

Verso una nuova *Metafisica* di Aristotele

di Mario Vegetti*

Abstract

The commented translation of Aristotle's *Metaphysics* edited by Enrico Berti presents significant innovations with respect to the traditional image of this work, both from a philosophical point of view (interpreting it not as a theology but as a development of the research on the first causes of being begun with the *Physics*), and from a textual perspective (where the priority is given to the *alpha* manuscripts family). Berti closely follows the Greek text, without proposing paraphrastic versions and by also respecting the technical form of many Aristotelian neologisms.

Keywords: Aristotle, metaphysics, theology, physics, *Alpha* manuscripts.

Nella cultura filosofica di un Paese, la comparsa di una nuova traduzione della *Metafisica* di Aristotele costituisce sempre un evento di rilievo (a meno che si tratti di un'iniziativa di mero commercio editoriale). Questo è tanto più vero nel nostro caso, perché si tratta di una traduzione "critica" (vedremo in quali sensi) condotta da Enrico Berti, che vi ha riversato tutta la competenza propria di uno dei maggiori studiosi internazionali di Aristotele (Berti, 2017). La traduzione è corredata da un'introduzione e da note che fanno seguito ai singoli libri. La collana laterziana in cui compare il lavoro di Berti non prevede un vasto commento: l'*Introduzione* occupa le pp. 5-33 (a fronte, per esempio, delle 170 pagine che precedono la traduzione di Viano, 1974), e le note sono davvero ridotte all'essenziale (da confrontare con le 704 pagine del terzo volume di commentario che

* Università degli Studi di Pavia; mario.vegetti@icloud.com.

accompagna la versione maggiore della traduzione di Reale, 1993). Questa brevità toglie poco all'efficacia esegetica del lavoro di Berti. *L'Introduzione* delinea con chiarezza i capisaldi della sua lettura del testo aristotelico; Berti si può permettere di essere assertivo, poiché le sue tesi sono fondate sul lavoro analitico condotto durante quasi mezzo secolo in una vasta serie di ricerche storico-filosofiche intorno ai temi della *Metafisica* (e comprovate dal confronto con una cospicua bibliografia).

Quanto alle note, esse svolgono una doppia funzione. Da un lato, quella di chiarire i punti problematici del testo; dall'altro, quella – decisamente molto importante – di delineare per così dire sottotraccia i presupposti per una nuova edizione critica dell'opera (il testo stampato è quello classico di Ross, ma Berti indica nelle note le varianti che preferisce e alle quali si attiene nella traduzione: la lettura delle note è perciò *sempre* indispensabile, perché il testo tradotto spesso non corrisponde a quello a fronte). La brevità non impedisce al corredo di annotazioni di assolvere efficacemente questo doppio compito, anzi per certi aspetti agevola la chiarezza delle proposte esegetiche (segnalerò più avanti una possibile eccezione).

1. L'Introduzione

Cominciamo dunque dall'*Introduzione*, e precisamente dal suo § 4, che reca il titolo *Che cos'è la Metafisica di Aristotele?*. Ma prima di rispondere positivamente a questa domanda, Berti premette una serie di precisazioni negative, su ciò che la *Metafisica* non è. In primo luogo, esso non è certamente un trattato che Aristotele abbia composto nella forma e con il titolo che noi leggiamo. Ai temi di quella che egli chiamava “filosofia prima” dedicò tuttavia una serie di corsi, che a quanto pare furono per la prima volta riordinati in un unico trattato, in dieci libri, a opera del peripatetico Eudemo di Rodi (III secolo a.C.). Ma la *Metafisica* quale noi la leggiamo si dovrebbe all'edizione allestita a Roma da Andronico di Rodi (I secolo a.C.): dato a lungo per sicuro, il ruolo di Andronico è stato recentemente messo in discussione, e Berti lo menziona con qualche cautela.

Il profilo teorico, il senso filosofico, insomma il ruolo della *Metafisica* nella tradizione del pensiero occidentale avrebbero però trovato la loro definizione nel commento del grande aristotelico Alessandro di Afrodisia, redatto intorno al 200 d.C.: nell'interpretazione di Alessandro la “filosofia prima” risultava configurata come una scienza generale dell'essere (ontologia), che riconduceva l'ente in quanto ente alla sostanza, e poi alla sostanza immobile (divina), in un doppio movimento *pros hen* (relazione all'uno) e *aph'henos* (dipendenza dall'uno); in questo modo, l'ontologia

si trasformava in una teologia razionale con al vertice il motore immobile assimilato al Dio delle religioni monoteistiche.

