

RATIONES

L'eredità filosofica di Enrico Berti

a cura di Antonio Da Re



PADOVA
UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

Direttore scientifico

Luca Illetterati

Comitato Scientifico

Adriano Ardo vino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews), Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuzzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Rationes

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento Fisppa
(Filosofia, Sociologia, Pedagogia, Psicologia Applicata)
dell'Università degli studi di Padova.

Prima edizione 2025, Padova University Press
Titolo originale *L'eredità filosofica di Enrico Berti*

© 2025 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-478-3



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

L'eredità filosofica di Enrico Berti

a cura di

Antonio Da Re

In appendice l'elenco delle pubblicazioni di Enrico Berti

a cura di Silvia Gullino

PADOVA
UP

Indice

Introduzione <i>Antonio Da Re</i>	9
Il Logos e il Kerygma. Un incontro nella libertà <i>Maria Cristina Bartolomei</i>	15
Enrico Berti e <i>Le ragioni di Aristotele</i> (in dialogo con Platone) <i>Linda M. Napolitano</i>	27
Enrico Berti e le filosofie medievali <i>Cecilia Martini</i>	53
La teoresi metafisica nel pensiero di Enrico Berti <i>Elvio Ancona</i>	83
Enrico Berti e la verità pratica <i>Gabriele De Anna</i>	115
Alcune note su contraddizione e dialettica <i>Massimiliano Carrara</i>	147
Appendice Pubblicazioni di Enrico Berti <i>a cura di Silvia Gullino</i>	167

Introduzione

Antonio Da Re

Università degli Studi di Padova

Non è esagerato affermare che il presente volume è espressione in primo luogo di un atto di riconoscenza nei riguardi di Enrico Berti (Valeggio sul Mincio 3.11.1935 – Padova 5.1.2022), studioso eminente e maestro apprezzato di Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi di Padova dal 1° novembre 1971 fino al pensionamento avvenuto nel 2009. Sono innumerevoli le persone e le istituzioni che hanno buoni motivi per manifestare la propria gratitudine per lo straordinario contributo offerto da Enrico Berti, in tanti anni di ricerca filosofica assidua e appassionata, di didattica sempre chiara e coinvolgente, di organizzazione di seminari specialistici (a cominciare dal famoso seminario aristotelico patavino del mercoledì) e di convegni nazionali e internazionali. Non vi è dubbio però che tra i tanti desiderosi di esprimere la propria riconoscenza vi siano gli allievi patavini che a vario titolo e in forme differenti hanno potuto far tesoro del suo magistero. Di seguito sono raccolti alcuni degli interventi presentati a un convegno dedicato all'eredità filosofica di Enrico Berti e organizzato dalla *Sezione di Filosofia del Di-*

partimento FISPPA (Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata) dell'Università di Padova, in collaborazione con il Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Storia dell'Aristotelismo e della Tradizione Classica.

La riconoscenza, benché doverosa, non è però sufficiente a delineare i contorni dello speciale legame che si viene a instaurare tra maestro e discepoli. Essa infatti è in qualche misura un movimento rivolto al passato, che rischia di trasformarsi in un atteggiamento nostalgico, se non è in grado di aprirsi al futuro e di saper riproporre gli insegnamenti appresi in forme nuove, capaci di battere strade in precedenza sconosciute o poco esplorate nel campo della ricerca. Le pagine che seguono testimoniano, da parte di chi ha percorso con Enrico Berti alcuni tratti di strada più o meno lunghi, un atteggiamento di riconoscenza per l'insegnamento appreso, ma al contempo un senso di responsabilità nel mettere a frutto, con spirito di libertà, l'eredità ricevuta.

In quest'ottica vanno letti allora i diversi saggi qui proposti. Maria Cristina Bartolomei si sofferma sulla possibile relazione tra il *logos* della tradizione greca e specialmente aristotelica, a cui Berti ha dedicato alcuni studi riconosciuti oramai come imprescindibili dalla comunità scientifica internazionale, e il *kerygma* cristiano: tale relazione viene indagata su un piano originario, tale da precedere le successive tematizzazioni concettuali della filosofia e della teologia, nonché le sistematizzazioni della religione. Linda Napolitano prende le mosse da un fortunato libro di Berti, *Le ragioni di Aristotele* (1989), per instaurare un confronto fecondo con la dialettica platonica, sino a proiettare nell'attualità la sua possibile efficacia nel saggiare la consistenza di nuovi *endoxa*, ovvero di opinioni e valori condivisibili. Cecilia Martini analizza gli studi di Berti dedicati alla presenza dell'aristotelismo nel

pensiero medievale, a partire sia dal XII secolo nel mondo latino, come pure dal IX secolo in quello arabo. Oltre che storico della filosofia, Berti fu anche filosofo originale: a questo aspetto e in particolare alla sua metafisica, contrassegnata come problematica, dialettica, di orientamento trascendentista e al contempo laica, epistemologicamente debole, ma forte sul piano logico, è dedicato il lavoro di Elvio Ancona. Gabriele De Anna va alla ricerca dei possibili spunti ricavati dalla filosofia post-wittgensteiniana, e in particolare dal pensiero di Elizabeth Anscombe, nel delineare l'originale interpretazione da parte di Berti del concetto aristotelico di "verità pratica". Massimiliano Carrara ricostruisce il serrato confronto che nel volume *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni* (1987) Berti istituisce con le cosiddette logiche paraconsistenti, pervenendo alla conclusione che la dialettica non può prescindere dal principio di non contraddizione.

Infine, in appendice al volume, viene riportata la bibliografia delle opere di Enrico Berti, suddivisa in tre grandi categorie (Volumi, Volumi curati, Articoli e recensioni), a loro volta articolate secondo gli anni di pubblicazione, dal 1958 sino a dopo la morte avvenuta nei primi giorni del 2022. Compilare la bibliografia completa di un autore è un compito improbo: lo è ancor più nel caso di Berti, autore prolifico, che ha pubblicato (e ripubblicato) numerosissimi contributi scientifici, in diverse sedi editoriali e in varie altre lingue, oltre all'italiano. Non solo: egli è stato autore prolifico, anche perché assai generoso nell'accogliere i molteplici inviti che gli giungevano da più parti a intervenire, con la sua autorevolezza e con la sua chiarezza esemplare, sui diversi ambiti del sapere filosofico. A Silvia Gullino va il sentito ringraziamento per essersi assunta l'onere di pervenire a una compilazione il più possibile completa della sua bibliografia, nella reali-

stica convinzione che tale completezza, specie in questo caso, è davvero difficile se non impossibile da assicurare. L'auspicio è che mettendo a disposizione degli studiosi, ma anche di semplici cultori e appassionati, l'elenco delle opere di Enrico Berti si possa contribuire a valorizzarne e ad arricchirne l'eredità filosofica.

Ci vorrà del tempo per misurare la *Wirkungsgeschichte* ovvero la storia degli effetti del magistero di Enrico Berti, già visibile in queste pagine attraverso gli autonomi percorsi avviati da alcuni degli allievi. Non vanno comunque neppure sottovalutati quegli effetti fecondi resi possibili dai suoi molteplici impegni accademici e istituzionali assunti nel corso degli anni. Ancor prima del suo incardinamento come docente a Padova, egli è stato tra il 1965 e il 1971 giovanissimo professore ordinario di Storia della Filosofia Antica all'Università degli Studi di Perugia. Sempre all'Università di Padova ha assunto l'incarico di Direttore prima dell'Istituto di Filosofia (1976-1979), poi del Dipartimento di Filosofia (1997-2003) e poi ancora della Scuola di dottorato in Filosofia (2003-2009); è stato inoltre Presidente della Commissione di Ateneo per la Sperimentazione (CAS) (1997-2000), Presidente del Centro Interuniversitario per la Storia della Tradizione aristotelica (2000-2008), Decano dell'Università di Padova (2002-2009). A suggello di una dedizione costante alla *sua* università, nella quale si era formato e aveva conseguito la laurea, è stato nominato nel 2011 Ambasciatore Internazionale dell'Università di Padova.

Numerosi anche gli incarichi, prestigiosi, attribuitigli in Italia e all'estero: è stato Presidente della Società Filosofica Italiana, carica ricoperta per due volte; Presidente del Comitato Scientifico del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (2008-2011); Presidente dell'*Institut Interna-*

tional de Philosophie (2011-2014); socio effettivo dell'Accademia Nazionale dei Lincei; socio effettivo dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti; socio effettivo dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova; membro della Pontificia Accademia delle Scienze, della Pontificia Accademia di San Tommaso, della *International Academy for Philosophy*, dell'*Institut International "Jacques Maritain"*, della *Société Européenne de Culture*, dell'*Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies* di Salonicco. Nel 2013 ha ricevuto la laurea *honoris causa* all'Università Nazionale di Atene ed è stato insignito del titolo di Grande ufficiale dell'Ordine al merito della Repubblica Italiana.

Nel consegnare queste pagine, significativamente ospitate nel catalogo dell'editrice *Padova University Press*, afferente all'Università alla quale Enrico Berti ha destinato nel corso della sua vita tante attenzioni ed energie, vien da chiedersi se sia possibile condensare in una qualche parola o frase quella duplice intenzionalità che egli ha impersonato nel suo itinerario intellettuale e filosofico: da un lato il rigore scientifico, l'*akribeia* nella lettura e interpretazione dei testi filosofici, specie di Aristotele; dall'altro la capacità straordinaria di riuscire a spiegare, anche a chi filosofo non era, i significati di concetti spesso complicati se non ostici, grazie a una non comune attitudine divulgativa e a una notevole chiarezza espositiva. Forse si potrebbe individuare nella parola "dialogo" la possibile cifra dell'essere e del filosofare di Enrico Berti. Il termine infatti richiama il greco *dia-leghestai* che significa appunto dialogare, discutere; in senso più tecnico esso sta a significare la dialettica antica come emblema della filosofia riproponibile ancor oggi.

Si può sostenere che per Berti la filosofia stessa era da intendersi come dialogo, secondo una pluralità di declinazioni: 1) in primo luogo la filosofia, seguendo la lezione aristotelica e adottando il senso tecnico di dialettica, si serve di argomenti, di ragionamenti appunto “dialettici”, secondo l’arte del discutere criticamente, del domandare e del rispondere, del confutare; 2) la filosofia è chiamata inoltre a interloquire con i vari saperi, delle *hard sciences* come pure delle *human sciences*, secondo un approccio di “pluralismo epistemologico”, capace di salvaguardare la specificità dei diversi ambiti conoscitivi, senza avanzare pretese egemoniche; nel contempo essa è critica verso le varie forme di riduzionismo epistemologico che indagano un problema, una questione, adottando un approccio parziale, che non tiene conto della complessità e della pluralità delle prospettive; 3) infine la filosofia come dialogo da vivere anche come stile personale di ascolto e di confronto – sempre rispettoso – delle posizioni altrui, anche quando siano giudicate parziali o addirittura erranee.

Il dialogo con Enrico Berti ora non è interrotto, ma continua. Egli ci ha insegnato a non considerare lo studio della storia della filosofia come fine a sé stesso. L’esercizio filosofico non può prescindere dalla conoscenza della storia della filosofia, ma non può neppure limitarsi ad essa. È quindi fondamentale conoscere i classici, da Platone ad Aristotele, da Kant a Hegel, per poter – come ebbe a ricordare Berti in alcuni suoi testi – “confilosofare” (*symphilosophen*) assieme a loro, sui loro problemi ma anche sui nostri. In definitiva queste pagine non sono altro che un invito a “confilosofare” con i classici e a cominciare o a proseguire, per chi ha avuto il privilegio di accostarsi già alla sua figura e ai suoi scritti, a “confilosofare” con Enrico Berti.

