

ENRICO BERTI*

CHE COSA RIMANE OGGI
DELLA METAFISICA DI ARISTOTELE?

SOMMARIO: 1. *Introduzione.* 2. *La formulazione del problema.* 3. *L'originalità della soluzione.* 4. *Considerazioni finali.*

1. INTRODUZIONE

TUTTI sono d'accordo nel riconoscere che esiste oggi un certo patrimonio di nozioni, di distinzioni, di definizioni e persino di teorie utilizzate da molti filosofi contemporanei, le quali possono essere ricavate dalla metafisica di Aristotele per mezzo di una "decostruzione" di tipo heideggeriano. Per fare solo qualche esempio, possiamo citare la nozione di essere in quanto essere, ripresa dalla Scolastica, ma recentemente anche da Heidegger; la teoria della polisemia o omonimia dell'essere, utilizzata dai filosofi analitici (Austin, Ryle, Owen), ma anche dai post-moderni (Derrida, Lyotard); la nozione di essere come vero (*alêthes*), ripresa da Brentano, da Husserl e di nuovo da Heidegger; il carattere individuale della sostanza, riaffermato da Strawson e Wiggins; le nozioni di materia e forma, utilizzate dalla fisica, dalla chimica e dalla biologia contemporanee; la distinzione tra potenza e atto, condivisa da numerosi filosofi e ultimamente da Paul Ricoeur.¹ Pierre Aubenque, in occasione del 23° centenario della morte di Aristotele, vi aggiungeva il principio di non contraddizione, la tavola delle categorie, l'affermazione del divino come fondamento dell'intera realtà, tutte cose che fanno sì che «ancora oggi noi siamo molto spesso aristotelici senza saperlo».²

Ma oggi rimane anche, come sottolinea ancora Aubenque, la lezione di metodo che Aristotele ci ha dato, cioè l'indagine del linguaggio come tramite, come strumento o come "filtro" per conoscere e comprendere la realtà, cioè l'uso riflessivo del linguaggio o la concezione della filosofia come «metalinguaggio».³ Aubenque cita a questo proposito Heidegger (*Unterwegs zur Sprache*, p. 106), che dichiara: «La filosofia si comprende come metalinguistica; ciò

* Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Filosofia, Piazza Capitanato 7, 35139 Padova.

¹ Per un'illustrazione più dettagliata dell'eredità di Aristotele nel xx secolo, si veda il mio libro *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.

² P. AUBENQUE, *La philosophie aristotélicienne et nous*, in M. A. SINACEUR (éd.), *Aristote aujourd'hui*, Erès, Paris 1988 (ma 1978), p. 320.

³ *Ibidem*, p. 323.

suona come metafisica, ma è la stessa cosa». Si potrebbe citare anche Gadamer, secondo cui «l'essere che può venire compreso è linguaggio». ⁴ Su questo punto sarebbero d'accordo non solo l'ermeneutica contemporanea, ma anche, dopo la cosiddetta "svolta linguistica" (Rorty), l'intera filosofia analitica, soprattutto il ramo di quest'ultima che si occupa del linguaggio ordinario.

C'è tuttavia un altro aspetto della filosofia aristotelica sul quale pochi sono d'accordo, ma che nondimeno rimane un'eredità preziosa per la filosofia contemporanea, vale a dire l'idea stessa di metafisica, o meglio una certa idea della metafisica. Questa idea non deve essere confusa né con la nozione neoplatonica e medievale di metafisica come teologia naturale, né con l'idea moderna di ontologia, detta anche *metaphysica generalis*, né con la nozione, criticata da Heidegger, di una "onto-teologia" che ridurrebbe l'essere ad un ente particolare. Si tratta, al contrario, dell'idea di una disciplina completamente originale e diversa da tutte le altre forme di metafisica, sia antiche che moderne e contemporanee. Questa idea non è né superata, né conclusa, e non si può nemmeno dire che essa abbia già esaurito tutte le sue potenzialità, perché essa non le ha ancora sfruttate.

Non si tratta nemmeno dell'idea di metafisica come "filosofia prima", cioè come una ricerca che non si accontenta del livello di problematizzazione attinto dalle scienze particolari, ma mira a conoscere "le cause prime", ovvero le condizioni ultime di tutto ciò che esiste, attraverso una messa in questione totale della realtà, come ho avuto occasione di scrivere altrove. ⁵ Quest'ultima idea, infatti, è l'idea stessa della filosofia e, in quanto tale, essa era già stata concepita dai primi filosofi, cioè dai Presocratici, i quali ricercavano l'*arkhê* o le *arkhai*, ovvero gli elementi di tutte le cose. Essa era stata inoltre ripresa da Platone, il quale aveva concepito le Idee come cause del mondo visibile, l'Idea del Bene come causa di tutte le Idee e – nelle sue "dottrine non scritte" – l'Uno e la Diade indefinita come principi supremi delle Idee-numeri, delle Idee e delle cose sensibili.

