

Enrico Berti. *Aristote – Métaphysique Epsilon*. Vrin : Paris 2015, 239 p. € 15,00 (pbk). ISBN 978-2-7116-2617-5

Simone G. Seminara

Il volume si compone di una lunga introduzione (pp. 7-61), della traduzione in francese del testo di E (pp. 65-76) di un dettagliato commentario ai quattro capitoli del libro (pp. 79-204), di un'ampia bibliografia (205-223) seguita da glossario e indici (pp. 225-238).

Berti chiarisce, anzitutto, la propria adesione all'idea dominante fra gli specialisti e relativa all'esistenza di un gruppo di 10 libri della *Metafisica* sufficientemente legati fra loro (ΑΒΓΕΖΗΘΙΜΝ) cui corrisponderebbero 4 libri inseriti posteriormente al gruppo originario (α,Δ,Κ,Λ). Ciò gli permette di rigettare, preliminarmente, le ipotesi relative a una presunta inautenticità del libro E formulate da Natorp e Martineau (pp. 11-15). In entrambi i casi si sottolinea la dipendenza di tali ipotesi dall'interpretazione filosofica che questi autori danno della *Metafisica* di Aristotele. Se nel caso di Natorp l'inautenticità (perlomeno parziale) di E viene formulata a partire dal rifiuto di matrice neo-kantiana della possibilità di una metafisica che sia anche una teologia razionale, nel caso di Martineau la contestuale presa di posizione in favore dell'inautenticità (totale) del libro E, in cui si proporrebbe una "teologia ontica", e dell'autenticità dei capitoli 7-8 del libro K, in cui Aristotele proporrebbe una "teologia ontologica", viene formulata sulla base di una ripresa esplicita del punto di vista e del linguaggio di Heidegger.

Dopo queste premesse Berti fornisce una prima introduzione generale ai 4 capitoli che compongono E, muovendo dal riconoscimento del loro carattere notoriamente eterogeneo: E1 verte sulla differenza fra scienza "dell'essere in quanto essere" e le altre scienze; E2 ha per oggetto "l'essere per accidente"; E3 tratta dell'essere per accidente in quanto causa degli eventi contingenti; E4 dell'"essere come vero". Da questo punto di vista l'unità argomentativa relativamente debole che si può

istituire fra essi – coincidente con l’idea che E nel suo insieme esamini l’oggetto della scienza dell’essere in quanto essere, in ciò che essa comprende (cap.1) e in ciò che essa esclude (capp. 2-3-4) - costituisce un paradossale vantaggio espositivo, che Berti non manca di sfruttare magistralmente. Il volume può infatti leggersi progressivamente, muovendo cioè dall’intera introduzione ai quattro capitoli sino al commentario, oppure seguendo un livello di lettura per singoli approfondimenti, che dall’introduzione dei temi inerenti a ciascuno dei capitoli muova, cioè, direttamente verso il loro approfondimento e il commento critico della bibliografia sul tema presente nel commentario. In questa esposizione intendo privilegiare questa seconda modalità di lettura.

Per ciò che concerne E1 le due questioni fondamentali sono: la qualificazione di ciò che va inteso con “scienza dell’essere in quanto essere” e, a muovere da qui, la distinzione di tale scienza dalle scienze particolari. Rispetto alla prima questione, Berti parte da un’interessante precisazione sul modo in cui intendere l’affermazione iniziale del capitolo, secondo la quale oggetto della ricerca sono i principi e le cause “degli esseri in quanto esseri”. Posto che con la prima parola Aristotele intende tutto ciò che è, dunque l’essere, come soggetto di un enunciato e con la seconda l’aspetto sotto il quale questo oggetto è considerato, è proprio a proposito di questo predicato che la dottrina in questione mostra tutta la sua specificità. Con “in quanto essere”, infatti, per Berti, Aristotele indica *tanto* l’aspetto comune a tutti gli esseri *quanto* l’insieme delle loro differenze. Ciò distanzia la posizione dell’A. tanto dalle interpretazioni che identificano l’essere in quanto essere con un essere particolare (l’essere supremo o Dio) quanto dalle interpretazioni che lo identificano con l’aspetto più comune o indeterminato di ciò che è (p. 16). In particolare, di contro alle varie letture restrittive della formula “in quanto” (Merlan, Owens, Jaulin), Berti riprende l’indicazione di Kirwan secondo la quale essa restringe il tipo di studio e non l’oggetto studiato. Parallelamente l’A. manifesta il proprio accordo con l’interpretazione tradizionale, ripresa in tempi recenti da Crubellier e Pellegrin, secondo la quale il primo “essere” contenuto nell’espressione in questione significa un ente determinato (un “uomo” o una “casa”) mentre il secondo il modo in cui una cosa è “questa” o “quella”, che, per Aristotele, si distribuisce nella pluralità delle categorie (pp. 81-83).