Gli ulteriori *caveat* di Berti sono rivolti proprio contro questi esiti dell'esegesi alessandrista. In primo luogo: la *Metafisica* non è una teologia razionale (pp. xix-xxi). È vero che Aristotele definisce la filosofia prima come "teologica", accanto alle altre due filosofie (o scienze) teoretiche, quella matematica e quella fisica (E 1.1026a18-9). Ma ciò si deve al fatto che essa ricerca le cause (del moto) degli astri, che sono enti divini e quindi anch'esse divine. Non solo però di queste, e qui il traduttore attento viene in aiuto all'interprete.

Aristotele scrive infatti (E 1.1026a13-6) che la fisica verte su oggetti separati (oppure "inseparabili" nella lezione adottata da Berti, di cui si dirà più avanti) ma non immobili, alcune parti delle matematiche su oggetti immobili ma non separati, mentre la filosofia prima καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ακίνητα. Nessun traduttore rende conto del primo *kai*, e dunque il passo viene letto come se quello degli oggetti separati e immobili fosse l'ambito esclusivo della filosofia prima. Berti mette invece giustamente in luce come il passo significhi «anche su oggetti separati e immobili», dunque non solo su di essi. Essa verterà perciò su ogni tipo di causa, da quelle motrici (i motori immobili) a quelle materiali (gli elementi primi della natura), a quelle formali e finali. Quanto al libro Α, generalmente considerato come la teologia di Aristotele, Berti (che si avvale in questo senso anche del recente commento di Silvia Fazzo)¹, osserva innanzitutto che i primi cinque capitoli sono destinati ai principi/cause delle sostanze fisiche; e anche nel seguito il divino fa la sua comparsa come *uno* dei principi (il primo motore immobile) del «cielo e della natura» (Α 7.1072b13-4). Il lettore che ancora opponesse qualche resistenza a questa radicale de-teologizzazione di Α troverà finalmente una parziale soddisfazione alla nota 79, p. 543, *ad* 7.1072b31 («questo [scil. motore immobile, atto dell'intelletto] è il dio»). Berti riconosce qui la divinità del primo motore immobile, che però considera "un dio", non "Dio", perché "il dio" indica una specie, quella dei viventi immortali e felici, non la divinità dei monoteismi.

Dunque la *Metafisica* non è una teologia (forse con la parziale eccezione di qualche linea del cap. 7 di Α). Ma essa non è neppure un'ontologia (pp. xxii-xxiv); almeno non nel senso scolastico di una scienza dell'essere, concetto generalissimo e astratto, della quale farebbero parte teologia, psicologia e cosmologia. Tradurre ὃν οὐ ὃν come "ente in quanto ente" invece che con il tradizionale "essere in quanto essere" giova ad evitare l'interpretazione scolastica (personalmente avrei preferito rendere "l'ente in quanto è", che sottolinea ancor meglio il fatto che in questo suo ver-

¹ Fazzo (2014), che fa seguito all'edizione critica in Fazzo (2012).

sante la filosofia prima si occupa degli enti unificandoli dal punto di vista del solo predicato comune, a monte della loro partizione in generi). Berti sottolinea giustamente che l'ente non è un genere né il più astratto di tutti i concetti. Del resto, la nozione di ente in quanto ente svolge secondo l'autore una funzione prevalentemente epistemologica, quella di giustificare l'unità della filosofia prima come scienza delle cause prime (principi), che, proprio in quanto prime, devono essere le cause dell'ente in quanto ente. Dopo questa soluzione, discussa nel libro *Γ*, e brevemente ripresa in *E 1*, il riferimento all'ente in quanto ente scompare dalla *Metafisica*, venendo interamente sostituito dalla più corposa analisi della sostanza (*ousia*), il riferimento principale nell'ambito degli enti. Aggiungo dal canto mio che se c'è nella *Metafisica* un'ontologia, in senso non scolastico, essa va piuttosto ravvisata nei libri sulla sostanza – che a loro volta possono venire considerati come un'infrastruttura teorica del dominio della fisica.