L'originalità dell'idea aristotelica di metafisica consiste, a mio avviso, da un lato nell'indicazione dell'oggetto di cui si cercano le cause prime, dunque nella formulazione del problema metafisico, e dall'altro lato nella determinazione della natura e delle funzioni delle cause prime, cioè nel tipo di soluzione che Aristotele ha dato di questo problema. Cercherò di illustrare brevemente questi due punti, riprendendo e sviluppando ulteriormente ciò che ho avuto occasione di scrivere venticinque anni fa. ⁶

⁴ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Fratelli Fabbri, Milano 1972, p. 542.

⁵ E. BERTI, *La Métaphysique d'Aristote: "onto-théologie" ou "philosophie première"?*, «Revue de philosophie ancienne», 14 (1996), pp. 61-86.

⁶ Cfr. E. BERTI, *Origine et originalité de la métaphysique aristotélicienne*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 63 (1981), pp. 227-252.

2. LA FORMULAZIONE DEL PROBLEMA

Di che cosa si devono ricercare le cause prime? La risposta di Aristotele è nota: dell'ente in quanto ente, o dell'essere in quanto essere. Non c'è alcuna differenza, a questo proposito, tra il dire "essere" e il dire "ente". "Essere" ed "ente" sono due modi dello stesso verbo, che possono essere usati per indicare rispettivamente il fatto (o, se si preferisce, l'atto) di essere e il soggetto che è, ma ai quali si applicano, secondo Aristotele, esattamente le stesse considerazioni.⁷ Tutti e due, in particolare, "si dicono in molti modi" (*legetai pollakhôs*), cioè hanno molti significati, che non si lasciano ricondurre ad un genere comune. L'essere, per Aristotele, è una molteplicità irriducibile di generi, cioè è radicalmente eterogeneo.⁸

Ciò risulta dall'analisi dei modi in cui noi usiamo il verbo "essere" nel linguaggio comune, condotta secondo il metodo ricordato da Aubenque, ma praticato anche dalla filosofia analitica (Austin, Ryle, Owen, Grice, Hamlyn). Non ha alcuna importanza che questa molteplicità di significati riguardi l'esistenza, come ha sostenuto Owen, oppure la copula e quindi la predicazione, come ha sostenuto Grice nel suo ultimo articolo.⁹ In ogni caso essa fa dell'essere un oggetto problematico, perché una molteplicità assolutamente priva di unità sarebbe completamente inintelligibile, pertanto il problema è di sapere se l'essere possiede qualche tipo di unità, condizione senza la quale la scienza dell'essere, cioè la metafisica, non sarebbe possibile.

La ragione per cui l'essere, e allo stesso titolo anche l'uno, che per Aristotele non è meno importante,¹⁰ non sono un genere, e dunque sono radicalmente eterogenei, è che essi si dicono, cioè si predicano, non solo di tutte le cose, ma anche delle loro differenze, il che invece non è possibile per i generi.¹¹ E la ragione per cui i generi non possono essere predicati delle proprie differenze è indicata chiaramente da Aristotele, malgrado le critiche che gli sono state recentemente rivolte a questo proposito,¹² dove egli osserva che in tal caso le differenze sarebbero ridotte al rango di specie o di individui, cioè sarebbero collocate anch'esse sotto il genere, accanto alle specie, senza potere più esse-

⁷ A questo proposito mi permetto di rinviare al mio articolo *Il verbo 'essere' in Aristotele*, «Janus, Quaderni del Circolo Glossematico», 5 (2005), pp. 19-32.

⁸ Risparmio di citare i passi relativi, che sono ben noti.

⁹ P. GRICE, *Aristotle and the Multiplicity of Being*, «Pacific Philosophical Quarterly», 69 (1988), pp. 175-200.

¹⁰ A questo proposito sono quasi interamente d'accordo con L. Couloubaritsis, il quale ha molte volte sottolineato il carattere di "henologia", e non solo di "ontologia", che appartiene alla metafisica di Aristotele.

¹¹ ARISTOTELE, *Metaph.* B 3, 998 b 22-27.

¹² Cfr. C. SHIELDS, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1999.

re distinte le une dalle altre né dalle altre specie.¹³ Ciò significa che l'essere e l'uno, a differenza da tutti i generi, i quali esprimono solo gli aspetti comuni alle loro specie, non esprimono solo gli aspetti comuni a tutte le cose, ma anche le loro differenze.

Questa caratteristica dell'essere, cioè il fatto di essere irriducibilmente eterogeneo, non era stata vista né dai Presocratici né da Platone. Tra i Presocratici il solo che aveva tematizzato esplicitamente la nozione di essere, cioè Parmenide, l'aveva chiaramente concepito come univoco – come Aristotele rileva spesso – e quindi aveva negato l'esistenza sia delle differenze che del movimento (il quale implica le differenze). Ma anche Platone, che tuttavia aveva rivendicato contro Parmenide l'esistenza delle differenze e del movimento all'interno dell'essere, aveva ottenuto questo risultato, secondo Aristotele, grazie all'introduzione, accanto all'essere, di un altro principio, il non essere, anche se intendeva quest'ultimo come il "diverso" e non come il non essere assoluto, ed aveva continuato a "formulare il problema in modo arcaico" (*aporêsai arkhaikôs*), cioè misconoscendo, al seguito di Parmenide, la polisemia dell'essere.¹⁴

