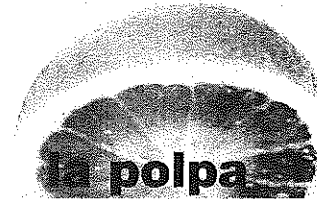


Rivista di filosofia

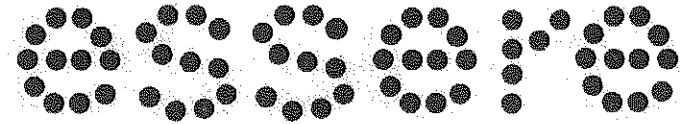
OLTRECORRENTE

Ottobre 2004



la polpa

dell'



a cura di Silvana Borutti

Marginalia e recensioni

Mimesis



Direttore responsabile

Fulvio Papi

Coordinatore scientifico

Silvana Borutti

Redattori

Paulo Barone, Flavio Cassinari, Iaria Dal Canton, Roberto Diodato, Iginio Domanin, Luisella Feroldi, Fabio Merlini, Michele Pasotti, Alessandro Peroni, Lorena Pini, Luca Pinzolo, Teresa Pullano, Giovanni Scibilia, Fausto Testa, Luca Vanzago, Matteo Vegetti, Vittorio Morfino.

Comitato di Lettura

Etienne Balibar, Luisa Bonesio, Claudio Bonvecchio, Raphaël Célis, Mario Cingoli, Jean-François Courtine, Paolo D'Alessandro, Gianfranco Dalmaso, Ugo Fabietti, Daniele Goldoni, Philippe Lacoue-Labarthe, Piero Lavatelli, Giacomo Marramao, Riccardo Massa (†), Fabio Minazzi, Salvatore Natoli, Giangiorgio Pasqualotto, Michele Prandi, Gabriele Scaramuzza, Carlo Sini, Jean-Marie Vincent

Direzione e redazione

Fondazione Corrente
Via Carlo Porta 5 – 20121 Milano
tel./fax 02 6572627

“Oltrecorrente” on-line

www.oltrecorrente.it
oltrecorrente@tiscali.it

Progetto grafico

Studio Origoni Steiner

Amministrazione

Associazione Culturale Mimesis
Alzaia naviglio Pavese 34 – 20136 Milano
telefax (39) 02 89403935
Per urgenze: (39) 347 4254976
e-mail: mimesised@tiscali.it
Catalogo e sito Internet: www.mimesisedizioni.it

Abbonamento € 26,00

Ogni numero € 16,00

Abbonamento da versare sul CCP 38372207 intestato a Associazione Culturale Mimesis

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 715 del 10/11/1999.

SOMMARIO

La polpa dell'essere. Sull'ontologia

| | | |
|--|------------------------|-------|
| SILVANA BORUTTI | | |
| <i>Introduzione</i> | | p. 5 |
| | SAGGI | |
| | SUL SENSO DELLA PAROLA | |
| FULVIO PAPI | | |
| <i>Il bicchiere di Immanuel Kant</i> | | p. 19 |
| FRANCO CHIEREGHIN | | |
| <i>Lo sbadiglio dell'essere. Ontologia e aporie dell'origine</i> | | p. 25 |
| MARIO VEGETTI | | |
| <i>Ontologie antiche: un promemoria</i> | | p. 37 |
| FRANCESCA CALABI | | |
| <i>Tra Platone e la Bibbia. Ontologia e teologia in Filone d'Alessandria</i> | | p. 47 |
| PASQUALE PORRO | | |
| <i>L'ente, Dio e la materia. Sulle radici avicenniane dell'ontologizzazione della metafisica</i> | | p. 61 |
| PASCAL ENGEL | | |
| <i>La falsa modestia della teoria identitaria della verità</i> | | p. 75 |
| CARLO SINI | | |
| <i>Tre considerazioni sull'ontologia</i> | | p. 97 |
| | FARE ONTOLOGIA | |
| ELEONORA MONTUSCHI | | |
| <i>Aspetti dell'ontologia sociale</i> | | p.107 |
| RENAUD BARBARAS | | |
| <i>Fenomenologia e ontologia della vita</i> | | p.119 |
| ROBERTA LANFREDINI | | |
| <i>L'ontologia fenomenologica</i> | | p.135 |
| LUCA VANZAGO | | |
| <i>Una possibile ontologia degli eventi: da Quine a Whitehead</i> | | p.145 |
| ROBERTO POLI | | |
| <i>Qualche osservazione sulla differenza. fra “dire l'essere” e “dire l'essere in quanto essere”</i> | | p.167 |

L'ENTE, DIO E LA MATERIA.

Sulle radici avicenniane dell'ontologizzazione della metafisica

1. *Antichi problemi*

Che la «scienza cercata» da Aristotele¹ – ovvero la filosofia prima destinata poi ad essere ridenominata «metafisica» – possieda già una connotazione ontologica, o almeno racchiuda in sé una componente ontologica, è un dato di fatto ovvio e indiscutibile: non a caso, essa viene qualificata dallo stesso Aristotele come scienza dell'ente in quanto ente. Tradizionalmente meno pacifico è invece cosa si debba intendere poi con questa definizione, e in che modo essa si combini, o risulti compatibile, con le altre indicazioni relative all'oggetto (o più correttamente, come dicevano gli arabi e gli scolastici, al «soggetto») della filosofia prima presenti nel testo aristotelico così come esso ci è stato tramandato da Andronico. Soprattutto, non è chiaro – ed è da sempre al centro di accese discussioni² – in che modo questa scienza dell'ente in quanto ente sia anche θεολογική, sia anche una “scienza divina” che verte su ciò che è massimamente degno di essere conosciuto. In realtà, il testo della *Metafisica* non dedica percentualmente troppo spazio al divino in quanto tale, che di fatto compare solo nella seconda parte di L – ammettendo ovviamente (ciò che è tutt'altro che scontato) che questo libro facesse davvero parte del progetto originario dell'opera, e non fosse invece un *logos* a sé, in cui Aristotele avrebbe per altro riassunto almeno in parte il contenuto non della nuova scienza, ma della *Fisica*.