Per ciò che concerne la distinzione della scienza dell’essere in quanto essere dalle scienze particolari, Berti rigetta sia l’ipotesi che la scienza dell’essere in quanto essere debba comprendersi secondo un procedimento astrattivo di grado ulteriore

rispetto a quello che distingue la matematica dalla fisica, sia l'ipotesi che tale scienza possa essere ridotta o sovrapposta alla scienza teologica (spesso impropriamente chiamata "teologia").

La differenza fra scienza dell'essere in quanto essere e le scienze particolari concerne, anzitutto, il rapporto con i rispettivi principi: se nel caso della fisica e della matematica tali principi sono assunti per via empirica o per via ipotetica come premesse delle successive dimostrazioni, nel caso della scienza dell'essere in quanto essere tali principi sono le cause ricercate (p. 19). Berti sottolinea, tuttavia, come l'affermazione di 1025b10, secondo cui le scienze particolari non producono "alcuna ragione" dell'essenza del loro oggetto, vada correttamente contestualizzata. Tale giudizio, infatti, non sembra dar giustizia di quanto Aristotele fa nella sua *Fisica* - dove tale scienza appare perfettamente capace di giustificare i suoi propri principi - e va letto come dipendente dalla preoccupazione presente di Aristotele di distinguere la scienza dell'essere in quanto essere dalle altre scienze particolari (p. 88). Tale distinzione pone i problemi maggiori nel momento in cui comparando la fisica, che si occupa di oggetti non separati dalla materia e mobili, e la matematica, che si occupa di oggetti considerati separatamente dalla materia e immobili, Aristotele afferma che di eventuali oggetti eterni, immobili e separati dovrebbe occuparsi la "filosofia prima". A tal proposito, però, Berti sottolinea come tali oggetti non possano di fatto costituire il $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\acute{\epsilon}\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ della scienza dell'essere in quanto essere rappresentandone, piuttosto, e in maniera non esclusiva, alcuni dei principi esplicativi cercati. Parallelamente, Berti rifiuta l'ipotesi, sviluppata in particolare da A. Mansion, secondo la quale esisterebbe una gerarchia fra le scienze teoretiche ordinata secondo gradi di astrazione progressiva: la fisica astrarrebbe, cioè, dalla materia individuale; la matematica dalla materia sensibile; la filosofia prima sia dalla materia sensibile che da quella intellegibile. Berti sottolinea, a tal proposito, che, se così fosse, l'oggetto della filosofia prima sarebbe il più astratto di tutti e, cioè, non il motore immobile di cui parla Aristotele, ma l'essere comune e univoco ammesso da Duns Scoto (pp. 105-6). Limitatamente a questo punto, e pur riconoscendo con Berti, che di "astrazione" possa parlarsi in senso proprio solo per la matematica, mi chiedo se siano del tutto assenti nella *Metafisica* tracce di procedimenti di astrazione dalla materia da comprendersi non secondo la maggior generalità dell'oggetto, ma secondo gradi di progressiva sottrazione funzionale, culminanti con la deduzione di un puro determinante (la pura attività del primo motore immobile).

