

Filosofia e filologia nello studio di Aristotele

di *Enrico Berti**

Abstract

The thesis supported by this article is that without philology there is no good philosophy, but that philology without philosophy does not interest philosophy specialists. To illustrate this thesis, the author draws on some of his works on Aristotle. Finally he presents his new translation of Aristotle's *Metaphysics* as an expression of the synthesis between philosophy and philology.

Keywords: Aristotle, metaphysics, translation, philosophy, philology.

1. Premessa

La scarsa indicazione, che Giambattista Vico offre nella *Scienza nuova*, della differenza tra la filosofia, «scienza del vero», e la filologia, «coscienza del certo», ha sicuramente una portata universale, cioè sta a indicare due momenti della conoscenza in generale, quelli che già Aristotele aveva caratterizzato come conoscenza del «che» (*hoti*), ovvero esperienza, e conoscenza del «perché», ovvero scienza, presupponendo che la conoscenza del vero sia, appunto, conoscenza del perché, cioè della causa (*Metaph.*, I 1.981a28-30; II 1.993b23-24). Se però si applica tale distinzione allo studio storico di un filosofo, come intenderei fare nella presente occasione, la filologia assume il suo significato più circoscritto, e anche più proprio, di conoscenza dei testi, cioè di «che cosa» il filosofo ha esattamente detto, o meglio scritto, e la filosofia assume il significato di spiegazione di tali testi, cioè di conoscenza del «perché» l'ha detto («causa» infatti, nel senso aristotelico, indica qualunque tipo di spiegazione).

* Professore emerito dell'Università degli Studi di Padova; enrico.berti@unipd.it.

Ovviamente il momento filologico è tutt'altro che semplice, perché non si riduce alla comprensione del dettato linguistico, ma include anche l'accertamento della sua autenticità, cioè della sua effettiva appartenenza all'autore studiato; della sua affidabilità, cioè dell'attendibilità dei testi, per gli antichi in genere manoscritti, in cui esso è contenuto, e quindi dell'origine e della storia di questi; del suo esatto significato lessicale e grammaticale, e quindi del lessico e della grammatica delle lingue antiche. Non meno importante dell'accertamento di che cosa un filosofo ha realmente detto è l'accertamento di che cosa egli *non* ha detto, cioè di che cosa non si trova affatto nei suoi testi, il che serve a evitargli attribuzioni troppo generose, o troppo rancorose, di dottrine da lui non mai effettivamente professate.

Il momento filosofico, a sua volta, ha tutta la complessità messa in luce dalle diverse forme di ermeneutica, e quindi comprende la conoscenza del contesto anzitutto testuale (l'intera opera e l'intero *corpus* delle opere del filosofo), ma poi anche culturale, sociale, insomma storico in generale, e la conoscenza delle interpretazioni che di un testo sono state date nella storia, delle controversie che esso ha suscitato, dell'influenza che esso ha esercitato, ma anche la valutazione del significato che esso ha per noi oggi, cioè del suo valore, sia pure relativo, di verità. È più onesto, infatti, che tale valutazione sia esplicita, piuttosto che taciuta e tuttavia tacitamente operante e influente sull'interpretazione. In tal modo il lettore sarà più libero di prendere, a sua volta, posizione, e di giudicare l'attendibilità dell'interprete. Va detto infatti che, almeno nello studio dei filosofi, la filologia è di per sé poco interessante, se non serve a una conoscenza approfondita del loro pensiero, la quale permetta eventualmente di farne tesoro per il proprio modo di pensare. La tesi che intendo proporre è che senza filologia non c'è buona filosofia, ma senza filosofia la filologia, almeno ai filosofi, non interessa.

2. Dalla filosofia alla filologia

Detto questo, chiedo preventivamente scusa se tratterò il tema basandomi sulla mia esperienza di ricerca, ma credo che questo sia l'argomento più forte che posso portare a favore della mia tesi. Quando mi iscrissi al corso di laurea in filosofia dell'Università di Padova, lo feci, evidentemente, perché mi interessava la filosofia, non la filologia. I professori di filosofia che trovai in quel corso erano tutti a favore della metafisica: Luigi Stefanini per la «metafisica della persona», cioè personalistica, Umberto Padovani per la «metafisica dell'essere», cioè tomistica, Marino Gentile per la «metafisica classica», cioè aristotelica. Nel resto del mondo, invece, la metafisica attraversava un pessimo momento: in Italia sopravviveva

lo storicismo di Croce e di Giovanni Gentile, che andava declinandosi col marxismo di Gramsci, ma accanto a esso nascevano l'esistenzialismo, di provenienza franco-tedesca, e il neopositivismo di provenienza anglo-americana, tutte filosofie fieramente anti-metafisiche. Mi sembrava quindi interessante mettere a confronto la metafisica dei miei maestri padovani con l'anti-metafisica del resto del mondo.

Perciò, quando venne il momento di scegliere la tesi di laurea, morto Stefanini e ammalatosi Padovani, mi rivolsi a Marino Gentile, chiedendogli di poter fare una tesi sul dibattito in corso tra metafisica e anti-metafisica. Egli accettò la mia richiesta, ma mi diede due consigli, uno del tutto ovvio, cioè «si legga la *Metafisica* di Aristotele», e l'altro per me sorprendente, cioè «legga anche l'*Aristotele* di Jaeger». La *Metafisica* l'avevo già letta, nella traduzione laterziana di Armando Carlini (maestro di Marino Gentile), perché era richiesta in uno degli esami che avevo fatto. L'*Aristotele* di Jaeger dovetti acquistarlo (nella traduzione di Guido Calogero) e, appunto con sorpresa, constatai che non era un libro di filosofia, ma di filologia. Con pazienza lo lessi tutto, apprendendo che dei dialoghi scritti da Aristotele nell'Accademia platonica restavano solo frammenti, di difficile ricostruzione e interpretazione; che dei trattati si dovevano distinguere alcune parti, scritte nel periodo dei viaggi, e altre parti, scritte nel periodo dell'insegnamento al Liceo, per cui esistevano una *Ur-metaphysik* e una *Spät-metaphysik*, una *Ur-ethik* e una *Spät-ethik*, una *Ur-politik* e una *Spät-politik* (Calogero aveva tradotto queste parole, ma bisognava citarle in tedesco); insomma che il pensiero di Aristotele si era evoluto, da un platonismo giovanile teologizzante, a una successiva critica del platonismo e infine a un esito ontologizzante, di sapore scientifico e positivistico.