Il Logos e il Kerygma. Un incontro nella libertà

Maria Cristina Bartolomei

Università degli Studi di Milano

Abstract – Il *logos* di cui e in cui Enrico Berti ha fatto esercizio è stato sicuramente individuato in quella tradizione greca e peculiarmente aristotelica di concezione di intelletto e ragione che non ammettono a sé limiti imposti dall'esterno, ma che, al tempo stesso, non trasformano sé stessi in idoli assoluti e onnivori i quali, invece di gettare luce sul reale, cancellano le differenze e rendono impossibile o insignificante ogni diversità, ogni altro linguaggio e via di pensiero. A sua volta il *kerygma* è stato inteso da Berti nel suo senso fontale e originario come annuncio di una parola che chiama a una relazione personale e vivente e offre un orizzonte di senso al vivere. Dottrine, discipline, strutture, funzioni, configurazioni culturali vengono dopo, a cascata, ma non sono “la cosa stessa”.

Parole chiave: fede e ragione, logos e kerygma, filosofia e teologia, deellenizzazione

Una ragione non assoluta

Una delle caratteristiche del pensiero e dell'insegnamento di Enrico Berti è stata l'apertura al dialogo e al confronto con pensatori di orientamento affatto diverso da quello in cui egli si riconosceva, mostrando con tale modalità di esercizio filosofico che l'intelligenza non si lascia irrigidire in scuole chiuse e opposte; che il *nous* è transitivo; che tra diverse posizioni – purché non si autocongelino in ideologie autoreferenziali – vi è comunque una membrana osmotica che consente di far circolare ricerca e sapere, attraverso linguaggi diversi; che le prospettive sono spesso almeno parzialmente integrabili. Soprattutto: che la filosofia è innanzitutto libertà. Una eredità preziosa dalla quale si possono attingere molti impulsi a “orientarsi nel pensiero”¹ in quel senso kantiano (si veda l'intervento di Kant nel *Pantheismusstreit*, in polemica con Jacobi), che certamente Enrico Berti potrebbe condividere, quando sia inteso (con e oltre Kant) come l'invito a riconoscere alla ragione la funzione di guida alla verità e, insieme, a riconoscere che ciò non sfocia necessariamente in una visione atea, rispettando «il sentimento del bisogno proprio della ragione» di non smentirsi e, però, di andare oltre sé stessa². Scrive sempre Kant, nello stesso saggio: «fino a che punto quanto e quanto correttamente penseremmo, se non pensassimo per così dire in comunità con gli altri, ai quali noi partecipiamo i nostri pensieri ed essi a noi i loro?»³. L'invito al pensare insieme, attuato in molte prassi seminariali, è stato del resto connotante

¹ I. KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977 (ed. orig. «Berlinische Monatsschrift», 1786, VIII, pp. 304-330); trad. it., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, Adelphi, Milano 1996.

² Cfr. *ibid.*, trad. it., pp. 47-50.

³ *Ibid.*, pp. 48-49.

lo stile di insegnamento e ricerca del maestro e amico cui è dedicata la presente raccolta di saggi.

Le presenti note non si intendono come resoconto analitico delle affermazioni e prese di posizione circa il rapporto tra filosofia e fede reperibili negli scritti, relazioni a convegni e altri interventi di Enrico Berti. Si propongono piuttosto come un breve attraversamento in diagonale della questione, per non lasciare del tutto scoperto un aspetto non secondario della eredità filosofica e personale di Berti.

Logos e *kerygma*

I rapporti tra *logos* e *kerygma* (cristiano) conoscono una notevole diversità di modelli intrecciati e sviluppati in una complessa vicenda storica, controversa tanto sul versante filosofico quanto su quello teologico. Pur omettendo qui una sia pur sintetica, ma organica esposizione di tale – del resto ben nota – costellazione tematica, vanno richiamati solo pochi nodi essenziali come fili di tessitura del discorso. Innanzitutto il fatto che individuare il *kerygma* come interlocutore del *logos* non è lo stesso che parlare dei rapporti tra filosofia e religione e neppure tra filosofia e teologia: opzioni in sé certamente più che giustificate, ma che non sarebbero del tutto correttamente applicabili a discernere l'eredità di Berti. Focalizzare l'attenzione su *logos* e *kerygma* significa collocare il confronto a un livello più originario, precedente alle elaborazioni concettuali di filosofia e teologia o allo strutturarsi dottrinario e comunitario della religione.

Tra *logos* e *kerygma* si possono individuare consonanze e parallelismi immediati, ravvisabili nel fatto che il *kerygma* si esprime in parole dotate di significato, comprensibili, quindi non estranee al *logos* e, d'altro canto,

che il *logos* è appunto parola, parola che comunica, che reca pensiero. Ma sono consonanze che toccano solo l'esterno del problema, il cui cuore è appunto se e come conciliare la consegna filosofica alla ricerca della verità tramite il *logos*, il *nous*, la ragione e l'appello ad accogliere una parola che viene incontro come Altra, che offre senso, significato e chiama ad una adesione credente.

Il termine rivelazione può essere evocato come il segnale di una alterità – tra filosofare e credere – che diventa opposizione tra contrari. Si configura addirittura tra essi una figura di negazione determinata, di contraddizione? In realtà il concetto di rivelazione, come concettualizzazione categoriale del manifestarsi di un ineffabile antepredicamentale e che si oppone, fino a contraddirla, alla ragione che cerca e argomenta, è una categoria maturata nella temperie teologica razionalistica tardo-moderna⁴; coerentemente, ad essa si contrappone specularmente il rifiuto filosofico di ogni possibile rivelazione. Il termine tecnico e il concetto teologico “rivelazione” sono estranei alle Scritture, ma in esse è ben presente e strutturante il darsi di modalità di manifestazione e comunicazione divina che venne poi denominata rivelazione; la concezione biblica di tale manifestarsi del divino ha a che fare con l'apertura e l'aspirazione umana a una pienezza di compimento tramite un autotrascendimento, un *conatus* mosso dal sentore di un necessario non disponibile né afferrabile. In questo senso, pur senza perseguire impossibili equiparazioni, si tratta di una grandezza non solo non opposta, ma che connota all'origine il gesto filosofico del domandare scaturito dalla meraviglia.

Tuttavia, molti ravvisano una incompatibilità di fondo tra le due posture dello spirito e della intelligenza che

⁴ Cfr. P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kosel, München 1977.

muovono al filosofare ovvero indirizzano al credere, nel senso che l'una elide l'altra; in altri, noti, storici modelli una delle due grandezze si fa signora dell'altra, in definitiva, a ben guardare, snaturandola o svuotandola. In queste prospettive, l'elemento che manca, appunto, è da un lato, la libertà, che uno schema di sussunzione di una delle due attitudini sotto l'altra non prevede. E manca anche una seconda distinzione: non tanto conciliare *logos* e *kerygma* in una impossibile mediazione che li equipari e assimili, quanto la possibilità di conciliare nella sfera della esperienza personale, esistenziale e di pensiero, l'accoglimento delle esigenze sia dell'uno sia dell'altro. Paul Tillich⁵, parlando della relazione tra filosofia e teologia, le dichiara irriducibili (ed elabora poi come soluzione il noto modello della correlatività); tra esse non vi può essere né conflitto né sintesi, mancando una base comune. Entrambe pongono la questione sull'essere, ma da due diversi punti di partenza e vertici di considerazione: la filosofia si occupa della struttura dell'essere in sé; la teologia del senso che l'essere ha per noi. Non è il caso di addentrarsi qui a discutere tale visuale tillichiana. Ciò che è più interessante è che, secondo Tillich, se l'incontro/scontro tra filosofia e teologia non è possibile, è però possibile che filosofi e teologi discutano, di volta in volta su base filosofica oppure teologica, in quanto nel filosofo può albergare – nascostamente – anche il teologo, e viceversa; e anzi ciò è frequente. Dunque è possibile che il teologo sia anche filosofo e che un filosofo sia anche credente e, quindi, *lato sensu*, teologo, senza schizofrenia, ma mantenendo la distinzione tra le due prospettive. Il che non è solo un dato di fatto constatabile storicamente ed ester-

⁵ Cfr. P. TILlich, *Introduzione*, in Id., *Teologia sistematica*, trad. it., Claudiana, Torino 1996, vol. I, pp. 30-39 (ed. orig. *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 1951, *Introduction*).

namente – giacché si potrebbe trattare di soggetti che in buona fede hanno equivocato il *proprium* sia della filosofia sia della teologia – ma è argomentabile e difendibile teoreticamente.

In ogni caso, abbandonando il riferimento a Tillich, va notato che il tenere insieme nella stessa persona l'attitudine all'esercizio rigoroso del *logos* e l'accoglienza del *kerygma* implica una ben precisa comprensione sia del *logos* sia del *kerygma*.

A questo riguardo molto illuminante è l'eredità di Berti. Il *logos* di cui e in cui egli ha fatto esercizio è stato sicuramente individuato in quella tradizione greca e particolarmente aristotelica di concezione di intelletto e ragione che non ammettono a sé limiti imposti dall'esterno, ma che, al tempo stesso, non trasformano sé stessi in idoli assoluti e onnivori i quali, invece di gettare luce sul reale, sull'essere (sia lecito menzionare questo termine quasi bandito) e riconoscere e investigare la varietà e diversità delle forme del suo darsi (lezione precipuamente aristotelica) cancellano le differenze e rendono impossibile o insignificante ogni diversità, ogni altro linguaggio e via di pensiero. A sua volta il *kerygma* è stato inteso nel suo senso fontale e originario come annuncio di una parola che chiama a una relazione personale e vivente e offre un orizzonte di senso al vivere. Dottrine, discipline, strutture, funzioni, configurazioni culturali vengono dopo, a cascata, ma non sono "la cosa stessa" (l'aristotelico "*auto to pragma*": *Topici I*, 18, 108a, 21; e, a calco, l'hegeliana "*die Sache selbst*": *Phänomenologie des Geistes. Einleitung*, e altri luoghi), bensì sono a servizio di essa (benché talora possano essere a oscuramento e detrimento della medesima).

Filosofo e cristiano

Nel suo esser filosofo, Enrico Berti non ha mai esibito, ma neppure nascosto, il suo esser cristiano; fu filosofo e cristiano, ma certamente non si sarebbe qualificato né sarebbe qualificabile come un “filosofo cristiano” nel senso di un filosofo il cui pensiero intenda qualificarsi come filosofia cristiana. Con tutto il rispetto per quest’ultimo orientamento di pensiero, assai controverso e discutibile, ma di lunga tradizione, e se è consentito un gioco – serissimo – di parole, forse si può dire che sia stato tanto più radicalmente e rigorosamente sia filosofo sia cristiano proprio in quanto non ha saldato in cortocircuito le due grandezze, ma ha esercitato in piena laicità e libertà la filosofia e altrettanto la fede. Anche se non si è occupato specificamente di teologia né ha scritto molto di questioni di rapporto tra filosofia e religione, ha dato innanzitutto un esempio di una concezione e prassi libera e liberante tanto della filosofia quanto della fede; del suo modo di andar all’incontro e confronto con esse, e, ancor più, del loro farglisi incontro, segnando e strutturando la sua persona e il suo cammino di vita.