Per quel che riguarda il problema posto, per antonomasia, da E1, vale a dire quale tipo di rapporto intercorra fra la scienza dell'essere in quanto essere e la scienza teologica (spesso impropriamente definita "teologia"), Berti rifiuta sia la riduzione della prima alla seconda di originaria ispirazione neoplatonica sia l'idea, variamente declinata (Natorp, Jaeger, Heidegger, Aubenque, Leszl, Brague, Stevens), che Aristotele attribuisca alla medesima scienza due soggetti l'un l'altro irriducibili, l'uno coincidente con l'essere più universale, l'altro coincidente con l'essere supremo. La chiarezza ermeneutica e l'esaustività con la quale Berti discute queste come le innumerevoli versioni compatibiliste proposte negli anni dagli interpreti (A. Mansion, Décarie, Tricot, Reale, Kirwan, Dumoulin, Frede, etc.) (pp. 113-29), rappresentano, di per sé, una delle ragioni che rendono questo lavoro sul libro E un punto di riferimento d'ora in avanti imprescindibile per gli specialisti della *Metafisica* di Aristotele. La soluzione che Berti propone delle controverse linee 1026a30-31 - laddove Aristotele definisce la "filosofia prima" καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη - muove dal significato restrittivo di οὕτως. Il senso da attribuire a questa frase è dunque: "universale in questo senso, vale a dire nel senso di primo", non, cioè, universale alla maniera in cui il genere è tale, ma alla maniera in cui esso è causa di molte cose. Conseguentemente, la scienza universale non è la scienza che comprende tutte le scienze particolari, ma quella che conosce le cause di tutte le cose, vale a dire i principi dell'essere in quanto essere. Essa coincide con la filosofia prima, il cui oggetto, le sostanze immobili e separate, che sono cause degli astri e che le fanno meritare la qualifica di scienza teologica, fa parte delle cause prime dell'essere in quanto essere come la prima delle sue cause motrici (pp. 125-27). Da questo punto di vista Berti difende con chiarezza, e a più riprese, la tesi che l'essere in quanto essere da una parte e le sostanze immobili e immateriali dall'altra sono considerati dalla medesima scienza in due sensi differenti: il primo come *explanandum*, le seconde come facenti parti, tra gli altri, di quanto rappresenta il suo *explanans* (pp. 21-22; 127).

Passando all'analisi dei capitoli in cui Aristotele esamina ciò che non è compreso nella scienza dell'essere in quanto essere, Berti sottolinea che la tesi principale di E2 – mostrare come non si possa avere alcuna scienza dell'accidente – permette ad Aristotele di richiamare la propria concezione generale dell'universo e delle scienze che lo studiano. All'interno di tale concezione, infatti, l'essere per accidente gioca un ruolo fondamentale perché, essendo ciò che non esiste né sempre né per lo più, rappresenta l'eccezione alla regolarità delle leggi fisiche (pp. 27-8). Aristotele afferma che dobbiamo, fin dove possibile, indagare la natura e la causa per la quale tale forma

d'essere esiste. Così facendo, infatti, emergerà con chiarezza la ragione per cui di esso non vi sia scienza. Nel commentario Berti sottolinea come attraverso la distinzione di E2 1026b27-33 fra gli “esseri che sono sempre e necessariamente” e gli “esseri che sono per lo più”, Aristotele si riferisca non tanto a “cose” quanto a “stati di cose”. Le scienze infatti si esprimono attraverso enunciati che, ora necessari (come nel caso delle matematiche), ora valevoli nella maggior parte dei casi (come in fisica), sono espressione di stati di cose. Al pari degli eventi necessari, di cui rappresentano le eccezioni, gli accidenti sono eventi. Per questa ragione, secondo l'A., l'“essere per accidente” rappresenta un caso particolare dell'accidente perché esprime il modo d'essere di ciò a cui arriva un accidente, o meglio il modo d'essere nel quale tale congiunzione consiste (p. 154). Dell' “essere accidentale” Aristotele indica nella materia la causa, perché questa, essendo suscettibile di ricevere opposte determinazioni, può essere altrimenti da ciò che è per lo più. L'espressione di tale suscettibilità è il caso (pp. 27-29). Berti osserva, da un punto di vista generale, che per Aristotele la materia, pur essendo una delle quattro cause fondamentali, non implica una visione determinista dell'universo, (come accade nelle concezioni meccaniciste moderne) ma, al contrario, essendo la causa di tutto ciò che si sottrae alla necessità, è causa di indeterminazione (p. 159).

In E3 Aristotele sviluppa la relazione fra caso e “essere per accidente” mostrando come quest'ultimo possa rappresentare, a sua volta, una causa, vale a dire, la causa degli eventi impreveduti che si sottraggono alla regolarità naturale. Questo tipo di causa viene definito in 1027a29-32 come generabile e corruttibile, ma al di fuori del processo di generazione e corruzione inteso in senso proprio. Berti mostra come ciò implichi che per Aristotele generazione e corruzione siano dei cambiamenti naturali, dotati di una causa per sé, che, in assenza di impedimenti, producono necessariamente il loro effetto. Tuttavia, poiché i cambiamenti naturali non si verificano sempre, ma solo per lo più, è necessario ammettere, all'interno della catena causale, la possibilità di intervento di cause che non sono per sé e che producono degli effetti impreveduti. Tali cause sono, per l'appunto, le cause accidentali. L'esistenza di tali cause è, dunque, provata dal fatto (ritenuto evidentemente assurdo da Aristotele) che, in loro assenza, tutto si verificherebbe di necessità (p. 167). Questo principio è elaborato in E3 a partire dal noto esempio dell'uomo che morirà di malattia o di morte violenta a seconda che uscirà di casa o no, e in conseguenza del fatto che uscirà di casa se avrà sete perché avrà mangiato salato. Rispetto a questa controversa illustrazione della “causa accidentale”