Dapprima accolsi questo schema, per cui feci una tesi su *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, in cui seguivo la cronologia delle opere stabilita da Jaeger, senza tuttavia notare grandi differenze tra la concezione giovanile della potenza e dell'atto, professata da Aristotele nel *Protreptico*, e la sua concezione finale della stessa dottrina, costituita dal libro *Theta* della *Metafisica*. Ciò mi mise in sospetto circa la validità generale della tesi di Jaeger, perciò decisi di riesaminare l'intera filosofia di Aristotele, cominciando proprio dai frammenti dei dialoghi giovanili. Nacque così il mio primo libro *La filosofia del primo Aristotele* (1962), in cui sostenevo, avvalendomi di un riesame di tutti i frammenti e di una lettura di tutta la letteratura critica, soprattutto degli studi di Inge-
mar Düring, che Aristotele criticava Platone già nel periodo accademico, cioè nei dialoghi, per cui l'evoluzione del suo pensiero ipotizzata da Jaeger non c'era mai stata, o era stata molto meno profonda. Apparentemente, dunque, andavo contro Jaeger, ma in realtà quel libro era il frutto di ciò che avevo appreso proprio da Jaeger, ossia la necessità, per comprendere

il pensiero di un filosofo, di ricostruire la sua biografia, l'ambiente in cui si era formato, i rapporti che aveva avuto con i suoi contemporanei, lo stato delle conoscenze e della società del suo tempo, insomma la necessità di *storicizzarlo*, e che, per fare questo, era necessaria anzitutto la filologia, cioè la ricostruzione esatta delle sue parole, della loro origine, della loro intenzione.

Benché quel libro abbia avuto successo (non solo perché mi fece avere la cattedra di storia della filosofia antica, col giudizio positivo di due storicisti come Calogero e Garin, ma per le recensioni e le citazioni che ebbe in tutto il mondo degli aristotelisti: Paul Moraux addirittura ne riportò una parte in una sua antologia di studi su Aristotele), esso era tuttavia pieno di difetti. Era un libro prevalentemente filologico, perché discuteva frammenti di interpretazione controversa, mettendoli a confronto con le opere conservate di Aristotele, attraverso una comparazione minuziosa e faticosa di passi degli uni e delle altre. Esso conteneva anche della filosofia, per esempio discussioni sul valore e sui limiti della dottrina platonica delle Idee, della dottrina accademica delle Idee-numeri, della dottrina aristotelica del motore immobile, della dottrina platonica e aristotelica dell'anima e della sua immortalità. Ma questa filosofia, lo dico ora, era viziata dall'intento, più o meno consapevole, di conciliare platonismo e aristotelismo, e non teneva conto del fatto, accertabile per mezzo della filologia, che le fonti dei frammenti aristotelici sono per lo più scritti di filosofi neoplatonici, caratterizzati proprio dall'intento filosofico di conciliare platonismo e aristotelismo, e quindi inaffidabili. Emblematico, a questo riguardo, è il caso del *Protreptico*, opera sicuramente giovanile di Aristotele, ma pervenuta a noi attraverso estratti compilati da Giamblico, per cui ciò che oggi leggiamo non è Aristotele, ma Giamblico. Il mutamento di valutazione che ho compiuto a proposito del *Protreptico* risulta dal confronto tra il commento che ne ho fatto nella mia prima traduzione (1967) e quello che ne ho fatto nell'ultima (2000).

3. La filologia corregge la filosofia

Pagato il mio contributo alla filologia, pensai di potermi dedicare interamente alla filosofia, sia passando dalla cattedra di storia della filosofia antica a quella più generale di storia della filosofia (1969), sia dedicandomi a quella che poi sarebbe stata la mia attività preferita per tutta la vita, cioè il confronto tra Aristotele e la filosofia posteriore, sia medievale che moderna e contemporanea. Scrissi così un libro su *L'unità del sapere in Aristotele* (1965), ottemperando a una richiesta del mio maestro, il quale promuoveva ricerche sullo stesso tema, cioè sul rapporto tra filosofia e scienza, in Hegel, nel neopositivismo, nel comportamentismo, ecc. In

quel libro dimostrai la relativa autonomia delle varie scienze, ammessa da Aristotele, quindi la relativa indipendenza della sua metafisica, che mi sembrava sotto alcuni aspetti ancora valida, dalla sua fisica, che allora mi sembrava irrimediabilmente superata, e la coerenza, all'interno della sua metafisica, tra il momento ontologico e il momento teologico, che erano invece stati radicalmente contrapposti da Pierre Aubenque in *Le problème de l'être chez Aristote* (1962). Avevo infatti percepito, sia pure confusamente, che l'Aristotele di Aubenque stava avendo una fortuna immensa nella filosofia contemporanea, come dimostrò poi una famosa intervista di Jean-François Lyotard, l'inventore del "post-moderno", il quale, interrogato su quale fosse il filosofo a cui si sentiva più vicino, rispose: Aristotele! (ma si trattava dell'Aristotele problematico, aporetico, filosofo della differenza e della disseminazione, proposto da Aubenque; cfr. Lyotard, Thébaud, 1979, pp. 52, 58).

Non mi resi conto, invece, del fatto che il cosiddetto momento teologico non era l'unico esito della metafisica di Aristotele, ma era solo un aspetto della sua ricerca delle cause prime, quello riguardante le cause motrici dell'universo, aspetto che andava integrato con la ricerca delle cause materiali e delle cause formali (e insieme finali). Questa deformazione fu dovuta all'influenza dell'interpretazione di Tommaso d'Aquino (ma prima ancora di Alessandro di Afrodisia e dei commentatori neoplatonici), che ebbi a subire attraverso gli studi di Mansion, Owens, Décarie e Reale. Inoltre, volendo comunque ricondurre l'universo aristotelico a un'unità, estesi l'omonimia *pros hen*, che Aristotele applica al rapporto tra accidenti e sostanza, anche al rapporto tra sostanze terrestri, celesti e immobili, a proposito del quale Aristotele non parla di omonimia: anche in questo mi lasciai influenzare dagli studi di Owens, di Patzig e del suo allievo Frede, anziché prestare una più accurata attenzione ai testi. Questo è il motivo per cui non ho più voluto ristampare *L'unità del sapere*. Alcuni anni dopo, negli articoli che pubblicai nella raccolta *Studi aristotelici* (1975), mi accorsi di questo errore, e cercai di rimediare, sostenendo che tra i diversi generi di sostanza Aristotele non ammetteva nessuna priorità logica, quale sarebbe stata richiesta dall'omonimia *pros hen*, ma solo una priorità fisica, cioè un rapporto di causalità motrice, il che dispiacque al padre Owens, ma non impedì a Frede di continuare a sostenere quell'interpretazione. In tal modo la filologia, cioè l'analisi attenta dei testi, corresse la mia filosofia. In un altro degli articoli raccolti negli *Studi aristotelici* mi liberai dall'influenza delle interpretazioni tomisticheggianti, mostrando che la concezione di Dio come *Esse ipsum*, professata da vari filosofi ebrei (Filone) e cristiani (Agostino, Bonaventura, Tommaso), era chiaramente in contrasto con la critica, rivolta da Aristotele, alla dottrina platonica (del Platone non scritto) dell'*auto on*, o *auto hen* (*Metaph.*, III

4.1001a4-b1), il che mi attirò ovviamente le antipatie dei tomisti. Anche in questo caso una lettura più attenta dei testi, che tenga conto non solo di ciò che i testi dicono, ma anche di ciò che essi non dicono, mi permise di comprendere meglio la filosofia di Aristotele e di raggiungere, grazie alla filologia, ciò che ad esempio gli interpreti di orientamento filosofico analitico (Anscombe, Geach, Kenny) avevano scoperto attraverso l'analisi logica del concetto di esistenza.

