortuna, questa molteplicità non è assolutamente priva di unità, esiste qualche cosa che unisce, che unifica, che lega tra di loro i diversi significati dell'ente, cioè il fatto che ve ne è uno, tra di essi, il quale è primo nei confronti di tutti gli altri (1003 b 5-6). Che significa "primo"? Condizione dell'essere di tutti gli altri, condizione per cui gli altri possono essere detti essere, quindi tutti gli altri sono detti essere in riferimento a questo, in riferimento al primo. Aristotele chiama questa situazione con un'espressione caratteristica, difficile anche da tradurre: *homònumia pros hen*, omonimia relativa ad uno. Cosa vuol dire normalmente "omonimia"? La nozione viene chiarita in un'altra opera, le *Categorie* (1 a 1-2). L'omonimia si ha quando esistono cose diverse che hanno lo stesso nome: *homoion onoma*, nome uguale, nome identico. Quando ci sono cose diverse che hanno lo stesso nome, siamo in presenza di una omonimia, lo diciamo anche nelle lingue moderne, due persone possono essere omonimi se hanno lo stesso nome, però sono persone diverse.

Ebbene questa omonimia, per Aristotele, può essere totale o, come egli dice altrove, casuale, quando le cose tra loro diverse hanno in comune solo il nome e niente altro. Allora il fatto di avere in comune il nome è veramente un caso, tra loro non c'è nessun altro rapporto, si tratta di pura e semplice omonimia. Non è questa la situazione che si verifica nel caso dell'essere, perché sotto il nome di "essere" abbiamo, sì, realtà diverse, enti tra loro diversi, non riducibili ad un unico genere, tuttavia essi non hanno in comune solo il nome, il nome di enti, ma hanno in comune anche il fatto

che si riferiscono tutti ad uno di essi, che è il primo. Questo primo fra gli enti, secondo Aristotele, è quello che egli chiama *ousia*. Noi di solito traduciamo *ousia* con "sostanza"; qualcuno vorrebbe tradurlo con "essenza", qualcun altro con "entità", altri in altri modi che ora non ricordo. Insomma hanno inventato le traduzioni più diverse. Dal punto di vista grammaticale *ousia* è il sostantivo astratto che deriva dal participio femminile del verbo "essere": *on, ousa, on*. Da *ousa* viene *ousia*, che già era un termine usato da Platone per indicare ciò che è in senso forte, permanente, stabile. Per Platone *ousia* erano le Idee, il mondo delle Idee era la vera *ousia*, cioè il vero essere, l'essere nel senso pieno. Platone la chiamava anche, mi pare, *pantelôs on* (*Repubblica* V, 477 a), ciò che è in senso pieno.

Aristotele usa la parola *ousia* per indicare il primo dei significati dell'essere, cioè quel genere di enti che sono in senso forte e in virtù dei quali sono anche gli altri. Gli altri non sono in senso forte, non sono *ousia*, ma stanno tutti in relazione con l'*ousia*, perché sono qualità dell'*ousia*, sono processi dell'*ousia*, sono accidenti dell'*ousia*, cioè sono in quanto hanno una qualche relazione con l'*ousia*, sono quelle che noi chiamiamo le categorie diverse dalla sostanza: qualità, quantità, relazione, luogo, tempo, fare, avere, patire, ecc. Aristotele in qualche opera ne indica dieci, in qualche altra ne indica otto, in qualche altra ne indica sei, ma non ha importanza il numero, l'importante è che con questa classificazione noi comprendiamo qualsiasi ente e classifichiamo tutti gli enti in generi che sono diversi tra loro, non sono specie di un genere unico, ma tuttavia sono legati tra di loro per il comune riferimento alla *ousia*, la quale pertanto viene ad essere il genere primo.

Questo legame, secondo Aristotele, è condizione sufficiente per assicurare e garantire l'unità della scienza dell'es-

sere. Quindi la scienza in questione è diversa da tutte le altre scienze, perché le altre si occupano di un singolo genere, questa si occupa di una pluralità di generi, ma legati tra loro da questa relazione, da questa omonimia relativa, per cui, essendo l'*ousia* il primo dei sensi dell'essere, per cercare le cause prime dell'essere in quanto essere bisognerà anzitutto cercare le cause prime della *ousia* (1003 b 12-19).

La definizione della scienza delle cause prime come scienza dell'essere in quanto essere, presentata da Aristotele all'inizio del libro *Gamma*, e la conseguente affermazione dell'unità dell'essere, fondata sull'omonimia relativa, hanno indotto molti filosofi, sia moderni che contemporanei, a dire che con la metafisica di Aristotele nasce la cosiddetta ontologia, cioè la scienza dell'ente, dell'essere. Questo è vero, ma non è, secondo me, tutta la verità. Infatti, quando si insiste troppo nel dire che la metafisica di Aristotele è un'ontologia, si trascura il fatto che ad Aristotele dell'essere interessano essenzialmente e fondamentalmente le cause prime.

È vero che Aristotele introduce il concetto dell'essere in quanto essere e questo unifica e, quindi, rende possibile la scienza in questione, ma, una volta introdotto questo concetto, la ricerca deve ancora essere compiuta, siamo appena all'inizio. Questa è la condizione di possibilità della ricerca, Kant direbbe che è una condizione trascendentale, la quale rende possibile la scienza, ma non è ancora la scienza. Vedremo come si sviluppa, dopo questa condizione, la ricerca delle cause prime. Lo stesso concetto di essere in quanto essere, poi, consente ad Aristotele di risolvere tutte le quattro o cinque prime aporie, perché nell'essere in quanto essere sono comprese sia l'*ousia* che le altre categorie, e quindi alla domanda: è la stessa la scienza che studia la sostanza e anche le altre categorie? la risposta è positiva, perché tutte le categorie rientrano nell'essere in quanto essere. Inoltre all'essere

in quanto essere si applicano i principi di tutte le dimostrazioni: il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso, quindi spetta a questa scienza studiare anche i principi delle dimostrazioni. Insomma, grazie a questo concetto, Aristotele risolve le prime aporie, quelle cioè di tipo, come dire, metodologico o epistemologico, che riguardano la possibilità della scienza in questione.

Naturalmente, parlando di queste aporie, si toccano temi e problemi di estremo interesse dal punto di vista filosofico. Ho appena menzionato i principi comuni a tutte le dimostrazioni, cioè il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso. Il resto del libro *Gamma*, dal capitolo terzo sino al capitolo ottavo, è interamente dedicato alla formulazione e alla discussione di questi due principi. Essi costituiscono indubbiamente il momento ontologico, la parte ontologica della scienza in questione. Non possiamo evitare di accennare almeno alla formulazione più famosa del principio di non contraddizione contenuta appunto nel capitolo tre del libro *Gamma*. “È impossibile – dice Aristotele – che allo stesso oggetto, nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, appartenga e non appartenga una determinata proprietà” (1005 b 19-20).

Anche qui sono state fatte molte confusioni, si è detto che questo è il principio di identità o si è voluto attribuire ad Aristotele il cosiddetto principio d'identità. Già nel medioevo, nella scuola scotista, si era delineata una prima formulazione del principio d'identità, nella forma *ens est ens*; comunque il principio d'identità nella filosofia moderna, a partire da Leibniz, viene formulato come “A è A”, o per mezzo dei simboli algebrici $A=A$. In Aristotele questo principio non c'è. Il principio di non contraddizione non riguarda un singolo oggetto, ma riguarda l'appartenere e non appartenere di un predicato ad un soggetto, quindi, se non vogliamo formularlo con dei

simboli, non basta dire “A è A”, bisogna dire: è impossibile che A sia, contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto, B e anche non-B. Ciò che il principio dichiara impossibile, è la contemporanea determinazione di uno stesso soggetto ad opera di due predicati opposti. Quindi il principio riguarda non l'identità del soggetto con se stesso, ma il possesso da parte di un soggetto di un certo numero di determinazioni, le quali non possono contemporaneamente appartenergli e anche non appartenergli; possono appartenergli solo in momenti diversi o sotto aspetti diversi. Questo va detto, perché la famosa critica che Hegel farà a questi principi, e attraverso tale critica potrà creare una nuova logica, non si giustifica nei confronti di Aristotele, si giustifica nei confronti della formulazione moderna del principio d'identità.

Se il principio fondamentale di tutta la logica e di tutta l'ontologia è il principio d'identità, il quale afferma semplicemente che $A=A$, cioè un ente è quell'ente, ha perfettamente ragione Hegel nel dire che questa è una vuota tautologia, che cioè non ci fa conoscere nulla dell'ente in questione. Quando noi diciamo “l'albero è l'albero” – Hegel poi porta anche come esempio: “Dio è Dio” –, dire l'albero è l'albero oppure Dio è Dio, non ci fa conoscere nulla né dell'albero né di Dio. Ma non era questo il principio formulato da Aristotele. Aristotele non si limitava a ripetere la stessa cosa, cioè a enunciare una tautologia. Egli riconosceva che a ciascun soggetto, a ciascun ente, appartiene una pluralità, una varietà di determinazioni. Io non dico solo che $A=A$, ma devo dire che $A=B$, $A=C$, $A=D$, e molte altre cose, quindi posso determinare l'oggetto A in molti modi. L'unica condizione che mi viene posta dal principio di non contraddizione, è che queste determinazioni non appartengano contemporaneamente ai loro opposti allo stesso soggetto, il che darebbe luogo ad una contraddizione. Se io dicessi che A è, contem-

poraneamente sotto allo stesso aspetto, B e anche non è B, questa sarebbe una contraddizione. Ora nella realtà, secondo Aristotele, non c'è posto per la contraddizione, perciò un discorso che cada in contraddizione è un discorso falso, vale a dire non conforme alla realtà, che non mi dice, che non mi fotografa la realtà, perché nella realtà le contraddizioni non sono possibili.

Nel libro *Gamma* Aristotele dice che questo è un principio. Che cosa è un principio? Qualche cosa di primo, qualche cosa che non deriva da altro e quindi non può essere dimostrato; è la condizione di tutte le dimostrazioni, ma non può essere dimostrato. Si può discutere di questo principio, se qualcuno pretende di negarlo. Allora – dice Aristotele – se qualcuno pretende di negarlo, si può mostrare che tale negazione in realtà non riesce nemmeno a costituirsi, perché per poter negare il principio di non contraddizione bisogna parlare, bisogna dire qualche cosa che abbia un significato; se uno non parla, oppure dice qualcosa di insignificante, è come se fosse – dice Aristotele – una pianta, e con le piante non c'è discussione, non c'è bisogno di discutere. Se invece uno dice che vuole discutere, deve dire qualche cosa, qualche cosa che abbia il suo significato. Ma nel momento in cui ciò che egli dice ha quel certo significato, egli non nega ma afferma il principio di non contraddizione, perché dice che quella cosa ha quel significato e non il suo opposto. Quindi anche colui che nega il principio di non contraddizione, in realtà, crede di negarlo, vuole negarlo, ma lo afferma. Questa – dice Aristotele – non è una dimostrazione, oppure è una dimostrazione *sui generis*, e la chiama “dimostrare per via di confutazione” (1006 a 11-28). È una difesa, è una confutazione delle negazioni.

Anche su questo si è scatenata una controversia interminabile; vi ho già segnalato la critica di Hegel, che secondo

me non coglie il bersaglio, perché si riferisce a un principio diverso da quello formulato da Aristotele. Ma c'è un grande logico moderno del novecento, il polacco Jan Lukasiewicz, che su questo ha scritto un libro. Il libro lo ha scritto in polacco e quindi pochi lo hanno letto, poi lo ha fatto tradurre in tedesco, allora molti lo hanno letto, infine lo ha riassunto in un articolo in tedesco, tradotto in inglese e in francese. Adesso finalmente è stato tradotto anche il libro polacco, e quindi abbiamo la possibilità di conoscere tutta la critica di Lukasiewicz – il grande logico polacco, inventore della logica polivalente – al principio di non contraddizione. Egli dice anzitutto che il principio di non contraddizione non è un vero principio, perché prima ancora di esso c'è il principio d'identità. Ora, si può dire certamente che il principio d'identità viene prima, ma è un principio sterile, inutile. Poi Lukasiewicz dice: quella che fa Aristotele non è una vera dimostrazione; ma questo lo sappiamo, lo stesso Aristotele dice che non è possibile dimostrare il principio di non contraddizione, perché un principio non è dimostrabile. Ci sarebbe da parlare a lungo sul libro di Lukasiewicz, qualcosa ho cercato di fare in un mio articolo. Ma, insomma, anche le critiche di Lukasiewicz non distruggono questo grande discorso che Aristotele fa nel libro *Gamma* in difesa sia del principio di non contraddizione, sia del cosiddetto principio del terzo escluso.

Cosa vuol dire principio del terzo escluso? Vuol dire che, quando ci sono un'affermazione e una negazione, quando si afferma un certo predicato di un certo soggetto o si nega quello stesso predicato di quello stesso soggetto, queste due proposizioni esauriscono ogni possibilità, non ammettono una terza via, una terza possibilità (1011 b 23-24). E, secondo il principio del terzo escluso, delle due proposizioni in questione, l'una è vera e l'altra è falsa. Attenzione, il

principio non dice quale delle due è vera e quale è falsa, dice solo che necessariamente una delle due è vera e l'altra è falsa, e poi si dovrà cercare di stabilire quale è quella vera, o quale è quella falsa. Ma, se si scopre quale è la falsa, basta negarla e si ottiene quella vera.

Questo per quanto riguarda il libro *Gamma*, ma noi ogni giorno dobbiamo parlare almeno di tre libri della *Metafisica* di Aristotele, quindi lasciatemi dire qualche cosa anche sul libro *Delta*, che sarebbe il quinto, e sul libro *Epsilon*, che sarebbe il sesto.

Delta è un libro a sé, non è altro che un dizionario dei termini che si usano. Di solito si dice che si usano quando si fa filosofia, quando si parla di filosofia, quindi *Delta* è un dizionario filosofico. Non è esattamente vero, perché alcuni di questi termini non hanno un particolare significato per la filosofia; per esempio c'è il termine "mutilo". "Mutilo" vuol dire ciò che è stato mutilato, privato di qualche cosa; anche di questo termine nel libro *Delta* si discutono i vari significati (1024 a 11-28).

Probabilmente il libro *Delta* era nato come uno strumento didattico, a sé stante, che veniva usato all'interno della scuola di Aristotele proprio per avere presenti i diversi significati dei termini che si usavano nelle discussioni dialettiche. Uno degli errori che si possono commettere più spesso in una discussione, infatti, è di usare uno stesso termine con significati diversi; allora non si capisce più nulla, allora nascono i malintesi, nascono gli equivoci. Quindi è molto importante, quando si discute e si usano certi termini, avere chiaro qual è il significato di questi termini e, se essi hanno molti significati, è importante distinguerli, tenerli ben distinti e non confonderli, non sovrapporli l'uno sull'altro. Per questo Aristotele scrisse questa operetta, che presumibilmente all'inizio non faceva parte della *Metafisica*. Infatti

nei cataloghi più antichi delle opere di Aristotele compare un titolo – *peri tôn posakhôs legomenôn* – e cioè "a proposito delle cose che si dicono in molti sensi", che probabilmente si riferisce a questo libro.

Poiché tuttavia, in questo libro dove si distinguono i significati di una trentina di termini, principio, elemento, causa, natura, essere, uno, sostanza, accidente... c'è anche il termine "essere", il termine *on*, e poiché Aristotele ha detto nel libro *Gamma* che c'è una scienza che studia l'ente in quanto ente, gli editori hanno pensato che il luogo più adatto in cui collocare questo libro fosse subito dopo il libro *Gamma*, e quindi esso è diventato il libro *Delta* della *Metafisica*. Ma era nato con un altro nome e con un altro carattere, quello di essere un'opera a sé sui molti significati delle parole.

Vi ho detto già che tra questi termini c'è anche il termine *on*, a cui Aristotele dedica il capitolo settimo del libro *Delta* della *Metafisica*. In questo capitolo vengono distinti quattro significati fondamentali del termine *on*. Il primo è *to on kata sumbebêkos*, l'ente per accidente, cioè l'uso del verbo "essere" che noi facciamo quando vogliamo semplicemente unire tra di loro due cose che stanno insieme solo casualmente (1017 a 8-22).

Il secondo è invece l'essere per sé, *to on kath'hauto*, cioè l'uso che noi facciamo del verbo "essere" quando vogliamo indicare qualcosa che è. Questo a sua volta si dice in molti sensi, che sono quelli di cui si era parlato nel libro *Gamma*, cioè la sostanza e le altre categorie (1017 a 22-30).

Poi c'è il terzo significato, poiché noi usiamo il verbo "essere" molte volte per dire "è vero", e diciamo "non essere" per dire "è falso" (1017 a 31-35). Naturalmente continuo a pensare all'uso concreto; "è" molte volte vuol dire "è così", dunque "è vero", mentre "non è" vuol dire "non è così", "è

falso che le cose stiano così". Questo uso c'è anche nelle lingue moderne: si usa l'essere, per esempio, in francese per dire *n'est-ce pas?* Quando in francese si dice *n'est-ce pas?*, si vuol dire "non è vero che è così?". O in inglese *isn't it?* Oppure in certi dialetti dell'Italia settentrionale si usa spesso dire "n'è?". "N'è?" non si scrive con l'*enne* attaccata alla *e*, ma "n'è?", che vuol dire "non è forse così?", per dire "non è vero?". In questi casi l'essere ha il senso di essere vero.

Infine, quarto significato, l'essere può significare essere in potenza o essere in atto; per esempio – dice Aristotele – in una statua posso dire che c'è Hermes, che il dio Hermes è nella statua, ma vi è in potenza, prima che il marmo venga scolpito; quando poi arriva lo scultore e fa la statua, allora Hermes è in atto (1017 a 35-b 9). Per i Greci spesso gli dei erano le statue degli dei.

Questi quattro significati sono stati ripresi nell'Ottocento da un grande filosofo tedesco, oggi rivalutato, Franz Brentano, il quale ha scritto un libro, che poi è la sua dissertazione di dottorato, sui molteplici significati dell'essere in Aristotele. Un magnifico libro, in cui Brentano mette al centro della trattazione questi quattro significati del verbo "essere" così come Aristotele li distingue nel libro *Delta* della *Metafisica*. Brentano era un filosofo cristiano, cattolico, era originario della Renania, poi è diventato anche sacerdote. Ha lasciato la Chiesa cattolica quando il Concilio Vaticano I ha decretato l'infallibilità del Sommo Pontefice. Brentano non ha accettato questo dogma e insieme con altri cattolici tedeschi ha dato vita a una sorta di apostasia, quella chiamata ancora oggi dei "vecchi cattolici", cioè, cattolici preconciliari, non rispetto al Concilio Vaticano II, ma al Concilio Vaticano I. Poi è rimasto fondamentalmente cattolico, e come tale sostanzialmente di formazione scolastica, di formazione tomistica. Infatti la sua grande preoccupazione

era di rivendicare contro l'idealismo una visione filosofica di tipo realistico. Per questo ha ripreso la teoria scolastica della intenzionalità del conoscere. Conoscere – secondo questa teoria – significa sempre riferirsi a qualche cosa di altro. Quindi non esiste il conoscere e basta, il conoscere come tale, il pensiero come tale. Brentano fa polemica contro l'idealismo che assolutizzava il pensiero. Il pensiero, comunque, è il pensiero di qualche cosa, è sempre pensiero dell'essere, cioè è intenzionale, "intende", vale a dire: si riferisce, indica, allude a un ente. Quindi Brentano rivendica contro l'idealismo la centralità dell'essere, per cui anche la sua interpretazione di Aristotele è in qualche modo guidata, dominata da questa preoccupazione filosofica, di rivendicare, contro la filosofia idealistica, la centralità all'essere. Perciò Brentano, a mio giudizio, enfatizza in maniera anche eccessiva l'importanza di questo capitolo settimo del libro *Delta* della *Metafisica*, il quale – non bisogna dimenticarlo – è soltanto uno su trenta capitoli in cui si tratta dei significati di moltissimi altri termini, e quindi non è che l'essere abbia una posizione privilegiata o di primo piano, esso è uno dei tanti termini di cui è necessario distinguere i significati.

Altrettanto si deve dire di tutti i termini trattati nel libro *Delta*, principio, elemento, causa – a proposito di causa viene richiamata la distinzione fatta nella *Fisica* tra i quattro generi di causa –, uno, sostanza, accidente, falso... insomma termini che si usano nelle discussioni e di cui il libro *Delta* distingue i diversi significati. Penso che questo possa bastare per caratterizzare il libro *Delta*, che quindi costituisce in certo senso una parentesi, qualche cosa che è stata inserita posteriormente e che interrompe la continuità del discorso fatto da Aristotele, che dopo *Gamma* si sviluppa nel libro *Epsilon*.

La vera continuazione di *Gamma* è *Epsilon*, cioè il libro sesto. Infatti il libro sesto comincia esattamente come *Gamma*. Se avete in mano una traduzione della *Metafisica*, prendete l'inizio del libro *Epsilon*, dove Aristotele scrive: "Oggetto della nostra ricerca sono i principi e le cause degli esseri, intesi appunto in quanto essere" (1025 b 1). Come aveva detto in *Gamma* 1, stiamo cercando i principi e le cause, le cause prime, prima aveva detto dell'ente in quanto ente, adesso qui usa il plurale, ma è lo stesso, qui dice *tôn ontôn hêi onta*, cioè degli enti in quanto sono enti, cioè considerati di per sé. E poi continua: "Infatti, c'è la causa della salute e del benessere; ci sono cause, principi ed elementi anche degli oggetti matematici e, in generale, ogni scienza che si fonda sul ragionamento e che in qualche misura fa uso del ragionamento tratta di cause e principi più o meno esatti. Tuttavia, tutte queste scienze sono limitate ad un determinato settore e genere dell'essere e svolgono la loro indagine intorno a questo, ma non intorno all'essere considerato in senso assoluto e in quanto essere" (1025 b 2-10). È la differenza tra la filosofia prima e le scienze particolari, che abbiamo già incontrato nel libro *Gamma*.

Sempre nel primo capitolo di *Epsilon*, che è interessantissimo, Aristotele poi fa qualche altra distinzione – adesso non possiamo leggerlo e commentarlo tutto, ve lo riassumo –, e stabilisce qualche altra differenza tra la filosofia prima e le scienze particolari, perché dice, ad esempio, che le scienze particolari non si occupano, non discutono, né della esistenza né della essenza del loro oggetto. Per esempio il matematico non mette in discussione che esistano numeri, e dà una definizione dei numeri – oppure la geometria dà una definizione, non so, della linea, del punto, del triangolo, e del cerchio – e queste definizioni non sono il risultato di una ricerca, sono poste come principi. Aristotele dice che

alcune scienze fanno questo partendo dall'esperienza, per induzione, e probabilmente si riferisce alla fisica, altre lo fanno assumendo i principi come ipotesi, e certamente si riferisce alle matematiche. Ma queste scienze particolari non compiono un'indagine, una ricerca sui loro principi. L'esistenza e l'essenza del loro oggetti sono principi delle scienze particolari, che non vengono messi in discussione, che non vengono fatti oggetto di una ricerca. Invece la filosofia prima, in quanto scienza dell'essere in quanto essere, o dell'ente in quanto ente, non assume principi; cioè non assume come principi né l'esistenza, né l'essenza degli enti, ma le indaga, le fa oggetto di una ricerca, ne discute. Abbiamo visto che persino del principio di non contraddizione si discute in metafisica, mentre nelle altre scienze lo si usa, lo si applica, senza discutere. La scienza in questione, la filosofia prima, proprio perché è ricerca delle cause prime, è una ricerca che non è mai parziale, non è mai delimitata, ma viene spinta sino al massimo possibile, quindi non assume presupposti, non assume ipotesi.

Questo in qualche modo è stato riconosciuto anche da altri filosofi, per esempio da Hegel; avete presente l'inizio dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel, quando dice: "la filosofia non ha il vantaggio che hanno le altre scienze, di poter presupporre il proprio oggetto e il proprio metodo" (§ 1). Quindi la filosofia non presuppone nulla, mette in discussione tutto, perché è ricerca delle cause prime; cioè non si accontenta di spiegazioni parziali, pretende una spiegazione totale, e per avere una spiegazione totale è necessario formulare una domanda totale, una domanda cioè che mette in discussione tutto, e quindi degli oggetti di cui essa si occupa, cioè degli enti, essa mette in discussione anzitutto l'esistenza.

In alcuni casi, quando si tratta di enti sensibili, questa esistenza è evidente, perché noi la percepiamo con i sensi. Ma quando si tratta di altri enti, non sensibili, l'esistenza di questi deve essere oggetto di ricerca, deve essere dimostrata, non può essere semplicemente ammessa, non è un principio. E così pure l'essenza, la definizione dell'ente, sia sensibile che non sensibile, deve essere ricercata. Essa è qualche cosa che la filosofia deve scoprire, deve mettere in luce, deve chiarire. Questa è la differenza fondamentale tra la filosofia e le altre scienze. Sempre in questo capitolo primo del libro *Epsilon*, Aristotele dice che questa filosofia si distingue inoltre dalla fisica e dalla matematica, cioè da quelle che Aristotele chiama le scienze "teoretiche", vale a dire le scienze che coltiviamo per puro amore del sapere, avendo per fine la pura conoscenza, non per scopi pratici, come le scienze "pratiche", cioè l'etica, la politica, né per produrre oggetti, come le scienze "poietiche" o produttive, ma unicamente per conoscere, *theôrein*, conoscere la verità.

Ora la differenza tra questa scienza, la filosofia prima, e la fisica e la matematica viene chiarita qui nel libro *Epsilon*. Essa è molto importante, perché, dice Aristotele: "la fisica si occupa di realtà che sono separate" (1026 a 13-14) – qui separate vuol dire che non esistono in altro, ma esistono in sé, quindi sono sostanze, i corpi –; "separate e mobili", cioè soggette al movimento, dunque l'oggetto della fisica sono i corpi in movimento, le realtà sensibili.

La matematica si occupa di realtà non separate, ma immobili. Che vuol dire? I numeri e le figure geometriche, secondo Aristotele, non sono realtà separate, cioè non esistono in sé, esistono in altro. Sono precisamente i limiti o le misure dei corpi fisici o corpi sensibili, cioè non sono sostanze. Tuttavia essi sono immobili – l'avevamo detto anche prima – perché non mutano con il passare del tempo; le

proprietà di un triangolo rimangono immutabili in qualsiasi momento; il triangolo non è una sostanza, non esiste di per sé, come pensava Platone, è la forma di un corpo triangolare, di un corpo fisico, però quella forma possiede delle proprietà che non mutano, quindi si può dire che la matematica è la scienza di realtà non separate, ma immobili.

A questo punto viene spontaneo pensare: e se ci fossero realtà che siano al tempo stesso separate e anche immobili? Notate, questa nozione nasce attraverso il confronto tra gli oggetti della fisica e gli oggetti della matematica. Aristotele dice: "gli oggetti della fisica sono separati ma non immobili, quelli della matematica sono non separati ma immobili" (1026 a 14-15), allora proviamo a combinare tra loro le due caratteristiche, separati e anche immobili: a chi spetterà, a quale scienza spetterà studiare questo genere di oggetti, questo genere di realtà, cioè sostanze esistenti in sé ma al tempo stesso immobili?

Ebbene, ciò non può spettare ad altre scienze che alla filosofia prima, perché la filosofia prima mette in questione tutto, cerca le cause prime di tutto, e quindi ad essa compete, ad essa spetta accertare l'esistenza e definire l'eventuale essenza, qualora esistano, di queste realtà separate e immobili. A questo punto Aristotele dice: "se queste esistono, non possono che essere le cause di quelle cose divine che a noi si manifestano". Il passo, se volete averlo presente, è sempre nel capitolo primo, 1026 a 10; leggo la traduzione di Reale: "ma se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato, è evidente che la conoscenza di esso spetterà certamente a una scienza teoretica" – cioè a una scienza che ha come fine il puro conoscere – "ma non alla fisica, perché la fisica si occupa di esseri in movimento, e neppure alla matematica, bensì a una scienza anteriore all'una e all'altra. Infatti la fisica riguarda la realtà separate ma non immobili; alcune delle scienze mate-

matiche riguardano realtà che sono immobili ma non separate, bensì immanenti alla materia; invece la filosofia prima” – ecco qui compare per la prima volta l’espressione “filosofia prima” per indicare quella che finora era stata chiamata la *sophia* o la scienza in questione – “invece la filosofia prima riguarda realtà che sono separate e immobili”. E poi aggiunge: “ora, è necessario che tutte le cause siano eterne” – perché le cause prime, se sono le cause di tutto, di tutto ciò che accade in qualsiasi tempo, dovranno esserci sempre e quindi devono essere eterne – “ma queste in modo particolare; infatti, queste sono le cause di quegli esseri divini che a noi sono manifesti” (1026 a 10-18).

Qui bisogna immergerci nella mentalità, nella cultura dell’antica Grecia, che era la cultura di Aristotele. Quali sono, per un Greco antico, gli essere divini che a noi sono manifesti? Gli astri, le stelle, il sole, la luna, per i Greci erano realtà divine. Del resto i nomi li abbiamo conservati anche noi: Giove, Venere, Marte..., abbiamo addirittura mantenuto i nomi dei giorni della settimana dedicati a questi pianeti o astri, considerati come divinità.

Allora le cause prime che noi andiamo cercando, sono cause degli esseri divini a noi manifesti; a noi manifesti vuol dire visibili, che noi vediamo. Infatti gli astri, le stelle, la luna, il sole li vediamo, quindi essi sono per i Greci divini, ma anche visibili. Se essi sono divini, a maggior ragione lo saranno le loro cause. Perciò Aristotele dice: “tre sono, di conseguenza, le branche della filosofia teoretica: la matematica, la fisica e – poi Reale traduce – la teologia” (1026 a 18-19). Ciò non è del tutto esatto, perché, se guardate il testo greco esso non dice *theologia* ma *theologikê*. *Theologikê* è un aggettivo che presuppone il sostantivo “scienza” o “filosofia” e significa “teologica”. Qui Aristotele non usa “teologia”, e c’è un motivo, perché per lui la teologia, come abbiamo visto

parlando del primo libro, erano i miti, narrati dai poeti sugli dei. Ci sono vari passi in Aristotele in cui chiaramente si dice che la teologia e i teologi si occupano dei miti; mentre qui non abbiamo a che fare con dei miti, abbiamo a che fare con una scienza. E questa scienza ha diritto di essere qualificata come teologica perché, come Aristotele dice subito: “non è dubbio, infatti” – sapete che infatti è sempre esplicitivo – “che se mai il divino esiste, esiste in una realtà di quel tipo” (1026 a 19-21); cioè, se sono divini gli astri, e se esistono cause degli astri che siano separate e immobili, a maggior ragione saranno divine quelle.

Ora, se la filosofia prima si occupa di quelle cause, essa è una scienza che ha a che fare col divino, e quindi è una scienza che merita di essere qualificata come teologica; ma non è la teologia, quella che facevano i poeti, è una scienza. Che vuol dire che... “è anche teologica”? Qual è la differenza nel dire “è la teologia” ed “è una scienza teologica”? La teologia si occupa solo del divino, però finora questo è stato fatto solo dai poeti e quindi essa non è una scienza. La filosofia prima, invece, è teologica perché si occupa di realtà divine, ma non è la teologia, perché non si occupa solo di queste, perché queste rientrano fra le cause prime, fanno parte delle cause prime, ma non sono tutte le cause prime. Abbiamo detto che le cause prime sono di quattro tipi; cioè sono la causa materiale, e vedremo qui di seguito che per Aristotele la causa materiale prima sono i quattro elementi: acqua, aria, terra, e fuoco, e nel caso degli astri un quinto elemento chiamato etere. Poi ci sono le cause prime formali, che sono le essenze delle singole cose. Poi ci sono le cause prime efficienti, e qui si arriva ai famosi motori immobili, che sono le cause degli astri e questi sono divini. E infine ci sono le cause prime finali, e queste dovremmo discutere per vedere quali sono veramente. In ogni caso, il divino, le cause degli

astri, i motori immobili, sono tra le cause prime. Quindi la scienza in questione non cerca solo i motori immobili, cerca tutte le cause prime. Per questo io credo che sia giusto un po' ridimensionare l'interpretazione standard della *Metafisica* di Aristotele che dice: o che essa è una ontologia, o che è una teologia, o addirittura che è, come afferma Heidegger, una "onto-teologia". Questa è una visione riduttiva, che si giustifica in un'ottica di tipo creazionistico, come quella della scolastica cristiana e musulmana, e non tiene conto delle reali condizioni storiche in cui Aristotele sta ragionando.

Per Aristotele la definizione più appropriata della filosofia prima è scienza delle cause prime, scienza dei principi. Se dovessimo trovare una parola italiana, la scienza dei principi dovremmo chiamarla archeologia, perché in greco il principio si dice *arkhè*, ma purtroppo la parola "archeologia" viene adoperata per indicare altre cose, così potremmo chiamarla "protologia", per dire scienza dei primi, e in ogni caso non c'è bisogno di una parola. Certo essa è, può anche essere ontologia e, se volete, anche teologia, ma non si riduce né all'ontologia né alla teologia, bensì è ricerca delle cause prime e dei principi di tutti gli enti, e questo poi risulta come vedremo dal seguito della *Metafisica*.

Il libro *Epsilon* oltre al primo capitolo ne ha altri tre, in cui si tratta degli altri significati dell'essere, cioè dell'accidente, per dire che dell'accidente non c'è scienza (1027 a 19-20), e dell'essere come vero o falso, per dire che questo riguarda più il pensiero che l'essere, quindi sembrerebbe appartenere più alla logica che alla filosofia prima (1027 b 25-27). Domani affronteremo il libri centrali, cioè il settimo, ottavo e nono: *Zeta*, *Eta* e *Theta*, in cui finalmente si arriva alle cause prime.

Libri Z, H, Θ - VII, VIII, IX

Oggi ci accingiamo ad esaminare i libri centrali della *Metafisica*, cioè i libri settimo, ottavo e nono, che nella numerazione greca si chiamano *Zeta*, *Eta*, *Theta*. Questi sono considerati da tutti gli studiosi i libri più difficili, specialmente il libro *Zeta*, cioè il settimo, infatti a questo libro sono stati dedicati commenti molto ampi. Uno dei più famosi è quello di Michael Frede e Günther Patzig, pubblicato in Germania, ma tradotto anche in italiano, e un altro più recente è quello di Myles Burnyeat, di Cambridge, intitolato *A Map of Metaphysics Zeta*. In quest'ultimo si parla di una "mappa", perché il libro *Zeta* è considerato come una specie di grande foresta, nella quale è difficile orientarsi senza avere una mappa, una carta di orientamento.

In questi libri possiamo dire che finalmente Aristotele si impegna nella determinazione di quelle che sono le cause prime, i principi. Come abbiamo visto, nel libro *Gamma* si dice che si devono cercare i principi dell'ente in quanto ente, ma l'ente in quanto ente ha molti significati. Il primo di questi significati è la *ousia*, che traduciamo convenzionalmente con "sostanza", quindi la scienza in questione, cioè la filoso-

fia prima, deve cercare fondamentalmente i principi, le cause prime della sostanza.

C'è un passo nel primo capitolo del libro *Zeta*, su cui vorrei richiamare la vostra attenzione, perché è un passo che è stato sempre frainteso, misinterpretato: è il passo finale del primo capitolo. Ma anzitutto vorrei accennare all'inizio del libro, perché esso mostra la connessione fra questo e i libri precedenti. Se avete sotto gli occhi una traduzione italiana o un testo del libro *Zeta* e guardate l'inizio, potete vedere che – io leggo la traduzione di Reale come negli altri giorni – Aristotele dice: “L'essere ha molteplici significati” (1028 a 10). Vedete, anche qui Reale, traduce “l'essere”, mentre il testo dice *to on legetai pollakhôs*, “l'ente si dice in molti sensi”, ma in Aristotele le due cose si equivalgono. “L'essere ha molteplici significati, come innanzi, nel libro dedicato ai diversi significati dei termini, abbiamo stabilito” (1028 a 10-11). Qui c'è un rinvio ai libri precedenti, perciò abbiamo la prova della continuità di questo discorso. “L'essere significa, infatti, da un lato, l'essenza e alcunché di determinato” (1028 a 11-12). In greco è *to ti esti kai tode ti*, letteralmente “il che cos'è”, il *to ti esti*, che Reale traduce giustamente “l'essenza”, perché l'essenza di una cosa è la risposta alla domanda “che cos'è?”. Se io domando, ad esempio, “che cos'è l'uomo?”, e mi viene risposto “l'uomo è animale razionale”, allora, ecco, “animale razionale”, questa risposta è l'essenza dell'uomo.

Ma, oltre a dire che il primo di questi significati è l'essenza, Aristotele aggiunge anche *kai tode ti*. *Tode ti* è un'espressione tecnica coniata da Aristotele, che non era in uso nel linguaggio comune dell'antica Grecia e che si può tradurre molto letteralmente “un certo questo”, cioè qualche cosa di determinato, di ben preciso. Queste sono espressioni con cui Aristotele indica l'*ousia*, la sostanza: cioè qualche cosa che dice che cos'è una cosa, è la sua essenza e, al tempo stesso,

è qualche cosa di determinato, è alcunché, è una cosa in sé, non è proprietà di altro, accidente di altro, azione, passione compiuta da altro, è insomma una realtà che esiste in sé. E poi – continua Aristotele – dall'altro lato i significati dell'essere sono “qualità, quantità o ciascuna delle altre categorie” (1028 a 12-13). Quindi egli richiama qui la distinzione delle diverse categorie fatta già nel libro *Gamma*, e continua: “Pur dicendosi in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell'essere è l'essenza, la quale indica la sostanza (*to ti estin, hoper sêmainei tèn ousian*)” (1028 a 13-15).

Dunque, ancora una volta, come ha già detto nel libro *Gamma*, Aristotele dice che questi molti significati non sono privi di connessione, di unità, perché tra essi ce n'è uno che è primo e questo è appunto la sostanza, l'*ousia*, l'essere in sé, l'essere in senso forte. “Infatti quando chiediamo la qualità di una data cosa, diciamo che è buona o cattiva, ma non che è di tre cubiti o che è uomo; invece, quando chiediamo quale ne sia l'essenza, non diciamo che è bianca o calda o tre cubiti, ma che è un uomo o che è un dio” (1028 a 15-18). A proposito di quest'ultima espressione, non pensate al Dio delle grandi religioni; per i Greci “un dio” vuol dire uno degli dei, uno dei molti dei; qui Aristotele lo cita come esempio, insieme con l'uomo, di sostanza; una sostanza è un uomo o un dio, mentre esempi di qualità sono buono o cattivo, bianco o non bianco, ed esempi di quantità sono di tre cubiti, cioè alto tre cubiti. Noi diciamo che un uomo, Socrate, è alto tre cubiti; Socrate è sostanza, alto tre cubiti è quantità. “Tutte le altre cose sono dette esseri, in quanto alcune sono quantità dell'essere nel primo significato, altre qualità di esso, altre affezioni di esso, altre, infine, qualche altra determinazione di questo tipo” (1028 a 18-20).

Mentre la sostanza è detta essere di per sé – cioè è essa stessa che realizza in un modo proprio, non con riferimento

ad altro, la nozione di essere –, invece la qualità, la quantità, le altre categorie sono dette essere perché appartengono alla sostanza, sono relative, sono collegate con la sostanza. Poi Aristotele continua spiegando che la sostanza è prima rispetto alle altre categorie sia dal punto di vista della nozione, sia dal punto di vista della conoscenza, sia dal punto di vista del tempo. Non ci possiamo soffermare su tutte queste precisazioni, ma teniamo fermo questo primato della sostanza rispetto alle altre categorie.

Il passo su cui volevo fermare la vostra attenzione, perché spesso viene frainteso, è quello conclusivo, l'ultimo periodo del capitolo che comincia alla riga 1028 b 2. Prima leggo la traduzione che ne dà Reale, poi però devo farvi vedere che non è una traduzione giusta, perché non rende esattamente il pensiero di Aristotele, non perché Reale non sia un grande traduttore, ma perché quasi tutti i traduttori a questo proposito, in genere, non riescono ad esprimere quello che vuol dire Aristotele. Ecco la traduzione di Reale: "In verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: 'che cos'è l'essere', equivale a questo: 'che cos'è la sostanza'" (1028 b 2-4). Perché la traduzione non mi soddisfa? Perché – quelli che tra di voi sanno il greco possono controllare nel testo – Aristotele dice *kai to palai te kai nun*. Sapete che in greco il *te kai* vuol dire "sia... sia", dunque bisogna tradurre: "sia anticamente, sia oggi". Poi il testo dice *kai aei zêtoumenon kai aei aporoumenon*. Qui non si deve tradurre "eternamente", "è eterno oggetto di ricerca e eterno problema"; *zêtoumenon* e *aporoumenon* vanno bene, vogliono dire ciò che è cercato, che è oggetto di problema, che è discusso, ma non eternamente. La parola *aei* in greco vuol dire "sempre", nel senso di "eternamente", ma vuol dire anche "sempre" nel senso di "ogni volta", cioè in tutti i casi che abbiamo men-

zionato. Del resto anche nel nostro linguaggio odierno noi a volte usiamo la parola "sempre" per dire, ad esempio, "tutte le volte che si sono fatte in Italia le elezioni, c'è *sempre* stata una grande affluenza di votanti". Qui "sempre" vuol dire non eternamente, ma ogni volta che si sono fatte le elezioni. Allora, siccome Aristotele aveva detto "ciò che era oggetto di ricerca sia anticamente sia anche oggi, ossia sempre", con quest'ultima espressione intende "in entrambi i casi", cioè appunto sia anticamente sia oggi. Che cosa è oggetto di problema sia anticamente sia oggi? La domanda che "cos'è l'essere?", *ti to on*, letteralmente che "cos'è l'ente?". Quindi egli vuol dire che questa domanda è stata posta anzitutto dagli antichi, e gli antichi non possono essere che i primi filosofi. Molti dicono che si tratta di Parmenide, perché Parmenide è quello che più degli altri ha parlato di essere, ma io credo che qui Aristotele non si riferisca solo a Parmenide, bensì a tutti i primi filosofi, Talete, Anassimandro, ecc., tutti quelli che per primi hanno indagato sul principio, che si sono chiesti qual è il principio degli enti, della natura o dell'ente in generale.

