

sostiene che la metafisica aristotelica non è un *Ableitungssystem* ma un *Abhängigkeitssystem*. E ha anche ragione nel sostenere la superiorità dell'*Abhängigkeitssystem* sull'*Ableitungssystem*. Infine, eccellenti sono i rilievi circa l'inessenzialità della tesi dell'eternità del movimento locale nell'impianto teoretico della metafisica aristotelica.

In conclusione, diremo che si tratta di una raccolta di studi di sicuro valore e ricchi di sollecitazioni e di stimoli, che susciterà indubbiamente discussioni proficue. Leggendo il libro di Berti molti si accorgeranno che la tanto aborrita metafisica aristotelica, in realtà, agita un problema non solo tuttora valido, ma addirittura l'unico problema che dia veramente senso al filosofare e che le scienze non solo non annullano quell'antico problema, ma, al limite, lo rendono più urgente.

GIOVANNI REALE

C. NATALI, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, Japadre ed., L'Aquila 1974. Un volume di pp. 226.

Non ci poteva essere un titolo più adeguato per questo saggio del Natali. Il lettore noterà infatti che, all'interno di una trattazione logica e rigorosamente documentata (soprattutto per quanto riguarda il rimando ai testi di Aristotele), l'autore intende dimostrare la tesi secondo la quale tutta la teologia aristotelica si esprime attraverso momenti che altro non sono se non variazioni di un'unica prova: *a contingentia mundi*. Questa tesi, già enunciata dal Vuillemin (cfr. J. Vuillemin, *La théologie d'Aristote*, in *De la logique à la théologie*, Flammarion, Paris 1967, pp. 164 ss.), è ripresa dall'autore che cerca di sviluppare un discorso sulla teologia aristotelica nell'ambito di una più vasta problematica, nel tentativo di individuare, all'interno del non semplice e soprattutto non omogeneo discorso di Aristotele, il momento o i momenti fondanti della teologia come « scienza ». Secondo l'autore è possibile « individuare un'impostazione completamente originale del problema teologico in Aristotele... Essa consiste nella ricerca di un metodo originale di trattare il problema di Dio, che sia in accordo con l'impostazione dialettica che è stata individuata in molti aspetti della filosofia di Aristotele » (p. 8). Preliminare, ma essenziale, è la risoluzione del problema se esista nel pensiero aristotelico il concetto di « teologia », intesa come « analisi razionale del concetto di Dio e come determinazione altrettanto razionale degli attributi che spettano alla divinità » (p. 14). L'autore propone di muovere dal passo E1 della *Metafisica*, nel quale si evidenzia il concetto di « scienza teologica », ben avvertendo che l'indagine sulla « teologia » è condotta all'interno dell'indagine sulla « scienza dell'essere »; suggerimento prezioso, perché permette di chiarire le ragioni specifiche, *l'ubi consistam* della teologia, attraverso la determinazione della sua fondazione e delle sue movenze originarie. Da varie parti è stato osservato che non si dà pensiero greco senza un genuino respiro teologico: « il pensiero greco da Omero a Platone non è che esperienza religiosa sempre più razionalmente elaborata, teologia. I suoi limiti estremi, Omero e Plotino: la teologia primitiva del senso e dell'immaginazione e la teologia raffinata e rarefatta dell'intelletto fino al silenzio del pensiero » (cfr. M.F. Siacca, *Il problema cosmologico*, in *Studi sulla filosofia antica*, Milano 1971, pp. 51-128; la citazione è alle pp. 56-57). La teologia aristotelica è emblematica da questo punto di vista e ne è conferma la trattazione, lucida e dettagliata, con la quale l'autore segue lo snodarsi dell'analisi aristotelica, dalle annotazioni logico-metodologiche di *Metaph.* E1 alle trattazioni, rigorosamente teoretiche, del libro Λ , di *Phys.* VIII, di *De caelo* I-II, di *De motu animalium*, delle due *Etiche*, dei vari trattatelli naturali. E da Aristotele che prende le mosse la fondazione filosofica della teologia, e l'idea di Dio, filosoficamente fondata, si trova per la prima volta in lui. Aristotele, è vero, non distingue il problema dell'esistenza di Dio (« an sit Deus ») da quello della sua natura