La prova che Platone aveva concepito l'essere e l'uno come dotati di un solo significato, e dunque come generi, è data, secondo Aristotele, dal fatto che Platone aveva anche considerato l'essere e l'uno come delle *ousiai*, cioè delle essenze, anzi delle sostanze, cioè precisamente come "l'essere stesso", o "essere in sé" (*auto on*) e come "l'uno stesso", o "uno in sé" (*auto hen*); sostanze che hanno come propria essenza rispettivamente il fatto di essere o il fatto di essere uno. Questa concezione, secondo Aristotele, ha come conseguenza l'impossibilità di comprendere come possa esistere qualche altra cosa al di fuori dell'essere e dell'uno, cioè come gli enti possano essere molti.¹⁵ Insomma, se l'essere è l'essenza di qualcosa, esso ha un solo significato e significa solo il fatto (o l'atto) di essere; di conseguenza esso può essere detto solo di ciò che è nel senso più proprio del termine, ossia di ciò che ha come essenza il fatto stesso di essere, e dunque non può essere detto con verità degli altri enti, i quali pertanto non possono esistere. Che questa critica sia valida o no, essa segna chiaramente la differenza posta da Aristotele stesso tra la sua metafisica e tutte le altre metafisiche che ammettono un "essere in sé" ed un "uno in sé".

La prima di queste metafisiche è il neoplatonismo, che nella versione di Plotino e di Proclo ammetteva come principio di tutte le cose l'Uno, concepito come "al di là dell'essere" (riprendendo, forse, un suggerimento di Speusippo, il primo successore di Platone alla testa dell'Accademia), e nella versione di Porfirio – se si deve credere alle ricerche di Pierre Hadot – ammetteva come principio l'Uno identico all'Essere (riprendendo probabilmente la posizione di Platone e di Senocrate).¹⁶ In tutti e due i casi i Neoplatonici ipostatizzavano ri-

¹³ ARISTOTELE, *Top.* VI 6, 144 a 36-b 3.

¹⁴ IDEM, *Metaph.* N 2, 1088 b 35-1089 a 6.

¹⁵ IDEM, *Metaph.* B 4, 1001 a 29-b 1.

¹⁶ P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

spettivamente l'Uno e l'Essere, cioè li concepivano come un "Uno in sé" e un "Essere in sé", contraddicendo esplicitamente il divieto di Aristotele e dunque dando vita ad una metafisica completamente diversa dalla sua.

Questa concezione è stata ripresa dai filosofi cristiani di ispirazione neoplatonizzante, cioè Agostino e lo pseudo-Dionigi. Ma anche la filosofia medievale, sia nella sua versione musulmana che nella sua versione cristiana, o scolastica, malgrado la sua ispirazione aristotelica, è andata nella stessa direzione. I filosofi arabi infatti (per esempio Avicenna), e anche i filosofi cristiani (per esempio Tommaso d'Aquino), hanno concepito Dio come l'essere stesso sussistente (*Esse ipsum subsistens*), cioè come un ente avente per essenza il fatto, o l'atto, stesso di essere, ignorando il divieto di Aristotele e le sue critiche a Platone. Io non so, lo ripeto, se queste critiche siano valide, cioè se questa concezione di Dio rischi veramente di condurre alla negazione dell'esistenza degli altri enti, cioè al monismo, o al panteismo. So solo che queste metafisiche non possono essere classificate come aristoteliche, perché esse contraddicono su un punto decisivo la posizione di Aristotele. Ovviamente non tengo conto, a questo proposito, delle distinzioni a cui specialmente Tommaso ha fatto ricorso per evitare il monismo, in particolare della dottrina della partecipazione, perché questa non deriva da Aristotele, che la rifiuta esplicitamente, ma da Platone e dal neoplatonismo.

La stessa cosa può essere detta delle metafisiche moderne, di Descartes, di Spinoza, di Leibniz, di Wolff, le quali sono state tutte influenzate profondamente, come ha mostrato Jean-François Courtine, dalla metafisica di Suárez, cioè da una forma di Scolastica, e quindi hanno assorbito, attraverso quest'ultima, il neoplatonismo.¹⁷ Questa metafisica platonico-scolastico-moderna ha dato vita a ciò che Heidegger chiama l'"onto-teologia", accusandola di avere ridotto l'essere ad un ente particolare, ancorché sommo, cioè Dio, anche se questi ha come essenza l'essere stesso. Ma si potrebbe fare la stessa osservazione anche a proposito della filosofia professata dallo stesso Heidegger, almeno nel suo periodo giovanile, quando egli riduceva, al seguito di Brentano, l'essere all'*ousia*, o quando concepiva, al seguito di Duns Scoto, l'essere come univoco. D'altra parte, se si oppone l'essere all'ente, stabilendo in questo modo la cosiddetta "differenza ontologica", si rischia di fare dell'essere un'essenza, differente da quell'altra essenza che sarebbe l'ente.

Per queste ragioni si può dire che nessuno, dopo Aristotele, ha più concepito l'essere come una vera molteplicità di generi, ovvero di essenze, cioè essenzialmente come differenza. Io credo che sia proprio a causa di questa concezione dell'essere che un filosofo postmoderno, come Jean-François Lyotard, ha potuto dire: «Il filosofo al quale mi sento più vicino è in definitiva Aristotele».¹⁸

¹⁷ J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

¹⁸ J.-F. LYOTARD, J.-L. THÉBAUD, *Au juste. Conversations*, Christian Bourgois, Paris 1979, p. 52, 58.