Nelle due monografie che dedicaì ad Aristotele nello stesso periodo, una sulla sua filosofia teoretica (*Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, 1977) e una sull'intera sua filosofia (*Profilo di Aristotele*, 1979), rimedià anche all'altro errore, cioè spiegai che la filosofia prima per Aristotele era ricerca di tutte le cause prime, quindi non si esauriva nel momento teologico, ma continuai a restare influenzato da quella che, come ebbi a scoprire in seguito, era l'interpretazione alessandrista della dottrina del motore immobile, secondo la quale il cielo ruoterebbe su se stesso per amore del motore immobile, cioè per imitare l'immobilità di questo, mediante il movimento che più di ogni altro somiglia all'immobilità, la rotazione di una sfera *sur place*. Oggi ritengo che questa interpretazione sia, se non errata, almeno molto discutibile e sia probabilmente l'espressione di un tentativo, risalente agli Accademici antichi e ripreso da Alessandro di Afrodisia, di conciliare Aristotele con Platone, in particolare con la dottrina platonica secondo cui il sensibile è imitazione dell'intelligibile, dottrina che Aristotele non solo non professa, ma chiaramente respinge. Non rinnego, invece, un altro aspetto della concezione aristotelica, che ho sottolineato in quelle due monografie, cioè il carattere personale del motore immobile: questi infatti – dice Aristotele – vive, perché esercita l'intelligenza, e prova piacere nello stare come sta, dunque è felice, cioè si trova sempre nella felice condizione in cui noi umani ci troviamo solo talvolta; quindi, essendo un vivente immortale e felice, corrisponde perfettamente alla concezione che i Greci avevano degli dèi, perciò è un dio. Un dio, non “Dio”, come traducono molti, perché per i Greci “dio” è un nome comune, non un nome proprio (filologia).

4. Pura filosofia

Un aspetto del pensiero aristotelico che ha sempre attirato la mia attenzione, per il rilievo che esso può avere anche oggi per il nostro modo di fare filosofia, è quello del metodo, inteso non come discorso preliminare alla filosofia, alla maniera di Descartes, ma come suo effettivo percorso, cioè come “via” (*met-hodos*). Tradizionalmente la filosofia aristotelica è stata considerata un sistema di carattere dimostrativo, o che pretende di essere dimostrativo, dove per «dimostrazione» si intende il sillogismo

scientifico illustrato nel I libro degli *Analitici posteriori*. È noto come questo metodo sia stato criticato da uno dei padri della filosofia moderna, cioè Francis Bacon, il quale perciò contrappose all'*Organon* di Aristotele un *Novum Organum*, anche se a esso aspirarono i padri della scienza moderna, cioè Galilei e Descartes, e in qualche modo esso fu realizzato dal più grande filosofo del Seicento, cioè Spinoza. Tutta la tradizione aristotelica, da Alessandro di Afrodisia a Christian Wolff, fu di questa opinione. Tra Ottocento e Novecento, invece, le cose cambiano, cioè si scoprì l'importanza che per Aristotele aveva la dialettica, costituita anch'essa da sillogismi, ma diversi da quelli scientifici, perché non bisognosi di principi indimostrabili, e costituita soprattutto da confutazioni, cioè da sillogismi capaci di cogliere in contraddizione il proprio interlocutore.

Si fece avanti così l'idea che Aristotele, pur teorizzando negli *Analitici* la dimostrazione come metodo della scienza, di fatto avesse costruito la sua filosofia, nelle sue varie articolazioni (fisica, metafisica, etica, politica ecc.), servendosi del metodo dialettico. Questa idea fu sostenuta da Le Blond, Owen, Lugarini, Aubenque, altri ancora, e affascino anche me. Naturalmente per "dialettica" non si intendeva la dialettica moderna, di Hegel, di Marx, di Engels, di Lenin, di Mao e del "materialismo dialettico", per cui la contraddizione è non solo reale, ma necessaria (anche se poi, non si sa perché, deve essere «tolta»), bensì la dialettica antica, socratico-platonica, per cui la contraddizione è segno di falsità, e quindi serve alla confutazione (*elenchos*). Vista l'importanza che nella dialettica ha il principio di non contraddizione, mi sono più volte impegnato nello studio di quest'ultimo e, constatando che nel IV libro della *Metafisica* Aristotele ne dà una specie di dimostrazione, che lui stesso chiama «di tipo confutatorio» (*elenktikôs*), cioè di tipo dialettico, ho creduto per qualche tempo che la dialettica potesse fornire delle vere e proprie dimostrazioni. Questa posizione è stata da me esposta, mediante confronti con la filosofia moderna e contemporanea, nel volume *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni* (1987) e, con applicazioni alle varie articolazioni della filosofia, nel volume *Le ragioni di Aristotele* (1989).

Solo in seguito ho compreso che la dimostrazione del principio di non contraddizione non può essere una vera e propria confutazione, perché la confutazione, nel ritenere la contraddizione segno di falsità, presuppone precisamente tale principio, quindi, se fosse applicata al principio stesso, produrrebbe l'errore logico chiamato proprio da Aristotele «petizione di principio». Non a caso Aristotele dice che bisogna lasciare all'avversario, cioè al negatore del principio, la responsabilità di metterlo in discussione, perché l'avversario, nel momento stesso in cui tenta di negare il principio,

per dire qualcosa di sensato, deve presupporlo, quindi cade lui stesso nella petizione di principio. Si tratta quindi di un caso unico di argomentazione, non applicabile a nessun altro ambito. Pertanto la dialettica non è in grado di fornire delle vere e proprie dimostrazioni, le cui conclusioni siano valide «sempre», cioè siano – per dirla con Kant – universali e necessarie. Ciò non toglie che le argomentazioni dialettiche abbiano un grande valore, perché le premesse da cui muovono, cioè quelli che Aristotele chiama *endoxa*, se anche non sono vere «sempre», sono vere almeno «per lo più» (*Analitici priori*, II 27.70a2-6), quindi, se anche non sono adeguate a scienze esatte come le matematiche, le quali cercano dimostrazioni valide «sempre», sono certamente adeguate a scienze come la fisica e la filosofia pratica, che si accontentano di dimostrazioni valide «per lo più». Di tutto questo ho parlato negli articoli raccolti nei *Nuovi studi aristotelici* (2004-2010).