Quindi il problema che si è posto sin dalle origini, è che "cos'è l'ente?" e questo stesso problema si è posto anche oggi, dice Aristotele, *te kai nun*; "oggi" significa ai tempi suoi, cioè presumibilmente al tempo di Platone e di Aristotele, nell'Atene del quarto secolo, perché anche Platone e Aristotele si sono chiesti *ti to on*, cioè che "cos'è l'ente?", qual è l'essenza dell'ente. Insomma qui Aristotele non dice che la domanda *ti to on*, "che cos'è l'ente?", è una domanda eterna, destinata cioè a durare eternamente. Egli intende dire che è una domanda che è stata posta sia dai primi filosofi, sia dai filosofi contemporanei e, poi aggiunge, che questa domanda *ti to on* equivale a *tis hê ousia*, "che cos'è la sostanza?". Questa, dunque, è la conclusione di quello che ha detto sin dall'inizio del capitolo: poiché l'essere si dice in molti sensi,

e poiché il primo di questi sensi è la sostanza, cioè *l'ousia*, la quale è prima sia per la nozione, sia per la conoscenza, sia per il tempo, allora, di conseguenza, la domanda che i filosofi si sono sempre fatti, cioè sia anticamente, sia oggi, ebbene, questa domanda non deve più essere *ti to on*, ossia che "cos'è l'ente?", ma deve essere invece riformulata *tis hê ousia*, "che cos'è la sostanza?", perché il primo dei significati dell'essere è la sostanza e, quindi, chi vuole scoprire che cos'è l'essere, deve domandarsi innanzi tutto che cos'è la sostanza.

Con ciò Aristotele sostanzialmente chiude il discorso sull'essere in quanto tale, perché abbiamo visto che l'essere si dice in molti sensi, che il primo di questi è la sostanza, perciò l'oggetto della nostra indagine, d'ora in poi, sarà la sostanza, sarà *l'ousia*, cioè non sarà più l'essere. Invece, come vi ho detto, Reale, nel suo modo di tradurre, che dice "l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema", non fa che seguire una tendenza che si è imposta nello studio di Aristotele ad opera, ancora una volta, di Heidegger.

Martin Heidegger ha profondamente influenzato la filosofia contemporanea ed ha influenzato anche la lettura che oggi si dà di Aristotele. Heidegger ha voluto dire che, per Aristotele, il problema dell'essere è un problema eterno, è un problema che si ripropone continuamente e quindi in qualche modo, secondo Heidegger, Aristotele avrebbe preparato il terreno alla filosofia dello stesso Heidegger, che è appunto impegnata nell'indagine sull'essere. La cosa più curiosa è che tutte le volte in cui Heidegger cita questo passo, e lo cita spesso, io credo alcune decine di volte nelle sue opere, lo cita sempre in maniera parziale, cioè omettendo le ultime parole, là dove Aristotele dice che la domanda "che cos'è l'essere?" equivale, cioè deve essere sostituita, riformulata, con la domanda *tis hê ousia*, "che cos'è la sostanza?". Quest'ultimo pezzo Heidegger lo tace, perché per lui bisogna continuare a

chiedersi sempre che cos'è l'essere, eternamente. Quindi egli fa dire ad Aristotele esattamente il contrario di quello che Aristotele intende, perché Aristotele intende dire "fino ad ora abbiamo sempre indagato che cos'è l'essere, ma poiché oggi abbiamo capito che l'essere ha molti sensi e che il primo di questi molti sensi è la sostanza, da oggi in poi, dobbiamo invece chiederci che cos'è la sostanza".

Questa non credo sia una mia interpretazione, è una lettura corretta del testo che avete sotto gli occhi e che tutti potete controllare, basta tenere presente anche la fine del discorso, *touto esti tis hê ousia*, cioè "ciò equivale a dire che cos'è la sostanza", e soprattutto bisogna interpretare questo *aei* non nel senso di una ricerca eterna. Quest'ultima è una tipica espressione della mentalità moderna, anzi direi contemporanea. Oggi ai filosofi piace molto di più ricercare che trovare, piace di più domandare che avere risposte, vorrebbero continuare a domandare sempre, senza avere mai nessuna risposta, continuare a cercare sempre, senza trovare mai niente, perché sembra che l'atteggiamento del domandare, del cercare, sia un atteggiamento più nobile. Il rispondere, il trovare, è considerato dogmatico, è considerato qualche cosa che il filosofo moderno, dotato di senso critico, deve cercare di evitare, il filosofo moderno deve essere sempre in dubbio, non deve avere mai nessuna certezza, non deve professare nessun orientamento preciso, deve essere continuamente in una posizione di ricerca. Ora, questa è la tendenza di molta parte della filosofia contemporanea, ma non era sicuramente la posizione di Aristotele. Aristotele forse si sbagliava, però era convinto di avere trovato qualche cosa. Del resto il cercare fine a se stesso non è sincero, perché chi cerca veramente, cerca per trovare; è ipocrisia cercare soltanto per cercare; se io cerco, vuol dire che mi interessa trovare; se io perdo un qualcosa di importante, mi metto a cercarlo, lo cerco per

trovarlo, non per cercarlo; oppure chi fa una domanda, se è sincero, non domanda soltanto così, per il gusto di domandare, ma perché gli interessa sapere ciò che domanda; se io vado per la strada e domando la via per recarmi in un certo luogo, domando per sapere, per avere una risposta, non per il piacere di domandare.

L'interpretazione di Heidegger è stata ripresa da quel grande studioso di Aristotele che è Pierre Aubenque, il francese che ha scritto un magnifico libro, *Le problème de l'être chez Aristote*, il problema dell'essere in Aristotele, che è stato tradotto in varie lingue, sicuramente in spagnolo, non capisco perché non sia ancora stato tradotto in italiano, perché lo meriterebbe. Aubenque sostiene in quel libro che l'espressione "la scienza cercata", che Aristotele effettivamente usa in *Metafisica Alfa* e anche in *Metafisica Beta*, indica che Aristotele è continuamente alla ricerca di questa scienza e che questa scienza non è mai posseduta, ma è soltanto cercata. Mi dispiace, ma Aubenque si sbaglia e tutti glielo hanno fatto notare; quando Aristotele dice *epistêmê zêtoumenê*, "la scienza cercata" (982 a 4), lo dice all'inizio dell'opera e intende dire "la scienza di cui ci stiamo occupando, la scienza in questione". Quando noi diciamo "qual è l'oggetto in questione?", l'espressione "in questione" vuol dire l'oggetto intorno a cui ci interroghiamo, non vuol dire che esso è destinato ad essere cercato per sempre senza essere mai trovato. Del resto lo stesso Aubenque, il quale ha scritto il suo libro nel 1962, quindi più di 40 anni fa, oggi ammette anche lui che non bisogna forzare il significato di quella espressione e far dire ad Aristotele che la filosofia prima è una scienza eternamente cercata e non mai trovata. Aristotele è convinto di avere trovato, se non tutto, certamente alcune cose molto importanti a proposito della determinazione delle cause prime.

Un'altra ragione per cui si segue Heidegger è che Heidegger riteneva riduttivo restringere il problema dell'essere, cioè la domanda "che cos'è l'essere?", alla domanda "che cos'è l'*ousia*, che cos'è la sostanza?". Questo per Heidegger era proprio il segno dell'oblio da parte di Aristotele della famosa differenza ontologica, che sarebbe la differenza tra l'essere in generale e l'ente – e qui l'*ousia* sarebbe un ente particolare. Come già ho detto il primo giorno, per Aristotele non sussiste la differenza ontologica, non è vero che l'indagine sulla sostanza sia una riduzione, cioè un impoverimento, un abbassamento; anzi la sostanza è il primo dei significati dell'essere, quindi concentrare l'attenzione sulla sostanza non vuol dire dimenticare la cosa più importante, vuol dire proprio andare al cuore dell'essere, andare nel profondo, andare in quella che è l'origine, il principio dell'intero essere. Infatti, quando Aristotele dice che la sostanza è il primo nella nozione, nella conoscenza e nel tempo, "primo" vuol dire ciò da cui tutto il resto dipende. Quindi, andare al primo, andare all'origine, non significa dimenticare tutto il resto, ma andare a cercare ciò che spiega tutto il resto, cioè dare veramente la spiegazione dell'intero essere. Per questo io insisto nel dire: la metafisica, la filosofia prima di Aristotele, si presenta come ontologia, ma poi si determina ulteriormente, nel senso che si approfondisce e si concentra come indagine sull'*ousia*, che potremmo chiamare anche "ousiologia", ma le parole non hanno molta importanza, l'importante è capire ciò che qui egli vuol dire. E perché si domanda "che cos'è?" – prima che cos'è l'essere, l'ente, *ti to on*, e poi che cos'è l'*ousia* –, perché la domanda "che cos'è?", secondo la teoria aristotelica della scienza, esposta negli *Analitici posteriori*, quella che ricordavo ieri, è la domanda del principio.

Negli *Analitici posteriori* Aristotele dice che ogni scienza deve avere un oggetto proprio, quello che lui chiama il *genos*

hupokeimenon, il “genere soggetto” (75 a 42), e di questo oggetto proprio deve possedere i principi, perché a partire da questi principi la scienza potrà dimostrare quali sono le proprietà essenziali dell’oggetto. Ora, i principi propri negli *Analitici posteriori* sono l’esistenza e l’essenza dell’oggetto. Per esempio i principi propri della geometria sono l’esistenza di figure geometriche e l’essenza, cioè la definizione, di tali figure: la definizione di punto, la definizione di linea, la definizione di triangolo, di cerchio, di quadrato. Se voi leggete *Elementi di Euclide*, il primo grande trattato di geometria che ci è stato trasmesso, quello su cui si basa l’intera geometria che noi chiamiamo euclidea, e che esisteva già ai tempi di Platone e Aristotele, perché Euclide ha soltanto esposto una scienza che già esisteva, leggete gli *Elementi di Euclide* e vedete che cominciano con una serie di definizioni, perché le definizioni sono i principi propri della geometria. Noi usiamo le definizioni di cerchio, di rette parallele, ma prima ancora la definizione di linea retta. Questi sono i principi propri della geometria, su cui essa si basa, per cui cercare la definizione, cercare l’essenza, domandarsi che cos’è, significa domandarsi i principi. Quindi Aristotele nel libro *Zeta*, quando dice che la domanda che “cos’è l’ente?” è diventata oggi la domanda “che cos’è l’ousia?”, intende riprendere la ricerca dei principi che ha dichiarato, nei libri precedenti, essere il compito fondamentale della filosofia prima. Ma in questa formulazione, *tis hê ousia*, che cos’è l’ousia, notate, il pronome, *tis*, non è il neutro *ti*, è il femminile che si accorda con *ousia*, per cui non significa solo che cos’è la sostanza, significa anche, oggi potremmo dire, chi è la sostanza, qual è la sostanza? Qual è la vera sostanza? Chi?

Nel resto del libro *Zeta* Aristotele prende in esame, come si suole dire oggi, una serie di possibili candidati – scusate se usiamo un linguaggio sportivo, ma lo usano tutti, è

un’abitudine introdotta dagli studiosi inglesi; sapete che gli inglesi amano molto lo sport, la parola sport è una parola inglese –. È come se ci fossero tanti concorrenti al titolo di *ousia*, per cui ci si chiede: chi è la vera *ousia*, chi vince il titolo di *ousia*? Chi ha diritto di essere considerato la vera *ousia*? I candidati sono quattro; nel resto del libro *Zeta* Aristotele discute ciascuno di questi candidati per vedere quale di essi può essere considerato la vera *ousia*, cioè la *ousia* prima, la *prôtê ousia*, dove l’essere “prima” la fa essere principio delle *ousiai*, causa dell’ousia, perché il principio è sempre causa per Aristotele. Questi quattro candidati sono innanzitutto il sostrato, *to hupokeimenon*, ossia la materia di cui si predicano le diverse proprietà; poi l’universale, cioè il genere; poi l’essenza, che poi è la forma; e, infine, il composto di materia e forma.

Vediamo innanzitutto il sostrato. Il sostrato è il soggetto, ciò che sussiste, in greco si dice *hupokeimenon*, letteralmente “ciò che sta sotto” (1028 b 36-37). La parola “soggetto” nella filosofia moderna ha assunto il significato di soggetto conoscente, ma di per sé soggetto è ciò che è gettato sotto, *sub-jectum*, in latino, ciò che sta sotto, ossia ciò che diviene, ciò che muta nel corso del divenire, ciò che passa da una situazione ad un’altra, assumendo forme diverse.

Ebbene, secondo Aristotele, il sostrato, per un certo aspetto, può essere considerato sostanza, ma per un altro no. Perché? Perché per essere sostanza – Aristotele lo dice qui nel terzo capitolo del libro *Zeta* – una cosa deve avere due requisiti indispensabili: essere separata, *khôriston*, ed essere “un questo” (1029 a 27-28). “Separata” vuol dire che esiste in sé e non in altro, che per esistere non ha bisogno di essere in altro, ma esiste in sé, separatamente dal resto; per esempio il colore bianco non è separato perché non esiste il bianco da solo, esiste il bianco in quanto vi sono degli oggetti bianchi,

quindi il bianco si trova sempre in altro, cioè non è separato; invece l'uomo è separato, anzi il singolo uomo non è proprietà di altro, non esiste in altro, quindi è separato. Ora – dice Aristotele – il soggetto, il sostrato, possiede questa caratteristica, possiede questo requisito, quindi è separato, non esiste in altro, ma è ciò in cui le altre cose sono; perciò sotto questo aspetto il sostrato può essere considerato sostanza. Però esso non ha la seconda caratteristica della sostanza, che è quella di essere – dice Aristotele – *tode ti*, un questo.

Avevamo visto questa espressione anche all'inizio del libro *Zeta*. Essa è un modo di esprimersi non molto elegante, ma che vuol farci capire: che cosa vuol dire “un questo”? Questa cosa qui, questa particolare cosa determinatissima, che non indica una caratteristica comune a molte cose, ma è qualche cosa di particolare, anzi di individuale. Ora “questo”, “un questo”, nel caso del sostrato non si può dire che ci sia, perché il sostrato, essendo una materia, non è di per sé determinato; per venire determinato ha bisogno di una forma, di una caratteristica, di una determinazione che di per sé esso, in quanto sostrato, non possiede, quindi il sostrato non è la vera *ousia*, la vera sostanza, non è il candidato migliore al titolo di *ousia*. In tal modo il primo dei quattro è stato eliminato.

Passo subito al secondo, anche se Aristotele ne parla alla fine del libro. Un altro candidato che viene subito eliminato è l'universale (1038 b 8-9). L'universale è ciò che è comune a molti individui, per esempio la specie “uomo” o il genere “animale”; le specie e i generi sono universali. Nemmeno questi sono sostanza, perché essi sono, sì, determinati, ma non sono separati. Per Aristotele gli universali non sono separati, non esistono in sé. Platone, secondo l'interpretazione che ne dà Aristotele, credeva che gli universali fossero separati ed erano le Idee, quelle che Platone chiamava le Idee

esistenti in sé: l'uomo ideale o il triangolo ideale, il bene in sé. Secondo Aristotele, Platone si sbagliava, perché gli universali sono soltanto predicati di realtà individuali, di soggetti individuali; non esiste l'uomo universale, per Aristotele; esiste la specie, la specie umana, ma essa non è una sostanza, la vera sostanza sono gli individui a cui appartiene questa caratteristica di essere uomini, cioè esiste Socrate, esiste Callia, esiste Erasto, Corisco, tutti nomi che Aristotele usa come esempio, esistono i singoli uomini. C'è un passo nel libro dodicesimo, in cui Aristotele dice, usando la seconda persona singolare, cioè il “tu” – il che vuol dire che si sta rivolgendo a qualcuno dei suoi allievi, dei suoi ascoltatori –: la causa di Achille non è l'uomo, è Peleo, e la causa di te è tuo padre (1071 a 22). Qui si parla della causa efficiente, di colui che ci ha generati: chi ha generato te non è l'uomo in universale, ma è tuo padre, cioè un uomo ben individuato; questo è sostanza, gli universali non sono sostanza, non sono separati.

Quindi, se il sostrato non è sostanza e l'universale non è sostanza, restano due candidati: la forma, cioè l'essenza, e il composto di materia e forma. Questi, per Aristotele, sono entrambi sostanza (1039 b 20-22). Che sia sostanza il composto, ciò che è composto di materia e forma, è più evidente. Qui bisognerebbe aver letto prima la *Fisica*, perché la *Metafisica* viene dopo la *Fisica*, e allora uno che legge la *Metafisica* dovrebbe prima avere letto la *Fisica*, e se avesse letto la *Fisica* avrebbe già acquisito la nozione di materia e forma, che sono i componenti di tutti gli oggetti fisici, secondo Aristotele, perché tutti gli oggetti fisici sono costituiti di materia e forma. La materia è ciò di cui sono fatti e la forma è il modo in cui sono organizzati. Che un oggetto fisico, composto di materia e di forma, per esempio un uomo, un singolo uomo, sia sostanza, questo per Aristotele è un dato evidente. Quindi sicuramente il composto è sostanza. Aristotele lo chiama,

con un termine tecnico, il *sunolon*; *sunolon* in greco vuol dire “intero”, cioè che sta insieme tutto intero, *sun-holon*.

Ma c'è ancora un quarto candidato, cioè l'essenza o la forma, ossia “il che cos'è”, cioè che mi dice che cos'è una cosa. Secondo Aristotele – e questo è l'aspetto più interessante di tutto il libro *Zeta* – anche questo è sostanza. Evidentemente egli non si riferisce alla forma separata dalla materia, cioè ad una forma esistente in sé, perché questa sarebbe come le Idee di Platone, e Aristotele ha già detto che quelle non sono sostanze; si riferisce alla forma di un composto, cioè alla forma di una sostanza sensibile, di una sostanza materiale, per esempio dell'uomo (1032 b 1-2).

Qual è la forma dell'uomo, secondo Aristotele? Ciò che lo fa vivere, ciò che lo fa essere uomo, e ciò che gli fa vivere una vita diversa da quella delle piante e degli altri animali – che pure sono sostanze, ma hanno una forma diversa dalla forma dell'uomo – è l'anima, l'anima intellettiva, l'anima razionale. Per questo, quando egli definisce l'uomo, dice che è animale – e questo è genere comune a tutti, che vuol dire “vivente”, *zôion*, vuol dire ciò che ha la *zôê*, vita – ma dotato di *logos*, cioè di anima razionale. La forma dell'uomo è l'anima razionale. Ora, questa è l'essenza che si candida al titolo di *ousia*, di sostanza. Essa non è un'essenza separata, non è un'Idea platonica, è la forma delle sostanze materiali, dei corpi fisici. Questa, secondo Aristotele, è sostanza; ma, attenzione, non presa da sola, bensì presa insieme con la materia, perché insieme con la materia essa è separata, non dalla sua materia, ma dalle altre sostanze, cioè non esiste in altro, ed è totalmente determinata, addirittura, secondo Aristotele, è individuale (1034 a 5-8).

Questo è un altro punto che viene spesso frainteso: si dice che la forma è un universale; no, la specie è universale. Purtroppo in greco, con la stessa parola *eidos* si intende a volte

la specie, a volte la forma. La specie, cioè la specie “uomo”, è universale; ma la forma del singolo uomo, cioè l'anima, l'anima intellettiva, non è universale, è individuale. La mia anima è diversa dalla tua, ciascuno di noi ha una sua propria anima, quindi ciascuna anima è un'anima individuale. Certo, se sono anime umane, se sono anime razionali, esse sono tutte specificamente identiche, cioè appartengono tutte alla stessa specie, sono tutte anime della stessa specie. Qualunque uomo, quale che sia il suo sesso, quale che sia la sua condizione sociale, quale che sia la sua nazionalità, è uomo in quanto possiede un'anima razionale, specificatamente identica a quelle di tutti gli altri uomini, ma numericamente distinta. Questa è una distinzione che Aristotele fa spesso: uno di specie e uno di numero. Tutte le anime umane sono una in quanto alla specie, perché appartengono alla stessa specie, ma sono diverse quanto al numero; per esempio, se siamo qui in quaranta persone, vuol dire che ci sono quaranta anime, non un'anima sola. E questa, cioè la forma, l'essenza, non solo per Aristotele è la sostanza, ma è la sostanza prima, la *prôtê ousia*. Perché? Perché essa è la causa che fa sì che una sostanza come il composto, come il *sunolon*, sia ciò che è (1041 b 7-9); l'anima intellettiva è la causa che fa sì che ciascuno di noi sia uomo, ciascuno di noi è uomo in quanto possiede un'anima intellettiva, cioè in virtù di questa forma. Quindi la forma è causa; causa in quale senso? Causa formale (1041 b 27-28). Ricordate i quattro tipi, i quattro generi di cause. Ma la causa formale è fondamentale, è importantissima per Aristotele; l'anima è la causa formale, egli la chiama anche la causa dell'essere, la causa della sostanzialità. Quindi, essendo la causa della sostanzialità, la forma è la sostanza nel senso primo, è la *ousia prôtê*. Quindi si può dire che nel libro *Zeta* Aristotele ha determinato una tra le cause prime degli

enti, cioè la causa formale. Questa è la forma propria di ciascuna sostanza, di ciascuna sostanza individuale.

Frede e Patzig hanno insistito nel sottolineare il carattere individuale delle forma, contro l'interpretazione più tradizionale, che per esempio si trova in Zeller, il grande storico tedesco dell'Ottocento, secondo cui la forma è universale. Reale è d'accordo su questo, nel riconoscere il carattere individuale della forma. Come ho detto prima, la vera forma, per Aristotele, quando si ha a che fare con sostanze viventi, è l'anima, e per Aristotele le sostanze viventi sono la chiave per capire la realtà. Per Aristotele non è partendo dal mondo inerte che si capisce il mondo vivente, ma è vero il contrario; è partendo dal mondo vivente che si capisce la totalità. L'anima è individuale perché ciascuno ha la sua anima, l'anima cioè è numericamente distinta in ciascun individuo; però si può anche dire che l'anima è universale, in quanto è specificatamente identica in tutti gli individui. L'anima di ciascuno di noi è la stessa, non nel senso che sia numericamente unica, ma nel senso che è perfettamente identica a tutte le altre anime umane. Anche questo è molto importante – dal punto di vista dell'antropologia e dell'etica sarebbe da approfondire –, perché vuol dire che nessuno è più uomo o meno uomo di un altro, siamo tutti uomini nella stessa misura, perché specificamente abbiamo tutti lo stesso tipo di anima, la stessa specie di anima; però, numericamente, ciascuno ne ha una sua. In quel passo che citavo prima del libro dodicesimo, dove Aristotele dice che la causa di Achille è Peleo, e la causa di te è tuo padre, dice anche: io ho la mia forma e tu hai la tua (1071 a 28-29). Da qui deriva che la forma, sia mia che tua – ognuno ne ha una –, è dunque individuale.

Però concedetemi ancora un momento per parlare del libro *Zeta*, perché è fondamentale capire questo concetto

di forma. Purtroppo noi spesso abbiamo una mentalità, un modo di pensare, di tipo un po' materiale, per cui tendiamo a credere che la forma e la materia siano come due parti di un tutto. In realtà non sono due parti, la forma non è uno dei componenti, e Aristotele nel libro *Zeta* fa degli esempi che sono calzanti, ma a noi sembrano molto poveri. Egli fa gli esempi delle lettere e delle sillabe. Dice: c'è la lettera A – in greco bisognerebbe dire *alfa* – e la lettera B – *beta*. Se noi le mettiamo insieme, otteniamo la sillaba BA. Ebbene, Aristotele dice che ciò che fa sì che BA sia quello che è, cioè una sillaba, non è nessuno dei suoi componenti, non è né la lettera A né la lettera B, è la forma che tiene unite A e B. C'è una frase che vi voglio leggere: “la sillaba è un qualcosa che non è ridicibile unicamente alle lettere” (1041 b 16-17).

Facciamo un esempio più moderno, che secondo me è efficace, anche se si riferisce non ad una sostanza vivente, ma ad una sostanza materiale come è l'acqua, perché dobbiamo servirci della chimica moderna. Per la chimica moderna, che cos'è l'acqua? Una molecola di acqua è formata da due atomi di idrogeno e un atomo di ossigeno: H_2O è la formula dell'acqua. Ora, che cosa fa sì che l'acqua sia acqua? Non l'idrogeno, perché l'idrogeno da solo non è acqua, e neanche l'ossigeno, bensì la loro unione, non in un modo qualunque, ma in quel certo modo per cui con due atomi di idrogeno ci deve essere un atomo di ossigeno. Se la cosa fosse diversa, non ci sarebbe acqua, ci sarebbe un'altra cosa. Questo tipo preciso di rapporto è quello che noi chiamiamo “formula”, la formula chimica dell'acqua. Ma *formula* in latino significa “piccola forma”. Il concetto chimico di formula è il concetto aristotelico di forma. Ora la forma, la formula H_2O , non è uno dei componenti dell'acqua, perché i componenti sono l'idrogeno e l'ossigeno. Quindi la forma non è un qualche cosa che fa parte del tutto nello stesso modo in cui ne fanno

parte l'idrogeno e l'ossigeno; come dice Aristotele, la sillaba è un qualcosa che non è riducibile unicamente alle lettere. Io tradurrei: l'acqua non è riducibile unicamente all'ossigeno e all'idrogeno, ma per essere acqua, ha bisogno che l'ossigeno e l'idrogeno si combinino tra loro in un certo modo, secondo un certo rapporto, e questo certo modo, questo certo rapporto è la forma, cioè la formula.

Veniamo all'anima, parlo dal punto di vista di Aristotele. L'anima non è nessuno degli organi del corpo; se noi facciamo la dissezione, l'anatomia, non troviamo da nessuna parte l'anima, neanche nella glandola pineale, come voleva Descartes. Però tutti quanti vediamo la differenza che c'è tra un corpo morto, cioè un cadavere, e un corpo vivente. Il corpo vivente ha qualche pezzo in più rispetto al morto? No, è esattamente lo stesso, le stesse parti, gli stessi organi. Quando uno passa dalla vita alla morte, non perde un pezzo, una parte, conserva tutto ciò che aveva prima, però è cambiato qualche cosa; è cambiato qualche cosa di molto importante, cioè quando uno è vivo, tutti questi organi funzionano, agiscono, collaborano in qualche modo, e questo noi diciamo che è la vita, mentre quando c'è il cadavere, tutto questo si blocca, non accade più nulla.

Ecco che cosa c'è in più nel corpo vivente rispetto al cadavere, Aristotele aveva detto l'anima, il vivente è *zôion*. *Zôion* vuol dire animato, vuol dire vivente. Il principio che fa sì che sia vivente, è l'anima. Questa è la forma, cioè il modo in cui è organizzato il corpo vivente e la sua capacità di funzionare. Naturalmente, se si tratta di un essere umano, in questo funzionare sono comprese anche le attività spirituali, le attività intellettive, ma esse fanno sempre parte del suo modo di vivere, del suo modo di funzionare. Il principio, ciò che tiene insieme, come la formula dell'acqua H₂O, così nell'organismo vivente, ciò che tiene insieme le parti e

le fa collaborare, le fa funzionare in vista di un unico fine, questo è l'anima per Aristotele. Non pensiamo subito a fare il confronto col concetto cristiano dell'anima, cerchiamo di capire intanto che cosa intende Aristotele. Questa è la forma, io credo che il modo migliore per capire che cosa intende Aristotele per forma è di pensare all'anima, infatti egli lo dice chiaro più volte nel libro *Zeta*, la forma è l'anima, intesa come il principio della vita.

Del resto Aristotele definisce l'anima come l'atto primo di un corpo organico che ha la vita in potenza, il che vuol dire la capacità di vivere, posseduta dal corpo vivente (*De anima* II 1, 412 a 27-28). Se l'occhio fosse un organismo a sé, che differenza ci sarebbe tra l'occhio morto e l'occhio vivo? Che l'occhio vivo vede e l'occhio morto non vede, per esempio l'occhio di pietra non vede. L'anima dell'occhio è la capacità di vedere e quindi l'anima dell'organismo, l'anima dell'animale, è la capacità di vivere quel tipo di vita che gli appartiene in base alla sua specie; se è un cavallo, sarà la specie equina, se è un essere umano sarà la specie umana, e quindi comprenderà anche quelle che diciamo le funzioni superiori. Infatti ci sono sempre funzioni che rientrano nella vita specificamente umana, e quindi appartengono all'anima specificamente umana.

Questo discorso viene ripreso nel libro *Eta*, libro immediatamente successivo a *Zeta*, dove si parla della sostanza e dei principi della sostanza, cioè materia e forma, solo che qui essi vengono visti in una prospettiva dinamica, cioè materia e forma vengono identificati da Aristotele rispettivamente con potenza e atto (1042 b 9-11). La materia è la potenza, cioè ciò che può ricevere una forma, ciò che può essere determinato secondo una forma, e la forma è l'atto, cioè è l'esistenza di una cosa determinata.

Il concetto di atto non è definibile, perché per definirlo bisogna usarlo, dovremmo dire l'“esistenza attuale”, ma dicendo “attuale”, usiamo il concetto di atto. Nel libro *Theta* Aristotele dirà che potenza e atto si capiscono mediante l'induzione, cioè facendo degli esempi, e per analogia, cioè mostrando che questo rapporto esiste in tante cose fra loro diverse. Egli dirà che Hermes è in potenza nella pietra e poi è in atto nella statua, la linea semiretta è in potenza nella retta e poi è in atto quando la retta viene divisa da un punto, e dà luogo a due semirette. In tutti questi esempi c'è lo stesso rapporto, quindi c'è analogia e questa analogia ci aiuta a capire che cosa sono la potenza e l'atto (1048 a 32-b 9). Ma, se noi torniamo all'esempio che facevo prima dell'acqua o a quello che faceva Aristotele della sillaba BA, cioè quando c'è acqua in atto? L'idrogeno e l'ossigeno sono acqua in potenza, perché, fino a quando sono separati, l'acqua non c'è; però esistono i componenti, cioè le parti, la materia, che possono diventare acqua. Quando questi si combinano tra di loro in quel certo modo e secondo quel certo rapporto, espresso nella formula H_2O , cioè quando alla materia si aggiunge per così dire la forma, allora c'è l'acqua in atto. Perciò Aristotele dice che la forma è l'atto; allora non c'è più l'idrogeno e l'ossigeno, c'è l'acqua, l'esserci dell'acqua è l'atto. Ma qual è questo atto? L'atto c'è, quando c'è la forma. Quando c'è soltanto la materia, non c'è l'atto. Per ritornare all'esempio di Aristotele della statua, la statua di Hermes; certo nel masso di pietra, dentro c'è la statua. Michelangelo diceva che la scultura consiste soprattutto nel togliere, come se la statua fosse già dentro nel marmo e noi dobbiamo farla uscire, togliendo tutte le parti che le stanno intorno. Quando facciamo questo, allora c'è la statua in atto, allora si vede bene la forma, che prima non si vedeva; quando c'è la forma, la sostanza è in atto. Dunque, dal punto di vista dinamico, la materia coin-

cide con la potenza e la forma coincide con l'atto. Questo, molto sommariamente, è il contenuto del libro *Eta*, cioè del libro ottavo.

A questo punto Aristotele sente il bisogno di spiegare a fondo, in maniera ampia ed esauriente, i concetti appunto di potenza e di atto e a questi dedica un intero libro, il libro *Theta*, cioè il libro nono. Il libro *Theta* è uno dei più belli, dei più profondi, perché appunto espone la famosa dottrina della potenza e dell'atto, che credo sia la dottrina più originale di Aristotele, di cui non c'è traccia nella filosofia precedente, ed è una delle dottrine destinate ad avere più fortuna e più successo nell'intera storia della filosofia occidentale. Persino Heidegger, che è il grande nemico, perché è anche il grande emulo, il grande rivale di Aristotele, dice nella sua conferenza su *Hegel e i Greci* che, mentre la parola di Parmenide era “uno”, quella di Eraclito era “logos” e la parola di Platone era “Idea”, la parola di Aristotele è *energeia*, cioè “atto”.

Nel libro *Theta* Aristotele anzitutto fa una distinzione molto importante, e dice che potenza e atto si possono intendere in due sensi. Un primo senso, un primo significato, che è quello più usato, quello dominante nel linguaggio comune e che non ha molto rilievo dal punto di vista filosofico, è il significato relativo al movimento; cioè potenza, in greco *dunamis*, significa capacità di muovere o di essere mosso, quindi capacità di movimento, principio di movimento (1045 b 35-1046 a 2). Poi gli scolastici la distingueranno in potenza attiva, cioè capacità di muovere, e potenza passiva, cioè capacità di essere mosso. Rispetto a questo concetto di potenza, il concetto correlativo di atto è il movimento. La potenza è capacità di movimento, l'atto è il movimento, *kinêsis*, in greco (1047 a 30-32). Questi – dice Aristotele – sono concetti usati da tutti nel linguaggio comune e, in effetti, la parola *dunamis* era ampiamente usata nella lingua greca, non

è un termine nuovo coniato da Aristotele. La parola *atto*, *energeia*, non si trova in nessun documento della letteratura greca prima di Aristotele, ma non è propriamente un termine tecnico, perché nella lingua greca c'è il verbo *energein* da cui deriva *energeia* che vuol dire – noi traduciamo in latino *actus*, atto – attività. Ora, il movimento è una *energeia* nel senso comune, nel senso forse potremmo dire volgare, senza nessuna intenzione spregiativa, nel senso volgare del termine.

Poi – dice Aristotele –, oltre a questo significato comune o volgare di potenza e di atto, c'è ne un altro, quello che più interessa alla filosofia. In base a questo secondo significato, la potenza non è semplicemente capacità di movimento, ma è capacità di essere, e l'atto è l'essere della cosa, *to huparkhein to pragma* (1048 a 31), letteralmente “il sussistere della cosa”, l'esserci della cosa. Quando una cosa è in potenza, vuol dire che può esserci, ma ancora non c'è; quando invece è in atto, vuol dire che c'è. Questo – dice Aristotele – non si può definire, ma si può soltanto illustrare per mezzo di esempi, grazie alla analogia (1048 a 36-37). Come abbiamo visto prima, gli esempi sono la statua, altrove fa l'esempio del seme da cui nasce poi la pianta, o l'animale, l'individuo adulto. Sono tutti esempi che servono a mostrare il concetto di potenza e di atto, i quali di per sé, in questo ultimo significato, che è quello più filosofico, non sono definibili. Non possono essere definiti in quanto sono coestensivi all'intero essere. Tutto ciò che è, può essere o in potenza o in atto, e quindi, essendo coestensivi all'intero essere, potenza e atto non possono essere definiti, perché definire vuol dire delimitare. Come non è definibile il concetto di essere, così non sono definibili nemmeno i concetti di potenza e di atto, in quanto coestensivi all'intero essere. Naturalmente essi si applicano a tutte le categorie, ma ancora una volta, essendo

la sostanza la prima delle categorie, i significati più forti di potenza e di atto sono quelli che si riferiscono alla sostanza, cioè il poter essere sostanza e l'essere sostanza in atto.

Sempre nel libro *Theta*, un'altra distinzione molto importante che Aristotele introduce, a proposito dell'atto, è quella che riprende i due significati di atto, quello comune dell'atto come movimento e quello dell'atto come essere, come presenza effettiva. Questi due significati – dice Aristotele – possono essere applicati anche alle azioni, alle *praxeis*, perché vi sono due tipi di azioni. Anzitutto ci sono azioni che sono movimento, e sono quelle che hanno un fine diverso da sé. Egli fa un esempio un po' ridicolo: il dimagrire; uno dimagrisce, fa una dieta dimagrante, e dimagrire è un movimento, perché per Aristotele il movimento indica qualunque tipo di mutamento. Se uno dimagrisce, insomma, si vede che dimagrisce, subisce un processo; questo però ha un fine, cioè il dimagrire è un processo che uno compie non per il piacere che prova nel dimagrire, ma per ottenere un certo risultato, un certo effetto, poniamo la salute. Questo, secondo Aristotele, è un movimento, cioè un “atto imperfetto”, perché non contiene in sé il suo fine, il suo *telos*, ma ha un fine fuori di sé, distinto da sé (1048 b 18-22). Invece ci sono altri tipi d'azioni che hanno il fine in se stesse, e Aristotele fa questi esempi: il vedere o il pensare. Quando io vedo, non è che ci sia qualche cosa che sta oltre il mio vedere, il vedere è un'azione che io compio, ma non c'è un fine che sta oltre questa azione, è un'azione che ha il fine in sé; così il pensare. Aristotele dice che in altri casi posso distinguere il passato dal presente, posso dire per esempio: “ho camminato” e “cammino”; è diverso dire “ho camminato”, perché posso avere camminato e adesso essere fermo; e invece se dico “cammino”, vuol dire che non sto fermo, ma sto camminando. Allora, mentre nel caso del camminare, che è un movimento,

c'è differenza tra il perfetto del verbo – “ho camminato” – e il presente – “cammino”, oppure “sto camminando” –, nel caso del vedere o del pensare non c'è differenza tra dire “ho visto” e “vedo” e “ho pensato” e “penso”. In quest'ultimo caso c'è un processo continuo, in cui io non passo da uno stato, per così dire, di quiete ad uno stato di moto, c'è la continuità; questo, dice Aristotele, è un “atto perfetto”, perfetto perché ha in sé il suo fine (1048 b 22-35).

Noi potremmo tradurre, in questo caso, il termine *energeia*, anziché con “atto”, con “attività”, intendendo per attività un'azione perfetta, avente in sé il proprio fine, come il vedere o il pensare; invece il camminare, il dimagrire, sono azioni imperfette e quindi sono movimenti, non sono attività. Perché è importante questa distinzione? Perché, come vedremo domani o forse dopodomani, Aristotele la richiamerà quando dovrà determinare in quale atto consiste il primo motore immobile, il quale, essendo immobile, non può avere come atto il movimento, e quindi dovrà avere un'attività. E allora qual è l'attività più alta anche per noi? Il pensiero, ma di questo parleremo in seguito.

Infine, l'ultima importante dottrina contenuta nel libro *Theta* è quella dell'antiorità dell'atto rispetto alla potenza. È qui che i concetti di potenza e di atto mostrano tutta la loro efficacia, perché non sono solo nomi che servono per esprimere in maniera più dinamica il concetto di materia e di forma. Intendendo materia e forma rispettivamente come potenza e atto, è possibile affermare l'antiorità dell'atto rispetto alla potenza, che significa anche antiorità della forma rispetto alla materia. In quale senso l'atto è anteriore alla potenza? Aristotele dice in molti sensi, cioè anzitutto dal punto di vista della nozione: io non posso avere la nozione della potenza, se non riferendomi prima alla nozione di atto. Per dire che cos'è una cosa in potenza, io devo sapere anzitutto

che cos'è quella cosa in atto (1049 b 16-17). Per esempio, per dire che l'idrogeno e l'ossigeno messi insieme formano l'acqua, e dunque per dire che sono in potenza acqua, io devo avere la nozione di che cos'è l'acqua già in atto.

Inoltre l'atto, secondo Aristotele, è anteriore alla potenza anche dal punto di vista del tempo e addirittura dell'essere. In quale senso? Non nel singolo individuo; nel singolo individuo prima viene la potenza poi viene l'atto, prima c'è il seme poi c'è la pianta, prima c'è il bambino poi c'è l'uomo adulto; ora, se il bambino è in potenza rispetto all'uomo adulto, e l'uomo adulto è l'uomo in atto, non c'è dubbio che nello sviluppo del singolo individuo, nel processo di crescita, prima uno è bambino e poi è uomo, e quindi la potenza precede nel tempo l'atto, quando ci si riferisce a un singolo individuo. Ma, dice Aristotele, se invece ci si riferisce alla specie, e ci si riferisce più particolarmente alla causa per cui si ha il passaggio dalla potenza all'atto, allora si vede che la condizione necessaria affinché avvenga il passaggio dalla potenza all'atto è l'esistenza di una causa già in atto (1050 a 2-3). Qui egli introduce il concetto di causa efficiente: ciò che fa passare qualsiasi cosa dalla potenza all'atto è una causa efficiente, la quale deve essere già in atto, cioè deve esserci, deve esserci già, non può essere solo in potenza. E gli esempi che egli fa sono quelli tratti dal mondo della vita, che, come sempre, è l'oggetto privilegiato dell'attenzione di Aristotele.