Egli pensava probabilmente all'Aristotele di Aubenque, il più conosciuto oggi in Francia, in cui la polisemia dell'essere, e quindi l'importanza delle differenze, è sottolineata con forza, anche se poi non viene ricondotta a quel tipo di unità a cui, come vedremo, la riconduce Aristotele, o questa riconduzione operata da Aristotele non viene considerata valida.¹⁹

La suddetta formulazione del problema della metafisica, cioè come è possibile trovare le cause prime dell'essere in quanto essere, se l'essere ha molti significati, ossia non è un genere – poiché l'identificazione con un genere è una condizione indispensabile, secondo Aristotele, per l'oggetto di una scienza –, è la formulazione più radicale che ne sia mai stata data, perché è quella che sottolinea più di ogni altra ciò che io chiamerei la “problematicità” dell'essere.²⁰ Poiché, se l'essere non ha unità, esso non è in alcun modo intelligibile. Comprendere una cosa qualsiasi significa infatti ricondurre il molteplice all'unità, ad un'unità qualsiasi. Questo è l'insegnamento di Socrate: la scoperta del concetto. Si può dire di avere il concetto di una cosa se si è in grado di cogliere l'unità alla quale possono essere ricondotti i molti esempi, o casi, o istanze, di questa cosa che si trovano nel mondo dell'esperienza. Se l'essere non ha alcuna unità, la scienza dell'essere in quanto essere, cioè la metafisica, non è possibile. Questo è il senso delle prime quattro aporie sviluppate da Aristotele nel libro B della *Metafisica*.

3. L'ORIGINALITÀ DELLA SOLUZIONE

La soluzione che Aristotele dà al problema dell'essere si sviluppa in tre momenti successivi: a) la scoperta della dipendenza delle categorie da una sola di esse, che è l'*ousia*; b) la ricerca delle cause prime dell'*ousia*, e quindi di tutto l'essere, per mezzo della distinzione tra materia e forma; c) il compimento della ricerca delle cause prime dell'*ousia* per mezzo della distinzione tra potenza ed atto. In ciascuno di questi tre momenti, come vedremo, la soluzione di Aristotele si caratterizza per la sua originalità rispetto a quelle date da tutte le altre forme di metafisica.

Primo momento. I diversi significati dell'essere corrispondono, come è noto, alle categorie, cioè ai diversi tipi di predicazione e quindi ai generi supremi degli enti. Ma tutte le categorie sono dette “essere” grazie ad una certa relazione che esse hanno con l'*ousia*: una relazione diversa per ciascuna di esse, ma sempre facente capo ad uno stesso unico termine, appunto l'*ousia* (preferisco non tradurre questo termine greco, per mantenere la sua duplice valenza di “essenza” e di “sostanza”, ma soprattutto il suo significato di essere in senso

¹⁹ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris 1962.

²⁰ La funzione che ha la problematicità nella formulazione del problema metafisico è stata sottolineata soprattutto dal mio maestro Marino Gentile, cfr. M. GENTILE, *Come si pone il problema metafisico*, Liviana, Padova 1955.

forte). Questa è dunque la prima tra tutte le categorie, quella da cui le altre dipendono, sia dal punto di vista ontologico, cioè concernente la loro esistenza, che dal punto di vista logico, concernente la loro nozione, la loro definizione, la loro essenza. Le categorie diverse dall'*ousia*, infatti, per esempio la quantità, la qualità, la relazione, non possono né esistere, cioè avere l'essere, né essere dette "essere", cioè rientrare nella nozione di essere, se non appartengono ad una *ousia* o se non contengono nella loro definizione una relazione qualsiasi all'*ousia*. È questa la celebre teoria dell'omonimia *pros hen*, cioè relativa a qualcosa di uno, che John L. Austin ha chiamato teoria del *nuclear meaning* e G. E. L. Owen ha definitivamente consacrato come teoria del *focal meaning*, del significato focale. Ed è merito di Owen avere mostrato che questa relazione non implica solo una priorità ontologica, cioè esistenziale, dell'*ousia* rispetto alle altre categorie, ma anche una sua priorità logica, o logico-linguistica.

Ciò è spiegato molto bene da Aristotele stesso in un passo dell'*Etica Eudemea* concernente l'omonimia tra le forme di amicizia. «Si cerca ovunque – dice Aristotele – il significato primo, ma, poiché l'universale è primo, si crede che il primo sia l'universale: questo è un errore». Qui egli allude alla posizione dei Platonici, secondo i quali il solo primo, cioè il solo principio, la sola causa che può spiegare una molteplicità, è l'universale, vale a dire il concetto, l'indicazione dell'essenza comune, che si applica allo stesso modo a tutti i casi particolari. Questo è il caso dei termini univoci, che hanno un solo significato: se lo si applica all'essere, si ottiene come principio dell'essere l'essere in sé, l'*auto on*. Ma – aggiunge Aristotele – nel caso degli omonimi, cioè dei termini che hanno molti significati, come accade a proposito dell'amicizia, e anche dell'essere, «è primo ciò la cui nozione (*logos*) si ritrova in noi: per esempio lo strumento medico è ciò di cui si serve il medico, ma la nozione dello strumento medico non si trova in quella del medico», mentre la nozione del medico si trova in quella dello strumento medico.²¹ L'unità stabilita in questo modo, che è diversa da quella dell'universale, ma è ugualmente una vera unità, è ciò che rende possibile, secondo Aristotele, la scienza degli omonimi.

