

Loredana Cardullo (a cura di), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele. Tra storiografia e teoria*



recensione di Giovanna Musilli

Questo volume raccoglie gli atti del Convegno svoltosi a Catania tra il 16 e il 18 Gennaio 2008 sul libro A della *Metafisica* aristotelica. Nella presentazione di Enrico Berti vengono evidenziati quattro nuclei tematici fondamentali intorno ai quali si è svolto il convegno: il primo riguarda i primi due capitoli del libro, ossia l'oggetto e il metodo della filosofia di Aristotele e comprende gli interventi di Aldo Brancacci, Carlo Natali e Giovanna Giardina. Il secondo si concentra sulla critica aristotelica ai filosofi presocratici e comprende gli interventi di Bruno Centrone sui principi pitagorici, di Giovanni Casertano su Parmenide e di Cristina Rossitto su Empedocle e Anassagora. Il terzo nucleo tematico tratta le critiche aristoteliche alle dottrine di Platone e dell'Accademia, e comprende gli

interventi di Franco Trabattoni e dello stesso Berti. L'ultima parte del convegno e del volume ha preso in esame la fortuna che il libro A della *Metafisica* aristotelica ha avuto nell'età tardo antica e nel Medioevo, i contributi sono di Daniele Iozzia su Plotino, Chiara Militello su Alessandro di Afrodisia, Loredana Cardullo su Ammonio e Asclepio, Concetto Martello sull'Alto Medioevo e Andrea Vella su Sigieri di Brabante e Giovanni di Jandun.

La presentazione di Enrico Berti è seguita dalla prefazione di Loredana Cardullo che mette in luce le motivazioni del convegno e i problemi più importanti relativi al libro A della *Metafisica*, considerato il modello della storiografia filosofica di tipo teoretico, evidentemente contrapposta alla storiografia intesa come raccolta dossografica.

Il primo contributo è quello di Bruno Centrone, incentrato sulla testimonianza aristotelica relativa ai principi pitagorici. Centrone ritiene che l'affidabilità di fondo della testimonianza aristotelica sia ormai fuori di dubbio, in particolar modo perché Aristotele, opponendosi alla tendenza concordista dell'Accademia, distingue nettamente le dottrine pitagoriche da quelle platonico accademiche; inoltre è stato dimostrato che Aristotele dispose di una fonte scritta diretta identificabile con ogni probabilità con il *Peri physeos* di Filolao. L'errore principale dei pitagorici, secondo Aristotele, è quello di introdurre implicitamente la nozione di causa formale prima di averne elaborato il concetto. Tale elaborazione è resa possibile solo dalla forza dei *logoi*, ossia dalla dialettica di cui si serve per primo Platone. I pitagorici non conoscevano la dialettica e per questo hanno confuso dottrina dei numeri e cosmogonia: il numero pitagorico è il numero matematico, non separato, da cui derivano le cose sensibili; tuttavia i pitagorici hanno conferito ai numeri un'esistenza sostanziale identificando con essi le cose. Insomma hanno trattato una causa formale come causa materiale confondendo il piano matematico con quello cosmogonico. Da tutto ciò deriva l'ambiguità dello stesso Aristotele che identifica l'Uno aritmetico con l'Uno cosmogonico, e sovrappone la monade pitagorica, che secondo Filolao risulta da entità limitanti ed entità illimitate (*peiranonta* e *apeira*), con l'Uno platonico.

Casertano si occupa di Parmenide, filosofo che nel mondo antico era ritenuto pacificamente uno studioso della natura, un *physiologos*. Come già Talete, Anassimene e Anassimandro, anche Parmenide ritiene che ci sia un'unica realtà, immutabile, senza nascite né morti in cui si svolge la vicenda del divenire. Tale realtà può essere studiata da due punti di vista: quello della totalità e dell'unicità da un canto, e quello della particolarità e della molteplicità dall'altro. Aristotele è responsabile di un fraintendimento importante del pensiero di Parmenide, accusato fondamentalmente di considerare l'essere univoco quando invece per Aristotele ha molti significati. In questo senso per Aristotele e per la tradizione successiva, dalla inesistenza del molteplice alla svalutazione dell'esperienza sensibile il passo è breve.

Il contributo della Rossitto individua due critiche che Aristotele muove a Empedocle e Anassagora: una "interna" che non attacca il sistema di pensiero di Anassagora e di Empedocle, ma molto più precisamente discute la funzione motrice attribuita ai rispettivi principi; e una seconda critica che invece può considerarsi diretta contro l'intero sistema di pensiero dei due filosofi. La prima critica si concentra sull'idea che l'Intelletto anassagoreo sia introdotto come principio motore ma poi non spieghi l'ordine del cosmo; mentre l'Amicizia empedoclea che avrebbe dovuto essere la causa dell'ordine e dell'aggregazione degli elementi, invece è anche causa disgregante alternativamente a Contesa. Successivamente Aristotele muove obiezioni "a tutto campo" accusando Empedocle di non aver spiegato correttamente il divenire e Anassagora di aver sbagliato nel pensare che tutte le cose siano mescolate insieme. Con ogni evidenza Aristotele in questa seconda critica intende contrapporre in modo netto il sistema di Empedocle e Anassagora al proprio.

