

ATTUALITÀ DELL'EREDITÀ DI ARISTOTELE

ENRICO BERTI

PATH 5 (2006) 297-311

0. Premessa

Interpreto il tema che mi è stato proposto non in senso generale, cioè con riferimento alla logica, alla fisica, alla biologia, alla psicologia, all'etica, alla politica, alla retorica e alla poetica – tutti settori in cui l'attualità dell'eredità di Aristotele potrebbe essere facilmente illustrata –, ma nel senso particolare che viene suggerito dal titolo del volume a cui questo scritto è destinato, cioè *Rivelazione e istanza metafisica nell'intelligenza della fede*. Più particolarmente mi rifaccio alle parole dell'enciclica *Fides et ratio*, secondo cui «la metafisica si pone come mediazione privilegiata nella ricerca teologica» (n. 83), e quindi mi domando quale significato la metafisica di Aristotele e l'eredità che essa ha lasciato possiedano oggi per la ricerca teologica cristiana.

1. Filosofia dell'essere in Aristotele?

L'enciclica citata afferma: «Se l'*intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell'essere», e precisa che con quest'ultima espressione si intende una filosofia che: 1) «vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative» e 2) «trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull'atto stesso dell'essere» (n. 97). Ebbene, la filosofia di Aristotele è una filosofia dell'essere solo nel senso della prima di queste due precisazioni, perché assume come oggetto l'essere in quanto essere, ne analizza le strutture (categorie, potenza e atto) e ne ricerca le cause prime; non lo è, invece, nel senso della

seconda, perché Aristotele rifiuta esplicitamente di ammettere un ente che avrebbe come sua essenza l'essere stesso, attribuendo questa idea a Platone e giudicando che essa conduca al monismo parmenideo (cf. *Metaph.* III 4, 1001 a 9-b 1). Quanto al concetto di atto di essere, che da tale idea deriva, si deve dire che esso è estraneo ad Aristotele, benché questi sia lo scopritore del concetto di atto e consideri l'atto come il significato principale dell'essere (cf. *De anima* II 1, 412 b 8-9). Dal punto di vista storico si tratta di un concetto nato da un'interpretazione platonizzante dell'idea biblica di creazione, presente in filosofi quali Porfirio (secondo Hadot), Avicenna (secondo alcuni) e Tommaso (per giudizio unanime), ma estraneo alla filosofia di Aristotele, per il quale l'atto è sempre atto di un essere determinato (per esempio la vita o il pensiero)¹.

2. Ontologia, teologia, onto-teologia?

Nemmeno la concezione della filosofia prima come ontologia è storicamente presente in Aristotele. A parte il fatto che il termine "ontologia" è moderno, la concezione della filosofia prima come scienza dell'essere in quanto essere in Aristotele non deve essere eccessivamente enfatizzata. Essa infatti serve ad Aristotele solo per spiegare come la ricerca delle cause prime, in cui la filosofia prima consiste, possa dare luogo ad un'unica scienza, pur essendo le cause prime (cioè gli elementi, le forme sostanziali, i fini intrinseci e i motori immobili) totalmente eterogenee tra loro: esse infatti sono tutte cause dell'essere in quanto essere (cf. *Metaph.* IV 1, 1003 a 30-32). Ma non appena scopre che la prima tra le categorie dell'essere è la sostanza, Aristotele afferma che la ricerca delle cause prime dell'essere deve essere riformulata come ricerca delle cause prime della sostanza (cf. *Metaph.* VII 1, 1028 b 1-7).

L'attribuzione ad Aristotele di un'ontologia è moderna, nasce con Suarez e culmina con Brentano², da cui dipendono il neotomismo, Heidegger e la filosofia analitica. Aristotele si pone il problema di quale tipo di essere

¹ P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, Vita e pensiero, Milano 1993 (ed. orig. Paris 1968); cf. anche W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987 (ed. orig. Frankfurt a. M. 1972).

² F. BRENTANO, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1995 (ed. orig. Freiburg i. B. 1862).

possiedano certi enti, tipico dell'odierna filosofia analitica³, solo a proposito dell'Uno, delle Idee platoniche e degli enti matematici, candidati dai platonici al ruolo di cause, per concludere che essi non sono sostanze e quindi neanche cause (cf. *Metaph.* X, XIII, XIV). Più che un'ontologia, la sua filosofia prima deve essere considerata una scienza delle cause prime, cioè un'aitiologia o una protologia.