Inoltre Aristotele, nelle sue opere di fisica e di metafisica, più che dimostrare a partire da principi, cerca di stabilire quali sono i principi, rispettivamente della natura e dell'ente in quanto ente, e nel farlo si serve di tutti i procedimenti da lui stesso teorizzati, non nel I libro degli *Analitici posteriori*, quello dedicato alla dimostrazione, bensì nel II libro di quest'opera, dedicato alla definizione e ai modi per stabilirla, cioè la ricerca delle cause, la dimostrazione del «che», la ricerca dei predicati essenziali, la divisione: tutti questi procedimenti sono riassunti nella cosiddetta «induzione», che non è solo generalizzazione, cioè ricerca del genere, ma è anche e soprattutto ricerca della differenza specifica, cioè intellesione, per cui la conoscenza a cui si perviene non è solo scienza, ma è intelletto (*nous*), cioè conoscenza dei principi della scienza. Tutto questo prova che le opere di fisica e di metafisica non sono in contrasto con la teoria della scienza esposta negli *Analitici posteriori*, come invece hanno sostenuto alcuni degli interpreti che hanno rivalutato la dialettica. Certo, il metodo praticato da Aristotele nelle opere di fisica e di metafisica, ma potremmo aggiungere anche di etica e politica, è anche dialettico, perché discute le opinioni degli altri filosofi, suoi predecessori o suoi contemporanei, ma non perché queste siano gli *endoxa*, come spesso si sente dire, bensì perché esse vengono confutate o confermate a partire da *endoxa*. I trattati di Aristotele, tuttavia, non sono opere di dialettica, ma di scienza, come è emblematicamente provato soprattutto dalle opere biologiche (*De anima*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*), forse le più geniali scritte da Aristotele, quelle che ancora oggi si rivelano le più attuali. Alcune di queste considerazioni le ho pubblicate nei volumi già usciti dei *Nuovi studi aristotelici*, altre usciranno nel prossimo e ultimo volume di questa serie, e altre ancora non le ho mai sviluppate e forse mai le svilupperò.

5. Ripensamenti e approfondimenti dovuti alla filologia

Nel 1996 ho partecipato al Symposium Aristotelicum di Oxford sul libro *Lambda* della *Metafisica*, nel quale mi è stato affidato il commento del capitolo 6, quello in cui Aristotele dimostra la necessità, per spiegare il moto eterno del cielo, di un motore immobile. Esaminando a fondo questo capitolo, mi sono convinto che tale motore, detto anche *poiêtikon*, cioè “efficiente”, deve riunire in sé due prerogative che in Platone erano separate, la capacità di produrre mutamento, che Platone aveva attribuito all’anima, e l’immobilità, che Platone aveva attribuito alle Idee, ai Numeri ideali e ai loro principi (l’Uno). Questi ultimi, pur essendo immobili, e quindi tali da causare un movimento eterno, secondo Aristotele non erano capaci di produrre mutamento, cioè non erano attivi, erano inerti, pure cause formali e finali (Uno = bene). L’anima del mondo invece, pur essendo attiva, cioè capace di produrre movimento, era in movimento essa stessa, era cioè «semovente», quindi non era immobile, non era completamente in atto, e perciò non era sufficiente a garantire la continuità eterna del movimento da essa prodotto. Tutto ciò significa, a mio avviso, che per Aristotele il motore immobile non era causa finale del movimento del cielo, ma ne era la causa efficiente. Attenzione: causa efficiente non significa causa dell’essere, come pretesero, a proposito del motore immobile, i commentatori neoplatonici nell’antichità, Tommaso d’Aquino nel medioevo e Franz Brentano nei tempi moderni. Il motore immobile per Aristotele è causa efficiente del movimento eterno del cielo, quindi il cielo è eterno, non è creato. Aristotele infatti conobbe e respinse il creazionismo (o “semi-creazionismo”) platonico.

A questa interpretazione sembravano opporsi altri passi, alcuni nel capitolo 7 dello stesso libro, dove il motore immobile sembra essere caratterizzato come oggetto di amore, altri nel capitolo 8, dove secondo gli editori le sfere celesti avrebbero come fine i rispettivi motori immobili, e nel II libro della *Fisica*. Esamina i pertanto questi passi, anche con l’aiuto di alcuni colleghi, e mi accorsi che nel passo di *Lambda* 7.1072a26-b4, la cui edizione è stata condizionata dal commento di Alessandro¹, l’espressione «muove dunque come oggetto di amore» (più precisamente di *erôs*, cioè *erômenon*) poteva essere riferita non al motore immobile, ma all’oggetto del desiderio umano, rispetto al quale Aristotele si affrettava a dire che il motore immobile è necessario, cioè non può essere in alcun modo diverso da come è, mentre l’oggetto del desiderio umano è un fine

¹ Le edizioni di Ross e Jaeger si basano sul manoscritto A^b, che oggi si ritiene influenzato da Alessandro, il quale alla riga 1072b3 ha un testo diverso da quello degli altri manoscritti, proprio a proposito della causa finale.

che deve essere «praticabile» (*prakton*), cioè realizzabile mediante l'azione, e quindi può essere sia realizzato sia non realizzato (*Eth. Eud.*, I 8.1218b4-12). Mi accorsi poi che il passo del capitolo 8, cioè 1074a19-20, è stato manipolato dagli editori più recenti (Ross e Jaeger), sempre per influenza di Alessandro, in modo da fargli dire che i motori immobili sono il fine (*telos*), mentre il testo di tutti i codici parla di sostanze impassibili capaci di conseguire il fine migliore (*telous*), quindi si riferisce alle sfere celesti, le quali hanno per fine la traslazione dei rispettivi astri. Infine mi accorsi che nel passo di *Phys.*, II 7.198b3-4, l'espressione «infatti è fine, ossia ciò in vista di cui», che alcuni riferiscono al motore immobile, può essere riferita anche soltanto a «il che cos'è, cioè la forma», menzionato immediatamente prima.

Cadevano così tutte le allusioni contenute nel *corpus aristotelicum* a una presunta causalità finale del motore immobile nei confronti del cielo, anche se il motore immobile per Aristotele è certamente fine, ma soltanto di se stesso, per cui non ha bisogno di alcuna azione (*praxis*) per realizzare il suo fine (che dunque non è «praticabile») e per questo prova piacere, mentre il cielo, quale realtà più vicina di ogni altra al motore immobile, ha bisogno di una sola azione, la rotazione su se stesso, per realizzare il suo fine, che quindi è «praticabile», ed è la sua felicità (*De caelo*, II 12.292a23-b7).