Questa teoria è il risultato di un'analisi logico-linguistica, consistente nell'esaminare le definizioni dei diversi significati di un termine e nel ritrovare tra essi delle relazioni, le quali consistono nell'implicazione dell'uno nell'altro, ma nel modo speciale che abbiamo visto. Per questa ragione la teoria aristotelica del *focal meaning* ha attirato l'attenzione dei filosofi analitici: essa conferisce infatti un'intelligibilità al termine "essere" per mezzo di un tipo di analisi del tutto particolare, che non è né una riduzione né una deduzione. Per riduzione intendo l'unificazione di una molteplicità di casi particolari sotto una classe comune, cioè sotto un universale, la cui nozione si applica direttamente a tutti i casi particolari. Per deduzione intendo l'operazione inversa, cioè

²¹ ARISTOTELE, *Eth. Eud.* VII 2, 1236 a 20-25.

l'azione di ricavare i casi particolari dall'universale. Questa due operazioni sono possibili, come ha mostrato Aristotele, solo all'interno dei termini univoci, cioè dei generi. Ciò invece non accade nel caso degli omonimi relativi ad uno, dove la priorità ontologica e logica del significato primo rispetto agli altri non permette né una riduzione degli altri al primo, né una deduzione degli altri dal primo. Tuttavia, si tratta ugualmente di una connessione ontologico-logica, cioè di un'unità, la quale conferisce agli omonimi relativi, e quindi all'essere, una relativa intelligibilità. Si potrebbe dire che si tratta di un'unità che non distrugge la molteplicità, o di un'intelligibilità che non estingue completamente la problematicità dell'essere.

Secondo momento. A questo punto la ricerca delle cause prime dell'essere si trasforma nella ricerca delle cause prime dell'*ousia*. Questa ricerca si dispiega nel celebre libro Z della *Metafisica*, che è uno dei testi più difficili di Aristotele. Si ha l'impressione che, in questo testo, due metodi di ricerca si intreccino l'uno con l'altro: l'uno è semplicemente logico e consiste nel rilevare che l'*ousia* è essa stessa un omonimo, cioè che essa ha molti significati, di cui bisogna trovare il primo; l'altro metodo invece è anche ontologico e consiste nello scoprire le cause dell'essere dell'*ousia*. Il risultato tuttavia è lo stesso: in entrambi i casi, infatti, Aristotele approda alla forma, o in quanto significato primo dell'*ousia*, dal quale gli altri, ossia il sostrato e il composto di materia e forma, dipendono logicamente, o in quanto causa formale dell'*ousia*, cioè in quanto causa del suo essere, da cui ciascuna *ousia* dipende nella sua esistenza. In ogni caso la forma con cui abbiamo a che fare non è una forma separata, come le Idee di Platone, ma è la forma di una *ousia* materiale.

Il primo dei due metodi è ancora una volta un metodo logico-linguistico, simile all'analisi praticata nella teoria del *focal meaning*, grazie al quale si potrebbe dire che, come l'*ousia* è il significato focale dell'essere, così la forma è il significato focale dell'*ousia*. Questa almeno è l'interpretazione del libro Z data sia da certi interpreti di ispirazione tomistica (il padre Joseph Owens, allievo di Étienne Gilson),²² sia da certi specialisti di ispirazione analitica (G. Patzig e M. Frede).²³ Se infatti, al seguito di Aristotele, si identifica la forma con la differenza specifica, o differenza ultima, come sembra suggerire il libro Z, si può dire che questa è contenuta nella definizione di tutte le *ousiai*. Ma il secondo metodo è un metodo ontologico, il quale consiste nel cercare le cause, e, se si applica ad esso la distinzione aristotelica tra i diversi tipi di cause, materiale, formale, finale e motrice, si deve concludere che per mezzo di questo metodo Aristotele giunge a identificare, nei libri Z e H della *Metafisica*, la prima causa materiale delle *ousiai*, che è data dal loro sostrato e, in ultima analisi, dagli

²² J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1978 (1 ed. 1951).

²³ M. FREDE – G. PATZIG, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2001 (ed. orig. 1988).

elementi di cui esso è costituito, la prima causa formale, che è data dalla loro forma, o differenza specifica, i cui generi supremi sono le categorie, e la prima causa finale, che è la forma stessa delle *ousiai*, concepita in quanto termine del loro sviluppo, cioè in quanto loro atto o loro perfezione ultima (*entelekheia*).