Non mancano però alcuni specifici contributi preziosi, dei quali seguono qui un paio di esempi illuminanti.

Commentando il discorso di Paolo all’Areopago⁶, Berti analizza la consonanza o coincidenza tra la caratterizzazione del Dio sconosciuto offerta da Paolo con la nozione platonica e, ancor più, aristotelica del “fattore di questo mondo”, che già gli ebrei della Diaspora riconosce-

⁶ Cfr. E. BERTI, *Il “Dio dei filosofi” nel discorso di Paolo agli Ateniesi. Filosofia e monoteismi a confronto*, in *Pensare Dio a Gerusalemme*, a cura di A. Ales Bello, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma 2000, pp. 47 -57 (cfr. anche ID., *Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia greca classica*, in *Ebraismo, ellenismo, cristianesimo*, vol. I, «Archivio di Filosofia», 53, 1985, pp. 251-259).

vano come coincidente con l'idea biblica di Dio. Tale consonanza si rinnova nella polemica anti-idolatrice e nella idea di Dio come creatore e ordinatore della vita, del cosmo e della famiglia umana. Osserva quindi Berti:

Il Dio dei filosofi greci non è dunque quello criticato da Pascal, cioè il Dio orologiaio o “architetto del mondo”, vale a dire il Dio del “deismo” moderno, che esclude qualsiasi rivelazione come dato puramente mitico e superstizioso. E' un Dio “aperto” alla rivelazione biblica, come compresero i filosofi ebrei (Aristobulo e Filone), e aperto al messaggio cristiano, come comprese Paolo⁷.

In effetti il lemma/concetto “Dio” è estremamente ambiguo; può acquisire e ha storicamente acquisito valenze semantiche e applicazioni prassiche diverse sino alla opposizione: dal “primo di tutti i padroni” al “più intimo a me di me stesso”. Come ha ben rimarcato Buber,

[“Dio”] è la parola più sovraccarica di tutto il linguaggio umano. Nessun'altra è stata tanto insudiciata e lacerata [...]. Generazioni di uomini hanno scaricato il peso della loro vita angustiata su questa parola e l'hanno schiacciata al suolo; ora giace nella polvere e porta tutti i loro fardelli. Generazioni di uomini hanno lacerato questo nome con la loro divisione in partiti religiosi; hanno ucciso e sono morti per questa idea e il nome di Dio porta tutte le loro impronte digitali e il loro sangue [...] ma non dobbiamo abbandonarla. Si possono comprendere coloro che propongono di non parlare più per un certo periodo delle “cose ultime” per redimere le parole di cui si è abusato. Ma in tal modo non si possono redimere. Non possiamo lavare di tutte le macchie la parola “Dio” e nemmeno lasciarla integra; possiamo però sollevarla e lacera com'è, innalzarla sopra un'ora di grande dolore⁸.

⁷ *Ibidem*, p. 56

⁸ M. BUBER, *Eclissi di Dio* [ed. orig. 1953], trad. it., Mondadori, Milano 1990, *Proemio*, p. 41-42.

Il Dio dei filosofi greci cui Berti si riferisce è ancora aurorale, “immune” dalle successive incrostazioni, torsioni di senso, sovrastrutture teoretiche e strumentalizzazioni pratiche e politiche. Per questo, e non proponendosi come oggetto di possibile opzione di fede, può più facilmente essere posto in relazione con il Signore dall’ineffabile Nome delle Scritture ebraiche, con il Padre di Gesù della fede cristiana.

Il saggio di Berti si conclude respingendo l’idea che il discorso di Paolo sia finito con un totale scacco e che vi sia contraddizione tra il discorso agli Ateniesi e quei passi delle lettere paoline in cui si polemizza con la sapienza dei Greci. Il discorso di Paolo

non giustifica né la cosiddetta “ellenizzazione” del cristianesimo, né la sua “deellenizzazione”, ma dimostra come l’evangelizzazione possa accogliere selettivamente alcuni concetti della filosofia, ad esempio il “teismo”, utilizzandoli per “inculturare la fede”⁹.

In un recente “carteggio” (di posta elettronica) con Gabriele Scaramuzza¹⁰ Enrico Berti espresse in modo molto personale e diretto la sua posizione riguardo la fede. Colpisce, nelle sue parole, il nesso posto tra, da un lato, il punto d’arrivo filosofico che riconosce l’esistenza di un Principio trascendente *quod omnes dicunt Deum* – come formula Tommaso a conclusione delle cinque vie per argomentare (non “dimostrare”) l’esistenza di Dio (mantenendo uno scarto tra il Principio trascendente attinto al termine di ognuna di esse e il “Dio” confessato nelle professioni di fede) – e, d’altro lato, l’aprirsi della possibilità del credere, dipendente da un atto di libertà, volontà,

⁹ BERTI, *Il “Dio dei filosofi”*, cit., p. 57.

¹⁰ Gabriele Scaramuzza fu per dieci anni collega di Enrico Berti come docente di Estetica nell’ateneo patavino, dal quale si trasferì poi presso la Statale di Milano.

fiducia. Sottolinea Berti «non dal sentimento»: non certo per negare la dimensione degli “affetti” nel credere, ma per ribadire che ciò che apre alla possibile opzione di credere è un percorso di ragione. Ecco il passaggio più pregnante:

Poi sono lieto di dirti che su un punto decisivo siamo d'accordo: la fede non è certezza, come molti pensano, e l'ateismo è una forma di dogmatismo.

[...]. Ti confesso che a me della religione, intesa come cultura, o anche come esperienza, non importa nulla. Ciò che mi importa è unicamente la fede.

Ma per me l'oggetto della fede non è Dio. *Per me* Dio, inteso come Assoluto trascendente, è oggetto di filosofia, non di fede. A Dio sono pervenuti, con mezzi puramente umani, grandi filosofi come Platone e Aristotele (ma prima ancora, forse, Anassagora e Socrate), che non avevano fede, almeno nel senso in cui la intendiamo noi.

Si tratta dunque di un problema filosofico, che si risolve in un modo o in un altro a seconda che uno sviluppi una metafisica di tipo trascendentistico (come nel caso dei filosofi citati) oppure una metafisica immanentistica, oppure nessuna metafisica.

Una volta stabilito, per mezzo di una metafisica trascendentistica, che Dio c'è, si apre uno spazio alla fede. Questo Dio è personale? si è rivelato all'uomo? si è fatto uomo per salvarci dalla morte, cioè per garantirci la vita eterna (che non è l'immortalità dell'anima, ma la resurrezione)?

Tutto questo si può credere o non credere [in un'altra, successiva lettera a Gabriele Scaramuzza, Berti precisava: «non penso che alla fede si giunge per via filosofica, ma dico che io vi sono giunto per via filosofica»]. Si tratta di scegliere, di decidersi per l'uno o per l'altro corno dell'alternativa. È una questione di fiducia, come quando qualcuno ti racconta una storia che tu non puoi verificare. Se ti fidi del testimone, ci credi, se non ti fidi, non ci credi. Trattandosi di una scelta, essa dipende dalla volontà, o, se vogliamo, dalla libertà, non dal sentimento. In tutto questo la religione,

l'esperienza, la tradizione, non c'entra. Ovviamente, una libera scelta non dà alcuna certezza, è un rischio (vedi Pascal, ma già Platone), ed è continuamente esposta al dubbio (in questo senso, se resiste, è una virtù).

Come vedi, non sono affatto religioso, ma ti assicuro che sono credente, e quindi perennemente in dubbio¹¹.

Si tratta non solo di testi stimolanti teoreticamente (è tutt'altro che ovvia e di grande rilevanza l'affermazione che non "Dio" in quanto tale è direttamente oggetto di fede), non solo di insegnamenti profondi, ma della consegna di una eredità.

In altra sede si potrebbe evidenziare il valore di essa sul piano cristiano. A questo proposito sovviene il detto paolino «Pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con l'intelligenza; canterò con lo spirito, ma canterò anche con l'intelligenza» (1 Cor 14, 15-16): προσεύχομαι τῷ πνεύματι, προσεύχομαι δὲ καὶ τῷ νοῷ · ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοῷ, in cui emoziona particolarmente la ricorrenza del termine νοῦς. Anche se, nel contesto, l'osservazione si riferisce in senso più specifico a due modi di pregare, suggerisce comunque che l'esercizio della intelligenza sia in certo senso una modalità di preghiera e di lode e, in questo senso, può applicarsi a Enrico Berti.

In questa sede è però più appropriato e più importante mettere in luce la valenza e il valore filosofici di tale atteggiamento, nella temperie attuale in cui non mancano e

¹¹ E. BERTI, *Lettere di Enrico Berti*, a cura di Gabriele Scaramuzza, pubblicate [con l'autorizzazione di E.B.], «Materiali di Estetica», 9, 2022, nn. 1-2, pp. 298- 304, citazione da pp. 300-301; lettera del 30 aprile 2019; ora anche in G. SCARAMUZZA, *Mare senza mare. Estati a Bonasola*, Mimesis, Milano 2022. La lettera, del 30 aprile 2019 si riferisce al saggio: G. SCARAMUZZA, *Quel che resta di Dio. A partire da Antonio Banfi*, «Filosofia e teologia», 31, 2017, n. 3, pp. 489-495; poi riedito in Id., *Incontri. Per una filosofia della cultura*, Mimesis, Milano 2017, nonché in «Materiali di Estetica», 5, 2018, n. 2.

anzi abbondano posizioni sostanzialmente irrazionalistiche sul piano filosofico e fideistiche nei confronti del tipo di ragione attivato nell'approccio proprio delle scienze sperimentali.

In estrema sintesi, si può dire che il valore filosofico della posizione di Berti sta nella sinergia tra il rigore di una ricerca noetica, per via di ragione e intelligenza, improntata al *logos* della filosofia greca classica, e l'umiltà di tale stessa impronta filosofica che, libera da pretese egemoniche e dalla idea di onniscienza senza residui, non solo non sottomette a sé ogni altra via di sapere, né respinge come falsa ogni altra via filosofica, anzi è in grado di dialogare fruttuosamente con molti orientamenti contemporanei, ma, di più, riconosce e rispetta i limiti della stessa capacità umana di sapere, lasciando spazio e in certo senso valorizzando le altre vie della ricerca del senso e dell'esprimersi umani (arte, scienze, politica) e, quanto alla fede, non sbarrando la porta, anzi aprendola, e fermandosi poi rispettosamente sulla soglia della scelta del credere. Un sapere dell'esperienza includente la ragione, che della complessità e varietà dell'esperienza conosce il sapore, tutto il ventaglio dei sapori, e trasmette la capacità di distinguerli, giudicarli, respingerli o gustarli.

Enrico Berti e *Le ragioni di Aristotele* (in dialogo con Platone)

Linda M. Napolitano

Università degli Studi di Verona

Abstract – Si muove dal libro di Enrico Berti *Le ragioni di Aristotele* (1989) a evidenziare lo speciale modo aristotelico di dialogare coi predecessori e quello generale – dialettico – di far ricerca in storia della filosofia. Si prova a ri-proiettare quel metodo sui testi platonici, finora meno approfonditi in tale chiave di quelli aristotelici e perciò spesso fraintesi. La dialettica platonica è non solo “scienza” (del Bene e delle idee): è prim’ancora strumento imprescindibile della *ricerca* e *comunicazione*, a partire dai termini quotidiani usati dagli interlocutori del Socrate platonico, termini dei quali egli li invita a render ragione. Il metodo dialogico in parola è forse ancora utilizzabile – nella confusione valoriale e nella violenza odierne – per fondare nuove opinioni e valori condivisibili (nuovi *endoxa*)?