Brancacci discute la traduzione dell'espressione *prote philosophia* in *Metafisica A*, 99 a 15-16, che secondo lui è quella di "filosofia prima" nel senso tecnico aristotelico, esattamente come tutte le dieci volte in cui la medesima espressione compare nel *corpus aristotelicum*. La filosofia prima di Aristotele indaga le cause e i principi primi degli enti, e in questo senso ha un carattere ultimo e fondativo.

Trabattoni nel suo intervento tratta il passo del *Commento* di Alessandro alla *Metafisica* presumibilmente ispirato al *De Ideis* aristotelico in cui si ricostruisce l'argomento dei Platonici per dimostrare l'esistenza delle Idee "a partire dai relativi". Il senso dell'argomento platonico è questo: le cose possono dirsi simili fra loro secondo una predicazione non omonima, ossia in base a un *quid* oggetto di predicazione universale non riducibile ai particolari. Tale *quid* è l'Idea. Secondo Alessandro l'uguaglianza delle cose empiriche va predicata in modo non omonimo in base al fatto che la stessa definizione non si adatta a tutte, che non ci sono due cose veramente uguali e che nessuna cosa può accogliere con esattezza la definizione di uguale. Nella ricostruzione di Alessandro però manca il passaggio fondamentale presente nel *Fedone* che rende necessario postulare le Idee. Nel *Fedone* (74 A-B) si chiarisce che l'anima percepisce l'uguale in ambito empirico verificando però che tale nozione non può derivare dalla realtà sensibile, il che dimostra che deve averla appresa in una realtà metaempirica e che dunque l'Idea è trascendente. Alessandro dal canto suo nega che lo stesso *logos* possa essere applicato a tutti i sensibili a cui viene attribuito lo stesso predicato, sostenendo che le cose empiriche sono omonime, mentre nella prima parte dell'argomento aveva detto che ci sono esempi di cose (come Socrate e Platone) alle quali si può attribuire lo stesso predicato (uomo) in modo non omonimo. Trabattoni dopo aver ricostruito le opinioni più importanti a riguardo, spiega che le cose sensibili sono omonime fra di loro ma allo stesso tempo inducono l'anima a constatare l'esistenza di un carattere separato che non è possibile definire con precisione e che si applica ai sensibili in modo non omonimo. La non omonimia concerne il rapporto copia-modello, non quello dei sensibili fra loro. Del resto se l'Idea fosse definibile, si incorrerebbe nel cosiddetto "Terzo Uomo" e verrebbe meno la trascendenza. In questo senso la non omonimia fra copia e modello non prevede l'applicazione di una stessa definizione all'Idea e alle cose empiriche. Al contrario se la non omonima riguardasse i sensibili non vi sarebbe alcun bisogno di postulare oggetti trascendenti.

Nel contributo di Natali viene esaminata la scienza dell'universale e delle cause in *Metafisica A* e la critica operata da Aristotele all'Idea platonica come *ousia*. Aristotele sostiene che se l'*ousia* delle cose è separata dai sensibili, allora non è predicabile di essi. Lo sforzo di Aristotele è teso a fondare una metafisica che meglio delle dottrine platoniche dia ragione del rapporto fra universale e particolare, in modo tale che l'universale, pur non essendo l'essenza del particolare, possa comunque spiegarlo e darne una conoscenza scientifica.

Berti si occupa della critica aristotelica alla scienza universale in *Metafisica A*, 9. Aristotele ammette sia una molteplicità di scienze particolari ciascuna con principi propri, sia una scienza universale che però ha un'universalità diversa dalla scienza dei Platonici. La metafisica di Aristotele è conoscenza delle cause prime e tale scienza resta unitaria nonostante la multivocità dell'essere in virtù della relazione *pros hen*. I vari sensi dell'essere sono infatti in relazione con uno di essi, ossia con la sostanza. Tale scienza è dunque in primo luogo scienza della sostanza, cioè conoscenza delle cause prime della sostanza. Dunque è "teologica" non perché gli dei siano il suo oggetto, ma soltanto un suo esito, in quanto prime cause motrici. Ci sono poi anche le prime cause materiali, le prime cause finali e le prime cause formali. Quindi la metafisica di Aristotele non è universale nel senso

che indaga gli enti presi singolarmente, ma perché si occupa delle cause prime che sono cause di tutti gli enti.