Aristotele infatti, come molti Greci, aveva quella che oggi si può chiamare una visione “biomorfica” dell'universo, cioè vedeva l'universo principalmente come formato da esseri viventi, addirittura sembra che in qualche passo egli consideri lo stesso universo come un essere vivente. La filosofia moderna e la scienza moderna, almeno agli inizi, hanno avuto al contrario una visione meccanicistica, non biomorfica, cioè tendevano a vedere l'universo come una macchina fatta di

tanti pezzi, tante masse che si spostano attraverso movimenti puramente meccanici. Quindi, mentre la scienza moderna, e al seguito di essa la filosofia moderna, per spiegare il mondo vivente parte in genere dal mondo non vivente, Aristotele fa sempre il percorso contrario, parte dal mondo vivente. Il mondo vivente è quello che per lui è più ricco di informazioni, ci aiuta meglio a capire la struttura della realtà, e nel mondo vivente, il tipo di movimento, il tipo di mutamento, che maggiormente attira la sua attenzione è quello che egli chiama la generazione e la corruzione, cioè il nascere e il morire. Il nascere degli esseri viventi e il morire degli esseri viventi.

Per esseri viventi Aristotele intendeva piante, animali, essere umani, e poi per lui c'era anche un altro genere di esseri viventi, non soggetti a generazione e corruzione, perché immortali, cioè gli dei. Anche gli dei sono essere viventi, e sono effettivamente i viventi immortali, mentre gli uomini sono i viventi mortali. Lasciamo da parte gli dei, che del resto Aristotele non prende mai come punto di partenza per spiegare qualche cosa, e consideriamo invece gli esseri viventi mortali: piante, animali e uomini. Il fenomeno della generazione – che è più interessante della corruzione, perché nella generazione si assiste all'emergere di una forma, e quindi a un passaggio dalla potenza ad un atto, mentre nella corruzione si assiste al distruggersi di una forma – il fenomeno della generazione, secondo Aristotele, mostra chiaramente che qualsiasi generazione di esseri viventi avviene ad opera dei genitori, se si tratta di essere viventi di specie bisessuata, come sono la maggior parte degli animali e delle piante. Aristotele non era in grado di osservare la vita di esseri monocellulari, perché non aveva gli strumenti; per lui quasi tutti gli esseri viventi nascono attraverso l'incontro tra il genitore maschile e il genitore femminile, sia negli animali sia nelle

piante, e quindi presuppongono l'esistenza di un genitore, di due o almeno di un genitore, il quale deve essere già in atto, cioè deve possedere già in atto quel tipo di forma che il generato assumerà nella generazione. Quindi la generazione è vista da Aristotele come una trasmissione della forma. Ma – a parte questo che è un punto particolarmente delicato e controverso, che non viene trattato nella *Metafisica* ma in altre opere – quello che dice Aristotele nel libro *Theta* della *Metafisica* è che dal punto di vista della generazione l'atto precede la potenza. L'atto, infatti, è il genitore; il genitore possiede già in atto la forma che il generato assume in potenza e che poi passerà dalla potenza all'atto attraverso la generazione. Quindi non c'è dubbio che l'atto precede la potenza.

Infine, dice Aristotele, guardiamo anche sopra di noi, e ancora una volta il riferimento è agli astri, al cielo, perché egli è, sì, attento al mondo della vita sulla terra, ma continuamente poi tira in campo il cielo, gli astri, il sole, la luna, le stelle. Questi sono per lui gli esseri eterni, e questi secondo Aristotele si muovono eternamente (1050 b 6-8). Questa è una dottrina tipica di Aristotele, non è un modo di pensare comune a tutti i Greci. Platone pensava che il mondo fosse stato generato da un Demiurgo, anche i filosofi presocratici – pensate a Empedocle, pensate ad Anassagora – tutti ammettevano una condizione primitiva di caos, di indistinzione, da cui ad un certo momento esce fuori l'universo così come noi lo vediamo. Per Aristotele no. Questo universo, come noi lo vediamo, c'è stato sempre. Sulla terra ci sono sempre state le stesse specie di animali, anche se continuamente gli individui nascono e muoiono, la specie dura sempre; e in cielo ci sono questi esseri che sono gli astri, i quali secondo Aristotele si muovono eternamente sempre con gli stessi movimenti, in genere movimenti circolari. Questi sono per lui esseri in atto, perché non passano dalla potenza al-

l'atto, continuano a fare sempre ciò che hanno sempre fatto, cioè sono da sempre in atto e dunque, se sono in atto da sempre, sono un'ulteriore prova del fatto che l'atto c'è sempre stato e quindi anche nel tempo è anteriore rispetto alla potenza. Qui Aristotele introduce già una prima allusione a una dipendenza dei movimenti che accadono sulla terra, in particolare la generazione e la corruzione, non solo da un genitore, come ha detto prima, ma anche dai movimenti degli astri (1050 b 16-19). Una delle dottrine che Aristotele ripete continuamente è: l'uomo genera l'uomo, quindi la causa di Achille è Peleo, la causa di te è tuo padre, ma poi aggiunge: e il sole (1071 a 13-15).

Cosa c'entra il sole? Beh, se non ci fosse il sole, non ci sarebbe calore sulla terra, non ci sarebbe l'alternarsi delle stagioni, non nascerebbero le piante e quindi gli animali non avrebbero di che nutrirsi, non ci sarebbe la vita; il sole è causa della vita, il calore del sole è quindi una delle cause della generazione, non ci sono solo il padre o la madre, ci vuole anche il sole. Ecco allora come gli astri intervengono, ecco una dipendenza della vita terrestre dai fenomeni celesti, il che già crea le condizioni per il grande discorso che vedremo nel libro dodicesimo, in cui Aristotele determinerà come causa prima efficiente un primo motore immobile, in quanto motore degli astri.

Libri I, K, Λ - X, XI, XII (cc. 1-5)

Finora siamo riusciti a vagliare in ciascun incontro tre libri della *Metafisica*; abbiamo visto i primi tre, poi il quarto, quinto e sesto, ieri abbiamo visto settimo, ottavo e nono, adesso ne mancano cinque per arrivare a quattordici. Mi sono organizzato in modo che oggi vediamo il decimo, che corrisponde nella numerazione in greco al libro *Iota*, l'undicesimo, che corrisponde al libro *Kappa*, e la prima metà del dodicesimo libro, cioè il libro *Lambda*, che si lascia facilmente dividere in due parti. Domattina vedremo la seconda metà del libro *Lambda* e, in fine, i due ultimi libri *Mu* e *Nu*, tredicesimo e quattordicesimo.

I libri *Iota* e *Kappa*, cioè decimo e undicesimo, sono tra i meno studiati nella *Metafisica*. Vedremo subito per quali ragioni. Cominciamo intanto con il libro *Iota*, cioè con il decimo. Esso ha come suo tema complessivo l'uno e i molti, e quindi in qualche modo sembra interrompere la ricerca delle cause prime dell'essere o dell'ente in quanto ente, che si era concentrata sulla *ousia*, cioè sulla sostanza e sulle cause della sostanza. Perché dunque – uno si può domandare, a questo punto – Aristotele sente il bisogno di parlare dell'uno e dei

molti? Ci sono due motivi. Intanto non bisogna dimenticare il contesto storico in cui Aristotele sta operando. Egli proviene dall'Accademia di Platone; i filosofi con cui continua a confrontarsi, anche dopo la morte di Platone, sono filosofi accademici, sono i continuatori, i successori di Platone, cioè Speusippo di Atene, nipote e primo successore di Platone nella guida dell'Accademia, e poi Senocrate di Calcedonia, successore di Speusippo. Essi erano tra i più anziani discepoli di Platone, entrambi più anziani di Aristotele, ma tuttavia, almeno Senofane, ancora in attività come scolarca dell'Accademia quando Aristotele ritorna ad Atene e fonda una sua scuola nel Liceo, la famosa scuola Peripatetica. Così si stabilisce un rapporto quasi di competizione tra l'Accademia platonica, diretta da Senocrate, e il Liceo, la scuola Peripatetica diretta da Aristotele.

Ora, secondo i discepoli di Platone, secondo Speusippo e Senocrate, l'uno e i molti sono i principi delle Idee o dei numeri, e attraverso le Idee e i numeri sono principi di tutte le cose. Dico le Idee o i numeri, perché in realtà tra i continuatori di Platone c'è stata qualche differenziazione; cioè Speusippo, che è il successore diretto di Platone, abbandona la dottrina delle Idee e sostituisce alle Idee i numeri, i numeri matematici. Secondo Speusippo, la vera realtà, la *ousia*, l'essere nel senso forte è costituito dai numeri matematici, e poi dai numeri dipendono le cose sensibili. Invece per Senocrate, che è il successore di Speusippo, la vera realtà è una specie di sintesi tra i numeri matematici, affermati da Speusippo, e le Idee sostenute da Platone. Senocrate chiama questa realtà le Idee-numeri. Le Idee-numeri sono un tentativo, forse un po' maldestro, di conciliare Platone e Speusippo, le Idee ammesse da Platone e i numeri ammessi da Speusippo. Tuttavia, sia per Speusippo sia per Senocrate, i principi di questa *ousia*, di questa realtà in senso forte, che è la vera realtà – perché per

tutti i platonici il mondo sensibile non è la vera realtà, è soltanto una realtà dimezzata, è soltanto una realtà immagine della vera realtà che è appunto la *ousia* – per entrambi questi pensatori l'uno e i molti sono i principi dell'*ousia*. Speusippo usa proprio l'espressione: "l'uno e i molti"; Senocrate invece dirà l'uno e la diade indefinita, riprendendo anche in questo quelle che probabilmente erano le dottrine non scritte di Platone. Per questi filosofi, dunque, l'uno e i molti sono i principi dell'*ousia*. Quindi non è strano che Aristotele, trattando dei principi della sostanza, delle cause prime della sostanza, si occupi anche dell'uno e dei molti, prenda anche in esame l'uno e i molti.

Poi c'è anche un'altra ragione che spiega questo libro: ricordate quando, all'inizio del libro *Gamma*, Aristotele aveva detto: "c'è una scienza che considera l'ente in quanto ente", e aveva aggiunto "e le sue proprietà essenziali", cioè le cose che gli appartengono di per sé (1003 a 20-21). Ora, in questo libro *Iota* egli sosterrà, appunto, che l'uno e i molti – o anche certe loro versioni quali l'identico e il diverso –, sono proprietà essenziali dell'ente in quanto ente, cioè appartengono a tutti gli enti. Quindi anche per questo motivo, sia perché erano considerati principi dell'*ousia* dai platonici, sia perché secondo Aristotele sono proprietà essenziali dell'ente in quanto ente, per questi motivi, è del tutto naturale che la filosofia prima si interessi anche dell'uno e dei molti. Del resto, se noi rivolgiamo lo sguardo agli sviluppi estremi della filosofia greca, negli ultimi secoli del suo splendore, cioè il terzo, il quarto e il quinto secolo dopo Cristo, vediamo che – nel neoplatonismo – l'Uno è diventato il principio dell'intera realtà, l'assoluto. Quindi questa tematica dell'uno e dei molti è destinata ad una grande fortuna nell'ultima parte della filosofia antica, spesso in polemica con quanto sostiene Aristotele in questo libro *Iota*.

Ecco allora l'interesse che presenta il libro *Iota*, il quale d'altronde si richiama alle famose aporie, ai famosi problemi esposti nel libro *Beta* della *Metafisica*. Una di quelle aporie, l'undicesima, formulata da Aristotele nel libro *Beta*, consisteva appunto nel chiedersi se l'ente e l'uno sono sostanze, e quindi sono principi, o sono invece soltanto predicati, attributi. Qui, nel libro *Iota*, Aristotele dà la sua risposta a quella aporia, citando esplicitamente la formulazione che di questa aveva dato nel libro *Gamma* (1053 b 9-11). Quindi il libro *Iota* fa parte a pieno diritto della *Metafisica* di Aristotele: è una parte della realizzazione di quel programma che era stato enunciato nel libro *Beta* con la lista delle famose quindici aporie.

Vediamo allora che cosa dice Aristotele dell'uno, come Aristotele concepisce l'uno, a cui dedica i primi due capitoli del libro *Iota*. L'uno si dice in molti sensi, dice Aristotele (1052 a 15-16). A questo proposito egli afferma che, quando noi ci domandiamo "che cos'è l'uno?", dobbiamo distinguere in questa domanda due aspetti, perché chiedersi che cos'è l'uno significa da un lato chiedersi quali cose sono uno, cioè hanno come loro caratteristica fondamentale l'essere uno, oppure chiedersi che cos'è l'uno significa chiedersi qual è l'essenza dell'uno, cioè come si può definire la nozione di uno (1052 b 1-3).

Nel primo capitolo del libro *Iota*, Aristotele comincia proprio da questa seconda domanda: qual è l'essenza dell'uno, in altre parole, che cosa vuol dire essere uno? E risponde che l'essenza, la nozione di uno, è l'indivisibilità; una cosa è una quando è in un qualche senso indivisibile. Più precisamente, l'unità indivisibile è l'unità che serve come misura all'interno di ciascuna categoria, per esempio tra le sostanze o tra le qualità o tra le quantità, c'è sempre un'unità per mezzo della quale noi misuriamo una molteplicità. Questo – dice Aristotele –

vale soprattutto nella categoria della quantità. Quindi l'essenza dell'uno è l'essere l'unità di misura indivisibile nella quantità, cioè in poche parole l'essere principio dei numeri; questa è per Aristotele l'essenza dell'uno (1053 b 4-8). Naturalmente, poiché ci sono diversi generi di cose, l'uno come unità di misura indicherà qualche cosa di diverso a seconda del genere di cose a cui si riferisce: se io devo misurare dei cavalli, l'unità di misura sarà un cavallo, se devo misurare degli alberi, l'unità di misura sarà un albero. In ciascuno di questi generi, l'unità di misura è l'ente indivisibile di cui mi servo per misurare, per conteggiare una molteplicità.

Come vedete, qui Aristotele riconduce la nozione di uno ad un ambito, direi, quasi esclusivamente matematico, o almeno quantitativo. Ha senso parlare dell'uno nella categoria della quantità, là dove vi sia da misurare qualche cosa. Quindi siamo su una posizione lontanissima rispetto a quella di Platone, di Speusippo e di Senocrate, che facevano dell'uno il principio della realtà. Siamo di fronte ad una specie di ridimensionamento dell'uno: l'uno viene ricondotto da Aristotele alla funzione di unità di misura nell'ambito della quantità; quindi serve a misurare i numeri e tutte le grandezze, per esempio le linee e tutto ciò che si lascia misurare. Questa è la risposta che Aristotele dà alla domanda "che cos'è l'essenza dell'uno?", cioè che cosa vuol dire l'uno preso di per sé.

Ma c'è anche l'altra domanda, l'altro aspetto della domanda, cioè di quali cose noi predichiamo l'uno? Qui la sua risposta è che l'uno, come l'essere, si predica di tutto, di qualsiasi ente: tutto ciò che è, è anche uno (1053 b 25). Questo Aristotele l'aveva già detto nel libro *Gamma*, quando aveva introdotto la nozione di ente in quanto ente. L'ente e l'uno sono coestensivi; non hanno la stessa essenza, la stessa nozione, perché dire "uno" vuol dire una cosa diversa dal

dire "ente", però ogni ente è anche uno, per cui, secondo Aristotele, non c'è nessuna differenza nel dire "l'uomo è" e "l'uomo è uno" o dire "ente uomo" e dire "un uomo" (1054 a 16-18). Dunque ente e uno hanno la stessa estensione. In *Gamma* Aristotele dice che questi due termini si convertono, sono reciprocamente convertibili (1003 b 22-32). Cosa vuol dire? Che di tutto ciò di cui io dico "ente", posso dire anche "uno", e di tutto ciò di cui io dico "uno", posso dire anche che è ente. In questo modo l'uno viene ad essere, insieme con l'ente, il predicato più universale, viene ad essere quello che nel linguaggio della scolastica latina sarà chiamato un trascendentale. Trascendentale perché trascende le singole categorie: *ens et unum* – anche gli Scolastici lo diranno, riprendendo Aristotele – *ens et unum convertuntur*, si convertono l'uno nell'altro, e sono i due trascendentali. Poi nella scolastica si aggiungeranno anche il *verum*, il *bonum* e, in alcuni casi, anche il *pulchrum*, cioè il bello. Ma sicuramente da Aristotele deriva la concezione dell'ente e dell'uno come predicati più universali e, quindi, trascendentali.

Essendo coestensivo all'ente, cioè all'essere, l'uno avrà anch'esso tanti significati quanti ne avrà l'ente, e poiché i significati fondamentali dell'ente, come sappiamo, sono le categorie, innanzi tutto l'*ousia* cioè la sostanza, poi la qualità, la quantità, la relazione, il fare, l'avere, lo stare, il tempo, il luogo, altrettanti sono i significati dell'uno. Quindi anche l'uno è un omonimo, un omonimo relativo, anche nell'uno c'è un significato principale, primario, che è l'uno nella sostanza, a cui sono relativi tutti gli altri significati, quelli contenuti nelle altre categorie. Anche questa seconda concezione dell'uno – la prima, abbiamo detto, è l'uno come unità di misura, esposta nel capitolo uno del libro *Iota* –, cioè quella per cui l'uno è, possiamo dire, trascendentale o predicato universale, esposta nel capitolo due del libro *Iota*, è lonta-

nissima, come si può vedere, dalla concezione che dell'uno avevano Platone, Speusippo e Senocrate, cioè in genere gli Accademici.

Ed è proprio pensando a loro, con riferimento esplicito a loro, che qui Aristotele avanza la sua risposta a quella che forse è la più importante delle aporie del libro *Beta*, come ho detto prima, l'undicesima aporia, la quale consiste nel chiedersi se l'ente e l'uno sono sostanze, sono *ousia* o, invece, sono predicati di altro. Nel formulare questa aporia, sia nel libro *Beta* sia nel libro *Iota*, dove essa viene richiamata esplicitamente con citazione del libro *Beta*, Aristotele dice: l'ente e l'uno sono sostanza, come sosteneva Platone, o sono invece attributo o predicato di altro? (1001 a 4-8; 1053 b 9-15). E la risposta di Aristotele, come si può prevedere, è la seconda; cioè non sono sostanza, sono predicato di altro, non sussistono dunque di per sé.

Dunque non esiste e non può esistere, secondo Aristotele, un ente, una sostanza, una *ousia* che sia l'essere di per sé o l'uno di per sé, cioè non esiste nessuna sostanza che abbia come essenza l'essere o che abbia come essenza l'uno. Questa è, come potete capire, una dottrina importante, che di solito non viene adeguatamente enfatizzata nella tradizione aristotelica, perché l'intera tradizione dell'aristotelismo, già sin dall'antichità e poi anche nel medioevo – sia nel medioevo cristiano sia in quello musulmano –, e infine anche nella filosofia moderna, l'intera tradizione dell'aristotelismo è stata sempre caratterizzata dalla tendenza a conciliare aristotelismo e platonismo. Questa è una tendenza inaugurata nell'antichità dai neoplatonici e, prima ancora, dai cosiddetti medioplatonici, cioè dai platonici del primo secolo a.C. e del primo e del secondo secolo d.C.: Eudoro, Plutarco, Albino, i quali tendevano a combinare insieme la metafisica di Aristotele con la metafisica di Platone per farne un unico sistema.

Di conseguenza tutti gli aspetti della metafisica di Aristotele che si opponevano chiaramente a Platone, venivano lasciati nella penombra, venivano sottaciuti. Così è accaduto di questa concezione, perché nel momento in cui Aristotele dice che non c'è un uno in sé, non c'è un essere in sé, egli porta a sostegno di questa sua tesi gli argomenti con cui ha criticato la dottrina delle Idee di Platone, cioè l'argomento per cui gli universali non possono essere sostanza, gli universali sono predicati. L'uno e l'ente sono universali, sono i predicati più universali di tutti, sono gli universali più universali, quindi, a maggior ragione, non possono essere sostanza. Per giunta, oltre ad essere universali, essi si dicono anche in molti sensi, cioè sono intrinsecamente molteplici, quindi non possono essere sostanza: non c'è, insomma, un ente per essenza e un uno per essenza.

Questo, come capite, va contro una tendenza, che si è manifestata prima nella filosofia cristiana e poi nella filosofia musulmana, a concepire Dio come l'essere per essenza. I primi sono stati, prima ancora dei cristiani e dei mussulmani, gli Ebrei, cioè Filone di Alessandria, il primo grande filosofo antico che mette in collegamento la filosofia greca con la Bibbia. Filone era ebreo, credeva quindi nella Bibbia, e interpreta quel famoso passo dell'*Esodo* in cui il Signore dice a Mosè: "Io sono Colui che sono" (*Es* 3.14), che i Settanta hanno tradotto in greco *Ego eimi ho ôn*, "Io sono Colui che è", Filone lo interpreta da un punto di vista platonico, perché Filone era platonico; la filosofia greca con cui egli riteneva di dover riconciliare la Bibbia era soprattutto il platonismo. Filone lo interpreta in questo senso: Dio è l'essere per essenza, *auto on*, l'ente stesso; in latino gli scolastici diranno *esse ipsum*, l'*Esse ipsum subsistens*. Questo concetto lo troviamo già nella patristica cristiana, c'è in sant'Agostino e poi c'è, soprattutto, in Tommaso d'Aquino, ma c'è anche

nei filosofi arabi, Alfarabi, Avicenna, perché tutti riprendono questa conciliazione tra Platone e Aristotele.

La dottrina in questione è un'interpretazione della Bibbia, ma non è l'unica interpretazione possibile. Non è detto che in quel passo veramente il Signore intendesse dire qual è la sua essenza, cioè che la sua essenza è l'essere. Questa interpretazione si giustifica e si comprende pienamente nell'ambito delle grandi religioni monoteistiche, il giudaismo, il cristianesimo e l'islamismo, perché queste sono tutte religioni creazionistiche, che fanno derivare l'intera realtà da un atto di creazione. La creazione consiste essenzialmente nel dare l'essere e, quindi, il Dio creatore viene concepito, proprio perché è la causa dell'essere, come l'essere per essenza. Questo ha un senso nelle concezioni creazionistiche; ma non può essere la posizione di Aristotele, per il quale non c'è un concetto di creazione e non c'è un principio supremo che è causa dell'essere, che dà l'essere. Non c'è l'*ipsum esse*.

Su questo ho avuto spesso, naturalmente, discussioni con molti studiosi di Aristotele, i quali poi in ambiente cristiano, in ambiente cattolico, sono per lo più di formazione tomistica e, quindi, tendono a difendere la concezione che ha Tommaso d'Aquino dell'*ipsum esse*. Però, discutendone con molta serenità, anche i tomisti convengono su un punto. Lo vedremo meglio parlando del libro dodicesimo, quando incontreremo il primo motore immobile, il quale, in un certo senso, ha la funzione per Aristotele che ha Dio per san Tommaso. L'essenza del primo motore immobile, per Aristotele, non è di essere l'essere, ma è piuttosto di essere un'intelligenza, e io credo che anche i tomisti ammetterebbero che, come si può dire di Dio, nella prospettiva tomistica, che è l'*esse ipsum*, così si potrebbe anche dire che è l'*intellectus ipse* o, se vogliamo anche tenere conto di espressioni che si trovano nel Nuovo Testamento, che Dio è amore, *amor ipse*,

Dio è carità, *caritas ipsa*. Tutto ciò che Dio è, lo è per essenza, perché per la sua natura semplice Egli non ha attributi distinti dalla sua essenza, quindi, come si dice che è l'essere per essenza, così si potrebbe dire, e questa volta si sarebbe anche d'accordo con Aristotele, che è l'intelligenza per essenza o la volontà per essenza o l'amore per essenza.

Quindi la differenza a questo proposito tra Aristotele e Tommaso, o tra Aristotele e tutti i filosofi creazionisti che a lui si sono ispirati, è dovuta solo al fatto che Aristotele, non avendo il concetto di creazione, non concepisce Dio come l'*Esse ipsum*. Comunque, stando alla *Metafisica*, bisogna prendere atto che la posizione di Aristotele, così come viene chiaramente enunciata nella *Metafisica*, esclude la possibilità sia di un essere per sé, sia di un uno per sé, e con ciò Aristotele imbocca una direzione totalmente diversa da quella che veniva da Platone e dagli altri platonici e che sarà poi continuata dal medioplatonismo e dal neoplatonismo.

Dal punto di vista storico ci sono stati tentativi di conciliare la metafisica platonica con la metafisica aristotelica, ma, stando ai testi, si deve riconoscere che esse sono due metafisiche tra loro diverse. E si deve riconoscere che, malgrado le apparenze, ha avuto molta più fortuna nella storia della filosofia, tardo-antica, medioevale e moderna, la metafisica di tipo platonico, non la metafisica di tipo aristotelico, che è rimasta in un certo senso quasi un caso unico, quasi un caso isolato, nonostante l'enorme fortuna che ha avuto Aristotele in tutti i campi: dalla logica alla fisica e all'etica. Questo per un dovere di precisione storica.

Insieme con l'uno il libro *Iota* tratta anche dei molti, e tratta anche di altre nozioni che Aristotele presenta come le forme, o le specie dell'uno – lui dice le specie, *eidè*, ma questo termine qui non vuol dire "specie", perché l'uno e l'ente non sono generi che possono avere delle specie, dunque è

più giusto tradurre le "forme" dell'uno e dei molti (1053 b 22-24). Queste sono – dice Aristotele – identico e diverso, simile e dissimile, uguale e disuguale, cioè tutti quei predicati che sono coestensivi all'essere e all'uno (1054 a 29-32). Di tutto ciò che è, noi possiamo dire che è uno, ma possiamo dire anche che è identico e diverso, ogni cosa è identica e diversa; non ovviamente, sotto lo stesso aspetto, il che darebbe luogo a una contraddizione, cosa per Aristotele impossibile, ma ciascuna cosa è identica a se stessa e diversa dalle altre, quindi si può dire che identico e diverso compenetrano tutta la realtà. Altrettanto si può dire di coppie come simile e dissimile, che valgono nell'ambito della qualità, o uguale e disuguale, che valgono nell'ambito della quantità. Tutto il libro *Iota* è dedicato all'analisi di queste nozioni, sulle quali ora non mi soffermo ulteriormente.

Mi è stato chiesto se Aristotele cade nel logicismo. Gli argomenti di cui Aristotele si serve nella *Metafisica* sono argomenti logici: quando egli dice che l'essere non è un genere perché si predica delle sue differenze, questo indubbiamente è un argomento di carattere logico, però io non parlerei per questo di logicismo. In Aristotele, come in tutti i pensatori antichi, logica e metafisica sono strettamente connesse; non c'è da una parte l'essere e dall'altra il pensiero: il pensiero è sempre pensiero dell'essere e l'essere è sempre intelligibile al pensiero. Quindi non c'è separazione tra logica e metafisica.

Mi è stato chiesto, poi, che cosa penso del creazionismo platonico. Penso che esso non è un vero creazionismo, perché tutti sappiamo che il Demiurgo non crea, il Demiurgo si trova già dinanzi, direi, le cose più importanti; cioè, anzitutto, la vera realtà, che è il mondo delle Idee, il quale non è creato dal Demiurgo. Infatti, poi, i medioplatonici e i neoplatonici diranno che il mondo delle Idee è nella mente di Dio, e che le Idee sono pensieri divini.

Ma questo non lo dice Platone nel *Timeo*; il fatto che gli altri poi lo dicano, vuol dire che per loro l'esistenza di un mondo delle Idee che precede il Demiurgo, e che è indipendente dal Demiurgo, era considerata un ostacolo ad una visione che facesse derivare tutto da Dio. Poi sappiamo che dall'altra parte c'è la famosa *khôra*, il ricettacolo, il luogo in cui le cose prendono corpo. Io di solito mi rappresento la concezione del *Timeo* pensando a certi laghi di montagna, in cui i monti e gli alberi si specchiano sull'acqua. Ecco, per Platone le cose sensibili sono come le immagini degli alberi e dei monti riflesse sulla superficie dell'acqua; ma, perché ci possano essere le immagini, ci deve essere la superficie, ci deve essere il luogo in cui le immagini prendono corpo, e questa è per Platone la *khôra*. Dunque non si tratta di autentico creazionismo, però indubbiamente in Platone c'è questa visione per cui un dio – non c'è dubbio che il Demiurgo sia un dio – in qualche modo opera per far sì che il mondo sensibile assuma l'aspetto che ha. Egli quindi è un dio attivo, è un dio che interviene nel mondo, e questo sembrò ai cristiani, e prima ancora agli Ebrei, cioè a Filone – anche se Filone era un ebreo della diaspora, un ebreo ellenizzato, probabilmente non visto bene dagli Ebrei più ortodossi –, una forma di creazionismo. Questo fece sì che Platone venisse accolto dagli Ebrei e dai cristiani come il filosofo greco più vicino alla concezione creazionistica della Bibbia. Del resto non bisogna dimenticare che la stessa Bibbia non parla di creazione nel senso pieno e rigoroso, che poi si afferma a partire dal terzo e quarto secolo nei grandi Concili; anche la creazione di cui si parla nella Bibbia spesso sembra essere qualcosa che presuppone una materia preesistente, e che consiste nell'ordinare in qualche modo qualche cosa che già esiste. È soltanto verso il secondo e il terzo secolo a.C. – c'è qualche citazione nel libro dei *Maccabei* – che si comincia a

parlare di una creazione dal nulla, ma il concetto puro di una creazione dal nulla, *ex nihilo sui et subiecti*, si afferma dopo qualche secolo nell'ambito stesso del cristianesimo. Quindi non fa nessuna meraviglia che all'inizio si vedesse una certa convergenza tra il creazionismo del *Timeo* e il creazionismo della Bibbia. Poi all'interno del cristianesimo il concetto di creazione si purificò sempre più, fino ad essere concepito come creazione dal nulla, cioè causalità totale dell'essere, ma non è stato sempre così.

Quanto alla concezione di un ente per essenza, che per Aristotele conduce al monismo di Parmenide, cioè al panteismo, io credo che sia possibile riformulare questa dottrina, come accade in Tommaso d'Aquino, evitando il panteismo, e qui credo che Aristotele sbagliasse. Aristotele, come abbiamo visto, credeva che questa concezione portasse al monismo di Parmenide. Credo che questa non sia una conseguenza necessaria della concezione di Dio come essere per essenza, perché si può evitare il panteismo, il monismo, grazie al concetto di partecipazione, cioè distinguendo l'essere per sé dall'essere partecipato, come fa Tommaso. Però il concetto di partecipazione è un concetto platonico, che Aristotele non accoglie.

Quanto infine alla dottrina secondo cui Dio sarebbe causa formale e causa finale del mondo, si tratta di un'interpretazione platonizzante di Aristotele, cioè dell'interpretazione che è stata data subito del suo pensiero. Ne parleremo meglio domani mattina, quando avremo a che fare con la seconda parte del libro dodicesimo. Di questa interpretazione è testimone Teofrasto, cioè il successore diretto di Aristotele, il collaboratore di Aristotele. Già Teofrasto dice che alcuni interpretano quel desiderio di cui si parla nel libro dodicesimo, per cui il motore immobile muove come oggetto di desiderio, come una forma di imitazione. Teofrasto dice che

coloro che ammettono l'uno e i numeri, cioè i platonici, lo interpretano come imitazione. Aristotele non parla di imitazione, questa è un'interpretazione a cui la dottrina di Aristotele si presta, ma non è esattamente pensiero di Aristotele. Ne parliamo meglio domani

Mi è stato chiesto se ci fu qualche contatto tra la Bibbia degli Ebrei e Aristotele. Credo che ciò si possa escludere in senso assoluto. La Bibbia viene a conoscenza dei Greci quando, attraverso la diaspora, arrivano ad Alessandria i primi intellettuali ebraici, e questo accade nel secondo secolo avanti Cristo, cioè due secoli dopo Aristotele. Questi intellettuali hanno appreso il greco, perché la lingua ufficiale del regno dei Tolomei era il greco – ad Alessandria si parlava il greco, Alessandria era stata fondata da Alessandro il Macedone –, e per incarico del re Tolomeo Filadelfo – così si tramanda, ma non si sa se è del tutto vero – traducono per la prima volta in greco la Bibbia. I Greci non sapevano altre lingue se non il greco, quindi non erano in grado di leggere nulla che fosse scritto in altre lingue. Ci sono voluti gli Ebrei, che hanno tradotto la Bibbia in greco, e allora i Greci per la prima volta hanno letto la Bibbia. Ma questo è accaduto nel secondo secolo a.C. Poi i filosofi ebrei e cristiani, vedendo in Platone, e anche negli Stoici, dottrine che sembravano somigliare a quelle della Bibbia, hanno accusato i filosofi greci di avere rubato dalla Bibbia queste dottrine. È nata così la famosa leggenda del furto dei filosofi. Essa è solo una leggenda, ma molto significativa, perché sta a denotare che questi filosofi ebrei, prima un certo Aristobulo, vissuto nel secondo secolo a.C., poi Filone, e poi tra i cristiani Giustino e altri ancora, dicono che i filosofi greci si sono impadroniti della concezione di Dio che c'era nella Bibbia. Ciò non è vero, ma sta a significare che secondo questi filosofi c'è convergenza, o

almeno loro vedono una convergenza, tra il Dio dei filosofi greci e il Dio della Bibbia.

Dopo *Iota*, secondo l'alfabeto greco, viene *Kappa*; infatti noi troviamo nel testo della *Metafisica* che ci è stato trasmesso dai manoscritti antichi, e che è quello che sta alla base delle edizioni moderne, dopo *Iota* questo libro *Kappa*, che presenta dei caratteri stranissimi. Perché? Innanzi tutto è diviso in due parti: nella prima parte, che comprende i primi otto capitoli, il libro *Kappa* non è altro che un riassunto dei libri *Beta*, *Gamma* ed *Epsilon*. Vi ricordate che *Beta* era l'esposizione della aporie; *Gamma* era la presentazione della scienza dell'ente in quanto ente, dei principi, del principio di non contraddizione e del terzo escluso. Dopo *Gamma* veniva *Delta*, ma qui invece, in *Kappa*, *Delta* viene ignorato, e dopo aver riassunto *Beta* e *Gamma*, il libro *Kappa* riassume *Epsilon*. Dunque da un lato esso è una testimonianza della continuità esistente tra *Beta*, *Gamma* ed *Epsilon*; dall'altro nasce il dubbio che non sia opera di Aristotele, perché non si capisce quale motivo avrebbe avuto Aristotele, dopo avere scritto i libri *Beta*, *Gamma* ed *Epsilon*, di riassumerli. Nella seconda parte il libro *Kappa* è un riassunto di alcune parti della *Fisica*, cioè di quelle che trattano del movimento e del fine.

Esso quindi è un insieme di due riassunti: uno che riassume tre libri della *Metafisica* e l'altro che riassume alcune parti, non ricordo esattamente quante, della *Fisica*. Per questa ragione da molto tempo, a partire dall'Ottocento, si è dubitato della sua autenticità. La maggior parte degli studiosi dell'Ottocento riteneva che il libro *Kappa* non fosse autentico. Un tentativo molto robusto di mostrarne, di recuperarne l'autenticità è stato compiuto dal grande filologo tedesco Werner Jaeger, il quale, servendosi della sua ipotesi dell'evoluzione del pensiero di Aristotele, ha supposto che il libro *Kappa* rappresenti una prima stesura di quelle parti

della *Metafisica* che poi, in un secondo momento, Aristotele avrebbe esposto in maniera più ampia e completa, facendone i libri *Beta*, *Gamma* ed *Epsilon*. Quindi, secondo Jaeger, il libro *Kappa* sarebbe la prima formulazione – una formulazione anteriore nel tempo – di ciò che poi viene esposto più ampiamente nei libri *Beta*, *Gamma* ed *Epsilon*. Questa è la spiegazione che Jaeger dà della prima metà del libro *Kappa*, mentre per la seconda metà, dove ci sono i riassunti della *Fisica*, Jaeger, per quanto io ricordi, non fornisce spiegazioni o non dà una spiegazione soddisfacente.

Su questo problema c'è stato, alcuni anni fa, un simposio internazionale a Berlino, in cui si sono confrontati, a proposito del libro *Kappa*, due fra i migliori studiosi di Aristotele del Novecento, cioè il francese Pierre Aubenque e il canadese Vianney Décarie. Aubenque era professore a Parigi alla Sorbona, Décarie era professore a Montréal, nel Québec. Mentre Décarie ha sostenuto l'autenticità del libro *Kappa*, Aubenque ha portato argomenti contro la sua autenticità, non solo per il fatto che il libro, come ho detto, riassume altri libri della *Metafisica* e parti della *Fisica*, ma perché, facendo un confronto fra le dottrine, secondo Aubenque, si notano delle stranezze, delle espressioni nel libro *Kappa* che inducono a pensare che esso non possa essere stato scritto da Aristotele, espressioni che Aristotele non avrebbe mai scritto.

Vi dico prima quali sono gli argomenti di coloro che difendono l'autenticità, a parte Jaeger che si basa sulla teoria evolutiva, cioè gli argomenti di Décarie, che poi sono anche gli stessi che trovate in Reale – anche Reale nella sua edizione con commento della *Metafisica* ritiene che *Kappa* sia autentico. Essi sono riassumibili nel modo seguente: "Aristotele ci ha parlato della sostanza sensibile, ci ha parlato dell'uno e dei molti, poi nel libro dodicesimo si accinge a parlare della

sostanza soprasensibile. Ma, prima di affrontare questo argomento, Aristotele ritiene opportuno riassumere tutto quello che ha detto prima, per preparare meglio, per introdurre la trattazione della sostanza soprasensibile".

Ciò è possibile. Tutto è possibile. Ma intanto, ha un senso che Aristotele riassume i libri *Beta*, *Gamma* ed *Epsilon*? Allora, uno si domanda, perché non ha riassunto anche *Zeta*, *Eta* e *Theta*, e al posto di *Zeta*, *Eta* e *Theta* ha riassunto parti della *Fisica*, che non c'entrano? Ma, a parte questo, e questo non è una prova, ci sono – e qui credo che Aubenque abbia ragione – delle anomalie nel libro *Kappa*, che a mio modo di vedere rivelano che non è scritto dalla mano di Aristotele. Per esempio, quando il libro presenta il concetto di ente in quanto ente, *on hêi on*, lo presenta con questa espressione: *to on hêi on* – scusate, ma devo parlare in greco – *to on hêi on kai khôriston* (1064 a 28-29), che letteralmente significa, "l'ente in quanto ente e separato".

Questo modo di esprimersi ha indotto qualche studioso – pochi per la verità, ma ce n'è stato uno in Germania, Philip Merlan –, a dire che l'ente in quanto ente, che forma l'oggetto della filosofia prima del libro *Gamma*, è l'ente separato, cioè l'ente trascendente, immateriale, il motore immobile, Dio. Quindi in Aristotele non c'è un'ontologia, ma c'è solo una teologia, perché l'ente in quanto ente, di cui Aristotele parla, non è altro che Dio stesso. Questo non è possibile. Perché? Perché nel libro *Gamma*, come ricorderete, Aristotele dice: "noi dobbiamo cercare i principi e le cause prime dell'ente in quanto ente" (1003 a 31-32). Ora, se l'ente in quanto ente fosse il motore immobile, fosse Dio, non avrebbe senso dire che ne dobbiamo cercare i principi, perché Dio è un principio. Invece l'ente in quanto ente è un qualche cosa di cui la filosofia prima deve cercare le cause prime, deve cercare i principi, cioè deve darne una spiega-

zione, e quindi l'ente in quanto ente è un qualche cosa che ha bisogno di essere spiegato, è qualche cosa che dipende da certe cause, non è Dio. Perciò chiamarlo *to on hêi on kai khôriston*, cioè "l'ente in quanto ente e separato", che vuol dire "e trascendente", "e immateriale", è una cosa che contrasta violentemente con la nozione aristotelica di ente in quanto ente. Per questo, e anche per altre piccole meno gravi contraddizioni che *Kappa* contiene rispetto ai libri autentici, cioè *Beta*, *Gamma* ed *Epsilon* – sui quali non c'è da dubitare –, si vede che il riassunto tradisce il pensiero di Aristotele dal punto di vista dottrinale.

Qual è, allora, la spiegazione più semplice a cui si può pensare? Che sia l'opera di un altro autore, diverso da Aristotele, ma non molto lontano da Aristotele, probabilmente un suo scolaro o qualcuno che faceva parte della sua scuola, o forse uno degli editori della *Metafisica*, non sappiamo, il quale ha cercato di esporre in forma riassuntiva il pensiero di Aristotele, ma ha commesso qualche errore, o perché non ha capito, o perché ha voluto interpretare Aristotele in una direzione che era quella gradita a lui, ma che non si accordava con il pensiero di Aristotele.