1 Cfr. Arist., *Metaph.*, I, 2, 983 a 21.

2 Per un approccio generale alla questione sarà sufficiente rinviare qui a G. Reale, *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1961 e successive ristampe; E. Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; M. Frede, *The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics*, in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1987, pp. 81-95; E. Berti, *La Metafisica di Aristotele: "onto-teologia" o "filosofia prima?"*, in *Perché la metafisica. Studi su alcuni concetti-chiave della "filosofia prima" aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, a cura di A. Bausola, G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 117-144; J.-F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Vita e Pensiero, Milano 1999.

La via di uscita più comoda a questo proposito, suggerita già (ma in modo tutt'altro che unanime) nel Medioevo, consisterebbe evidentemente nel battezzare Aristotele in senso creazionistico, facendo del primo motore immobile (e perché non anche degli altri?) la causa dell'essere degli altri enti, e dunque una causa propriamente efficiente, e non solo motrice. In questo modo, la filosofia prima verrebbe a configurarsi come una scienza che ricerca e considera le cause e i principi dell'ente in quanto tale (poiché la vera sapienza, come ci vien detto fin dalle righe iniziali dell'opera, sta nel conoscere le cause), fino a risalire al principio supremo – al divino. Questa linea interpretativa continua ad avere sostenitori più che autorevoli ai nostri giorni, ma devo confessare molto apertamente di non averla mai trovata del tutto convincente – nel senso almeno che essa può essere appunto attribuita senza problemi ad alcuni dei lettori medievali di Aristotele, ma solo con molte difficoltà a quest'ultimo. In effetti, le sostanze separate dell'universo aristotelico ci dicono comunque poco degli altri enti: poco dal punto di vista ontologico, poiché (per quanto si possano intendere i motori come principi del mutamento in senso assai ampio) Aristotele stesso non sembra mai suggerire che la costituzione degli enti richieda delle cause separate da esse (in effetti, tutta la polemica antiplatonica, che pure è uno degli assi portanti del testo, perderebbe in questo senso molto del suo peso); e poco anche dal punto di vista epistemico, poiché le sostanze separate non sono affatto un buon esempio di come siano costituiti gli enti in generale, e anzi rappresentano propriamente delle eccezioni in cui non si applicano quei principi così faticosamente raggiunti nei libri che, nell'ordine attuale, precedono L. Il fatto è che quest'ultimo libro «non sa assolutamente nulla»³ di una nuova scienza in cantiere, e cioè di una scienza dell'ente in quanto ente o della sostanza (che è il significato principale dell'ente), e come tale difficilmente può fungerne da coronamento. Contro queste obiezioni si potrebbe sempre far valere il fatto che è Aristotele stesso, in E 1, a chiamare la sua scienza θεολογική, "divina", e a stabilire una connessione esplicita tra una scienza dell'ente in generale e una scienza dell'ente supremo (sovrapposizione che, nella ricostruzione heideggeriana, costituisce l'essenziale dell'ontoteologia). Questa scienza, scrive infatti Aristotele, è universale perché prima: «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 cosa l'essere

3 P. Donini, *Metafisica. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, p. 140.

sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengano».⁴ Ma in che cosa consiste propriamente questo nesso? Se si esclude una dipendenza ontologica diretta, della quale comunque Aristotele non sembra fare mai menzione, non resta che ammettere che questa scienza ci dia, studiando il divino, i principi di tutto il resto: ma proprio questo appunto non accade, perché i principi non sono affatto identici, e non si vede come la trattazione delle sostanze separate (in cui non ha senso parlare di sostrato o privazione, o di potenza, o della causa materiale) possa aiutarci a comprendere meglio le sostanze composte (che invece esigono proprio i principi prima ricordati). Ora, è in realtà plausibile che la «scienza cercata» da Aristotele sia da intendere come una specie di metascienza dei principi, una scienza cioè di quei principi funzionalmente (e cioè analogicamente, e non ontologicamente) comuni a tutte le sostanze (ad es. forma, sostrato, privazione, potenza e atto, le quattro cause) e a tutti i discorsi sulle sostanze (principi primi complessi, come ad esempio quello di non-contraddizione). E tuttavia, come detto, proprio le sostanze separate non sembrano in definitiva poter fungere né da principi costitutivi né da principi esplicativi degli enti in quanto tali: non partecipano alla costituzione degli enti (se non in modo indiretto) e non ci permettono di comprenderli meglio.

Resterebbe un'altra strada, quella offerta dal principio della «causalità del massimo» (come lo chiameranno gli Scolastici), a cui Aristotele fa riferimento in a: «ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura»,⁵ così come ad esempio il fuoco è causa di ciò che è caldo. Ma se adottassimo questa ipotesi fino in fondo, dovremmo concludere che il primo motore coincide con l'essere stesso, come accade per il Dio degli scolastici: una tesi che ripugna invece all'intera costruzione della metafisica aristotelica, secondo cui l'ὄν si dice principalmente della sostanza, mentre non può valere l'inverso, e cioè che una sostanza sia l'essere stesso o l'essere puro (se la sostanza è ciò che riceve predicazioni e non si predica a sua volta di altro).

