

*The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, a cura di R. Pozzo, (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 39), The Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 2004, 336 p., \$ 69,95.

La fioritura di interesse per il rapporto tra moderni e *scholastici* e l'abbondanza e complessità dei temi indagabili in tale ambito favoriscono da alcuni anni la produzione di raccolte di saggi. Ai titoli ormai numerosi, va ora aggiunto il volume qui in esame. Curato da Riccardo Pozzo, esso ha l'intento di tracciare l'incidenza dell'aristotelismo sulla filosofia moderna: affronta, dunque, la storia di una tradizione filosofica, qui illustrata da tredici contributi dedicati ad autori e problematiche dal tardo-medioevo a Gadamer.

Edward P. Mahoney, in *Aristotle and Some Late Medieval and Renaissance Philosophers*, fornisce un quadro dei rapporti dei pensatori rinascimentali con Aristotele. In particolare documenta due aspetti diversi e in qualche modo concorrenti del rinascimento: da un lato il sorgere di nuovi metodi e capacità di traduzione e commento dei testi antichi, e il ruolo di tali metodi e capacità nell'evoluzione dottrinale; dall'altro la continuità tra medioevo e rinascimento nella pluralità di tipologie di atteggiamenti verso Aristotele.

Antonino Poppi, in *Zabarella, or Aristotelianism as a Rigorous Science*, illustra la formazione della corrente aristotelica padovana, situa in essa l'opera di Giacomo Zabarella e presenta alcune delle tesi più significative di questo autore. Tra esse, quelle relative alla natura della scienza in genere e della fisica in particolare, allo *ordo* e alla *methodus* nell'acquisizione ed esposizione della scienza, alla teoria della dimostrazione, al rapporto e alla differenza tra scienze contemplative e scienze pratiche, agli *habitus* intellettuali. Ne emerge una figura complessa e rigorosa, che pone alla base della propria attività una precisa concezione del compito di interprete del *corpus* aristotelico. Questi ha il dovere di presentare la dottrina altrui senza alcun intervento soggettivo, in spirito di totale sottomissione al pensatore che egli illustra. Deve rispettare quest'ultimo non solo quanto alle dottrine, ma anche quanto al metodo di esposizione, seguendo quello che l'autore in questione ritiene perfetto. Tuttavia, egli non abbraccia necessariamente tali dottrine come vere, né colui che viene istruito in esse deve pensare di doverle accogliere come tali.

William A. Wallace, in *The Influence of Aristotle on Galileo's Logic and Its Use in His Science*, documenta, sulla base di alcuni testi manoscritti, la conoscenza che Galileo aveva della logica aristotelica e della dottrina del *regressus* e mostra la presenza e le forme di questa dottrina all'interno delle trattazioni dei principali temi discussi dal pensatore pisano. Il contributo sintetizza i risultati di molti anni di ricerche e illustra con nitido rigore il debito di Galileo nei confronti della "logica aristotelica" e il fatto che tale logica sia quella della tradizione aristotelica più che quella sviluppata dallo stesso Aristotele.

John P. Doyle, in *Wrestling with a Wraith. André Semery, S.J. (1630-1717) on Aristotle's Goat-Stag and Knowing the Unknowable*, offre un nuovo capitolo delle sue indagini sul dibattito circa la natura degli oggetti impossibili. Gli scolastici secenteschi concordano nel ritenere che tali enti non possano esistere fuori dalla mente, tuttavia divergono circa la natura che questi hanno come oggetti della conoscenza. Alcuni ritengono che gli impossibili si diano nella mente come qualcosa di concepibile in se stesso; altri sostengono che essi sono nella mente solo come aggregati di parti in sé possibili, le quali però prese congiuntamente sono impossibili sia nella realtà, sia nella mente stessa. Semery sostiene da un lato che la mente ha il potere di unire ciò che nella realtà non può essere unito, d'altro lato che essa coglie esplicitamente la contraddittorietà e l'inconoscibilità di un oggetto contraddittorio e inconoscibile cogliendo la *quidditas* stessa di tale oggetto; si dà dunque, scrive il gesuita francese, un *ens rationis metaphysicum*. Doyle rileva in Semery un profondo mutamento di prospettiva rispetto ad Aristotele. "Metafisico" indica ora non una realtà extra-mentale, bensì l'ente che esiste soltanto nella mente. Ciò mostra, a suo avviso, che gli "aristotelici" secenteschi si allontanano radicalmente dal pensiero dello Stagirita e spostano il centro della riflessione filosofica dalle cose al pensiero, prefigurando non solo Kant, ma anche i dibattiti contemporanei tra autori quali Brentano, Meinong, Husserl, Russell e Quine.