Io, e non sono il solo, anzi posso dire di essere oggi con la maggioranza degli studiosi di Aristotele su questo punto, sono sicuro, sono convinto che il libro *Kappa* non è un libro di Aristotele, è un libro non autentico. Perciò tutte le volte che si cita un passo del libro *Kappa* a sostegno di una certa interpretazione, secondo me si usa un argomento che non regge; non si può usare il libro *Kappa* per avvalorare l'una o l'altra interpretazione della *Metafisica* di Aristotele, perché è lo stesso libro *Kappa* che è un'interpretazione, e che quindi va messo tra le altre interpretazioni e non considerato come testo, come fonte decisiva per risolvere i problemi. Sarebbe da fare una ricerca molto interessante, che non so se possa

essere fatta, ma se fosse possibile sarebbe una cosa di estremo interesse dal punto di vista della storia della filosofia, fare una ricerca per capire come e quando e chi è stato il vero autore del libro *Kappa*, e probabilmente questa ricerca ci potrebbe rivelare un momento cruciale nella storia dell'aristotelismo, nella storia della ricezione della *Metafisica* di Aristotele. Io credo che la composizione di *Kappa* sia avvenuta non molto tempo dopo la morte di Aristotele, in un momento ancora molto vicino ad Aristotele, quando si è già cominciato a manipolare il suo pensiero per far dire ad Aristotele cose che lui non aveva detto, ma che altri avrebbero voluto che lui dicesse.

Passiamo ora al libro *Lambda*. *Lambda* è il dodicesimo libro della *Metafisica* di Aristotele. È il libro più famoso della *Metafisica*. È il libro che tutti i commentatori, dai più antichi fino ai giorni nostri, considerano il culmine, il punto di arrivo, il vertice della *Metafisica* di Aristotele, salvo poi non riuscire a spiegare perché dopo il dodicesimo vengono ancora il tredicesimo e il quattordicesimo. Se *Lambda* era il punto di arrivo, se quello era il vertice, bisogna spiegare che cosa ci fanno gli altri due libri. Perciò molti hanno detto: gli ultimi due sono stati messi nel posto sbagliato, dovevano essere messi prima, perché il posto ultimo, il posto d'onore, l'ultima parola spettava a *Lambda*. Tuttavia nei manoscritti, in tutti i manoscritti, *Lambda* è al dodicesimo posto e non è quindi l'ultimo.

Inoltre il libro *Lambda* presenta alcune caratteristiche, per cui non si può certamente dubitare della sua autenticità. C'è stato uno sciagurato che ha cercato di farlo, un professore italiano di cui poi non si è più sentito parlare. Non ha senso dubitare dell'autenticità del libro *Lambda* per una ragione molto semplice, cioè perché Teofrasto, che non solo è il successore di Aristotele, ma è il suo allievo più vicino che

ha vissuto con lui per molti anni, scrive un'opera – intitolata anche quella *Metafisica*, ma probabilmente da altri – in cui discute le dottrine della *Metafisica* di Aristotele e discute soprattutto sulla dottrina del libro *Lambda*. Quindi, se Teofrasto testimonia che le dottrine del libro *Lambda* sono dottrine di Aristotele, non c'è dubbio che lo siano. Nessuno meglio di Teofrasto sapeva quali erano le dottrine di Aristotele, perché egli era vissuto molti anni insieme con lui ed era stato da Aristotele scelto come il suo continuatore, come il suo successore. Quindi non ci sono dubbi sull'autenticità di *Lambda*.

Esso però presenta delle caratteristiche singolari. Perché? Non cita nessun altro libro della *Metafisica*, non c'è nessun passo in cui si richiami ai libri precedenti, mentre abbiamo visto che *Iota* si richiama al libro *Beta* e anche gli altri si richiamano ai precedenti. *Lambda* sembra ignorare completamente l'esistenza di tutti gli altri libri della *Metafisica*. Quindi sembra essere un'opera a sé.

Poi si presenta come un'indagine sulla *ousia*. Se avete sottomano il testo, leggiamo le prime righe, perché rivelano subito questa impressione. Prendete il libro *Lambda*. Comincia così, in greco dice: *Peri tês ousias hê theôria* (1069 a 18), “la teoria, cioè la ricerca, l'indagine – i commentatori pensano che Aristotele, dicendo la teoria, si riferisca alla sua teoria, cioè alla teoria che egli sta esponendo, alla ricerca che egli sta compiendo, mentre questo non è detto, egli dice semplicemente la teoria, la ricerca – è *peri tês ousias*, intorno alla *ousia*, intorno alla sostanza, infatti i principi e le cause che stiamo cercando sono quelli delle sostanze”. Qui da un lato ci ritroviamo, perché avevamo visto ancora nel libro *Zeta* che, avendo l'essere molti significati ed essendo la sostanza il primo dei molti significati dell'essere, non bisogna più continuare a chiederci che “cos'è l'essere?”, ma bisogna invece chiederci “che cos'è la sostanza?” (1028 b 2-4). Quindi, di-

cendo che la teoria verte sulla sostanza e che i principi che cerchiamo devono essere i principi della sostanza, Aristotele fa esattamente lo stesso discorso che ha fatto in *Zeta*, solo che qui in *Lambda* sembra farlo per la prima volta, cioè sembra che non ci sia un discorso precedente in cui si è detto che prima bisognerebbe indagare l'essere, ma poiché la sostanza è il primo dei significati dell'essere, allora indaghiamo la sostanza. Qui si dà per scontato che la teoria verte sulla sostanza e che si cercano i principi e le cause della sostanza. Poi nella prima metà del libro – il libro comprende dieci capitoli –, nei primi cinque si parla dei principi e delle cause delle sostanze sensibili, negli ultimi cinque capitoli invece, si parla dell'esistenza di sostanze soprasensibili. Quindi si copre tutta la gamma, tutta la serie possibile delle sostanze. Insomma nell'insieme del libro si realizza tutto ciò che viene annunciato all'inizio, cioè si sviluppa una vera e propria teoria della sostanza, che mette in luce i principi e le cause delle sostanze. Ma questa teoria si presenta come un tutto in sé compiuto, in sé concluso, che non tiene conto di ciò che è già stato detto nei libri precedenti, perché già il libro *Zeta*, il libro *Eta* e il libro *Theta* avevano trattato della sostanza sensibile, dei principi e delle cause delle sostanze sensibili. Perché qui nel *Lambda* Aristotele rifà interamente questa ricerca, come se non fosse mai stata fatta?

La maggior parte degli studiosi oggi ritiene che *Lambda* originariamente non facesse parte della *Metafisica*, ma fosse un libro a sé. Ricordate che negli antichi cataloghi la *Metafisica* viene menzionata come un'opera non di quattordici libri, ma di dieci libri. Allora, se noi togliamo *Alpha* minore perché, come rivela il suo nome, non era destinato fin dall'inizio a far parte della *Metafisica*; se togliamo *Delta*, il dizionario dei molti significati della parole, che parla pochissimo di metafisica, e probabilmente non ne faceva parte;

se togliamo *Kappa*, che abbiamo visto non essere autentico; togliamo anche *Lambda* e troviamo la *Metafisica* in dieci libri. Che vuol dire togliamo *Lambda*? Non è come il caso di *Kappa*, non vogliamo considerarlo inautentico, semplicemente possiamo considerarlo come un'opera a sé: *Peri tês ousias*, *Sulla sostanza*, un'opera che all'inizio non faceva parte della *Metafisica*, anche se il suo contenuto è certamente la filosofia prima, cioè la ricerca sui principi primi della sostanza. Su questo oggi sono d'accordo quasi tutti, cioè nel riconoscere questa sostanziale indipendenza di *Lambda*.

Si è tenuto dieci anni fa a Oxford un *symposium* dedicato interamente al libro *Lambda*, di cui sono usciti nel 2000 gli atti, pubblicati da Clarendon Press di Oxford a cura di Michael Frede e David Charles, e tutti i partecipanti a quel simposio – eravamo all'incirca una trentina di studiosi di tutti i paesi – tutti si sono ritrovati d'accordo nel dire che *Lambda* è un libro indipendente, ma autentico. Ora, che sia indipendente in fondo non è molto importante, l'importante è che sia autentico e che noi ce ne possiamo servire per ricavarne il pensiero di Aristotele. Secondo me – e questo è uno dei pochi punti in cui io sono d'accordo con Jaeger –, il libro *Lambda* è un libro giovanile, è un libro che precede gli altri libri della *Metafisica*. Per Jaeger esso è il primo abbozzo dell'intera metafisica di Aristotele, che poi Aristotele stesso ha ulteriormente sviluppato negli altri libri che abbiamo considerato, cioè di quella che Jaeger chiamava la *Urmetafisik*, la metafisica originaria di Aristotele. Siccome per me questo stesso discorso vale anche a proposito di *Alpha* minore, che era l'introduzione a una precedente edizione della *Metafisica*, io credo che *Alpha* minore fosse proprio l'introduzione a questa *Urmetafisik* costituita da *Lambda*.

Ma queste sono considerazioni di carattere storico-filologico che ancora non toccano il contenuto filosofico del

libro. Veniamo invece a questo. Nel primo capitolo Aristotele dice: “cerchiamo i principi della sostanza” (1069 a 19); ma poi sotto aggiunge: “le sostanze sono tre” (1069 a 30). Qui “le sostanze” vuol dire i generi di sostanza, i tipi di sostanza, che sono anzitutto le sostanze mobili e corruttibili, cioè i corpi terrestri, piante e animali; poi le sostanze mobili ed eterne, cioè non corruttibili, e questi sono i corpi celesti: il sole, la luna, le stelle, gli astri, che sono mobili, perché i Greci, come tutti fino all'Ottocento, credevano che la terra fosse ferma e che gli astri girassero tutti intorno alla terra. Gli astri sono mobili, ma eterni, cioè non corruttibili; nessuno ha mai visto spegnersi il sole o la luna o le stelle. Infine, dice il primo capitolo di *Lambda*, c'è un terzo genere di sostanza: le sostanze eterne e immobili, ma di questo si deve dimostrare l'esistenza. Perché? Perché c'è un terzo genere? Perché Aristotele qui fa una classificazione che tiene conto delle opinioni dei filosofi del suo tempo. Ora, egli lo dice già nel primo capitolo, il terzo genere di sostanze, cioè le sostanze immobili, secondo alcuni sono le Idee, secondo altri sono i numeri, e secondo altri ancora sono le Idee-numeri (1069 a 34-36).

È una descrizione chiara delle posizioni che all'interno dell'Accademia erano rappresentate rispettivamente da Platone, Speusippo e Senocrate. L'esistenza di sostanze immobili, al tempo di Aristotele, era ammessa da molti; non dai filosofi antichi, dai filosofi presocratici, i quali non avevano ammesso nulla di immobile, solo Parmenide diceva che l'essere era immobile, ma non è a Parmenide che qui Aristotele si riferisce. Invece i filosofi contemporanei ad Aristotele, cioè gli Accademici, ammettevano tutti le sostanze immobili. Anzi per loro la vera realtà, il vero essere, l'*ousia*, la vera *ousia*, l'essere nel senso forte, era costituito appunto dalle sostanze immobili, cioè per Platone dalle Idee, per Speusippo dai nu-

meri e per Senocrate dalle Idee-numeri. Quindi Aristotele, menzionando questi tre generi di sostanza, preannuncia quali saranno gli oggetti di cui egli si occuperà nel corso dell'intero libro sulla sostanza.

Allora il libro *Lambda* è un libro sui tre generi di sostanze, mentre a partire dai più antichi commentatori esso è stato chiamato addirittura col nome "la teologia" di Aristotele, come se il libro *Lambda* avesse per oggetto solo il terzo genere, e questo terzo genere fosse Dio, e quindi il libro *Lambda* fosse l'esposizione della teologia di Aristotele. Il primo commentatore che lo interpreta in questo modo è Alessandro di Afrodisia, quindi siamo ancora nell'antichità, tra secondo e terzo secolo dopo Cristo; poi continua su questa linea Temistio, poi continua nel medioevo il cosiddetto pseudo-Alessandro, che è probabilmente il bizantino Michele di Efeso, il quale fa un commento alla *Metafisica* intorno all'undicesimo secolo, facendolo passare come il commento di Alessandro, che era in parte andato perduto. Ma in questo modo interpretano la *Metafisica* tutti gli Arabi: Alfarabi, Avicenna, Averroè, e in questo modo interpreteranno il libro *Lambda* anche i pensatori cristiani. Gli Arabi volevano a tutti i costi trovare in Aristotele i principi fondamentali della teologia islamica, cioè l'unicità di Dio, aspetto che per l'Islam è fondamentale: Dio è solo Uno. I musulmani accusano i cristiani di politeismo, perché ammettono la Trinità. Quindi per loro la cosa che più interessa è l'unicità di Dio. Siccome poi nel libro *Lambda* le cose non stanno proprio così, non c'è proprio l'unicità del motore immobile, perché c'è un primo motore immobile, come vedremo, ma ce ne sono poi anche altri cinquantaquattro, allora gli Arabi devono in qualche modo rimediare a questo difetto di Aristotele, e scrivono loro un libro, mettendo insieme estratti delle *Enneadi* di Plotino, in cui si afferma che c'è un solo Dio, l'Uno, e lo fanno

passare come la teologia di Aristotele. Essi attribuiscono ad Aristotele un falso sotto il nome di *Teologia di Aristotele*, e la cosa grave è che questo falso viene tradotto poi dall'arabo in latino e nella scolastica cristiana viene considerato opera di Aristotele. Così come viene considerato opera di Aristotele un altro falso confezionato ugualmente dagli Arabi, il cosiddetto *Liber de causis*, che è fatto mettendo insieme estratti di Proclo; anche questo viene tradotto in latino e anche questo viene creduto dai pensatori della scolastica cristiana opera di Aristotele. Quindi i pensatori della scolastica, per esempio Tommaso d'Aquino, si trovano ad avere di fronte opere credute di Aristotele, che in realtà sono di Plotino e di Proclo, spacciate per opere di Aristotele dagli Arabi, e quindi sono costretti, i pensatori cristiani, a dare di Aristotele un'interpretazione che si accordi con il neoplatonismo.

Solo negli ultimi anni della sua vita san Tommaso si accorge che il *De causis* non è di Aristotele, ma è di Proclo. Perché? Perché nel frattempo è stata tradotta in latino la *Elementatio theologica* di Proclo, e Tommaso, che non sapeva il greco, quando gli danno la traduzione latina di Proclo e la confronta con il *Liber de causis*, vede che è la stessa cosa e conclude che allora il *Liber de causis* non è di Aristotele, è di Proclo. Nella storia della filosofia c'è anche tutto questo intreccio di falsificazioni.

Tornando al libro *Lambda* di Aristotele, vediamo che da Alessandro di Afrodisia in poi tutti credono che esso contenga la teologia di Aristotele. Perché? Ricordiamoci che cosa era accaduto nel tempo che è passato fra Aristotele e Alessandro. Aristotele vive nel quarto secolo avanti Cristo; Alessandro di Afrodisia vive fra il secondo e il terzo dopo Cristo, e viene nominato professore di filosofia peripatetica dall'imperatore Marco Aurelio, qui a Roma. Nel frattempo è cambiato il mondo, cioè è esplosivo, per così dire, il cri-

stianesimo, arrivato anche a Roma, e ha portato in tutto il mondo un bisogno di religione, un bisogno di Dio, che era sconosciuto al tempo di Aristotele. Tutti i filosofi antichi, da questo momento in poi, sono impegnati nella elaborazione di una filosofia che abbia al suo centro la nozione di Dio. Ecco la teologia, teologia non nel senso della teologia dogmatica; si intende teologia naturale, teologia filosofica, teologia razionale, ma la filosofia diventa teologia, e così si usano Platone e Aristotele come autori di teologia.

Questo lo fanno anche i filosofi pagani, come Alessandro di Afrodisia e Temistio, che per il fatto di essere pagani non è che siano insensibili al problema religioso, lo avvertono anche loro. Poi i filosofi neoplatonici, i quali, quando ormai il cristianesimo si è affermato – con il neoplatonismo siamo alle soglie della svolta rappresentata da Costantino, quando Costantino converte l'Impero Romano al cristianesimo –, percepiscono questo pericolo e, cercando di costruire un sistema filosofico abbastanza potente per resistere all'offensiva del cristianesimo, ritengono di poterlo fare mettendo insieme i due più grandi filosofi della tradizione della Grecia pagana, cioè Platone e Aristotele. Ed ecco che Platone e Aristotele vengono usati per confezionare un sistema filosofico centrato sull'idea di Dio, da contrapporre al cristianesimo. Porfirio, il biografo, allievo e collaboratore di Plotino, scrive un trattato di ben quindici libri *Contro i cristiani*. Temistio, commentatore del libro *Lambda*, è uno dei collaboratori dell'imperatore Giuliano l'Apostata, il quale Giuliano cerca di restaurare il paganesimo contro il cristianesimo. Tutto questo porta all'interpretazione del libro *Lambda* come una teologia.

Se invece noi guardiamo il testo di Aristotele – composto, come abbiamo detto, di dieci capitoli –, vediamo che nei prime cinque si parla solo delle sostanze sensibili, si cer-

cano i principi delle sostanze sensibili, e si dice quello che del resto si trova anche nella *Fisica*, cioè che le sostanze sensibili sono soggette a movimento e che per spiegare il movimento non bastano due principi tra loro contrari, come sostenevano i filosofi presocratici – il caldo e il freddo, la luce e le tenebre, il pari e il dispari... –, ma è necessario anche un sostrato, un soggetto – ecco la nozione di materia, la *hylè*, un soggetto materiale –, che passi da uno stato di privazione, cioè di mancanza di forma, ad uno stato di possesso della forma. Quindi i principi che spiegano il divenire della sostanza sensibile sono tre: sostrato, vale a dire materia, privazione e forma (1069 b 32-34). Poi, aggiunge Aristotele, è necessario un altro principio che faccia passare il sostrato dalla privazione alla forma, ovvero dalla potenza all'atto, e questo quarto principio è la causa efficiente (1069 b 35-1070 a 1).

Nella prima metà del libro *Lambda*, oltre ai concetti di sostrato, cioè materia, privazione e forma, viene introdotta come principio delle sostanze sensibili la causa efficiente. Aristotele dice che questi principi sono molti, perché ogni cosa, ogni sostanza sensibile che muta, ha i suoi principi, ha la sua materia, la sua forma e la sua causa motrice. È in questo contesto che viene fuori quel passo che citavo anche ieri: causa di Achille è Peleo e di te tuo padre, e poi – dice Aristotele – io ho la mia forma, la mia materia e tu hai la tua (1071 a 21-29). Ciascuna sostanza sensibile ha la sua forma, la sua materia e la sua causa motrice. Quindi questi principi, materia, forma e causa motrice, sono tre di quei quattro generi di cause che abbiamo incontrato all'inizio della *Metafisica* – causa materiale, causa formale, causa efficiente e causa finale –; qui per il momento della causa finale ancora non si parla, si parla solo delle prime tre: materia, forma e causa efficiente. Questi principi – dice Aristotele – sono diversi per

ciascuna sostanza sensibile e sono identici solo per analogia (1070 a 31-33).

Che cosa vuol dire analogia? La nozione greca di analogia è "identità di rapporti fra termini diversi", cioè è la nozione matematica di proporzione: A sta a B come C sta a D; 2 sta a 3 come 4 sta a 6, dove i numeri sono tutti diversi l'uno dall'altro: A, B, C, D, oppure 2, 3, 4, 6; identico è il rapporto che c'è fra i primi due e gli altri due. Quindi identità di rapporti, questa è l'analogia. *Analogia* in greco significa "proporzione". Ebbene, tra i principi delle sostanze sensibili, c'è analogia, nel senso che ciascuna sostanza sensibile ha la sua forma, la sua materia e la sua causa efficiente, che è diversa dalla forma, dalla materia e dalla causa efficiente delle altre sostanze. Ma il rapporto che c'è fra ciascuna di queste cause e la sostanza sensibile di cui essa è causa, è esattamente lo stesso; cioè il padre di Achille, Peleo, sta ad Achille come tuo padre sta a te, cioè ha lo stesso rapporto, c'è analogia.

Questo è il contenuto della prima metà del libro *Lambda*. Solo in un punto, alla fine del capitolo quattro, Aristotele, dopo aver detto che ci sono questi principi, dice: "e poi c'è ciò che tutto muove come causa prima di tutto" (1070 b 34-35). Qui c'è una menzione, un accenno al primo motore, dovuto all'esigenza di menzionare tutti i principi delle sostanze sensibili, non solo quelli identici per analogia, ma anche quello che è identico per tutti quanto al numero, cioè è uno solo. Vedremo come questo discorso sarà ripreso nella seconda parte del libro, ma nella sua prima metà il libro *Lambda* è una teoria dei principi e delle cause delle sostanze sensibili.

Libri Λ, Μ, Ν - XII (cc. 6-10), XIII, XIV

Oggi è l'ultimo incontro di questa serie, ma speriamo che non sia l'ultima volta in cui ci vediamo e speriamo di avere altre occasioni di rivederci ancora. Dobbiamo occuparci della parte finale, della parte conclusiva della *Metafisica* di Aristotele. Come ricorderete, abbiamo lasciato a questo incontro la seconda metà del libro dodicesimo, *Lambda* e, inoltre, gli ultimi due libri, *Mu* e *Nu*, che sono il tredicesimo e il quattordicesimo. È importante considerare questa parte nel suo complesso, mentre, tradizionalmente, arrivati al libro *Lambda*, al libro dodicesimo, i commentatori della *Metafisica* si interrompevano. Sia nella tradizione araba che nella tradizione latina, molti commentatori si limitano a commentare i primi dodici libri; anche san Tommaso non lascia nessun commento per il tredicesimo e il quattordicesimo, così facevano anche gli Arabi. Questo è significativo, cioè è il segno di una tendenza ad interpretare l'intera *Metafisica* come un discorso che culmina nella teologia, perché nel libro *Lambda* si riteneva appunto di trovare una teologia. Ma da un punto di vista storico più corretto, noi dobbiamo tenere presente che Aristotele ha scritto quattordici libri e non soltanto do-

dici, e quindi dobbiamo trovare una ragione, un significato anche per gli ultimi due libri.

Naturalmente dobbiamo tenere presente che l'ordine attuale dei libri della *Metafisica* non risale necessariamente ad Aristotele. Tuttavia non c'è dubbio che gli ultimi due libri sono di Aristotele, quindi bisogna spiegare perché Aristotele li ha scritti e perché qualcuno, probabilmente Andronico, li ha collocati dopo il libro *Lambda*. Secondo me, come ho già detto, il libro *Lambda* è precedente, cioè costituisce una prima versione della *Metafisica*, e uno si aspetterebbe di trovare qualche cosa di analogo anche nell'ultima versione. Certo, non è detto che abbiamo tutto quello che Aristotele ha scritto, o tutto quello che Aristotele ha detto; poi, ci sono alcuni commentatori, sia antichi che moderni, i quali credono che sia esistita o sia dovuta esistere una vera e propria teologia di Aristotele, più sviluppata di quella che troviamo nel libro *Lambda*. Ricordavamo ieri che gli Arabi avevano confezionato un falso intitolandolo *Teologia di Aristotele*, il che rivela che sentivano il bisogno di una teologia di Aristotele, perché evidentemente non la trovavano nelle opere autentiche di Aristotele.

C'è un grande studioso del Novecento, il padre Joseph Owens, del Pontifical Institute of Mediaeval Studies di Toronto, il quale sostiene che, effettivamente, nella *Metafisica* manca una conclusione e che, probabilmente, o Aristotele non l'ha scritta o, se anche Aristotele l'ha scritta, essa non ci è pervenuta. Questa esigenza di un'esposizione più ampia del discorso sulla sostanza soprasensibile è, a sua volta, l'espressione di una tendenza ad interpretare la *Metafisica* di Aristotele come se dovesse occuparsi fondamentalmente di Dio, della teologia; ma non è detto che questa sia la vera natura della metafisica di Aristotele. Per quanto importante per noi possa essere questo discorso, potrebbe darsi che per

Aristotele non lo fosse e, quindi, dovremmo prendere atto che Aristotele non condivideva questo interesse. Nel libro *Lambda*, come vedremo subito, ci sono cinque capitoli finali molto densi, e l'importante è capire, interpretare, che cosa Aristotele diceva in questi capitoli, che sono sicuramente autentici e con cui dobbiamo confrontarci.

Cominciamo dal capitolo sesto. Se avete sotto gli occhi una traduzione, forse è utile farvi di tanto in tanto riferimento, perché il capitolo sesto del libro *Lambda* si apre con un richiamo a ciò che già era stato detto nel capitolo primo e cioè: le sostanze sono tre, il che vuol dire, come abbiamo visto, ci sono tre generi possibili di sostanze; oppure tre sono i generi di sostanze finora ammessi dai filosofi: la sostanza sensibile mobile, che è quella che sta sotto gli occhi di tutti, cioè i corpi terrestri, e sull'esistenza di questa non ci sono problemi, si tratta di trovarne i principi e le cause; c'è poi la sostanza sensibile eterna, che sono i corpi celesti, e di questi finora Aristotele non ha ancora parlato; e, infine, c'è, oppure è concepibile, un terzo genere di sostanza, la sostanza immobile, che per Aristotele non costituisce un problema, nel senso che abbia bisogno di essere dimostrata (1071 b 3-5). Anche questo è un punto che bisogna tenere presente, cioè Aristotele non aveva il problema che hanno molti filosofi in seguito, il cosiddetto problema di dimostrare l'esistenza di Dio. Questo non è un problema dei filosofi classici: i filosofi greci credevano tutti nell'esistenza degli dei, non ritenevano che questo fosse un problema della filosofia. Aristotele vive in un'epoca in cui domina già il pensiero di Platone, l'Accademia, e l'Accademia era tutta concorde nel riconoscere l'esistenza di sostanze soprasensibili: le Idee per Platone, i numeri matematici per Speusippo, le Idee-numeri per Senocrate, tutte posizioni che Aristotele richiama all'inizio del libro *Lambda*. Il suo problema è di vedere quali

sostanze immobili si devono ammettere, cioè come devono essere concepite per poter essere riconosciute esistenti come sostanze immobili e, quindi, egli cerca di vedere quali sono gli argomenti accettabili, gli argomenti validi con i quali noi possiamo concludere all'esistenza di sostanze immobili.

L'argomento da cui egli parte nel libro dodicesimo della *Metafisica* è l'esistenza di un movimento eterno. Il movimento, secondo Aristotele è eterno; di questo egli aveva già parlato nella *Fisica*, dedicando a questo tema vari capitoli; qui, nella *Metafisica*, si limita semplicemente ad un cenno, qualcuno lo interpreta come un rinvio alla *Fisica*, come per dire l'esistenza di un movimento eterno l'abbiamo già dimostrata nella *Fisica*. Ma si può anche pensare che ci sia anche qui una dimostrazione molto concisa, molto sintetica, dove Aristotele dice: "Ma è impossibile che il movimento si generi e si corrompa, perché esso è sempre stato" (1071 b 6-7). Ancora una volta, qui, la parola "sempre", in greco *aei*, può essere interpretata anche in un altro modo, cioè come "in ogni caso". Se è così, possiamo tradurre: "è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, perché esso in ogni caso sarebbe". Che significa questo? Se noi ammettessimo che il movimento si generi, ossia che ci sia prima un momento in cui non c'è movimento e poi un momento successivo in cui c'è movimento, questo passaggio, dal momento in cui il movimento non c'è al momento in cui il movimento c'è, è già esso un mutamento, è già esso un movimento; come pure, qualora il movimento si corrompesse, cioè cessasse di esistere, avremmo ugualmente un passaggio da un momento in cui il movimento c'è ad un altro successivo in cui il movimento non c'è più, ed anche questo sarebbe un mutamento e, quindi, per Aristotele un movimento, perché egli parla di movimento in senso ampio, comprendendo in questa nozione qualsiasi tipo di mutamento. Perciò già qui c'è la dimostra-

zione dell'eternità del movimento, perché il movimento non può generarsi e non può corrompersi. Infatti, se si generasse, presupporrebbe già un movimento prima del movimento, e se si corrompesse implicherebbe un movimento dopo il movimento. Lo stesso discorso si può fare per il tempo: anche il tempo, secondo Aristotele, è eterno, perché, se si ammettesse un inizio del tempo, si dovrebbe ammettere che ci fosse un "prima" di questo inizio, in cui il tempo ancora non c'era, ma già nel dire un "prima", si ammette un tempo; e analogamente, se si ammette che il movimento cessi, si deve ammettere un "dopo" in cui il tempo non c'è più, ma questo "dopo" è ancora esso tempo. Quindi per Aristotele, sia il movimento sia il tempo sono eterni, sono sempre stati e sempre saranno.

Questo da un punto di vista concettuale; da un punto di vista invece fisico, ad Aristotele viene spontaneo pensare che il movimento eterno sia il movimento del cielo. Pensate al cielo che allora veniva chiamato delle stelle fisse, a questa volta, a questa cupola che gira di notte sopra di noi. Purtroppo noi di notte non guardiamo più le stelle, anche perché c'è troppa luce nelle nostre città e si vede male, ma al tempo di Aristotele non c'era illuminazione e la gente spendeva più tempo di noi, credo, a guardare le stelle. Ebbene, chi guarda attentamente le stelle, nel corso di un'intera notte percepisce questo movimento di rotazione, per cui la stella del mattino e la stella della sera si trovano in posizioni diverse.

Ecco, questa idea che c'è un cielo che gira intorno alla terra, legata ovviamente al paradigma geocentrico antico, per Aristotele è la rappresentazione sensibile del movimento eterno. Ora, un movimento, in generale, richiede, secondo Aristotele, una causa motrice. Questo rientra nella sua concezione della filosofia. La filosofia, come abbiamo visto, la scienza in generale, è ricerca delle cause; dire che non ci sono

cause equivale a rinunciare alla scienza, rinunciare alla filosofia, non fare più filosofia. Fare filosofia significa cercare le cause, cercare le spiegazioni, domandarsi un perché. Quindi anche di fronte a questo fenomeno del movimento eterno del cielo, dobbiamo chiederci un perché, dobbiamo ammettere che ci sia una causa, la quale non può che essere una causa efficiente. Aristotele, infatti la introduce dicendo *ei esti kinêtikon ê poiêtikon* (1071 b 12); un principio *kinêtikon* vuol dire in greco che muove, che è capace di muovere, e *poiêtikon* vuol dire capace di *poiein*, di fare, di produrre, la cui traduzione letterale è, in latino, *causa efficiens*, causa efficiente. In italiano dovremmo dire “un produttore”, “un produttivo”, *poiêtikon*. Quindi il movimento eterno del cielo ha bisogno di un principio che sia *kinêtikon ê poiêtikon*, cioè un motore ovvero un produttore.

Ma – dice Aristotele – questo principio, questa causa, per spiegare effettivamente il movimento, deve essere in atto. Egli non dice neanche “in atto”, dice che deve essere *energoun* (1071 b 12). *Energoun* è il participio presente del verbo *energein*, che vuol dire agire, operare; dunque la causa in questione deve essere operante. Non basta un principio, una causa motrice che non operi, che non eserciti la sua capacità di muovere, che non muova, cioè il motore deve essere in atto. Subito dopo Aristotele aggiunge: “Pertanto non avremo alcun vantaggio se introdurremo sostanze eterne, come fanno i sostenitori della teoria delle Forme, se non è presente in esse un principio capace di produrre mutamento” (1071 b 14-16). Capite subito, allora, qual è il bersaglio polemico di questo discorso: coloro che sostengono l'esistenza delle forme, cioè i platonici, gli Accademici. Aristotele ha ben presente che i filosofi a lui contemporanei ammettevano l'esistenza di sostanze immobili, precisamente le Idee o le Forme ammesse da Platone. Ma – dice qui – non è di nes-

suna utilità ammettere questo tipo di sostanze immobili, se in esse non c'è un principio capace di *metaballein*, di mutare, di trasformare, in senso attivo, cioè di produrre mutamento, di produrre trasformazione.

Evidentemente, secondo Aristotele, le Idee di Platone non hanno questa capacità, cioè non sono principi attivi. Questo egli lo dice anche in altri passi, nel primo libro della *Metafisica* (991 a 8-11), lo dirà nel libro tredicesimo (1079 b 12-15); le Idee non spiegano il mutamento, benché Platone – e qui Aristotele cita addirittura il *Fedone*, perché aveva presente i dialoghi, in cui Platone espone la dottrina delle Idee –, benché Platone dica che esse sono causa dell'essere e anche del divenire, tuttavia, secondo Aristotele, le Idee sono realtà, come dire, inerti, non attive, non agiscono, sono oggetti di pensiero, sono universali, eterne, immutabili, ma non sono principi dinamici, principi attivi, principi efficienti, *poiêtikon*, capaci di fare.

Molti dicono che questa è un'interpretazione sbagliata, che invece per Platone le Idee sono anche principi efficienti; può darsi, qui adesso non ci interessa sapere se Aristotele interpreta giustamente Platone; è un fatto che, secondo lui, le Idee di Platone non sono sufficienti a spiegare il movimento, perché non hanno questa capacità di produrre movimento, di muovere. Dunque si deve, sì, ammettere una sostanza immobile, ma questo lo facevano già i platonici; però si deve ammettere una sostanza immobile diversa da quella ammessa dai platonici, che abbia caratteri diversi e cioè che sia *kinêtikon ê poiêtikon*. Secondo me, qui è chiaramente espressa l'esigenza, il bisogno, di una causa efficiente. Infatti poi Aristotele continua dicendo “se queste sostanze non saranno attive, non esisterà movimento” (1071 b 17), e ancora “non basta neppure che essa – questa sostanza – sia in atto, se la sua sostanza implica potenza” (1071 b 18). Qui

egli pensa ad un altro principio con cui Platone spiegava il movimento, chiaramente esposto nell'ultimo dialogo di Platone, *Le leggi*, cioè l'anima del mondo (897 b-899 b).

Secondo Platone, il principio di tutti i movimenti era l'anima del mondo, ma l'anima del mondo era essa stessa in movimento, era semovente (*autokinêton*), cioè era, sì, causa del movimento, ma non era immobile. Quindi, vedete, Aristotele prende in considerazione tutte le soluzioni che i platonici hanno dato al problema del movimento: le Idee sono immobili, ma non sono attive, non agiscono; l'anima del mondo è sicuramente attiva, ma non è immobile, perché, come dice Platone, è semovente, muove se stessa, *autokinêton*, dice Platone (896 a), che sarebbe da tradurre in italiano "automobile". Perché nemmeno questa, secondo Aristotele, basta? Perché, se l'anima si muove, vuol dire che essa stessa passa dalla potenza all'atto, poiché per Aristotele il movimento è sempre un passaggio dalla potenza all'atto, dovunque c'è movimento, c'è potenza. Ora, nelle Idee non c'è potenza, ma non c'è neanche la capacità di muovere; nell'anima del mondo c'è la capacità di muovere, ma c'è potenza. Ebbene, dice Aristotele, un principio che contenga in sé della potenza, della potenzialità, non può spiegare un movimento eterno. Perché? Perché per l'aspetto sotto il quale esso è in potenza, potrebbe anche non muovere (1071 b 18-19).

Qui bisogna avere presente il concetto di potenza. Potenza è la capacità di fare e anche di non fare, la capacità di essere e anche di non essere, la potenza è sempre potenza dei contrari; dovunque ci sia potenza, c'è possibilità dei contrari. Perciò un principio semovente, in quanto sarebbe in potenza, potrebbe anche non muovere. Dunque ammettere un principio di questo tipo equivale ad ammettere la possibilità che il cielo in qualche momento non sia mosso. Ma

questo, per Aristotele, è assurdo (1050 b 23-24), perché se il cielo si muove eternamente – poi egli pensava non solo che il cielo si muove eternamente, ma anche di moto continuo, cioè senza interruzioni, senza soste, senza pause –, per spiegare un movimento di questo tipo, è necessario un motore che sia in atto, cioè che eserciti attualmente la sua capacità di muovere, e che sia tutto atto, cioè che non abbia in sé nulla di potenziale, perché solo se è tutto atto, è in grado di spiegare interamente un movimento eterno e continuo quale è il movimento del cielo. Naturalmente la conseguenza è che, se è tutto atto, se la sua stessa sostanza, se la sua stessa essenza è atto, esso non potrà che essere immobile, perché dove c'è solo atto non ci può essere movimento.

Ecco allora che anche Aristotele ammette l'esistenza di una sostanza immobile, ma concepita diversamente da come la concepiva Platone, cioè una sostanza che riunisca in sé i caratteri che avevano per Platone le Idee, vale a dire immobilità, eternità, perfezione, e quelli che aveva l'anima del mondo, cioè capacità di muovere, dinamismo, efficienza. Ed ecco la conclusione: è quindi necessario ammettere un motore immobile del cielo (1072 a 24-26). Naturalmente questa dottrina, a tutti gli interpreti di Aristotele che in qualche modo si rifacevano alle grandi religioni monoteistiche, per un verso piaceva molto, ma per un altro verso creava problemi. Piaceva molto l'idea di ammettere un principio immobile, puro atto da cui dipende tutto ciò che c'è nell'universo. Perché, poi, dal movimento del cielo, dipendono i movimenti di tutti gli astri, del sole e, quindi, l'alternarsi delle stagioni e, quindi, il ciclo della generazione e della corruzione che si produce sulla terra e, quindi, in qualche modo, direttamente o indirettamente, tutto dipende. Infatti Aristotele dirà poi nel capitolo settimo, che da quel principio "dipendono il cielo e la natura" (1072 b 13-14); non solo il cielo, ma anche

la natura, perché la natura a sua volta dipende dai movimenti del cielo e quindi dipende da quel principio. Altrove Aristotele dice *to prôton pantôn*, il primo di tutti, *kinoun panta* (1070 b 35), che muove tutto, perché, muovendo il cielo, esso muove, cioè coinvolge nella rotazione del cielo, tutto l'universo, quindi è un principio che muove tutto. Questo non poteva che andare nella direzione che poi viene accolta dai filosofi e teologi delle grandi religioni, ebraica, cristiana, musulmana.

Quella che fa difficoltà è l'eternità di questo movimento e, quindi, dell'universo che da esso è coinvolto, perché essa sembra opporsi al principio di creazione, all'idea di creazione. Voi sapete che Tommaso d'Aquino, genialmente, ha mostrato che in realtà non c'è, dal punto di vista razionale, incompatibilità tra creazione ed eternità. Da un punto di vista storico, il significato che, secondo me, ha questa dottrina aristotelica dell'eternità del mondo è positivo, perché mostra che, se anche fosse eterno, l'universo, ugualmente avrebbe bisogno di un principio da cui dipendere. La considerazione del movimento come eterno è, in un certo senso, la concezione della realtà nella sua totalità, presa nella massima possibile estensione, addirittura presa in una dimensione che, almeno nel tempo, è infinita – perché l'eternità è un tempo infinito. Essa significa che, anche considerata come infinita nel tempo, tuttavia la realtà sensibile, nel suo complesso, ha bisogno, per essere spiegata, di un principio immobile, che sia puro atto. Questo è il grande guadagno, guadagno storico enorme, del sesto capitolo del libro *Lambda* della *Metafisica*.

In esso c'è anche un problema, perché ad un certo punto Aristotele dice che il motore in questione è atto, ma secondo alcuni manoscritti c'è la parola *energeia*, "atto", secondo altri, c'è il plurale *energeiai*, che sarebbe da tradurre

con "atti", per cui si introduce la possibilità che questo motore non sia unico, ma ve ne sia più di uno (1071 b 22). Del resto, anche nell'ultimo libro della *Fisica*, dove Aristotele fa un discorso analogo, ad un certo punto dice *eite hen eite pleiô* (258 b 11), "sia che sia uno, sia che siano molti". Il suo argomento vale, dal punto di vista di Aristotele, sia che basti un unico motore, per spiegare tutto il movimento dei cieli, sia che invece ne siano necessari molti. In ogni caso, uno o molti, essi devono essere atto, solo atto, tali per cui la loro essenza, la loro stessa sostanza sia l'atto. Ed è per questo che sono immobili; cioè l'immobilità è guadagnata come conseguenza della loro pura attualità; ciò che viene richiesto, ciò che risulta necessario per spiegare un movimento eterno, è un motore che sia tutto atto, che non abbia in sé nulla di potenziale. Dopo aver detto questo, nel resto del capitolo, Aristotele ritorna sulla sua dottrina, già esposta nel libro *Theta*, dell' anteriorità dell'atto sulla potenza. In base ad essa prima di tutto, prima di qualsiasi altra cosa, c'è una realtà in atto, che è appunto il motore immobile, quindi l'atto in assoluto precede la potenza, anche se nei singoli individui che si muovono, prima c'è la potenza e poi c'è l'atto.