Infine, il vero ostacolo di fondo che rende problematico il nesso tra il divino e l'ente in quanto tale (o se si preferisce, tra l'ontologia e la teologia) è dato dalla questione della materia. Se la scienza cercata o filosofia prima è scienza dell'ente in quanto ente, non potrà in nessun modo escludere la materia, che è di fatto – come ricordato – uno dei principi esplicativi fondamentali (e funzionalmente comuni) delle sostanze composte. Ma ancora in E 1, quando Aristotele osserva che la varie scienze si occupano di

4 Arist., *Metaph.*, VI, 1, 1026 a 27-32 (tr. Reale).

5 Arist., *Metaph.*, II, 1, 993 b 24-25 (tr. Reale).

settori diversi dell'essere, il soggetto appropriato della filosofia prima viene individuato in ciò che è eterno, immobile e separato:⁶ la filosofia prima riguarda le realtà che sono separate e immobili. Nonostante il dibattito plurisecolare, il problema rimane (a meno che non si decida di ritenere un'aggiunta posteriore, come alla fine suggeriva per disperazione Natorp, il passo conclusivo di E 1): una scienza dell'ente separato e immobile difficilmente può presentarsi come una scienza dell'essere in quanto tale, perché quest'ultimo ambito – se il funtore reduplicativo ha un senso – definisce l'ente in generale, e dunque anche l'ente composto, l'ente dotato di materia. O viceversa: una scienza dell'ente in quanto ente non è di per sé una scienza di ciò che è separato, perché l'ente in quanto tale non è necessariamente separato o immateriale. Le due cose, almeno a prima vista, non sembrano poter stare insieme.

2. Avicenna, *al-Fârâbî* e il libraio di Bukhârâ

Senza addentrarci ulteriormente nelle vicende della ricezione dell'opera aristotelica (e dunque lasciando da parte sia il lavoro intrapreso dai tardi commentatori neoplatonici – Siriano in primo luogo – sia la storiografia contemporanea) si può osservare che nell'Occidente latino medievale, prima ancora che la *Metafisica* aristotelica sia accessibile e conosciuta, la scelta sembra già fatta. Il testo che più di ogni altro veicola la distinzione delle scienze prima dell'arrivo delle classificazioni di origine araba è uno degli opuscoli teologici di Boezio – il *De Trinitate* – che ripropone una tripartizione sostanzialmente fondata su E 1: la filosofia naturale o fisica si occupa di ciò che è nella materia e nel movimento; la matematica di ciò che è immobile, ma nella materia; la *scientia divina* o *theologia* di ciò che è separato dal movimento e dalla materia.⁷ Il nome risponde qui perfettamente alla cosa: la metafisica (prima della *Metafisica*, prima cioè del ritorno del testo aristotelico e delle opere degli arabi) è in senso stretto solo teologia o scienza divina. Non c'è traccia, nella divisione boeziana, di una possibile scienza dell'ente in quanto ente: non c'è dunque spazio per nessuna possibile ontologia, ma solo per una teologia naturale o teologia filosofica, da affiancare a quella fondata sulla rivelazione (e come tale la metafisica compare ancora, sia pure con qualche essenziale aggiustamento, in

6 Arist., *Metaph.*, VI, 1, 1026 a 10-11.

7 Cfr. Boethius, *Liber quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii* [= *De Trinitate*], in *The Theological Tractates*, ed. H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester, Cambridge (Mass.)-London 1978, pp. 8,1-9,21; [tr. it. a cura di L. Obertello, in Boezio, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979, pp. 361-362].

Tommaso d'Aquino, che non caso si sofferma sulla questione del soggetto della filosofia prima, oltre che nel Proemio del commento all'opera aristotelica, proprio nel commento al *De Trinitate* boeziano).

Ma ben diversamente vanno le cose nel mondo della *falsafa*, della filosofia in lingua araba. Per essere più espliciti: il vero passo decisivo ai fini di una compiuta determinazione ontologica della metafisica (come scienza dell'ente in quanto ente) non è stato fatto né ad Atene né a Parigi, né in qualche più tarda Università tedesca, ma a Bukhârâ, nel Khurâsân (ora nell'Uzbekistan), ben lontano dai confini usualmente attribuiti alla filosofia occidentale. Non si tratta qui pertanto di effettuare una deviazione esotica o erudita, tutt'altro: fatte salve le eccezioni latine rappresentate dallo stesso Boezio e da pochi altri, l'arabo – come conviene sempre ricordare, e soprattutto di questi tempi – è in realtà la prima lingua che la filosofia parla dopo il greco, e dunque il primo vero e proprio momento di internazionalizzazione (e di trasformazione) della filosofia.⁸ Non seguiremo anche in questo caso le vicende testuali della trasmissione e della ricezione del testo aristotelico nella tradizione araba;⁹ riprenderemo invece la questione a partire dal noto passo della propria *Autobiografia*¹⁰ in cui Avicenna racconta di come abbia infine trovato, in modo del tutto inaspettato, una chiave di accesso alla *Metafisica* aristotelica – un testo che aveva letto già quaranta volte, mandandolo a memoria, senza riuscire a coglierne lo scopo, al punto di decidere infine di rinunciare, quando era ormai giunto a padroneggiare praticamente tutto lo scibile, a qualsiasi tentativo di comprendere quella che pure veniva presentata come la scienza suprema. Un giorno, passeggiando nel mercatino dei librai di Bukhârâ, il giovane Avicenna avrebbe ceduto, più per evitare la seccatura che per convin-

8 Cfr. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th c.)*, Routledge, London-New York 1998 [tr. it. di C. Martini, a cura di C. D'Ancona Costa, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino 2002]; D. Gutas, *Filosofia greca, filosofia araba, in I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settis, vol. III: *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 767-796.