Ma la cosa più importante che ho appreso in occasione di questa ricerca è stata l'importanza che ha avuto, nell'interpretazione del testo di Aristotele, la tradizione dei commentatori, in particolare il commento di Alessandro di Afrodisia. Quella che qualcuno ha chiamato la *standard interpretation*, secondo la quale il primo cielo imiterebbe, con la sua rotazione, l'immobilità del motore immobile, risale appunto ad Alessandro, mentre in Aristotele non c'è alcun cenno a una simile imitazione, anche se Aristotele ammette che il moto rotatorio dei cieli sia imitato dal ciclo della generazione e corruzione degli esseri viventi e dal ciclo delle trasformazioni degli elementi. La stessa interpretazione si trova nell'antichità, per esempio nel cosiddetto medio-platonismo (si veda il *Didaskalikos* di Alcinoo, II o III secolo d.C.), in Plotino e in Temistio; nel Medioevo, cioè in Averroè e in Tommaso d'Aquino; nel Rinascimento, per esempio in Giacomo Zabarella, con le sole eccezioni di Fonseca e Vimercati; negli studiosi del Novecento, quali Ross, Tricot, Reale, Natali, con la sola eccezione di Giacon. Solo di recente essa è stata messa in questione da Sarah Broadie, Kosman e Judson.

Approfondendo lo studio di Alessandro, ho appreso che tutta una serie di dottrine, tradizionalmente attribuite ad Aristotele, in realtà risalgono a questo grande commentatore (cfr. Guyomarc'h, 2015). La concezione della metafisica di Aristotele come una scienza rigorosamente dimostra-

tiva, e più precisamente come un'ontologia (scienza dell'ente in quanto ente) che culmina nella teologia (scienza del motore immobile), risale ad Alessandro, ed è stata ripresa da Avicenna, da Tommaso d'Aquino e dai commentatori tomistici moderni. La concezione del motore immobile, anzi dei motori immobili come forme pure, cioè forme prive di materia, che nei testi di Aristotele non è assolutamente presente, risale ad Alessandro, e rinvia chiaramente alla dottrina platonica delle Idee. Eppure essa è stata accolta da quasi tutti gli interpreti, a cominciare da Plotino e dai commentatori neoplatonici. Questa interpretazione porta con sé la concezione partecipazionistica e gradazionistica della realtà, secondo la quale gli enti si disporrebbero in una specie di scala, secondo il grado maggiore o minore di essere, e di verità, che essi possiedono, o di cui essi partecipano (cfr. Rashed, 2007). Anche questa dottrina, che non solo non è presente in Aristotele, ma che è incompatibile con la sua filosofia, sia per quanto concerne l'essere, sia per quanto concerne il vero, che per Aristotele non ammettono gradi, è entrata a far parte dell'aristotelismo tradizionale, sia nella versione averroistica che in quella tomistica (cfr. Cosci, 2014).

Un'altra dottrina comunemente attribuita ad Aristotele è quella secondo cui il motore immobile sarebbe «atto puro». Ebbene, questa espressione in Aristotele non ricorre mai, mentre Aristotele dice che il motore immobile è totalmente in atto, che la sua essenza è l'atto, ma che l'atto è sempre atto di una sostanza, la quale, se è immobile, è appunto totalmente in atto, ma non è puro atto. L'atto, come la potenza, e la forma, come la materia, sono per Aristotele concetti relativi. L'atto è sempre atto di qualche cosa, come la forma è sempre forma di qualche cosa. Di che sarebbe atto l'atto puro? Molti risponderebbero: del pensiero. Ma per Aristotele non ci può essere un pensiero che non sia pensiero di un pensante (genitivo soggettivo), cioè attività di un soggetto, quindi l'atto del pensiero è l'essere in atto di colui che pensa. È stato, ancora una volta, Alessandro che ha interpretato il motore immobile come atto, e poi i neoplatonici, cioè Plotino e Porfirio (se questi è l'autore del commento anonimo al *Parmenide* studiato da Hadot, il quale è comunque un neoplatonico), hanno parlato di «atto puro», e Tommaso d'Aquino e tutti i filosofi tomisti hanno concepito Dio come *actus essendi*, altro concetto totalmente assente in Aristotele. In Italia, poi, l'espressione è piaciuta particolarmente, perché riecheggiava la *Teoria generale dello Spirito come atto puro* di Giovanni Gentile.

Un'altra deformazione del pensiero di Aristotele, che ho appreso studiando la tradizione dell'aristotelismo, è stata la concezione della sua metafisica come un'"ontologia", cioè una scienza generale, o trascendentale, dell'essere e delle sue proprietà, appunto, trascendentali, rispetto alla quale lo studio del motore immobile, cioè di quello che gli interpreti in

questione chiamano Dio, si configura come una parte, accanto alla quale esistono altre parti, essendo Dio un ente particolare, e quindi una parte dell'essere. Questa interpretazione ha avuto origine, se non erro, con l'arabo Al-Farabi, ma è stata sviluppata soprattutto da Avicenna, tra i musulmani, e da Giovanni Duns Scoto, tra i cristiani. Avicenna divide infatti l'essere, studiato dalla metafisica, in necessario e contingente, assegnando lo studio del primo alla parte teologica e lo studio del secondo al resto della metafisica. Duns Scoto chiama la metafisica scienza trascendentale, perché essa studia l'essere e le sue proprietà (uno, buono, vero), e divide l'essere in infinito e finito, dove l'infinito è Dio e il finito sono le creature. Questa concezione viene ripresa in età moderna da Francisco Suárez, il quale con le sue *Disputationes metaphysicae* influisce su tutta la filosofia moderna, in particolare sulla scolastica tedesca, dando origine alla cosiddetta *Schulmetaphysik*.

Ebbene, proprio nella scolastica tedesca, agli inizi del Seicento, nasce la cosiddetta "ontologia", scienza dell'essere in generale (Lorhard, Göckel, Clauberg) – con nome in apparenza greco, ma assente non solo in Aristotele, bensì anche in tutta l'antichità –, la quale poi diventa, con Christian Wolff, la *metaphysica generalis*, accanto alla quale si collocano le «metafisiche speciali», cioè la cosmologia razionale (avente per oggetto la natura), la psicologia razionale (avente per oggetto l'anima) e la teologia razionale (detta anche naturale, perché distinta da quella basata sulla rivelazione). È questa la metafisica prima insegnata e poi criticata da Kant, la quale di aristotelico non ha più nulla. Anzi è proprio Kant il primo che conia l'espressione "onto-teologia", di cui si servirà poi Heidegger per criticare la metafisica in generale, e in particolare la metafisica di Aristotele, il quale di questa distinzione non sapeva nulla. Tutto ciò è probabilmente filologia, ma è una filologia utile anche a capire la filosofia, sia quella di Aristotele, che quella dei suoi presunti seguaci, e quella dei suoi critici.