Parole chiave: Aristotele vs Platone, conoscere-comunicare, dialettica, dialogo, analisi semantica, costruzione di endoxa

Una «ragione» dialettica e un modo di far storia della filosofia

Non è facile orientarsi nella vastissima produzione di Enrico Berti per scegliere un testo che ne significhi l'eredità filosofica: non lo è neppure per chi, come me, ha avuto la fortuna di aver Berti come tutor, ormai 50 anni fa, della propria tesi di laurea, d'iniziare con lui, a Padova, per oltre un decennio, la propria ricerca in filosofia antica e dunque di poterlo reputare il proprio *magister philosophiae*. Credo utile – per ragioni che chiarirò – partire dal suo libro, uscito da Laterza nel 1989, *Le ragioni di Aristotele*, frutto di cinque lezioni tenute, il giugno dell'anno prima, all'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli¹. Di questo libro vorrei qui ripensare, in successione: il contesto teorico e il metodo di lavoro; i possibili guadagni derivatine, non solo, ovviamente, per Aristotele, ma anche per Platone, tema di studio per me certo più abituale se non più noto; e l'eventuale ripresa di quei guadagni nel contesto attuale della ricerca, snodo questo assai ampio e di cui potrò, perciò, solo accennare in finale qualche aspetto.

Subito, nell'*Introduzione*, Berti motiva la stesura del libro: conscio di offrir di Aristotele letture non di «dominio comune», non lo presenta però come un «nuovo contributo alla conoscenza del filosofo antico» (p. VII), per l'assenza – precisa – di un confronto continuo con la letteratura critica: vuole semmai portare, «per quanto strano ciò possa apparire ad alcuni, il contributo di Aristotele al dibattito attuale sulla razionalità, cioè sulla presunta crisi della ragione, sul suo valore e sui suoi limiti, e

¹ E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989. A un recente incontro presso l'Istituto napoletano, mi si diceva che sono ancora disponibili nella sua sede le audio-registrazioni di quelle lezioni.

soprattutto *sulla possibilità di riconoscere diverse forme di razionalità*» (p. VIII, corsivo mio). Intende poi «razionalità» non, illuministicamente, come facoltà, ma come «discorsi che si fanno o argomenti che si sviluppano tramite la ragione». Guarda quindi non solo al tratto *logico-cognitivo* del ragionare, ma anche quello *comunicativo*, alla pari basilari per noi parlanti, nella formula antica *logon echontes*: basilari – questo il mio focus problematico – non solo al tempo di Aristotele ma in qualche modo anche oggi per noi². Le «ragioni» aristoteliche o «forme della razionalità» son poi quelle proposte, descritte e usate negli stessi testi aristotelici: leggendoli nell'originale greco, si evincerebbe infatti che

ci sono *molti modi di essere razionali, o di fare discorsi razionali*. Non tutti riducibili al 'calcolo logico', o ai metodi delle scienze esatte, naturali o 'umane', né tutti dotati dello stesso grado di rigore, cioè di stringenza, di conclusività, eppure tutti egualmente validi, cioè *universalizzabili, comunicabili, controllabili* (p. XV, corsivo mio)³.

Berti ricostruisce anzitutto lo stato recente dell'arte su Aristotele: il riconoscimento, già dagli anni '40 del Novecento ma soprattutto nei 2 primi *Symposia* aristotelici del 1960 e 1963, di una «profonda differenza» fra la logi-

² Che le «reti d'informazione», comunque fattualmente supportate, abbiano sempre avuto, nella storia dell'umanità, il fine principale di creare una connessione (*nexus*) fra noi umani è tesi centrale del recente Y.N. HARARI, *Nexus. Breve storia delle reti d'informazione dall'età della pietra all'IA*, trad. it., Bompiani, Milano 2024 (or. 2024).

³ La cosa potrebbe essersi complessificata e aggravata nei 30 anni seguenti l'uscita del libro di Berti, con la diffusione dei *social* e dopo la pandemia da Sars-Cov2, con la messa in dubbio di quanto la scienza naturale stessa può e sa dirci: la stessa razionalità scientifica, quella reputata dapprima «forte», è stata messa sotto attacco. Né incide meno sul problema l'attuale dibattito su coscienza umana e intelligenza artificiale, su cui v. F. FAGGIN, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano ed. ebook 2022.

ca scientifica teorizzata negli *Analitici* aristotelici (quella assiomatico-deduttiva della geometria euclidea) e il metodo – problematico, dialettico, anzi diaporematico – teorizzato nei *Topici* e usato nei testi aristotelici rimastici; e la riscoperta, da parte di importanti pensatori del secondo Novecento, delle diverse «ragioni» di Aristotele: della retorica nella nuova retorica di Perelman, della *phronesis* nell'ermeneutica di Gadamer (1960) e poi, dagli anni '70, nella *Rehabilitierung* della filosofia pratica di Bubner, Ritter, Bien, e nella «nuova epistemologia» di Feyerabend (1984); i diversi metodi critici dei neo-aristotelici di Chicago e perfino il riconoscimento dell'aristotelica poliseimia ontologica da parte di francesi di stampo nietzschiano-heideggeriano come Derrida e Lyotard⁴.

Come storica della filosofia antica (benché platonista e non aristotelista), son stata e sono tuttora assai sollecitata da un simile metodo di lavoro, che non è poi così diffuso fra i ricercatori miei omologhi: i testi antichi, lontanissimi da noi nel tempo, vanno di certo letti in originale e col supporto di tutte le discipline circondanti la filologia e linguistica (la codicologia, la storia nei suoi vari aspetti, la letteratura, la storiografia filosofica); ma quell'approccio consentirebbe – direi anzi tanto più quanto più asintoticamente si approssimi all'originale e conosca, per evitarle, letture vulgate, pre-comprenditive o perfino ideologiche – quell'approccio, storicamente ortodosso, offrirebbe però stimoli, precisazioni, suggerimenti ancora utili per problemi filosofici *odierni*⁵.

⁴ BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. XIV-XV, con le note di documentazione per i testi e autori qui solo citati. V. in parte anche E. BERTI, *Strategie d'interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele*, «Elenchos», 10, 1989, pp. 289-315, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 31-51.

⁵ Notevole quanto Berti precisa in un'intervista e spesso – purtroppo – ignorato o trascurato dagli antichisti odierni: «nella filosofia greca

Vero questo primo, basilare tratto metodico, va poi notato che Berti anche in questo libro di continuo pone Aristotele – seguendo quanto il pensatore stesso mostra di fare nelle opere rimasteci – in rapporto dialogico coi predecessori, soprattutto con Platone⁶. Berti rileva certo diversità e contrasti fra i due pensatori, ma anche come molte tesi di colui che lasciò l'Accademia dopo 20 anni e solo alla morte del fondatore si leghino a questioni poste e risolte già a suo modo da Platone. Di tale speciale *concordia discors* fra i due mostri sacri del pensiero antico (*amicus Plato, sed...*) ricordo quello che a me, studiosa del *dialeghesthai* socratico e platonico, pare l'esempio più significativo, cioè il legame fra la dialettica aristotelica e il metodo per ipotesi opposte di *Parm.* 135e-136a: infatti, proprio per tale legame,

tra le due dialettiche, quella descritta da Aristotele e quella praticata da Platone, non c'è nessuna differenza quanto a struttura argomentativa e a contenuto: l'unica differenza è nella valutazione che di essa davano rispettivamente Platone e Aristotele. Per Platone, infatti, la dialettica era già di per sé scienza, anzi era l'unica vera scienza, mentre per Aristotele essa è soltanto critica, "peirastica", cioè non è una vera scienza, ma è solo un metodo, un procedimento argomentativo, che può essere usato dalle scienze filosofiche per conoscere la verità, ma non coincide

vi è già raccolta, tutta la filosofia» (E. BERTI, L. GRECCHI, *A partire dai filosofi antichi*, Presentazione di C. VIGNA, Il Prato, Saonara 2009, p. 74). V. anche, sulle basi di tale approccio metodologico di Berti, quanto già provo a dirne in L. NAPOLITANO, *Enrico Berti: dalla storia alla teoresi, una dialettica ancora valida?*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», genn.-apr. 2023, pp. 7-27. Sull'attualità-attualizzabilità di questo modo di leggere gli antichi, v. anche il mio *Perché leggere ancora Platone?*, Unicopli, Milano 2025, nella collana chiamata, non per caso, «Aion», termine indicante un tempo eterno.

⁶ V. E. BERTI, *Sul carattere "dialettico" della storiografia filosofica di Aristotele*, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 175-200.

necessariamente con esse perché può essere usato per altri scopi⁷.

Il metodo dialettico può per Aristotele esser usato non solo, appunto, nelle scienze filosofiche, ma ancor prima, secondo *Topici* I 2, viene usato nell'esercizio o *gymnasia* mirante a cogliere la contraddizione nelle risposte altrui e ad evitarla nelle proprie e, ancora, negli incontri (*enteuxeis*), cioè nei dibattiti pubblici, politici e giudiziari⁸.

La dialettica platonica non solo scientifica

Ora, è certo che il sondar non solo un'ipotesi ma anche la sua opposta, metodo consigliato al Socrate platonico dal vecchio Parmenide, se manca, gli farà «sfuggire la verità» (*Parm.* 135d6: σὲ διαφεύξεται ἢ ἀλήθεια): questo è però anche il modo da seguire se Socrate «si voglia esercitare di più» (*Parm.* 136a2: εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι), dove figura, verosimilmente non per caso, il verbo semanticamente affine alla *gymnasia* del primo uso della dialettica dei *Topici*⁹. Certo, la dialettica pla-

⁷ ID., *Le ragioni di Aristotele*, cit., p. 83. La qualifica di «peirastica» allude alla fase del sondaggio, dell'esame delle ipotesi disponibili, per verificare la tenuta di ognuna rispetto alla contraddizione: anche in Platone il primo momento dell'indagine dialettica è la *domanda* (*erotesis*), il secondo è il *sondaggio* (*peira* appunto, o *exetasis*) delle risposte ricevute e il terzo è l'eventuale loro *confutazione* (*elenchos*); v. su tale basilare sequenza formale già PL. *Apol.* 29c-30b, col commento che ne ho proposto in L. NAPOLITANO, *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 242-46.

⁸ ARISTOT. *Top.* I 2, 101a28-36, col commento in BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. 31-40. Si veda anche BERTI, *L'uso "scientifico" della dialettica in Aristotele*, ora in ID., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 265-82. Scarsamente «dialettico», perché semplice formulazione, spesso gridata, di tesi opposte pare purtroppo – e sempre di più – il dibattito pubblico attuale.

⁹ Sul *Parmenide* platonico, che proporrebbe già «un uso costruttivo

tonica di *Resp.* VI, in quanto pone le proprie ipotesi non – come fanno le scienze esatte – come principi dai quali dedurre, bensì come ipotesi vere e proprie, esse stesse da sondare, giunge all’*anypotheton*, all’assolutamente vero e principio¹⁰: ciò però mi pare che nei dialoghi non avvenga *sempre*, cioè che *sempre* la dialettica usatavi consegua esiti scientifici o veritativi, ma che essa sia impiegata anche per usi diversi, meno “forti”, ma forse già per Platone non meno utili.