9 Cfr. A. Martin, *La Métaphysique: tradition syriaque et arabe*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la direction de R. Goulet, Éditions du CNRS, I, Paris 1989, pp. 528-534. Più in generale sulla ricezione di Aristotele cfr. G. Endress, *L'Aristotele arabe: réception, autorité et transformation du Premier Maître*, «Medioevo», XXIII, 1997, pp. 1-42; C. Martini, *La tradizione araba della Metafisica di Aristotele*, in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, a cura di C. D'Ancona, G. Serra, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 75-112. Vale forse anche la pena di ricordare come in generale le traduzioni arabe antiche della *Metafisica* siano per lo più anteriori ai manoscritti greci in nostro possesso.

10 Per un'interpretazione complessiva del passo cfr. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, E.J. Brill, Leiden-New York-København-Köln 1988, in part. pp. 238-242.

zione, all'insistenza di un venditore che cercava di fargli acquistare un piccolo volume in svendita (a tre soli *dirham*) perché il proprietario originario aveva bisogno di soldi e cercava di disfarsene al più presto. Il libretto si sarebbe poi rivelato essere lo scritto di al-Fârâbî sugli scopi della *Metafisica* di Aristotele (più precisamente: *Sul fine di ciascuno dei libri dell'opera chiamata «Libro delle lettere»*): grazie ad esso Avicenna, secondo quanto egli stesso dichiara, avrebbe finalmente scorto la possibilità di rinvenire un disegno unitario all'interno della *Metafisica* (ne avrebbe cioè infine colto appunto lo "scopo") e come segno di gratitudine avrebbe elargito il giorno seguente una cospicua elemosina ai poveri.

Il testo di al-Fârâbî, che ci è fortunatamente giunto,¹¹ è in realtà davvero un opuscolo di poche pagine – apparentemente poca cosa, da un punto di vista meramente quantitativo, sia rispetto all'opera di Aristotele che alla stessa *Scienza divina* inclusa poi da Avicenna nel suo più importante progetto enciclopedico (il *Libro della Guarigione*). E tuttavia in pochi passaggi essenziali al-Fârâbî mette perfettamente a fuoco i problemi che abbiamo richiamato inizialmente e suggerisce un plausibile tentativo di composizione:

a) i problemi relativi all'interpretazione del testo aristotelico dipendono fondamentalmente dall'erronea convinzione che la metafisica parli soprattutto del Creatore, dell'intelletto, dell'anima e di ciò che è in rapporto con queste realtà. In questo modo si è venuta a determinare un'indebita sovrapposizione tra la metafisica stessa e la scienza dell'unicità divina, e cioè il *kalâm*, la teologia;

b) di fatto, nella *Metafisica* aristotelica Dio compare solo nel libro *Lam* (ovvero *Lambda*, che per al-Fârâbî è l'undicesimo): la metafisica non è dunque in senso stretto scienza del divino (teologia), ma è piuttosto una scienza universale a cui compete lo studio di tutto ciò che è comune a tutti gli enti o esistenti;

11 L'opuscolo è stato edito da Dieterici in *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, hrsg. v. F. Dieterici, E.J. Brill, Leiden 1890, pp. 34-38 (apparato critico, p. XXXII). Per la traduzione tedesca dello stesso Dieterici cfr. *Die Abhandlung von den Tendenzen der aristotelischen Metaphysik von den zweiten Meister*, in *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, übersetzt v. F. Dieterici, E.J. Brill, Leiden 1892, pp. 54-60, note pp. 213-214; per la traduzione francese cfr. Th.-A. Druart, *Le traité d'al-Farabi sur les buts de la Métaphysique d'Aristote*, «Bulletin de philosophie médiévale», XXIV, 1982, pp. 38-43; per la traduzione spagnola cfr. R. Ramón Guerrero, *Alfarabi y la "Metafisica" de Aristóteles*, «La Ciudad de Dios», CXCVI, 1983, pp. 211-240; una traduzione inglese parziale si trova in D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, cit., pp. 237-254. Sul progressivo avvicinamento di Avicenna all'interpretazione 'ontologica' della metafisica proposta da al-Fârâbî cfr. A. Bertolacci, *From al-Kindî to al-Fârâbî: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics According to his Autobiography*, «Arabic Sciences and Philosophy», XI, 2001, pp. 257-295.

c) la metafisica, in quanto tale, si occuperà di tutto ciò che, in quanto comune, non appartiene a nessuna scienza particolare, e cioè in primo luogo dell'essere e dell'unità (e dei loro contrari), e poi di tutte le specie (e cioè da una parte i predicamenti, e dall'altra l'unità individuale, l'unità specifica, l'unità generica, l'unità analogica) e le proprietà (e cioè da una parte potenza e atto, perfezione e mancanza, causa e effetto, dall'altra somiglianza, uguaglianza, conformità, equivalenza, analogia ecc.) che all'essere e all'unità (e ai loro contrari) ineriscono;

d) Dio entra nella metafisica in quanto principio comune a tutti gli esistenti; la sua considerazione, insieme a quella delle altre sostanze separate, è così solo una parte di questa scienza;

e) di conseguenza, se è vero che la metafisica è chiamata in generale, secondo la definizione aristotelica, ad occuparsi di ciò che non è nella materia, bisognerà precisare che l'immaterialità si può intendere in due modi diversi: alcune cose sono infatti tali da non esistere mai nella materia, altre invece esistono nella materia, ma possono essere concepite indipendentemente da essa. Viene così a delinearci, sia pure ancora solo come un accenno, la prima distinzione tra ciò che è effettivamente o *positivamente* immateriale (perché sussiste sempre di fatto al di fuori della materia) e ciò che è solo *negativamente* immateriale (nel senso che può essere concepito anche a prescindere dalla materia).