Ma non si può nemmeno dire che la filosofia prima di Aristotele sia una teologia, ovviamente razionale, quale invece è stata sempre ritenuta dai suoi interpreti neoplatonizzanti, sia pagani, sia cristiani, sia musulmani. Anzitutto Aristotele usa il termine "teologia" solo per indicare i miti sugli dèi narrati dai poeti, nei quali peraltro egli scorge un nucleo di verità (cf. *Metaph.* XII 8, 1074 a 38-b 14); in secondo luogo egli qualifica, sì, la sua filosofia mediante l'aggettivo "teologica", ma solo perché, tra le cause prime da essa ricercate, ci sono anche le cause di quegli esseri divini che per lui sono gli astri (cf. *Metaph.* VI 1, 1026 a 16-22), ma queste sono solo alcune tra le cause prime e non esauriscono certamente l'intero compito della filosofia⁴.

Di conseguenza non si può certo dire che la metafisica di Aristotele sia un'"onto-teologia", come ha affermato Heidegger sulla scia delle interpretazioni scolastiche di essa (Brentano) e come ripetono oggi acriticamente i suoi seguaci, e che pertanto essa riduca l'essere all'ente, cioè alla sostanza, o addirittura alla sostanza prima, cioè immobile⁵. Trattazioni come quella del principio di non contraddizione (cf. *Metaph.* IV 3-8), della potenza e dell'atto (cf. *Metaph.* IX) e dell'uno dei molti (cf. *Metaph.* X) investono l'essere in tutta la sua estensione, senza alcun riduzionismo; ed inoltre né la sostanza in generale, né la sostanza prima intesa come forma sostanziale, né infine la sostanza prima intesa come sostanza immobile coincidono, secondo Aristotele, con l'essere per essenza o ne costituiscono una riduzione.

³ A. VARZI, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁴ R. BODÉÛS, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Bellarmin-Les Belles Lettres, St-Laurent (Québec)-Paris 1992.

⁵ M. HEIDEGGER, *Introduzione a "Che cos'è metafisica?"*, in ID., *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001 (ed. orig. 1949).

3. Conquista filosofica di un principio trascendente

Il contributo di Aristotele alla teologia, non solo cristiana, ma anche musulmana ed ebraica, quindi legata in generale alle grandi religioni monoteistiche, come testimoniano le sue innumerevoli riprese da parte di queste (da Alfarabi, Avicenna, Averroè, Maimonide ad Alberto, Tommaso e Duns Scoto), è la conquista filosofica, cioè effettuata con le sole forze della ragione, senza l'aiuto di alcuna rivelazione, di un principio trascendente. La filosofia prima, per Aristotele, è ricerca delle cause prime. Queste sono di quattro generi, materiale, formale, finale, efficiente. Le cause prime nel genere delle cause materiali sono gli elementi (acqua, aria, terra, fuoco ed etere); nel genere delle cause formali sono le forme sostanziali, cioè, nel caso delle sostanze viventi, l'anima (vegetativa, sensitiva o intellettuale); nel genere delle cause finali sono la realizzazione completa, da parte di ciascun vivente, della propria forma e l'esercizio delle sue funzioni principali (dalla riproduzione, comune a tutti i viventi, all'esercizio delle virtù e quindi al conseguimento della felicità, proprio dell'uomo); nel genere delle cause efficienti sono i motori immobili dei cieli.

La necessità di questi ultimi è dimostrata da Aristotele con argomentazioni razionali, tratte in parte dalla scienza del suo tempo (credenza nel moto circolare, continuo ed eterno, dei cieli) ed in parte dalla sua stessa filosofia (dottrina della potenza e dell'atto con conseguente priorità dell'atto) (cf. *Metaph.* XII 6). I motori immobili, che sono tanti quanti sono i cieli, cioè le sfere necessarie per spiegare i moti apparentemente irregolari dei pianeti, sono principi trascendenti perché, in quanto immobili, sono immateriali, indipendenti e separati dal mondo sensibile; da essi dipende tutto ciò che accade in quest'ultimo, poiché dal moto dei cieli dipendono la generazione e la corruzione, cioè la nascita e la morte, delle sostanze terrestri. Tra i motori immobili ce n'è uno, il motore del primo cielo, o cielo delle stelle fisse, il quale è primo rispetto a tutti gli altri, perché il moto da lui causato coinvolge quello di tutti gli altri cieli, e quindi influenza tutto ciò che accade nell'universo. Perciò Aristotele lo chiama «il primo di tutti, che muove tutto» e anche «il principio e il primo degli enti» (*Metaph.* XII 4. 1070 b 34-35, e 8, 1073 a 23-24), e lo paragona a una sorta di re dell'universo (cf. *ivi*, 10).

