

## Enrico Berti

### *Un esempio di tradizione. La tradizione aristotelica*

*The Aristotelian tradition in a sense is constituted by the history of Aristotelianism, i. e. by the philosophies of those who declared themselves Aristotle's followers, even if in fact they hardly ever have been completely such. But in another sense the Aristotelian tradition is formed by the patrimony of concepts, distinctions, definitions, of which not only the philosophy, but also the culture in general, and even the common language, made use for millennia and of which still now they make use: category, subject-predicate, square of oppositions, syllogism, induction, refutation, contradiction, matter-form, potency-act, essence, substance-accident, types of cause, types of change, nature-art, time, place, infinite, chance, luck, soul-body, sensation, memory, fantasy, experience, intellect, desire, analogy, mean-end, action-production, choice, deliberation, virtue, happiness, justice, friendship, city, family, slavery, constitution, revolution, persuasion, character, passion, poetry, tragedy, myth, catharsis, etc.*

#### 1. Premessa

Per “tradizione aristotelica” comunemente si intende la storia dell’aristotelismo, che è una storia lunga, perché ha inizio nel periodo ellenistico, con Teofrasto ed Eudemo, continua nella tarda antichità, con Alessandro di Afrodisia e i commentatori neoplatonici di Aristotele (Siriano, Ammonio, Asclepio, Simplicio, Filopono, e altri), si sviluppa nel medioevo, prima musulmano (Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, Averroè) e poi cristiano (Alberto Magno, Tommaso d’Aquino, Giovanni Duns Scoto), è presente nel rinascimento (Pomponazzi, Zabarella), ma sopravvive anche in età moderna (Suárez), nella *Schulmetaphysik* delle università tedesche almeno fino a Kant, per riprendersi nell’Ottocento con Trendelenburg e Brentano ed arrivare al Novecento, come ho cercato di mostrare in un mio lavoro<sup>1</sup>, per non cessare nemmeno nel nuovo secolo, come risulta dal volume *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, pubblicato quest’anno da Cambridge University Press<sup>2</sup>. Allo studio di questa storia si dedica il Centro Interuniversitario per la Storia della Tradizione

1 E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2008 (I ed. 1992).

2 T. E. Tahko (ed.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Aristotelica, con sede a Padova, ma comprendente altre sette università italiane e straniere (Université de Bourgogne, Università della Calabria, Università “Federico II” di Napoli, Università di Palermo, Università “Aristotele” di Salonicco, Università del Salento, Università di Verona), del quale sono stato per alcuni anni il direttore e che ha al suo attivo la pubblicazione di una cinquantina di volumi.

In questa occasione tuttavia non posso occuparmi di tale tradizione, che richiederebbe un discorso troppo lungo, ma desidero invece richiamare l’attenzione su un altro tipo di tradizione aristotelica, cioè sulla presenza, non solo nella storia della filosofia, ma anche nella storia della cultura in generale (scientifica, letteraria), e persino nel linguaggio comune, di termini, concetti, definizioni, distinzioni, connessioni, la cui origine è nelle opere di Aristotele, e che costituiscono un patrimonio di pensiero e di cultura forse unico in tutta la civiltà occidentale (non ho la preparazione per considerare anche la cultura orientale, anche se la presenza di Aristotele in essa, per esempio in Cina, risale addirittura al secolo XVII<sup>3</sup>). Accennerò quindi alla trasmissione – questo è uno dei significati di “tradizione” – di contenuti delle opere di Aristotele in contesti non direttamente riconducibili all’aristolismo, cioè in autori non dichiaratamente né implicitamente aristotelici. Per comodità seguirò la partizione “tradizionale” del *corpus aristotelicum*, comprendente nell’ordine le opere di logica, di fisica (inclusa quella che per noi è la psicologia, nonché la biologia, o zoologia), di metafisica, di etica, di politica, di retorica, di estetica. Chiedo scusa in anticipo per la genericità della mia esposizione, che, trattando di un tema così vasto, non può assumere un carattere troppo tecnico<sup>4</sup>.

## 2. Logica

Nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) Emanuele Kant, il quale non si può proprio considerare un aristotelico, scrisse che «da Aristotele [...] sino ad oggi la logica non ha potuto fare un passo innanzi, di modo che, secondo ogni apparenza, essa è da ritenersi come chiusa e completa»<sup>5</sup>. Questa affermazione ovviamente è falsa – Kant non era così forte in storia della filosofia come lo era in filosofia teoretica e filosofia morale –, perché dopo Aristotele la logica fece importanti progressi nell’antichità con gli Stoici, nel medioevo con i *calculatores*, in età moderna con i logici di Port Royal e con Leibniz. Non parliamo poi dei progressi che la logica ha fatto per opera dello stesso Kant e dopo Kant,

3 R. Wardy, *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

4 Ho tenuto una relazione analoga al Congresso Mondiale di Filosofia svoltosi a Mosca nel 1993, pubblicata col titolo “Aristotle’s Renaissance as an Example of the Essential Tension between Tradition and Innovation”, «Philosophical Inquiry», 16, 1994, pp. 26-37 (ristampata nei miei *Nuovi studi aristotelici*, IV/2, L’influenza di Aristotele – Età moderna e contemporanea, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 217-228).

5 E. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Bari 1959, pp. 15-16.

con la logica trascendentale, la logica dialettica, la logica matematica, la logica simbolica, le logiche paraconsistenti. Ma l'affermazione di Kant è significativa, perché rivela come, nonostante i progressi, il fondo della logica usata nelle varie scienze e nel linguaggio comune è costituito ancora in gran parte dalla logica aristotelica.

Prendiamo il piccolo trattato con cui si apre il *corpus*, le *Categorie*, che è anche la prima delle opere di logica tradizionalmente riunite nella raccolta chiamata *Organon*. Esiste una storia “materiale” di questo trattato, cioè dell’opera in quanto tale, che è ricca soprattutto nell’antichità e nel medioevo<sup>6</sup>, ma esiste anche una storia dei suoi contenuti, che continua ben oltre e arriva fino ai nostri giorni. Anzitutto il termine “categoria”, col significato – attribuitogli da Aristotele, perché prima voleva dire “accusa” – di classe o gruppo di oggetti, è entrato nel linguaggio comune, persino in quello sportivo (per esempio calcistico). Ma poi molti tra i più importanti filosofi occidentali hanno elaborato una propria dottrina delle categorie, si pensi per esempio a Kant, o a Hegel, tanto che a metà dell’Ottocento F. A. Trendelenburg ha scritto una *Storia della dottrina delle categorie*<sup>7</sup>, e nel Novecento in un famoso articolo dal titolo *Categories* G. Ryle ha spiegato in che cosa consistono gli “errori categoriali”, cioè l’attribuzione a soggetti appartenenti a una categoria, intesa in senso aristotelico, di predicati appropriati ad altre, come per esempio nella frase “sabato è a letto”<sup>8</sup>.