Essa p. es. non giunge a esiti veritativi nei dialoghi giovanili, perciò detti aporetici, dove la dialettica socratica, ancora debole come Aristotele stesso nota nella *Metafisica*, giunge a stabilire non che cosa il valore cercato (santità, coraggio, saggezza, giustizia) sia, ma al più, e proprio perché detto in una risposta implicante contraddizioni, che cosa esso *non è*¹¹. Né forse giovò a Socrate

della dialettica, cioè la possibilità di pervenire, passando attraverso “tutte” le confutazioni a stabilire la verità», v. già E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L’Epos, Palermo 1987, pp. 84-92, citazione da p. 91; v. anche E. BERTI *Aristotele et la méthode dialectique du Parménide de Platon*, ora in ID., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 159-175. Il passare «attraverso tutte le confutazioni» traduce la διὰ πάντων διέξοδος, la «via che passa per ogni dove» di *Parm.* 136c1 ed echeggia la capacità del dialettico di «passare, come in battaglia, attraverso tutte le confutazioni (ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιόν)» di *Resp.* VII 534c1-2. Sull’ultimo passo mi permetto di rinviare anche al mio L. NAPOLITANO, *Il sé, l’altro, l’intero. Rileggendo i dialoghi di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2010, il paragrafo intitolato proprio *La grande battaglia del dialettico*, pp. 140-148.

¹⁰ PL. *Resp.* VI 510c-511d, col commento che ne ho proposto in L. NAPOLITANO *Filosofi sempre. Immagini dalla filosofia antica*, QuiEdit, Verona-Bolzano 2021, pp. 71-79.

¹¹ V. *Metaph.* XIII 4, 1078b23-27: Socrate «giustamente cercava l’essenza, poiché cercava di sillogizzare [scientificamente] e principio dei sillogismi [scientifici] è l’essenza; a quel tempo, infatti, non c’era ancora una forza dialettica tale da poter indagare gli opposti indipendentemente dall’essenza, e se [cioè in quali casi] la scienza degli opposti è la stessa (διαλεκτική γὰρ ἰσχύς οὕτω τότε ἦν ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ

l'argomentare dialettico che Platone, nell'*Apologia*, gli fa usare nella difesa dalle accuse mossegli davanti al tribunale di Atene: per molti interpreti fu anzi proprio quel modo troppo *filosofico* di discutere a causare la non comprensione dei giudici e la condanna¹². Ma forse non consegue guadagni scientificamente veri lo stesso *Parmenide*, là dove la negazione – obbligata proprio perché sfociante anch'essa in contraddizioni – che le idee siano partecipabili dai sensibili, che siano moltiplicabili all'infinito, che siano pensieri oppure modelli (131a-134e) porta non a negare scientificamente la verità delle idee, ma all'alternativa, ancora integralmente problematica, che, così «uno non avrà dove rivolgere il pensiero (οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει)» e che anzi «distruggerà del tutto la potenza della dialettica (οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ)» (*Parm.* 135c1-4)¹³. Forse non c'è guadagno scientificamente vero neanche nel *Sofista*, dove si formulano 6 o 7 ipotesi sull'essere del sofista, tutte diverse – e perciò non tutte egualmente vere – ma tutte raggiunte tramite la dialettica platonico-accademica più matura, la diairesi, che taglia in due il genere, superio-

τί ἐστι τὰναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη)» (trad. it. in BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., p. 36, con integrazioni nel testo e relativo commento, ivi, pp. 36 s.; corsivo mio). V. anche ID., *Differenza fra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele* *Metaph. M4*, ora in ID., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 201-214.

¹² Per una sintesi del punto, v. M.M. SASSI, *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015, soprattutto pp. 195-207. Dialettico, p. es., mi pare l'argomento del Socrate dell'*Apologia* se – vera l'accusa rivoltagli di corrompere i giovani – egli li corrompa deliberatamente (ipotesi paradossale, poiché nessuno *vuole* peggiori coloro con cui deve vivere, 25e), *oppure* senza volerlo (26a), ipotesi vera la quale si dovrebbe però non accusarlo e portarlo in tribunale, ma semmai – dice – istruirlo e consigliarlo.

¹³ V. in merito ancora BERTI, *Contraddizione e dialettica*, cit., pp. 85-91, e ID., *Aristote et la méthode dialectique*, cit.

re e più vasto, proprio nel tratto che le sue specie meno estese non sopporterebbero senza contraddizione di esibire ognuna a propria volta¹⁴. Pare non vi sia guadagno scientifico dialetticamente raggiunto neppure per Timeo: egli continua a intrecciare all'*eikos mythos*, al «mito probabile» ch'è il solo linguaggio ammesso per descrivere il mondo fisico, argomenti dialettici, come p. es. il sondaggio di cosa consegua al fatto che ogni artefice (non solo quello divino) segua, nel produrre, un modello eterno oppure no (*Tim.* 28a6-b2)¹⁵: dunque non solo l'*eikos mythos* ma neppure il *pros amphotera dialeghesthai*, il «procedere dialettico in entrambe le direzioni» qui chiaramente usato, pare abbastanza “scientifico” per conseguire sempre, e men che meno da solo, il vero.

Vero ciò, si potrebbe forse sondar meglio di quanto fatto finora la *dialektike methodos* di Platone, di certo posta nella *Repubblica* a «pietra angolare al sommo di tutte le discipline (ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτική ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι)» (VII 534e2-3), ma precisata anche come educazione «a interrogare e rispondere *nel modo più scientifico* (ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα)» (534d9-10): ciò fa supporre che, per chi si esprime così, occorra essere *educati* a usare tale modo e verosimilmente proprio perché vi sono altri modi d'interrogare e rispondere, che scientifici non sono o lo sono in misura minore¹⁶.

¹⁴ *Soph.* 221c-236d, col commento ancora di BERTI, *Contraddizione e dialettica*, cit., pp. 93-96, e quello proposto in L. NAPOLITANO, *Platone e le “ragioni” dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 158-178.

¹⁵ Sull'*eikos mythos* di *Tim.* 29d2, v. proprio E. BERTI, *L'oggetto dell'εἰκὼς μῦθος nel Timeo di Platone*, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 553-570.

¹⁶ Che la via dialettica sia per Platone metodo principe della cura educativa di sé è quanto provo a mostrare sia in L. NAPOLITANO, *Platone*

Uno *status quaestionis* e l'analisi semantica

Richiamo tutto questo per mostrare che molto è stato, negli ultimi 50 anni, riletto, ripreso e compreso meglio di Aristotele, certo per merito anche dell'immenso lavoro di traduzione e interpretazione di Enrico Berti¹⁷. L'approccio testuale e teorico a Platone mi pare invece non sia stato altrettanto proficuo di nuove prospettive teoriche ed esiti ermeneutici più chiari: forse proprio perché il metodo usato da Berti non è stato molto imitato nel dar a ognuno dei due pensatori il suo, sapendoli ancor prima leggere *entrambi* (cosa anzi sempre più rara fra gli antichisti) e ponendoli, essi per primi, in rapporto storicamente dialettico. Come forse Berti non è stato seguito nel riconoscere che, nella storia della filosofia occidentale, qualificata da Whitehead una serie di «glosse» (*footnotes*) a Platone, emergono in realtà due opposte linee di pensiero:

dalla concezione platonica della filosofia come dialettica, come dialogo, ricerca, derivano Aristotele e le metafisiche trascendentistiche che a lui si rifanno; dalle cosiddette 'dottrine non scritte' di Platone derivano il neoplatonismo e le metafisiche immanentistiche da esso influenzate¹⁸.

e la cura di sé e dell'altro. Con nuovi traduzione e commento dell'Alcibiade I, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 91-202, sia in *Perché leggere ancora Platone?*, cit., pp. 153-174.

¹⁷ Ad es. delle riprese odierne di Aristotele citerei anche quella dello psicologo ungherese Michail Csíkszentmihályi e dello statunitense Daniel Goleman di nozioni della psicologia ed etica aristoteliche nella cosiddetta *flow theory*, o teoria dell'esperienza ottimale: M. Csíkszentmihályi, *Flow. The Theory of optimal Experience*, HarperCollins Publishers, New York 2011; la tesi è già usata e legata esplicitamente ad Aristotele in D. GOLEMAN, *Intelligenza emotiva. Che cos'è e perché può renderci felici*, trad. it., Rizzoli, Milano 1996 (or. 1995).

¹⁸ E. BERTI, *La filosofia occidentale è un insieme di glosse a Platone?*, in ID., *Saggi di storia della filosofia*, Studium, Roma 2020, pp. 75-86 (tesi già sostenuta in ID., *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova

Possiamo anzi credere che sia il secondo filone ad avere oggi, fra gli antichisti, maggior fortuna ricordando il cosiddetto paradigma di Tubinga-Milano sulle dottrine non scritte di Platone e anche solo guardando, p. es., il densissimo, imponente programma del Convegno dell'*International Society of Neoplatonic Studies* tenutosi nel 2023 all'Università di Catania¹⁹.

Non posso però allargarmi, nel poco spazio datomi, a una *quaestio* così *vexata* come quella metafisica e segnalare invece un altro tratto interessante, per Berti come per me, della dialettica aristotelica: *l'analisi semantica o linguistica*, che fa distinguere i vari sensi in cui correntemente si dice un termine e che avrebbe il suo esito maggiore – e più lontano da Platone – nella distinzione fra i sensi in cui per Aristotele si dice e va detto l'*esti*. Precisa in merito Berti:

[la metafisica aristotelica] raccoglie i frutti migliori della dialettica platonica, non solo per l'aspetto della

1965), p. 77. V. già la ricostruzione in BERTI, *Strategie d'interpretazione dei filosofi antichi*, cit., pp. 31-39: credo che sulla lettura di Platone pesi ancora, soprattutto fra gli studiosi anglofoni, un pregiudizio di carattere intellettualistico. Per le strategie odierne di appropriazione di Aristotele, ivi, pp. 39-51.

¹⁹ V. per il Convegno, <<https://www.disfor.unict.it/it/content/20th-annual-conference-international-society-neoplatonic-studies>> (19 dicembre 2024). Netto, compatibilmente col fatto di esser formulato in un'intervista, è il giudizio che Berti dà del Neoplatonismo: il fatto di «non essere una filosofia critica, ma dogmatica», poiché basata sull'autorità di Platone (spesso fra l'altro distorto e frainteso); e il pretendere «di svolgere le funzioni che spettano alla religione, ovvero "salvare", dare la salvezza» (ID., GRECCHI, *A partire dai filosofi antichi*, cit., pp. 68 s.). Sul Platone delle cosiddette dottrine non scritte, lo stesso Berti è tornato varie volte: si veda p. es. BERTI, *Strategie d'interpretazione dei filosofi antichi*, cit.; inoltre si vedano ID., *Le dottrine platoniche non scritte "Intorno al bene" nelle testimonianze di Aristotele e Il Filebo e le dottrine non scritte di Platone*, ora pubblicati in ID., *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., rispettivamente alle pp. 503-538 e pp. 539-552.

struttura argomentativa, ma anche sotto quello, più importante, del riuscire a conoscere i veri principi. Rispetto alla dialettica platonica tuttavia la metafisica aristotelica perviene al suo risultato grazie a un *altro procedimento dialettico, da Platone non praticato a sufficienza, cioè l'analisi semantica*, la distinzione tra i molteplici significati dell'essere, che consente di scoprire gli autentici principi dell'essere in luogo di quelli posti da Platone²⁰.