Non è difficile comprendere perché le teologie delle religioni monoteistiche abbiano scorto nel primo motore immobile di Aristotele il concetto

di Dio che più si avvicina a quello biblico. A differenza, infatti, dall'Idea del bene di Platone, esso è un principio attivo, non inerte, quindi soggetto, non semplice oggetto; inoltre, a differenza dal Demiurgo platonico, esso è un principio assoluto, cioè indipendente da tutto (mentre il Demiurgo dipende dalle Idee, che sono i suoi modelli), non antropomorfo; infine, a differenza dalla platonica Anima del mondo, esso è del tutto trascendente.

Secondo l'interpretazione tradizionale, il primo motore immobile muove come causa finale, cioè come oggetto di amore, e quindi di imitazione, da parte del primo cielo, il quale si muoverebbe di moto circolare perché questo è il moto che più assomiglia all'immobilità. Non è difficile riconoscere l'ispirazione platonizzante di questa interpretazione, del resto già segnalata da Teofrasto, la quale si fonda sul concetto platonico di imitazione, del tutto estraneo ad Aristotele. I passi aristotelici su cui tale interpretazione si fonda, cioè la menzione di un fine tra le realtà immobili e la dichiarazione che «esso muove come oggetto d'amore» (cf. *Metaph.* XII 7, 1072 b 1-4), non si riferiscono al motore immobile del cielo, ma al motore immobile delle azioni umane, cioè all'oggetto dell'intellectio e del desiderio umani (la forma e quindi, in ultima analisi, la felicità), al cui modo di muovere, compatibile con l'immobilità, viene paragonato il modo di muovere del motore del cielo. Il motore immobile del cielo muove come causa efficiente (*poiêtikon*), cioè come «principio capace di produrre mutamento», dotato di «potenza infinita». Esso è anche fine, ma non del cielo, bensì della propria attività, che è pensiero di pensiero (cf. *Metaph.* XII 9, 1074 b 34-35). Per questo la sua attività gli procura anche piacere (cf. *Metaph.* XII 7, 1072 a 14-17)⁶.

Pur essendo causa efficiente, il primo motore immobile di Aristotele non è affatto creatore, come invece hanno creduto numerosi interpreti, da Tommaso a Brentano, sia perché non è l'unica causa prima, in quanto coesiste con gli elementi materiali e con le forme sostanziali, che non dipendono da lui, sia soprattutto perché la sua essenza non è l'essere, ma è il pensiero, quindi la sua azione causale non consiste nel produrre l'essere, ma consiste nel muovere – si deve supporre – mediante il pensiero. Anche l'anima umana, del resto, muove il corpo mediante il pensiero, solo che, essendo immanente al corpo, essa viene coinvolta accidentalmente

⁶ Per l'illustrazione di questa tesi mi permetto di rinviare ai miei *Nuovi studi aristotelici*. Vol. II, *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005.

nel movimento di questo. Dunque il modo di muovere, proprio del motore del cielo, sotto un certo aspetto somiglia a quello dell'anima umana, perché è un muovere per mezzo del pensiero, e sotto un altro aspetto somiglia, come già abbiamo visto, a quello dell'oggetto del pensiero e del desiderio, perché è un muovere compatibile con l'immobilità. Infatti il motore immobile è sia pensiero sia oggetto di pensiero, in quanto pensa se stesso.

4. Concezione di un Dio personale

Benché non sia creatore come il Dio biblico, il primo motore immobile di Aristotele è tuttavia un Dio personale, se col termine "persona" si intendono non le persone divine menzionate dal mistero cristiano della Santissima Trinità – cioè Padre, Figlio e Spirito Santo, che sarebbero, da un punto di vista aristotelico, relazioni sostanzializzate –, ma si intende il concetto di persona umana di uso comune dal diritto romano in poi, cioè ente *consciuis sui et compos sui*, ovvero individuo "capace di intendere e di volere". Il primo motore immobile, infatti, è puro atto, cioè non solo quello che lo stesso Aristotele chiama "atto primo", vale a dire possesso attuale di una capacità (cf. *De anima* II 1, 412 a 22-28), ma anche quello che gli scolastici chiameranno "atto secondo", vale a dire l'esercizio di tale capacità, cioè "attività". L'unica attività conciliabile con l'immaterialità e l'immobilità è, secondo Aristotele, il pensiero, dunque il motore immobile è essenzialmente pensiero, nel senso che la sua essenza è il pensiero. Se è pensiero, egli pensa un oggetto, e il primo oggetto che può pensare, non può essere che se stesso, poiché, se fosse altro da sé, egli dipenderebbe da questo altro e non sarebbe più puro atto. Ma, se pensa se stesso, il motore immobile è non solo "capace di intendere", ma anche *consciuis sui*, cioè possiede il primo requisito del concetto comune di persona.

