

recensioni

Hermann BONITZ, *Sulle categorie di Aristotele*, a cura di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 144.



L'opera che ora viene tradotta in italiano fu pubblicata nel 1853 dal Bonitz, in polemica con la Proklusion che su questo argomento tenne Trendelenburg nel 1833 all'Università di Berlino, che ebbe poi una più ampia diffusione quando fu pubblicata, nel 1846, nel saggio *Aristoteles Kategorienlehre*. Come si sa, il nocciolo dell'interpretazione di Trendelenburg è l'origine grammaticale della distinzione categoriale aristotelica. L'opera di questo autore, afferma Bonitz, è degna di un'alta stima, ma «non posso concordare con Trendelenburg in punti essenziali dei risultati da lui raggiunti» (p. 50).

Non c'è nel *Corpus* Aristotelico un posto dove lo Stagirita spiega il concetto di "categoria" o dove ne dà una definizione. Quindi, per giungere alla determinazione del suo significato Bonitz considera, in primo luogo, i passi in cui Aristotele impiega le categorie per le proprie discussioni filosofiche (pp. 56-77), per poi esaminare i termini con cui egli designa le categorie (pp. 78-93).

L'esame di questi testi porta Bonitz ad affermare che «attraverso le dieci categorie vengono suddivisi i diversi significati dell'essere» (p. 63); e queste categorie non sono subordinate fra loro, né a un concetto esterno all'ambito categoriale come loro genere supremo. Al contrario, «Aristotele manifesta la convinzione di aver colto i generi *supremi* e di averlo fatto *in modo compiuto*» (p. 69).

Con questa concezione delle categorie si accordano, infatti, le espressioni usate da Aristotele per designarle, che sono state coniate da egli stesso: generi, prime determinazioni e divisioni dell'essere; modificazioni dell'essere; e, in particolare, il termine "categoria" e quelli da esso derivati.

Quanto al termine "categoria", Bonitz critica l'opinione di Trendelenburg, secondo il quale l'uso di tale espressione per designare i supremi generi dell'essere si può ricondurre al significato di "categoria" come predicato. Tenendo conto che la sostanza prima non può mai in senso proprio predicarsi, «ai generi supremi dell'essere stabiliti per la prima volta da lui stesso, Aristotele avrebbe attribuito un nome che egli stesso ha scelto, e lo avrebbe scelto in modo tale che esso si adatti bene a tutti i generi tranne proprio a quello che a buon diritto viene da lui *sempre* e ovunque *presupposto* agli altri, o che almeno non si adegua a questi nel suo significato più autentico ed essenziale» (p. 86).

L'analisi che Bonitz fa di alcuni brani aristotelici lo porta invece ad affermare che il

termine *κατηγορία* «significa, in generale, anche e soprattutto che un concetto viene enunciato o espresso in un determinato significato, senza che ciò implichi il pensare a una sua qualsiasi relazione con un altro concetto. Il plurale *κατηγοριαί* potrà dunque designare le diverse modalità in cui un concetto viene espresso, *i diversi significati che si connettono con la sua espressione*» (pp. 91-92).

Nella seconda parte dell'opera, che è stata intitolata *La via percorsa da Aristotele per stabilire le categorie*, Bonitz considera le ragioni che hanno portato Aristotele a giungere *soggettivamente* alla convinzione della compiutezza della sua divisione; *soggettivamente*, dice, giacché non c'è nello stesso Bonitz «l'intenzione di voler dimostrare la correttezza *oggettiva* della suddivisione operata da Aristotele. Non è infatti difficile dimostrare che la suddivisione categoriale aristotelica è imperfetta, che essa cerca di distribuire in più classi ciò che invece appartiene a *un'unica* classe, e, infine, che alcune categorie annoverate come membri autonomi coordinati e sullo stesso piano vanno piuttosto subordinate proprio a un'altra delle categorie elencate» (p. 97).