Che cosa resta dunque, positivamente, alla *Metafisica* (pp. xxv-xxxiii)? Il libro *A*, una sorta di introduzione generale all'opera, identifica la *sophia* – che assumerà in seguito il nome di filosofia prima – come la ricerca delle cause prime della realtà, che ha visto impegnate tutte le epoche della riflessione filosofica. Ora, tale ricerca ha avuto compimento con Aristotele, e precisamente con l'identificazione delle quattro modalità della causazione da lui teorizzata nella *Fisica*: l'indagine genealogica di *Metafisica A* si pone dunque, scrive Berti, come continuazione della *Fisica*, e anzi di tutte le opere di filosofia della natura dove è operante la teoria delle cause. Riconfigurata nel libro *E* come scienza delle cause prime dell'ente in quanto ente, la filosofia prima vi viene concepita come «al tempo stesso prima, perché tratta delle cause prime, le quali precedono ogni altra realtà, e universale, in quanto tali cause sono cause dell'ente in quanto ente, cioè dell'intera realtà» (p. xxvii). Ho citato queste righe perché nella loro stringatezza Berti recide il nodo gordiano di una discussione secolare sul difficile rapporto fra primato della filosofia e sua universalità.

Nell'interpretazione teologica, infatti, il primato della filosofia consisteva nel suo esser scienza delle realtà prime e divine, i motori immobili; ma questo metteva in discussione la sua universalità, perché Aristotele non ne fa mai le cause prime della realtà nel suo insieme; d'altro canto, la stessa universalità della filosofia prima ne metteva in dubbio la natura di scienza, perché ogni scienza verte su un genere particolare della realtà. Per uscire da questa stretta, è essenziale per Berti insistere sul fatto che «la *Metafisica* di Aristotele è una scienza delle cause prime» (p. xxxi), e ribadire che in questo senso la filosofia prima è una continuazione della fisica. Questa spiega il mondo sensibile scoprendo le cause prime materiali (gli elementi), quelle formali (l'anima dei viventi), infine anche la prima

causa motrice, il motore del cielo (*Fisica* VII-VIII). Esso è però immobile e immateriale, e per questo la fisica deve cedere il passo alla filosofia prima, che si occupa anche di questo tipo di realtà.

Non credo di destare grande sorpresa esprimendo un consenso di fondo con le tesi di Berti sulla de-teologizzazione della *Metafisica*, e sullo stretto rapporto che la connette alla *Fisica*: un consenso che è anche il frutto di un lungo e intenso confronto che sono venuto intrattenendo con il lavoro aristotelico di Berti². Proprio per continuare su questa traccia, vorrei qui segnalare una proposta di integrazione al suo discorso. Forse per esigenze di stringatezza e di perspicuità, mi pare che la sua immagine complessiva della *Metafisica* risulti un po' troppo lineare e priva di chiaroscuro. In effetti, i trattati che compongono la *Metafisica* non vertono esclusivamente su questioni propriamente meta-fisiche, come la teoria della sostanza e di atto e potenza; alcuni di essi recano a mio avviso elementi importanti di una riflessione meta-filosofica di Aristotele. Il caposcuola erede di Platone non poteva sottrarsi alla domanda: che cosa resta della filosofia dopo la crisi della dialettica platonica e l'impetuoso sviluppo delle scienze naturali? E inoltre: questo "resto" è sufficiente a giustificare il primato della forma di vita filosofica, al quale nessun "platonico" poteva rinunciare? Credo si possano individuare alcuni saggi aristotelici rivolti in questa direzione: l'indagine sull'ente in quanto ente, o "metafisica generale", la cosmologia, la teologia propriamente detta (la cosmologia potrebbe benissimo fare a meno di Λ 7 e 9 con la sua «intellezione di intellezione»); questi elementi di filosofia prima, per il loro prestigio teorico, autorizzano certamente una risposta positiva alla seconda domanda. Aristotele non sembra essere tuttavia andato oltre queste ricerche parziali, soprattutto non nel tentativo di una loro unificazione sistematica. Come nota Berti, la ricerca sull'ente in quanto ente si esaurisce nel libro E. Ed è ben noto quanti problemi, probabilmente insuperabili, comportano i tentativi esegetici di operare una saldatura (derivativa o riduttiva) fra teoria della sostanza, motori immobili, primo motore e sua riconfigurazione come divinità vivente e pensante.