(« quid sit Deus »): ma ai suoi occhi il problema non era essenziale; fondamentale rimaneva, invece, la separazione della mitologia dalla teologia, ed è per questo che la teologia è « scienza » che considera la suprema divinità come « causa prima ». « Dio è studiato solo come causa prima del cosmo, in una prospettiva concreta che parte dal mondo sensibile per determinare l'esistenza e... le caratteristiche di realtà trascendenti necessariamente legate ad esso, proprio in quanto cause. Nel pensiero di Aristotele questo legame necessario si pone solo in un senso, a partire dal mondo, mentre, a partire dalla divinità, l'abisso tra Dio e il cosmo è assoluto » (p. 40). Il testo fondamentale, il libro Λ della *Metafisica*, viene ampiamente analizzato, chiosato e parafrasato nei passi più caratterizzanti, proprio per evidenziare il procedimento razionale del quale Aristotele si serve per dimostrare l'esistenza della sostanza soprasensibile. « Il discorso teologico di Aristotele, che dal punto di vista della struttura logica ha mostrato la sua impostazione dialettica dell'esistenza e delle qualità della divinità trascendente, dal punto di vista più strettamente contenutistico propone una concezione della divinità come causa prima del divenire del cosmo. Come tale, Dio è la causa prima di tutti i fenomeni dell'esperienza, e da lui dipendono tutte le cause immanenti del divenire. Egli è infatti direttamente motore degli astri divini, e questi, regolando la vita della natura, garantiscono il divenire del mondo sublunare e la sussistenza delle cause immanenti del nostro mondo » (p. 102). Un legame di complementarità, che non può essere certamente fortuito, collega il libro Λ della *Metafisica* al libro VIII della *Fisica*: identica la struttura, identico il movimento del pensiero, identici i risultati. Si può dunque sostenere che, in quanto volti alla determinazione di un concetto « filosofico » di Dio, i due testi siano complementari, perché, mentre la *Metafisica* si richiama alla « sostanza », la *Fisica* si richiama al « movimento » e mentre la prima giunge all'affermazione dell'esistenza di una sostanza immateriale, e dunque immobile, la seconda postula l'esistenza di un motore immobile e, dunque, immateriale. Secondo l'autore « la trattazione dei capitoli centrali di *Phys. VIII* viene a corrispondere, quanto a contenuto, a parte del capitolo 6 del libro Λ ; si tratta, cioè, della ripresa in termini fisici di uno dei momenti più importanti di tutto il discorso teologico di Aristotele, il passaggio dalla considerazione universale del divenire delle cose alla dimostrazione dell'esistenza della causa prima di esse. Il libro VIII della *Fisica* è un approfondimento, in senso specialistico, di uno dei momenti del discorso teologico di Λ » (p. 128). Collegati alla *Fisica* appaiono i libri I-II del *De caelo*. Complessa e particolarmente difficile da decifrare, proprio per le continue oscillazioni che la caratterizzano, quest'opera appare all'autore come « la somma di alcune indagini particolari » (p. 136); per la sua particolare struttura « non pone il problema generale dell'esperienza e del suo divenire, e non giunge quindi a dimostrare l'esistenza di un Dio supremo » (p. 138).

La stessa ipotesi dell'etere è da considerarsi sotto l'aspetto eminentemente fisico e non testimonia dell'esistenza di una teologia astrale. Emerge pertanto dal *De caelo* una dottrina fisico-cosmologica che si avvicina a problematiche teologiche che rimangono puramente enunciate. Aristotele ammette l'esistenza di realtà trascendenti « senza specificare maggiormente il loro rapporto con il mondo sensibile. La divinità di questi enti non è semplicemente affermata, ma rimane implicitamente detta attraverso la loro descrizione » (p. 146).

In conclusione « il pensiero teologico di Aristotele non trova nel *De caelo* uno sviluppo organico od una trattazione precisa ed esauriente ». I vari accenni di Aristotele non costituiscono una dottrina teologica compiuta, ma piuttosto tendono ad una sistemazione concettuale organica del problema di Dio. « A partire dal mondo fisico, Aristotele tiene innanzitutto a distinguere l'esistenza di altre realtà di livello ontologico diverso: in un secondo momento viene ricordata la funzione di motore immobile della divinità trascendente ed incorporea, mentre infine viene delineato il problema del rapporto di Dio al sommo bene e la funzione di suprema causa finale del Dio trascendente » (p. 154).