6. La sintesi di filologia e filosofia, cioè la traduzione

La vera sintesi, anzi la fusione, di filologia e filosofia si è per me realizzata, almeno nello studio di Aristotele, con la traduzione. In età giovanile ho fatto una prima traduzione del *Protreptico* (allora in italiano non ce n'erano), che ha dovuto essere chiara, perché destinata alla scuola secondaria, ma era influenzata da un'interpretazione di tipo spiritualistico, consegnata soprattutto al commento. Mi permettevo qualche forzatura in questo senso (l'ammissione di una felicità dopo la morte) con la scusa che l'opera perduta di Aristotele, attraverso l'ugualmente perduto *Hortensius* di Cicerone, aveva condotto alla filosofia nientemeno che sant'Agostino. Alcuni anni più tardi rifeci sia la traduzione che il commento, rendendomi

conto che traducevo non Aristotele, ma Giamblico, per cui non dovevo dare troppo peso alle espressioni platonizzanti contenute nel testo. Fatta salva questa eccezione, non ho più voluto tradurre opere intere, essendo consapevole dei rischi che il traduttore corre, cioè l'obbligo di tradurre non solo i passi da lui studiati, come è ovvio per chi si occupa di filosofi antichi, ma l'intero testo, con tutte le oscurità, le insidie, i rischi di errore, che esso presenta.

Verso la fine carriera, una volta libero dall'insegnamento, mi sono deciso a tradurre un'opera intera di Aristotele, la più lunga e la più difficile, cioè la *Metafisica*, solo per mettere a frutto e consegnare a una cerchia di lettori presumibilmente più ampia e più duratura almeno qualcuno dei risultati di un'intera vita di ricerca. L'impresa si è rivelata più ardua del previsto, perché ha presentato subito un grosso problema, al quale non avevo pensato. Mi ero sempre fidato, nel leggere la *Metafisica*, delle due edizioni critiche moderne, quella di Ross (1924) e quella di Jaeger (1957), due "mostri sacri" degli studi aristotelici, disponibili entrambe nelle prestigiose collane della Oxford University Press. Anche partecipando ai *Symposia Aristotelica*, che vertevano ogni tre anni su un singolo libro della *Metafisica* (A, B, Λ, M, N), o ad altri seminari sugli altri libri (α, Γ, Z), in cui si discuteva del testo a noi pervenuto, non mi ero mai reso conto pienamente dell'importanza di questo problema. Solo una volta, in occasione del *Symposium* sulle opere di dubbia autenticità (1981), mi ero occupato di uno scolio del manoscritto **E**, di solito citato per sostenere l'attribuzione del libro *Alpha elatton* a Pasicle di Rodi, mostrando che esso non si riferisce a questo libro, ma al libro *Alpha meizon* ed è del tutto inaffidabile, e questo era certamente un contributo di tipo filologico, che successivamente è stato confermato da vari altri studiosi.

Qualche anno fa, accingendomi a tradurre l'intera *Metafisica*, mi sono reso conto che le due suddette edizioni sono ormai invecchiate, perché non hanno potuto tenere conto dei progressi degli studi paleografici compiuti nella seconda metà del Novecento e agli inizi del nuovo secolo (Bernardinello, Harlfinger, Frede e Patzig, Cassin e Narcy, Rashed, Hecquet, Primavesi, Fazzo). In particolare Ross e Jaeger avevano attribuito uguale affidabilità alle due famiglie di manoscritti bizantini in cui la *Metafisica* ci è pervenuta, la cosiddetta famiglia *alpha*, rappresentata dai due manoscritti più antichi, quasi sempre in accordo tra loro, indicati con le sigle **E** (x secolo) e **J** (ix secolo), e la cosiddetta famiglia *beta*, rappresentata soprattutto dal manoscritto indicato con la sigla **A^b**, del xii secolo. Gli studi più recenti hanno invece dimostrato che **E** e **J** derivano da un manoscritto perduto, già noto ad Asclepio (vi secolo), mentre **A^b**, che reca in margine il commento di Alessandro per i primi 5 libri e del bizantino Michele di Efeso per tutti gli altri, è probabilmente una revisione e una normalizza-

zione del testo originario, ispirata proprio dal commento di Alessandro. Tenendo conto di questo dato, e traducendo in modo nuovo alcuni passi, le cui precedenti traduzioni erano sicuramente influenzate dallo stesso Alessandro, ho portato a termine, in alcuni anni di lavoro, una traduzione per molti aspetti inedita, che ho commentato alla luce delle ricerche più recenti, mie ed altrui.

Prima, tuttavia, di affrontare la traduzione italiana dell'intera *Metafisica*, mi sono cimentato con la traduzione di un singolo libro, relativamente breve, ma molto influente sull'intera tradizione aristotelica, cioè *Epsilon*, che ho tradotto in francese, come mi era stato chiesto da due colleghi francesi, Lefebvre e Rashed. In questo caso non ho avuto problemi con il testo, una nuova edizione del quale mi era stata gentilmente fornita da Silvia Fazzo, ma ne ho avuti con la traduzione, e credo di avere, grazie a questa, dissipato due equivoci radicati da tempo. Il primo riguarda la traduzione delle linee 1025b26-28, la quale non può essere «la fisica dovrà essere conoscenza [...] della sostanza intesa secondo la forma, ma prevalentemente considerata come non separabile dalla materia» (Reale, Russo, Viano, per limitarci alle traduzioni italiane), perché questa traduzione ammette che almeno in qualche caso la fisica conosca una forma separata dalla materia, il che per Aristotele è impossibile. Se riferiamo l'espressione *bôs epi to polu* non a «separabile», ma a *logos*, il brano si può tradurre così (riporto la mia traduzione in italiano): «la fisica sarà [...] solamente intorno all'essenza conforme al discorso che vale per lo più, in quanto non separata» (più o meno così hanno tradotto anche Carlini e Zanatta). In tal modo si evita di attribuire ad Aristotele l'ammissione di forme separate, dottrina non aristotelica, ma platonica. È solo filologia, o anche filosofia? Le due cose insieme.

Il secondo equivoco riguarda la traduzione delle linee 1026a15-16 (*bê de prôtê kai peri khôrîsta kai akinêta*), che di solito è la seguente: «la filosofia prima ha per oggetto realtà sia separate che immobili» (Zanatta, ma più o meno così anche tutti gli altri italiani). Se questo fosse il senso, il *kai* dovrebbe seguire il *peri*, mentre lo precede, per cui la traduzione esatta mi sembra che debba essere: «la scienza prima verte *anche* su oggetti separati ed immobili». Il senso è molto diverso, perché in base alla prima traduzione la filosofia prima si occupa solo di realtà separate e immobili, cioè è solo «teologica», mentre in base alla seconda essa si occupa non solo di queste, che sono le prime cause motrici, ma «anche» di queste, come delle altre cause prime (materiali e formali-finali). Grazie alla filologia, ci guadagna la filosofia, cioè si evita di attribuire ad Aristotele una visione teologizzante della metafisica.