Quello che vorrei osservare, insomma, è che i libri della *Metafisica*, diversi per temi trattati e per date di composizione, ancorché tutto sommato ben raccordati – come Berti sostiene – lasciano tuttavia ancora trasparire prospettive di indagine e preoccupazioni teoriche a volte divergenti, i cui risultati non sembrano pianamente raccordabili all'interno di un tracciato univoco e sistematico, salvo che nell'intezione di continuare a garantire

² Un confronto iniziato quasi mezzo secolo fa. Nella sua nota *La Metafisica di Aristotele non è una metafisica?*, Berti (1971) discuteva criticamente il mio saggio *Tre tesi sull'unità della Metafisica aristotelica* (Vegetti, 1970).

il primato della filosofia rispetto agli altri saperi teorici, come Aristotele esplicitamente dichiara in E 1.

2. Il testo

I due maggiori editori novecenteschi della *Metafisica*, David Ross e Werner Jaeger, hanno attinto liberamente alle due famiglie di manoscritti caratterizzate come *alpha* e *beta*, lasciando all'intuito esegetico dell'editore la scelta della lezione migliore. Recentemente però – ad opera fra gli altri di M. Frede, G. Patzig, O. Primavesi, S. Fazzo – si è affermata una diffusa preferenza per la famiglia *alpha*, considerata più attendibile dell'altra perché non influenzata dal commento di Alessandro di Afrodisia (p. vii). In parecchi casi, dunque, Berti, pur riproducendo il testo di Ross, traduce le lezioni della famiglia *alpha*, oppure segue la tradizione manoscritta contro le varianti editoriali, dandone in ogni caso avviso e giustificazione nelle note che accompagnano la traduzione.

Credo di fare cosa utile segnalando qui alcuni esempi delle innovazioni interpretative potenzialmente implicite nelle varianti testuali incorporate da Berti nella sua traduzione.

Il primo esempio è addotto da Berti stesso (p. viii). In *Metafisica* a 1.993b19-23, Aristotele oppone la filosofia teoretica a quella pratica, asserendo che il fine della prima è la verità, quello della seconda l'azione. E aggiunge: «i <filosofi> pratici, infatti, anche quando esaminano come stanno le cose, non conoscono teoricamente la causa di per sé stessa (*aition kath'hauto*), ma in relazione a qualcosa e nel momento presente»; questo il testo di *alpha* e la relativa traduzione. Il testo di *beta*, seguito da Ross, reca *aidion* in luogo di *aition*, facendo così dell'eterno, e non della causa, l'oggetto della filosofia teoretica.

Aggiungo altre due coppie di esempi. La prima interesserà gli studiosi che si occupano dei rapporti fra Aristotele, Platone e l'Accademia. In *Metafisica* A 6.987b21-2 si legge: ἐξ ἐκείνων (scil. grande/piccolo) γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνὸς τὰ εἴδη εἴναι τοὺς ἀριθμούς. Ross seclude *ta eidē*, sicché Aristotele parlerebbe della generazione dei numeri secondo Platone. Jaeger e Primavesi invece secludono *tous arithmous*, e in tal caso la generazione sarebbe quella delle forme. Berti conserva invece la lezione manoscritta, traducendo: «[Platone] pensò che le forme, derivando da quelli per partecipazione dell'Uno, fossero i numeri» (la nota 116 precisa che si tratta naturalmente dei numeri ideali, ma credo che questa lezione resterà controversa).

Più lineare la variante di *Metafisica* A 6.988a2, dove la famiglia *alpha* consente un'importante integrazione: <Νῦν> (*alpha*) οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν...

È ben noto il valore di *nûn* nella distinzione fra Platone e gli accademici contemporanei di Aristotele, sicché la precisazione appare preziosa.

La seconda coppia di esempi riguarda invece la concezione aristotelica della sostanza (*ousia*).