Inoltre, come abbiamo già visto, l'attività del motore immobile è anche piacere, perché secondo Aristotele il pensiero è l'attività più piacevole che esista. Poiché il motore immobile pensa se stesso, cioè è non solo soggetto, ma anche oggetto di pensiero, e prova piacere nel fare questo, si deve supporre che egli anche ami se stesso, cioè si apprezzi, si trovi degno di essere pensato. Dunque egli deve possedere anche una capacità di amare, vale a dire una volontà, anzi deve essere per essenza, oltre che pensiero, anche volontà. È difficile, infatti, immaginare che si possa pro-

vare piacere senza avere una volontà. Perciò il motore immobile possiede anche il secondo requisito del concetto comune di persona, cioè è “capace di volere”, *compos sui*. Per questo si può dire che il motore immobile di cui parla Aristotele è una persona, cosa che non si può dire né dell’Idea del bene di Platone, né dell’Uno di Plotino, cioè di nessuno degli altri due massimi concetti di Dio elaborati dalla filosofia antica. Il Bene e l’Uno, infatti, non sono né pensiero né volontà, cioè non pensano e non amano, ma sono solo oggetto di pensiero e di volontà.

Ma il motore immobile di Aristotele, pur essendo persona, non è persona umana. Dopo avere, infatti, detto che il motore immobile è pensiero e piacere, Aristotele osserva che il pensiero è una forma di vita, dunque il motore immobile è un vivente, e la sua vita è “ottima ed eterna”: ottima, perché fatta di piacere, cioè felice, ed eterna, perché causa di un moto eterno, quello del cielo.

«Ora – osserva Aristotele – noi [Greci] diciamo che il dio è un vivente eterno ed ottimo, sicché la vita e la durata continua ed eterna appartengono al dio: questo infatti è il dio» (*Metaph.* XII 7, 1072 b 28-30).

Dunque il motore immobile è un dio nel senso greco del termine, cioè uno di quei viventi, o “animali”, che si distinguono dagli uomini e sono superiori a questi perché sono immortali e beati, mentre gli uomini sono mortali e infelici.

In tal modo Aristotele recupera nella sua filosofia prima la parte più importante della religione tradizionale greca, cioè di quella che per lui è la “teologia”, i miti sugli dèi narrati dai poeti (soprattutto Omero ed Esiodo). Egli del resto lo dichiara esplicitamente in una famosa pagina, nella prima parte della quale espone in sintesi l’intera religione greca, e nella seconda indica che cosa di essa deve essere accolto dal punto di vista filosofico.

«Si tramandano da parte degli antenati vissuti nei tempi più antichi dottrine rimaste ai posteri in forma di mito, secondo le quali questi sono dèi [cioè esistono gli dèi] e il divino abbraccia l’intera natura. Le altre cose sono state aggiunte in seguito in forma mitica per persuadere il volgo e per farne uso in vista delle leggi e della pubblica utilità; infatti dicono che questi [cioè gli dèi] sono di forma umana e simili ad alcuni degli altri animali, e altre cose conseguenti e simili a quelle dette» (*Metaph.* XII 8, 1074 a 38-b 7).

Qui dunque Aristotele distingue un nucleo centrale della religione tradizionale, consistente nell'ammissione dell'esistenza degli dèi, e delle aggiunte fatte a scopo politico e utilitaristico, quali l'antropomorfismo e, si può supporre, l'attribuzione agli dèi di passioni e comportamenti umani, allo scopo di intimidire gli uomini e indurli all'obbedienza delle leggi. Si tratta, diremmo oggi, di una vera e propria filosofia della religione.

Ed ecco la seconda parte del brano:

«Tra queste cose, se qualcuno, dopo averle separate, prendesse solo la prima, cioè che essi pensavano che le realtà prime sono dèi, riterrebbe che questa sia stata detta in modo divino, e che, essendo verosimilmente ciascuna arte e scienza più volte riscoperta, per quanto possibile, e di nuovo perita, queste loro opinioni si sono salvate come reliquie sino ai tempi nostri. Pertanto l'opinione dei padri e quella dei primi antenati solo fino a questo punto è a noi manifesta» (1074 b 7-14).

Con queste parole Aristotele fa proprio il nucleo centrale della religione greca, rifiutandone l'involucro antropomorfo e politico, e in tal modo conferma la convergenza della sua filosofia prima con essa.