Anche in questo caso il metodo impiegato da Aristotele non permette né una riduzione dell'*ousia* alle sue cause, né una deduzione dell'*ousia* dalle sue cause, perché le cause considerate non sono gli universali, le Idee, cioè le forme delle *ousiai* sensibili considerate in quante separate da queste. Tuttavia tale metodo assicura un'intelligibilità alle *ousiai*, la quale non distrugge la loro molteplicità ed è in tutti i casi una spiegazione solo parziale, perché nessuna delle cause in tal modo scoperte, e nemmeno il loro insieme, basta a spiegare l'*ousia* di cui esse sono cause. Nei libri Z e H della *Metafisica*, infatti, Aristotele non ha ancora indicato la causa ultima del divenire delle *ousiai*, della loro generazione e corruzione, cioè la loro causa motrice o efficiente.

Terzo momento. La necessità di una causa efficiente è stabilita nel corso del libro Θ per mezzo della distinzione tra la potenza e l'atto e della dimostrazione dell'anteriorità dell'atto rispetto alla potenza, anteriorità che, una volta di più, è sia logica, cioè concernente la nozione, o l'essenza, che ontologica, cioè concernente l'essere, o l'esistenza.²⁴ Ma nel libro Θ Aristotele non giunge ancora a determinare la causa motrice ultima delle *ousiai*: questa è l'impresa, come è noto, del libro Λ. Qui, dopo avere sottinteso che la generazione e la corruzione delle *ousiai* terrestri dipendono dai movimenti eterni dei cieli (il che è stato dimostrato nelle opere di fisica), Aristotele si domanda qual è la causa motrice, o efficiente, di questi ultimi. Egli usa i termini *kinêtikon* e *poiêtikon*, i quali designano propriamente la causa motrice, ed afferma che questa non può essere costituita dalle Idee, come pretendevano i Platonici, perché le Idee non contengono un principio capace di produrre il mutamento. «Non è di alcuna utilità – afferma Aristotele – ammettere una tale causa, anche se poniamo delle sostanze eterne, come fanno i sostenitori delle Idee, se in essa non vi sarà un principio capace di produrre il mutamento (*tis dunamenê arkhê metaballein*)». E immediatamente prima: «Ma, se anche esiste una causa motrice o efficiente, e questa causa non passa all'atto (*mê energoun*), non vi sarà movimento, perché è possibile che ciò che ha la potenza non passi all'atto».²⁵ Da ciò la necessità di un motore che sia interamente e solamente atto, e quindi sia immobile.

Mi sembra che qui Aristotele denunci l'insufficienza di una spiegazione semplicemente logico-linguistica, del tipo che altrove egli chiama *logikos* e che ora attribuisce ai Platonici. All'inizio del medesimo libro Λ, infatti, egli aveva detto: «I contemporanei (*hoi nun*) elevano piuttosto alla dignità di *ousiai* gli universali, perché sono universali questi generi che essi preferiscono come

²⁴ ARISTOTELE, *Metaph.* Θ 8, 1049 b 12-17.

²⁵ IDEM, *Metaph.* Λ 6, 1071 b 12-16.

principi ed *ousiai*, a causa del loro ricercare in modo semplicemente logico (*dia to logikôs zêtein*).²⁶ Al posto di questo metodo Aristotele sceglie ora un metodo che altrove egli chiama *phusikos*, cioè “fisico”. Sulla base di questo egli afferma la necessità di una causa esterna alle *ousiai* delle quali essa deve spiegare il movimento, cioè ai cieli, e questa non è più la loro forma, ma è un’altra *ousia* individuale e completamente eterogenea rispetto al suo effetto.

È sufficiente, a tale proposito, ricordare il celebre passo in cui Aristotele, rivolgendosi evidentemente a qualcuno che lo ascolta, afferma: «Il principio degli individui, infatti, è un individuo; dell’uomo sarebbe principio l’uomo in universale, ma non ce n’è nessuno, mentre di Achille è principio Peleo e di te tuo padre»; e poco prima egli ha menzionato anche «il Sole e il cerchio obliquo, che non sono né materia né forma né privazione né hanno la stessa forma (dell’uomo), ma sono cause motrici»;²⁷ ed ancor prima egli aveva menzionato «ciò che, come primo tra tutti gli enti, li muove tutti». ²⁸ Coloro che avvicinano questa metafisica a quella di Platone non vedono l’abisso che le separa: certo, entrambi i filosofi affermano la necessità di principi trascendenti, ma questa è la caratteristica propria di qualsiasi metafisica. La differenza è che Platone concepisce questi principi come cause formali, universali, omogenee ai loro effetti ed inerti, mentre Aristotele li concepisce come cause efficienti, individuali, eterogenee ai loro effetti ed attive.

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che il motore immobile di Aristotele è causa efficiente in quanto causa finale, e che esso è anche causa esemplare, perché è oggetto di imitazione da parte del cielo, il quale si muove circolarmente al fine di imitare la sua immobilità. Questa è l’interpretazione tradizionale della teoria del primo motore, introdotta dai cosiddetti Medioplatonici allo scopo di conciliare Aristotele con Platone, ripresa da Alessandro di Afrodisia sotto l’influenza dei primi e continuata dai Neoplatonici di tutte le epoche con la stessa intenzione, ma della quale già Teofrasto denunciava l’origine platonica.²⁹ Del resto Platone stesso nel suo ultimo dialogo, composto probabilmente dopo il dialogo giovanile di Aristotele *Sulla filosofia*, dove la teoria del primo motore è stata presentata per la prima volta, sembra alludere a questa teoria, parlando di un’anima che muove il cielo dall’esterno «grazie a certe potenze meravigliose». ³⁰ Platone non vede in questa teoria né una causalità di tipo finale né una qualsiasi forma di imitazione (le quali per lui non sarebbero affatto delle potenze meravigliose), ed è forse proprio per questo che egli non vi si riconosce.