Giardina analizza la nozione di *sophia* contenuta in *Metafisica A*. Aristotele si propone di insegnare la causa formale-finale di cui la *sophia* è scienza, in che senso è scienza dell'universale ed è divina, in che rapporto gerarchico si trova con le altre scienze. Il punto di partenza di tale progetto è l'esame delle teorie dei predecessori, fra i quali nessuno ha elaborato la teoria delle quattro cause nella forma aristotelica, sebbene alcune cause siano state di volta in volta riconosciute. Particolare attenzione bisogna porre sulla causa finale che nella dottrina aristotelica delle cause ha una particolare importanza in quanto spiega non solo l'essere di un ente, ma anche il suo divenire, ossia la forma nel suo rapporto con il movimento. I dialoghi platonici si sono avvicinati alla nozione di finalità, ma non l'hanno formulata correttamente, riconoscendo all'essere solo l'immobilità, con la conseguenza ovvia di separare le Idee dal movimento. I Fisiologi e Platone hanno compiuto il grave errore di dividere sostanza fisica e sostanza non fisica, misconoscendo l'autentica natura del divenire. La forma aristotelica diversamente dall'Idea platonica comporta il movimento in quanto si costituisce come una sorta di "programma di azione" che si realizza nei corpi attraverso movimenti progressivi. La causa che guida ogni processo verso la forma è la causa finale che fonda la regolarità dei processi naturali e può essere intesa quindi come funzione motrice della causa formale. In questo senso la forma è la modalità eterna della sostanza composta e dunque è corruttibile e generabile senza né corrompersi né generarsi. Inoltre Aristotele si propone di individuare una sostanza immobile immersa nel mondo della natura non esterna al tempo e al movimento come le Idee platoniche ma che significhi la permanenza nel tempo e nel movimento. Con la dottrina della priorità dell'atto sulla potenza e di una sostanza eternamente in atto Aristotele inserisce la sostanza immobile all'interno della natura, diversamente dal Socrate del *Fedone* che per trovare le sostanze immobili deve allontanarsi dalla natura. La fisica aristotelica in questo senso trova la sua garanzia di stabilità e di ordine nella filosofia prima. Lo sforzo di Aristotele insomma è rivolto verso l'unificazione del piano ontologico con quello logico e la sua teoria della causalità diventa "teoria della razionalità del reale e dell'espressione linguistica che lo traduce" (p. 194).

Iozzia tratta della presenza di *Metafisica A* nelle *Enneadi* di Plotino. In genere Plotino è sempre critico verso Stoici e Peripatetici, tuttavia è innegabile che ne dipenda per molte dottrine, seppure non riporti letteralmente le sue fonti. Iozzia discutendo della trattazione plotiniana riguardo alle dottrine dei Fisiologi, dei pitagorici e delle dottrine non scritte di Platone, riconduce alcuni passi delle *Enneadi* a *Metafisica A*, probabilmente tenuta presente da Plotino come fonte, insieme ad altre opere aristoteliche. Plotino in generale pare conservare il senso letterale del discorso aristotelico, stravolgendone però il senso filosofico per piegarlo ai propri scopi.

Militello discute i caratteri originali del *Commento* di Alessandro di Afrodisia a *Metafisica A*. Fra questi sottolinea l'accentuazione del carattere particolare dell'esperienza, che in Alessandro è la via mediana attraverso cui si passa dalla percezione singolare del "questo" alla conoscenza più universale del "tale", e la nozione di concetto non per composizione ma per divisione della componente formale da quella materiale, cui poi si accompagna la composizione nell'identificazione della forma. Nell'epistemologia di Alessandro la divisione di forma e materia porta all'acquisizione della capacità di riconoscere ciò che è comune a più sensibili; e viceversa riconoscere ciò che è comune aiuta l'intelletto a separare la forma dalla materia. La continua composizione operata dall'intelletto materiale sviluppa la capacità di separare forma e materia e quindi di cogliere la forma, capacità propria dell'intelletto in abito. Dunque divisione e composizione interagiscono nello sviluppo della conoscenza: Alessandro si ispira a testi diversi di Aristotele e concepisce la conoscenza

di generi e specie ora come comprensione dell'universale ora come separazione della forma dalla materia. Evidentemente il suo intento è quello di rendere coerente e privo di contraddizioni il pensiero aristotelico.