Fino a questo punto, e anche in base a quanto Aristotele dice nella *Fisica*, si dovrebbe pensare che questo motore immobile sia una causa efficiente, come risulta dalle espressioni *kinêtikon* e *poiêtikon*. Egli ha detto inoltre che questa causa è migliore delle Idee di Platone, perché le Idee di Platone non sono efficienti. Invece nel capitolo settimo, quello immediatamente successivo, quando Aristotele si domanda: come questo motore muove il cielo?, egli risponde che muove come l'oggetto del desiderio e come l'oggetto dell'intellezione; cioè muove senza essere mosso (1072 a 26-27). Qui il riferimento indubbiamente è al *De anima*, dove nel terzo libro si dice che il desiderio viene mosso dall'oggetto desiderato (433 b

15-17). Per esempio, se io ho sete di acqua e vedo la bottiglia dell'acqua, questa è l'oggetto del mio desiderio, allora io mi muovo, vado a prendermi l'acqua e la bevo. Altrettanto si può dire dell'oggetto dell'intellezione: siccome Aristotele era realista, ammetteva che l'intellezione è un movimento che io compio, attraverso il quale io mi impadronisco in qualche modo della forma intelligibile dell'oggetto, quindi l'oggetto intelligibile muove il mio intelletto verso di lui. Insomma l'oggetto del desiderio e l'oggetto dell'intellezione muovono restando immobili, dunque è possibile che qualche cosa muova altro restando immobile.

A proposito di questo passo molti hanno detto, anzi quasi tutti – l'interpretazione tradizionale è questa, che si è manifestata sin dal tempo di Aristotele –, dunque il motore immobile è causa finale, muove come causa finale. Ma nel capitolo precedente sembrava che esso fosse causa efficiente, perché se per spiegare il movimento eterno del cielo bastasse una causa finale, basterebbero le Idee di Platone. La più alta tra tutte le Idee, per Platone, è l'Idea del bene, il bene supremo, la cosa più desiderabile che ci sia. Quindi, se il movimento fosse prodotto da una causa finale, oggetto di desiderio e di intellesione, bastava l'Idea del bene di Platone, non c'era bisogno di introdurre un motore immobile tutto atto, *energoun*, cioè che esercita attualmente la sua capacità di muovere.

Io credo – ve lo dico, ma sono in netta minoranza fra gli interpreti –, credo che questa non sia l'interpretazione più soddisfacente. Credo che Aristotele, quando si riferisce all'oggetto dell'amore, del desiderio, all'oggetto dell'intellezione, se ne serva come di un paragone per mostrare che c'è la possibilità di muovere senza essere mossi: come questo accade nell'oggetto del desiderio, così può accadere per il motore immobile quando muove il cielo, cioè muovere restando

immobile. Perché? Perché se andiamo a leggere il libro terzo del *De anima*, dove viene fatto questo discorso sull'oggetto del desiderio che muove restando immobile, vediamo che, per Aristotele, l'oggetto del desiderio deve essere sempre un bene, ma egli precisa un bene *prakton*, cioè un bene praticabile (433 b 16). Infatti se io ho sete e prendo l'acqua e bevo l'acqua, io in qualche modo mi impadronisco di questo oggetto, di questo bene, cioè lo possiedo, lo raggiungo, lo conquisto. Possiamo pensare che avvenga qualcosa di analogo per il cielo e il motore immobile? Che cosa fa il cielo? Se veramente il cielo si muove per desiderio del motore immobile, e il motore immobile è soltanto oggetto di desiderio, cioè è soltanto fine, beh, intanto dobbiamo ammettere che il cielo abbia la capacità di desiderare, cioè sia capace di intendere e di volere, cioè che il cielo sia animato, e qui Aristotele non dice che è animato.

Qualcuno crede che nel *De caelo* ci siano due passi in cui si allude ad una possibile animazione del cielo (II 2, 285 a 29-30; 3, 286 a 10-12). Sono passi controversi; potrebbe trattarsi, anche in quel caso, di semplici paragoni. In ogni caso, qui, nel libro *Lambda*, non si dice che il cielo sia animato. Ma ammettiamo anche che il cielo sia animato, ammettiamo allora che ami o desideri il motore immobile – abbiamo detto che questo è l'oggetto di desiderio –, ma allora il cielo che cosa fa? Gira su se stesso. Ma, girando, viene forse in possesso di questo suo oggetto, riesce in qualche modo a possederlo, a conquistarlo, a raggiungerlo? A me sembra di no. Allora non siamo più di fronte alla situazione descritta nel *De anima*. Nel *De anima* il desiderio si muove e raggiunge il bene, perché il bene è *prakton*, praticabile, realizzabile. Invece il motore immobile non è un oggetto di desiderio realizzabile, praticabile, come è sempre per Aristotele la causa finale, il fine delle azioni.

Ecco che allora – non Aristotele, che non lo dice – i suoi interpreti hanno introdotto qui il concetto di imitazione, cioè hanno detto che il cielo desidera il motore immobile, vorrebbe cioè essere come lui, vorrebbe imitarlo – anche questa è un’interpretazione, perché non è detto che il desiderio sia sempre desiderio di imitazione, se io quando ho sete desidero l’acqua, non è che io desideri essere acqua, o imitare l’acqua, desidero assumere l’acqua –, insomma hanno detto che il cielo imita il motore immobile. E come dovrebbe fare il cielo per imitare perfettamente il motore immobile? Beh, se il motore immobile è immobile, dovrebbe essere immobile anche il cielo, questa dovrebbe essere la migliore imitazione, invece il cielo non lo imita restando immobile, ma lo imita muovendosi. Allora – hanno detto –, sì, è vero, il cielo si muove, ma imita il motore immobile con quel movimento che più di ogni altro assomiglia all’immobilità, cioè il movimento circolare. Che il movimento circolare assomigli all’immobilità è vero, perché la rotazione di una sfera su se stessa è movimento, però non è un cambiamento di luogo, perché la sfera rimane sempre sullo stesso luogo, quindi, se ci deve essere un movimento che più di ogni altro assomiglia all’immobilità, si può dire che questo è il movimento rotatorio. Resta però il fatto che, attraverso questo movimento, non si vede come il cielo possa raggiungere il suo fine, realizzare il suo fine.

C’è tuttavia, sempre nel capitolo settimo, l’affermazione che il primo oggetto del desiderio e dell’intellezione è un fine. E c’è la precisazione che il fine si intende in due sensi (1072 b 1-3). Qui il passo è corrotto, quindi è anche difficile capire che cosa esattamente Aristotele volesse dire, ma, quando dice che il fine può essere anche nelle realtà immobili, probabilmente vuole dire che il fine può essere non necessariamente un’azione che viene compiuta da un sog-

getto mobile, ma può essere una realtà esistente in sé, e non c’è dubbio che il motore immobile, se è fine, lo è non come azione, cioè come risultato di una azione compiuta da qualcuno, ma come sostanza che esiste già di per sé. Resta tuttavia da vedere se ciò di cui si parla qui sia il motore immobile, o non sia piuttosto il fine dell’attività umana, cioè la felicità, che consiste nella piena e perfetta realizzazione della propria forma, la quale ugualmente muove restando immobile.

Poi il testo dice anche che l’oggetto in questione muove come oggetto di amore: *kinei hōs erōmenon* (1072 b 3). Anche questo è stato riferito al motore immobile, perciò gli interpreti hanno detto: allora il motore immobile è amato. Ancora una volta, chiedo, da chi? Dal cielo? È il cielo che viene mosso dal motore immobile. Qui naturalmente tutta la storia dell’aristotelismo ha costruito delle teorie bellissime, che culminano in quel meraviglioso verso di Dante nella *Divina Commedia* in cui si definisce Dio “l’Amor che move il Sole e l’altre stelle” (*Paradiso* xxxiii, 145). “Amor” in Dante significa non solo amato, ma anche amante, però è probabile che egli abbia presente come base il passo di Aristotele *kinei hōs erōmenon*. Ma che vuol dire *hōs*? in greco vuol dire “come”, dunque la frase letteralmente si può tradurre “muove come amato”. Ciò può voler dire “perché è amato, cioè in quanto è amato”, ma può significare anche “come” ciò che è amato, senza implicare che proprio lui sia amato: in tal caso esso muove nello stesso modo in cui muove ciò che è amato.

Del resto è un po’ curioso applicare al motore immobile, inteso come causa finale, come oggetto di desiderio, come oggetto di amore, un verbo come questo, cioè *erōō*, *erōmenon*. Questo verbo allude ad un certo tipo di amore. Lo ha ricordato anche il Papa nell’enciclica *Deus caritas est*, dove ha richiamato la distinzione tra i due significati di amore: *erōs* è l’amore di concupiscenza, è l’appetito sensibile, da cui

viene il termine erotico, erotismo, mentre l'amore spirituale si chiama *agapê*, o *philia*. Ora, applicare il verbo *eraô* per indicare una relazione tra il cielo e il motore immobile, a me sembra un po' strano. Ci sono anche altri verbi in greco per indicare l'amore, *philein*, *agapaô*, mentre il testo dice proprio *erômenon*. Io ho l'impressione che questa sia una metafora, sia un paragone, non vada presa alla lettera. Anche perché *hôs* ci consente di tradurre "come", cioè "allo stesso modo di". Oppure si può ammettere che l'intera pericope (1072 a 26-b 4) si riferisca non al motore immobile del cielo, ma all'oggetto supremo del desiderio e dell'intellezione umani, cioè, come ho detto sopra, alla felicità, intesa come realizzazione perfetta della propria forma, della forma eterna e immutabile dell'uomo, la quale può essere considerata anch'essa una "sostanza prima", nel senso chiarito nel libro *Zeta*.

Ma, ammettiamo che si parli del motore immobile del cielo e si dica che esso è un fine, *to hou heneka*, "ciò in vista di cui". Fine, io mi sono chiesto, di chi? Più avanti, sempre nello stesso capitolo, Aristotele, dopo aver detto che il motore immobile è atto, anzi *energeia*, attività, cioè non atto di qualcosa di inerte – anche questa bottiglia è in atto come bottiglia, però non fa nulla, qui *energeia* vuol dire che fa qualcosa, che agisce –, si domanda, ma quale tipo di attività sarà mai questa? Tutti sappiamo come va il discorso: Aristotele dice che il motore immobile è attività di pensiero (1072 b 18-21). Ma come arriva alla conclusione che è attività di pensiero? Cominciando col dire che il suo modo di essere, la sua *diagôgê* – *diagôgê* letteralmente vuol dire in greco il passare, il trascorrere, come si trascorre il tempo, come si passa la vita, cioè la condizione in cui si è e ciò che si fa – è, dice Aristotele, piacere, *hêdonê* (1072 b 14-16). Di conseguenza, poiché per noi l'attività più piacevole che ci sia è il pensiero, anche se questo ci capita solo in qualche momento, se l'at-

tività del motore immobile è piacere, dovremmo ammettere che essa è pensiero, con la differenza che per noi il pensiero si realizza pienamente solo in qualche momento, mentre per lui questo vale sempre, eternamente. Dunque Aristotele arriva a dire che l'attività del motore immobile è pensiero per il fatto che è piacere. Ma da dove gli risulta che essa è piacere? Secondo me, non c'è che una spiegazione: il motore immobile è fine, ma è fine a sé stesso, cioè l'attività che egli compie è un'attività fine a se stessa, perché per Aristotele il piacere, e questo si desume dall'*Etica Nicomachea*, il piacere si produce ogniqualvolta si compie un'attività fine a se stessa (X 4, 1174 b 31-33). Quindi dire che l'attività del motore immobile è piacere, equivale a dire che è un'attività fine a se stessa, cioè che egli la compie per il piacere che prova nel compierla, non per altro; quindi vuol dire che la compie per sé, che è fine a se stesso. Dunque il motore immobile è, sì, fine, ma di se stesso, mentre nei confronti del cielo è motore, cioè è causa efficiente, esercita in atto la sua capacità di muovere.

Vi ho già detto che questa è un'interpretazione del tutto eterodossa rispetto alla tradizione dell'aristotelismo; tutti i commentatori, da Alessandro di Afrodisia in poi, hanno parlato di amore del cielo verso il primo motore, amore che si esprime in una imitazione, mediante il movimento circolare, dell'immobilità del cielo. Il primo testimone di questa dottrina è Teofrasto, l'allievo diretto, il collaboratore di Aristotele, che visse con lui molti anni, perché era sì più giovane, ma non di molto, di soli 12 anni. Aristotele era molto più giovane di Platone, perché Platone era del 427, Aristotele era del 384, quindi tra loro c'era una differenza di ben 43 anni, mentre tra Aristotele e Teofrasto c'era poca differenza. Teofrasto pare che fosse già nell'Accademia di Platone e che i due si siano conosciuti già quando facevano parte entrambi dell'Accademia, e Teofrasto era sicuramente vicino ad Ari-

stotele quando Aristotele faceva i suoi corsi di metafisica, ad Asso o ad Atene. Ebbene Teofrasto, nel suo opuscolo, che è stato chiamato anch'esso *Metafisica*, anche se è un titolo messo dagli editori, perchè la parola "metafisica" a quel tempo non c'era, Teofrasto si domanda anche lui: ma che cos'è questo desiderio di cui si parla a proposito del cielo? C'è un passo della *Metafisica* di Teofrasto che dice: "si tratta forse di imitazione, come sostengono coloro che ammettono l'uno e i numeri?" (5 a 23-27). Chi sono coloro che ammettono l'uno e i numeri? Sono i platonici. Dunque l'idea che si tratti di un'imitazione è un'idea platonica, del resto tutta la metafisica di Platone si fonda sull'imitazione: il mondo sensibile per Platone non è altro che un'imitazione delle Idee. La *mimêsis* è la chiave, il segno dell'intera metafisica platonica. In Aristotele, a proposito del motore immobile, non si parla di *mimêsis*, però ci sono stati subito degli interpreti che, siccome hanno riferito il desiderio di cui parla Aristotele al cielo, hanno interpretato questo desiderio come imitazione. Anche Teofrasto non capisce bene cosa voglia dire Aristotele, se il desiderio di cui parla vada preso alla lettera o vada preso come una metafora. Infatti Teofrasto dice che non si capisce cosa sia questo desiderio, forse è imitazione, come pensano i platonici, o forse è metafora. E non si pronuncia.

Secondo me, se il desiderio deve essere attribuito al cielo, è metafora; ma probabilmente nel testo di Aristotele esso non si riferisce al cielo, bensì all'uomo, quindi non è necessario ricorrere alla metafora. Per i platonici è invece imitazione. Perché? Perché la dottrina del motore immobile, formulata da Aristotele già nel dialogo giovanile *Sulla filosofia*, quando era ancora vivo Platone, non può non avere esercitato un'impressione fortissima anche negli ambienti platonici, quindi il desiderio di conciliare il platonismo con la dottrina di Aristotele, in particolare con la dottrina del

motore immobile, deve essere stato fortissimo; del resto tutto il medioplatonismo lo farà. Perciò io credo che già sin dal tempo di Teofrasto sia sorta ad Atene, dove c'era la scuola di Platone, questa interpretazione del motore immobile come oggetto di imitazione da parte del cielo, che poi è rimasta per sempre ed è, secondo me, una platonizzazione di Aristotele.

Per me Aristotele voleva porre un principio efficiente, un principio attivo. Questo è il guadagno di Aristotele rispetto a Platone. Il motore immobile di Aristotele non è il Demiurgo di Platone, infatti ai cristiani piacerà meno del Demiurgo, perché non crea, mentre il Demiurgo qualcosa fa, fa le cose a immagine delle Idee. Il motore immobile non fa, muove e basta, muove soltanto. Quindi l'idea del motore immobile è molto più lontana dall'idea di un creatore di quanto non lo sia il Demiurgo di Platone. Però il Demiurgo di Platone non è la realtà suprema, ha al di sopra di sé il mondo delle Idee e l'Idea del bene. In termini moderni diremmo che non è l'assoluto, ciò da cui tutto dipende. Invece il motore immobile di Aristotele è la realtà suprema, non ha nulla sopra di sé, non dipende da nulla, e in più, rispetto all'Idea del bene di Platone, è attivo.

Vediamo la conclusione del capitolo settimo: il motore immobile pensa; se prova piacere, pensa. Ma – dice Aristotele – "l'atto del pensiero è vita" (1072 b 27); non si può pensare senza essere vivi, chi è morto non pensa, chi è inerte non pensa. Dunque, se il motore immobile pensa, vuol dire che è vivente, e se è un vivente eterno e, quindi, immortale, e beato, perché prova piacere, allora è un dio, perché per i Greci i viventi immortali e beati erano gli dei. La differenza che c'è tra gli dei e gli uomini è che gli uomini sono mortali e infelici, mentre gli dei sono immortali e felici. Questa è l'idea greca degli dei. Infatti Aristotele dice: poiché noi diciamo che il dio – il dio è il genere, non è l'unico –, è un

vivente eterno ed ottimo, allora questo è un dio (1072 b 30). Certo, non è Dio con la "d" maiuscola, è un dio. Però quello che può sembrare uno svantaggio rispetto all'idea di un Dio unico, cioè il fatto che, essendo uno degli dei che i Greci ammettevano, il motore immobile è solo un dio, per un altro verso è anche il suo pregio, perché fa sì che esso sia personale, cioè sia persona, perché è capace di intendere e di volere, come erano persone, nella credenza degli antichi Greci, gli dei della religione olimpica. Il motore immobile è persona, cioè intende, vuole; non è, come si dice spesso, un dio impersonale, un dio astratto – Pascal dirà "il dio dei filosofi", una specie di orologiaio – non è affatto astratto, è una persona. Non è creatore, certamente, ma non è necessario, per essere persona, essere creatore; tutti noi siamo persone senza essere creatori. Le persone non sono soltanto le persone della Trinità, persone sono tutti coloro che sono capaci di intendere e di volere.

Quindi per me in Aristotele c'è questo guadagno: il motore immobile è un dio, nel senso greco del termine, non nel senso biblico, non è il Dio della Bibbia, non è Dio creatore, Signore del cielo e della terra... è uno degli dei della religione greca, ma anche per questo è persona, perché gli dei della religione greca erano persone. Resta il problema di vedere quanti ce n'erano e se ce n'è uno che è primo di tutti gli altri.

Nei capitoli successivi del libro *Lambda*, otto, nove e dieci, questa dottrina viene ulteriormente complicata e arricchita e, precisamente nel capitolo ottavo, Aristotele si domanda: questo principio, questo motore immobile, è uno o sono molti? (1073 a 14). Se viene introdotto per spiegare il movimento eterno, qualora i movimenti eterni siano molti, si dovranno ammettere altrettanti motori immobili. E i movimenti eterni per lui sono tutti quelli che devono essere

ammessi, cioè i movimenti di tutte le sfere celesti che sono necessarie per spiegare l'andamento apparentemente irregolare dei pianeti. Qui entriamo nella pura astronomia antica, dove il problema che si proponeva continuamente era: come si spiega il fatto che, mentre le stelle girano perfettamente intorno alla terra, i pianeti vanno avanti, poi sembra che tornino un po' indietro, fanno insomma movimenti irregolari? In greco *planêtai* significa astri erranti, perché *planômai*, significa errare, cioè muoversi in modo un po' irregolare.

Per spiegare questo fenomeno, pare che una volta Platone avesse convocato nell'Accademia i suoi allievi, i suoi amici, i suoi colleghi, e avesse posto questo problema: come si può spiegare il movimento irregolare dei pianeti? Il grande matematico Eudosso di Cnido formulò un'ipotesi geniale, cioè che il movimento di ciascun pianeta fosse la risultante, cioè la somma, del movimento di più sfere, tre o quattro per ogni pianeta, collegate l'una con l'altra attraverso i rispettivi poli, ma con assi diversi, per cui dall'insieme dei loro movimenti rotatori risultavano, per un punto collocato sopra una di esse, dei movimenti un po' strani, che però erano solo apparentemente irregolari, in quanto erano il risultato di un insieme di movimenti regolari, quelli delle sfere. Eudosso aveva calcolato che per spiegare i movimenti di tutti i pianeti fossero necessarie ventisette sfere; il suo allievo Calippo aveva ritenuto di doverne aggiungere altre sei, ed era arrivato a trentatré; Aristotele a sua volta vi aggiunse le sfere reagenti e calcolò che ce ne volevano cinquantacinque. Allora concluse coerentemente che, se ci sono cinquantacinque sfere che si muovono ciascuna con un movimento eterno, ciascuna ha bisogno di un suo motore immobile, quindi ci sono cinquantacinque motori immobili (1074 a 10-17).

Poi precisa che tra tutte queste sfere ce n'è una che è la prima, quella che comprende in sé tutte le altre, che è

la sfera che racchiude in sé l'intero universo. Per Aristotele l'universo è finito ed è di forma sferica, e non può che essere uno (1074 a 31); questo è una conseguenza di quello che sto per dire. Questa sfera prima, in quanto è prima, e muove tutte le altre, richiede che il suo motore sia primo rispetto a tutti i motori di tutte le altre sfere. Ma – ecco, questa è una precisazione importante – non si tratta di una serie di individui appartenenti tutti alla stessa specie, perché se i motori immobili fossero individui tutti della stessa specie, per potersi distinguere l'uno dall'altro avrebbero bisogno di essere fatti di materia. Secondo Aristotele, infatti, è la materia ciò che distingue gli individui di una stessa specie: per esempio noi esseri umani, dal punto di vista della specie siamo tutti uguali, però il corpo mio è diverso dal tuo, dal suo, e quindi siamo diversi grazie alla materia, anche se abbiamo ciascuno un'anima specificamente identica. Nel caso dei motori immobili la materia non c'è, perché essi sono immobili, sono puro atto e quindi sono immateriali; allora essi non possono essere distinti come gli individui di una stessa specie, dunque, se sono tanti, se sono molteplici e distinti l'uno dall'altro, ciascuno dovrà essere di una specie diversa. Quindi il primo motore immobile non è il primo degli dei, ammesso che gli dei stiano tutti sullo stesso piano; no, è di una specie diversa. Non solo, dunque, ciascuno dei cinquantacinque è di una specie diversa dagli altri, ma il primo è primo ed è unico nella sua specie, proprio perché è immateriale, e perché in quella specie solo la materia potrebbe distinguerne molti. Ma, essendo uno il primo motore immobile, anche il mondo, anche il cielo, anche l'universo, racchiuso nella sfera mossa dal primo motore immobile, non può che essere uno.

È curioso che Aristotele dimostri l'unicità del cielo attraverso l'unicità del motore del primo cielo. Ma in questo

modo torniamo ad una visione gerarchica, per cui c'è un principio primo che è, questa volta non si deve più dire il motore immobile, ma il primo motore immobile, e questo è il primo di tutti gli enti, ed è colui che tutto muove. Non dico che in questo modo si raggiunge il concetto di Dio, ma ci si avvicina; da una posizione politeistica, come era quella della religione greca, della religione olimpica, si è già orientati verso, non dico una visione monoteistica, ma per lo meno verso una visione gerarchica della divinità, che consente poi ad Aristotele di concludere il libro *Lambda* dicendo, con un verso di Omero: "Non è buono il governo di molti, uno solo sia colui che comanda" (1076 a 4). Insomma c'è qualcuno che sta al vertice di tutto.

Nel frattempo, prima di arrivare alla conclusione, nel capitolo otto Aristotele dice che ci sono molti motori immobili, e poi c'è un passo molto interessante in cui in sostanza dichiara: avevano ragione gli antichi, quando dicevano che le sostanze prime sono dei, perché questi, cioè i motori immobili, sono gli dei (1074 a 38-b 3). Qui Aristotele recupera, da un punto di vista filosofico, anche il contenuto della religione, ma poi dice: tante altre cose però sono state aggiunte per motivi politici nella religione, cioè l'idea della punizione, del premio, ecc., per far sì che gli uomini si comportino bene, con le leggi delle varie città. Ma questo ci interessa poco (1074 b 1-5).

Nel capitolo nono si pone il problema: ma questo pensiero, che è il primo motore immobile, "che cosa pensa?" (1074 b 22). Egli pensa se stesso, perché deve pensare la cosa più alta che ci sia, e perché non può essere un pensiero che passa dalla potenza all'atto. Esso non è un pensiero come il nostro, che scopre le cose, cioè prima non le sa e poi le apprende e le sa, perché questo sarebbe un passaggio dalla potenza all'atto. Quindi non si tratta di un pensiero che pensi

altro da sé, ma di un pensiero che sa tutto di sé, cioè che è “pensiero di pensiero” (1074 b 34). Anche qui si è accesa una disputa perché si è detto: allora il Dio di Aristotele non conosce altro che se stesso. Io non credo che le cose stiano così, perché il primo motore immobile, che è la causa di tutto, conoscendo se stesso – e qui sono d'accordo con san Tommaso, che è stato geniale – conosce la causa di tutto; e poiché conoscere la causa vuol dire avere scienza, egli ha la scienza di tutto. Del resto, nel libro *Alfa* c'era un passo su cui noi non ci siamo fermati per mancanza di tempo, nel quale Aristotele dice: la scienza delle cause prime è una scienza divina, ed è divina in due sensi: perché ha Dio come oggetto, in quanto Dio è una tra le cause prime, ed è divina anche in un secondo senso, perché è posseduta da Dio soprattutto o soltanto (983 a 5-10). Quindi, se la sapienza è posseduta da Dio, *malista è monos*, soprattutto o soltanto da lui, vuol dire che lui la possiede. Quindi Dio ha la scienza delle cause prime. Io non credo che il primo motore immobile sia un Dio che ignora le cose; certo, egli non conosce le cose come altre da sé, perché questo comporterebbe potenzialità, le conosce come causate da sé e, quindi, in un certo senso, in sé, conoscendo se stesso. È una dottrina difficile, che meriterebbe un maggior approfondimento.

Infine l'ultimo capitolo si conclude con la domanda: qual è il bene supremo? (1075 a 11-12). E la risposta di Aristotele è: il bene può essere o l'ordine dell'universo, cioè un bene immanente, oppure la causa di questo ordine, cioè il primo motore immobile, che è un bene separato, ovvero trascendente. Come in un esercito, si può considerare bene sia l'ordine dell'esercito, perché rende l'esercito efficiente, forte e potente, sia lo stratega, cioè il generale che comanda l'esercito. Anzi, dice Aristotele, è più bene il generale che l'ordine, perché il generale è la causa dell'ordine, dunque il bene su-

premo è separato come il generale, cioè è il primo motore immobile (1075 a 14-15). Certo anche questa è una metafora, però è una metafora che va, ancora una volta, nella direzione di una causa efficiente più che di una causa finale, perché il generale non è il fine dell'esercito, è colui che lo guida, colui che lo comanda; il fine dell'esercito è marciare o combattere, vincere la battaglia, vincere la guerra, non è il generale.

Vi ho detto che, dopo *Lambda*, ci sono anche altri due libri e che vanno tenuti presenti. Invece, arrivati a questo punto, tutti gli interpreti, pagani, musulmani e cristiani, hanno detto: basta, qui la metafisica è finita, le ultime parole sono il verso di Omero che dice: “non è buono il governo di molti, uno solo sia il comandante” (1076 a 4). Punto e stop. Ma voltate pagina e trovate il libro *Mu*, il tredicesimo, che comincia così: “Quale sia la sostanza delle cose sensibili, è già stato da noi detto: in primo luogo nel trattato di *Fisica*, parlando della materia e, successivamente, parlando della sostanza intesa come atto – cioè nei libri centrali della *Metafisica*. Ora, poiché la nostra ricerca riguarda il problema se oltre le sostanze sensibili esista o no una sostanza immobile ed eterna, e, nell'ipotesi che esista, quale ne sia la natura, dobbiamo innanzitutto esaminare ciò che gli altri filosofi hanno detto in merito” (1076 a 8-13). Come si vede, il discorso non è finito.

Abbiamo detto come deve essere una sostanza immobile, cioè deve essere come il motore immobile, atto puro, pensiero di pensiero, però non possiamo dimenticare i discorsi fatti dagli altri filosofi sulle sostanze immobili, e questi altri filosofi sono ovviamente gli accademici: Platone, Speusippo e Senocrate. Quindi gli ultimi due libri sono dedicati ad un'esposizione e ad una discussione, anzi ad una critica dei filosofi dell'Accademia, critica che in qualche momento è addirittura feroce, perché Aristotele arriva a dire che essi,

riducendo le Idee a numeri, hanno trasformato la filosofia in matematica. E poi dice che vogliono far dipendere tutto dall'Uno e dalla Diade indefinita, ma da questi non si riesce a far venire nulla, perché questi due principi sembra quasi che gridino, costretti a generare i numeri (1091 a 6-12). Si tratta di espressioni che non fanno parte di un linguaggio filosofico, e rivelano una forte partecipazione emotiva.

C'è una critica durissima anzitutto della dottrina delle Idee. Anche qui vale la pena di fermarci un momento, perché nel libro *Mu*, che è il tredicesimo, prima viene presa in esame la dottrina secondo la quale le sostanze immobili sarebbero i numeri e le grandezze matematiche, quelli che i Greci chiamavano *ta mathêmatika*, gli oggetti della matematica. Secondo Aristotele questi non sono sostanze; sono sì immobili, ma non sono sostanze. Sono aspetti, attributi delle sostanze fisiche, cioè dei corpi. Questa è la particolare filosofia della matematica professata da Aristotele. Ai matematici di tutti i tempi non è mai piaciuta; ai matematici è sempre piaciuto di più Platone, perché per i matematici i numeri sono realtà indipendenti, qualcosa che non si riduce al mondo sensibile. Invece per Aristotele no: il numero dieci esiste quando ci sono dieci oggetti, dieci uomini o dieci cavalli, e noi contando diciamo: questi sono dieci. Questo è per Aristotele il numero dieci. Altrettanto vale per le figure geometriche; non esiste il triangolo, non esiste il rettangolo o il quadrato in sé; un rettangolo è la forma di questo tavolo, il limite del tavolo, del corpo fisico. Questo è la figura per Aristotele; non è una sostanza, è un attributo e rientra nella categoria della quantità. Con ciò egli liquida, a modo suo, o crede di liquidare, le posizioni di coloro che identificavano le realtà immobili con i numeri, con gli oggetti della matematica.

Poi Aristotele riprende in considerazione la dottrina platonica delle Idee, che aveva già esposto e criticato nel libro

Alfa. La cosa più curiosa è che nel libro *Mu*, nel libro tredicesimo, egli ripete, parola per parola, le stesse critiche che aveva fatto nel libro *Alfa*, tanto che qualcuno ha detto che qui siamo di fronte ad un doppione; come mai, infatti, dice due volte le stesse cose con le stesse parole? C'è una sola differenza: che nel libro *Alfa*, parlando di coloro che sostengono la dottrina delle Idee, Aristotele usa la prima persona plurale e dice "noi", cioè noi sostenitori delle Idee (990 b 9; 990 b 11; 990 b 16; 990 b 23; 991 b 7), mentre nel libro *Mu*, nel libro tredicesimo, il discorso è identico, tutte le altre parole sono uguali, l'unica modifica è che, al posto della prima persona plurale, troviamo la terza persona plurale. Egli non dice più "noi" sosteniamo le Idee, ma dice "essi" sostengono le Idee, "essi" parlano di Idee (1079 a 5; 1079 a 7; 1079 a 12; 1079 a 20; 1080 a 6). Qui Werner Jaeger ha creduto di trovare la prova che i due libri appartengono a epoche diverse: *Alfa* è stato scritto quando Aristotele si considerava ancora membro dell'Accademia platonica e diceva "noi", intendendo noi platonici, cioè includendo se stesso tra i platonici; mentre *Mu* è stato scritto quando ormai se ne era andato, aveva fatto la sua scuola e si era contrapposto all'Accademia. Secondo me c'è una buona dose di verosimiglianza in questa interpretazione, perché non è detto che Aristotele abbia scritto tutti i libri della *Metafisica* nello stesso giorno, li avrà scritti in momenti diversi, anche perché ci vuole un certo tempo per scrivere queste cose, quindi ci possono essere libri risalenti a epoche diverse. Certo fa impressione notare, da un lato questa coincidenza letterale, e per un altro lato questa modifica costante, che ricorre in tre o quattro momenti, al posto della prima persona, l'introduzione della terza persona.

Nel libro ultimo, il libro *Nu*, Aristotele critica direttamente non più i numeri o le Idee, ma i principi da cui secondo gli Accademici derivano le Idee e i numeri, cioè l'Uno

e la Diade indefinita. Non stiamo qui a ricostruire tutte le critiche. La sostanza è questa: Aristotele dice che i platonici hanno posto questi due principi perché, come hanno sempre fatto i filosofi, ritenevano che i principi dovessero essere tra loro contrari (1087 b 29-31).

Questa è un'antica visione del mondo, che c'è anche in molte religioni; c'è nella religione iranica, per esempio, con i due principi, il bene e il male; c'è nella religione egiziana, con Iside e Osiride; c'è anche nella mitologia greca. In fondo i due principi sono il sole e la luna, la divinità maschile e la divinità femminile. L'idea che il mondo derivi da due principi è legata alla visione biomorfica. Siccome gli esseri viventi che noi conosciamo sono tutti generati da due genitori di sesso opposto, allora è naturale pensare che anche l'universo intero dipenda da due divinità di sesso opposto. Infatti già nelle colonne dei contrari gli antichi pitagorici mettevano l'Uno dalla parte del bene, della luce, di ciò che è giusto e del maschio; e il principio opposto, il molteplice, dalla parte delle tenebre, del male, di ciò che è storto e della femmina. I Greci erano maschilisti. Insomma l'idea che i principi debbano essere tra loro contrari era diffusa in molte religioni e filosofie. La critica che fa Aristotele è questa: non bastano i contrari per spiegare la realtà, ci vuole anche un sostrato, cioè qualche cosa che passa da un contrario all'altro (1087 b 1-4). Quindi l'errore dei platonici è stato di credere che bastasse ammettere due principi opposti, ed essi non si sono resi conto che ci vuole il sostrato, la sostanza; questa è necessaria per spiegare il divenire, per spiegare la realtà. Perciò Aristotele dice che essi posero il problema in maniera arcaica, *arkhaikôs* (1089 a 2); lui, che considerava antichi anche i suoi contemporanei, evidentemente si sente più moderno, perché è andato oltre questa concezione dei due principi opposti.

Poi Aristotele dice che questi principi devono essere molti, cioè diversi per ogni cosa: per lui l'Uno e la Diade sono il precorrimento dei concetti di materia e forma: l'Uno è la forma, la Diade è la materia; l'Uno è il principio che determina, è ciò che è intelligibile, la Diade è ciò che viene determinato, principio passivo, principio della molteplicità. Però – osserva Aristotele –, sì, i platonici hanno intravisto, attraverso questi due principi, la materia e la forma, però hanno sbagliato nel credere che essi fossero gli stessi per tutte le cose, mentre ciascuna cosa, come abbiamo visto più volte, ha la sua materia, la sua forma, la sua causa motrice, la sua causa finale (1092 b 23-25). Ad esempio il fine per le piante è nutrirsi, crescere, fiorire e riprodursi; per gli animali c'è in più il movimento, quindi il fine è crescere, raggiungere l'età adulta, riprodursi e assicurare attraverso la riproduzione quella eternità della specie che i singoli individui non sono in grado di raggiungere, ma che almeno la specie intera può raggiungere. Nel caso dell'uomo a tutti questi fini si aggiunge la felicità, che poi consiste, come Aristotele spiega nell'*Etica Nicomachea*, nella vita teoretica, nella vita dedicata all'esercizio delle virtù dianoetiche. Ma tutti questi principi sono molteplici e sono identici solo per analogia, cioè ciascuna cosa ha i suoi principi, ma il rapporto che c'è tra i principi e la cosa di cui sono principi è sempre lo stesso, quindi dà luogo ad una situazione di analogia.

Tutto questo non smentisce minimamente la dottrina del motore immobile formulata in *Lambda*, perché quello è l'unico principio che è tale non per analogia, ma come principio di tutto, essendo esso, bisogna dire, un individuo. Il primo motore immobile è un individuo, anche se non è l'individuazione particolare di una specie, perché egli è la stessa specie, è individuo e specie al tempo stesso, però è un

principio individuale, ed è lo stesso per tutti non per analogia, ma come uno di numero.

Tutta questa parte, che di solito viene trascurata, intanto ha un notevole interesse storico, perché testimonia come si configuravano le dottrine non scritte di Platone, Speusippo e Senocrate, mostra con quali argomenti Aristotele riteneva di doversi dissociare da queste dottrine e di proporre una sua metafisica originale e diversa. Ma poi fa anche vedere come, fino alla fine, Aristotele non ha rinunciato al suo disegno originario di ricercare le cause prime in tutti i generi di cause: quindi causa materiale, causa formale, causa efficiente e causa finale. Questo è anche il disegno che anima complessivamente la *Metafisica*.

Il tema di questo corso era *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*. La struttura è questa che abbiamo visto; tutto sommato la *Metafisica* è abbastanza unitaria, sia pure con qualche masso erratico come il libro *Delta* o il libro *Kappa*, il quale ultimo probabilmente non è di Aristotele, o le due introduzioni *Alfa* maggiore e *Alfa* minore, o *Lambda*, che è abbastanza indipendente. Tuttavia la struttura unitaria è garantita dall'idea che si debbano ricercare le cause prime all'interno dei quattro generi: questa rimane dal principio alla fine. Questo è il senso della *Metafisica*, essa è una "aitiologia", come dice a volte Reale, in latino *etiologia*. La parola non è forse la più felice, io preferirei dire *protologia*, una ricerca delle realtà prime, delle cause prime, con la consapevolezza che le realtà prime, le cause prime, non si riassumono tutte nel primo motore immobile.

Il primo motore immobile è la prima delle cause efficienti. Accanto a lui è necessario riconoscere l'esistenza di una causa prima materiale, che a volte Aristotele chiama materia prima, ma sempre precisando che non esiste da sola, non esiste separatamente, come la Diade di cui parlavano i

platonici, ma esiste sempre assieme ad una forma, e la sua configurazione più elementare è quella che si trova nei quattro elementi dei corpi terrestri, cioè acqua, aria, terra e fuoco, e nell'elemento incorruttibile di cui, secondo Aristotele, erano fatti i corpi celesti, cioè l'etere. Queste sono le cause prime materiali: acqua, aria, terra, fuoco e etere. Poi ci sono le cause prime formali, e sono la forma di ciascuna sostanza, per esempio per l'uomo è l'anima intellettiva. La causa finale è il fine di ciascuna realtà; lo abbiamo visto per le piante, per gli animali e per gli uomini. Ogni realtà ha il suo fine, che è il suo bene, il quale nell'uomo è la felicità, la sua felicità. Infine c'è la causa efficiente prima, che è il primo motore immobile, il quale dunque è una delle cause prime.

Per questo non si può dire, secondo me, che l'intera *Metafisica* di Aristotele sia una teologia, ma si deve dire, con Aristotele, che essa è una scienza che è anche teologica, perché comprende anche l'indagine su Dio, ma non si esaurisce soltanto nell'indagine su Dio. Questo può essere considerato un limite, molti dicono che allora il Dio di Aristotele non è veramente causa di tutto, perché coesiste con altre cause, ed è vero, non è causa di tutto perché non è l'unica causa, come sarà invece il concetto di un Dio creatore che non ha bisogno di cause materiali, formali... ha già tutto, ed è anche causa finale. Certo che è Dio causa finale di tutto, perché egli è la fonte di tutto, tutto viene da lui, egli non può creare se non avendo come fine se stesso e dando perciò, a tutto quello che egli crea, come fine se stesso. Ma questo è un discorso che troviamo nelle grandi religioni monoteistiche, non è il discorso di Aristotele. In Aristotele non c'è creatore e per questo non ha senso, come invece spesso si sente, dire che in Aristotele il primo motore immobile è il fine di tutto. Secondo me non è fine neanche del cielo, ma la cosa è controversa. Ma come potrebbe essere fine delle piante o degli animali? Che senso

avrebbe dire che le piante fioriscono in vista del motore immobile o che gli animali si accoppiano in vista del motore immobile? Lo fanno per realizzare il loro fine.

Quindi in Aristotele non c'è l'idea di una causa totale anche se, come causa motrice, il motore immobile, direttamente o indirettamente, muove tutte le cose, perché anche la generazione delle piante e degli animali avviene in quanto c'è il sole, c'è il calore, ci sono le stagioni... e tutto questo, in ultima analisi, dipende dai movimenti dei cieli, e i movimenti dei cieli dipendono tutti dal movimento della prima sfera. È vero che ciascuna sfera ha il suo motore immobile, ma il suo motore immobile è causa del movimento che ciascuna sfera compie ruotando su se stessa. Poi, siccome ciascuna sfera è infissa nelle altre, per i poli, oltre a questo movimento che ciascuna compie di per sé stessa, e che è causato dal suo motore immobile, ciascuna sfera è coinvolta nel movimento di tutte le altre, il quale, in ultima analisi, è prodotto dal movimento della sfera estrema, che è il cielo delle stelle fisse. Per questo il cielo delle stelle fisse coinvolge in sé, nel suo movimento, l'intero universo e per questo il motore del cielo delle stelle fisse, cioè il primo motore immobile, è in qualche modo motore di tutto. Ma esso non è l'unica causa perché, per Aristotele, ne sono necessarie anche altre.