Non c'è dubbio che della religione greca, malgrado la purificazione, per così dire, filosofica, o critica, che ne fa, Aristotele conserva anche il carattere politeistico. Ciò che egli dice, infatti, del motore immobile, ossia che è pensiero, vita, vita eterna ed ottima, e dunque dio, vale per tutti i motori immobili dei cieli, dunque tutti per lui sono dèi, e quindi ci sono molti dèi. Tuttavia è altrettanto indubbio che egli tende, se non al monoteismo, almeno ad una visione gerarchica dei molti dèi, la quale si esprime non solo nell'affermazione, già riferita, che il motore del primo cielo è il primo motore immobile, quindi "il primo di tutti gli enti", ma anche nell'identificazione di esso con il bene supremo (*to ariston*), separato dal cosmo e causa dell'ordine di questo, come risulta dal paragone tra esso, il generale dell'esercito e il capo supremo della casa (cf. *Metaph.* XII 10). La stessa tendenza, del resto, è confermata dalla chiusura del libro XII della *Metafisica*, la quale consiste, come è noto, nella citazione del verso omerico secondo cui, a proposito dell'universo, «non è buono il governo di molti, uno solo sia colui che governa». Perciò, se è giusto dire che ciascuno dei motori immobili è "un dio", è anche giusto dire che il primo motore immobile è "Dio".

Queste ultime citazioni sollevano il problema se, per Aristotele, Dio conosca solo se stesso o conosca anche altro. Contro la tendenza del-

l'esegesi degli ultimi due secoli, autorevolmente rappresentata dall'*Index Aristotelicus* di H. Bonitz e dal commento alla *Metafisica* di W. D. Ross, è il caso di ricordare che, secondo Aristotele, la sapienza, intesa come conoscenza delle cause prime, è divina sia perché ha come oggetto Dio, il quale è una delle cause prime, sia perché è posseduta "solo o soprattutto" da Dio (cf. *Metaph.* I 2, 983 a 5 10). Dunque Dio conosce le cause prime, ma, come lo stesso Aristotele ha detto poco prima, chi conosce le cause prime, che sono cause di tutto, in un certo senso conosce tutto. Alla luce di questo passo si può benissimo considerare espressione del pensiero di Aristotele l'affermazione che, se gli dèi hanno qualche cura delle cose umane, il sapiente è l'uomo più amato dagli dèi (cf. *Eth. Nic.* X 9, 1179 a 23-32), affermazione che invece Bonitz considera relazione di ciò che gli altri pensano degli dèi.

Del resto Aristotele più volte afferma che l'esercizio della sapienza, in cui consiste la felicità dell'uomo, comprende il conoscere e il servire Dio (cf. *Eth. Eud.* VIII 3, 1249 b 16-21), e sappiamo che egli scrisse un dialogo, purtroppo perduto, *Sulla preghiera*. La preghiera è da lui menzionata nel *De interpretatione* come esempio di discorso non enunciativo (*apophantikos*), cioè descrittivo della realtà e perciò soggetto all'alternativa vero-falso, ma tuttavia ugualmente dotato di senso (*sêmantikos*) (*De int.* 4, 17 a 3-4). Ebbene, del dialogo *Sulla preghiera* è stato conservato un unico frammento, secondo il quale «Dio è intelligenza (*nous*) o qualcosa al di là dell'intelligenza» (*Simpl. In De caelo* 485, 19-22). Se, dunque, non si può dire che il Dio di Aristotele sia l'Essere per essenza, si può certamente dire che egli è Spirito, e questo è uno dei nomi di Dio anche per l'evangelista Giovanni.

5. Un contributo alla concezione nota come "il Dio dei filosofi"

Per tutte le ragioni sopra esposte Aristotele ha contribuito più che qualunque altro filosofo pre-cristiano alla concezione di Dio nota come "il Dio dei filosofi". Questa espressione, come è risaputo, è stata introdotta da Pascal, il quale voleva contrapporre il Dio dei filosofi al "Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe", nonché di Gesù Cristo. Ma intanto si deve osservare che con l'espressione "Dio dei filosofi" Pascal probabilmente si riferiva al Dio di Descartes e dei suoi seguaci, cioè di filosofi cristiani, i quali a suo giudizio non avrebbero tenuto conto della ricchezza e profon-

dità di determinazioni della nozione di Dio, che provengono dalla rivelazione giudaico-cristiana: accusa non riferibile ai filosofi antichi, almeno a quelli vissuti prima di Cristo – ma applicabilissima al Dio dei neoplatonici, che è del tutto impersonale, sebbene i neoplatonici abbiano conosciuto la rivelazione giudaico-cristiana.