Quando poi W. van Orman Quine, col suo famoso articolo *On What There Is* (1953), ha dato inizio a una delle attività preferite dalla filosofia analitica del Novecento, cioè quella di stilare un catalogo di tutti gli oggetti esistenti, ci è resi subito conto della necessità di distribuire i vari oggetti in tipi, o classi, o “categorie”, per l’impossibilità di conteggiare in un’unica serie, tra gli oggetti contenuti ad esempio in una stanza, persone, tavoli e sedie, con colori, suoni, pensieri ed emozioni<sup>9</sup>. È accaduto così che agli albori del XXI secolo si pubblicasse, ad opera di alcuni tra i maggiori filosofi contemporanei (Vuillemin, Bouveresse, Hacking, Granger, Searle), una raccolta di saggi dedicati ciascuno ad una delle dieci categorie di Aristotele, per mostrare l’utilità che esse ancora offrono<sup>10</sup>. E Jonathan Lowe, uno dei più noti filosofi analitici inglesi, ha appena proposto una nuova ontologia, in cui le dieci categorie di Aristotele sono ridotte a quattro, ma queste quattro sono ottenute con la combinazione dei due criteri esposti da Aristotele nel capitolo 2 delle *Categorie*, cioè la distinzione tra sostanze prime, o individuali (oggetti), e sostanze

6 Si veda al riguardo O. Brun et L. Corti (éd.), *Les Catégories et leur histoire*, Vrin, Paris 2005.

7 F. A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, 2 volumi, Berlin 1846 (il I volume è stato tradotto da V. Cicero col titolo *La dottrina delle categorie in Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994).

8 Per questo e altri riferimenti devo rinviare al mio *Aristotele nel Novecento*, in questo caso p. 137.

9 E. Berti, “Sono ancora utili oggi le categorie di Aristotele?”, «Rivista di estetica», n. s. 39, 2008, pp. 57-72.

10 J. Benoist et al., *Quelle philosophie pour le XXI<sup>e</sup> siècle? L’Organon du nouveau siècle*, Gallimard, Paris 2001.

seconde, o universali (generi), e la distinzione tra sostanze (oggetti) e accidenti (attributi e modi)<sup>11</sup>.

Quest'ultima distinzione, ancorché rifiutata e a volte addirittura vituperata dalla filosofia moderna – si pensi alle critiche di Hume all'idea di sostanza e alla tesi di Cassirer sulla sostituzione della “funzione” alla “sostanza” ad opera della scienza moderna –, ha costituito la base per le prime critiche rivolte a Hegel intorno alla metà dell'Ottocento, ad opera di filosofi non certo aristotelici come Feuerbach, Marx e Kierkegaard. Feuerbach infatti rimproverò Hegel di avere “invertito i rapporti di predicazione”, ponendo il predicato (il pensiero) al posto del soggetto (l'uomo); Marx nella giovanile *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, applicò la stessa critica ai rapporti tra Stato e società civile, usando per indicare il soggetto addirittura il termine aristotelico di *hypokeimenon*, scritto in caratteri greci, e Kierkegaard nella sua sottolineatura dell'importanza del “singolo” si richiamò esplicitamente alla “sostanza prima” delle *Categorie* di Aristotele<sup>12</sup>. E il concetto aristotelico di “sostanza” è stato recentemente indicato dal filosofo oxoniense David Wiggins come l'unico criterio che consente di riconoscere l'identità degli oggetti, e quindi anche delle persone, nel mutare delle condizioni spazio-temporali in cui vengono a trovarsi, soddisfacendo in tal modo al classico requisito della filosofia analitica *no entity without identity*<sup>13</sup>.

Il secondo trattato dell'*Organon* è il *De interpretatione*, dove è contenuta la distinzione tra discorsi enunciativi e discorsi del tipo che Austin avrebbe chiamato “performativi”, come la preghiera o il comando, e dove è contenuto il famoso “quadrato delle opposizioni”, che distingue fra proposizioni affermative e negative, particolari e universali, contrarie e contraddittorie, con la precisazione che le contrarie non possono essere entrambe vere, ma possono essere entrambe false, mentre le contraddittorie non possono essere né entrambe vere né entrambe false, ma necessariamente una delle due è vera e l'altra è falsa. Non mi risulta che queste regole siano state messe in discussione da nessuno, se non dai negatori del principio di non contraddizione e del principio del terzo escluso, che sono tuttavia rari. Anzi esse sono state invocate, ad esempio da Trendelenburg, e più recentemente da Popper, per mostrare che le opposizioni di cui si alimenta la dialettica hegeliana non sono vere contraddizioni logiche, ma sono opposizioni reali, cioè contrarietà o correlazioni<sup>14</sup>. Quanto ai cosiddetti “principi logici”, cioè di non contraddizione e del terzo escluso, formulati da Aristotele, essi sono stati negati rispettivamente dalle logiche paraconsistenti e dalla logica derivante dalla matematica intuizionistica di Brouwer, ma in entrambi i casi per ambiti molto particolari, quali i casi-limite, le

11 E. J. Lowe, *The Four-Category Ontology*, Clarendon Press, Oxford 2006.

12 Per la documentazione di queste affermazioni si veda E. Berti, “Aristote dans les premières critiques de la philosophie hégélienne chez Feuerbach, Marx et Kierkegaard”, in D. Thouard (éd.), *Aristote au XIX<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 23-35.

13 D. Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

14 F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Berlin 1878 (I ed. 1840).

situazioni di transizione, i paradossi, o gli insiemi infiniti<sup>15</sup>. Ma le logiche paraconsistenti, in particolare il “dialeteismo” di Graham Priest, secondo cui due proposizioni opposte possono essere entrambe vere, non sono poi in grado di spiegare perché in tutti gli altri casi, che sono la maggior parte, i suddetti principi debbano essere rispettati<sup>16</sup>.