Ora, non so se, scrivendo che Platone non avrebbe usato il procedimento dialettico dell'analisi semantica «a sufficienza», Berti intendesse dire che non lo praticò in sede ontologica, a distinguere appunto i diversi sensi dell'essere, dato di certo vero, oppure se non lo praticò «a sufficienza» *in generale*. Quanto a questo secondo aspetto, ho avuto però io stessa più volte occasione di tornare sul frequente ricorrere nei dialoghi platonici di una formula alternativa alla classica domanda socratica *ti esti*: è una formula che suona *ti legheis?*, «che cosa dici che è...?» (saggezza, santo, giusto, coraggio), oppure anche *ti kaleis...*?, «che cosa chiami? che cosa intendi col nome di...?»²¹. Son formule abbastanza trascurate dalla critica e che davvero non saprei come intendere se non attestano il partire nella ricerca dialettica proprio *dal linguaggio comune*, dal senso o dai sensi correnti delle parole, da sondare anch'essi per verificare se inglobino o no, e quale semmai di più, delle contraddizioni.

Proprio dal linguaggio comune, anzi «come tutti gli altri, ... dalla maggioranza, dai più (ἐμαθον οἶμαι καὶ ἐγὼ ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι... παρὰ τῶν πολλῶν)» (*Alc. I* 110d7-e1) il giovane Alcibiade dice di aver appreso quel

²⁰ Id., *Le ragioni di Aristotele*, cit., p. 84, corsivo mio.

²¹ L. NAPOLITANO *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme greco-antiche della razionalità*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 45-47, e EAD., *Il dialogo socratico*, cit., pp. 255 s.

giusto che vuol ora insegnare in assemblea agli Ateniesi e che però, imitandone fin da bambino il linguaggio corrente, credeva di poter rivendicare a gran voce già quando qualche compagno di gioco gli faceva un torto (*Alc. I* 110b1-7). Proprio dai *nomi* (ὀνόματα) – oltre che da definizioni, visioni e sensazioni – precisa la platonica *Lettera VII* debba partire il faticoso sfregamento come di pietre focaie che può accendere la scintilla del vero, purché quei dati «si mettano a prova in sondaggi benevoli (ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα) e in domande e risposte che non usino invidia (ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων)» (*Epist. VII* 344b4-8)²². I platonisti soprattutto anglofoni, con la loro puntigliosa ricerca di fallacie nei dialoghi, trascurano forse il fatto che questi non sono neutri e algidi laboratori linguistici da cui pretendere la più rigorosa coerenza: sono invece il calco più fedele possibile di *scambi comuni*, correnti nelle piazze e palestre di Atene e fra Socrate e altri in carne e ossa, non solo filosofi come Parmenide, eristi come Eutidemo e Dionisodoro, sofisti come Gorgia e Trasimaco, ma anche matematici come Teeteto, soldati di professione come Nicia e perfino ragazzini come Carmide o schiavi come quello di Menone nel dialogo omonimo.

Certo, un allievo del sofista Gorgia come appunto Menone rileva già una fallacia nella stessa ricerca socratica, se – le oppone – non si può cercare né ciò che si sa (proprio perché già lo si sa) né ciò che non si sa perché trovandolo non lo si saprebbe riconoscere (*Men.* 80d)²³.

²² V. sul passo BERTI, *Contraddizione e dialettica*, cit., p. 96, e i miei NAPOLITANO, *Il dialogo socratico*, cit., pp. 301-315, e EAD., *Lo sguardo nel buio*, cit., pp. 31 e 35.

²³ Son tornata più volte su tale fallacia indicata da Menone: EAD., *Τὸ ἐστὶ-ποῖόν ἐστι: un aspetto dell'argomentatività dialettica nel Menone*, «*Elenchos*», 12, 1991, pp. 97-120, e EAD., *Lo sguardo nel buio*, cit., pp. 41-50.

Temo però che platonisti attenti soprattutto alla tenuta logica non accoglierebbero come soluzione quella, peraltro vulgata, che anche Berti segnala nelle sue *Ragioni*: «Platone risolveva il problema mediante la sua teoria della reminiscenza (conoscere significa riconoscere ciò che già si conosceva e che poi si è dimenticato)»²⁴. Reo infatti non di sciogliere ma di *aggravare* la fallacia potrebbe essere non tanto rinviare alla reminiscenza platonica – che in effetti è già introdotta prima, nel dialogo, nella sua veste poetica, sapienziale – ma il porla quale presupposto della singola ricerca e non piuttosto come suo *esito dialettico*: nell'esempio fatto nel dialogo, lo schiavo di Menone, ignorante di geometria, risolve il problema della duplicazione del quadrato non perché “ricorda” – benché ignori di farlo – la definizione dell'idea di quadrato; egli, infatti, non formula mai quella definizione, né all'inizio né alla fine della discussione, ma risolve nondimeno il problema *alla fine della discussione stessa*, seguendo passo passo Socrate nel trarre le conseguenze contraddittorie rispetto al singolo oggetto che aveva detto all'inizio semplicemente di *riconoscere* per un quadrato e appunto *di chiamare col nome di quadrato* (*Men.* 82b-c)²⁵. Anche qui il ragionare dialettico – e la stessa reminiscenza – muove allora dal linguaggio ordinario, dalle conseguenze deducibili da un nome comune dato a un oggetto per giungere – se sono incontraddittorie – all'acquisizione scientifica del vero (solo allora semmai “ricordato”) per quell'oggetto e per tutti quelli che gli somigliano.

²⁴ BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., p. 80.

²⁵ V. L. NAPOLITANO, *Anamnesi e dialettica nel Menone*, in Gorgias – Ménon. *Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, edited by M. Erler, L. Brisson, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 204-211.

Una ricerca da continuare

Il metodo storico-critico evidenziato e seguito da Berti mi pare quindi *un'eredità davvero importante*, che darebbe ancora frutti e anche per Platone. Non nego che nel Novecento importanti autori rileggano anche lui e proprio nel suo dialogare e che certo abbiano aiutato me se non a capirlo, almeno a problematizzarlo meglio. Ricordo p. es. il rinvio a Platone del fondatore del pensiero dialogico, Martin Buber, già in *Io e tu* del 1923²⁶; le intense lezioni su *Eutifrone*, *Apologia*, *Critone* e *Fedone* tenute in tedesco da Romano Guardini nel '43 e quelle praguesi, sul Socrate platonico, nel '45-48, di Jan Patočka²⁷; il dubitare, l'*aporein* del Socrate torpedine marina, proprio dal *Meno*, posto da Luigi Stefanini perfino in esergo al suo *Platone*, uscito la prima volta nel '35²⁸; il nesso col dialogo socratico di Gadamer in *Verità e metodo* del '60²⁹; le riprese, negli anni '80, di Pierre Hadot e Michel Foucault entro il basilare tema della *cura sui*³⁰; il *Platone e il dialogo socratico*

²⁶ NAPOLITANO, *Il dialogo socratico*, cit., pp. 45-48, con rinvio a M. BUBER, *Il Dialogo. Parole che attraversano*, trad. it., ebook 2013 (or. 1984); ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it., Edizioni San Paolo, Milano 2014.

²⁷ NAPOLITANO, *Il dialogo socratico*, cit., pp. 138-157 per Patočka, il cui *Socrate* è tradotto in italiano da Bompiani nel 1999; v. R. GUARDINI, *La morte di Socrate. Interpretazione dei dialoghi platonici* Eutifrone, Apologia, Critone, Fedone, trad. it., Morcelliana, Brescia 1981 (or. 1943).

²⁸ L. STEFANINI, *Platone*, 2 voll., Cedam, Padova 1949 (1935'), rist. anast. Bibliopolis, Napoli 1991.

²⁹ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, testo tedesco a fronte, ed. it. a cura di G. VATTIMO, Bompiani, Milano 2000 (or. 1960).

³⁰ P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it., Einaudi, Torino 1998 (or. 1995); ID., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it., Einaudi, Torino 2005 (or. 2002); per Foucault, soprattutto M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Lezioni al Collège de France 1981-82*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2003 (or. 2001). Riprendo Hadot anche in NAPOLITANO, *Platone e la cura di sé e dell'altro*, cit., pp. 20-30, Gadamer, ivi, pp. 69-73, e Foucault, ivi, pp. 80-84.

co di Charles Kahn, uscito in inglese nel '96³¹; gli studi sul dialogo, a inizio anni '2000, di Michel Narcy e Livio Rossetti³²; fino all'edizione postuma, curata da Bruno Centrone nel 2005, dello studio di Gabriele Giannantoni sul dialogo socratico e la nascita della dialettica platonica³³. Ma sul dialogo socratico e perfino sulla sua ri-attualizzabilità ci sono anche testi, di taglio e peso diversi, più recenti: quelli di Martha Nussbaum nel 2010 e Viktor Hösle nel '12, fino al *Socrate* di Hannah Arendt, tradotto in italiano e uscito nel '15³⁴. Vi è perfino un filone di studi del dialogo socratico che parte fra le due guerre mondiali, col kantiano eterodosso Leonard Nelson e la sua scuola pedagogica, arrivando, in Germania, fino alla *Gesellschaft für Sokratische Philosophieren* e alla *Philosophische Praxis* di Gerd Achenbach (improvvidamente tradotta in Italia come «consulenza filosofica»)³⁵: un filone che quindi giunge alle cosiddette odierne pratiche filosofiche, infarcite

³¹ C. KAHN, *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 2008 (or. 1996).

³² M. NARCÝ, *Che cosa è un dialogo socratico?*, in *Il Socrate dei Dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, a cura di G. Mazzara, M. Narcy, L. Rossetti, Levante, Bari 2007, pp. 21-32; L. ROSSETTI, *Le dialogue socratique*, Avant Propos de F. Roustang, Les Belles Lettres, Paris 2011.

³³ G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, ed. postuma a cura di B. Centrone, Bibliopolis, Napoli 2005.

³⁴ M. NUSSBAUM, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno di una cultura umanistica*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2011 (or. 2010); V. HÖSLE, *The philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, University Press, Notre Dame (Indiana, USA) 2012; H. ARENDT, *Socrate*, a cura di I. Possenti, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2015 (or. 2005).

³⁵ G. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, trad. it., Apogeo, Milano 2004 (or. 1987); Id., *Saper vivere*, trad. it., Apogeo, Milano 2009 (or. 2001); per L. Nelson e la sua scuola v. P. DORDONI, *Il dialogo socratico. Una sfida per il pluralismo sostenibile, con scritti di L. Nelson, G. Heckmann e M. Specht*, Apogeo, Milano 2009, e i miei rinvii in NAPOLITANO, *Il dialogo socratico*, cit., pp. 71-96.

tutte, più o meno e a ragione come a torto, di “dialogicità socratica”³⁶. Faccio soltanto un cenno al loro esponente più tradotto nel mondo, Lou Marinoff: ottusamente trionfalistico mi pare infatti il suo Dialogo Socratico, ch’egli dota d’iniziali maiuscole perché capaci – dice – di giungere a definizioni di valore universale (come quelle di speranza o libertà), cosa che il Socrate originario – quello di Platone – non riusciva invece a fare; dato questo, come visto, vero ma frainteso e anzi capovolto in una totale non comprensione del peso filosofico del socratico sapere di non sapere³⁷.