Mi è stato chiesto se l'anima è la forma del corpo. Io lascerei da parte il problema dell'anima, perché qui parliamo di metafisica e non di antropologia. Per quanto riguarda il motore immobile, molti sostengono che per Aristotele il motore immobile è una forma, e la cosa sembra abbastanza probabile perché, se non ha materia, non può che essere forma. Però Aristotele non dice mai che è forma, non dice né che è *eidos*, né che è *morphê*; quando afferma che non può che essere uno, perché se dovesse essere molteplice avrebbe bisogno della materia, dice che è un *ti ên einai* (1074 a 36), l'espres-

sione da lui coniata per indicare in genere l'essenza. Quindi si può anche dire che è forma, purché si tenga presente che non è forma di qualche cosa; cioè non è causa formale di altro, è causa efficiente; non è causa anche formale, perché ciascuna cosa ha la sua propria forma, e le forme delle singole sostanze non sono riconducibili al motore immobile, quindi non è vero che il motore immobile sia la forma di ogni cosa. Questa invece, nella storia dell'aristotelismo, è una dottrina che è venuta fuori – la tendenza a concepire Dio anche come causa formale, *forma formarum* –, mi pare che ci sia in Avicenna, per esempio; questo però è platonismo, non è aristotelismo, per Aristotele Dio non è causa formale. L'Uno di cui parlava Platone era *forma formarum*, causa formale delle Idee. Il motore immobile di Aristotele non è forma di altro, perché ha una sua forma unica che non si riscontra in nessun'altra realtà e comunque non è immanente a nessuna altra realtà, è totalmente separato; esso non è nemmeno causa esemplare, perché non è modello imitabile da chicchessia, è una realtà a sé. In questo senso si può dire che è forma, ma con questa avvertenza, non forma di qualche cosa.

Mi è stato chiesto qual è il fine di ciascuna cosa. Io direi che è la sua *entelekheia*, cioè la piena e completa realizzazione di sé. La cosa è evidente soprattutto per gli esseri viventi, il cui fine è crescere fino all'età adulta, in cui l'organismo è totalmente formato, in cui l'anima intellettiva è completamente sviluppata, e si può esercitare a pieno diritto, e a quel punto il segno che si è raggiunta la perfezione, secondo Aristotele, è dato dalla capacità di riprodursi. Quando un individuo è in grado di generare un altro essere simile a sé, vuol dire che ha raggiunto la propria perfezione. Da dove viene questo fine? Secondo Aristotele viene dai genitori, i quali appunto generando trasmettono anche la finalità. Ci sarebbe un altro discorso, molto interessante, da fare sulla

genetica di Aristotele. La forma che il genitore, cioè il padre – Aristotele pensava che la madre mettesse solo materia, la forma la dava tutta il padre – trasmette al generato è quello che oggi chiameremmo un programma di sviluppo, perché non gli trasmette nessuna parte materiale, ma – dice Aristotele nel *De generatione animalium* – una serie di impulsi, cioè di movimenti, che fanno sviluppare l'embrione attraverso la crescita di ciascuna delle sue parti, prima il cuore, poi le altre parti intorno al cuore... e così si ha lo sviluppo, fino all'individuo che nasce, secondo un programma prestabilito (I 21-22, 729 a 34-730 b 32).

Un grande biologo americano, Max Delbrück, ha scritto che, se si potesse dare un premio Nobel alla memoria per la scoperta del DNA, bisognerebbe darlo ad Aristotele. Infatti questa idea della forma trasmessa dal padre, che guida lo sviluppo, e che contiene già scritto prima il programma, cioè tutto quello che uno diventerà, senza però che sia già presente in atto, è proprio un progetto, e il fine è la realizzazione piena e completa di tale progetto. Nell'uomo c'è in più, rispetto agli animali, siccome l'anima dell'uomo è intellettuale, il desiderio di conoscere le cause prime, ossia c'è questa dimensione che trascende il piano puramente biologico, per cui il fine dell'uomo è la sua felicità, e la sua felicità è la realizzazione piena di tutte le sue capacità, in primo luogo di quelle intellettive, e quindi è la vita teoretica. Questo è specifico dell'uomo; ma per tutti gli esseri viventi, in genere, il fine è il compimento, l'attuazione di questo progetto che ciascuno porta sin dal momento, non della nascita, ma oggi dovremo dire del concepimento.

Mi è stato chiesto se, considerando tutti i motori in analogia tra di loro, è possibile che il primo motore immobile sia il termine col quale tutti gli altri stanno in relazione, secondo la dottrina della relazione *pros hen*, cioè di quella

che ho chiamato l'omonimia relativa. Molti studiosi di Aristotele oggi – Owens, Patzig, Frede... – ritengono di sì. Io ritengo di no. Secondo me il rapporto che c'è tra le categorie e la sostanza non si può riprodurre tra le sostanze sensibili e la sostanza immobile. Perché l'omonimia *pros hen* implica una priorità non solo ontologica, ma anche logica, del primo rispetto agli altri, in quanto il primo è contenuto nella nozione, nella definizione degli altri. Questa priorità logica, secondo me, non si può applicare al motore immobile. Nella nozione delle sostanze sensibili non è contenuto un riferimento al motore immobile. Il loro essere sì, ne dipende, come il loro generarsi, quindi c'è una dipendenza ontologica per le ragioni che abbiamo visto prima. Non c'è una dipendenza logica, se per logica si intende nella nozione, nella definizione. Altrimenti noi non potremmo conoscere nulla senza fare continuamente riferimento al motore immobile; invece le scienze hanno una loro autonomia e sono perfettamente in grado di conoscere le sostanze sensibili senza bisogno della metafisica.

Anche san Tommaso, siccome doveva fare i conti col neoplatonismo e quindi con l'analogia di attribuzione, sembra ammettere una relazione *pros hen* verso Dio. Però quando san Tommaso rivendica la possibilità di conoscere le cause seconde, quelle che lui chiama le cause seconde, anche indipendentemente dalla causa prima, ammette che l'intelligibilità di una creatura dal punto di vista ontologico richiede il riconoscimento della sua dipendenza da Dio, ma dal punto di vista logico è del tutto autonoma. Per esempio noi conosciamo la formula dell'acqua e possiamo conoscere tutte le proprietà dell'acqua, tutti i comportamenti dell'acqua, facendo scienza, facendo chimica, senza bisogno di fare riferimento al primo motore immobile.

Neanche i cieli stanno in relazione *pros hen* col motore immobile, perché non sono predicati. Non a caso nel medioevo l'omonimia *pros hen* viene chiamata analogia di attribuzione. Attribuzione perché? Perché era il rapporto che esisteva tra gli attributi e la sostanza. Ma i cieli non sono attributi del primo motore immobile. Il discorso assume un significato diverso mediante la nozione di partecipazione. Qui però abbiamo tutta un'altra metafisica, platonica e neoplatonica, che è basata tutta sul concetto di partecipazione, però è un'altra metafisica, non è la metafisica di Aristotele. E nel medioevo abbiamo una specie di sintesi e di combinazione tra le due.

Mi è stato chiesto, poi, se all'origine di tutto si può ammettere una potenza originaria. Direi che per Aristotele ciò non è possibile. Per Aristotele c'è da sempre e per sempre ciò che tutto muove, cioè il motore immobile, puro atto. Per lui non c'è un inizio del mondo, da sempre il motore muove e tutto ciò che si muove è mosso da lui. Non esiste una pura potenza, come non esiste una materia prima senza forma. Aristotele ammette una materia prima perché, siccome ammette la trasformazione degli elementi l'uno nell'altro, per esempio che l'acqua diventi aria – a quel tempo si pensava che l'evaporazione fosse una trasformazione dell'acqua –, dovunque c'è una trasformazione, ci deve essere un sostrato che si trasforma; e quale può essere il sostrato degli elementi, se non una materia ancor più elementare, cioè la materia prima? Quindi Aristotele ammette l'esistenza di una materia prima, però non separata dagli elementi, non esistente a sé, non a sé stante; la materia prima è la materia comune ai quattro elementi, che consente la trasformazione dell'uno nell'altro.

Infine mi è stato chiesto se per Aristotele il divenire è circolare oppure arriva a uno stadio sempre più evoluto.

Risponderei che per lui il divenire dei cieli e il ciclo della generazione e corruzione, che da quello dipende, hanno un andamento circolare, ma poi c'è anche il divenire umano, cioè il succedersi delle generazioni degli uomini, che è anch'esso circolare, ma ogni volta in cui si ritorna al punto di partenza, si fa un passo avanti, perché ci sono i residui culturali del ciclo precedente che in una certa misura si conservano, per cui qualcuno ha detto che l'immagine più adeguata di questo divenire non è il circolo, ma è la spirale.

Edizioni della *Metafisica*
e opere di autori moderni citate

Aristotelis Metaphysica, ed. JAEGER, W., «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis», Clarendon Press, Oxford 1957.

Aristotele, Metafisica, Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di G. REALE, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1993; in un volume, le edizioni per Rusconi, Milano 1991 e per Bompiani, Milano 2004.

Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924, 1953².

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 1962, 1977⁴.

Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique, in AA.VV., *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia* (Berlin, 7-16 September 1981), a cura di P. Moraux e J. Wiesner, W. de Gruyter, Berlin 1983, pp. 318-344.

- BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Breisgau 1862 (tr. it. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995).
- BURNEYAT, M., *A Map of Metaphysics Zeta*, Mathesis Publications, Pittsburgh 2001.
- DÉCARIE, V., *L'autenticité du livre K de la Métaphysique*, in AA.VV., *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia* (Berlin, 7-16 September 1981), a cura di P. Moraux e J. Wiesner, W. de Gruyter, Berlin 1983, pp. 295-317.
- DELBRÜCK, M., *Aristotle - tole - tole*, in J. Monod and E. Borek (eds.), *Of microbes and life*, Columbia University, New York-London 1971, pp. 50-55.
- FREDE, M. – PATZIG, G., *Aristoteles, Methaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 voll., Oskar Beck, München 1988 (tr. it. *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2001).
- FREDE, M. – CHARLES, D. (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Symposium Aristotelicum, Oxford 1996, Clarendon Press, Oxford 2001.
- HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, a cura di F.-K. Blust, Klostermann, Frankfurt am Main 1993 (tr. it. *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000).
- Hegel und die Griechen*, in *Gesamtausgabe. 9: Wegmarken*, a cura di Fr.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1976 (tr. it. *Hegel e i Greci*, a cura di F. Volpi, Verifiche, Trento 1977).
- JAEGER, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923 (tr. it. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1935; rist. 1960²; Sansoni, Milano 2004).
- LUKASIEWICZ, J., *O zasadzie sprzeczności u Ayistotelesia. Studium krytyczne*, Kraków, Polska Akademia Umiejjetności, 1910, ristampato a cura di J. Wolenski, Warszawa, PWN, 1987.
- Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*, «Bulletin International de l'Académie des Sciences de Cracovie», Classe d'histoire et de philosophie, 1910, pp. 15-38. (tr. it. *Sul principio di contraddizione in Aristotele*, traduzione di V. Raspa, «Paradigmi» 18 (2000), pp. 389-411).
- MERLAN, Ph., *From Platonism to Neoplatonism*, M. Nijhoff, The Hague 1953, 1960² (tr. it. *Dal platonismo al neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1990).
- MORAUX, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Editions Universitaires de Louvain, Louvain 1951.
- OWENS, J., *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A study in the Greek background of medieval thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1951, 1978³.
- ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 2.2, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, O.R. Reisland, Leipzig 1921 (tr. it. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. 2.6, *Da Socrate a Aristotele. Aristotele e i Peripatetici più antichi*, a cura di A. Plebe, La Nuova Italia, Firenze 1966).

Enrico Berti

Principali pubblicazioni

I – Volumi

- La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962 (attualmente distribuito da Olschki, Firenze), pp. 590.
- Il "De re publica" di Cicerone e il pensiero politico classico*, Cedam, Padova 1963, pp. 103.
- L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova 1965, pp. 202.
- Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 364.
- Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977, pp. 477.
- Ragione filosofica e ragione scientifica nel pensiero moderno*, La Goliardica, Roma 1977, pp. 239.
- La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 182.
- Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979, 1993³, pp. 332.
- I percorsi della filosofia*, vol. I: *Il pensiero antico e medioevale*, Le Monnier, Firenze 1980 (3^a ristampa 1987), pp. 324.
- Logica aristotelica e dialettica*, Cappelli, Bologna 1983, pp. 63.
- Il bene*, La Scuola, Brescia 1983, 1984², pp. 245.
- Il pensiero d'occidente* (in collaborazione con Sergio Moravia), *Pagine e testimonianze*, Le Monnier, Firenze 1987 (5^a ristampa 1994), pp. 706.
- Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987, pp. 306.

Le vie della ragione, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 299.

Analitica e dialettica nel pensiero antico, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989, pp. 45.

Le ragioni di Aristotele, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 186.

Filosofia (in collaborazione con Sergio Moravia), *I testi*, vol. I: *Dall'antichità al medioevo*, Le Monnier, Firenze 1990 (4ª ristampa 1996), pp. 226.

Storia della filosofia, vol. I, *Antichità e medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1991 (13ª ristampa 2006), pp. XIX, 295.

Storia della filosofia, vol. II, *Dal Quattrocento al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1991 (10ª ristampa 2003), pp. XII, 293.

Storia della filosofia, vol. III, *Ottocento e Novecento* (in collaborazione con F. Volpi), Laterza, Roma-Bari 1991 (10ª ristampa 2003), pp. XVI, 465.

Aristotele nel Novecento, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 278.

Introduzione alla metafisica, Utet-Libreria, Torino 1993, pp. 125.

Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 1993, pp. 222.

Platone teoretico, in *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche. Le radici del pensiero filosofico, 1: La filosofia greca dai Presocratici ad Aristotele*, vol. VII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 91.

Il pensiero politico di Aristotele, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 208.

Aristóteles no século XX, trad. D. Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo, Brasil 1997, pp. 334.

La filosofia del "primo" Aristotele, 2ª edizione, Vita e pensiero, Milano 1997, pp. 575.

As razões de Aristóteles, trad. D. Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo, Brasil 1998, pp. 191.

Professione docente: Filosofia (in collaborazione con A. Girotti), La Scuola, Brescia 2000, pp. 224.

Wprowadzenie do metafizyki (przekład D. Facca), Wydawnictwo IfS PAN, Warszawa 2002, pp. 128.

Filosofia pratica, Guida, Napoli 2004, pp. 116.

Nuovi studi aristotelici, I – Epistemologia, logica e dialettica, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 445.

Aristotele: Eubulo o della ricchezza. Dialogo perduto contro i governanti ricchi, autentico falso d'autore, Guida, Napoli 2004, pp. 90.

Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi, Bompiani, Milano 2004, pp. 736.

Nuovi studi aristotelici, II – Fisica, antropologia e metafisica, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 592.

II - Volumi curati

Aristotele, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, Radar, Padova 1967, 1969², pp. 159; 3ª ed. riveduta e aggiornata, Il Tripode, Napoli 1994.

AA.VV., *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento* (Atti del IV Convegno di Studi Umbri), Facoltà di Lettere e Filosofia, Perugia 1967.

La contraddizione, Città Nuova, Roma 1977.

Aristotele nel 23° centenario («Verifiche» VII, nn. 3-4), Edizioni di «Verifiche», Trento 1978.

Il problema della contraddizione («Verifiche» X, nn. 1-3), Edizioni di «Verifiche», Trento 1981.

Aristotle on Science: The "Posterior Analytics", Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum, Antenore, Padova 1981.

La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica, Studium, Roma 1987.

Tradizione e attualità della filosofia pratica, Marietti, Genova 1988.

La razionalità pratica. Modelli e problemi, Marietti, Genova 1989.

Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna, a cura di E. Berti e L. Napolitano Valditara, Japadre, L'Aquila 1989.

Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti, Gregoriana, Padova 1990.

Aristotele, *Etica Nicomachea (Antologia)*, S.E.I., Torino 1992 (2ª ristampa 1994).

Aristotele, *Il libro primo della "Metafisica"*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Laterza, Roma-Bari 1993 (7ª rist. 2005).

Dizionario delle idee politiche, diretto da E. Berti e C. Campanini, Ave, Roma 1993.

Aristotele, *Il pensiero filosofico e scientifico*, Colonna, Milano 1997.

Aristotele. *Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Laterza, Roma-Bari 1997 (3ª ed., col titolo *Guida ad Aristotele*, 2004).

Kant, in E. Berti, C. Rossitto, F. Volpi, *Lecture filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1998.

- La filosofia e la Rivoluzione scientifica*, in E. Berti, C. Rossitto, F. Volpi, *Lecture filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Teoria politica e metafisica nel Seicento*, in E. Berti, C. Rossitto, F. Volpi, *Lecture filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- La filosofia inglese e la filosofia italiana tra '600 e '700*, in E. Berti, C. Rossitto, F. Volpi, *Lecture filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- L'illuminismo europeo e la scienza del Settecento*, in E. Berti, C. Rossitto, F. Volpi, *Lecture filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- La filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento*, in E. Berti, C. Rossitto, F. Volpi, *Lecture filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Aristotele, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, Utet-Libreria, Torino 2000.
- Marino Gentile *nella filosofia del Novecento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003.

III- Principali articoli

1958

- Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, «Studia Patavina» 5 (1958), pp. 477-505.

1959

- L'interpretazione neoumanistica della filosofia presocratica*, «Studia Patavina» 6 (1959), pp. 225-259.

1960

- Interpretazioni contemporanee della filosofia presocratica*, «Studia Patavina» 7 (1960), pp. 444-481.

1962

- La filosofia di fronte alle scienze, ovvero il problema dell'unità del sapere*, in AA.VV., *La filosofia di fronte alle scienze* (Atti del XIX Congresso Nazionale di Filosofia), Adriatica, Bari 1962, vol. II, pp. 85-91.
- Il concetto di ente come essere ed Aristotele*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 54 (1962), pp. 66-68.

1963

- L'immortalità dell'anima nel primo Aristotele*, in AA.VV., *L'uomo e il suo destino*, Gregoriana, Padova 1963, pp. 25-29.

- Dimostrazione e metafisica in Aristotele*, in AA.VV., *Teoria della dimostrazione*, Gregoriana, Padova 1963, pp. 21-29 [SA]¹.
- Aristotele e il problema della metafisica*, «Il Pensiero» 8 (1963), pp. 387-405.

1964

- Una nuova ricostruzione delle dottrine non scritte di Platone*, «Giornale di metafisica» 19 (1964), pp. 546-557.

1965

- Studi recenti sul "Perì philosophias" di Aristotele*, «Giornale di metafisica» 20 (1965), pp. 291-316.
- Quale senso ha oggi studiare la filosofia antica*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia» II (1964-1965), pp. 163-183 [SA].
- Qual è il posto che nel mondo di oggi occupa o dovrebbe occupare la filosofia?*, «Giornale di metafisica» 20 (1965), pp. 434-439.
- Recensione a H. J. Krämer, Retraktationen zum Problem der esoterischen Platon*, «Rivista critica di storia della filosofia» 20 (1965), pp. 231-235.

1966

- Il principio di non contraddizione quale criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, «Accademia Nazionale dei Lincei», Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche, s. VIII, vol. XXI, fasc. 7-12, 1966, pp. 224-252 [SA].
- Unificazione del sapere e metafisica*, in AA.VV., *Il problema dell'unificazione del sapere* (Atti del XX Congresso Nazionale di Filosofia), Sansoni, Firenze 1967, vol. II, pp. 83-88.
- In quale senso si può parlare oggi di dimostrazione dell'esistenza di Dio?*, in AA.VV., *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia* (Atti del VI Congresso tomistico internazionale), Officium Libri Catholici, Roma 1966, vol. II, pp. 168-179.
- Il quarto "Symposium Aristotelicum"*, «Giornale di metafisica» 21 (1966), pp. 801-805.

¹ Gli articoli segnati con [SA] sono inclusi, sempre in italiano, nel volume *Studi aristotelici*.

1967

- La dottrina platonica delle idee nel pensiero di Niccolò Tignosi da Foligno*, in AA.VV., *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento* (Atti del IV Convegno di Studi Umbri), Facoltà di Lettere e Filosofia, Perugia 1967, pp. 533-565.
- L'aggiornamento della "Philosophie der Griechen" di Eduard Zeller*, «Bollettino filosofico» 1 (1967), pp. 33-39.

1968

- Logica aristotelica e logica matematica: capire o costruire il mondo?*, «Bollettino filosofico» 1 (1968), pp. 145-154.
- Una nuova traduzione italiana della "Metafisica" di Aristotele*, «Bollettino filosofico» 1 (1968), pp. 193-202.
- L'uomo, la macchina e la metafisica*, in AA.VV., *L'uomo e la macchina* (Atti del XXI Congresso Nazionale di Filosofia), Edizioni di Filosofia, Torino 1968, vol. II, pp. 105-107.
- Voci: *Alessandro di Afrodisia, Andronico di Rodi, Rothe Richard, Runze Georg*, in *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1968.
- Cristianesimo e filosofia classica dopo il Concilio Vaticano II*, in AA.VV., *Il cristianesimo nella società di domani*, Abete, Roma 1968, pp. 215-237.
- Il valore "teologico" del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 60 (1968), pp. 1-24 [SA].
- La metafisica classica come unità di esperienza e ragione*, «Bollettino filosofico» 1 (1968), pp. 97-103.

1969

- A proposito di esperienza, essere in quanto essere e principio di non contraddizione*, «Bollettino filosofico» 3 (1969), pp. 33-38.
- Una nuova traduzione italiana degli "Analitici primi" di Aristotele*, «Bollettino filosofico» 3 (1969), pp. 145-150.
- Il quinto "Symposium Aristotelicum"*, «Bollettino filosofico» 3 (1969), pp. 180-182.
- Physique et métaphysique selon Aristote, Phys. I 2, 184 b 25-185 a 5*, in I. Düring (Hrsg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum, Stiehm, Heidelberg 1969, pp. 18-31 [SA].
- Sulla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 61 (1969), pp. 9-16.

1970

- La dialettica in Aristotele*, in AA.VV., *L'attualità della problematica aristotelica*, Antenore, Padova 1970, pp. 31-80 [SA].
- La nouvelle métaphysique d'Aristote*, in *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Herder, V. Wien 1970, pp. 447-456 [SA].
- La filosofia della natura in Aristotele*, «Bollettino filosofico» 4 (1970), pp. 49-60.
- Pluralismo e monismo in Parmenide*, «Bollettino filosofico» 4 (1970), pp. 193-198.
- Il cristianesimo nella filosofia*, «Giornale di metafisica» 25 (1970), pp. 431-435.

1971

- Multiplizität et unité du bien selon EE I 8*, in P. Moraux-D. Harlfinger (Hrsgg.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5. Symposium Aristotelicum, de Gruyter, Berlin 1971, pp. 157-184 [SA].
- Una recente indagine sul rapporto fra essere e tempo in Aristotele*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 63 (1971), pp. 152-162.
- Logica e metafisica in Aristotele. A proposito di un libro recente*, «Bollettino filosofico» 5 (1971), pp. 65-73.
- La "Metafisica" di Aristotele non è metafisica?*, «Bollettino filosofico» 5 (1971), pp. 89-92.
- Il concetto di "nous" in Aristotele*, «Bollettino filosofico» 5 (1971), pp. 161-165.
- Un nuovo tentativo di "demetafisicizzare" Aristotele*, «Bollettino filosofico» 5 (1971), pp. 203-204.
- Struttura e significato del "Parmenide" di Platone*, «Giornale di metafisica» 26 (1971), pp. 497-527 [SA].
- Il problema del dialogo nella società contemporanea*, in *Atti del XXII Congresso Nazionale di Filosofia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1971, vol. II, pp. 193-196.

1972

- Il metodo della biologia aristotelica*, «Bollettino filosofico» 6 (1972), pp. 97-100.
- Alternative aristoteliche*, «Bollettino filosofico» 6 (1972), pp. 116-117.
- La storia della filosofia antica di G. Reale*, «Bollettino filosofico» 6 (1972), pp. 145-150.

- Über das Verhältnis von literarischem Werk und ungeschriebener Lehre bei Plato in der Sicht der neueren Forschung*, in J. Wipern (Hrsg.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, pp. 85-95.
- Eine neue Rekonstruktion der ungeschriebenen Lehre Platons*, in J. Wipern, *op. cit.*, pp. 240-260.
- La struttura logica della dimostrazione dell'Atto puro in Aristotele*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Antenore, Padova 1972, pp. 41-62 [SA].
- Problemi concernenti il concetto di natura umana*, in AA.VV., *De homine. Studia hodiernae anthropologiae* (Atti del VII Congresso tomistico internazionale), Officium Libri Catholici, Roma 1972, vol. II, pp. 65-70.
- Escatologia e metafisica classica*, in AA.VV., *Mondo storico ed escatologia*, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 214-218.
- Una nuova rivista di storia della filosofia antica*, «Bollettino filosofico» 6 (1972), pp. 178-179.
- Le origini del matematicismo moderno*, «Giornale critico della filosofia italiana» 51 (1972), pp. 337-365.
- La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, «Theorein» 6 (1969-1972), pp. 168-179.

1973

- Voci: *Analitici primi, Categorie, De anima, De caelo, De generatione et corruptione, De meteoris, De sensu, De generatione animalium, Elenchi sophistici, Etica, Fisica, Metafisica, Nichomachum (ad), Politica, Retorica*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1970-1973.
- La "riduzione dei contrari" in Aristotele*, in AA.VV., *Zetesis. Bijdragen ... aangeboden aan Prof. Dr. Emile de Strijcker*, De nederlandse Boekhandel, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 122-146 [SA].
- Scienza, filosofia e rivoluzione copernicana nell'interpretazione di Philipp Frank*, «Bollettino filosofico» 7 (1973), pp. 145-147.
- La seconda edizione dell'"Aristotele perduto" di Ettore Bignone*, «Bollettino filosofico» 7 (1973), pp. 177-179.
- Aristotele était-il un penseur dualiste?*, «Theta-Pi» 2 (1973), pp. 73-111 [SA].

1974

- Dialettica e principi nel "Filebo" di Platone*, in AA.VV., *Miscellanea di scritti filosofici in onore di S. Caramella*, «Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo», suppl. n. 7, Palermo 1974, pp. 69-91 [SA].
- La qualità nel pensiero antico*, «Studium» 70 (1974), pp. 331-346 (anche in E. Lorch, ed., *La qualità*, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 25-49).
- Osservazioni sul significato della rivoluzione scientifica*, in *Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1974, vol. II, pp. 331-338.
- Un problema di terminologia filosofica: il significato di "ragione" e "intelletto" nella filosofia immediatamente precedente a Kant*, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere e Arti» 86 (1973-1974), parte III, pp. 129-137.
- Il terzo colloquio internazionale sulla filosofia antica*, «Bollettino filosofico» 8 (1974), pp. 169-170.
- I primi saggi di una nuova storia della filosofia*, «Giornale di metafisica» 29 (1974), pp. 181-191.
- Encore à propos du prétendu dualisme d'Aristotele (Réponse à C.J. de Vogel)*, «Theta-Pi» 3 (1974), pp. 98-101.

1975

- Aristotele*, in V. Mathieu (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1975, vol. I, pp. 247-318.
- Ancora una traduzione italiana della "Metafisica" di Aristotele*, «Bollettino filosofico» 9 (1975), pp. 1-4.
- Recenti traduzioni e commenti del "Corpus aristotelicum"*, «Bollettino filosofico» 9 (1975), pp. 97-103.
- Die Anfänge der aristotelischen Philosophie*, in P. Moraux (Hrsg.), *Frühschriften des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, pp. 213-229.
- Logical and ontological priority among the genera of substance in Aristotle*, in J. Mansfeld and L.M. de Rijk (eds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C.J. de Vogel*, Van Gorcum, Assen 1975, pp. 55-69 [SA].
- La riforma dell'insegnamento filosofico nella scuola secondaria superiore e nell'università*, in *Atti del XXV Congresso Nazionale di Filosofia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975, vol. I, pp. 189-196.
- Incontrovertibilità e problematicità*, in AA.VV., *Filosofia e teologie contemporanee*, Morcelliana, Brescia 1975, pp. 117-120.

- Uomo e natura: la scissione moderna*, «Quaderni di cultura», Udine (1974-1975), n. 9.
L'ontologia aristotelica secondo W. Leszl, «Bollettino filosofico» 9 (1975), pp. 181-187.

1976

- Il metodo dello studio della filosofia e il suo insegnamento*, «La comunità scolastica» 6 (1976), pp. 43-49.
Il IV Congresso scotistico internazionale, «Studia Patavina» 23 (1976), pp. 680-688.
L'antica dialettica greca come espressione della libertà di pensiero e di parola, «Verifiche» 5 (1976), pp. 339-357 [NSA-1]².

1977

- La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx, e La contraddizione dopo Marx*, in E. Berti (ed.), *La contraddizione*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 9-31 e 255-283.
La contradiction selon Aristote, Kant, Hegel et Marx, in AA.VV., *Permanence de la philosophie* (Mélanges offerts à Joseph Moreau), La Baconnière, Neuchâtel 1977, pp. 63-81.
Ancora sul preteso dualismo aristotelico, «Rivista di filosofia neoscolastica» 69 (1977), pp. 655-658.
Origine e ideologia della scienza moderna, «Ricerca» 33 (1977), n. 7-8, pp. 24-27.
Il concetto rinascimentale di "philosophia perennis" e le origini della storiografia filosofica tedesca, «Verifiche» 6 (1977), pp. 3-11.
Rodolfo Mondolfo tra marxismo e filosofia antica, «Verifiche» 6 (1977), pp. 896-900.

1978

- Lo stato attuale degli studi aristotelici in Italia*, «Perspektiven der Philosophie» 4 (1978), pp. 435-463 [NSA-1].
Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech, «Journal of the History of Ideas» 39 (1978), pp. 347-370.
L'ottavo "Symposium Aristotelicum", «Bollettino filosofico» 12 (1978), pp. 136-137.

- Rapporto conclusivo*, in *Regnum hominis et regnum Dei. Acta Quarti Congressi Scotistici Internationalis*, vol. I, Roma 1978, pp. 17-23.
Ancient Greek Philosophy as Expression of Freedom of Thought and Speech, «The Journal of the History of Ideas» 39 (1978), pp. 247-270.
The Intellection of "Indivisibles" according to Aristotle, *De anima III 6*, in G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 141-163 [NSA-1].
Il compito del filosofo cristiano oggi tra problematicità e fede, in *Arti del XXXII Convegno di Gallarate*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 56-62.
L'approccio neoumanistico alla filosofia antica, in AA.VV., *Iam rude donatus. Per il settantesimo compleanno di Marino Gentile*, Antenore, Padova 1978, pp. 33-74.
Contraddizione dialettica e ontologia aristotelica, «Bollettino dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Macerata» 1977-1978, pp. 55-68 [NSA-1].
Teoria e prassi da Aristotele a Marx e ... ritorno, «Fenomenologia e società» 1 (1978), pp. 279-289 (anche in «Incontri Culturali» 10 (1977), pp. 131-151).
Storicità ed attualità della concezione aristotelica dello Stato, «Verifiche» 7 (1978), pp. 305-358 (anche in «Fenomenologia e società» 2 (1979), pp. 186-219).
Contraddittorietà, apparenza o problematicità del divenire?, «Studium» 74 (1978), pp. 809-819.

1979

- Storiografia filosofica e dialettica in Aristotele*, in AA.VV., *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, Cappelli, Bologna 1979, pp. 48-77 [NSA-1].
Il proporsi dell'economico nell'ambito del filosofare, in R. Crippa (ed.), *La dimensione dell'economico*, Liviana, Padova 1979, pp. 43-73.
Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique d'Aristote, in P. Aubenque (éd.), *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VIe Symposium Aristotelicum, Vrin, Paris 1979, pp. 89-129 [SA].
Il pensiero filosofico di Marino Gentile, in AA.VV., *Un secolo di filosofia friulana e giuliana*, Missio, Udine 1979, pp. 27-37.
Gilson: itinerario di un filosofo cristiano, «Studium» 75 (1979), pp. 301-316.

² Gli articoli segnati con [NSA-1] sono inclusi nel volume I di *Nuovi studi aristotelici*.

- La cultura tra scienza e storia: Hegel e Aristotele*, «Incontri culturali» 12 (1979), pp. 69-83.
- Rousseau oggi*, «Filosofia oggi» 2 (1979), pp. 8-11.
- Il "regnum" di Marsilio tra la "polis" aristotelica e lo Stato moderno*, «Medioevo» 5 (1979), pp. 165-181.

1980

- Il nichilismo dell'occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino*, «Filosofia oggi» 3 (1980), pp. 501-509.
- Il XXVII Congresso Nazionale di Filosofia*, «Bollettino filosofico» 14 (1980), pp. 89-90.
- Reply to James Seaton*, «Journal of the History of Ideas» 41 (1980), pp. 290-292.
- L'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore*, «Rassegna di Pedagogia» 38 (1980), pp. 186-197.
- La legge naturale come fondamento dei diritti dell'uomo*, «Verifiche» 9 (1980), pp. 131-142.
- Aristote et la méthode dialectique du "Parménide" de Platon*, «Revue Internationale de Philosophie» 34 (1980), pp. 341-358 [NSA-1].
- La critica di Aristotele alla teoria atomistica del vuoto*, in F. Romano (a cura), *Democrito e l'atomismo antico*, Atti del Convegno internazionale, «Siculorum Gymnasium» 38 (1980), pp. 135-159 [NSA-2]³.
- La riflessione politica e le sue categorie: la persona, la comunità, la società e lo Stato*, in AA.VV., *La crisi della cultura politica contemporanea e il pensiero personalista*, Gregoriana, Padova 1980, pp. 5-25.
- La critica di Hegel al principio di contraddizione*, «Filosofia» 31 (1980), pp. 629-654.
- Crisi della razionalità e metafisica*, «Verifiche» 9 (1980), pp. 389-421 (anche in AA.VV., *Metafisica e scienze umane*, Borla, Roma 1982; e col titolo *Ragione e filosofia* in AA.VV., *Ragione e scienza, storia, filosofia, etica, teologia*, Centro di teologia e cultura, Trieste 1982, pp. 39-73).
- "Civitas" e "regnum" nella "Politica" e nel "Defensor pacis"*, «Studia Patavina» 27 (1980), pp. 287-290, 320-321, 331-332.

³ Gli articoli segnati con [NSA-2] sono inclusi nel volume II di *Nuovi studi aristotelici*.

1981

- Introduzione al Convegno della Società Filosofica Italiana sul Dipartimento di Filosofia*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 111-112 (1980-1981), pp. 14-19.
- Libertà, condizione di crescita*, «Responsabilità» 7, n. 3 (1981), pp. 27-33.
- Origine et originalité de la métaphysique aristotélicienne*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 63 (1981), pp. 227-252 [NSA-2].
- Convegni aristotelici*, «Bollettino filosofico» 15 (1981), pp. 153-155.
- Il significato del tomismo nel pensiero contemporaneo*, «Studium» 77 (1981), pp. 59-66 (anche in *Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale*, vol. VIII, Città del Vaticano 1982, pp. 359-366).
- Sulla distinzione kantiana fra contraddizione e opposizione reale*, in AA.VV., *Kant oggi*, Centro Congressi, Saint Vincent 1981, pp. 135-140.
- Significato e valore della persona umana. Suo rapporto con la realtà*, «Scuola italiana moderna» 91 (1981), pp. 6-9.
- Ist Hegels Kritik am Satz vom Widerspruch gegen Aristoteles gerichtet?*, «Philosophisches Jahrbuch» 88 (1981), pp. 371-377.
- Conclusioni*, in *Il problema della contraddizione. Atti del Convegno di Padova (26-27 maggio 1980)*, «Verifiche» 10 (1981), pp. 399-412.

1982

- Le principe de non-contradiction formulé par Aristote a-t-il été critiqué par Hegel?*, in AA.VV., *Proceedings of the World Congress on Aristotle*, vol. III, Publication of the Ministry of Culture and Sciences, Athens 1982, pp. 13-22.
- La critica allo scetticismo nel IV libro della "Metafisica" di Aristotele*, in G. Giannantoni (a cura), *Lo scetticismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1982, vol. I, pp. 61-80 [NSA-2].
- Note sulla tradizione dei primi due libri della Metafisica di Aristotele*, «Elenchos» 3 (1982), pp. 5-38 [NSA-2].
- L'insegnamento della filosofia e la riforma della scuola secondaria superiore*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 116 (1982), pp. 3-11.
- Voci: Irrsae, Finito, Forma, Infinito*, in *Nuovo Dizionario di Pedagogia*, Edizioni Paoline, Roma 1982.
- Presentazione a AA. VV., La modernità*, Morcelliana, Brescia 1982, pp. 7-13.
- Aristotele e la moderna "teoria molecolare dell'evoluzione"*, «Discorsi» 2 (1982), pp. 131-137 [NSA-2].

La razionalità pratica tra scienza e filosofia, «La Nottola» 1 (1982), pp. 5-22 (anche in AA.VV., *Il valore*, Gregoriana, Padova 1984, pp. 11-26; tradotto in spagnolo col titolo *La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía*, «Ethos. Revista de filosofía practica», Buenos Aires, 12-13 (1984-1985), pp. 61-80).

Galileo e l'aristotelismo patavino del suo tempo, «Studia Patavina» 29 (1982), pp. 527-545.

1983

Differenza tra il metodo risolutivo degli aristotelici e la "resolutio" dei matematici, in L. Olivieri (ed.), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1983, vol. I, pp. 435-457.

La fonction de Métaph. Alpha Elatton dans la philosophie d'Aristote, in P. Moraux-J. Wiesner (Hrsgg.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, Akten des 9. Symposium Aristotelicum, de Gruyter, Berlin-New York 1983, pp. 260-294 [NSA-2].

La scelta democratica in Maritain, in AA.VV., *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 145-149.

A proposito delle "Tesi per una metafisica dell'esperienza", in AA.VV., *Metafisica, oggi*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 194-201.

La cultura politica, in AA.VV., *Diritti umani e politica*, Ave, Roma 1983, pp. 153-166.

Il Platone di Krämer e la metafisica classica, «Rivista di filosofia neoscolastica» 75 (1983), pp. 313-326.

La storiografia filosofica sul pensiero antico, «Elenchos» 4 (1983), pp. 156-166.

Punto di vista storico e punto di vista filosofico nello studio di Aristotele, «Rivista critica di storia della filosofia» 38 (1983), pp. 441-456.

Retorica, dialettica, filosofia, «Intersezioni» 3 (1983), pp. 505-520 (anche in AA.VV., *Linguaggio, persuasione, verità*, Atti del XXVIII Congresso Nazionale di Filosofia, Cedam, Padova 1984, pp. 19-36).

Questioni di filosofia politica: democrazia, popolo, autorità, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi*, Vita e pensiero, Milano 1983, pp. 200-227.

Yves Simon, philosophe de la démocratie, «Notes et documents», Institut International Jacques Maritain, n.s. 2/3, 1983, pp. 111-115.

L'interpretazione dei fenomeni della vita, «Nuova civiltà delle macchine» 1 (1983), pp. 64-66.

Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être, «Revue de philosophie ancienne» 1 (1983), pp. 115-142 [NSA-2].

Implicazioni filosofiche della condanna di Galilei, «Giornale di metafisica» n.s. 5 (1983), pp. 239-261.

Il concetto di dialettica, «Nuova secondaria» 4 (15 dicembre 1983), pp. 65-66.

1984

Logica e dialettica in Marx, «Verifiche» 13 (1984), pp. 163-175.

Il "primato" della politica, «Studium» 80 (1984), pp. 163-175.

A proposito di ermeneutica e dialettica, «Verifiche» 13 (1984), pp. 515-521.

Ritorno alla filosofia?, «Il Mulino» 33 (1984), pp. 521-545.

Spiritualismo, neotomismo e razionalità dialettica. Intervista a Enrico Berti, in B. Maiorca, *Filosofi italiani contemporanei. Parlano i protagonisti*, Dedalo, Bari 1984, pp. 163-175.

L'analisi geometrica della tradizione euclidea e l'analitica di Aristotele, in G. Giannantoni e M. Vegetti (edd.), *La scienza ellenistica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 93-128 [NSA-1].

Contraddizione e opposizione dialettica in Kant, in G. Micheli e G. Santinello (edd.), *Kant a due secoli dalla "Critica"*, La Scuola, Brescia 1984, pp. 87-95.

Utopismo e scientificità nella concezione dialettica della storia, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 123 (1984), pp. 13-26.

L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica, in AA.VV., *Metafore dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 13-33.

Retorica e filosofia, «Nuova secondaria» 7 (15 marzo 1984), pp. 36-38 e 54-62.

Come insegnare filosofia nell'area comune?, «Nuova secondaria» 9 (15 maggio 1984), pp. 23-26.

Lo statuto epistemologico della storiografia filosofica, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena» 5 (1984), pp. 319-327.

1985

Forme di razionalità e futuro dell'intelligenza dell'uomo nella nuova età tecnologica, «Coscienza» 5-6 (1985), pp. 29-34 (anche in «L'elettrotecnica» 73 (1986), pp. 327-334).

La filosofia fra tecnica e mito, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 126 (1985), pp. 9-19.

Veneto ed Europa dei popoli, in AA.VV., *Valori ed equivoci della cultura veneta*, Istituto Rezzara, Vicenza 1985, pp. 43-50.

Inadeguatezza delle risposte culturali e politiche ai fenomeni di cambiamento, in AA.VV., *Cristiani nelle Venezie*, Istituto Rezzara, Vicenza 1985, pp. 33-40.