Non mi soffermo sulla teoria del sillogismo, esposta negli *Analitici primi e secondi*, che costituisce una delle maggiori glorie di Aristotele – perché del sillogismo, per quanto vituperato, nessuno ha potuto contestare la validità logica –, e che è stata ripresa nella logica del Novecento, per esempio da Jan Lukasiewicz, il quale ha mostrato come essa sia recuperabile nella logica formale<sup>17</sup>. Né mi soffermo sulla teoria della confutazione, esposta da Aristotele nei *Topici*, dopo che Popper ha fatto della confutazione, ovvero della falsificazione, il metodo principe della scienza<sup>18</sup>; né infine sulla teoria delle fallacie, esposta da Aristotele negli *Elenchi sofistici*, la quale è stata riconosciuta come un modello insuperato dai cultori di questo settore nella logica contemporanea<sup>19</sup>, perché tali temi richiederebbero degli approfondimenti piuttosto tecnici.

### 3. Fisica

La fisica per molti ha sempre rappresentato il punto debole della filosofia di Aristotele, perché considerata “superata” dalla fisica moderna, galileiano-newtoniana. Ricordo che molti anni fa il rettore della mia università, ingegnere elettrotecnico, che sicuramente non aveva mai letto una pagina di Aristotele, quando mi incontrava mi puntava contro il dito accusatore dicendomi: “tu studi Aristotele, ma non sai che Aristotele ha bloccato per 2000 anni il progresso della scienza!”. Sicuramente egli pensava alla fisica. Ebbene, un grande storico della scienza, Thomas Kuhn, ha scritto che per molti anni non era riuscito a capire come mai Aristotele, che in molte altre discipline si era rivelato un genio, in fisica avesse detto cose tanto assurde, e come mai la sua fisica fosse stata presa su serio per tanti secoli. Quando poi lesse la *Fisica*, Kuhn finalmente capì che il movimento, oggetto appunto della fisica, per Aristotele era qualcosa di completamente diverso da ciò che era per Galilei e per Newton, cioè era un fenomeno che comprendeva non solo la caduta di una pietra, ma anche processi complessi come il passaggio di un uomo dall’infanzia alla matu-

15 Anche a questo proposito devo rinviare ad un mio scritto, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L’epos, Palermo 1987 (in corso di ristampa per la Morcelliana, Brescia).

16 Sul “dialeteismo” si è svolto un intero convegno nel giugno 2011 presso la Technische Universität di Berlino, con la partecipazione dello stesso Priest, di cui sono in corso di pubblicazione gli atti.

17 J. Lukasiewicz, *Aristotle’s Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon, Oxford 1957.

18 K. R. Popper, *Congetture e confutazioni*, trad. di G. Pancaldi, Il Mulino, Bologna 1972.

19 C.L. Hamblin, *Fallacies*, Methuen, London 1970.

rità: da quel momento le affermazioni di Aristotele non gli parvero più assurde ed egli comprese perché avessero avuto tanta fortuna nei secoli<sup>20</sup>.

Ora, se prendiamo la dottrina più importante esposta da Aristotele nella *Fisica*, quella secondo cui i corpi in movimento sono tutti composti di materia e forma (il famoso “ilemorfismo” o, come dicono gli anglofoni, “ilomorfismo”), e cerchiamo di comprenderla nel suo significato autentico, senza ridurre la materia a *substratum obscurum* o la forma a “qualità occulta”, come hanno creduto alcuni filosofi moderni, vediamo che essa indica esattamente la direzione di ricerca in cui sono andate tutte le moderne scienze della natura, dalla fisica alla chimica ed alla biologia. Che cosa cercano infatti la fisica e la chimica, quando riducono i corpi ad elementi, gli elementi a molecole e atomi, gli atomi a particelle subatomiche – ultimo ad essere scoperto il bosone di Higgs –, se non ciò che Aristotele chiamava la “causa materiale”, ossia ciò di cui i corpi sono costituiti? Ancora oggi si parla infatti di materia ed antimateria, di “materia oscura”, di “buchi neri”, per indicare i costitutivi ultimi dei corpi, cioè quella che Aristotele chiamava la “materia prima”.

Meno fortunata della materia sembra essere stata la forma, forse perché nessuno scienziato ha negato l’esistenza della materia – l’hanno fatto solo gli idealisti, ma erano filosofi, non scienziati –, mentre molto più facile è sembrato negare l’esistenza della forma. Ma che cosa sono le “formule” di cui si servono sia i fisici che i chimici? *Formula* in latino vuol dire “piccola forma”, infatti la formula indica il modo in cui la materia è strutturata e il modo in cui essa si comporta. Per esempio la formula chimica dell’acqua, H<sub>2</sub>O, indica che la molecola, cioè la quantità più piccola, di acqua è composta da due atomi di idrogeno e da un atomo di ossigeno. I suoi componenti materiali sono dunque questi tre atomi, e nient’altro. La formula H<sub>2</sub>O non è un ulteriore componente, cioè non è materia, eppure se essa non ci fosse, cioè se i tre atomi non fossero uniti insieme in questa proporzione, non ci sarebbe acqua. Dunque la formula è quella che Aristotele chiamerebbe la forma, ovvero la causa formale, dell’acqua. La fisica si serve di equazioni, le quali stabiliscono i rapporti tra massa, energia, spazio, tempo, ecc., cioè esprime tali rapporti in termini algebrici, ovvero numerici. Ebbene, il primo esempio di forma fornito da Aristotele nella *Fisica* (libro II, cap. 3) è il numero, ovvero il rapporto tra grandezze.

Ma consideriamo quella parte della fisica che per Aristotele era la più interessante, cioè la scienza del vivente, che i moderni chiamano “biologia”. A questo proposito è interessante ricordare come colui che è considerato il più grande biologo moderno, Charles Darwin, autore della teoria dell’evoluzione delle specie, dopo che ebbe letto in traduzione inglese il *De partibus animalium* di Aristotele, scrisse una lettera al traduttore dell’opera, William Ogle, affermando: «Linnaeus and Cuvier have been my two gods, though in very different ways, but they were mere schoolboys to old Aristotle»<sup>21</sup>. E Max Delbrück, premio Nobel per la medicina nel 1969, ha scritto che,

20 T. S. Kuhn, *La tensione essenziale*, Einaudi, Torino 1985, pp. 353-354.

21 A. Gotthelf, “Darwin on Aristotle”, «Journal of the History of Biology», 32, 1999, pp. 3-30.

se si potesse dare un premio Nobel alla memoria, bisognerebbe darlo ad Aristotele per avere scoperto il principio implicito nel DNA, cioè nell'acido che forma il nucleo delle cellule di tutti gli esseri viventi. Questo principio, secondo Delbrück, è appunto la forma, che agisce come un "programma", o un "piano di sviluppo", guidando l'embrione dal suo concepimento sino allo sviluppo dell'individuo maturo, pianta o animale che sia<sup>22</sup>. Infatti Aristotele nel *De generatione animalium* spiega la riproduzione degli animali ammettendo che il genitore maschio trasmetta alla materia, fornita dal genitore femmina, una serie di impulsi che gli conferiscono una certa forma, la quale poi determina la formazione successiva dei vari organi sino al completamento dell'organismo (processo chiamato dall'aristotelico William Harvey, scopritore della circolazione del sangue, "epigenesi"). La genetica contemporanea parla, a questo proposito, di "informazioni", termine che significa appunto trasmissione di forme<sup>23</sup>.