Inoltre si ha l'impressione che la teologia cattolica più recente non sia più così ostile al Dio dei filosofi (antichi), nella misura in cui essa ha riconosciuto che il cristianesimo primitivo, nel suo sforzo di inculturare la fede per poterla trasmettere a tutti gli uomini, ha optato chiaramente per il concetto di Dio elaborato dai grandi filosofi greci. Significativo, a questo riguardo, è quanto scrisse il teologo Joseph Ratzinger:

«Il cristianesimo primitivo ha operato con coraggio la sua scelta e compiuto la sua purificazione, optando *per* il Dio dei filosofi, *contro* gli dèi delle religioni. Quando la gente incominciò a chiedere a quale dio corrispondesse il Dio cristiano – se a Zeus, o a Hermes, o a Dioniso o a qualche altro ancora – la risposta fu la seguente: a nessuno di essi. Il cristianesimo non adora nessuno degli dèi che voi pregate, ma quell'Unico e solo che voi non pregate: quell'altissimo di cui parlano anche i vostri filosofi»⁷.

Non si può non riconoscere in queste ultime parole l'eco del discorso di Paolo agli Ateniesi: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo, come hanno detto anche alcuni dei vostri poeti: di lui, infatti, noi siamo anche stirpe» (*Atti* 17, 28). La citazione di Paolo riecheggia, come è noto, un verso dei *Fenomeni* del poeta Arato di Soli (III secolo a. C.), il quale a sua volta riporta un verso dell'*Inno a Zeus* del poeta stoico Cleante di Asso. Questi aveva ricondotto il politeismo della religione tradizionale ad una sorta di monoteismo, parlando di un «Dio dai molti nomi, signore della natura, che governa ogni cosa secondo la legge», anche se non lo aveva concepito come chiaramente trascendente, avendolo identificato col «Logos comune che ovunque si aggira»⁸. I filosofi dell'età ellenistica, poi, avevano operato una specie di sintesi tra il Demiurgo di Platone, noto attraverso il *Timeo*, il Dio di Aristotele, noto soprattutto attraverso

⁷ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005 (ed. orig. 1968 e 2000), 128-129.

⁸ STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1998, 236-239.

il dialogo, per noi perduto, *De philosophia* – che godeva all'epoca di una diffusione enorme – e il Dio degli stoici.

Documento impareggiabile di questa sintesi è il trattato *De mundo*, tramandato come opera di Aristotele, ma composto invece da qualche peripatetico dell'età ellenistica, che mette insieme il motore immobile del primo cielo, teorizzato da Aristotele, col Dio generatore di tutte le cose, cioè il Demiurgo di Platone, e col Dio unico dai molti nomi di Cleante, dichiarando che, «pur essendo invisibile ad ogni essere mortale, egli è tuttavia visibile dalle sue opere» (399 b 21-22) e «pur essendo uno, egli ha molti nomi» (401 a 12), ed «egli è colui per il quale noi viviamo» (401 a 15)⁹. Tutti possono riconoscere in queste ultime parole ciò a cui si riferì Paolo in *Romani* 1, 20, e nel passo già citato di *Atti*.

Del resto alcune espressioni del discorso di Paolo agli Ateniesi riecheggiano il *De philosophia* di Aristotele, come apprendiamo dalle citazioni che ne faceva l'ebreo Filone di Alessandria nel *De aeternitate mundi*. L'affermazione di Paolo che il Dio che è signore del cielo e della terra

«non abita in templi fabbricati dagli uomini, né riceve servizi dalle mani di un uomo, come se avesse bisogno di qualcuno» (*Atti* 17, 24-25),

trova riscontro nel frammento 18 Ross del *De philosophia* riportato da Filone, secondo cui sono empì coloro che credono che l'universo, sede visibile di Dio, non differisca dalle opere costruite dalla mano¹⁰, ed in vari passi in cui Aristotele afferma che Dio non ha bisogno di nulla (p. e. *Eth. Eud.* VIII 3, 1249 b 16), risalenti sicuramente anche a quel dialogo. Con ciò non voglio sostenere che Paolo conoscesse il *De philosophia* di Aristotele, anche se ciò non gli era certo impossibile, dato che lo conosceva il suo contemporaneo e più vecchio correligionario Filone, ebreo della diaspora. Sicuramente Paolo conosceva quella sintesi di platonismo, aristotelismo e stoicismo di cui è documento il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*, nella quale il *De philosophia* svolgeva un ruolo essenziale, così come la conosceva Filone. Sta di fatto che nel concetto di Dio dei filosofi, ripreso da Paolo, il Dio di Aristotele svolge il ruolo principale perché, a

⁹ G. REALE – A. BOS, *Il trattato sul cosmo attribuito ad Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1995.