Christa Mercer, in *Leibniz, Aristotle, and Ethical Knowledge*, attraverso la presentazione delle opere di van Giffen, Jakob Thomasius e Placcius, illustra il passaggio, nel corso del Seicento, dalla centralità dell'*Etica nicomachea* al dissolversi di un uso standardizzato degli autori classici e al diffondersi della rivoluzione attuata da Pufendorf, Christian Thomasius e altri. Leibniz per un verso fa propria e difende una concezione aristotelica della natura; d'altro lato, inquadra tale concezione all'interno di una prospettiva epistemologica e metafisica consapevolmente neoplatonica; infine, elabora una dottrina etica che, su una linea moderatamente luterana, propone come mezzo per la pace interiore e civile null'altro che la propria metafisica. Pur concedendo, dunque, poca o nessuna attenzione all'etica aristotelica, il pensatore tedesco non prende parte attiva ai mutamenti in ambito etico introdotti dai pensatori moderni.

Richard L. Velkey, in *Speech, Imagination, Origins. Rousseau and the Political Animal*, documenta l'influenza della *Politica* di Aristotele sul *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* di Rousseau. Per il pensatore francese la natura razionale dell'uomo non è il punto di riferimento principale per l'ordinamento della vita politica e morale. Ciononostante è meno distante dallo Stagirita, che conosce bene, di quanto appaia. Sulla questione del progresso generale del genere umano, ad esempio, è più prossimo a quest'ultimo che a Kant o a Hegel. Più radicalmente, egli concede che la natura originaria contenga i semi della ragione; se, dunque, egli critica la ragione come qualcosa di artificiale, prodotto deforme della società, non critica però la ragione in quanto tale, radicata nella natura originaria dell'uomo.

Riccardo Pozzo, in *Kant on the Five Intellectual Virtues*, indaga l'evoluzione dell'aristotelismo dal rinascimento italiano alla prima filosofia tedesca e mostra l'importanza di tale linea di sviluppo storico nella formazione del pensiero di Kant. Il diffondersi delle interpretazioni greche dello Stagirita crea in Italia un contrasto di posizioni accomunate dalla ricerca, in uno spirito anti-scolastico, dell'autentico pensiero di Aristotele. Tale atteggiamento e la sua più matura espressione, ossia gli scritti di Zabarella, si diffondono in Germania in funzione principalmente anti-ramista. L'opera di Cornelio Martini, che salda la logica di Zabarella con la metafisica di Suárez, quella di Rabe, che fonda la tradizione dottrinale nella quale si forma il giovane Kant, e ancora quella di Timpler, di Wolff, di Gunther e di Baumeister forniscono all'autore di Königsberg i significati, che egli non sovverte, di nozioni quali "organo", "canone", "analitica", "dialettica", e la distinzione, che egli fa propria, tra la logica come *habitus* e la logica come disciplina.

Alfredo Ferrarin, in *Hegel's Appropriation of the Aristotelian Intellect*, mette in luce la grande stima di Hegel per Aristotele e la massiccia presenza di citazioni dello Stagirita nella sua opera. Nell'affrontare la questione del valore dell'interpretazione hegeliana di tali testi, Ferrarin distingue tra veri errori interpretativi, alterazioni volontarie e tentativi di presentare le dottrine aristoteliche, spesso oscure e incoerenti, in modo limpido e unitario; il che vale, in particolare, a proposito della lettura hegeliana della dottrina aristotelica sull'intelletto.