Quest'articolazione del problema teologico all'interno dell'indagine fisica si continua nel *De motu animalium*, nel quale si propone la dottrina dell'« animazione » o « animalità » del cosmo; all'interno di una impostazione più propriamente fisica « il

discorso teologico di Aristotele tende a presentare la divinità come garante del buon ordinamento del cosmo » (p. 171). I riferimenti a Dio non mancano nelle *Etiche*, ove il problema teologico assume una colorazione antropologico-psicologica. Spesso Aristotele parla della *φιλία πρὸς θεούς* (*E. N.*, VIII, 14, 1262a 4-5): questa « pietas in deos » presuppone, data la distanza che separa uomini e dei, che all'onore (*τιμή*) che gli uomini rendono agli dei questi ultimi corrispondano una gratificazione (*κέρδος*) per l'umanità (*E. E.*, VII, 10, 1242b 19-21). Dal discorso etico appare maggiormente, e con maggiore evidenza, la trascendenza divina. « Nell'ambito del discorso fisico... il primo motore immobile... non sembra così lontano quanto lo è in realtà. La considerazione universale della natura fisica permette di compiere più facilmente il passaggio dal mondo ad un Dio che sembra più vicino... La distanza tra Dio e gli enti fisici diventa invece un abisso se... si pretende di individuare un collegamento tra la divinità e un qualche genere singolo di enti sensibili... I passi teologici delle *Etiche* in cui Aristotele esprime con maggior certezza il proprio pensiero, senza rifarsi agli insegnamenti delle opinioni tradizionali, sono tutti concordi nel ripetere che tra l'uomo, colla sua virtù, e Dio non ci sono legami possibili » (pp. 177-178). Alcune considerazioni sulla *Grande Etica* (ma si prescinde dalla valutazione di fondo sulla paternità dell'opera) confermano le connotazioni teologiche, più superficiali forse, delle due altre *Etiche*. A me sembra che questo studio, mosso da preoccupazioni prettamente teoretiche, raggiunga ed offra risultati di un certo interesse, anche perché non cade nel filologismo e non presenta una collezione, sia pure organica, di *loci theologici*.

Il volume si inserisce nella linea interpretativa, già avviata con successo dal Berti, le cui tesi, proprio da questo saggio, ricevono ancora una volta un attestato di validità storiografico-ermeneutica. Forse l'autore avrebbe trovato un ulteriore consenso alla sua linea interpretativa, se avesse tenuto in considerazione i recenti saggi del Chroust e del Pepin.

SANTO ARCOLEO

THEOPHRASTUS, *De igne. A Post-Aristotelian View of the Nature of Fire*, edited with introduction, translation and commentary by V. COUTANT, Royal Vangorcum, Assen 1971. Un volume di pp. XXVI-72.

Nel recente *revival* aristotelico (cfr., per il fenomeno italiano, la rassegna di S. Arcoleo, *La rinascita degli studi aristotelici in Italia dal 1961 ad oggi*, « Rivista di Filosofia neo-scolastica », LXVII, 1975, pp. 84-102; 336-355; 547-565; 688-714) si inquadra il crescente interesse che, soprattutto negli ultimi anni, gli studiosi hanno dimostrato per Teofrasto e la sua opera (sugli studi teofrastei in generale cfr. A. Plebe, *Nota sul pensiero di Teofrasto*, in E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, II, 6, a cura di A. Plebe, Firenze 1966, pp. 418-442). Ad alimentare questo interesse deve aver contribuito anche la clamorosa tesi dello Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn 1952, il quale — come è noto — ha creduto di poter attribuire proprio all'Eresio gran parte delle idee più importanti contenute nel *Corpus aristotelicum* (cfr. G. Reale, *Josef Zürcher e un tentativo di rivoluzione nel campo degli studi aristotelici*, in *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano 1956, pp. 108-143).

Questa premessa fa comprendere perché delle numerose opere teofrastee siano state, di preferenza, studiate ed interpretate quelle che potessero meglio mettere in luce la posizione del discepolo rispetto al grande maestro, ossia la *Metafisica* (cfr. G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*, Brescia 1964) e i trattati di fisica.

In quest'ultimo campo, al fondamentale contributo di P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrastos von Eresos*, Berlin-Zürick 1964, si aggiunge ora il lavoro di Victor Coutant, che la casa editrice presenta in una lussuosa veste tipografica.