L'ilemorfismo è alla base anche della psicologia aristotelica, cioè della scienza dell'anima (*psyche*), che per Aristotele è la forma di tutti gli esseri viventi, piante, animali ed esseri umani, e non è un demone entrato nel corpo alla nascita e destinato a fuoriuscirne con la morte, come credevano gli Orfici e i Pitagorici (e in qualche momento anche il grande Platone), bensì è l'"atto primo", cioè la presenza effettiva di una capacità, precisamente la capacità di vivere, "di un corpo organico dotato di vita in potenza", cioè appunto capace di vivere (*De anima* II 1). Quando uno dei maggiori filosofi analitici inglesi, Gilbert Ryle, editor della rivista «Mind», pubblicò il suo libro più noto, intitolato appunto *The Concept of Mind* (London 1949), egli propose di intendere la mente come un insieme di "disposizioni", o capacità, riprendendo tacitamente (cioè senza citarlo, perché nel libro Ryle cita solo Descartes, ma per confutarlo) il concetto di anima intellettuale formulato da Aristotele. Ryle infatti era, come l'altro rappresentante della Scuola di Oxford, John L. Austin, un aristotelico in incognito, cosa di cui nessuno si accorse, perciò fu scambiato per un comportamentista<sup>24</sup>. Se quel libro fosse stato tenuto presente, forse non sarebbe nemmeno sorto il *Mind-Body Problem*, che tanto ha angustiato, in seguito allo sviluppo delle neuroscienze e delle scienze cognitive, la contemporanea "filosofia della mente". Così almeno la pensano due noti rappresentanti della filosofia analitica americana, Hilary Putnam e Martha C. Nussbaum, che a proposito dei rapporti tra mente e corpo hanno proposto un "ritorno ad Aristotele" e un "Aristotele dopo Wittgenstein"<sup>25</sup>.

22 M. Delbrück, "Aristotle-totle-totle", in J. Monod – E. Borek (eds.), *Of Microbes and Life*, Columbia University Press, New York 1971, pp. 50-55.

23 E. Berti, "Aristotele e la genetica contemporanea", «Fenomenologia e società», 29, 2006, pp. 5-11 (ristampato in Id., *Nuovi studi aristotelici* cit., pp. 437-443).

24 Il suo libro fu tradotto infatti da F. Rossi-Landi col titolo *Lo spirito come comportamento*, Einaudi, Torino 1955, e solo recentemente una nuova traduzione, suggerita da me e da D. Marconi, gli ha restituito il titolo originale, *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007.

25 Cfr. H. Putnam, *Words and Life*, ed. by J. Conant, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1994, e il mio articolo "Aristotele e il 'Mind-Body Problem'", «Iride», 11, 1998, pp. 43-62 (ristampato in Id., *Nuovi studi aristotelici* cit., pp. 309-328).

Anche la teoria aristotelica della conoscenza, che sta alla base della dottrina della conoscenza di Tommaso d'Aquino, ha riscosso l'approvazione di un filosofo analitico come sir Antony Kenny, molto critico invece nei confronti dell'ontologia tommasiana, il quale nel suo libro *Aquinas on Mind* (London 1993) difende interamente la teoria della conoscenza dell'Aquinate, mentre nel successivo *Aquinas on Being* (Oxford 2002) gli muove una serie di critiche, le quali in sostanza significano che Tommaso, nella sua concezione dell'essere, non rimase abbastanza vicino ad Aristotele, lasciandosi invece influenzare troppo dal neoplatonismo<sup>26</sup>. Alla psicologia aristotelica, o alla parte di essa contenuta nelle opere di etica (teoria della scelta, della deliberazione, del sillogismo pratico), è riconducibile anche un altro famoso libro della Scuola di Oxford, *Intention* (Oxford 1957), di Gertrud Elisabeth M. Anscombe, che si può interpretare come una vera e propria riscoperta dell'inferenza pratica.

#### 4. Metafisica

La metafisica di Aristotele è forse la parte del suo pensiero che è stata maggiormente discussa nella storia di questa disciplina filosofica, la quale non a caso prende il nome dal titolo attribuito dagli editori all'opera in cui Aristotele espose la sua "filosofia prima", ma a mio avviso è anche la parte che è stata maggiormente fraintesa, per cui a proposito di essa il termine "tradizione" rischia di assumere il significato negativo di "tradimento". La *Metafisica*, opera messa insieme probabilmente da Andronico di Rodi alla fine del I secolo a. C., ha avuto infatti un destino strano, perché ha cominciato a circolare nell'area culturale greca nei secoli in cui l'Impero romano venne a contatto con le grandi religioni monoteistiche, giudaismo e cristianesimo, e la cultura "pagana" (termine usato dai cristiani) reagì ad esse sviluppando una filosofia come il neoplatonismo, la quale, pur senza rinnegare il politeismo delle religioni ufficiali greca e romana, fa derivare l'intera realtà da un principio unico, l'Uno di Plotino o l'Essere di Porfirio, in concorrenza con il creazionismo giudaico-cristiano.