Michael Davis, in *Tragedy in the Philosophic Age of the Greeks. Aristotle's Reply to Nietzsche*, pone a confronto le tesi di Nietzsche e di Aristotele circa la tragedia. Egli ne ricava che le conclusioni del primo sono certamente opposte a quelle del secondo, tuttavia entrambi concepiscono la poesia come un momento necessario della ragione.

Richard Cobb-Stevens, in *The Presence of Aristotelian Nous in Husserl's Philosophy*, ci porta a contatto con il tentativo di Husserl di fondere il pensiero moderno con le dottrine antiche circa la conoscenza e la ragione. La descrizione della relazione tra differenziazioni percettive e articolazioni categoriali e la concezione delle essenze come modi incompleti di essere mostrano la prossimità del pensatore tedesco allo Stagirita. D'altro lato, Husserl non manca di prendere le distanze dall'autore antico, ad esempio nel ritenere la formalizzazione fenomenologica qualcosa di più che una generalizzazione. Al di là delle questioni particolari, tuttavia, entrambi i pensatori vedono nelle distinzioni operate dai filosofi uno strumento per permettere alle cose di manifestarsi con chiarezza.

Stanley Rosen, in *Phronesis or Ontology. Aristotle and Heidegger*, pone a confronto Aristotele ed Heidegger sul tema della *phronesis*. Egli mette a fuoco la tendenza di fondo di Heidegger di superare la separazione tra teoresi e prassi e individua la sua strategia dapprima nell'interpretare la *phronesis* come struttura ontologica, e successivamente nel sussumere la teoresi e la prassi nella

poesia. Da qui Rosen trae una valutazione negativa del pensiero di Heidegger, che accusa di aver smarrito la tematizzazione aristotelica della tensione dell'uomo alla felicità.

Daniel O. Dahlstrom, in *Wittgenstein's Intellectual Virtues*, esamina la dottrina di Wittgenstein circa le virtù dianoetiche. Nonostante il disinteresse ostentato da Wittgenstein per lo Stagirita, i due autori convergono nell'assegnare all'attività del filosofare un ruolo di eccellenza. Infine Enrico Berti, in *The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy*, confronta il commento di Heidegger e quello di Gadamer al sesto libro dell'*Etica nicomachea*. Il primo enfatizza il primato assegnato da Aristotele alla teoresi allo scopo di rifiutare la tesi dello Stagirita su tale primato e appropriarsi tacitamente della sua filosofia pratica. Il secondo, al contrario, enfatizza il ruolo assegnato da Aristotele alla filosofia pratica allo scopo di seguirlo su tale terreno. In realtà, conclude Berti, la disamina storica mette in luce l'effettivo primato assegnato da Aristotele alla teoresi; primato che lo studioso padovano giudica positivamente.

Come si vede, la raccolta qui presentata nasce da un progetto ambizioso e offre contributi importanti per una comprensione non manualistica della storia del pensiero filosofico in età moderna. Illustrare sia i nessi storici, sia i nessi tematici che congiungono medioevo, rinascimento ed età moderna, rintracciare i secondi nei primi (e grazie ai primi) è il lavoro che attende nel prossimo futuro gli storici della filosofia moderna. Un lavoro che ha come punto di partenza precisamente la "ricerca di tracce", come scrive lo stesso Pozzo, del pensiero antecedente negli autori moderni, e che si rivela complesso e gravoso. Se una critica si può muovere all'opera in esame, è solamente quella di cedere talvolta, certamente a causa di tale complessità, alla tentazione di indagare *the impact of Aristotle*, più che *the impact of Aristotelianism*, sulla filosofia moderna. L'aristotelismo in questione (che peraltro spesso non è affatto "aristotelico") è un'intera tradizione speculativa. L'esame della sua incidenza sulla filosofia moderna non può dunque essere ridotto allo studio delle prese di posizione moderne nei confronti dello Stagirita. Deve invece consistere nell'indagine della tradizione in questione, nella distinzione in essa tra "immagini" di Aristotele e contenuti dottrinali e nell'individuazione delle connessioni, dei debiti o delle prese di distanza degli autori moderni rispetto a tali "immagini" e contenuti. Opera difficile, resa tale innanzi tutto dalla conoscenza ancora non ottimale della tradizione in questione e dalla nebulosità dei suoi stessi confini.