La suprématie du mouvement local selon Aristotele: ses conséquences et ses apories, in J. Wiesner (Hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung (Paul Moraux gewidmet)*, I. Bd., de Gruyter, Berlin 1985, pp. 123-150 [SA].

Überwindung della metafisica?, in AA.VV., *La metafisica e il problema del suo superamento*, Gregoriana, Padova 1985, pp. 9-43 (anche in AA.VV., *Überwindung della metafisica?*, Tilgher, Genova 1986, pp. 27-59).

Il concetto di analogia in S. Bonaventura, «Doctor Seraphicus» 32 (1985), pp. 11-21.

L'infinito nell'uomo, in Rotary International, *Congresso 1983-1984*, 206° Distretto, Treviso 1985, pp. 41-51.

La concezione del moto nella tradizione aristotelica, in AA.VV., *Giovanni Battista Benedetti. Spunti di storia delle scienze*, Marsilio, Venezia 1985, pp. 97-114.

Significato del ritorno alla persona, in AA.VV., *Caduta e ripresa della religiosità in Europa*, Institut Internationale d'Etudes Européennes "A. Rosmini", Bolzano (1985), pp. 103-110.

Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia classica, in AA.VV., *Ebraismo, ellenismo, cristianesimo*, «Archivio di Filosofia» 53 (1985), vol. I, pp. 251-259.

Pensiero ed esperienza in Aristotele, in AA.VV., *Che cosa è pensiero? L'unità dell'essere* (Atti del Convegno promosso dal Centro Linceo interdisciplinare di Scienze matematiche), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1985, pp. 237-245 [NSA-1].

Originarietà dell'idea e ultimità del principio, «Giornale di metafisica» n.s. 7 (1985), pp. 381-397.

1986

A proposito della "legge di Hume", in AA.VV., *Fondazione e interpretazione della norma*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 237-245.

Per una fondazione etico-politica dei diritti umani, in L. Corradini, A. Pieretti, G. Serio (edd.), *I diritti umani. Presente e futuro dell'uomo*, Pellegrini, Cosenza 1986, pp. 61-72 (anche col titolo *Per una fondazione filosofica dei diritti umani*, «Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli» 1 (1987), pp. 29-35).

Autopresentazione, «Filosofia oggi» 9 (1986), pp. 205-213.

Differenza tra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele, Metafisica M 4, in AA.VV., *Energie. Etudes aristotéliennes offertes à Mgr. A. Jannone*, Vrin, Paris 1986, pp. 50-65 [NSA-1].

Il ruolo storico dell'aristotelismo nello Studio di Padova, in AA.VV., *I secoli d'oro della medicina*, Panini, Modena 1986, pp. 19-26.

Necessità di una cultura religiosa per lo studio della filosofia, in A. Santoro (ed.), *Giovani, cultura religiosa, scuola*, U.C.I.I.M., Roma 1986, pp. 153-177.

Momenti della rifondazione etica della democrazia, in G. Galeazzi (ed.), *Valori morali e democrazia*, Massimo, Milano 1986, pp. 104-115.

Sul carattere "dialettico" della storiografia filosofica di Aristotele, in G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia, Torino 1986, pp. 101-125 [NSA-1].

Platone, in E. Severino (ed.), *Filosofia. Storia del pensiero occidentale*, Curcio, Roma 1986, pp. 91-133.

Etica, mediazione culturale tra fede e vita, in AA.VV., *Anima religiosa della cultura veneta*, Istituto Rezzara, Vicenza 1986, pp. 214-218.

Problematicità e dialetticità della "metafisica classica", «Teoria» 6 (1986), pp. 77-92.

Il richiamo alla "metafisica classica", in P. Ciaravolo (ed.), *Filosofie "minoritarie" in Italia tra le due guerre*, Editoriale B.M. Italiana, Roma 1986, pp. 25-34.

Carlo Diano interprete di Aristotele, in AA.VV., *Il segno della forma. Atti del convegno di studio su Carlo Diano*, Antenore, Padova 1986, pp. 155-165.

La filosofia della scienza oggi in Italia, «Studium» 82 (1986), pp. 863-868.

La promozione della cultura in un tempo di secolarizzazione, «Coscienza» 4-5, (1986), pp. 12-15.

La dialettica interessi-valori nella filosofia italiana contemporanea, in AA.VV., *I cristiani per la città dell'uomo*, Cooperativa in Dialogo, Milano 1986, pp. 43-57.

1987

Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn), in V. Melchiorre (ed.), *La differenza e l'origine*, Vita e pensiero, Milano 1987, pp. 208-230.

Principali tendenze negli studi recenti di filosofia antica, «Filosofia oggi» 10 (1987), pp. 525-543.

Sulla dimostrazione dialettica, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 132 (1987), pp. 7-13.

Les livres M et N dans la genèse et la transmission de la Métaphysique, in A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Akten des X. Symposium Aristotelicum, Haupt, Bern-Stuttgart 1987, pp. 11-31 [NSA-2].

Il concetto di natura nella filosofia classica, «Studium» 83 (1987), pp. 497-510.

L'analogia in Aristotele: interpretazioni recenti e possibili sviluppi, in G. Casetta (a cura), *Origini e sviluppi dell'analogia: da Parmenide a S. Tommaso*, Edizioni Vallombrosa, Roma 1987, pp. 94-115 [NSA-2].

1988

Filosofia, progetto e prassi politica, in Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce (ed.), *Filosofia, religione e politica*, «Quaderni filosofici» 16-17 (1987-1988), pp. 15-26.

Aristotele nel pensiero di Andrea Galimberti, in AA.VV., *La culturalità umana. Atti del Convegno su Andrea Galimberti*, Rotary Club, Novi Ligure 1988, pp. 31-37.

Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la "Physique" (apories, phénomènes, principes), in AA.VV., «La Physique» d'Aristotele, «Cahiers du Séminaire d'épistémologie et d'histoire des sciences» 20 (1988), Université de Nice, pp. 1-16.

La dialettica e le sue riforme, in P. Di Giovanni (ed.), *Il neoidealismo italiano*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 45-69.

Il "Dio dei filosofi", in A. Molinaro (ed.), *Chi è Dio?*, Herder, Roma 1988, pp. 327-352.

La democrazia fra etica e politica, in L. Corradini, A. Pieretti, G. Serio (edd.), *Educazione e democrazia tra crisi e innovazione*, Pellegrini, Cosenza 1988, pp. 13-23.

Zenone di Elea inventore della dialettica?, in AA.VV., *La scuola eleatica*, «La parola del passato» 43 (1988), pp. 19-41 [NSA-1].

La metafisica classica nel "Trattato di filosofia" di Marino Gentile, «Studia Patavina» 35 (1988), pp. 139-149.

Le nuove ricerche sui frammenti di Aristotele, «Bollettino filosofico» 22 (1988), pp. 33-39.

Il concetto di ordine naturale, «Studium» 84 (1988), pp. 503-513.

Il bene in Tommaso d'Aquino, «Filosofia politica» 2 (1988), pp. 323-344.

La notion de société politique chez Aristotele, in O. Gigon-M.W. Fischer (Hrsgg.), *Antike Rechts und Sozialphilosophie*, P. Lang, Frankfurt am Main 1988, pp. 80-96.

Sullo statuto del sapere filosofico, in G. Trentini e C. Vigna (edd.), *La qualità dell'uomo*, Angeli, Milano 1988, pp. 173-184.

Aristotele e l'odierna rinascita della filosofia pratica, «Ragioni critiche» (Ticino), 3, nn. 7-10 (1988), pp. 17-22.

Coscienza soggettiva ed evidenze etiche, in AA.VV., *Coscienza etica e istituzioni pubbliche*, Ave, Roma 1988, pp. 55-62.

Voce: *Aristotele*, in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Marzorati, Milano 1988, vol. I, pp. 185-213.

Significato, denotazione ed essenza in Aristotele, in P. Impara (ed.), *Il problema del linguaggio nella filosofia greca*, Casa editrice La Sapienza, Roma 1988, pp. 77-89 [NSA-1].

La riflessione filosofica, in AA.VV., *Pensiero veneto e istituzioni culturali*, Istituto Rezzara, Vicenza 1988, pp. 95-104.

Le virtù del pensare e dell'agire politicamente, «Presenza pastorale» 58 (1988), n. 8-9, pp. 40-46.

Nuova cristianità e strutture sociali, in AA.VV., *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, Massimo, Milano 1988, pp. 108-114.

L'idée aristotélicienne de société politique dans les traditions musulmane et juive, in Th. Zarcone (éd.), *Individu et société. L'influence d'Aristotele dans le monde méditerranéen*, Actes du Colloque d'Istanbul, Editions Isis, Istanbul-Paris-Rome-Trieste 1988, pp. 99-116.

1989

Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della "Metafisica", «Rivista di filosofia» 80 (1989), pp. 3-23.

Scienza, coscienza e ragion pratica nelle metamorfosi della modernità, «Ricerca» n.s. 6-8 (1989), pp. 24-32.

Introduzione a A. Arslan-F. Volpi, La memoria e l'intelligenza. Letteratura e filosofia nel Veneto che cambia, Il Poligrafo, Padova 1989, pp. 11-21.

Filosofia della polis e dialettica, «Filosofia politica» 3 (1989), pp. 103-115.

Impegno politico, cultura e fede cristiana: distinzione nell'unità, «Il Mulino» 37 (1989), pp. 949-968 (pubblicato in traduzione francese col titolo *Engagement politique, culture et foi chrétienne: distinction dans l'unité*, «Notes et documents» n.s. 24/25 (1989), pp. 92-112).

Valori etici e progetto politico, in R. Bindi-G. Gervasio (edd.), *Una cultura per la politica*, Ave, Roma 1989, pp. 53-70.

La riscoperta dell'etica nella società pluralistica e Etica e filosofia, in AA.VV., *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Gregoriana, Padova 1989, pp. 11-12 e 25-32.

Introduzione all'edizione italiana di W.D. Ross, La teoria delle idee di Platone, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 7-17.

La dialettica eleatica nell'interpretazione di Hegel, in AA.VV., *La cultura filosofica della Magna Grecia*, Edizioni G.B.M., Messina 1989, pp. 19-40.

Dalla proclamazione all'attuazione dei diritti dell'uomo, «Orientamenti sociali» n.s. 1 (1989), n. 1, pp. 7-12.

Il futuro della democrazia, «Orientamenti sociali» n.s. 1 (1989), n. 2, pp. 103-107.

La riscoperta dell'etica nella società contemporanea, «Orientamenti sociali» n.s. 1 (1989), nn. 3-4, pp. 189-193.

Conclusioni, in R. Bindi-E. Berti, *Il compito della dottrina sociale della Chiesa*, Ave, Roma 1989, pp. 127-131.

Le forme del sapere nel passaggio dal premoderno al moderno, in E. Berti (ed.), *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Marietti, Genova 1989, pp. 15-41.

Persona e relazioni in una società complessa, in UCIPEM (ed.), *Consultori familiari: quale metodologia?*, Angeli, Milano 1989, pp. 25-43.

Europa unita come Stato, nazione o società politica?, in Ginnasio-Liceo "C. Bocchi", *Annuario 1963-1988*, Adria 1989, pp. 15-18.

Filosofia, astrologia e vita quotidiana nella Padova del Trecento, in AA.VV., *I Dondi dell'orologio e la Padova del Trecento*, Edizioni 1+1, Padova 1989, pp. 17-28.

La nuova edizione dei frammenti di Aristotele, 2: Dialoghi e opere filosofiche, «Elenchos» 10 (1989), pp. 198-206.

L'insegnamento della religione, «Paradigmi» 7 (1989), pp. 177-180.

Strategie di interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele, «Elenchos» 10 (1989), pp. 289-315 [NSA-1].

Premessa a AA.VV., Romano Guardini e la visione cristiana del mondo, Gregoriana, Padova 1989, pp. 9-11.

La dialettica come statuto epistemologico della filosofia, in AA.VV., *Lo statuto epistemologico della filosofia*, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 95-110.

Zeller e Aristotele, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», cl. di Lettere e Filosofia, s. III, 19 (1989), pp. 1233-1254.

Il rilievo etico della testimonianza, «Prosopon. La persona e il volto» I (1989), pp. 214-231.

1990

Il concetto di atto nella "Metafisica" di Aristotele, in M. Sánchez Sorondo (a cura), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Herder, Roma 1990, pp. 43-61.

Heidegger e il concetto aristotelico di verità, in R. Brague-F. Courtine, *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, P.U.F., Paris 1990, pp. 97-120.

Il pensiero come forma di vita: a proposito dell'"intelligenza artificiale", in AA.VV., *La vita: realtà e valore*, Gregoriana, Padova 1990, pp. 21-44 [NSA-2].

Il concetto aristotelico di "ragione pratica", «Quaderni di storia» 16, n. 31 (1990), pp. 23-34.

Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele, in A. Alberti (a cura), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 23-63.

L'unità politica dei cattolici nel quadro delle attuali dinamiche socio-culturali, in AA.VV., *L'unità politica dei cattolici, oggi*, a cura di "Città dell'uomo", Cooperativa in Dialogo, Milano 1990, pp. 53-73.

Le implicazioni teoriche della crisi [del comunismo], «Orientamenti sociali» n.s. 2 (1990), n. 2, pp. 135-142.

La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente, «Revue de Métaphysique et de Morale» 95 (1990), pp. 249-266.

La dialettica come struttura logica dell'ermeneutica e della filosofia pratica, in AA.VV., *Ermeneutica e filosofia pratica*, a cura di N. De Domenico, A. Escher Di Stefano e G. Puglisi, Marsilio, Venezia 1990, pp. 41-54.

L'uno ed i molti nella Metafisica di Aristotele, in AA.VV. *L'uno e i molti*, a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano 1990, pp. 155-180.

Un dialogo reale e filosofico, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 140 (maggio-agosto 1990), pp. 31-34.

Per una fondazione etica dei diritti dell'uomo, in AA.VV., *Prospettive di pace e diritti dell'uomo*, a cura di F. Perrini, Editoriale Ramperto, Brescia 1990, pp. 13-27 (anche in «Humanitas» n.s. 45 (1990), pp. 407-420).

Commento a P. Ricoeur, Etica e conflitto dei doveri, «Il Mulino» 39 (1990), pp. 404-410.

Saggezza e filosofia pratica, in Centro di Studi Filosofici di Gallarate, *Imperativo e saggezza*, Marietti, Genova 1990, pp. 35-47.

- Être et non-être chez Aristote: contraires ou contradictoires?*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 122 (1990), pp. 365-373 [NSA-2].
- Premessa. Per un bilancio storiografico*, in AA.VV., *La scuola eleatica: problemi e interpretazioni* (a cura di E. Berti), «Nuova Secondaria» 8, fasc. 1 (15 settembre 1990), pp. 24-26 e 57-72.
- Hegel und Parmenides oder: warum es bei Parmenides noch keine Dialektik gibt*, in M. Riedel (Hrsg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, pp. 65-83.
- G. Angelini, F. Cavalla, E. Lecaldano, A. Poppi, G. Trentin, C. Vigna, P. Zecchinato, *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, a cura di E. Berti, Gregoriana, Padova 1990, pp. 427.
- Genesi e sviluppo del concetto di persona nella storia del pensiero occidentale*, in D. Castellano (a cura), *Persona e diritto. Atti del convegno interdisciplinare internazionale*, Editrice Missio, Udine 1990, pp. 17-34.
- Filosofia e storia della filosofia tra passato e presente*, «L'informazione bibliografica» 16 (1990), pp. 425-441.
- Metafisica e dialettica da Platone ad Aristotele*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 141 (settembre-dicembre 1990), pp. 4-6.
- A partire dalla logica aristotelica della non-contraddizione. Confronto con i paradigmi delle scienze clinico-psicologiche*, in M. Giordano (a cura), *Episteme e inconscio*, Milella, Lecce 1990 pp. 1-24.
- 1991
- Filosofia e storia della filosofia in Italia (1989-1990)*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 142 (gennaio-aprile 1991), pp. 40-51.
- Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la "Physique" (apories, phénomènes, principes)*, in F. De Gandt et P. Souffrin (éd.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, Paris 1991, pp. 53-72.
- La classicità di un testo*, in AA.VV., *Il testo e la parola. L'insegnamento della filosofia nell'Europa contemporanea* (Firenze, 8-9 marzo 1991), Atti del Convegno, Società Editrice Internazionale, Torino 1991, pp. 45-58.
- Ragione pratica e normatività in Aristotele*, in M. Sánchez Sorondo (a cura), *Ragione pratica, libertà, normatività*, Herder, Roma 1991, pp. 27-44.
- Valori e dinamiche politiche*, in L. Santelli Beccegato (a cura), *Bisogno di valori*, La Scuola, Brescia 1991, pp. 173-187.

- Nihilismo come cifra del moderno? Le tradizioni alternative*, in C. Galli (a cura), *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 23-42 (anche in «Il contributo» 15 (1991), n. 2; in P. Ciaravolo (a cura), *Moderno e post-moderno nella filosofia italiana, oggi*, Centro per la Filosofia Italiana, Roma 1991, pp. 33-48; e in U. Collu, *Moderno e postmoderno nella filosofia italiana, oggi*, Consorzio per la Pubblica Lettura "S. Satta", Nuoro 1992, pp. 63-78).
- Elaborazione e trasmissione della cultura nelle Università delle Venezie*, in G. Dal Ferro-S. Fontana-M.V. Nodari (a cura), *Le Chiese del Nordest. Religiosità e cultura*, Edizioni Messaggero, Padova 1991, pp. 197-200.
- La politica universitaria dal 1962 al 1968*, «Orientamenti sociali» n.s. 3, fasc. 2, (aprile-giugno 1991), pp. 104-106.
- Che cosa ci ha insegnato Marino Gentile*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 143 (maggio-giugno 1991), pp. 5-8.
- Vero, falso e libertà*, in «Nuova Civiltà delle Macchine» 9 (1991), pp. 23-27.
- L'etica alla ricerca della persona*, «Il Mulino» 40 (1991), pp. 579-588.
- Il "neoaristotelismo" di Hans Jonas*, «Iride» n.s. 6 (1991), pp. 227-231.
- Drevnegreceskaja dialektika kak vyrazenie svobody mysli i spova*, "Istoriko-filosofskij ezegodnik '90" ("History of Philosophy Yearbook '90"), Nauka, Moskva 1991, pp. 321-344 (trad. di *Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech*, «Journal of the History of Ideas» 39 (1978), pp. 347-370).
- La teoria aristotelica della dimostrazione nella "Tractatio" omonima di Galilei*, in M. Ciliberto e C. Vasoli (a cura), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, Editori Riuniti, Roma 1991, vol. I, pp. 327-350.
- Dall'imaginismo al personalismo: una testimonianza*, in Associazione Filosofica Trevigiana (a cura), *Dialettica dell'immagine. Studi sull'imaginismo di Luigi Stefanini*, Marietti, Genova 1991, pp. 215-223.
- Filosofia della storia, metafisica e "pensiero positivo"*, «Studia Patavina» 38 (1991), pp. 245-256.
- Recensione a V. Bortolin, *Tra ricerca filosofica e fede cristiana: il movimento di Gallarate*, «Studia Patavina» 38 (1991), pp. 161-163.
- Recensione a T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, «Elenchos» 12 (1991), pp. 116-125.
- Recensione a J.M. Rist, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, «Elenchos» 12 (1991), pp. 125-129.

Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la "Physique" (apories, phénomènes, principes), in F. De Gandt et P. Souffrin (éd.), *La Physique d'Aristotele et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, Paris 1991, pp. 53-72.

Le dottrine platoniche non scritte "Intorno al bene" nelle testimonianze di Aristotele, in G. Reale (a cura), *Verso una nuova immagine di Platone*, 2, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991, pp. 93 [NSA-2].

Filosofia della scienza e storia della scienza, «Scienza e Storia» (Bollettino del Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo), 8, Brugine 1991, pp. 18-23.

Il concetto aristotelico di "ragione pratica", in G.M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirillo (a cura), *Prassi. Come orientarsi nel mondo* (Atti del Convegno organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dalla Biblioteca Comunale di Cattolica), Quattro Venti, Urbino 1991, pp. 77-84.

"Ethos", ovvero la "riabilitazione" anticipata e ... redenta, in AA.VV., *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, Antenore, Padova 1991, pp. 881-897.

La morte tra metafisica e marxismo, «Idee» 16 (1991), pp. 43-52.

La finalità in Aristotele, «Fondamenti» fasc. 14-15-16 (1989-1990), pp. 7-44 [NSA-2].

1992

Come argomentano gli ermeneutici?, «Filosofia '91», a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 13-32.

Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del "Parmenide", in Istituto Suor Orsola Benincasa, *Il "Parmenide" di Platone* (Atti del Convegno, 27-28 ottobre 1988), a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1992, pp. 47-74 [NSA-1].

Chiesa e modernità nella "Centesimus Annus", «Il Progetto» 12 (1992), pp. 5-8.

Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico, in AA.VV., *Persona e personalismo*, Gregoriana, Padova 1992, pp. 43-74.

La razionalità pratica nella concezione aristotelica, in S. Galvan (a cura), *Forme di razionalità pratica*, Angeli, Milano 1992, pp. 81-94.

Sul valore del dialogo in etica, in P.L. De Giorgi (a cura), *Etiche in dialogo*, «Testimonianze» 35, 1992, n. 343, pp. 24-28.

Individuo e persona, società civile e Stato. Critica delle vecchie dicotomie, in A. Burgio-G.M. Cazzaniga-D. Losurdo (a cura), *Massa, folla, individuo*, Atti del Convegno organizzato dall'Istituto Italiano per gli

Studi Filosofici (Cattolica, 27-29 settembre 1990), Quattro Venti, Urbino 1992, pp. 47-59.

Ripartire dalla persona (intervista a E. Berti), «Animazione Sociale» 22 (1992), n. 5, pp. 3-9.

Il metodo dialettico-confutatorio nella filosofia pratica, in G. Dalle Fratte (a cura), *Fine e valore. Per una giustificazione dei fondamenti etici della pedagogia*, Armando, Roma 1992, pp. 95-108.

Aristotle's Practical Philosophy in Contemporary Anglo-American Thought, in W.R. Shea and A. Spadafora (eds.), *From the Twilight of Probability. Ethics and Politics*, Science History Publications, Canton MA 1992, pp. 125-136.

La filosofia pratica di Aristotele nell'odierna cultura anglo-americana, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 145 (gennaio-aprile 1992), pp. 31-40 (anche in «Nuova civiltà delle macchine» 10 (1992)).

Descartes: un problema storiografico, in G. Belgioioso (a cura), *Cartesiana*, Congedo, Galatina 1992, pp. 57-62.

Il "Dio dei filosofi", in E. Berti-C. Vigna, *Il "Dio dei filosofi". Dio e il silenzio*, a cura di A. Marchesi, Edizioni Universitarie Zara, Parma 1992, pp. 43-70.

Il dottorato di ricerca in filosofia. Bilancio di un decennio (in collaborazione con C. Cesa e M.L. Dalla Chiara), «Rivista di filosofia» 83 (1992), pp. 315-330.

Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele, in M. Mori (a cura), *Quale statuto per l'embrione umano. Problemi e prospettive*, Politeia, Milano 1992, pp. 52-58 (anche in «Per la filosofia» 9 (1992), pp. 57-63, e in *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, a cura di S. Biolo, Marietti, Genova 1993, pp. 115-124) [NSA-2].

La teologia di Aristotele, in M. Sánchez Sorondo (a cura), *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, Herder, Roma 1992, pp. 35-53 [NSA-2].

Il procedimento logico-formale e l'argomentazione retorica, «Ragioni critiche» III serie, 7, n. 3-5 (luglio 1992), pp. 33-36 (anche in «Quaderni di storia» 19 (1993), n. 37, pp. 89-99) [NSA-1].

Gorgia e la dialettica antica, in C. Natali (a cura), *Sei lezioni sulla Sofistica*, Jouvence, Roma 1992, pp. 11-26 [NSA-1].

La filosofia e la cultura classica, in E. Agazzi (a cura), *Filosofia e filosofia di*, La Scuola, Brescia 1992, pp. 143-153.

- L'itinerario filosofico di Marino Gentile*, «Padova e il suo territorio» 7, n. 39 (ottobre 1992), pp. 22-24.
- Metafisica e dialettica nel "Commento" di Giacomo Zabarella agli "Analitici posteriori"*, «Giornale di metafisica» n.s. 14 (1992), pp. 225-244.
- Per una metafisica problematica e dialettica*, «Acta philosophica» 1 (1992), pp. 176-190 (anche in «Per la filosofia» 9 (1992), pp. 3-15).
- I nuovi programmi di filosofia della secondaria superiore*, «Orientamenti sociali» n.s. 4, fasc. 2-3 (aprile-settembre 1992), pp. 153-156.
- La Filosofia contemporanea di Abbagnano-Fornero*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 146-147 (maggio-dicembre 1992), pp. 43-50.
- Metafisica, politica e democrazia in Augusto Del Noce*, «Coscienza» 9 (1992), pp. 3-6.
- Etica ermeneutica ed etica argomentativa*, in F. Casamassima e M. Fabris, *Filosofia ermeneutica tra critica e progetto*, IRRSAE di Puglia, Bari 1992, pp. 117-128.
- Commemorazione di Marino Gentile*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti» 150 (1991-1992), Parte generale e Atti ufficiali, pp. 1-5.
- Filosofia, astrologia e vita quotidiana nella Padova del Trecento*, in Centro Internazionale di Storia della nozione e della misura dello Spazio e del Tempo (a cura), *Il Palazzo della Ragione a Padova. Dalle pitture di Giotto agli affreschi del '400*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1992, pp. 97-108.
- I nuovi programmi di filosofia*, in AA.VV., *Il sapere filosofico e gli altri saperi*, Atti del seminario per docenti di Filosofia, S. Margherita Ligure 1992, pp. 20-26.

1993

- Introduzione all'edizione italiana di M.L. West, La filosofia greca arcaica e l'oriente*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 9-19.
- Cattolici e società italiana: aspetti etici e culturali*, in E. Berti-A. Monticone, *Etica, cultura e partecipazione politica*, Ave, Roma 1993, pp. 9-29.
- Premessa all'edizione italiana di J.L. Ackrill, Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 9-15.
- Intellezione e dialettica in Aristotele, Metaph. IX 10*, in A.M. Battegazzore (a cura), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Sagep, Genova 1993, pp. 21-36.
- Il concetto di persona*, «Scuola Italiana Moderna» 15 aprile 1993, p. 44.

- Nuovi studi sull'evoluzione filosofica di Aristotele*, «Elenchos» 14 (1993), pp. 91-94.
- Radici filosofiche dell'idea di Europa*, in B. Mondin (a cura), *Filosofia e cultura nell'Europa di domani*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 45-58.
- Voci: Società civile-società politica e Stato*, in *Dizionario delle idee politiche*, diretto da E. Berti e C. Campanini, Ave, Roma 1993, pp. 812-824 e 857-870.
- Profeti in cammino nella grande città*, in A.M. Mezzaroma (a cura), *Vai nella grande città ... e grida. L'educazione alla fede in Agesci*, Nuova Editrice Fiordaliso, s.d. Roma (1993), pp. 64-76.
- Phronesis et science politique*, in P. Aubenque-A. Tordesillas (éd.), *Aristotele politique. Etudes sur la Politique d'Aristotele*, P.U.F., Paris 1993, pp. 436-459.
- La nascita della "fisica" in Aristotele*, in M. Sánchez Sorondo (a cura), *Physica, cosmologia, Naturphilosophie. Nuovi approcci*, Herder, Roma 1993, pp. 1-14 [NSA-2].
- Coincidentia oppositorum e contraddizione nel De docta ignorantia I, 1-6*, in G. Piaia (a cura), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Antenore, Padova 1993, pp. 107-127.
- Discussioni con Pietro Faggiotto*, in F. Chierighin e F.L. Marcolungo (a cura), *Metafisica e modernità. Studi in onore di Pietro Faggiotto*, Antenore, Padova 1993, pp. 381-398.
- Perché in Italia un partito di ispirazione cristiana*, «Orientamenti sociali» 5 (1993), pp. 275-286.
- La Metafisica di Aristotele: "onto-teologia" o "filosofia prima"?*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 85 (1993), pp. 256-282 [NSA-2].
- Immaginazione e verità. L'eredità di Aristotele*, in P.P. Ottonello (a cura), *Verso la scienza regale. Studi in memoria di Giorgio Imbraguglia*, Japadre, L'Aquila-Roma 1993, pp. 129-146 [NSA-1].
- Ricordo di Marino Gentile*, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti» 104 (1991-1992), parte I, pp. 103-109.

1994

- Verità, ermeneutica e metafisica*, «Studia Patavina» 41 (1994), pp. 18-21.
- Impegno politico, cultura e fede cristiana*, in A. Oberti (a cura), *Giuseppe Lazzati. Aspetti e momenti di una biografia*, Ave, Roma 1994, pp. 169-195.

- Intervento*, in C. Lanzetti e C. Quarenghi, *L'insegnamento della filosofia nelle scuole sperimentali. Rapporto della Società Filosofica Italiana*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 117-121.
- Aristotele e l'odierna rinascita della filosofia pratica*, in C. Natali e F. Ferrari (a cura), *Modelli di ragionamento nella filosofia antica. Una proposta didattica*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 212-231.
- Ritorno di quale Dio?*, in E. Guerriero e A. Tarzia (a cura), *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*, Atti del quarto convegno teologico, Cinisello 18-20 giugno 1993, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 45-51.
- Come studiare San Tommaso oggi*, in Istituto San Tommaso, *Studi 1994*, Pontificia Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Roma 1994, pp. 40-44.
- San Tommaso commentatore di Aristotele*, in Istituto San Tommaso, *Studi 1994*, Pontificia Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Roma 1994, pp. 215-228.
- Lo studio di Aristotele dopo il Concilio Vaticano II*, in Istituto San Tommaso, *Studi 1994*, Pontificia Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Roma 1994, pp. 229-240.
- Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura, Itin 5*, «Doctor Seraphicus» 40-41 (1993-1994), pp. 7-16.
- Enrico Berti legge Thomas Merton*, in F. Ghedini (a cura), *Inquietum nostrum*, Quaderni di «Appunti» 17, Supplemento al n. 56, Gennaio-Febbraio 1994, pp. 6-14.
- Encore sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, De anima III 6*, in A. Alberti (a cura), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Olschki, Firenze 1994, pp. 123-136.
- Una nuova Storia della filosofia* (recensione a P. Rossi-C.A. Viano, *Storia della filosofia*, vol. I), «Lettera dall'Italia» 9, n. 34 (aprile-giugno 1994), p. 50.
- La complessità della ragione*, in Società Filosofica Italiana, *La filosofia e la sfida della complessità. Atti del XXXI Congresso Nazionale di Filosofia*, La Goliardica, Roma 1994, pp. 142-157.
- Soggetto, anima e identità personale in Aristotele*, in G. Severino (a cura), *Il destino dell'io*, il Melangolo, Genova 1994, pp. 33-49 (anche in M. Sánchez Sorondo (a cura), *Peri Psychès, De homine, Antropologia: nuovi approcci*, Herder, Roma 1994, pp. 1-14) [NSA-2].
- La politica fra informazione e scelte decisionali*, in AA.VV., *La società dell'informazione: ultima utopia?*, Edizioni del Rezzara, Vicenza 1994, pp. 89-94.
- Aristotle's Renaissance as an Example of the Essential Tension between Tradition and Innovation*, «Philosophical Inquiry» 16 (1994), pp. 26-37.
- La razionalità della retorica in Aristotele*, in L. Bertelli e P. Donini, *Filosofia, politica, retorica. Intersezioni possibili*, Angeli, Milano 1994, pp. 127-148.
- Aristotele e l'analisi matematica greca*, in IRRSAE-Marche, *Filosofia, logica, matematica dal periodo classico al nostro secolo*, Atti del Convegno (Ancona, 25-27 marzo 1993), a cura di A. Repola Boatto, Quaderni di «Innovazione scuola» 18, Ancona 1994, pp. 41-53 [NSA-1].
- A proposito di Platone, Aristotele e il neoplatonismo (risposta a Franco Trabattoni)*, «Rivista di storia della filosofia» 44 (1994), pp. 533-540.
- L'influenza di Heidegger sulla "riabilitazione della filosofia pratica"*, in P. Di Giovanni (a cura), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994, pp. 307-331.
- Il neoplatonismo e noi. Risposta a Roberta De Monticelli*, «Itinerari filosofici» 4 (1994), pp. 107-115.
- Il dibattito sul piacere nell'Accademia antica*, in L. Montoneri (a cura), *I filosofi greci e il piacere*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 135-158.
- Le dottrine platoniche non scritte "Intorno al Bene" nelle testimonianze di Aristotele*, in G. Reale, *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 251-294.
- La continuazione della Filosofia contemporanea di Fornero, Restaino, Antiseri*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 153 (settembre-dicembre 1994), pp. 21-25.
- Matematismo e platonismo nella scienza moderna*, in C. Vinti (a cura), *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp. 225-240.
- La dottrina aristotelica delle categorie in Trendelenburg, Brentano e Heidegger*, in AA.VV., *Categorías e inteligibilidad global*, Actas del primer Congreso internacional de ontología, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1994, pp. 77-82.
- Tempo, istante e anima in Aristotele*, «Scienza e storia», Bollettino del Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo, n. 10 (1994), pp. 18-24.
- ¿Cómo argumentan los Hermeneutas?*, in G. Vattimo (ed.), *Hermenéutica y Racionalidad*, Grupo Editorial Norma, Colombia 1994, pp. 31-39.

Sul concetto di creazione, «Nuova Secondaria» 12 (1995), fasc. 7, pp. 50-51.

Il concetto di amicizia in Aristotele, in AA.VV., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi (Merano, 9-11 maggio 1994), Accademia di studi italo-tedeschi, Merano 1995, pp. 102-135.

Francisco de Vitoria nell'interpretazione di Carl Schmitt, in S. Biolo (a cura), *L'universalità dei diritti umani e il pensiero cristiano del '500*, Contributi al XLVII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, settembre 1992, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 139-148.

La complessità della ragione, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 154 (gennaio-aprile 1995), pp. 27-40.

Ricordo di Giovanni Romano Bacchin, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 154 (gennaio-aprile 1995), pp. 126-128.

Metafisica, in P. Rossi (dir.), *La filosofia*, vol. III, *Le discipline filosofiche*, Utet, Torino 1995, pp. 11-107.

Logo e dialogo, «Studia Patavina» 42 (1995), pp. 31-42.

Pluralismo culturale, frammentazione e bene comune, in G. Galeazzi (a cura), *Crisi morale e bene comune in Italia*, Massimo, Milano 1995, pp. 41-50.

I nuovi programmi di filosofia, in Centro per la filosofia italiana, *L'insegnamento della filosofia: problemi e progetti*, «Il Contributo» I (1995), pp. 5-14.

La via "dinamico-noologica" alla trascendenza divina, in S. Biolo (a cura), *Trascendenza divina. Itinerari filosofici*, Contributi al XLVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, aprile 1993, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 57-71.

Società politica, società civile e Stato: per una nuova cittadinanza, in G. Galeazzi (a cura), *Stato democratico e personalismo*, Atti del Convegno per il XL de "L'uomo e lo Stato" di J. Maritain, Vita e pensiero, Milano 1995, pp. 201-217.

Galileo di fronte alla tradizione aristotelica, in Università degli studi di Padova, *Galileo a Padova 1592-1610. Celebrazioni del IV Centenario*, vol. IV: *Tribute to Galileo in Padua. International Symposium (Padova, 2-6 dicembre 1992)*, Lint, Trieste 1995, pp. 131-147.

Laici e cattolici. Un rapporto costruttivo per il bene del paese. I valori etici come terreno di confronto in politica, «Orientamenti sociali» 7 (1995), n. 2, pp. 24-33.

Metafisica e argomentazione in V. Mathieu, in G. Derossi, M.M. Olivetti, A. Poma, G. Riconda (a cura), *Trascendenza, trascendentale, esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia», Cedam, Padova 1995, pp. 13-22.

Prefazione a G.R. Bacchin, Haploustaton. Principio e struttura del discorso metafisico, Arnaud, Firenze 1995, pp. 7-9.

E. Berti-G. Bozzolato, *Filosofia e scienza: l'aristotelismo e Galilei*, in G.P. Brizzi e J. Verger (a cura), *Le Università dell'Europa. Le Scuole e i Maestri. L'età moderna*, Amilcare Pizzi Editore, Cinisello Balsamo 1995, pp. 197-216.

Le prime categorie della logica hegeliana in Bertrando Spaventa, in S. Belardinelli e G. Dalmaso (a cura), *Discorso e verità. Scritti in onore di Francesca Rivetti Barbò*, Milano 1995, pp. 191-204.

Etica al bivio: per una razionalità pratica, in AA.VV., *Exodus. Congedi dal II Millennio/ 3*, Città Nuova Editrice, Roma 1995, pp. 13-23.

L'influenza della tradizione religiosa sulla filosofia italiana del novecento, «Studia Patavina» 42 (1995), pp. 651-668.

L'uso "scientifico" della dialettica in Aristotele, «Giornale di metafisica» n.s. 17 (1995), pp. 169-190 [NSA-1].

Individuo e persona: la concezione classica, «Studium» 91 (1995), pp. 515-528.

Ripresa di un dialogo, in A. Pieretti (a cura), *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 45-51.

Un'introduzione alla lettura della Metafisica, «Elenchos» 16 (1995), pp. 375-385.

Filosofia e scienza: l'Aristotelismo e Galilei (in collaborazione con Giampiero Bozzolato), in G.P. Brizzi-J. Verger (a cura), *Le università dell'Europa. Le scuole e i maestri. L'età moderna*, Amilcare Pizzi Editore, Cinisello Balsamo 1995, pp. 197-216.

Gli studi sulla filosofia antica, «Scheria. Rivista del Circolo G. Sadoul di Ischia e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici» 4 (1995), pp. 43-45.

Ordre et désordre des Grecs à Galilée et de Galilée aux temps modernes, in B. Pullman (ed.), *The Emergence of Complexity in Mathematics, Physics, Chemistry and Biology. Proceedings of the Plenary Session of the Pontifical Academy of Sciences, 27-31 October 1992*, Pontificia Academia Scientiarum, Città del Vaticano 1996, pp. 25-42.

- Ermeneutica e metafisica in Aristotele*, in B. Mondin (a cura), *Ermeneutica e metafisica: possibilità di un dialogo*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 9-25 [NSA-2].
- Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?*, in W. Wians (ed.), *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 1996, pp. 105-130 [NSA-1].
- La tolleranza: aspetti filosofici del problema*, «Nuova Secondaria» 13, n. 8 (15 aprile 1996), pp. 29-31.
- "Principio di Persona" o "Metafisica della prima Persona"?*, in L. Malusa, G. Benelli, A. Campodonico, B. Salmona (a cura), *Lineamenti di un personalismo teologico. Scritti in onore di Carlo Arata*, Glauco Brigati, Genova 1996, pp. 9-19.
- Mit den Klassikern philosophieren*, in Th. Grethlein-H. Leitner (Hrsgg.), *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1996, pp. 509-517.
- Reconsidérations sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote*, "De anima", III, 6, in G. Romeyer Dherbey (dir.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, études réunies par C.A. Viano, Vrin, Paris 1996, pp. 390-404.
- Les écoles philosophiques d'Athènes et les princes de Chypre*, in AA.VV., *Chypre et les origines du Stoïcisme. Actes du Colloque. Paris, 12-13 mai 1995*, Publications du Centre Culturel Hellénique de Paris, Paris 1996, pp. 15-20.
- L'attualità dell'antica filosofia greca*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 157 (gennaio-aprile 1996), pp. 71-74.
- Platone nel pensiero etico-politico di Marino Gentile*, in D. Castellano e G. Giurovich (a cura), *Modernità della classicità. La filosofia etico-politica in Marino Gentile*, Forum, Udine 1996, pp. 55-66.
- Der Begriff der Wirklichkeit in der Metaphysik des Aristoteles (IX. 6-9 u. a.)*, in Ch. Rapp (Hrsg.), *Aristoteles, Metaphysik: Die Substanzbücher (VII, VIII, IX)*, Akademie Verlag, Berlin 1996, pp. 289-311.
- Presentazione di C. Viafora (a cura), Quando morire? Bioetica e diritto nel dibattito sull'eutanasia*, Gregoriana, Padova 1996, pp. 9-11.
- Essere e linguaggio: l'ontologia come ambito di convergenza tra ermeneutica e metafisica*, «Ars Interpretandi» 1 (1996), pp. 163-168.
- Nuovi programmi per la scuola secondaria superiore: Filosofia*, in N. Fumo (a cura), *Verso una nuova didattica della filosofia*, IRSSAE Friuli-Venezia Giulia, Trieste 1996, pp. 13-17.
- Pellegrinaggio a Messkirch*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n. 158 (maggio-agosto 1996), pp. 60-63.
- Sciaccia e la filosofia antica*, in P.P. Ottonello (a cura), *Michele Federico Sciaccia e la filosofia oggi*, Olschki, Firenze 1996, pp. 381-393.
- Tempo, istante e anima in Aristotele*, in M. Sánchez Sorondo (a cura), *Tempo e storia. Atti del VI Colloquio della Facoltà di Filosofia*, Herder-Università Lateranense, Roma 1996, pp. 13-25.
- Osservazioni*, in *Atti del seminario platonico "Verso un Platone terzo"*, «Studi europei. Annali del Dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo, Università di Genova» III (1995), Olschki, Firenze 1996, pp. 65-71.
- Parménide*, in J. Brunschwig-G. Lloyd, *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Flammarion, Paris 1996, pp. 720-731 (trad. ingl. *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002; trad. ted. *Das Wissen der Griechen*, Wilhelm Fink Verlag, München 2001).
- La Métaphysique d'Aristote: "onto-théologie" ou "philosophie première"?*, «Revue de philosophie ancienne» 14 (1996), pp. 61-85.
- Il Filebo e le dottrine non scritte di Platone*, in P. Cosenza (a cura), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, D'Auria, Napoli 1996, pp. 191-204 [NSA-2].
- Philosophie, institutions et enseignement philosophique en Italie*, in Association Internationale des Professeurs de Philosophie, «Europa Forum-Philosophie-Enseignement» bull. 35 (octobre 1996), pp. 11-15.
- La prudenza*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n. 159 (settembre-dicembre 1996), pp. 15-24.
- L'utilité de la dialectique pour les sciences*, in A. Motte et J. Denooz (a cura), *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, C.I.P.L., Liège 1996, pp. 103-115.
- La logica dell'argomentazione filosofica tra Aristotele e Ryle*, in Società Filosofica Italiana, *Momenti di Storia della logica e di Storia della filosofia* (Atti del Convegno di Roma, 9-11 novembre 1994), Aracne Editrice, Roma 1996, pp. 59-68.