In questo clima la *Metafisica* di Aristotele venne interpretata essenzialmente come una teologia razionale, cioè come una filosofia adatta a fornire la base razionale per una teologia di carattere spiccatamente religioso, fondata sulla rivelazione divina per i giudei e i cristiani, o fondata sul verbo di Platone per i neoplatonici. Questa tendenza si manifestò già nel primo grande commentatore di Aristotele, Alessandro di Afrodisia (II-III secolo d. C.), che pur precedendo cronologicamente il neoplatonismo, fu influenzato dal cosiddetto "medio-platonismo", che era un tentativo di conciliare Aristotele con Platone in vista di un sistema di tipo sostanzialmente monoteistico. Tuttavia Alessandro non ridusse la metafisica di Aristotele alla teologia filosofica, ma valorizzò la presenza in essa di un momento

<sup>26</sup> Si veda E. Berti, "Il 'tomismo analitico' e il dibattito sull'*Esse ipsum*", «Giornale di metafisica», n. s., 31, 2009, pp. 5-24 (pubblicato anche in *Nuovi studi aristotelici* cit., pp. 495-511).



squisitamente ontologico, la scienza dell'essere in quanto essere, esposta nel libro IV dell'opera omonima, interpretando correttamente il "Dio" di Aristotele, cioè il primo motore immobile, come una delle cause prime che spiegano l'essere in quanto essere. Il suo platonismo si rivelò nell'interpretare la causalità esercitata dal motore immobile sul cielo come una causalità di tipo esemplare, cioè nel sostenere che il cielo ruota su se stesso per imitare l'immobilità del motore immobile<sup>27</sup>.

Sfortunatamente del commento di Alessandro alla *Metafisica* si sono conservati solo i primi cinque libri, quindi non si sa esattamente quale rilievo egli diede, rispetto al resto dell'opera, al libro XII, il famoso libro *Lambda*, in cui è contenuta la teoria del motore immobile. Dal commento di Averroè, che conosce e cita il commento perduto di Alessandro, si evince che anche il commentatore greco doveva considerare tale libro come il culmine dell'intera *Metafisica*<sup>28</sup>. Sicuramente riducevano la metafisica a teologia i commentatori neoplatonici dell'opera, cioè Siriano, Asclepio e il bizantino Michele di Efeso (XII secolo), che riscrisse lui i libri perduti del commento di Alessandro, tramandandoli ai posteri come se fossero opera dell'afrodisiense<sup>29</sup>.

Significativo è il comportamento tenuto al riguardo dai commentatori musulmani. Anch'essi, in quanto aderenti alla terza grande religione monoteistica, cercavano nella filosofia greca una base razionale per la teologia rivelata. Poiché i cristiani nell'antichità e nel medioevo, cioè prima del secolo XIII, avevano preferito la filosofia di Platone a quella di Aristotele, in quanto più facile da conciliare con la creazione e con l'immortalità dell'anima, i musulmani – in concorrenza con i cristiani dell'impero bizantino –, scelsero come loro filosofo Aristotele. Solo che in Aristotele non trovarono una vera e propria teologia, perché anche il libro XII della *Metafisica* offre ben poco a questo scopo, perciò confezionarono essi stessi in arabo due opere di teologia filosofica, che attribuirono ad Aristotele: la cosiddetta *Theologia Aristotelis*, composta nel circolo di Al-Kindi con estratti di opere di Plotino, e il libro *Sul bene puro*, tradotto in latino col titolo di *Liber de causis*, costituito da estratti dalla *Elementatio theologica* di Proclo<sup>30</sup>. Ispirati quindi dal neoplatonismo i maggiori filosofi musulmani diedero un'interpretazione teologizzante della *Metafisica* di Aristotele con Al-Kindi, anche se ne valorizzarono il momento ontologico ad opera di Al-Farabi e di Avicenna, per i quali la metafisica è scienza dell'essere includente anche Dio, mentre Averroè ne sottolineò la connessione con la fisica, facendo tuttavia culminare, sulla scia del commento di Alessandro, la *Metafisica* nel libro XII.

27 Cfr. M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2007.

28 Ibn Rushd's *Metaphysics*, a Translation with Introduction of Ibn Rushd's *Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, by C. Genequand, Brill, Leiden 1984.

29 Cfr. R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

30 Cfr. C. D'Ancona Costa, *La casa della Sapienza: la trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Guerini, Milano 1996.

Nella Scolastica cristiana Tommaso d'Aquino conciliò abilmente il momento ontologico della metafisica aristotelica, cioè lo studio dell'essere in quanto essere (*ens commune*), col momento teologico di essa, cioè con la dimostrazione della necessità del motore immobile, sottolineando come quest'ultimo sia la causa prima dell'essere, ma condivise anch'egli la tendenza teologizzante dei suoi predecessori, sviluppando il suo commento sino al libro XII e rinunciando a commentare gli ultimi due libri della *Metafisica*, dedicati alla critica delle dottrine platonico-accademiche delle idee-numeri e dei loro principi. Un'autentica svolta avvenne invece con Giovanni Duns Scoto, il quale ridusse la metafisica aristotelica al suo momento ontologico, già valorizzato da Avicenna, facendone esclusivamente la scienza dell'essere in quanto essere, cioè lo studio delle proprietà trascendentali di quest'ultimo, concepito per giunta come univoco e includente come sua parte anche Dio. Una simile interpretazione venne ripresa alcuni secoli più tardi da Francisco Suárez, che concepì la metafisica come scienza dell'essere includente anche la scienza di Dio come sua parte e preparando in tal modo la strada alla *Schulmetaphysik* tedesca, nella quale nacque il concetto moderno di "ontologia" (Lorhard, Göckel, Clauberg).

Nel cuore dell'età moderna la metafisica di origine aristotelica venne così ad articolarsi, con Christian Wolff, in metafisica generale, o ontologia, e metafisiche speciali, cioè teologia razionale, cosmologia razionale e psicologia razionale, predisponendosi in tal modo alla critica di Kant. Questi, in linea con la *Schulmetaphysik* tedesca, salvò la metafisica generale, trasformandola in analitica trascendentale, e rifiutò invece le metafisiche speciali, da lui considerate mera dialettica, nel senso deteriore del termine. Nella linea di Kant proseguì Hegel, identificando la metafisica con la logica, scienza dell'Idea, la cui prima categoria è costituita dall'essere totalmente indeterminato (perché univoco) e quindi risolvendosi nel nulla. Hegel tuttavia apprezzò la *Metafisica* di Aristotele, riportando la descrizione aristotelica del motore immobile come atto del pensiero nella conclusione della sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, quale descrizione dello Spirito assoluto.

All'interpretazione univocistica di Hegel reagì Franz Brentano, rivendicando la molteplicità dei sensi dell'essere affermata da Aristotele, ma riducendo anch'egli, sulla scia di Tommaso, l'essere alla sostanza e la sostanza alla sostanza immobile<sup>31</sup>. Invece il neokantiano Paul Natorp riprese la distinzione, operata da Kant per influenza di Wolff, tra la metafisica come scienza universale dell'essere in quanto essere e la teologia razionale, valorizzando la prima e rifiutando addirittura come non aristotelica la seconda<sup>32</sup>. E Heidegger, sommando all'interpretazione di Brentano quella di Natorp, distinse nella metafisica di Aristotele due scienze, l'ontologia, scienza dell'essere, e la teologia, scienza dell'Ente sommo, e introdusse in tal modo nella filosofia del Novecento l'idea, divenuta poi luogo comune, secondo

31 F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, trad. di S. Tognoli, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. originale 1862).