Nella traduzione dell'intera *Metafisica* (Aristotele, 2017) ho incontrato molti altri casi in cui la filologia, ristabilendo il testo più attendibile, o

correggendo la traduzione, è venuta in aiuto alla filosofia, cioè ha permesso di comprendere meglio il pensiero dell'autore. Ne cito alcuni. Nel libro *Alpha elatton*, alle linee 993b22-23 il testo del manoscritto **E** (famiglia *alpha*), adottato da Jaeger, dice che «i filosofi pratici [...] non conoscono teoreticamente la causa (*to aition*) di per sé stessa, ma in relazione a qualcosa e nel momento presente»; invece il testo del manoscritto **A^b** (famiglia *beta*), adottato da Ross, dice che «coloro che hanno per fine l'azione [...] non tendono alla conoscenza di ciò che è eterno (*to aïdion*), ma solo di ciò che è relativo ad una determinata circostanza e in un determinato momento» (Reale, così anche Carlini e Viano, che seguono Ross, non Russo e Zanatta, che seguono Jaeger). La differenza è che, in base alla prima versione, la filosofia teoretica ha come oggetto la causa, mentre in base alla seconda ha come oggetto l'eterno. Quest'ultima caratteristica non la fa ancora essere una scienza teologica, ma non c'è dubbio che contribuisce a creare l'impressione che essa lo sia. Ebbene, la seconda versione è quella adottata da Alessandro nel suo commento. Quindi la differenza di una lettera, un *delta* al posto di un *tau*, può determinare una diversa concezione della metafisica aristotelica.

Sempre nel libro *Alpha elatton*, alle linee 993b30-31, il testo (*hōst'heka-ston hōs ekhei tou einai, houtō kai tēs alêtheias*) è stato normalmente tradotto così: «sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere» (Reale, ma così anche Russo, Viano e Zanatta). Solo Carlini ha tradotto diversamente, cioè: «laonde, come ogni cosa sta all'essere, così anche sta alla verità». Credo che la traduzione esatta sia questa di Carlini, perché il verbo *ekhō* con genitivo non significa “avere”, ma “stare”, come nell'espressione *pōs ekheis* (“come stai?”), sottinteso “di salute”, al genitivo). Ebbene, anche qui la differenza fra le due traduzioni ha delle grosse implicazioni filosofiche, perché la prima traduzione implica una concezione partecipazionistica e gradazionistica dell'essere e della verità, quale era la filosofia di Platone, mentre la seconda indica solo una convertibilità tra essere e verità, senza partecipazione e senza gradazione. Non a caso la versione partecipazionistica è quella risalente ad Alessandro, il quale nel suo commento non esita a interpretare *ekhei* come *metekhei*, cioè “partecipa”. Anche qui la filologia incide sulla filosofia.

Nel libro *Zeta*, le linee 1028b1-4 per lo più sono tradotte così: «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre (*aei*), costituisce l'eterno (*aei*) oggetto di ricerca e l'eterno problema: “che cos'è l'essere”, equivale a questo: “che cos'è la sostanza”» (Reale, ma così anche Carlini, Russo, Viano e Zanatta). Ora, che la domanda «che cos'è l'essere» sia un problema eterno, può essere vero, e in ogni caso fa piacere a molti, in particolare fa piacere a Heidegger, il quale più volte cita questo passo, sempre però omettendo il finale, cioè le parole «equivale a questo: “che cos'è la

sostanza”», perché per Heidegger l’essere è tutto, fuorché sostanza. Non così era, invece, per Aristotele, il quale non intendeva affatto dichiarare l’eternità del problema, ma intendeva dire precisamente il contrario, cioè che non ci si deve più domandare «che cos’è l’essere», perché, essendo l’essere detto in molti sensi, il primo dei quali è la sostanza, bisogna domandarsi «che cos’è la sostanza» (o «qual è la sostanza»). Ma che ne è del «sempre» e dell’«eterno» menzionati nel passo? La filologia ci insegna che *aei* non sempre significa “sempre”, ma può significare anche “ogni volta”, cioè ognuna delle volte menzionate, sia “nei tempi antichi”, vale a dire al tempo di Parmenide, sia “ora”, vale a dire nell’Accademia di Platone, la quale esisteva ancora al tempo di Aristotele. Perciò bisogna tradurre: «Pertanto ciò che, sia in passato sia oggi, è ogni volta ricercato e ogni volta fatto oggetto di aporia, cioè che cos’è l’ente, questo è: qual è la sostanza».

Un altro caso in cui la filologia può venire in aiuto della filosofia, indicando, prima ancora della traduzione, il testo esatto, è nel libro *Theta*, all’inizio del capitolo 10, sulla verità, cioè 1051a34-b3. Le prime due linee non pongono problemi, e in genere sono tradotte così: «L’essere e il non-essere si dicono, in un senso, secondo le figure delle categorie, in un altro senso, secondo la potenza e l’atto di queste categorie o secondo i loro contrari» (Reale). A questo punto il testo greco edito da Ross e Jaeger, cioè il manoscritto **A^b**, suona: *to de kuriôtata on alêthes ê pseudos*, che si dovrebbe tradurre: «ma l’essere nel senso più proprio, cioè quello vero o falso», continuando con «per quanto riguarda le cose, consiste nel loro essere unite o nel loro essere separate». Questa traduzione tuttavia farebbe dire ad Aristotele il contrario di quanto egli ha affermato in E 4.1027b31-33, cioè che l’essere come vero o falso è diverso da quelli detti nel senso più proprio, cioè l’essere delle categorie e quello secondo la potenza e l’atto. Perciò Ross (seguito da Reale, da Viano e qui anche da Zanatta) propone di espungere dal testo l’avverbio *kuriôtata*, e Jaeger propone di intenderlo come se significasse non “nel senso più proprio”, ma “nel senso più comune”, oppure suppone che esso sia seguito da una lacuna. Heidegger invece prende sul serio questo avverbio e vede in esso la prova di un cambiamento nel pensiero di Aristotele, il quale nel libro *Epsilon* avrebbe assegnato il primato all’essere delle categorie, mentre nel libro *Theta* si sarebbe ravveduto e avrebbe capito che il primato spetta all’essere come vero, cioè alla verità intesa come “non-nascondimento” (*a-lêtheia*), cioè svelamento, manifestazione (Heidegger, 1982). I traduttori non heideggeriani se la cavano riferendo l’avverbio *kuriôtata* non all’essere, ma a «vero o falso», e traducono: «ciò che è vero o falso nel senso più proprio di questi termini» (Russo, ma già Carlini).