Questa seconda parte comincia con l'esposizione della teoria di Trendelenburg del *filo conduttore grammaticale*: sarebbe stato l'interesse verso il *linguaggio* a guidare Aristotele nella scoperta delle categorie (cfr. pp. 101-119).

Ma la critica a Trendelenburg non porta Bonitz a negare al linguaggio qualsiasi rilevanza per la distinzione delle categorie; l'attenzione al linguaggio è infatti un momento comune alla distinzione grammaticale delle parti del discorso e alla distinzione concettuale delle categorie: «Aristotele, quando si è trattato di distinguere le categorie, ha orientato il proprio sguardo sulla lingua; *non* però sull'intero *ambito* terminologico della lingua, bensì su quelle parole che in qualche modo hanno la pretesa di designare qualcosa di *essente*» (p. 121).

Credo invece che non ci siano motivi per essere d'accordo con Bonitz nel credere che Aristotele era *soggettivamente* convinto della compiutezza della sua divisione delle categorie. Bonitz non spiega, per esempio, perché appare solo due volte nel *Corpus* l'elenco delle dieci categorie, mentre le altre volte elenca soltanto alcune di esse; né perché non ci presenta il criterio secondo il quale è stata fatta quella divisione compiuta.

L'opera, in ogni caso, risulta ancora interessante, non solo per gli specialisti della storia delle interpretazioni su Aristotele; risulta in effetti ancora un'ottima introduzione a questo argomento, che è senz'altro fondamentale per capire molti altri aspetti del suo pensiero.

Miguel PÉREZ DE LABORDA

Massimo INTROVIGNE, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Gribaudi, Milano 1996, pp. 316.



Da quando a metà Cinquecento Giorgio Vasari coniò il termine *modus odiernus*, questo non ha fatto altro che cambiare di riferimento, come corrisponde alla sua natura. Se ogni età è moderna o attuale, solo una scontata nostra civetteria ci permette di denominare “moderna” la propria epoca e di chiamare “postmoderna” quella in cui essa si sta rapidamente trasformando. Il punto di vista è dunque temporale. E, forse per essere il meno polemico e il più condiviso, è proprio quello impiegato dal prof. Introvigne nel presente volume. Dalla prospettiva contenutistica, invece, la modernità viene abbinata al razionalismo, ossia agli eccessi della ragione; quando esso entra in crisi si aprono due strade: la *prima*, che esagera la debolezza della ragione, e la *seconda*, che le assegna la potenza giusta. Alcuni autori le hanno battezzate rispettivamente “postmodernità come debolezza” e “postmodernità come resistenza”, oppure “tardomodernità” e “postmodernità” (cfr. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989, pp. 158). Il motivo di quest’ultima terminologia è presto detto: solo l’epoca che assegna il ruolo giusto all’intelletto può essere chiamata “postmoderna” (oppure, in certo qual senso, “premoderna”), mentre il periodo che gli accorda un ruolo sproporzionato dev’essere nominato “moderno”, sia nella sua fase “forte” (o “prima modernità”) sia nella fase “debole” (o “tardomodernità”). Paradossalmente, un altro attributo comune alle due fasi della modernità è il relativismo, come ha ribadito energicamente l’A. in questa e in altre sue opere, il che a nostro avviso è uno dei suoi maggiori pregi: «Per limitarsi al nostro paese, la vera “nuova religione” degli italiani — che è andata lentamente emergendo negli ultimi due secoli — [...] è appunto il *relativismo* la convinzione che non esista la verità, particolarmente in campo religioso» (pp. 78-79). L’asserto è fondato sulle statistiche: nel 1981 un 48% degli italiani si riconosceva nella frase «non esiste una vera religione».

Il saggio si prefigge di esaminare le manifestazioni del sacro tardomoderno (soprattutto il proliferare dei cosiddetti “nuovi movimenti religiosi”: NMR), non senza però indagarne le cause (vale a dire, analizzare il sacro primomoderno). Si potrebbe dunque asserire che la portata di questo libro è ben superiore a quanto traspare dal titolo: si occupa infatti sia del postmoderno sia del moderno (presi entrambi i vocaboli in senso cronologico) oppure tratta, in senso contenutistico, del sacro nelle due fasi della modernità.