¹⁰ ARISTOTELIS, *Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross,arendon, Oxford 1955, 85.

differenza dal Demiurgo di Platone, è assoluto e non antropomorfo, e a differenza dal Dio degli stoici, è chiaramente trascendente e personale.

Tutto questo spiega come mai, dopo l'iniziale rifiuto dei primi filosofi cristiani – i quali, avendo letto i trattati conservati di Aristotele pubblicati nel I secolo a. C. e diffusi in età imperiale, non potevano accettare l'eternità del mondo in essi professata e perciò gli preferirono il Demiurgo di Platone –, il Dio di Aristotele abbia goduto di una fortuna immensa nei commentatori neoplatonici, non turbati dall'affermazione dell'eternità del mondo. Dalla cultura neoplatonica tardo-antica, diffusa soprattutto in Siria, il Dio di Aristotele fu portato a conoscenza degli Arabi, che lo preferirono immediatamente al Dio di Platone, sia perché questo è troppo antropomorfo, cosa per i Musulmani assolutamente inaccettabile, sia perché del Dio di Platone si erano già appropriati i Cristiani, cioè i Bizantini, che per l'Islam rappresentavano il rivale da battere.

Perciò gli Arabi si inventarono persino il sogno del califfo Al-Mamun (Bagdad, IX secolo), nel quale gli sarebbe apparso Aristotele, che gli avrebbe dichiarato la verità principale dell'Islam, ossia che c'è un solo Dio. Lo stesso Al-Mamun fece tradurre in arabo tutte le opere di Aristotele, che i filosofi musulmani turchi (Al-Kindi), arabi (Al-Farabi), persiani (Ibn Sina) e andalusi (Ibn Rushd) commentarono come fonti di assoluta verità. E poiché Aristotele non aveva scritto nessuna teologia, gliela scrissero loro, mettendo insieme estratti di Plotino e chiamandola (nella traduzione latina) *Theologia Aristotelis*; anzi ne scrissero due, affiancando alla prima una compilazione di estratti di Proclo, chiamata *Liber de causis* ed ugualmente attribuita ad Aristotele.

I grandi filosofi cristiani della Scolastica, Alberto di Colonia e il suo allievo Tommaso d'Aquino (a cui andrebbe aggiunto anche Dante Alighieri), malgrado le ripetute condanne della Chiesa, furono così intelligenti da comprendere che gli Arabi, anche se musulmani, avevano ragione, cioè che il più alto concetto di Dio elaborato dalla filosofia antica, cioè il vero Dio dei filosofi, era quello di Aristotele, e se ne appropriarono a loro volta, pur con tutte le contaminazioni neoplatoniche a cui esso era stato sottoposto dagli Arabi, scambiando per opere di Aristotele anche la *Theologia Aristotelis* e il *Liber de causis* (solo alla fine della sua vita Tommaso si accorse che questo era di Proclo), così come avevano scambiato per opere di Dionigi l'Areopagita, il discepolo di Paolo convertito proprio

dal discorso agli Ateniesi, gli scritti di un neoplatonico cristiano d'Oriente del V secolo, discepolo di Proclo. Entrarono così nella filosofia cristiana dottrine neoplatoniche come quella dell'Essere per essenza e della partecipazione, che furono considerate dottrine di Aristotele.

La Chiesa, dopo averne condannato alcune tesi, diede presto ragione a Tommaso, canonizzandolo pochi anni dopo la sua morte, e da quel momento l'Aristotele neoplatonizzato di Tommaso diventò l'Aristotele della teologia cristiana, riproposto dalla cosiddetta Seconda Scolastica del Cinquecento (specialmente con Francisco Suarez), da Leibniz nel Seicento, da Brentano nell'Ottocento e dal neotomismo nel Novecento. Ciò non lo mise al riparo da violenti attacchi, ad esempio da parte di Lutero (peraltro corretto da Melantone), del Sant'Uffizio, che nel Seicento condannò non solo il copernicanesimo di Galilei, ma anche l'aristotelismo del suo amico e rivale Cesare Cremonini (per fortuna con conseguenze meno gravi), e persino da parte del buon Antonio Rosmini, che nel suo *Aristotele esposto ed esaminato*, per influenza di Ernest Renan, considerò Aristotele colpevole della diffusione dell'averroismo, inteso come ateismo e laicismo.