Trattando dell'ingenerabilità della forma, in *Metaphysica* Z 8.1033b9-11 Aristotele scrive che ciò che produce χαλκήν σφαίραν εἶναι ποιεῖ ποιεῖ γὰρ ἐκ χαλκοῦ καὶ σφαίρας· εἰς τοδὶ γὰρ <τοδὶ> τὸ εἶδος ποιεῖ, καὶ ἔστι τοῦτο σφαῖρα χαλκῆ (Berti: «fa essere infatti questa forma qui in questa cosa qui, e il risultato è la sfera bronzea»). L'inserzione del secondo *todi*, presente nella famiglia *alpha*, e assente in Ross, può far pensare (secondo il commento di Berti) a una concezione delle forme individuali in Aristotele, questione come è noto oggetto di una vasta discussione a partire dal commento di Frede e Patzig al libro Z. Nello stesso senso sembra andare una seconda variante. In *Metaphysica* Z 13.1038b9-10, in luogo del testo di Ross (πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ή ἴδιος ἐκάστου), Berti legge con *alpha*: πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ή ἐκάστου ή ἴδιος ἐκάστου, traducendo: «la sostanza prima di ciascuna cosa è propria di ciascuna». Non sfuggiranno le conseguenze teoriche di questa affermazione, magari non tale da risolvere la questione delle forme individuali ma certo di notevole rilievo.

L'ultimo esempio riguarda una scelta testuale compiuta da Berti questa volta in accordo con tutti i manoscritti e contro gli editori moderni. Leggiamo in *Metaphysica* E 1.1026a13-16: «la fisica verte su oggetti separati (*chôrista*) ma non immobili, alcune parti delle matematiche su oggetti immobili ma non separati, mentre la filosofia prima *anche* su oggetti separati e immobili». *Chôrista* è emendamento Schwegler, accolto dagli editori per buone ragioni. In *Metaphysica* Z 2.1029a29 *to chôriston*, insieme con *to tode ti hyparchein*, è riconosciuto come carattere primario della *ousia*, e significa evidentemente “dotato di esistenza autonoma”. Si ottiene così la seguente situazione, del tutto rassicurante nel quadro aristotelico: esistono due tipi di sostanze, le une mobili (delle quali si occupa la fisica), le altre immobili, cioè “divine” (oggetto della filosofia prima). Berti sostituisce la correzione di Schwegler con la lezione *achôrista* dei manoscritti. Il termine andrà allora inteso come “non separabilità” dalla materia, e di conseguenza dovremo interpretare: ci sono due tipi di entità che non sono separabili dalla materia; le une sono immobili (cioè gli enti matematici), le altre mobili (quelle fisiche). Spariscono in questo modo sia il riferimento alla sostanza in generale sia l'identificazione dell'oggetto proprio della filosofia prima (poco più sotto riconosciuto *anche* in oggetti separati dalla materia e immobili). In questo caso, come avevo accennato all'inizio, la nota 9 non chiarisce le implicazioni teoriche della correzione apportata al testo Ross. Per fortuna, disponiamo di

un prezioso ausilio, il commento dello stesso Berti al libro E (cfr. Berti, 2015, pp. 104-9), dove il problema è ampiamente discusso e chiarito, anche se ritengo legittima la scelta di chi preferisce restare fedele alla lezione Schwegler.

3. La traduzione

Berti indica la novità della sua traduzione nello sforzo (che risulta quasi ascetico) di fedeltà al testo: osservanza del criterio medievale *verbum de verbo* (tradurre una singola parola con una singola parola, possibilmente immutata); rispetto tendenziale dell'ordine delle parole come compaiono nel testo; resa letterale dei neologismi tecnici aristotelici (di questo dirò in seguito). Per migliorare la leggibilità della traduzione, sono state inserite, tra parentesi uncinate, parole o espressioni assenti nel testo (p. x). Anche così, non ci si può nascondere che la traduzione resta di lettura ostica, e suscita l'impressione «di trovarsi di fronte a un testo difficile, complicato, spesso incomprensibile. Ebbene – aggiunge Berti – questo è esattamente la *Metafisica* di Aristotele, uno dei testi filosofici più difficili che l'antichità ci abbia trasmesso, che richiede al lettore sforzo, fatica, pazienza e intelligenza». La conclusione è di una severità magistrale: «gli studenti si troveranno sicuramente in difficoltà nell'usare questa traduzione, ma questo non può che esser loro di giovamento, rendendoli consapevoli che si tratta di un testo che fa “tremar le vene e i polsi”. Gli studiosi invece troveranno pane per i loro denti e potranno verificare la bontà o la scarsa qualità della traduzione confrontandola col testo» (p. xiii). Questo controllo potrà evidentemente venire solo da una consuetudine di lavoro che è oggi prematura.

Mi limiterò dunque a qualche piccola campionatura, ponendo a confronto, in passi significativi, l'acribia della traduzione di Berti con quelle più autorevoli oggi in circolazione, e lasciando al lettore ogni eventuale valutazione. Solo un'osservazione: come si vedrà, il lavoro di Berti per i suoi intenti si situa agli antipodi delle quasi-parafrasì didatticamente orientate che vengono talvolta offerte ad esempio dalla traduzione di Reale.