Quest’ultimo momento, cioè la dimostrazione della necessità di un primo motore immobile come causa efficiente del movimento dei cieli e dunque del-

²⁶ IDEM, *Metaph.* Λ 2, 1069 a 26-28.

²⁷ IDEM, *Metaph.* Λ 5, 1071 a 15-16, 19-22.

²⁸ IDEM, *Metaph.* Λ 4, 1070 b 34-35.

²⁹ Per giustificare tutte queste affermazioni devo rinviare al mio articolo *Da chi è amato il Motore immobile?*, in E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, vol. II: *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005.

³⁰ PLATONE, *Leg.* x, 899 A.

le trasformazioni delle *ousiai* sulla terra, non è più una spiegazione di natura semplicemente logico-linguistica. Essa, infatti, non è più fondata sulla teoria del *focal meaning*, come pretendono Owens, Frede e Patzig, perché non si può dire in alcun modo che il motore immobile sia il significato primo della *ousia*, né che la definizione della altre *ousiai* contenga in sé un riferimento al primo motore. La priorità del primo motore rispetto alle altre *ousiai* non è affatto una priorità logica; essa è solo una priorità di tipo causale, e dunque ontologica, direi persino “fisica”. In ciò consiste la differenza tra la metafisica di Aristotele e quella di Platone, la stessa differenza che intercorre, secondo Aristotele, tra la semplice dialettica, cioè la spiegazione di tipo *logikos*, e la vera scienza, cioè la filosofia, che è una spiegazione di tipo *phusikos*.

4. CONSIDERAZIONI FINALI

Se ciò che abbiamo osservato è vero, si deve dire che la soluzione apportata da Aristotele al problema dell’essere non estingue la problematicità dell’essere stesso. Ciò non vuol dire che Aristotele non risolva il problema dell’essere, né che egli ne dia una soluzione insufficiente, o insoddisfacente. Semplicemente la soluzione di Aristotele non elimina la molteplicità dei significati, o polisemia, dell’essere, né la molteplicità dei significati dell’*ousia*, che dunque restano degli omonimi, cioè delle realtà differenziate, articolate, variegate. Nel caso di Parmenide, ma in qualche misura anche in quello di Platone, c’era un principio, l’essere stesso, o essere in sé, il quale eliminava o rischiava di eliminare la polisemia dell’essere, facendo di questo un’essenza che appartiene allo stesso modo a tutti gli enti, o che costituisce l’essenza di un solo ente, negando l’essere di tutti gli altri.

Invece il principio ultimo dell’essere e dell’*ousia* ammesso da Aristotele in primo luogo non è l’unica causa dell’essere, ma è solo una delle quattro cause, e dunque, considerato isolatamente dalle altre, è del tutto insufficiente a spiegare l’intero essere; in secondo luogo esso non è affatto la causa formale, cioè l’essenza, delle altre *ousiai*, ma è un individuo avente una propria essenza completamente diversa dalle altre (esso è, come tutti sanno, pura attività intellettuale), dunque è trascendente rispetto ad esse; in terzo luogo, e di conseguenza, non si possono né ridurre gli altri enti a questo principio, né dedurli a partire da esso. Aristotele non ammette nemmeno una partecipazione degli altri enti al principio: la partecipazione (*methexis*) infatti è una nozione platonica, la quale esprime il rapporto tra le Idee e le cose sensibili ed implica un’omogeneità, o almeno una somiglianza, tra i due termini. Il primo motore di Aristotele, come abbiamo visto, è del tutto eterogeneo rispetto a tutti gli altri enti.

Ciò non significa che il primo motore non sia un ente. Aristotele infatti dice che esso è un ente, il primo degli enti (*prôton tôn ontôn*), ed anche una *ousia*, l’*ousia* prima. Il primo motore non è fuori dall’essere, pur essendo totalmente

eterogeneo rispetto a tutti gli altri enti, perché l'essere non è un genere, ma abbraccia una pluralità irriducibile di generi, e perché nemmeno l'*ousia* è un genere, ma abbraccia anch'essa una pluralità irriducibile di generi di *ousiai*, i quali sono tutti delle *ousiai* e dunque degli enti. A questo punto si potrebbe menzionare anche la pluralità di motori immobili ammessi da Aristotele, corrispondente alla molteplicità delle sfere celesti, ma il discorso non cambierebbe in nulla, perché anche tra i motori immobili ve n'è uno, il primo, il quale è completamente eterogeneo rispetto agli altri, pur essendo una *ousia* e dunque un ente. Probabilmente – ma Aristotele non lo dice a questo riguardo – solo il primo motore è pensiero del pensiero, poiché egli non può pensare nulla di superiore a sé.