6. Conclusione

Oggi l'Accademia Pontificia di Teologia mi chiede qual è l'attualità di Aristotele. Rispondo: quella che può avere il più alto concetto di Dio elaborato da un filosofo con mezzi puramente umani, senza l'aiuto di alcuna rivelazione. Si tratta, come ho detto, di un Dio sicuramente trascendente, assoluto, personale, spirituale. Non so quanto questo possa interessare ai teologi. Sicuramente interessa molto ai filosofi, perché mostra la possibilità, per la filosofia, di essere autentica metafisica, non nel senso dell'onto-teologia criticata da Heidegger, ma nel senso della ricerca delle cause prime dell'intera realtà, cioè di una problematizzazione totale del mondo dell'esperienza, di quel "domandare tutto che è tutto domandare", in cui consiste, come diceva il mio maestro Marino Gentile, la specificità della filosofia¹¹. Si tratta, come ho avuto occasione di scrivere altrove, di una metafisica epistemologicamente "debole", ovvero "umile", cioè povera di

¹¹ M. GENTILE, *Come si pone il problema metafisico*, Liviana, Padova 1955.

contenuto informativo, ma proprio per questo logicamente molto forte, cioè difficile da confutare¹².

Inoltre il concetto aristotelico di Dio interessa i filosofi credenti, che non rinunciano, per il fatto di credere, ad essere filosofi, perché vedono in esso una significativa convergenza tra la ragione e la rivelazione, e quindi non si sentono costretti a scegliere tra l'una e l'altra, cioè a rinunciare alla ragione, pur di conservare la fede, come accade ai fideisti, oppure a rinunciare alla fede, pur di rimanere fedeli alla ragione, come accade ai razionalisti. Non c'è dubbio, infatti, che il Dio "di Abramo, di Isacco e di Giacobbe", pur essendo molto più ricco di determinazioni (creatore, provvidente, fedele al suo popolo, presente nella storia), presuppone il Dio dei filosofi (assoluto, trascendente, personale), non nel senso che la fede in lui presupponga la filosofia, ma nel senso che è fede in un Dio che ha, tra le altre, anche le determinazioni del Dio dei filosofi. Se il Dio della fede, di quella cristiana in particolare, non fosse anche un assoluto, trascendente e personale, sarebbe semplicemente un uomo, perciò non avrebbe alcun potere salvifico.

Ma, detto questo, è forse il caso di osservare che quello dei rapporti con la rivelazione non è sicuramente il campo nel quale l'attualità di Aristotele è oggi maggiormente sottolineata. Esso è certamente quello in cui essa è stata maggiormente enfatizzata in passato, sia dai musulmani che dai cristiani, ed in un certo senso lo è stata anche troppo, perché i teologi, sia musulmani che cristiani, hanno snaturato l'autentica fisionomia storica della filosofia di Aristotele, facendone essenzialmente una teologia, sia pure naturale, e hanno dimenticato che per Aristotele il discorso su Dio è solo un momento nella lunga e complessa ricerca delle cause prime dell'intera realtà, la quale a sua volta non è che una delle molte ricerche, o discipline filosofiche, coltivate da Aristotele. Al tema di Dio, del resto, sono dedicate solo due o tre colonne delle oltre tremila che formano il *corpus aristotelicum* nella classica edizione di Immanuel Bekker.

Oggi sicuramente la filosofia di Aristotele è molto più attuale in tanti altri campi, per esempio in quello della logica, grazie alla sua sillogistica, formalizzata da Lukasiewicz e Bochensky; in quello della fisica, grazie alla sua dottrina del continuo, ripresa da René Thom, e della freccia del tempo, ripresa da Ilya Prigogine; in quello della biologia, grazie alla sua dottrina della generazione, ripresa da Max Delbrück; in quello della psi-

¹² E. BERTI, *Metafisica debole?*, in "Hermeneutica", nuova serie, 2005, 39-52.

cologia, grazie alla sua dottrina dell'anima come forma, ripresa tra gli altri da Hilary Putnam; in quello della metafisica, grazie alla sua dottrina della sostanza, ripresa da Strawson, Kripke e Wiggins; in quello dell'etica, ripresa da tutti i rappresentanti della cosiddetta riabilitazione della filosofia pratica, ad esempio da Gadamer in un modo, da Alasdair MacIntyre in un altro e da Martha Nussbaum in un altro ancora; in quello della politica, grazie alla sua concezione della *polis*, ripresa da Jacques Maritain e da altri; in quello della retorica, grazie alla sua teoria dell'argomentazione, ripresa da Chaïm Perelman; in quello della poetica, grazie a qualche dottrina sicuramente ripresa da qualcuno¹³.

¹³ Ho cercato di fornire un panorama sommario di questa attualità nel mio libro *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.