1997

- Una metafisica problematica e dialettica*, in AA.VV., *Metafisica. Il mondo nascosto*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 41-68.
- Filosofia greca e cultura cristiana*, in R. Gibellini e altri, *Alternativa. Corso di religione cattolica per la scuola secondaria superiore*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 313-316.

Vocazione o professione?, in AA.VV., *La filosofia come vocazione*, «Seconda navigazione-Annuario di filosofia 1997», Mondadori, Milano 1997, pp. 15-34.

Introduzione, in E. Berti (a cura), *Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-46.

Les écoles philosophiques d'Athènes et les princes de Chypre, «Diotima» 25 (1997), pp. 15-20.

Per una nuova società politica, in C.A. Viano (a cura), *Filosofia e impegno politico*, «Rivista di filosofia» 58 (1997), pp. 25-40.

Ricordo di Pasquale Salvucci, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 160 (gennaio aprile-1997), pp. 93-94.

Fede, antropologia ed etica. Per un "progetto culturale", «Orientamenti sociali», aprile-giugno 1996, pp. 9-18.

Prefazione a V. Bitti-F. Dipalo, Filosofia e scuola. Due percorsi sulla rete Internet italiana, Società Filosofica Italiana, La Goliardica, Roma 1997, pp. 7-8.

Il tempo in Aristotele, in G. Casertano (a cura), *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Loffredo, Napoli 1997, pp. 25-36 [NSA-2].

Un aristotelismo non conservatore (a proposito di M. Nussbaum, *La fragilità del bene*), «Iride» 10 (1997), pp. 157-164.

Heideggers Auseinandersetzung mit dem Platonisch-Aristotelischen Wahrheitsverständnis, in E. Richter (Hrsg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, pp. 89-105.

"Credere di credere": l'interpretazione del cristianesimo di G. Vattimo, «Studia Patavina» 44 (1997), pp. 61-67.

Aristotle's Renaissance as an example of the essential tension between tradition and innovation, «Scienza e storia» 12 (1997), pp. 15-22.

La vita: realtà e valore, in AA.VV., *Confini della scienza e educazione alla vita*, XXXV Convegno di Scholè, La Scuola, Brescia 1997, pp. 7-20.

The present relevance of Aristotle's thought (in neogreco), in M. Dragona-Monachou and G. Roussopoulos (eds.), *The Actuality of the Ancient Greek Philosophy*, Ellenika Grammata, Athens 1997, pp. 306-316.

L'aristotelismo padovano e la nascita della medicina sperimentale, in «Medicina nei secoli» n.s. 9 (1997), pp. 23-38.

La classicità di un testo filosofico, «Ars Interpretandi» 2 (1997), pp. 1-14.

Philosophie, dialectique et sophistique dans Métaphysique Γ 2, «Revue Internationale de Philosophie» 51 (1997), pp. 379-396 [NSA-1].

L'oggetto dell'εἰκὼς μῦθος nel "Timeo" di Platone, in T. Calvo and L. Brisson (eds.), *Interpreting the "Timaeus-Critias". Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, pp. 119-131 [NSA-2].

Sulla costituzione mista in Platone, Aristotele e Cicerone, in H.-C. Günther und A. Rengakos (Hrsgg.), *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift f. W. Kullmann*, Steiner, Stuttgart 1997, pp. 279-285.

La filosofia, a chi e come insegnarla?, «Iride» 10 (1997), pp. 527-530.

Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7, «Méthexis» 10 (1997), pp. 59-82.

Recensione a C. D'Ancona Costa, *La casa della sapienza*, «Elenchos» 18 (1997), pp. 401-408.

The Classical Character of a Philosophical Text, «Ars Interpretandi» 2 (1997), pp. 7-20.

1998

Politica e amicizia, in E. Berti-S. Veca, *La politica e l'amicizia*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, pp. 23-34.

L'idea di bene comune tra "destra" e "sinistra", in E. Berti-S. Veca, *La politica e l'amicizia*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, pp. 35-62.

Ripropongo la metafisica classica, «Lecture» 53, quad. 544 (febbraio 1998), pp. 11-12.

Sillogismo pratico, in N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, 3ª ed. agg. e ampl. da G. Fornero, Utet, Torino 1998, pp. 999-1000.

Sostanza e individuazione, in AA.VV., *La tecnica, la vita, i dilemmi dell'azione*, «Seconda navigazione-Annuario di filosofia 1998», Mondadori, Milano 1998, pp. 143-160.

Tempo ed eternità, in L. Ruggiu (a cura), *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 12-26 [NSA-2].

Quale società civile in Aristotele?, in R. Campa (a cura), *La società civile e la società politica nel pensiero di Aristotele*, Centro Internazionale di Filosofia Antica "Antonio Jannone", Roma 1998, pp. 77-87.

Novecento etico, «Nuova Secondaria» 15, n. 8 (15 aprile 1998), pp. 26-28.

Etica tra convinzione e responsabilità, «Orientamenti sociali sardi» 3 (1998), pp. 105-110.

Interventi in A. Massarenti (a cura), *Analitici e continentali*, «Rivista di estetica» n.s. 7 (1998), pp. 85-87 e 102-103.

Aristotele e il "Mind-Body Problem", «Iride» 11 (1998), pp. 43-62 (anche in «Uomini e idee» 6 (1999), pp. 65-82).

Essere, divenire e mondo nel pensiero classico, «Studium» 94 (1998), pp. 215-229.

A proposito di identità e differenza (Risposta a Fabrizio Turoldo), «Rivista di filosofia neoscolastica» 89 (1997), pp. 355-361 (anche in F. Turoldo, *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio, l'Essere e il Nulla*, Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 145-152).

Il problema dell'etica oggi: Nietzsche o Aristotele?, in F. Fanizza e M. Signore (a cura), *Filosofia in dialogo. Scritti in onore di Antimo Negri*, Antonio Pellicani editore, Roma 1998, pp. 59-68.

Platone e Aristotele nella filosofia analitica, in E. Spinelli (a cura), *I filosofi antichi nel pensiero del novecento*, Atti del corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia, Ministero della Pubblica Istruzione, Dir. Gen. Istr. Class., 1998, pp. 17-24.

Recensione a G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, «Studia Patavina» 45 (1998), pp. 497-502.

Attualità di Aristotele (a cura di E. Berti), «Nuova Secondaria» 16 (1998/1999), 1 (15 settembre 1998), pp. 31-47.

Filosofia (in collaborazione con M. Trombino), in *Programmazione: Itinerari disciplinari*, «Nuova Secondaria» 16 (1998/1999), 1 (15 settembre 1998), pp. 74-80.

I saperi essenziali: il punto di vista filosofico, «Periplo» rivista dell'IRRSAE Veneto, (1998), 2, pp. 49-50.

I diritti dell'uomo tra passato e futuro, in «Scuola italiana moderna» 15 ottobre 1998, pp. 6-8.

Prefazione a M. De Pasquale (a cura), *Filosofia per tutti. La filosofia per la scuola e la società del 2000*, F. Angeli, Milano 1998, pp. 9-16.

Prudenza, in S. Natoli (a cura), *Le virtù della cittadinanza. Per un dizionario delle virtù civiche*, Grafo, Brescia 1998, pp. 37-46.

“Per i viventi l'essere è il vivere” (Aristotele, De anima 415 b 13), in M. Sánchez Sorondo (a cura), *La vita. Storia e teoresi*, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 1998, pp. 21-30 [NSA-2].

Interdisciplinarietà e filosofia, in E. Riondato (a cura), *Accademia e interdisciplinarietà, I, Saggi*, Accademia Galileiana di Scienze Lettere ed Arti, Padova 1998, pp. 51-72.

Verità, interpretazione, confutazione, «Paradosso» n. 2-3 (1997) (*Sulla verità*, a cura di M. Donà), Il Poligrafo, Padova 1998, pp. 19-23.

La persona: problemi e prospettive, in G. Bernardi e altri (a cura), *Rosmini e Stefanini. Persona Etica Politica*, Atti del Convegno della Fondazione

“Luigi Stefanini” (Treviso, 14-15 novembre 1997), Prometheus, Milano 1998, pp. 155-170.

Convegni d'agosto in Nord-America, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 165 (settembre-dicembre 1998), pp. 58-63.

Il concetto di “primo” nella Metafisica di Aristotele, in A.A. Gómez-R.M. Castro (coord.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1998, pp. 131-148.

L'origine pitagorica dell'analisi geometrica, in P. De Leo (a cura), *Dalla tradizione pitagorica al futuro della cultura e della scienza in Calabria* (Simposio internazionale di studio, Tropea-Palmi, 12-14 giugno 1997), Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 49-54.

De qui est fin le moteur immobile?, in M. Bastit et J. Follon (éd.), *Essais sur la théologie d'Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve 1998, pp. 5-28.

La présence de la dialectique grecque dans la philosophie contemporaine, «Revue de Philosophie Ancienne» 16 (1998), pp. 103-120.

1999

Amicizia e “focal meaning”, in A. Alberti and R. Sharples (eds.), *Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, de Gruyter, Berlin-New York 1999, pp. 176-190.

L'attività di ricerca di Gabriele Giannantoni, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 166 (gennaio-aprile 1999), pp. 7-10.

L'uomo è naturalmente filosofo, «Per la filosofia» 16 (1999), pp. 8-16.

Novecento etico, in E. Agazzi (a cura), *Novecento e Novecenti. La cultura di un secolo*, La Scuola, Brescia 1999, pp. 73-84.

Reciprocità, «Tra Noi» (Periodico dell'A.V.O. di Padova), 11, 35, giugno 1999, pp. 3-5.

Il carattere dialettico del “cogito”, in V. Gómez Pin (ed.), *Descartes. Lo racional y lo real. Segundo Congreso Internacional de Ontología*, «Enrahonar. Quaderns de Filosofia» Número extraordinari, Universidad Autònoma de Barcelona, Barcelona 1999, pp. 451-455.

Ermeneutica della domanda religiosa e della domanda metafisica, «Euntes docete» n.s. 52/1-2 (1999), pp. 193-202.

L'uomo è filosofo, in AA.VV., *Per una lettura dell'enciclica “fides et ratio”*, Città del Vaticano 1999, pp. 34-40.

Il primo motore non si scorda mai, «Lecture» 54 (1999), quad. 560, pp. 22-24.

Introduzione al XXXIII Congresso nazionale di Filosofia, in L. Malusa (a cura), *La trasmissione della filosofia nella forma storica*, Atti del XXXIII Congresso della Società filosofica Italiana, Angeli, Milano 1999, pp. 13-18.

Introduzione ai lavori, in IRRSAE-Marche, *Pasquale Salvucci. L'uomo e l'opera. Atti del Convegno, Urbino 20.12.1997*, Angeli, Milano 1999, pp. 17-20.

The unmoved mover as efficient cause in Aristotle's Metaph. XII, in T. Pentzopoulou-Valalas (ed.), *Aristotle on Metaphysics*, Aristotle University-Department of Philosophy, Thessaloniki 1999, pp. 73-81.

Intervento in R. Fournet-Betancourt (Hrsg.), *Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen*, «Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie» 28, 1999, pp. 43-46.

La generazione dell'uomo secondo Aristotele (Discussione del libro *Quando comincio io?* di Norman Ford), «Bioetica. Rivista interdisciplinare» 7 (1999), pp. 590-595 [NSA-2].

La polemica antiaristotelica di Filodemo a proposito della retorica, in C. Natali e S. Maso (a cura), *Antiaristotelismo*, Hakkert, Amsterdam 1999, pp. 63-76.

Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique, in C. Chiesa et L. Freuler, *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Murat*, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1999, pp. 69-82.

Il Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele nell'interpretazione di Mario Untersteiner, in L. Belloni-V. Citti-L. de Finis (a cura), *Dalla lirica al teatro. Nel ricordo di Mario Untersteiner (1899-1999)*, Università di Trento, Trento 1999, pp. 291-300 [NSA-2].

Recensione a C. Shields, *Order in Multiplicity. Homonymy in the philosophy of Aristotle*, «Elenchos» 20 (1999), pp. 465-474.

Conclusioni, in AA.VV., *Dalla "physis" di Empedocle al "logos" di Gorgia. Percorso filosofico antico e prospettive contemporanee*, «Giornale di metafisica» n.s. 21 (1999), pp. 243-250.

Teologia morale e argomentazione razionale, in A.M. Bernardinis, W. Böhm, M. Laeng e R. Laporta (a cura), *Spirito e forme di una nuova paideia. Studi in onore di Giuseppe Flores d'Arcais*, Agorà, La Spezia 1999, pp. 35-45.

Voce *Gentile Marino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 53, Roma 1999.

2000

A Platone non riuscì di convincere il tiranno, «Lecture» 55 (febbraio 2000), pp. 25-27.

La prospettiva metafisica tra analitici ed ermeneutici, «Seconda navigazione-Annuario di filosofia 2000» Mondadori, Milano 2000, pp. 45-62.

Il dialogo che diede ordine al mondo (Recensione a Platone, Timeo, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi), «Nuntium» (Rivista della Pontificia Università Lateranense), 10 (2000), pp. 166-168.

Quale insegnamento della filosofia?, «Nuova Secondaria» 17 (15 maggio 2000), pp. 7-10.

La nozione di società politica in Aristotele, in M. Migliori (a cura), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La città del sole, Napoli 2000, pp. 511-528.

Tempo ed eternità, «Scienza e storia. Rivista del Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo» 13 (2000), pp. 31-42.

La filosofia a Padova, «Rivista di filosofia» 91 (2000), pp. 197-218.

La presenza di Aristotele nella filosofia odierna, in S.L. Brock (a cura), *L'attualità di Aristotele*, Armando, Roma 2000, pp. 85-100.

Justice as Equality in Nic. Eth. V, in D.N. Koutras (ed.), *Political Equality and Justice in Aristotle and the Problems of Contemporary Society*, Society for Aristotelian Studies "The Lycaean", Athens 2000, pp. 37-46.

Jacques Maritain's Contribution to Twentieth-Century Philosophical Debate, «Notes et Documents», Institut International Jacques Maritain, n.s. 57-58 (janvier-août 2000), pp. 8-16.

Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia, in A. Brancacci (a cura), *La filosofia in età imperiale. Atti del Colloquio, Roma, 17-19 giugno 1999*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 225-243.

Il "Dio dei filosofi" nel discorso di Paolo agli Ateniesi, in A. Ales Bello (a cura), *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismo a confronto*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2000, pp. 47-57.

La nuova domanda di metafisica, in F. Mercadante e V. Lattanzi (a cura), *Elogio della filosofia. Simposio internazionale in onore di A. Rosmini*, vol. II, Fondazione Capograssi, Roma 2000, pp. 264-276.

Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics A 6, in M. Frede and D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 181-206 [NSA-2].

I luoghi della verità secondo Aristotele: un confronto con Heidegger, in V. Melchiorre (a cura), *I luoghi del comprendere*, Vita e pensiero, Milano 2000, pp. 3-27.

- Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues*, «Revista Portuguesa de Filosofia» 54 (2000), pp. 345-360.
- La filosofia italiana*, in *La filosofia nel secondo Novecento (I)*, «Humanitas» n.s. 55 (2000), pp. 715-721.
- Le attuali prospettive della metafisica*, in F. Facchini (a cura), *Scienza e conoscenza. Verso un nuovo umanesimo*, Editrice Compositori, Bologna 2000, pp. 47-60.
- Osservazioni sulla "terza navigazione"*, in G. Baget Bozzo e altri, *La navicella della metafisica. Dibattito sul nichilismo e la "terza navigazione"*, Armando, Roma 2000, pp. 59-63.
- Recensione a G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo (Il melangolo, Genova 2000)*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 171 (settembre-dicembre 2000), pp. 86-89.
- Metafisica, politica e democrazia in Augusto Del Noce*, in F. Mercadante e V. Lattanzi (a cura), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, vol. II, Edizioni Spes-Fondazione Del Noce, Roma 2000, pp. 554-562.
- La giustizia come proporzione*, in A. Ferrara, V. Gessa-Kurotschka, S. Maffettone (a cura), *Etica individuale e giustizia*, Liguori, Napoli 2000, pp. 57-68.
- Prefazione a M. Di Giandomenico (a cura), L'uomo e la macchina: Trent'anni dopo. Filosofia e informatica ieri e oggi*, Atti del Convegno Nazionale 1997 della Società Filosofica Italiana, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2000, pp. 7-12.
- Parmenides*, in J. Brunschwig and G.E.R. Lloyd (eds.), *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2000, pp. 660-671.

2001

- Multiplicity and Unity of Being in Aristotle*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 101 (2001), pp. 185-207.
- Brentano and Aristotle's Metaphysics*, in R.W. Sharples (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Ashgate, Aldershot-Burlington, USA 2001, pp. 135-149.
- I diritti umani come moderni èndoxa*, «Nuova Secondaria» 18/6 (15 febbraio 2001), pp. 45-49.
- I diritti umani misura di ogni cosa*, in V. Possenti e A. Massarenti (a cura), *Nichilismo, Relatività, Verità: un dibattito*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 41-44.

- La necessità di un progetto culturale*, in AA.VV., *Prospettive e tradizione dell'Università italiana*, «Studium» 97 (2001), pp. 33-38.
- La diversità nell'aristotelismo antico, moderno e contemporaneo*, in L. Cavazzoli (a cura), *La diversità in età moderna e contemporanea*, Name, Genova 2001, pp. 47-60.
- I diritti umani quali principi etici condivisibili*, «Bioetica» 9 (2001), pp. 127-138 (anche in Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, *Dignità del vivere*, Zadig, Milano 2001, pp. 166-176).
- Dal personalismo all'identità personale*, in A. Bottani e N. Vassallo (a cura), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo, Napoli 2001, pp. 65-78 (anche, in forma diversa, col titolo *Il dibattito sull'identità personale nella filosofia contemporanea*, in A. Pavan (a cura), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 35-47).
- Lo "stato di salute" della metafisica nella filosofia italiana contemporanea*, in F.P. Firrao (a cura), *La filosofia italiana in discussione*, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 88-103.
- La pace come condizione dei valori*, in L. Caramella (a cura), *2000 volte 2000. Arte e Idee per la Pace*, Fondazione Art Museo, Arona 2001, pp. 126-128.
- A proposito di identità e differenza*, in F. Turolto, *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio, l'Essere e il Nulla*, Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 145-152.
- Socrate e Platone*, in AA.VV., *Il pensiero di Maria Adelaide Raschini*, L'Arcipelago, Genova 2001, pp. 27-38.
- De l'amitié à la philosophie chez Aristote*, in G. Samama (dir.), *Analyses et réflexions sur Aristote, "Éthique à Nicomaque", Livres VIII et IX*, Ellipses, Paris 2001, pp. 175-184.
- Una metafisica problematica*, intervista a Enrico Berti, «Palomar. Rivista di Cultura e Politica» III/1 (Marzo-Aprile 2001), pp. 59-67.
- L'argomentazione filosofica nell'insegnamento della filosofia*, in C. Tugnoli (a cura), *La filosofia nella scuola. Tradizione e prospettive di riforma*, F. Angeli, Milano 2001, pp. 163-192.
- Recensione a A. Motte-C. Rutten (éd.), *'Aporia' dans la philosophie grecque des origines à Aristote* (Peeters, Louvain-La-Neuve 2001), «Elenchos» 22 (2001), pp. 164-169.
- The Relationship Between Science, Religion and Aristotelian Theology Today*, in Pontificia Academia Scientiarum, *Science and the Future of Mankind*, Pontificia Accademia delle Scienze, Città del Vaticano 2001, pp. 228-234.

- La metafisica nella filosofia del Novecento*, «Rivista di storia della filosofia» 56 (2001), pp. 287-292.
- Ricordo di Valerio Verra*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 173 (maggio-agosto 2001), pp. 23-26.
- L'argomentazione in Aristotele*, «Problemata. Quaderni di filosofia», CUEM, I, Milano (2001), pp. 39-62 [NSA-1].
- Quale metafisica per il terzo millennio?*, in *Proceedings of the Metaphysics for the Third Millennium Conference (Rome, September 5-8, 2000)*, Editorial de la Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador), Loja 2001, vol. I, pp. 29-44.
- Aristotele. La felicità*, «Nuntium» 13 (2001), pp. 160-165.
- Attualità dei diritti umani*, «Ars Interpretandi» 6 (2001), pp. 79-91.
- Si può parlare di un'evoluzione nella dialettica platonica?*, «Plato. The Internet Journal of the International Plato Society» 2 (December 2001) (www.ex.ac.uk./plato) [NSA-1].
- Una metafisica (epistemologicamente) "debole"*, «Annuario Filosofico» 16 (2000), Mursia, Milano 2001, pp. 27-41 (anche in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M. Borrelli, vol. I, «Quaderni interdisciplinari» 6 (2003), pp. 61-86).
- La ricezione delle virtù dianoetiche nell'ermeneutica contemporanea*, «Paradigmi» 19 (2001), pp. 375-392.
- Averroès médiateur entre la philosophie grecque et la culture chrétienne*, «Scienza e Storia» 14 (2001), pp. 25-33.
- Aristotele*, in Istituto della Enciclopedia Italiana, *Storia della scienza*, vol. I, *La scienza antica*, Roma 2001, pp. 652-668.
- Prinzip*, in H. Cancik und H. Schneider (Hrsgg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, pp. 334-337.
- Recensione a M. Wilson, *Aristotle's Theory of the Unity of Science*, «History and Philosophy of the Life Sciences» 23 (2001), pp. 295-296.
- The Concept of "prōton" in Aristotle's "Metaphysics"*, in S. Iyi (ed.), *Essays in Honour of Ioanna Kuçuradi*, «Journal of Turkish Studies» 25, Harvard University, 2001, pp. 51-60.

2002

- Impegno politico, cultura e fede cristiana: distinzione nell'unità*, in A. Oberti (a cura), *Giuseppe Lazzati. Testimonianze*, Ave, Roma 2002, pp. 187-209 (già pubblicato in «Il Mulino» 37 (1988), pp. 949-968).
- Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle*, in A. Bottani et al. (eds.), *Individuals, Essence and Identity. Themes of*

Analytic Metaphysics, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2002, pp. 79-107.

- Le nuove prospettive metafisiche*, in P. Di Giovanni (a cura), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, F. Angeli, Milano 2002, pp. 49-60.
- Osservazioni a proposito di verità e metafisica*, in The Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas, *Il dibattito contemporaneo sulla verità. Arti della II sessione plenaria 22-24 giugno 2001*, Città del Vaticano 2002, pp. 161-168.
- Ethics Between Conviction and Responsibility*, in H. Linneweber-Lammerskitten und G. Mohr (Hrsgg.), *Interpretation und Argument*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, pp. 323-328 (anche in R. Dottori, ed., *The Legitimacy of Truth, Proceedings of the III Meeting Italian-American Philosophy - Rome 2001*, Lit Verlag, Münster-Hamburg-London 2003, pp. 265-270).
- Autoritratto*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 176 (maggio-agosto 2002), pp. 9-12.
- La causalità del motore immobile secondo Aristotele*, «Gregorianum» 83 (2002), pp. 637-654 [NSA-2].
- La felicidad como ciencia exacta*, «Nuntium», Edición en español (2002), pp. 160-166.
- Il principio di non contraddizione: storia e significato*, in P. Bria e F. Oneroso (a cura), *Bilgica e sogno. Sviluppi mattelebianchi sul pensiero onirico*, F. Angeli, Milano 2002, pp. 22-32.
- Filosofia e storia della filosofia*, in G. Nicolaci e P. Polizzi (a cura), *Radici metafisiche della filosofia. Scritti per Nunzio Incardona*, Tilgher, Genova 2002, pp. 121-138.
- L'idea del bene in relazione alla dialettica*, in G. Reale and S. Scolnicov (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002, pp. 307-317 [NSA-1].
- A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles*, «Analytica. Revista de filosofia» 6 (2001-2002), pp. 23-44.
- La dialettica antica come modello di ragionevolezza*, «Ars Interpretandi» 7 (2002), pp. 17-28.
- Teofrasto e gli Accademici sul moto dei cieli*, in M. Migliori (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze fra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 339-358.
- Il valore epistemologico degli endoxa secondo Aristotele*, in *Dialéctica y Ontología. Coloquio Internacional sobre Aristóteles*, «Seminarios de Filosofía» 14-15 (2001-2002), pp. 111-128 [NSA-1].

Il problema delle origini nella filosofia analitica contemporanea, in A. Omizzolo (a cura), *Origini. Le origini dell'Universo secondo gli antichi, nella filosofia moderna, nell'astrofisica contemporanea e nella visione religiosa*, Sargon Editrice, Padova 2002, pp. 35-42.

Prefazione a S. Martini, *Democrito: filosofo della natura o filosofo dell'uomo?*, Armando, Roma 2002, pp. 7-8.

Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote, in G. Romeyer-Dherbey (dir.) et G. Aubry (éd.), *L'excellence de la vie. Sur "L'Éthique à Nicomaque" et "L'Éthique à Eudème" d'Aristote*, Vrin, Paris 2002, pp. 317-334.

Presentazione, in M. Barbanti, G. Giardina, P. Manganaro (a cura), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, CUECM, Catania 2002, pp. 13-15.

L'essere e le sue regioni da Parmenide ad Aristotele, in M. Barbanti, G. Giardina, P. Manganaro (a cura), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, CUECM, Catania 2002, pp. 25-41 [NSA-2].

The Multiplicity of the Meanings of Being in Oxford Philosophy, in *Aristotle Today. International Conference (Naoussa-Mieza, September 20-23, 2001)*, Municipality of Naoussa, Naoussa 2002, pp. 77-88.

2003

Una metafisica (epistemologicamente) "debole", in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M. Borrelli, vol. I, «Quaderni interdisciplinari» 6 (2003), pp. 61-86 (già pubblicato in «Annuario Filosofico» 16 (2000), Mursia, Milano 2001, pp. 27-41).

Prefazione a E. Berti (a cura), *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, pp. 5-8.

Le emozioni dell'amicizia e la filosofia, in P. Venditti (a cura), *La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana (Urbino, 26-29 aprile 2001)*, Le Monnier, Firenze 2003, pp. 137-153.

Il bene nella filosofia analitica e nell'ermeneutica, in *Dialogo sul bene. Atti della III sessione plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, «Doctor Communis»* (2003), pp. 51-55, 61, 64.

Introduzione a Aristotele, *Il libro primo della "Metafisica"*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Laterza, Roma-Bari 2003 (5ª ristampa).

Descartes: il metodo e il cogito, in F.L. Marcolungo (a cura), *Cartesio e il destino della metafisica*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 11-30.

Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele tra fisica e metafisica, in G. Damschen, R. Enskat und A. Vigo (Hrsgg.), *Platon und Aristoteles*

– *sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, pp. 177-193 [NSA-2].

La metafisica nella filosofia analitica contemporanea, in G. Movia (a cura), *Metafisica e antimetafisica*, Vita e pensiero, Milano 2003, pp. 75-91.

E. Berti, A. Da Re, G. Micheli, A. Pavan, *Metamorfosi della forma e concezioni della formazione: una prospettiva antropologico-filosofica*, in L. Galliani (a cura), *Educazione versus formazione. Processi di riforma dei sistemi educativi e innovazione universitaria*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, pp. 27-43.

Quando Heidegger era ancora 'aristotelico', in E. Berti-F. Bianco-M. Vegetti, *Heidegger e i Greci. Riflessione a più voci su un recente volume di lezioni del giovane Heidegger*, «Paradigmi» 21 (2003), pp. 190-205.

Self-presentation, in The Pontifical Academy of Sciences, *The Cultural Values of Science, Plenary Session 8-11 November 2002*, Vatican City 2003, pp. XXXIX-XL.

Il filosofo e la città secondo Aristotele, in C. Tatasciore (a cura), *I filosofi e la città*, La città del sole, Napoli 2003, pp. 37-50.

Il dibattito odierno sulla cosiddetta "teologia" di Aristotele, «Paradigmi» 21 (2003), pp. 279-297 [NSA-2].

Come formare gli insegnanti della scuola secondaria?, «La 'Dante' a Padova» 18, 2003, n. 4, p. 3.

Ontologia o metafisica? Un punto di vista aristotelico, in C. Bianchi e A. Bottani (a cura), *Significato e ontologia*, F. Angeli, Milano 2003, pp. 25-38.

Giovanni Gentile e il pensiero antico, in P. Di Giovanni (a cura), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, F. Angeli, Milano 2003, pp. 11-21.

Parmenides, in J. Brunschwig and G.E.R. Lloyd, *A Guide to Greek Thought. Major Figures and Trends*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 2003, pp. 138-149.

I "barbari" di Platone e di Aristotele, «Filosofia politica» 17 (2003), pp. 365-382.

L'astrario di Giovanni Dondi, «Padova e il suo territorio» 18 (2003), n. 106, pp. 14-16.

Il XXI Congresso mondiale di filosofia, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 180 (settembre-dicembre 2003), pp. 74-75.

L'Essere e l'Uno in metaph. B, in V. Celluprica (a cura), *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 103-126 [NSA-2].

Il dibattito sull'identità personale nella filosofia contemporanea, in A. Pavan (a cura), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 35-47 (anche, in forma diversa, col titolo *Dal personalismo all'identità personale*, in A. Bottani e N. Vassallo (a cura), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo, Napoli 2001, pp. 65-78).

Gadamer interprete di Aristotele, «Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma Tre» 7 (2003), pp. 61-80.

Classical Dialectic as a Model of Reasonableness, «Ars Interpretandi» 7 (2002), pp. 43-54.

Perché rileggere oggi i filosofi antichi?, «Foro ellenico. Pubblicazione bimestrale a cura dell'Ufficio Stampa dell'Ambasciata di Grecia in Italia» 6 (2003), n. 53, pp. 3-5.

Presentazione, in F. Rossi-Landi, *Scritti su Gilbert Ryle e la filosofia analitica*, a cura di C. Zorzella, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 7-8.

Conclusions générales du Colloque, in A. Motte, Chr. Rutten et P. Somville (éd.), *Philosophie de la forme. Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve 2003, pp. 651-661.

The endoxa in Aristotle's Rhetoric, in D.N. Koutras (ed.), *On Aristotle's Poetics and the Art of Rhetoric*, Society for Aristotelian Studies "The Lycaeanum", Athens 2003, pp. 138-149.

Croce e la "logica della filosofia", in G. Cacciato, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere (a cura), *Croce filosofo*, Atti del convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, tomo II, pp. 677-685.

2004

Socrate nelle fonti antiche, in E. Lojacono (a cura), *Socrate in Occidente*, Le Monnier, Firenze 2004, pp. 1-9.

Problemi di didattica della filosofia, in F. De Natale (a cura), *L'insegnamento della filosofia oggi*, Stilo Editrice, Bari 2004, pp. 27-36.

Il dopo-morte nel pensiero greco, in A. Lambertino (a cura), *Homo moriens. Saggi sull'al di là e sul destino ultimo dell'uomo*, MUP, Parma 2004, pp. 23-36.

The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy, in R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2004, pp. 285-300.

Practical Rationality and Technical Rationality, in E. Agazzi, *Right, Wrong and Science. The Ethical Dimensions of the Techno-Scientific Enterprise*, ed by C. Dilworth, Rodopi, Amsterdam-New York 2004, pp. 249-254.

Il contributo della dialettica antica alla cultura europea, in E. Berti, S. Averincev, E. Nolte, L. Siedentop, *La filosofia dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 3-26.

La filosofia a Padova, in P. Rossi e C.A. Viano (a cura), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 139-160.

Il concetto di "bene comune" di fronte alla sfida del terzo millennio, «Doctor Communis» (2004), pp. 145-163.

Is there an Ethics in Plato's "Unwritten Doctrines"?, in M. Migliori-L. Napolitano Valditara (eds.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Proceedings of the International Colloquium, Piacenza (Italy) 2003, Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, pp. 35-48.

Giustizia, in *Conversazioni di filosofia*. Ottobre-dicembre 2003, «I Quaderni di Sala Celio» n. 2, Provincia di Rovigo, Rovigo (2004), pp. 39-51.

Ricordo di Mario Mignucci, «Elenchos» 25 (2004), pp. 5-10.

Il concetto di "bene comune" di fronte alla sfida del terzo millennio, in Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, *Atti del Congresso Internazionale su "L'umanesimo cristiano nel terzo millennio: La prospettiva di Tommaso d'Aquino"*, Città del Vaticano 2004, pp. 121-139.

Prefazione a Dello spazio e del tempo. Venti anni di studi e ricerche del CISST (1981-2001), Edizioni del Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo, Brugine 2004, pp. 7-11.

Prefazione a W. Jaeger, Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale, Sansoni, Milano 2004, pp. vii-xxi.

Pensare con la propria testa?, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n.s. 192, maggio agosto 2004, pp. 76-88.

Aristotele dans les premières critiques adressées à Hegel par Feuerbach, Marx et Kierkegaard, in D. Thouard (éd.), *Aristote au XIX^e siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 23-35.

Diferencia entre la concepción platónica y la concepción aristotélica del ser, in J. Araos San Martín (ed.), *Amor a la sabiduría. Estudios de metafísica y ética en homenaje al Profesor Juan de Dios Vial Larraín*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2004, pp. 59-73.

The Concept of "First" in Aristotle's Metaphysics, «Dissertation» 19-20 (2004), pp. 21-35.

Persona, scienza e tecnica, in G. Galeazzi e B. M. Ventura (a cura), *Filosofia e scienza nella società tecnologica*, F. Angeli, Milano 2004, pp. 171-183.

Recensione a D.N. Koutras, Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy (Athens 2002), «Elenchos» 25 (2004), pp. 526-531.

Elementi di ontologia nel Parmenide e nel Sofista, in M. Bianchetti e E.S. Storace (a cura), *Platone e l'ontologia. Il Parmenide e il Sofista*, Albo Versorio, Milano 2004, pp. 15-22.

Vittorio Sainati e Mario Mignucci: studiosi italiani di logica antica, «Méthexis» 17 (2004), pp. 85-86.

2005

Aristotele nel Novecento, «Scuola e Cultura» 3 (2005), pp. 22-27.

Verità e filosofia, in V. Possenti (a cura), *Ragione e verità*, Armando, Roma 2005, pp. 23-36.

The Aristotelian Endoxa as a Basis for a Modern Reasonableness, in R. Dottori (ed.), *Reason and Reasonableness*, «The Dialogue» Band 3, Lit Verlag, Münster 2005, pp. 177-190.

Dialogo su Aristotele, in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 75-90.

L'istanza metafisica nella Fides et ratio, in A. Livi-G. Lorzio (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni dalla Fides et ratio*, Lateran University Press, Roma 2005, pp. 23-35.

Aristotele, Metaphysica Iota 1-2: univocità o multivocità dell'uno?, in B. Centrone (ed.), *Il libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 65-74.

The Analogy of Good and the Source of Different Kinds of Analogy (Plato, Resp. 506 D 8 – 508 C 2) (in collaborazione con L. Seminara), in D. Barbaric (Hrsg.), *Plato über das Gute und die Gerechtigkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, pp. 129-136.

The so-called Paduan Averroism and Ibn Rushd's commentaries on Aristotle, in E. Ihsanoglu (ed.), *Cultural Contacts in Building a Universal Civilisation: Islamic Contributions*, O.I.C.-Research Centre for

Islamic History, Art and Culture (IRCICA), Istanbul 2005, pp. 29-40.

Riflessioni sulle votazioni per l'elezione del rettore, «Progetto Bo» 4 (luglio 2005), pp. 13-14.

Metafisica debole?, in *Quale metafisica?*, «Hermeneutica» n.s. (2005), pp. 39-52.

Heidegger and the Platonic Concept of Truth, in C. Partenie and T. Rockmore (eds.), *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2005, pp. 96-107.

Diritti umani: un approccio etico, in S. Morandini (a cura), *Tra etica e politica: pensare i diritti*, Gregoriana, Padova 2005, pp. 79-92.

Primato della fisica?, in R.L. Cardullo e G.R. Giardina (a cura), *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, UECM, Catania 2005, pp. 33-50.

Il verbo 'essere' in Aristotele, «Janus. Quaderni del Circolo Glossematico» 5 (2005), pp. 19-32.

Il dio di Aristotele, «Humanitas» 60 (2005), fasc. 4: *Dio e il divino nella filosofia greca*, pp. 732-750.

Saggezza o filosofia pratica?, «Etica & Politica» 2 (2005) (<http://www.units.it/2005> 2).

La métaphysique d'Aristote, in Y.C. Zarka-B. Pinchard (dir.), *Y-a-t-il une histoire de la métaphysique?*, P.U.F., Paris 2005, pp. 45-56.

Ricordo di Enza Celluprica, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 186 (settembre-dicembre 2005), pp. 111-112.

Si può parlare di un'evoluzione della dialettica platonica?, in AA.VV., *Dialettica oggi*, «Koiné» 12 (2005), pp. 71-83.

Platone, Aristotele e l'Esodo, «Rivista di storia della filosofia» (2005), pp. 89-93.

Pratiche filosofiche e filosofia pratica, «Ars Interpretandi» 10 (2005), pp. 313-328.

Astronomia e astrologia da Pietro d'Abano a Giovanni Dondi dell'Orologio, in O. Longo (a cura), *Padova Carrarese*, Il Poligrafo, Padova 2005, pp. 175-184.

2006

L'argomentazione del giudizio etico nella tradizione aristotelica, in C. Viafora e S. Mocellin (a cura), *L'argomentazione del giudizio bioetico*, F. Angeli, Milano 2006, pp. 43-54.

Y a-t-il une théologie d'Aristote?, in L. Langlois et Y.C. Zarka (dir.), *Les philosophes et la question de Dieu*, P.U.F., Paris 2006, pp. 55-71.

- Introduzione a R. Guardini, *Opera omnia*, XVI, *Socrate e Platone*, a cura di O. Brino, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 7-41.
- Teologia e filosofia: Tommaso d'Aquino*, in Fondazione Cassamarca, *I seminari dell'Umanesimo Latino 2004-2005*, Umanesimo Latino, Treviso 2006, pp. 45-53.
- The Classical Notion of Person in Today's Philosophical Debate*, in The Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas, *Essere e Persona. Being and Person*, «Doctor Communis» fasc. 1-2 (2006), pp. 163-177.
- Giovanni Dondi dall'Orologio*, «Chioggia. Rivista di studi e ricerche» 28 (aprile 2006), pp. 7-16.
- Aristotele e Harvey*, in G. Ongaro, M. Ripa Bonati, G. Thiene (a cura), *Harvey e Padova. Atti del convegno celebrativo del quarto centenario della laurea di William Harvey*, Edizioni Antilia, Padova 2006, pp. 3-24.
- Aristotele e la genetica contemporanea*, «Fenomenologia e società» 29 (2006), pp. 5-11.
- Che cosa rimane oggi della Metafisica di Aristotele?*, «Acta Philosophica» II, 15 (2006), pp. 273-286.
- Voci: *Aristotele, Atto, Aubenque, Contraddizione, Filosofia (insegnamento della), Gentile M., Jaeger, Ontologia, Polis, Principio di non-contraddizione, Ragione speculativa e pratica, Riordato*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006.

Indice

Presentazione	7
Struttura e significato della <i>Metafisica</i> di Aristotele	
Introduzione	19
Libri A, α, B – I, II, III	27
Libri Γ, Δ, E – IV, V, VI	49
Libri Z, H, Θ – VII, VIII, IX	79
Libri I, K, Λ – X, XI, XII (cc. 1-5)	107
Libri Λ, M, N – XII (cc. 6-10), XIII, XIV	135
Edizioni della <i>Metafisica</i> e opere di autori moderni citate	173
Enrico Berti. Principali pubblicazioni	177