3. Cose e enti

Queste brevi ma precise indicazioni di al-Fârâbî (chiamato non a caso il "secondo maestro", dopo ovviamente Aristotele) offrono ad Avicenna una base sufficiente per ristrutturare, in modo più organico e coerente, l'intero edificio della filosofia prima, il cui autentico soggetto non deve pertanto essere individuato né in Dio né nelle cause (considerate nel loro insieme o separatamente), ma appunto solo nell'esistente o ente.¹² Procedendo oltre, Avicenna cerca anche di fornire una giustificazione teorica più precisa di questa scelta: se il problema iniziale della metafisica riguarda il suo statuto epistemologico, si tratterà di risolvere la questione sulla base della stessa epistemologia aristotelica, e in particolare dell'assunto degli *Analitici secondi* secondo cui nessuna scienza può dimostrare l'esistenza del suo proprio soggetto.¹³ Il soggetto di una scienza dev'essere dunque già posto,

12 Mi permetto di riprendere qui quanto proposto già nella Prefazione a Avicenna, *Metafisica. La «Scienza delle cose divine» dal «Libro della Guarigione»*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002, pp. v-xxxv.

13 Arist., *An. Post.*, I, 10, 76 b 11-22.

o perché in sé evidente, o perché dimostrato e mutuato da una scienza gerarchicamente superiore. Ora, né l'esistenza di Dio né quella delle cause è tale da risultare immediatamente evidente, e non si dà nessun'altra scienza superiore alla filosofia prima in cui essa possa essere dimostrata (Avicenna è anzi qui molto attento nel precisare che – a differenza di quanto sosterrà poi Averroè – non spetta in nessun modo alla fisica la dimostrazione dell'esistenza di Dio). Spetta insomma alla filosofia prima dimostrare che esistono nell'universo dei nessi causali (e non dei semplici rapporti di anteriorità o posteriorità, o di concomitanza), e che fra tutte le cause ne esiste una assolutamente prima, dalla cui necessità dipende l'esistenza di tutto il resto. Una volta stabilito l'ente come autentico e unico soggetto della filosofia prima, si tratterà pertanto di riposizionare le altre indicazioni offerte in tal senso dal testo aristotelico (la sostanza, le cause, Dio) in un altro ambito a loro più appropriato – quello di ciò che in questa scienza, *a partire dall'ente*, dev'essere cercato, e dunque non nell'ambito del soggetto, ma in quello delle questioni (*quaesita*, come recita appunto la versione latina). E l'intero sviluppo della metafisica avicenniana segue fedelmente questo percorso: dall'individuazione del soggetto (l'esistente in quanto esistente), delle altre intenzioni prime che ad esso si accompagnano e dei principi primi (trattato I) si passa alle quasi-specie dell'esistente stesso (sostanza e accidenti, rispettivamente nel II e III trattato), poi alle proprietà (anteriore/posteriore, potenza e atto, perfetto e imperfetto, nel IV trattato; universale e particolare nel V), e successivamente alle cause (VI trattato) e all'uno (VII trattato), per pervenire infine alla sezione propriamente teologica che comprende a sua volta la considerazione della causa suprema o causa delle cause (VIII trattato), l'esame della derivazione e del ritorno di tutte le cose da essa e ad essa (IX trattato), e un'analisi delle implicazioni pratiche della teologia stessa dal punto di vista dei credenti (X trattato). Comè si vede, si tratta della compiuta realizzazione dell'*agenda* di al-Fârâbî, depurata tuttavia dell'originario parallelismo tra essere e uno, ovvero della sua componente più specificamente henologica e neoplatonica: l'uno è per Avicenna solo una delle proprietà che (aristotelicamente) si accompagnano all'ente.¹⁴

Ma con ciò abbiamo risolto solo una parte del problema – quella relativa alla determinazione del soggetto. Resta il problema dell'immaterialità: anche in questo caso, come detto, al-Fârâbî poteva offrire un'indicazione importante, ma Avicenna ci mette ancora molto del suo e cioè, principal-

14 Cfr. in proposito A. Bertolacci, *The Structure of Metaphysical Science in the Ilâhiyyât (Divine Science) of Avicenna's Kitâb al-Shifâ' (Book of the Cure)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XIII, 2002, pp. 1-69.

mente, la distinzione tra ente e cosa, o, nella terminologia divenuta usuale per i latini (ma impropria per Avicenna) tra esistenza e essenza. Il contesto è offerto qui dalla celebre teoria dell'indifferenza delle essenze, che si è spesso voluto considerare come un antecedente medievale del "terzo regno" di Frege o della teoria degli oggetti puri di Meinong, e che va invece inquadrata nel contesto di una sofisticata polemica antiplatonica.¹⁵ Detto assai brevemente, ciò che Avicenna intende sostenere è che la considerazione assoluta delle essenze (indipendentemente da tutte le disposizioni ovvero da tutte le altre *intenzioni* – *ma'ânî* – che ad essa ineriscono, come l'universalità o la particolarità, l'esistenza mentale o quella reale) non coincide affatto con la loro posizione in quanto enti separati. Ogni essenza *esiste* infatti sempre nella mente e/o nella realtà, ma può essere considerata indipendentemente dall'uno e dall'altro aspetto perché nessuno di essi entra nella costituzione quidditativa (nella definizione) dell'essenza stessa: come recita il celebre adagio, *equinitas est equinitas tantum*. Nell'*Avicenna Latinus*, la dottrina viene espressa attraverso formule tecnicamente assai precise: prendere qualcosa *cum condicione non rei alterius* è diverso dal considerarla *non cum condicione rei alterius*. La prima formula (prendere qualcosa a condizione che null'altro vi si aggiunga) mette in effetti capo a un'esistenza separata; la seconda (considerare qualcosa non sotto la condizione di un'aggiunta) conduce solo alla possibilità di considerare distintamente una cosa a prescindere dalle diverse e perfino innumerevoli condizioni che ad essa si accompagnano di fatto.