Berti riprende, precisandola, la tesi della “simultaneità” di Sorabji secondo la quale la morte violenta di tal uomo è l’incontro con dei rapinatori che, di per sé, non ha causa, ma è il risultato di due serie di cause l’un l’altra indipendenti: da una parte l’uscita di casa dell’uomo causata dalla sete, dall’altra la presenza dei rapinatori nel medesimo tempo e luogo, che deve egualmente avere una causa. Rispetto alle critiche di Fine e Frede, secondo i quali, tutto, per Aristotele, deve avere una causa, Berti precisa che la causa accidentale descritta da Sorabji non ha causa, in senso proprio, in quanto essere per accidente, vale a dire come congiunzione di due avvenimenti dotati ciascuno di una causa per sé (p. 174).

In E4, infine, Aristotele tratta dell’essere come vero e del non-essere come falso. Berti chiarisce preliminarmente di intendere per “essere come vero” non soltanto la copula degli enunciati (come vorrebbe una certa tradizione risalente al Medio Evo) ma, piuttosto, l’espressione di un giudizio su un intero enunciato, in cui l’impiego della forma “è” significa che l’enunciato è vero, mentre l’impiego della forma “non è” significa che esso è falso (p. 32). Nel commentario l’A. approfondisce la propria lettura individuando l’esistenza di tre livelli nel rapporto fra essere e pensiero: il primo livello è quello delle cose, che è costituito dall’unione e dalla separazione delle cose, vale a dire da “stati di cose”; il secondo livello è quello del pensiero razionale e del linguaggio, che è costituito dai giudizi formulati attraverso la voce, vale a dire l’affermazione e la negazione; il terzo livello è quello dell’essere come vero e del non essere come falso, che rappresenta una sorta di metalinguaggio, in cui si formulano giudizi su giudizi nel senso per cui si dice “è” di enunciati veri e “non è” di enunciati falsi (pp. 185-6). Come è facile intuire, dunque, Berti si discosta nettamente dalle interpretazioni che, sia pur seguendo strategie differenti, sostengono che il vero e il falso siano anch’essi delle cose e che, per conseguenza, l’“essere come vero” sia principalmente una maniera d’essere (Heidegger, Crivelli). Berti difende la tesi per cui il realismo di Aristotele non consiste nell’affermare una “corrispondenza” tra il pensiero e l’essere, ma una “dipendenza” del pensiero dall’essere, un rapporto di causalità in cui l’essere è la causa del pensiero (pp. 33-34). In questo senso appare decisiva la corretta interpretazione della linea 1027b19, in cui i manoscritti più antichi (E, J, A^b) hanno $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ in luogo di $\pi\epsilon\rho\iota$, che si ritrova, invece, nei manoscritti più recenti. Il punto è che se si legge $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$, il senso è che l’essere come vero e l’essere come falso “dipendono” dall’unione e dalla divisione, mentre se si legge $\pi\epsilon\rho\iota$, il senso è che l’essere come vero e l’essere come falso “consistono” nell’unione e nella divisione (delle parole e delle nozioni). In contrapposizione alla tesi

difesa in particolare da Crivelli, Berti mostra efficacemente come accettare la versione $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ non implichi, di per sé, che la verità si trovi anzitutto nelle cose e derivativamente nel pensiero e nel giudizio. Al contrario, in linea con quanto sostenuto da Pearson, l'A. ritiene che Aristotele, mantenendo l'idea che il vero e il falso siano solamente nel pensiero, stia qui affermando la dipendenza della verità e dell'essere come vero dall'essere per sé costituito dalle categorie e dall'essere in potenza e atto (pp. 181-2).