L’opera è costituita da una raccolta di articoli sparsi in pubblicazioni diverse, alcune non facilmente reperibili. Agevolarne la consultazione e inscrivere in un canovaccio organico sono due dei meriti del lavoro che presentiamo; il rovescio della medaglia

potrebbe forse individuarsi nella diversa lunghezza e nel differente grado di specializzazione (dovuti alle esigenze del pubblico a cui inizialmente furono rivolti) e in alcuni argomenti che potrebbero eventualmente aggiungersi (per es. sulla tolleranza e la libertà religiosa, argomenti esaminati dall'A. in pubblicazioni del 1996).

Il lavoro è strutturato in una Introduzione e quattro Parti. Nella *Presentazione* si rileva il cambiamento di opinione operato negli addetti all'osservazione dei fenomeni religiosi, svolta che va dall'inarrestabile tendenza verso la secolarizzazione, fino all'ambiguo ritorno del sacro. Questi mutamenti sono esemplificati nella traiettoria del teologo protestante Harvey G. Cox autore nel 1965 di *The Secular City* e nel 1995 di *Fire from Heaven*, libro quest'ultimo in cui riconosce lealmente il suo precedente abbaglio.

La *Prima Parte* è dedicata all'atteggiamento religioso della modernità, andando proprio ad uno dei punti cruciali di essa: la Rivoluzione francese. Di particolare interesse è la constatazione — spesso misconosciuta, data l'immagine mitica e leggendaria creatasi intorno ad essa — che «quando la coscienza religiosa cristiana dell'Europa [...] viene meno, si manifestano il razionalismo e l'irrazionalismo, lo scetticismo e l'occultismo: ma si manifestano *insieme*, come un Giano bifronte, nei cuori delle stesse persone [ivi comprese i protagonisti della Rivoluzione: Robespierre, Napoleone, ecc.]. L'occultismo non è l'avversario del razionalismo, ma il suo doppio, il suo gemello siamese che è impossibile separare. [...] Quando la religione un tempo maggioritaria entra in crisi, si manifestano *insieme* l'irreligione e nuove forme di ricerca del sacro» (p. 41). Non manca un notevole studio sul rapporto dei cattolici con la Rivoluzione, durante e dopo di essa.

Una seconda analisi di questa Prima Parte riguarda la società complessa e pluralista, che non dev'essere identificata con la società relativista; prende in considerazione pure le conversioni all'interno di tale società. L'argomento delle conversioni religiose diventa un problema per chi non crede alla religione, come è il caso dei laicisti. Tale incredulità è alla base del violento atteggiamento del movimento laicista anti-sette. D'altronde, il relativismo diffuso favorisce la moda del succedersi delle conversioni nel medesimo individuo. Infine, dopo aver passato in rassegna diversi modelli di conversione, l'A. propone un modello interdisciplinare che tiene conto del relativismo dilagante.

La *Seconda Parte* è consacrata al tema dei NMR e delle nuove rivelazioni. Innanzi tutto si compie un'analisi terminologica e dottrinale — esposta peraltro attraverso un'allegoria avvincente — che giudica la “novità” o l'“alternanza” dei movimenti religiosi prendendo come parametro il cristianesimo, poiché in Occidente esso ha modellato la cultura nella quale tali movimenti sguazzano. Tale studio sfocia in una proposta che — presentata per la prima volta nel 1990, nell'Introduzione a *I nuovi culti* — ormai è largamente condivisa dagli studiosi. L'articolo finale di questa parte indaga sul perché del successo delle nuove forme di religiosità, che viene individuato nel relativismo.