15 Cfr. soprattutto in proposito A. de Libera, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999, pp. 499-607. Per un inquadramento dello sfondo teologico da cui invece la dottrina avicenniana prende le mosse cfr. J. Jolivet, *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sînâ*, in *Études sur Avicenne*, éd. par J. Jolivet, R. Rashed, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 11-28 (poi anche in J. Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Paris 1995, pp. 221-236) e R. Wisnovsky, *Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Shay'iyya)*, «Arabic Sciences and Philosophy», X, 2000, pp. 181-221. Wisnovsky riassume efficacemente in questo modo i termini essenziali del dibattito teologico in cui Avicenna si inserisce: 1) l'esistente è sussunto estensionalmente ma non intensionalmente sotto la cosa (gli esistenti sono sempre cose, ma le cose non sono sempre esistenti; essere una cosa e essere esistente hanno significati diversi) – si tratta della posizione dei mu'taziliti; 2) la cosa e l'esistente sono identici tanto per estensione quanto nell'intensione (le cose sono sempre esistenti, e gli esistenti sono sempre cose; i due termini hanno lo stesso significato) – una posizione di questo tipo è fatta propria non solo dagli aš'ariti, ma anche dai maturîiti e parte degli sciiti. Per Wisnovsky Avicenna assume di fatto una posizione intermedia: la cosa e l'esistente sono identici nell'estensione ma differiscono nell'intensione (ovvero: le cose sono sempre esistenti, e gli esistenti sempre cose, ma i termini hanno significati diversi). Cfr. anche A.-Th. Druart, *Shay' or Res as Concomitant of 'Being' in Avicenna*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XII, 2001, pp. 125-142, in part. 139-142.

È in effetti proprio questo stesso meccanismo (quello della distinzione tra ciò che è “a condizione di non” e ciò che è “non a condizione di” o “senza condizione”) quello di cui Avicenna si serve per risolvere anche il problema dell'immaterialità:

[A questa scienza] compete la definizione di scienza divina, che è scienza delle cose che sono separate dalla materia nella definizione e nell'esistenza. Infatti, come si è chiarito, non vi è nulla dell'essere in quanto essere e dei suoi principi e dei suoi accidenti che non sia anteriore alla materia nell'esistenza e che, quanto all'esistenza, non sia indipendente dall'esistenza della [materia]. Se poi in questa scienza si fa un'indagine intorno a qualcosa che non è anteriore alla materia, lo si fa solo in quanto si indaga intorno a una certa intenzione. E, per esistere, tale intenzione non ha bisogno della materia.

Anzi, le cose intorno alle quali si conduce l'indagine [in questa scienza] si dividono in quattro [classi]: alcune sono radicalmente prive della materia e dei vincoli con essa; altre sono mescolate alla materia, però lo sono allo stesso modo in cui si mescola la causa, costituente e anteriore, senza che la materia sia per essa qualcosa di costitutivo; altre possono esistere nella materia e possono anche esistere non in una materia, come la causalità e l'unità; così, quel che appartiene loro in comune – in quanto esse sono quel che sono – è di non aver bisogno dell'esistenza della materia perché ne sia stabilita la realtà; e quest'insieme [di cose] partecipa anche del fatto di non essere materiale per quanto riguarda l'esistenza: non si tratta cioè di cose che acquisiscono l'esistenza dalla materia; alcune altre, infine, sono cose materiali – come il movimento e la quiete – e tuttavia, ciò su cui si indaga in questa scienza non è il loro stato nella materia, ma invece il tipo di esistenza che loro appartiene.¹⁶

La metafisica è scienza dell'ente in quanto ente senza altra condizione: cioè, nella fattispecie, *non a condizione di essere materiale* (anche se, nella realtà effettiva, molti enti sono poi materiali), e *non*, come il testo aristotelico poteva lasciar supporre (e come la lunga vicenda dell'interpretazione teologica della metafisica attesta) *a condizione di non essere materiale*, perché in tal caso ad essa non resterebbe che occuparsi solo di Dio e delle altre sostanze separate, e non dell'ente. Ciò che conta è che l'ente venga considerato qui secondo quell'intenzione per cui può prescindere dalla materialità, anche se la materialità può inerirgli di fatto. Già quando descrive il soggetto della *scientia divina* nel I libro o trattato, Avicenna ricorre esplicitamente a questa terminologia; il testo della traduzione latina è al riguardo particolarmente pregnante: «Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, inquantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, inquan-

16 Avicenna, *Metafisica*, con testo arabo e latino, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002, pp. 41-43.

tum est ens, sine condicione».¹⁷ L'ente che rappresenta il soggetto della metafisica è l'ente considerato “senza condizione”, cioè a prescindere da tutte le disposizioni che potrebbero determinarlo in senso quantitativo, qualitativo o modale: dunque l'ente considerato *non a condizione* di essere necessario o possibile, separato o materiale. E nella quarta sezione dell'VIII trattato è possibile trovare un'altra occorrenza ancora più significativa:

Il Primo dunque non ha quiddità, mentre sulle [cose] dotate di quiddità l'esistenza fluisce a partire da Esso. Esso è, infatti, puramente esistente a condizione che se ne neghino l'inesistenza e tutte le altre descrizioni. Inoltre, tutte le cose che hanno quiddità sono possibili ed esistono in virtù di Esso.