32 P. Natorp, *Tema e disposizione della "Metafisica" di Aristotele*, trad. di V. Cicero, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. originale 1888).

cui la metafisica sarebbe una “onto-teologia”, la quale riduce l’essere all’ente e pertanto dimentica definitivamente l’essere<sup>33</sup>. Malgrado il rifiuto totale, da parte di Heidegger, della metafisica di Aristotele come oblio dell’essere, resta il fatto che per lui la metafisica è ancora la metafisica di Aristotele e che l’oggetto della filosofia è fondamentalmente l’essere, come lo era per la *Metafisica* di Aristotele. Uno dei maggiori studiosi di Aristotele di orientamento heideggeriano, Pierre Aubenque, dopo avere dichiarato cinquant’anni fa il fallimento della metafisica aristotelica<sup>34</sup>, è tornato più recentemente sull’argomento dichiarando che la metafisica «surmonte les confinements, déconstruit les enfermements, ouvre toujours de nouveau des possibilités prématurément closes de la pensée. Elle est, pour le dire avec Kant, la respiration même de la pensée»<sup>35</sup>.

Se Heidegger ha influenzato, con la sua interpretazione della metafisica di Aristotele, l’intera filosofia “continentale” del Novecento, la presenza di Aristotele è stata non meno decisa, anche se di segno completamente diverso, nella filosofia “analitica”, come è attestato non solo dalle analisi linguistiche di Austin e di Ryle, a cui abbiamo già accennato, ma anche dalla cosiddetta “metafisica descrittiva” di P. F. Strawson, dalla teoria della sostanza di Wiggins e dalla *Contemporary Aristotelian Metaphysics* a cui è stata intitolata la raccolta di studi in onore di Jonathan Lowe. Qui una quindicina di filosofi, per lo più nord-europei (Inghilterra, Irlanda, Finlandia) e nord-americani (Stati Uniti e Canada), tutti rigorosamente anglofoni e, direi, tutti di estrazione analitica, non solo sostengono la possibilità della metafisica, ma difendono esplicitamente – come suggerisce il titolo – la metafisica di Aristotele, senza prendere in considerazione non solo le critiche alla metafisica avanzate da Kant, nonché da Heidegger e dai post-moderni, ma nemmeno quelle avanzate dal neopositivismo (Carnap, Ayer). La concezione della metafisica che essi propongono è interessante, perché in base ad essa la metafisica per un verso precede le scienze particolari (fisica, biologia), discutendo il significato dei termini da esse usati, e per un altro verso le segue, nel senso che tiene conto dei risultati di esse. K. Fine rileva infatti il carattere non solo generale, ma anche “eidetico” della metafisica, che analizza appunto le “essenze” (*eidê*), cioè la natura ultima, degli oggetti a cui si riferiscono le scienze, e T. E. Tahko, editore della raccolta, si richiama al concetto di metafisica proposto alcuni anni fa dal “neoaristotelico” E. J. Lowe come indagine preliminare sulle categorie in cui rientrano gli oggetti delle scienze e sui principi ad essi comuni (per esempio il principio di non-contraddizione). Ma nella raccolta non mancano critiche alla riduzione russelliana e quineana dell’esistenza a quantificatore (T. Crane, E.T. Olson), e soprattutto abbondano le discus-

33 M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, trad. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000 (corso del 1926); *Principi metafisici della logica*, trad. di G. Moretto, Marietti, Genova 1990 (corso del 1928); *Identität und Differenz. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, Neske, Pfullingen 1957.

34 P. Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

35 P. Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, p. 76.

sioni sulla nuova classificazione delle categorie proposta da Lowe. Alcuni autori propongono una classificazione alternativa (G. Rosenkranz), altri una riduzione delle categorie da quattro a due (A. Bird), altri l'eliminazione degli universali (J. Heil), altri ancora un'integrazione delle categorie con le relazioni di dipendenza (P. Simons). Nella raccolta si trovano poi attualizzazioni del concetto aristotelico di sostanza (J. Hoffman), di potenza (L.M. Guenin), di vita (S. McCall, che la mette in relazione con la scoperta del DNA), di dimostrazione come spiegazione (K. Koslicki), nonché una difesa dell'anteriorità dell'atto rispetto alla potenza (D.S. Oderberg).

L'aspetto più trascurato della metafisica aristotelica, anche nell'ambito della filosofia analitica, è certamente il momento "teologico", non perché nella filosofia analitica non sia coltivata la teologia razionale, ma perché i suoi cultori in generale non fanno riferimento ad Aristotele<sup>36</sup>. L'aspetto teologico della metafisica di Aristotele è ben sottolineato dagli aristotelisti di orientamento cristiano<sup>37</sup>, ma non c'è dubbio che esso è considerato da loro del tutto insufficiente a confronto con la teologia naturale di Tommaso d'Aquino. Una ripresa della metafisica aristotelica, intesa come "metafisica classica", è avvenuto invece nella Scuola di Padova ad opera di Marino Gentile, il quale vi ha ravvisato quella problematizzazione integrale dell'esperienza che si richiede all'autentica metafisica e l'indicazione dell'assoluto trascendente come Intelligenza, che è l'unica capace di soddisfare interamente la problematicità dell'esperienza<sup>38</sup>. Ispirandomi a questa concezione ho tentato anch'io di proporre una metafisica problematica e dialettica, epistemologicamente debole, cioè povera di informazioni, ma logicamente forte, perché difficile da confutare, di ispirazione fondamentalmente aristotelica<sup>39</sup>.

## 5. Filosofia pratica

Per quanto riguarda la cosiddetta filosofia pratica, cioè il complesso etica-economica-politica, non c'è bisogno di ricordare la notissima "rinascita", o "riabilitazione" per i suoi detrattori, della filosofia pratica, che si è verificata in Europa nella seconda metà del Novecento e che poi si è estesa anche all'America del Nord. La delusione dell'opinione pubblica nei confronti delle scienze sociali, dalle quali ci si era attesa la soluzione di tutti i problemi dell'uomo e della società, determinatasi

36 Cfr. M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010; M. Damonte, *Una nuova teologia naturale*, Carocci, Roma 2011.