La *Terza Parte* è intitolata “Il passato che non vuol passare”, cioè la prima e laicista modernità che non vuol essere soppiantata nemmeno dalla affine tardomodernità. Gli elementi più aggressivi di essa si sono organizzati, e hanno dato luogo al cosiddetto “movimento anti-sette”, che ai giorni nostri agisce di fatto come una setta, e delle peggiori (comprende le connotazioni negative che per queste persone assume il vocabolo “setta”). Il primo articolo sgombra la strada distinguendo tra il suddetto “movimento anti-sette”, di stampo laicista e banditore de *la* religione (soltanto ammetterebbe la “religione civile”, ma qui il termine viene impiegato equivocamente) e il “movimento contro le sette”, di stampo religioso e opposto ad *alcune* religioni.

Il movimento laicista ha voluto allearsi con la scienza psicologica per giustificare i propri scopi. Cominciò con le teorie del plagio, chiamate giornalmisticamente “lavaggio

del cervello” o “controllo mentale”; più recentemente si è servito delle tecniche ipnotiche atte (??) a “ricordare” eventi molto antichi della vita personale, e mai fattisi presenti prima del ricorso allo psicologo. I relativi ordini professionali hanno bocciato entrambe le ipotesi come prive di base fattuale. Introvigne ripercorre le battaglie di questa “guerra per la memoria” (pp. 194-217).

I nemici di guerra sono diversi, ma come è ovvio, gli strali si dirigono contro quelli più forti, contro quelli che trascinano le masse e le strappano al relativismo. Il prof. Introvigne traccia la storia degli attacchi contro uno dei modi in cui la gerarchia della Chiesa cattolica organizza se stessa: ci riferiamo alla Prelatura personale dell’Opus Dei. Denominare “setta” una parte integrante e costitutiva di un tutto è contraddittorio in buona logica; ma qui non regge la logica bensì la tattica denigratoria che bolla come “setta” chi è nemico. Perciò sono “sette” tutte le religioni, a cominciare da quella cattolica. Sono diventati bersagli più recenti le componenti carismatiche cattoliche. L’A. ripercorre le tappe della paradossale — fino a un certo punto — alleanza fra il movimento anti-sette e coloro che avversavano l’Opus Dei, fuori e dentro la Chiesa cattolica. Il vantaggio è stato mutuo: i primi hanno accresciuto il numero di bersagli per poter sopravvivere, mentre i secondi hanno ottenuto finanziamenti e supporto pseudo-scientifico (p. 177). Staremo a vedere i futuri sviluppi; ma già nel 1996 la più nota organizzazione anti-sette americana (la *Cult Awareness Network* o *C.A.N.*) è stata costretta da diversi tribunali a chiudere i battenti.

Nell’articolo successivo, si analizza un argomento di somma importanza pratica: la convenienza o meno di leggi speciali contro alcune sette. Introvigne prova che tale proposta è inutile, inefficace e pericolosa; e non tralascia di mostrare che è un’altra mossa della mentalità “anti-sette”. Il tema successivo riguarda la possibilità del dialogo dei cattolici con i NMR; la posizione dello studioso torinese è di somma prudenza, lontana sia dal rifiuto sia dall’ingenuità.

La Quarta e ultima Parte del volume che presentiamo concerne una costante del pensiero religioso umano ora rivalutato: l’esoterismo. L’A. esamina tre casi paradigmatici: quello dello studioso delle religioni Huston Smith, la manipolazione della storia dell’indiano sioux stregone convertitosi al cattolicesimo nel 1904 e nel 1950 morto con fama di santità Alce Nero (un nuovo caso di falso storico), e la vicenda della scrittrice esoterica Pamela TRAVERS, autrice di romanzi come *Mary Poppins* (pp. 86-107).

Visto che la situazione odierna si presenta come una foce paludosa (il relativismo) la cui diga ha ceduto a monte (la coscienza della verità), la soluzione altra non è che riparare la diga, «diffondendo una coscienza di verità che si opponga al relativismo»; soltanto allora «si può intervenire dove l’acqua è ancora un poco limpida, cioè al livello della nuova religiosità» (pp. 114-115).