1. *Metafisica* E 1.1026a27-32.

Berti:

Se dunque non c'è una qualche sostanza diversa oltre a quelle composte per natura, la fisica sarà scienza prima; se invece c'è una qualche sostanza immobile, questa sarà anteriore e la filosofia <che se ne occupa> sarà prima, e anche universale in questo senso, cioè nel senso che è prima; e a questa spetterà conoscere teoreticamente (*theôrêsa*), a proposito dell'ente in quanto ente (*peri tou ontos êi on*), sia che cos'è (*ti esti*), sia le proprietà che gli appartengono in quanto ente.

Reale:

Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore <alle altre scienze> e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengano.

Viano:

Se non ci fosse una qualche altra sostanza, oltre a quelle che sono costituite naturalmente, la fisica sarebbe la scienza prima; ma, se c'è una qualche sostanza immobile, la scienza che la considera precede la fisica, costituisce la filosofia prima, è universale proprio perché è prima, e sarebbe suo compito speculare intorno all'essere in quanto è, alla sua essenza e alle proprietà che appartengono a esso in quanto è.

2. *Metafisica Z 1.1028b2-4.*

Berti:

Pertanto ciò che, sia in passato sia oggi, è ogni volta (*aei*) ricercato e ogni volta fatto oggetto di aporia (*aporoumenon*), cioè che cos'è l'ente (*ti to on*), questo <ricercato> è: qual è la sostanza (*ousia*)?.

Reale:

Ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: che cosa è l'essere? equivale a questo: che cos'è la sostanza?.

Viano:

Ciò che si è sempre cercato, e su cui ci si è sempre travagliati, in passato e anche ora: che cos'è l'essenza? è poi questo: che cos'è la sostanza?.

3. *Metafisica Λ 7.1072a34-b4.*

Berti (la cui traduzione dipende qui dal testo di *alpha* seguito contro gli editori):

Ma sia il bello sia ciò che è preferibile a causa di se stesso sono nella stessa serie, e il primo è sempre ottimo o analogo <all'ottimo>. Che l'"in vista di cui" sia tra gli immobili, lo mostra la divisione; infatti l'"in vista di cui" è <tale> per qualcuno, dei quali l'uno è <tra gli immobili>, mentre l'altro non lo è [testo *alpha*: om. *kai tinos*]. Esso muove come oggetto di *eros*, mentre muove le altre cose per mezzo di un mosso [codd. *kinoumenoi*] (va segnalato che alla nota 70 Berti avverte di non

ritenere che l'intero passo vada riferito al motore immobile del cielo; esso può trattare solo dell'oggetto del desiderio umano, *eros*).

Reale:

Ora, anche il bello e ciò che per sé è desiderabile sono nella medesima serie, e ciò che vien primo nella serie è sempre l'ottimo o ciò che equivale all'ottimo. Che, poi, il fine si trovi tra gli esseri immobili, lo dimostra la distinzione <dei suoi significati>: fine significa <a> qualcosa a vantaggio di cui e lo scopo stesso di qualcosa; nel secondo di questi significati il fine può trovarsi fra gli esseri immobili, nel primo significato no. Dunque <il primo motore> muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse.

Viano:

Ciò che è bello e ciò che si sceglie di per sé sono nella medesima serie; e il primo termine di una serie è sempre il migliore o qualcosa di analogo ad esso. Che lo scopo appartenga alle cose immobili, risulta chiaramente da questa distinzione: lo scopo è per qualcuno ed è ciò che qualcuno ha in vista; di questi due termini uno è immobile e l'altro no. Esso muove come ciò che è amato, mentre le altre cose muovono essendo in moto esse stesse.

4. La terminologia

Berti ha deciso di rispettare la forma complessa dei neologismi teorici aristotelici, anche se questo può appesantire la traduzione, ed è una scelta apprezzabile se si vuole scostare la resa italiana da quella lingua pseudo-aristotelica con cui la tradizione scolastica ha spesso travestito i testi di Aristotele. Così *to ti esti* viene reso “il che cos’è”, e non “essenza”; *to ti ên eînai* “il che cos’era essere”, e non *quidditas* o ancora “essenza”; *to hoû heneka* “l’in vista di cui” (mentre *telos* è tradotto “fine”).