Un programma di lavoro nell’attualità

Il quadro su Platone mi pare quindi, nonostante i molti studi usciti, ancora confuso, incompleto, né forse son riuscita a chiarirlo io col mio studio sul dialogo socratico del 2018 e con quello sulla platonica *cura sui* del 2024. Continuano infatti a girare idee molto tradizionali e molto parziali di che cosa sia per Platone (per il suo Socrate) *dialogare*, di quale rapporto Platone abbia con

³⁶ Per una sintesi v. ivi, pp. 13-26. V. anche BERTI, *Pratiche filosofiche e filosofia pratica*, in ID., *Incontri con la filosofia contemporanea*, Petite Plaisance, Pistoia 2006, pp. 261-274.

³⁷ L. MARINOFF, *Platone è meglio del Prozac!*, trad. it., Pickwick, Ferrara 2001 (or. 2000) e ID., *Le pillole di Aristotele. Come la filosofia può migliorare la vita*, trad. it., Edizioni Piemme, Milano 2008 (or. 1997), con le riserve che ho espresso in NAPOLITANO, *Il dialogo socratico*, cit., pp. 59-71; v. il cenno dello stesso Berti, in BERTI, *Pratiche filosofiche e filosofia pratica*, cit., p. 262. In ID., L. GRECCHI, *A partire dai filosofi antichi*, Il Prato, Saonara 2009, p. 109, pur non citando Marinoff, Berti dichiara peraltro di sentirsi del tutto indifferente a quei “filosofi” che «non sono specialisti di filosofia antica e dunque, in molti casi, parlano da dilettanti». Concordo sull’indifferenza, almeno finché tesi infondate (e di facile acquisizione soprattutto se diffuse e tradotte in 25 lingue come quelle di Marinoff) non divengano di dominio pubblico e non facciano danni.

la dialettica di Aristotele – di rado li si pone in rapporto come Berti sapeva fare – e soprattutto non ci si chiede se ancora e come proficuamente utilizzabile sia quest’antica ragione dialettica: quella che pone domande (*erotesis*), sonda la consistenza delle parole correnti usate (*exetasis*) e delle risposte date, se contraddittorie le confuta (*elenchos*) e che esplora anche la tenuta rispetto alla contraddizione di altre parole e di tesi diverse/opposte, come prescriveva già il *Parmenide* platonico. Ancora poco noto e soprattutto meno praticato di quanto potrebbe mi pare il *pros amphotera dialeghesthai* o *diaporesai kalos* che Berti legge così lucidamente nei testi aristotelici e che esplicita una «ragione» meno forte sì di quella scientifica, ma pur sempre «ragione», proprio perché capace anch’essa di discorsi – come letto prima nello stesso Berti – «universali, controllabili e comunicabili»³⁸.

Sento il bisogno e, come storica della filosofia antica, forse perfino il *dovere* di seguire questa eredità, formale e di contenuto, di Enrico Berti. Lo sento per vari motivi: per questa nozione – *dialogo, comunicazione* – che pare opacizzarsi quanto più gira in bocca a tutti e in chat solo conflittuali e che nondimeno si esige sempre più sappia tradursi in atti concreti e risolutivi di opposizioni e problemi; per l’ambiguità semantica ancora di troppe parole, p. es. del sostantivo “cura” o di aggettivi come “positivo” o “filosofico” nel linguaggio della medicina, con cui proprio la filosofia è però chiamata sempre più a dialogare; perché non riesco a fidare nella capacità di disambiguazione o di autentica formazione di un linguaggio preoccupato solo di essere *politically correct*; perché temo l’esplosione della ricerca quantitativa nelle scienze umane, se quella qualitativa, che non tratta dati numerici, sareb-

³⁸ V. sopra, il testo di Berti citato prima della n. 3.

be, per la prima, fondata su “opinioni” e dunque inguagliabile e solo *soggettiva*³⁹.

Sento questo bisogno e dovere anche per parzialità e distorsioni che ho dovuto constatare in una ricerca, pure interessantissima, che mi son trovata, dopo la pandemia, a fare sull'*incertezza (uncertainty)* da essa indotta e su come affrontarla⁴⁰. Molti studi internazionali, già dopo la crisi finanziario-economica del 2008, trattano la *competenza cognitiva* davanti all'incerto e lo fanno *interdisciplinarmente* – modo questo notevole –, cioè ibridando competenze psicologiche, neuro-scientifiche, filosofiche, perfino economiche⁴¹. Studiano p. es. la diversa «intelligenza del rischio» mostrata da soggetti diversi nei diversi contesti e il «cervello predittivo», che attenuerebbe l'errore di previsione dell'incerto tramite gl'input sensoriali via via accolti dal mondo⁴²; articolano la nostra dotazio-

³⁹ V. p. es. J. VEJNAROVÁ, N. WILSON, *Symbolic and Quantitative Approaches to Reasoning with Uncertainty: 16th European Conference EC-SQARU 2021* (Prague, Czech Republic, September 21-24, 2021, Proceedings), Springer, Cham 2021. L'analisi qualitativa classifica gli oggetti in base a proprietà e attributi ascritti loro secondo opinioni e punti di vista, mentre l'analisi quantitativa li classifica basandosi su valori calcolabili e traducibili in grafici e tabelle: benché si auspichi l'integrazione fra i due approcci e si ammetta che «l'analisi qualitativa può ottenere una comprensione più profonda del 'perché' si verifica un determinato fenomeno», la si ritiene comunque «di natura soggettiva, descrittiva, non statistica ed esplorativa» (vitolavecchia.altervista.org, consultato il 19/12/2024).

⁴⁰ V. L. NAPOLITANO, *La certezza dimenticata dell'incerto e un case-study fra i poeti antichi e Joseph Conrad*, in C. CHIURCO (a cura di), *Vivere l'incertezza*, QuiEdit, Verona-Bolzano 2022, pp. 141-204.

⁴¹ V. i rinvii bibliografici in Ivi, Parte I; sulla fertilità, non solo in filosofia antica e davanti a questioni complesse, di un approccio interdisciplinare o, più propriamente, *multifocale (multifocal approach)*, v. *Il pensiero multifocale*, a cura di M. Migliori, «Humanitas», 75, 2020 e *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, a cura di M. Migliori, A. Fermani, Morcelliana, Brescia 2020.

⁴² D. EVANS, S. CARAFFINI, *L'intelligenza del rischio: come convivere con l'incertezza*, trad. it., Garzanti, Milano 2012 (or. 2012); A. CLARK,

ne razionale, creduta spesso ancora infallibile, in «pensieri veloci», usabili intuitivamente ma fallibili, e «pensieri lenti», capaci di garantire successo pratico tramite spazi più ampi di riflessione⁴³; fanno comprendere meglio lo stato, in un dato momento, del sapere al procedere della ricerca, cogliendo il nesso fra incertezze e sapere scientifico⁴⁴; denunciano una visione superata della stessa nostra intelligenza – fonte finora di usi economico-produttivi, militari, ambientali dannosi per tutti – da sostituire, per la sua disfunzionalità in fasi d’instabilità come l’attuale, con una nozione “adattativa”, vista quale capacità d’imparare dall’errore (*perseverare diabolicum*) e uso di tale talento collettivo per il bene comune⁴⁵.

Alcuni di questi studi citano anche il socratico sapere di non sapere come postura standard del buon ricercatore, ma spesso rinviano in modo superficiale e distorto proprio a Platone. Celebrati, p. es., son i libri recenti del libanese, filosofo, matematico e operatore di borsa, Nassim Nicholas Taleb su come fronteggiare i cosiddetti «cigni neri», cioè i casi imprevisi e angosianti d’incerto (la formula è desunta dall’imprevisto incontro, degli scopri-

Surfing Uncertainty: Prediction, Action and the embodied Mind, Oxford University Press, Oxford-New York 2016; M. KING, J. KAY, *Radical Uncertainty: Decision-making for an unknowable Future*, The Bridge Street Press, London 2020. Sul «cervello predittivo» anche J. HOHWY, *The Predictive Mind*, Oxford University Press, Oxford 2014.

⁴³ D. KAHNEMAN, *Pensieri lenti e veloci*, trad. it. Mondadori, Milano 2012: è lo psicologo Daniel Kahneman, premio Nobel per l’economia nel 2002, per aver integrato gli studi sull’intelligenza umana al campo economico.

⁴⁴ C. CHEN, M. SONG, *Representing scientific Knowledge. The Role of Uncertainty*, Springer, Cham 2017; K. KAMPURAKIS, K. MCCAIN, *Uncertainty: how it makes Science advance*, Oxford University Press, Oxford 2019.

⁴⁵ R.J. STERNBERG, *Adaptive Intelligence: surviving and thriving in Times of Uncertainty*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.

tori dell'Oceania, con cigni dal piumaggio scuro)⁴⁶. Taleb giustamente critica la rigidità cognitiva come principale fonte di errore davanti all'incerto: secondo me però v'incorre poi lui per primo proprio nel continuare a vedere in Platone un modello gnoseologico solo astratto e rigido e ignorandone del tutto – anche lui – il tratto *dialogico, peirastico, esplorativo*: arriva a scrivere, già nel *Prologo* del suo *Il cigno nero* del 2007, in un § significativamente intitolato *Platone e il secchione*: «La platonicità è ciò che ci fa credere di comprendere più di quanto comprendiamo effettivamente»⁴⁷.

Se ibridare saperi diversi muove il pensiero creativo utile davanti all'incerto, ancor più mi spiace dover poi rilevare l'ennesimo sguardo superficiale alla storia della filosofia, soprattutto antica, che non si ha alcun bisogno di richiamare e che sarebbe anzi meglio – non conoscendola – tacere: p. es., all'ignorare di non sapere si lega l'effetto oggi detto di distorsione cognitiva Dunning-Kru-

⁴⁶ N.N. TALEB, *Il cigno nero. Come l'improbabile governa le nostre vite*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2007, ed. ebook 2008 (or. 2007); ID., *Robustezza e fragilità. Che fare? Il cigno nero tre anni dopo*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2010 (or. 2010); ID., *Antifragile. Prosperare nel disordine*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2013 (or. 2012).

⁴⁷ In TALEB, *Il cigno nero*, ed. ebook cit., si legge: «quella che io chiamo 'platonicità', termine derivato dalle idee (e dalla personalità) di Platone, è la nostra tendenza a confondere la mappa con il territorio, a concentrarci su 'forme' pure e ben definite, che si tratti di oggetti, come il triangolo, o di nozioni sociali, come le utopie (società basate su principi che stabiliscono ciò che è 'sensato') o le nazionalità. Quando la nostra mente è popolata di idee e costrutti netti, privilegiamo questi ultimi a scapito di oggetti meno eleganti, dotati di strutture più confuse e meno duttili». Ma non è segno di «rigidità cognitiva», non è, come direbbe Berti, «da dilettanti» pretendere di conoscere e di citare con tanta sicurezza – senza neppure esserne un esperto – addirittura la «personalità» di Platone? e davvero possiamo accettare, in momenti come l'attuale, per tutti noi di tale complessità e dolorosità, di essere guidati da «dilettanti», per quanto pagati, tradotti in più lingue e celebrati come novità epocali ne siano i libri?

ger (EDK), quello per cui l'incompetente sopravvaluta, a suo danno, quanto sa; qualcuno per fortuna ancora lo lega all'*Apologia* platonica e alla coscienza socratica di non sapere, basilare per una ricerca dialettica⁴⁸. Ma chi, con un'impostazione come quella di Marinoff o di Taleb, farebbe poi la fatica di andare a rileggersi il *Sofista* – dialogo della presunta rigida sistematicità cognitiva del «sechione» Platone – dove si discute anche come educare alla criticità proprio l'incompetente presuntuoso? Secondo Platone a nulla serve attaccarlo, imbonirlo o esortarlo: può servire – fra l'altro *forse e neppure sempre* – semmai *confutarlo*, dialogando con lui e facendogli toccare la contraddittorietà della sua posizione, per cercarne poi dialogando di nuove più consistenti. Nei testi antichi, anche in quelli platonici, avremmo perciò non solo l'archetipo del problema, ma anche *una possibile soluzione* forse ancora utile da rimeditare, ovviamente purché si continuasse a non ignorarla⁴⁹.