37 J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1978 (I ed. 1951); V. Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Institut d'études médiévales-Vrin, Montréal-Paris 1961; G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1993 (I ed. 1961).

38 M. Gentile, *Trattato di filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987.

39 Mi permetto, a questo proposito, di rinviare ai miei volumi *Incontri con la filosofia contemporanea*, Petite Plaisance, Pistoia 2006, e *Aristotele e la metafisica classica*, Il ramo, Rapallo 2012.

quando ci si rese conto della loro “avalutatività” – del resto dichiarata sin dalla loro nascita ad opera di Max Weber –, cioè della loro incapacità di indicare il bene e il male, il giusto e l’ingiusto, e quindi di orientare la prassi, ebbe come conseguenza la riscoperta di una forma di razionalità filosofica non ideologica né legata ad una fede religiosa, ma “pratica”, cioè capace di risolvere i problemi pratici, e quindi il ritorno ai due più grandi filosofi che l’avevano teorizzata, rispettivamente nell’antichità e nell’età moderna, cioè Aristotele e Kant. Il primo, infatti, era stato l’autore anche dell’espressione “filosofia pratica” (*Metaph.* II 1, 993 b 21), che poi aveva sviluppato nelle sue *Etiche* e nella *Politica*, mentre il secondo era l’autore di una *Critica della ragione pratica* e di un’etica costruita interamente sulla ragione.

Il ritorno ad Aristotele fu tuttavia ancora più massiccio del ritorno a Kant, grazie soprattutto alla ripresa della sua filosofia pratica come modello dell’ermeneutica ad opera di Hans-Georg Gadamer ed alla convergenza tra la filosofia di questo, e della sua scuola (R. Bubner), con quella di Hannah Arendt, e della sua scuola (E. Vollrath), e dello hegeliano Joachim Ritter, e della sua scuola (G. Bien). Come ha scritto recentemente Franco Volpi, se Gadamer ha riabilitato la *phronesis*, si può dire che Ritter ha riabilitato l’*ethos* e Hannah Arendt ha riabilitato la *praxis*, cioè l’agire comunicativo, tutti concetti risalenti ad Aristotele<sup>40</sup>. Ma il riferimento alla *phronesis* ha portato alla riscoperta del concetto aristotelico di virtù, avvenuto in America ad opera di Alasdair MacIntyre<sup>41</sup>, e in Inghilterra ad opera di G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright e Philippa Foot, che ha dato vita alla corrente di filosofia morale oggi nota come “etica delle virtù”<sup>42</sup>. Contemporaneamente sono stati rivalutati, nell’ambito dell’etica, concetti di origine aristotelica come felicità, giustizia, piacere, virtù relazionali (amicizia), ed è stato messo in luce il senso della precarietà della condizione umana, che Aristotele condivide con i grandi tragici greci, ad opera di Martha Nussbaum<sup>43</sup>.

Della filosofia pratica, intesa nel senso aristotelico, fa parte anche quella che noi chiamiamo filosofia politica e che Aristotele, includendovi anche l’etica, si da farla coincidere con l’intera filosofia pratica, chiamava “scienza politica”. Il trattato in cui essa è contenuta, rimasto pressoché sconosciuto all’antichità, ha avuto una notevole fortuna nel medioevo (non solo con Tommaso d’Aquino, ma anche con Dante Alighieri e Marsilio da Padova) e nel rinascimento (col cosiddetto “pensiero repubblicano”). Persino Niccolò Machiavelli, che non si può certo considerare un aristotelico, fu ritenuto tale dai suoi contemporanei, perché nella Firenze dominata dal neoplatonismo si richiamò ai libri centrali della *Politica* di Aristotele per

40 F. Volpi, “Heidegger und der Neoaristotelismus”, in A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowsky (Hrsgg.), *Heidegger und Aristoteles*, Alber, Freiburg-München 2007 («Heidegger-Jahrbuch» 3), pp. 221-236.

41 A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, trad. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988 (ed. orig. 1981).

42 Cfr. M. Mangini, “Etica delle virtù: appunti di viaggio”, «Philosophical News», 4, 2012, pp. 82-94. L’intero fascicolo è dedicato a “Le virtù”.

43 M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene*, trad. di M. Scattola, Il Mulino, Bologna 1996 (ed. originale 1986).

descrivere realisticamente le rivoluzioni, cioè i modi in cui si perde o si conquista il potere. Proprio con Machiavelli, tuttavia, si affacciò sulla scena della storia, e quindi anche della filosofia, una realtà politica nuova, lo Stato moderno, del tutto sconosciuta ad Aristotele, destinata a dominare anche il pensiero politico moderno con Bodin, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Hegel.

La filosofia politica di Aristotele è stata ripresa, nel Novecento, sia dai fautori della rinascita della filosofia pratica aristotelica (in particolare da Hannah Arendt, Leo Strauss ed Eric Voegelin), sia da un pensatore che si considerava più tomista che aristotelico, Jacques Maritain. Tra i primi Hannah Arendt ha scoperto la categoria del “politico” come spazio pubblico riservato all’esercizio della *praxis*, cioè dell’agire non finalizzato alla produzione, ma consistente soprattutto nella comunicazione, cioè nella libera discussione, mentre Strauss e Voegelin hanno insistito soprattutto sul nesso, affermato sia da Platone che da Aristotele, tra politica ed etica, in polemica contro l’autonomia della politica sostenuta dal pensiero politico moderno. Maritain, nel suo capolavoro di filosofia politica, *L’uomo e lo Stato* (Chicago 1951), ha criticato lo Stato moderno, che con la prerogativa della sovranità pretende l’autosufficienza, contrapponendo ad esso un’altra forma di organizzazione politica, il corpo politico, o “società politica”, che ripropone su scala più ampia la *civitas* di Tommaso, cioè la *polis* di Aristotele, intesa come la comunità sufficiente alla realizzazione del bene comune, cioè del “vivere bene”. A cinquant’anni di distanza la storia contemporanea ha dato ragione a Maritain, e quindi ad Aristotele, mostrando l’incapacità degli Stati nazionali e sovrani di bastare non solo al “vivere bene”, ma anche al semplice vivere, e la conseguente necessità di dar vita a organizzazioni politiche più estese, di carattere sovranazionale, che realizzino in misura diversa l’essenza della *polis*, cioè il “bene comune”<sup>44</sup>.