Siamo dunque in presenza di un’opera documentata e al contempo divulgativa, che traccia un quadro oggettivo del fenomeno religioso dei secoli più recenti, e che ne fornisce una utile chiave di lettura.

Javier VILLANUEVA

Paul NATORP, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della «Metafisica», a cura di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 180.*



Non c'è dubbio che Paul Natorp (1854-1924) — filosofo neokantiano che per anni è stato professore all'Università di Marburgo — ha esercitato una grande influenza sugli studiosi tedeschi di Aristotele di questo secolo. Basta ricordare alcuni dei suoi allievi che hanno riconosciuto questo influsso: Jaeger, la cui opera sull'evoluzione del pensiero di Aristotele è del 1923; Gadamer, che ci parla di Natorp nella sua opera autobiografica *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*; e Heidegger, che è stato anche il suo successore all'Università di Marburgo.

L'opera che ora pubblica Vita e Pensiero è la traduzione di due saggi pubblicati nel 1888: *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24 (1888), pp. 37-65; 540-574, e *Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8, 1065 a 26*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1 (1888), pp. 178-193 (che viene pubblicato in appendice). Questi scritti, che erano finora difficilmente reperibili, vengono così messi a disposizione di un pubblico più ampio; ottima anche la decisione del curatore di mettere nel testo la traduzione italiana dei testi greci, e una suddivisione in paragrafi, che ne facilita la lettura.

Come afferma Reale nell'*Introduzione* (p. 15), il tentativo di Natorp, anche se è diverso quanto alla soluzione da quello di Jaeger, cerca di risolvere una difficoltà comune a entrambi: l'esistenza di contraddizioni nella *Metafisica* di Aristotele. Così, mentre Jaeger svilupperà la sua teoria sull'evoluzione del pensiero di Aristotele, e quindi sulla diversità dei momenti in cui sono stati scritti i diversi frammenti che compongono l'opera, per poter spiegare questo fatto delle divergenze fra alcune delle affermazioni in essa contenute, Natorp invece risolverà il problema affermando l'esistenza, nella *Metafisica* che a noi è pervenuta, di alcuni brani che non sono autentici, e di altri che, anche se aristotelici, non appartengono al piano dell'opera, e quindi sono stati messi là da qualche compilatore.

Il nocciolo della sua interpretazione si basa sulla rilevanza che per lui hanno le aporie del Libro B per la costruzione del piano dell'opera. D'accordo con questo criterio, «non ne conseguirebbe semplicemente che le discussioni che forniscono una determinata risposta a una delle questioni lì sollevate si aggiungono sicuramente e organicamente all'opera, ma anche che sarebbero da scartare dal piano compositivo tutte quelle parti non idonee a risolvere direttamente un'aporia né connesse in modo evidente, sul piano del contenuto, con qualcuno dei problemi specifici annunciati nell'elenco delle aporie» (pp. 52-53).

Secondo Natorp, il programma stabilito dalle aporie viene realizzato nel libro Γ , che risponde alle diverse aporie sul *tema* della scienza ricercata — le prime cinque secondo l'elenco del libro B —; nei Libri Z, H e Θ (cc. 1-9), che rispondono alle aporie 7-15 sulla sostanza sensibile e la sostanza intesa come atto; e nei Libri M N Λ — in questo ordine —, che rispondono alle aporie 6 e 16 sulle sostanze soprasensibili.

Questo stesso criterio delle aporie fa fuori dall'opera l'intero libro E, il capitolo 10 del Libro Θ , e il Libro I, che «è in rapporto con l'indagine centrale, e tuttavia resta propriamente al di fuori dell'indagine stessa» (p. 130).