Cardullo si occupa degli scolii alla *Metafisica* di Asclepio di Tralle (VI sec. d.C.), unico interprete neoplatonico in lingua greca di cui ci è giunto il commento a *Metafisica* A. In realtà Asclepio riporta le lezioni di Ammonio, discepolo di Proclo ad Atene e "professore" di filosofia di Asclepio ad Alessandria. Ammonio, fonte diretta e principale del commentario di Asclepio, è mosso dall'esigenza di conciliare Platone e Aristotele, e questo lo induce perfino a identificare l'Intelletto in atto del *De anima* aristotelico con il Demiurgo platonico, con l'inevitabile conseguenza di favorire la successiva cristianizzazione della teologia aristotelica. In questo modo il dio aristotelico oltre che causa finale è anche causa efficiente e produttrice degli esseri, e Ammonio gli attribuisce addirittura la creazione della realtà. Non si tratta però di una creazione dal nulla, ma di una creazione senza un inizio, altrimenti verrebbe meno l'eternità del mondo. L'intelletto demiurgico secondo Ammonio ha in sé le forme in atto (le Idee), mentre l'Anima ha in sé i principi razionali, ossia le immagini delle forme, e la Natura ha i principi produttivi, ossia le immagini dei principi razionali. Nel commento di Asclepio è dunque presente la teoria dei tre livelli dell'universale che consente di conservare la trascendenza delle Idee platoniche presenti in dio, l'esistenza delle forme aristoteliche intese come principi produttivi delle cose, e quella dei concetti intesi come principi razionali insiti nell'anima. In realtà Ammonio riprende la sua idea gerarchica dell'universo più dal neoplatonico Siriano (V. sec d. C.) che da Proclo, seguendo una linea interpretativa che tendeva ad assimilare principi orfico pitagorici a dottrine platoniche e neoplatoniche. Ovviamente Ammonio sulla scia del Neoplatonismo tanto ateniese quanto alessandrino, per altri versi distinti, conserva l'idea di un principio assoluto, unico, trascendente e sovraessenziale.

Martello nel suo contributo offre una panoramica generale della ricezione della filosofia aristotelica prima dell'"irruzione" del *corpus aristotelicum* nell'Occidente latino fra il IX e il XII secolo d.C. Martello in questo percorso distingue tre momenti tutti caratterizzati da un'influenza neoplatonizzante: un modello che chiama "debole" di ascendenza patristica e soprattutto agostiniana; un modello "forte" che ripristina paradigmi filosofici dell'età tardo antica nell'età carolingia; e un terzo modello "razionalizzante" espressione della Scolastica nel XII-XIII secolo d.C., praticato nelle città della Francia centro-settentrionale. La crescita progressiva del sapere si realizza secondo uno sviluppo "accumulativo", cioè senza sostituzioni ma per aggiunte graduali.

Nell'ultimo contributo Vella mette a confronto i commenti di Sigieri di Brabante e di Giovanni di Jandun, entrambi insegnanti presso l'università delle Arti di Parigi, relativi alla frase con cui si apre la *Metafisica* di Aristotele: "Tutti gli uomini per natura desiderano conoscere". Le tesi fondamentali della filosofia di Sigieri sono l'unicità dell'intelletto, l'indistinzione fra essenza ed esistenza e l'importanza degli argomenti metafisici per le prove dell'esistenza di Dio; Giovanni condivide l'identificazione di essenza ed esistenza, tuttavia ritiene che le prove dell'esistenza di Dio debbano essere attribuite alla fisica in quanto la metafisica ha il compito di determinarne l'essenza. Giovanni inoltre esprime anche dottrine eterodosse come quella dell'eternità del mondo e dell'impossibilità della resurrezione individuale. Vella concentra poi la sua analisi sulle *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis* di Giovanni e le *Quaestiones in Metaphysicam* di Sigieri giungendo alla conclusione che la trattazione di Giovanni sia molto più lunga ed elaborata di quella di Sigieri, e dunque che i due pensatori rappresentino tappe diverse dello sviluppo di temi e problemi filosofici connessi. Evidentemente fra i due pensatori vi sono passaggi intermedi di cui ci è giunto molto poco,

in ogni caso tale evoluzione filosofica è da porsi all'interno della tradizione dei commenti dell'università di Parigi.

In conclusione questo volume offre contributi essenziali alla comprensione del libro A della *Metafisica* di Aristotele, sia per quanto riguarda le critiche nei confronti degli altri filosofi, sia per quanto riguarda le posizioni propriamente aristoteliche, sviluppate per lo più proprio a partire dalle discussioni sulle dottrine dei predecessori. In questo senso la “storiografia dialettica” di Aristotele ha lo scopo non certo di una mera raccolta di opinioni, bensì di una vera e propria indagine filosofica nata dall'esame critico delle filosofie precedenti sullo sfondo della propria teoria delle quattro cause.

Cardullo, Loredana (a cura di), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele. Tra storiografia e teoria*, CUECM, Catania 2009, pp. 294, € 20

[Sito dell'editore](#)