E quando dico “Esso è puramente esistente a condizione che se ne neghino tutte le aggiunte”, ciò non significa che Esso è l'essere assoluto di cui parteciperebbero [le cose], se mai un essere fosse in questo modo. Un tale essere, infatti, non sarebbe l'essere puro a condizione della negazione, ma piuttosto, l'essere non a condizione dell'affermazione. Voglio dire, per ciò che riguarda il Primo, che Esso è l'essere con la condizione di non [avere] un'aggiunta di composizione, mentre quest'altro è l'essere non a condizione dell'aggiunta; per questo, quel che è l'universale si predica di ogni cosa, mentre questo non si predica di niente che abbia un'aggiunta, e ogni cosa altra da Esso ha un'aggiunta.¹⁸

Il passo riguarda il modo di intendere la semplicità divina rispetto a quella dell'ente comune, ma implica in modo molto preciso anche la differenza tra un'accezione positiva e una negativa dell'immaterialità (o della separatezza): Dio è, come recita la versione latina, *esse exspoliatum non condicione affirmandi* (ovvero *cum condicione non addendi compositionem* – a condizione di non aggiungere null'altro), l'*ens commune* è indeterminato *condicione negandi* (ovvero *non condicione additionis* – non a condizione di essere considerato con ciò che lo accompagna). Tuttavia questa chiara distinzione non comporta per Avicenna alcuna scissione effettiva all'interno del disegno unitario della *scientia divina*: essa risponde invece al progetto di passare gradualmente, nell'unico campo della filosofia prima, da ciò che è può essere preso *non a condizione di essere materiale* a ciò che può essere preso *solo a condizione di non essere materiale* – o come si potrebbe riformulare: da ciò che è *astratto* dalla materia a ciò che è invece effettivamente separato.

17 Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina. I-IV*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Peeters, Louvain – E.J. Brill, Leiden 1977, I, 2, p. 13,36-38 (per la traduzione italiana cfr. Avicenna, *Metafisica*, cit., p. 37).

18 Avicenna, *Metafisica*, cit., p. 789; cfr. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima...* V-X, cit., VIII, 4, p. 402,48-60.

4. Immaterialità e metafisica

Grazie alla traccia di al-Fârâbî, Avicenna sviluppa così una prima risistemazione coerente del materiale confluito nella *Metafisica* aristotelica – un progetto che verrà invece rifiutato da Averroè proprio perché quest'ultimo fraintende totalmente e rigetta la distinzione avicenniana tra cosa e ente (di conseguenza, colui che viene considerato il commentatore per eccellenza di Aristotele non ha dubbi nell'identificare il soggetto della metafisica aristotelica con le sostanze separate). I maestri scolastici si divideranno tra Avicenna e Averroè,¹⁹ ma la strada per la costituzione dell'ontologia propriamente detta era ormai aperta. Le esitazioni e le cautele riguarderanno soprattutto una delle possibili conseguenze di questa impostazione – il fatto che l'ente preceda in qualche modo Dio, o, ancora più a fondo, che Dio si trovi a essere incluso, almeno in prima istanza, nell'ambito dell'ente comune. Sarà sufficiente limitarsi qui a ricordare, solo per cenni, alcune delle principali tracce dell'eredità avicenniana tra la seconda metà del XIII secolo e i primissimi anni del XIV. Tommaso d'Aquino riprenderà ad esempio la distinzione avicenniana tra le due possibili diverse accezioni dell'immaterialità, ma per distinguere due scienze diverse: la teologia naturale o dei filosofi, che ha per soggetto l'ente comune, e in cui Dio entra solo come causa del soggetto, e la *theologia nostra*, la teologia rivelata, che ha per soggetto Dio stesso e le sostanze separate.²⁰ Giovanni Duns Scoto, da parte sua, fonderà il proprio impianto metafisico proprio a partire dall'univocità del concetto di ente, considerato come il primo oggetto del nostro intelletto, ma rimprovererà in modo piuttosto singolare ad Avicenna di aver posto tale priorità non sulla base di motivi propriamente filosofici, ma in virtù della sua fede;²¹ d'altra parte, la stessa dottrina scotista delle nature comuni tradisce di fatto l'autentico spirito della teoria dell'indifferenza delle essenze.²² Intermedio (anche

19 Cfr. in proposito A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, 2. erw. Aufl., Peeters, Leuven 1998.

20 Cfr. P. Porro, *Tommaso d'Aquino, Avicenna e la struttura della metafisica*, in corso di pubblicazione negli Atti del Convegno *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica. Approfondimenti e dibattiti* (Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 27-28 febbraio 2003), e, in precedenza, *Il posto della metafisica nella divisione delle scienze speculative di Tommaso d'Aquino* (Super Boetium De Trinitate, qq. V-VI), in *La divisione della filosofia e le sue ragioni*. Atti del VII Convegno della SISPM (Assisi, 14-15 novembre 1997), a cura di G. d'Onofrio, Avagliano, Cava de' Tirreni 2001, pp. 194-265.

21 Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio, Prologus*, Typis Poliglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950, § 33, pp. 19-20.