Ci sono inoltre altri motivi per cui si devono ritenere questi frammenti come non appartenenti alla struttura originaria dell'opera. Natorp considera per esteso (cc. 5-13), in primo luogo, il capitolo 1 del Libro E. In esso, in effetti, si afferma la preminenza della *Metafisica* intesa come teologia, affermazione che non sarebbe conforme con il *tema* dell'opera così come è stato descritto dallo stesso Aristotele: la metafisica sarebbe in effetti l'esposizione della scienza dell'ente in quanto ente, e non la scienza teologica. Va rimossa come interpolazione quindi l'affermazione di 1026a 18-19: «Tre sono, di conseguenza, le branche della filosofia teoretica: la matematica, la filosofia e la teologia». E la teologia di cui parla Aristotele nel libro E non sarebbe altro che una *mitologia*, che non ha niente a che vedere con la filosofia prima.

Tenendo conto che c'è tale interpolazione, per il resto di E 1 si può dire che «si tratta presumibilmente di un abbozzo che è stato riveduto e corretto dallo stesso Aristotele mediante la successiva rielaborazione dei libri B e Γ , e quindi successivamente scartato; il compilatore della *Metafisica*, entratone in possesso, lo ha considerato come frammento in sé non insignificante della filosofia aristotelica, e lo ha quindi incorporato nell'opera reputandolo idoneo a colmare quella che secondo lui era una lacuna» (p. 101).

Secondo Natorp, anche E 2-4 è un'interpolazione; sarebbe opera di un «Peripatetico minore, il quale conosceva il significato logico dell'essere per accidente da Δ 7, e il significato fisico, molto più determinato, da *Fisica*, II 5. Del tutto inventata è poi l'intera discussione negativa sull'essere come vero in E 4» (p. 105).

Il capitolo 10 di Θ , così come il Libro Δ , sarebbero invece dello stesso Aristotele, anche se questo Libro è uno scritto totalmente indipendente sui diversi significati dei termini filosofici, e Θ 10 resterebbe anch'esso al di fuori della *Metafisica*, o almeno in un altro luogo di essa.

Il Libro K, di cui si occupa il secondo articolo citato, raccolto nell'appendice, sarebbe secondo Natorp una rielaborazione del contenuto fondamentale dei libri B, Γ e E, fatta da uno dei primi peripatetici (cfr. p. 150).

In conclusione, Natorp afferma che «noi crediamo di riconoscere nelle parti messe in rilievo — $AB\Gamma ZH\Theta(1-9)MN\Lambda$ più I come appendice — effettivamente un *tutto conchiuso*, al quale non manca nessuna parte e nessuna risulta superflua. Di ciò che la composizione tràdita, derivata dalla recensione di Andronico, contiene oltre a queste parti, siamo debitori allo zelo mal riposto del redattore o dei redattori, i quali, quando le connessioni non erano fissate nemmeno esteriormente, hanno creduto si trattasse di lacune, giacché non erano abbastanza all'altezza della cosa per riconoscere che l'intima connessione effettivamente non mancava mai. Questi redattori hanno allora integrato le supposte lacune a propria discrezione — non molto perspicace, in verità — sia con frammenti genuinamente aristotelici, sia con espressioni e brani personali ai quali Aristotele può aver tuttavia fornito la materia concettuale» (pp. 133-134).

Malgrado il tenore di questa affermazione, il suo tentativo mi sembra aperto a ulteriori approfondimenti e sviluppi. Si afferma, per esempio, che «la nuova ipotesi che io pro-

pongo non va ritenuta in tutto e per tutto soddisfacente», ma «riuscirà a mettere fine almeno alla *falsa sicurezza* che ostacola ogni progresso» (p. 47).

Noi siamo già effettivamente abituati a non pensare alla *Metafisica* come a un'opera redatta da Aristotele secondo un filo conduttore prefissato. Ma proprio perciò ci possono stupire un poco alcune delle osservazioni di Natorp, quando tenta di mostrare al lettore la mancanza di unità delle parti dell'opera menzionate. Ma non bisogna dimenticare che la nostra convinzione su questo punto si fonda proprio su alcuni studi come quello di Natorp, che ebbero poi un grande influsso su altri pensatori.

Miguel PÉREZ DE LABORDA