Mi permetto ancora un appunto circa due contributi. Le pagine di Doyle mostrano quanto poco ovvio e di senso comune fosse parlare, nel Seicento, di "non contraddizione" a livello di oggetto del pensiero. Dato che si è soliti dire che Descartes apre la strada all'abbandono della concezione della verità come corrispondenza e si avvia su quella di una concezione della verità come non-contraddizione, il lavoro di Doyle potrebbe insegnarci qualcosa anche a proposito della concezione della verità propria della modernità. Tuttavia, l'interpretazione che egli dà del termine "metafisico" (nel senso datogli da Semery) come "intra-mentale" mi sembra in parte eccessiva. In questo contesto "metafisico" non dice nulla a proposito della natura extra-mentale o intra-mentale di ciò cui si riferisce: infatti, significa semplicemente "che costituisce una vera unità", "che non è un semplice aggregato". "Ente metafisico" è dunque l'ente che è qualcosa oltre alle sue parti, che non è un semplice aggregato. Sostenere che un contenuto concettuale, addirittura contraddittorio, ha una vera unità, è un ente vero e proprio, è certamente degno di nota: come osserva (almeno virtualmente) lo stesso Doyle, ciò pone il problema della natura e della denominazione della scienza che si occupa degli enti "veri e propri", e dunque della natura della metafisica. Tuttavia, la questione sollevata si pone a prescindere dalla tesi circa la natura dell'ente di ragione contraddittorio: affinché essa si dia, infatti, è sufficiente sostenere che il *subiectum* adeguato della metafisica comprende anche l'ente di ragione (come sostiene, ad esempio, Giovanni Paolo Nazari già nel 1631). Inoltre, resta che per Semery tale contenuto concettuale è un vero e proprio ente di ragione, non un vero e proprio ente reale. Anche per questo ritengo che la tesi secondo la quale la scolastica secentesca sposta l'asse del proprio interesse, o più radicalmente il proprio epicentro teoretico, dall'esame degli oggetti a quello del pensiero degli oggetti debba essere sostenuta con maggiore cautela. Anche per Semery, come dicevo, la differenza tra ente mentale ed ente reale è chiara; anzi, possiamo leggere il suo sforzo speculativo precisamente come un tentativo per cogliere la vera natura di tale differenza. Infatti, da un lato nega che vi sia corrispondenza biunivoca tra la possibilità o l'impossibilità per qualcosa di

darsi nella realtà e la possibilità o l'impossibilità di porsi come oggetto unitario di fronte alla mente; dall'altro sostiene che la mente è consapevole della differenza che vi è tra essere oggetto della mente ed essere qualcosa di realmente esistente, o realmente possibile.

La tesi di Mercer circa la natura del sistema di Leibniz apre la possibilità di applicare a quest'ultimo uno strumento concettuale della storiografia relativa alla filosofia medioevale. Se è vero che Leibniz integra il pensiero di Aristotele all'interno di uno schema neoplatonico, allora la presenza dell'aristotelismo nell'autore tedesco può essere intesa così come viene intesa la presenza delle dottrine dello Stagirita in qualunque autore neoplatonico (compreso, ad esempio, Cudworth): come elemento saldamente incorporato nel sistema secondo un preciso schema, ma non costitutivo della sua architettura. A ciò però aggiungo che se questo vale per l'aristotelismo, non è detto che valga per la scolastica. Negli autori scolastici vi è ben più, se non ben altro, che Aristotele; pertanto, l'ipotesi storiografica che ho ora suggerito non mi sembra capace di dar ragione del ruolo degli elementi scolastici presenti nel pensiero di Leibniz.

MARCO FORLIVESI