22 È quanto abbiamo cercato di mostrare in P. Porro, *Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne*, in corso di pubblicazione nel volume degli Atti del Convegno *Duns Scot à Paris* (Paris, 2-4 septembre 2002).

cronologicamente) tra Tommaso e Scoto, sarà tuttavia soprattutto Enrico di Gand a impegnarsi in un confronto serrato con il modello avicenniano. Enrico si approprierà fino in fondo della strategia adottata da Avicenna, attribuendole anche un nome, quello di “distinzione intenzionale”: *intentiones* (termine che rende come visto l'arabo *ma'ânî*) sono i vari aspetti che possono concepiti separatamente, senza per questo dar vita a una separazione reale, all'interno di una medesima cosa.²³ E della distinzione intenzionale Enrico si avvarrà non solo, come già Avicenna, per chiarire il rapporto in ogni ente finito tra essenza e essere (che non sono appunto cose diverse, ma intenzioni diverse), ma anche, e questa volta oltre Avicenna, per fondare su di essa una singolare teoria dell'analogia: in realtà, non c'è nulla di realmente comune tra l'essere divino e quello creaturale, se non il fatto che il nostro intelletto non è immediatamente in grado di distinguere l'ente come negativamente indeterminato e indeterminabile (e perciò *positivamente* immateriale: Dio) da quello privatamente indeterminato che costituisce l'autentico soggetto della metafisica (l'ente in quanto tale, considerato indipendentemente da ogni effettiva determinazione). È in questo errore strutturale (quello dunque di confondere in prima istanza il piano di ciò che è “a condizione di non...” e quello di ciò che è “non a condizione di...” che si radica l'unico effettivo rapporto analogico tra Dio e le creature, e con esso anche la possibilità di un discorso umano sul divino.

In definitiva, perché la metafisica potesse diventare compiutamente e coerentemente ontologia (all'interno di un processo che si concluderà propriamente solo nel XVII secolo), occorreva recuperare in essa uno spazio per la materia, o almeno non escluderla a priori, come il programma aristotelico di E 1 sembrava in qualche modo sancire. Una scienza dell'ente in quanto ente non avrebbe potuto, per sua stessa definizione, tenere fuori gli enti materiali; ma d'altra parte, ammettendo indiscriminatamente la materia all'interno della filosofia prima, si sarebbe inevitabilmente attenuata la distinzione tra quest'ultima e la fisica e la matematica, e soprattutto si sarebbe svilito il suo carattere “divino”. La soluzione avicenniana, nei suoi termini essenziali, è che l'immaterialità richiesta dalla scienza dell'ente in quanto ente non debba essere considerata in senso assoluto, ma soltanto in senso intenzionale: si tratterà – come visto – di considerare l'ente a prescindere da quell'intenzione per cui può anche trovarsi nella materia. In questo modo, la metafisica viene a definire un ambito che precede la distin-

23 Ci permettiamo di rinviare in proposito a P. Porro, *Universaux et esse essentialia: Avicenne, Henri de Gand et le «Troisième Reich»*, in *Le réalisme des universaux. Philosophie analytique et philosophie médiévale*, «Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen», XXXVIII-XXXIX, 2002, pp. 9-51.

zione tra Dio e gli altri enti e dunque la stessa teologia – che non a caso, lungo una linea che attraverso Suárez arriva fino a Wolff, assumerà la denominazione regionale di *metaphysica specialis*. Le conseguenze nella lunga durata di questo gesto sono assai note, e in ogni caso non commisurate ai 3 soli *dirham* pagati contro voglia da Avicenna all'ignoto libraio di Bukhârâ.

PASCAL ENGEL

LA FALSA MODESTIA DELLA TEORIA IDENTITARIA DELLA VERITÀ*

Diversi autori hanno recentemente sostenuto che al familiare elenco di teorie della verità dovrebbe essere aggiunta la “teoria identitaria della verità”, ovvero l’idea per cui la verità di un giudizio consiste nella sua *identità* con un fatto. Quest’idea giocò un ruolo importante in Bradley e nei primi scritti di Moore e Russell (Cartwright 1987, Candlish 1989, Baldwin 1991). Inoltre, essa sembra avere un ruolo in *Mente e mondo* di McDowell (Dodd 1995) e Hornsby (1997) ha difeso una teoria sotto questo nome. Ci sono diverse ragioni per cui si potrebbe voler sviluppare una concezione di questo tipo, ma nel contesto del dibattito contemporaneo tra teorie della verità “robuste” e “minimaliste”,¹ una linea di ragionamento adatta a motivare l’adozione di una teoria identitaria della verità potrebbe essere la seguente. (a) Si tratta di un truismo, di fatto uno di quelli su cui una teoria “deflazionista” della verità insiste, cioè “è vero che P” e “è un fatto che P” sono modi equivalenti di dire la stessa cosa. (b) Se si volesse vedere qualcosa di più in questo truismo, si dovrebbe intendere la verità come una forma di corrispondenza tra P e qualche cosa nel mondo, cioè un fatto. Ma una teoria della corrispondenza è destinata al fallimento. (c) Ciò tuttavia non ci riporta necessariamente a una concezione della verità per cui il significato di “vero” è esaurito dall’innocuo truismo e da “P è vero se e solo se P”. Infatti, potremmo ancora dire che la verità consiste in una relazione sostantiva, che non è quella di corrispondenza, ma quella di identità: un pensiero vero è *identico a* un fatto (in corsivo, per distinguere questa tesi dal truismo). Questo sembra essere, almeno in parte, il tipo di ragionamento alla base della proposta di Hornsby quando dice

* Pubblichiamo in traduzione, per gentile concessione dell’autore, il saggio *The false modesty of the identity theory of truth*, “International Journal of Philosophical Studies”, 9, 4, 2001, 441-458. Traduzione di Giosuè Baggio.

¹ Cfr. ad esempio Horwich 1990, Wright 1992 e l’antologia di articoli di Blackburn e Simmons (1999). Per i miei scopi, nel presente articolo non introdurrò le distinzioni tra i vari tipi di teorie minimaliste. Considero semplicemente il minimalismo o deflazionismo come la concezione per cui lo schema decitazionista esaurisce ciò che possiamo dire a proposito della verità, la quale non può essere una proprietà esplicativa.