Ebbene, come è stato notato di recente, entrambi i manoscritti capostipiti della famiglia *alpha*, cioè **E** e **J**, al posto di *kuriôtata on* hanno

kuriôtata ei, il che permette di tradurre così: «Poiché l'ente e il non ente sono detti, da un lato, quello secondo le figure delle categorie, e dall'altro, quello secondo la potenza o l'atto di queste o <secondo> i loro contrari, e <poiché> quello <detto> nel senso principale, se vero o falso, questo nelle cose è l'essere unite o essere divise, ecc.». In questa traduzione l'essere detto nel senso più proprio continua a essere quello delle categorie e della potenza e dell'atto, come è dottrina costante di Aristotele, ma esso può venire usato anche per dire il vero o il falso, nel qual caso indica l'essere unite o l'essere divise delle cose (Charles, Peramatzis, 2015). Aristotele quindi non divenne mai heideggeriano.

Ecco ora un esempio di come la filosofia, quando prevarica sulla filologia, possa indurre a deviazioni. Il libro *Kappa* della *Metafisica*, come sanno gli esperti, è da molti considerato inautentico, non solo perché nella sua prima metà riassume i libri BΓE e nella sua seconda metà è costituito da estratti dalla *Fisica*, ma anche perché contiene qualche errore concettuale, quale l'identificazione dell'ente in quanto ente con la sostanza (1061a8-9) e l'affermazione che esso si dice secondo un unico significato (1061b11-12). Ebbene, questo libro dichiara che la sostanza immobile e separata, cioè immateriale, è «principio primo e importantissimo» (*prôtê kai kuriôtatê arkhê*), affermazione già molto audace, perché sembra alludere alla possibilità che essa sia l'unico principio primo, mentre Aristotele ammette diversi tipi di cause prime. Il commentatore bizantino che si spaccia per Alessandro, cioè Michele di Efeso, cristiano neoplatonizzante (come già lo pseudo-Dionigi), non esita a dar corpo a tale possibilità, dichiarando che la sostanza in questione è «il principio primo», perciò Jaeger, seguendo una congettura di Bonitz, introduce nella sua edizione l'articolo «il» (in greco *hê*, cioè “la”, perché *arkhê* è femminile), il quale non è presente in nessun manoscritto, e tutti i traduttori, anche quelli che non si basano sulla sua edizione, lo seguono. Jaeger considerava il libro *Kappa* autentico, ma giovanile, cioè teologizzante perché influenzato da Platone. Che esso sia un libro teologizzante, è vero, ma ciò non lo rende autentico, perché Aristotele non fu mai platonico nel senso voluto da Jaeger. Anzi l'interpolazione di Jaeger potrebbe, se fosse giusta, costituire un ulteriore motivo per dubitare dell'autenticità di *Kappa*. In ogni caso la filosofia di Jaeger qui prevarica sulla sua filologia, inducendolo a manipolare un testo che di per sé non ne aveva bisogno.

Un altro caso di prevaricazione della filosofia sulla filologia è nel libro *Lambda*, alla linea 1071b22. Aristotele ha appena mostrato la necessità, per spiegare il movimento eterno del cielo, di un principio che sia tutto in atto, cioè sia immobile. Mentre i manoscritti della famiglia *alpha*, cioè E e J, riportano che esso è «in atto» (*energeiai*, al dativo, cioè con l'accento sul secondo *epsilon* e *iota* sottoscritto), il manoscritto

A^b, capostipite della famiglia *beta*, riporta che esso è «atto» (*energeia*, al nominativo, cioè con l'accento sul primo *epsilon* e senza *iota* sottoscritto). Quest'ultima è l'interpretazione di Michele di Efeso, e probabilmente era anche l'interpretazione di Alessandro, come appare dal fatto che in un passo del *De anima*, 430a18, l'intelletto attivo, che per Alessandro si identifica con il motore immobile, secondo i manoscritti più antichi, seguiti da Bekker, è detto essere «in atto» (dativo), mentre secondo i manoscritti più recenti, che si ispirano al commento di Simplicio, il quale a sua volta si ispira ad Alessandro, esso è detto essere «atto» (al nominativo). Quest'ultima lezione è accolta dagli editori più recenti (Trendelenburg, Torstrik, Ross), ma è chiaro che essa è il frutto dell'interpretazione platonizzante di Alessandro e neoplatonizzante di Simplicio (cfr. Fazzo, 2016).

Malgrado tutti i limiti che questa esposizione possiede, spero che essa contribuisca a mostrare quanto importante sia, nelle traduzioni, la collaborazione tra filologia e filosofia, ovviamente tra una buona filologia e una buona filosofia.

Nota bibliografica

- ARISTOTELE (1967), *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, introduzione, traduzione e note di E. Berti, Radar, Padova (nuova ed. riveduta e ampliata, UTET, Torino 2000).
- ARISTOTELE (2017), *Metafisica*, introduzione, traduzione e note di E. Berti, Laterza, Roma-Bari.
- AUBENQUE P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris.
- BERTI E. (1962), *La filosofia del primo Aristotele*, CEDAM, Padova (nuova ed. Vita e pensiero, Milano 1997).
- ID. (1965), *L'unità del sapere in Aristotele*, CEDAM, Padova.
- ID. (1975), *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila (nuova ed. riveduta e ampliata Morcelliana, Brescia 2012).
- ID. (1977), *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, CEDAM, Padova (nuova ed. con saggi integrativi Bompiani, Milano 2004).
- ID. (1979), *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma (nuova ed. 2012).
- ID. (1987), *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos, Palermo (nuova ed. Morcelliana, Brescia 2015).
- ID. (1989), *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2004-2010), *Nuovi studi aristotelici*, 4 voll., Morcelliana, Brescia.
- CHARLES D., PERAMATZIS M. (2015), *Aristotle and Truth-Bearers*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 41, pp. 1-31.
- COSCI M. (2014), *Verità e comparazione in Aristotele*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia.
- FAZZO S. (2016), *Unmoved Mover as Pure Act or Unmoved Mover in Act? The Mystery of a Subscript Iota*, in C. Horn (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, W. de Gruyter, Boston-Berlin, pp. 181-206.

- GUYOMARC'H G. (2015), *L'unité de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*, Vrin, Paris.
- HEIDEGGER M. (1982), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. (GA II, 31).
- LYOTARD J.-F., THÉBAUT J.-L. (1979), *Au juste. Conversation*, Bourgois, Paris.
- RASHED M. (2007), *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, W. de Gruyter, Berlin-New York.