È forse un peccato che Berti abbia invece esitato di fronte a *ousia*, finendo per cedere alla resa tradizionale con “sostanza”. Questa parola è invero la meno indicata per una traduzione fedele (si tratta di una ripresa del latino *sub-stantia*, che a sua volta è un calco di *hypo-keimenon*, concetto che come è noto Aristotele distingue radicalmente da quello di *ousia*). Berti sa benissimo che le rese aderenti alla forma greca sono le forme participiali del verbo essere, “essenza” (quando *ousia* è accompagnata da un genitivo), oppure più genericamente “entità”. In questo caso però non sarebbe possibile far corrispondere al vocabolo greco un singolo termine italiano, e per evitare l’oscillazione Berti ha deciso per “sostanza” (che tuttavia a fatica può significare “essenza”).

Meno problematiche sono altre scelte lessicali che recepiscono la tradizione: così *symbêbêkos* “accidente” (invece che i possibili “coincidenti”

te” o “concomitante”), *synolon* come “sinolo”, *energeia* e *entelecheia* rese entrambe come “atto” (i termini non sono però sinonimi in Aristotele, e Berti è costretto a fare almeno un’eccezione in *Metafisica* Θ 8.1050a22-3, dove traduce «anche il nome è detto “atto” [*energeia*] secondo la funzione [*ergon*] e si estende fino alla compiutezza [*entelecheian*]»).

Un problema particolare presentano a Berti i due verbi cruciali *theorein* e *noein*. Troppo debole per il primo la resa “studiare”, troppo impegnativa “contemplare”. Berti sceglie dunque “conoscere teoreticamente” (che forse privilegia la conoscenza acquisita rispetto alla sua ricerca, ma in questo modo rende la differenza del verbo rispetto per esempio a *zeteîn*). Per *nōein* Berti si è orientato su “avere intellezione” (*noesis*), più ingombrante ma più preciso del generico “pensare”.

5. Per concludere...

Credo che si possano alla fine identificare tre assi portanti del lavoro di Berti. In primo luogo, fedeltà alla tradizione manoscritta rispetto agli arbitri editoriali, e, nel suo ambito, alle lezioni della famiglia *alpha*, in accordo con le più recenti tendenze della filologia aristotelica. In secondo luogo, una traduzione rigorosamente fedele al testo, e dedicata per quanto possibile a spezzare le incrostazioni con le quali i linguaggi aristotelizzanti di derivazione scolastica hanno spesso ricoperto, e deformato, il dettato aristotelico. Da ultimo, ma ovviamente non meno importante, un’interpretazione complessiva dell’opera del tutto innovativa, a tratti persino provocatoria nei riguardi delle convinzioni preconcette così diffuse nel caso della *Metafisica*; è interessante notare che le novità esegetiche possono valersi spesso della nuova lettura del testo consentita dalla sua rivisitazione filologica. Tutto questo fa sì che il lavoro che ci viene offerto da Berti configura, né più né meno, una *nuova Metafisica*, non una cosmesi delle *idées récues*, e costituisce davvero, a mio modo di vedere, quell’evento nella nostra cultura filosofica di cui parlavo all’inizio. Di qui in poi, insomma, gli studi su Aristotele e sulla secolare tradizione aristotelica dispongono di un nuovo strumento di lavoro, di un nuovo oggetto di discussione, di un nuovo stimolo per la riflessione storico-filosofica.

Nota bibliografica

- BERTI E. (1971), *La Metafisica di Aristotele non è una metafisica?*, in “Bollettino filosofico”, 5, pp. 89-92.
 ID. (éd.) (2015), *Aristote. Métaphysique* E, introduction, traduction et commentaire par E. Berti, Vrin, Paris.
 ID. (a cura di) (2017), *Aristotele. Metafisica*, traduzione, introduzione e commento a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari.

MARIO VEGETTI

- FAZZO S. (2012), *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli.
ID. (2014), *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli.
REALE G. (a cura di) (1993), *Aristotele. Metafisica*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.
VEGETTI M. (1970), *Tre tesi sull'unità della Metafisica aristotelica*, in “Rivista di filosofia”, 61, pp. 333-83.
VIANO C. A. (a cura di) (1974), *Aristotele. La metafisica*, a cura di C. A. Viano, 3 voll., UTET, Torino.