Ma anche dottrine più particolari della politica aristotelica, quali la critica della “crematistica innaturale”, protesa all’accrescimento infinito delle ricchezze, e la necessità di un’ispirazione etica della politica, hanno trovato conferma da parte di uno degli economisti più stimati del Novecento, Amartya K. Sen, premio Nobel per l’economia nel 1998, la cui concezione della distribuzione delle ricchezze in base alle “capacità” di fruirne è stata giustamente accostata da Martha Nussbaum, che ne ha ricevuto conferma dall’autore, alla concezione aristotelica secondo cui la giusta misura della ricchezza è quella che rende possibile la felicità intesa come la piena realizzazione delle capacità umane<sup>45</sup>.

44 Anche a questo proposito mi permetto di rinviare a un mio lavoro, cioè *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica*, Diabasis, Reggio Emilia 1993.

45 M. C. Nussbaum, “Nature, Function, and Capability: Aristotle and Political Distribution”, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles’ “Politik”*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, pp. 152-186.

## 6. Retorica e poetica

Persino la *Retorica* di Aristotele, dopo secoli di disprezzo e di oblio decretati nel nome di una razionalità di tipo geometrico, è stata riscoperta come teoria di un'argomentazione non formalizzabile, da parte della "nuova retorica" di Chaïm Perelman, ripresa in Germania da T. Viehweg, in Francia da M. Villey e negli Stati Uniti da H. Johnstone Jr. con la rivista "Philosophy and Rhetoric". Essa si è rivelata di grande utilità nel campo del diritto, dell'etica e della politica, permettendo di argomentare in forma razionale in ambiti di vita pratica che non si prestano alla formalizzazione del calcolo logico<sup>46</sup>. Su questo tipo di argomentazione, nonché sulle argomentazioni che Aristotele considerava di competenza della dialettica, quali la confutazione, è stata fondata addirittura una nuova etica, l'"etica del discorso", di K.-O. Apel e J. Habermas, secondo cui l'argomentare non è un'attività puramente formale, ma implica dei valori morali, quali il riconoscimento della pari dignità degli interlocutori, la libertà di critica, il dovere di rispondere alle obiezioni<sup>47</sup>.

La teoria aristotelica dell'argomentazione, ripresa dalla "nuova retorica", è contenuta nel I libro della *Retorica*, mentre il II libro dell'opera contiene, come è noto, la teoria aristotelica delle passioni, la cui conoscenza, secondo Aristotele, è fondamentale per colui che intenda persuadere un uditorio. Ebbene, anche questa teoria è stata ripresa nel Novecento ad opera nientemeno che di Heidegger, il quale non solo ha scritto, riferendosi al II libro della *Retorica*, che «l'interpretazione ontologico-fondamentale dei principi delle emozioni non ha compiuto alcun passo avanti degno di nota da Aristotele in poi»<sup>48</sup>, ma ha dedicato un intero corso al commento di tale libro, riducendo tuttavia in modo significativo l'intera analisi aristotelica delle passioni, che riguarda anche l'amicizia, il pudore, la benevolenza, la compassione, alla sola analisi della paura<sup>49</sup>. Ben diversa è la direzione in cui il discorso di Aristotele è stato sviluppato da Hannah Arendt, nel libro che pure ella stessa dichiara interamente ispirato da Heidegger, cioè *The Human Condition*, che nelle varie edizioni europee prese il titolo di *Vita activa* (la *praxis* di Aristotele), ma che l'autrice avrebbe voluto intitolare *Amor mundi*<sup>50</sup>.

Che dire, infine, della *Poetica*? La parola stessa è entrata nel linguaggio comune per indicare la teoria della poesia, così come vi è entrata la parola "catarsi" (*katharsis*) per indicare la purificazione delle passioni ad opera della poesia, teorizzata da Aristotele nella *Poetica*, e vi sono entrati i riferimenti al "mito", cioè

46 Cfr. S. Thomas (ed.), *What is the New Rhetoric?*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2007.

47 Per un trattazione recente dell'argomento si veda F. Mazzocchio, *Le vie del logos argomentativo. Intersoggettività e fondazione in K.-O. Apel*, Mimesis, Milano 2011.

48 M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova versione italiana a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, § 29, p. 172.

49 M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2002 (GA II 18).

50 Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 370.

la vicenda, alle “peripezie”, ai “riconoscimenti”, come momenti essenziali e tipici della tragedia. Ha scritto Diego Lanza, curatore di una delle edizioni italiane dell’opera: «Pochi trattati vantano l’autorevolezza e il prestigio della *Poetica* di Aristotele: un libro che da ventitré secoli si pone come termine di riferimento pressoché obbligato in ogni discorso sulla poesia. Idolatrata dal classicismo, detestata dal romanticismo e riscoperta in anni più recenti dallo strutturalismo, la *Poetica* conserva un’importanza storica incalcolabile. Per la prima volta, nella storia della cultura occidentale, la poesia viene separata dalla morale e dalla sfera religiosa e indagata come una vera e propria tecnica regolata da norme e leggi, che si possono studiare e insegnare. La *Poetica*, insomma, è ancora oggi la base di qualsiasi teoria della letteratura»<sup>51</sup>.

Tutto ciò illustra, mi sembra in modo eloquente, che significa “tradizione”, cioè trasmissione di idee, di valori, di esperienze, che sono divenuti patrimonio comune dell’umanità.

Enrico Berti  
Università degli Studi di Padova  
enrico.berti@unipd.it

**Enrico Berti** è professore emerito dell’Università di Padova e Doctor honoris causa dell’Università Nazionale di Atene. Ha insegnato filosofia nelle università di Perugia, di Padova, di Ginevra, di Bruxelles e di Lugano. È stato presidente nazionale della Società Filosofica italiana, vicepresidente della Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie ed è attualmente presidente dell’Institut International de Philosophie. È socio nazionale dell’Accademia dei Lincei e membro della Pontificia Accademia delle Scienze. Le sue ultime pubblicazioni sono: *In principio era la meraviglia*, Laterza 2007; *Aristotele nel Novecento*, Laterza 2008; *Nuovi studi aristotelici*, 4 voll., Morcelliana 2004-2010; *Sumphilosophiein. La vita nell’Accademia di Platone*, Laterza 2010; *Invito alla filosofia*, La Scuola 2011; *Aristotele e la metafisica classica*, Rapallo, Il ramo, 2012; *Studi aristotelici*, nuova edizione riveduta e ampliata, Morcelliana 2012.

51 Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Lanza, RCS Libri, Milano 1997.