Infine si potrebbe osservare che il primo motore, in quanto puro atto, realizza in sé il primo significato dell'essere – Aristotele infatti in un'occasione afferma che tra i molti significati dell'essere il primo è l'atto³¹ – e quindi costituisce il *focal meaning* dell'essere, avendo una priorità sia logica che ontologica su tutti gli altri enti. Ma, quando Aristotele afferma che l'atto possiede una priorità anche logica rispetto alla potenza, si riferisce all'atto di una potenza, cioè all'atto di qualcosa che è ancora in potenza, per esempio all'atto di costruire per chi è capace di costruire, o all'atto di vedere per chi è capace di vedere. Non c'è dubbio, infatti, che in questo caso l'essere in potenza si definisce in relazione al suo atto, e dunque che la sua definizione contiene un riferimento all'atto, cioè dipende dall'atto dal punto di vista logico. Ma il primo motore, pura attività intellettuale, non è l'atto di nessuna altra cosa, cioè non è affatto la realizzazione, il compimento di un essere in potenza; non esiste dunque alcun ente la cui definizione contenga un riferimento al primo motore, o alla pura intelligenza.

Per tutte queste ragioni sono orientato a sostenere che la metafisica di Aristotele è del tutto originale rispetto a tutte le altre forme di metafisica e che essa dunque non può essere coinvolta nella critica, o nella condanna, che si rivolge alla metafisica in generale. Inoltre, grazie alla sua attenzione per la molteplicità, la varietà, le differenze, la mobilità, la metafisica di Aristotele non estingue la problematicità dell'essere ed in ciò si rivela di una straordinaria attualità. Evidentemente oggi non avrebbe più senso ragionare in termini di sfere celesti, di movimenti eterni e di motori immobili; ma tuttavia il problema “che cos'è l'essere?”, “che significa essere?”, “che cosa spiega l'essere?”, può ancora avere un senso, se esso non viene usato per mettere da parte la molteplicità, la varietà, la problematicità del mondo in cui viviamo. Certo, uno può fare a meno di porsi questo problema, ma in tal caso difficilmente potrà pretendere di essere filosofo. Se dunque devo rispondere alla domanda “che cosa rimane oggi della metafisica di Aristotele?”, posso rispondere: di

³¹ ARISTOTELE, *De an.* II 1, 412 b 8-9.

essa rimane, oltre a tutte le nozioni, le distinzioni, le definizioni e i teoremi menzionati all'inizio, un'idea di metafisica che non è ancora stata sfruttata nella sua specificità e che pertanto può rivelarsi ancora attuale.

Mi rendo conto che alcune delle critiche che ho rivolto all'interpretazione tomistica di Aristotele possono dispiacere ai seguaci di San Tommaso. Vorrei dire, tuttavia, che mi colloco anch'io tra costoro e che considero Tommaso uno dei più acuti interpreti di Aristotele. Le sue interpretazioni sono state influenzate dal neoplatonismo, che egli non poteva distinguere dalla filosofia di Aristotele perché riteneva, come tutti gli studiosi del suo tempo, che opere di origine neoplatonica come la *Theologia Aristotelis* e il *Liber de causis* fossero dello Stagirita. Ciò nonostante Tommaso comprese la necessità di rifarsi ad Aristotele per stabilire con chiarezza fino a che punto la ragione umana, con le sue sole forze, è in grado di spingersi nella conoscenza di Dio. Credo che oggi i filosofi cristiani debbano fare qualche cosa non di identico, il che sarebbe anacronistico, ma di analogo a ciò che fece Tommaso, cioè confrontare Aristotele con la filosofia del proprio tempo per stabilire fino a che punto, malgrado le obiezioni di quest'ultima, sia filosoficamente possibile una concezione di tipo metafisico. A questo riguardo infatti la dimostrazione che ha sviluppato Aristotele della necessità di un principio trascendente, benché inevitabilmente condizionata dalle conoscenze scientifiche del suo tempo, rimane ancora oggi emblematica.

ABSTRACT: Aristotle's metaphysics is entirely original, distinct from all other forms of metaphysics. In particular, it is distinct regarding the formulation of its problem, taking as its object the multiplicity of the senses of being, and regarding the way in which it advances the solution, by indicating four types of cause that are irreducible among themselves. Therefore, Aristotle's metaphysics cannot be targeted by the critique or condemnation that is directed against metaphysics in general. Moreover, because of its attention to multiplicity, variety, differences, and mobility, Aristotle's metaphysics does not extinguish the problematic character of being and, for that reason, remains extraordinarily current. Of course, it would not make sense today to talk about celestial spheres, eternal movements, and immobile movers. Nonetheless, the problem "what is being?", "what does being mean?", and "what does being explain?", retains importance so long as it is not used to exclude multiplicity, variety, and the problematic character of the world in which we live. The response to the question "what remains today of the metaphysics of Aristotle?" may therefore be the following. In addition to all of the concepts, the distinctions, the definitions, and the theories, treated by Aristotle and still present in contemporary philosophy, there remains an idea of metaphysics that has not yet been plumbed in its specificity and therefore may still be useful today.