Il secondo problema relativo all'interpretazione di E4 concerne l'affermazione aristotelica secondo la quale il vero e il falso "a proposito delle cose semplici e delle essenze non sono la stessa cosa che nel pensiero razionale" (1027b27-28). In particolare si tratta di stabilire il suo rapporto con l'argomento di $\Theta 10$ 1051b17-26, in cui Aristotele afferma che a proposito degli oggetti composti non vi è alternativa fra il vero e il falso. Berti rifiuta l'ipotesi, originariamente formulata da Asclepio, che ad essere in questione sia qui la distinzione fra l'appartenenza del vero e del falso a una forma di pensiero discorsivo distinto dall'intellezione noetica delle essenze semplici. L'A. nega l'esistenza nel *corpus* di una tale distinzione e afferma che tanto il passaggio di E4 quanto quello di $\Theta 10$ sono intesi affermare che nel caso dei non-composti l'unica alternativa possibile è quella fra cogliere l'essenza ed esprimerla attraverso la sua definizione (che equivale al vero) e non coglierla (che equivale non al falso, ma all'ignorarla del tutto). In questo senso nel pensiero razionale non vi è che l'essere come vero e non sia il vero che il falso (p. 193). Un ulteriore problema relativo al rapporto fra E4 e $\Theta 10$ emerge guardando all'affermazione di 1027b33-1028a2 secondo la quale, al pari dell'essere per accidente, l'essere come vero deve essere lasciato da parte perché non rientra nel dominio della scienza dell'essere in quanto essere. Per contro, in $\Theta 10$, Aristotele definisce come $\kappa\rho\iota\acute{\omega}\tau\alpha\tau\alpha$ il significato dell' "essere come vero". Berti osserva come fra i due passaggi non vi sia contraddizione poiché l'avverbio $\kappa\rho\iota\acute{\omega}\tau\alpha\tau\alpha$ può essere interpretato alla stessa maniera di *De Caelo* I 11 281a3, là dove indica la definizione esatta di "incorruttibile". Nel caso dell'essere come vero e dell'essere come falso, il loro significato esatto è quello secondo il quale essi si riferiscono al vero e al falso come affezioni del pensiero o del discorso. Berti, dunque, nega sia la tesi heideggeriana che l'avverbio alluda a una gerarchia dei sensi dell'essere incompatibile con quella di E4, sia la tesi dei traduttori più recenti secondo la quale esso alluda a una gerarchia dei significati di vero e falso (p. 42). Per l'A. il rapporto generale fra E4 e $\Theta 10$ deve, in definitiva, intendersi secondo una logica di approfondimento, forse originariamente non prevista, invece che nei termini di una reale incompatibilità. Un

ultimo problema è, in E4, posto dall'affermazione finale in cui Aristotele ribadisce che dobbiamo indagare le cause e i principi dell' "essere stesso" in quanto essere. Come rileva Berti il riferimento di 1028a3 a τοῦ ὄντος αὐτοῦ, infatti, non va interpretato come indicante, al modo pitagorico o platonico, un essere la cui essenza consiste unicamente nell'essere, ma l'"essere per se" delle categorie menzionato alla linea precedente e di cui debbono ricercarsi le cause e i principi (p. 201).

Un'ultima considerazione va fatta a proposito della traduzione del libro E proposta da Berti. L'A., infatti, chiarisce come, sebbene il testo di riferimento sia quello dell'edizione di Jaeger, egli non condivide con questa l'eccessivo privilegio accordato al manoscritto A^b, ma preferisca mantenere il più possibile il testo trasmesso dai due manoscritti più antichi J e E. Va sottolineato come questa scelta proceda di pari passo con un'interpretazione unitarista di E, quale testo dotato di intima coerenza argomentativa.

Il volume di Enrico Berti sul libro E della *Metafisica* di Aristotele costituisce, in definitiva, uno strumento imprescindibile sia per quanti si accostino per la prima volta a uno dei classici certamente più controversi della storia del pensiero, sia per lo specialista che intenda approfondire i suoi innumerevoli e spinosi nodi teorici e testuali. Come ho tentato di mostrare, inoltre, il volume può essere abordato sia da quanti siano interessati all'intero argomento sviluppato da Aristotele in E1-4 e al suo rapporto con il resto della *Metafisica*, sia da quanti necessitassero di approfondimenti specifici su tre dei temi più importanti della dottrina aristotelica: 1) il rapporto fra ontologia e teologia; 2) la relazione fra leggi naturali e caso; 3) la teoria della verità.

Simone G. Seminara
Universidade de São Paulo