Dialogare per costruire nuove opinioni condivise?

Chiudo questa difesa non tanto di Platone ma semmai appunto della sua «ragione», detta poi da Aristotele diaporematica, con un problema: per lo Stagirita la ragione dialettica parte da premesse non scientificamente ve-

⁴⁸ In merito v. il recente F. DE LUISE, *Filosofia dell'incertezza in Platone*, in C. CHIURCO (a cura di), *Vivere l'incertezza*, QuiEdit, Verona-Bolzano 2022, § 1.

⁴⁹ V. NAPOLITANO, *Il dialogo socratico*, cit., pp. 229-234, con lettura e commento di PL. *Apol.* 23a-b sulla presunzione di sapere, ma anche pp. 281-291, con rinvio a *Soph.* 230b-d, proprio sulla confutazione (*elenchos*) dell'ignorante che creda di sapere e sugli effetti cognitivi ed emotivi che tale confutazione può (anche qui positiva *incertezza*) indurre; v. la ripresa del tema in NAPOLITANO, *La certezza dimenticata dell'incerto*, cit., p. 152, n. 20.

re, ma endossali, da quegli *endoxa*, opinioni «in fama» o perfino «in gloria», ammesse da tutti o dai più, e dai sapienti, tutti o i più o i più sapienti, *endoxa* da rispettarsi durante tutta la discussione e che anche Platone avrebbe ammesso, poiché proprio *endoxa* son le risposte – spesso solo un “sì” – che il suo Socrate riceve dagli interlocutori⁵⁰. Ho voluto chiedere a colleghi antichisti se credono che oggi si diano ancora *endoxa* da cui partire e da rispettare in discussioni dialettiche miranti a definire valori che potremmo ancora condividere e che possano salvarci dall’aggressiva assertorietà sui social e nel dibattito politico, dall’incrocio continuo di querele e avvisi di garanzia, se non da esiti ancora più gravi di conflitti “non mediati”, come autoritarismo, guerra, valorizzazione iper-liberistica del solo profitto e godimento, danni ambientali. In due casi mi si è risposto uno sconsolato “no”, data – mi si è detto – l’inesistenza di una *polis* di cui essere alla pari cittadini come quella greca antica: dunque, se ciò è vero, infondata e priva di senso sarebbe la mia ipotesi di ripresa dell’antica «ragione» dialettica.

In altri casi mi è venuta però una risposta diversa, quando ho rincarato la dose chiedendo se la ragione dialettica sia così aperta non solo da rispettare *endoxa* già circolanti, ma da saperne anche *costruire e fondare di nuovi*. Mi si è detto che sarebbe possibile purché i coinvolti *vogliano discutere insieme* e purché tale discussione sia davvero vista come la sola alternativa alla distruzione reciproca: allora forse la riflessione dovrebbe lasciare l’ambito solo cognitivo per tornare a quei «confronti benevoli», a quelle «domande e risposte senza invidia» della

⁵⁰ BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. 24-27, p. 25 per le citazioni; il rinvio di Aristotele agli *endoxa* non è in contrasto con Platone, «perché nei dialoghi platonici si parte sempre e solo da *endoxa*, in quanto le risposte affermative di coloro che rispondono sono, appunto, degli *endoxa*» (ivi, p. 83).

platonica *Lettera VII*. La «ragione dialettica» potrebbe essere ancora usata a tale basilare scopo, purché ad essa preventivamente si educi non solo la mente e il linguaggio, ma *anche il cuore, l'affettività*⁵¹.

Lo stesso Berti ammette del resto che si possano reputare «moderni *endoxa*» i diritti umani elencati negli statuti delle varie organizzazioni internazionali odierne, tema di bruciante ma spesso purtroppo disperante attualità: le relative *Dichiarazioni* risponderebbero infatti alla definizione aristotelica di *endoxa*, poiché «condivise, se non da tutti, certamente dalla maggior parte degli uomini, e dai competenti, [...] i rappresentanti delle popolazioni e degli Stati, cioè gli uomini politici, o almeno dalla maggior parte di questi e dai più stimati». Né varrebbe l'obiezione ricorrente, cioè che i diritti umani vengono spesso conculcati da Stati partecipanti a tali organizzazioni e che pure li hanno sottoscritti: infatti, coloro che violano i diritti umani «spesso negano di farlo, o lo fanno di nascosto, cioè non pretendono di giustificare pubblicamente tali violazioni, bensì le praticano di fatto e respingono energicamente l'accusa di praticarle». Proprio con tale atteggiamento, certo ipocrita, riconoscerebbero però «che non si può prendere posizione pubblicamente contro i diritti umani»: ciò farebbe perdere consensi e in definitiva indebolirebbe gli autori di quelle violazioni. «Dunque anche da parte di coloro che violano i diritti umani si riconosce che essi sono largamente condivisi»⁵².

⁵¹ Sulla recuperabilità, in sede etica e perfino pedagogica, del «metodo dialettico-confutatorio» del Socrate platonico concordava già lo stesso BERTI, *Il metodo dialettico-confutatorio nella filosofia pratica*, in ID., *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica*, Diabasis, Reggio Emilia 1993, pp. 97-116: 108 sgg. Provo a trattare il «cuore», cioè il desiderio in Platone e la sua educabilità – tema tradizionalmente trascurato – in NAPOLITANO, *Platone e la cura di sé e dell'altro*, cit., pp. 147-77, e in *Perché leggere ancora Platone?*, cit., pp. 175-226.

⁵² BERTI, *Attualità dei diritti umani*, in ID., *Incontri con la filosofia*

Il punto sarebbe però per me se e quanto alla formulazione di tali Dichiarazioni si sia giunti attraverso discussioni di tipo dialettico e, più ancora, se discussioni di questo tipo consentirebbero di accordarsi su quelle che – stando al dibattito seguito alla mia relazione orale a Padova – potrebbero essere nuove «induzioni generalizzanti» e condivise (come mi è stato chiesto di precisare da Massimiliano Carrara), nuovi *endoxa* che aiutino la nostra vita comune sul pianeta: molto è secondo me il lavoro utile che l'antica ragione dialettica di Platone e Aristotele potrebbe ancora fare in tale campo⁵³.

Un *magister* è tale se lascia un'eredità forse non tanto di risposte bell'e pronte, quanto di domande ben poste e di un metodo per porle appunto bene e per provare a rispondervi: perciò, se un'antichista settantenne come me sente di aver così tanto ancora da fare, Enrico Berti, con la postura che, grata, gli devo, certo è stato un vero *magister*.

contemporanea, cit., pp. 249-259: 255 s.; v. già BERTI, *Il metodo dialettico-confutatorio nella filosofia pratica*, cit., p. 111, e anche ID., *Saggezza e phronesis*, pp. 56 s. Ringrazio l'amico Luca Grecchi per avermi ricordato tale rinvio e per avermi messo in anteprima a disposizione questo testo di Berti che raccoglie saggi sulla filosofia pratica. Mi auguro che la lettura di Berti valga ancora, davanti a violazioni continue e sempre più gravi dei diritti umani: molti paiono non preoccuparsi per nulla di violarli, nonostante gli accordi internazionali ufficialmente sottoscritti dagli Stati al cui governo essi sono stati "democraticamente" eletti.

⁵³ In E. BERTI *Saggezza e phronesis*, in ID., *Saggi di filosofia pratica*, nuova ed. con una prefazione di F. Minazzi e una postfazione di L. Grecchi, Studium, Roma 2023, p. 57, si precisa che starebbe ai filosofi trarre – dialetticamente – le conseguenze pratiche p. es. dell'*endoxon* per cui tutti aspiriamo alla felicità, anche contro le estremizzazioni talora adottate dagli stessi filosofi, p. es. che vada tutelata la libertà del soggetto, anche contro l'*opinio communis* diffusa che tale libertà sia peraltro da conciliare coi diritti dell'altro. Riprendo il tema caldissimo dei diritti umani (la soggettività umana e la sua dignità), nella relazione al Convegno in memoria di Maurizio Migliori (Macerata, 27-28/11/2024), che intitolò *Una soggettività multifocale a partire dalla psyche platonica?*

Enrico Berti e le filosofie medievali

Cecilia Martini

Università degli Studi di Padova

Abstract – Dopo un'introduzione che raccoglie dall'Archivio dell'Università di Padova alcuni elementi della biografia accademica di Enrico Berti, il contributo presenta le sue pubblicazioni nell'ambito della medievistica e cerca di ricostruire alcuni dei filoni meno noti della sua ricerca. Enrico Berti non poteva non prestare attenzione alla filosofia medievale dato il ruolo che l'aristotelismo giocò non solo a partire dal XII secolo nel mondo latino, ma anche a partire dal IX secolo in quello arabo.

Parole chiave: Aristotele, Filosofie medievali, Enrico Berti

In un breve scritto in memoriam di Enrico Berti pubblicato nella rivista «Medioevo», Gregorio Piaia e io abbiamo scelto di ricordarlo selezionando e menzionando le sue pubblicazioni nell'ambito della medievistica per cercare di ricostruire alcuni filoni della sua ricerca, senza dubbio meno noti di altri¹.

¹ C. MARTINI, G. PIAIA, *In memoriam Enrico Berti*, «Medioevo», 47,

Già dal suo ricchissimo fascicolo, conservato presso il Centro per la storia dell'Università di Padova, sono emerse indicazioni di particolare interesse che forse è bello e opportuno ricordare qui. Il primo maggio 1962 Enrico Berti diviene assistente ordinario alla cattedra di Storia della filosofia dell'Ateneo patavino. La commissione giudicatrice, composta dai professori Marino Gentile, Carlo Diano ed Ezio Riondato, consegna al verbale alcuni tratti distintivi dello studioso allora solo ventisettenne: «Giovane maturo, mostra pieno possesso degli strumenti della ricerca storico-filosofica. Vede con chiarezza i problemi; risponde con ponderatezza alle obiezioni e dà prova di un impegno teoretico definito»². Solo un anno dopo, giovanissimo, nel dicembre del 1963 risulta vincitore di un concorso a cattedra in Storia della filosofia antica e il primo gennaio 1965 diviene professore straordinario e quindi, dal gennaio 1968, ordinario di tale disciplina presso l'Università di Perugia. Nel giudizio per il passaggio all'ordinariato, i commissari Santino Caramella, Antonio Maddalena ed Ezio Riondato, dopo aver ricordato l'impegno filologico e filosofico di Enrico Berti nello studio di Aristotele, sottolineano la sua propensione ad andare oltre tale ambito:

L'orizzonte storico del Berti si allarga nei lavori
*In quale senso si può parlare oggi dell'esistenza di Dio?*³ e *La dottrina platonica delle idee nel pensiero*

2022, pp. 249-254.

² Archivio dell'Università degli Studi di Padova, *Ministero della Pubblica Istruzione, Assistenti*, «Berti Enrico», e *Professori di ruolo e incaricati cessati*, «Berti Enrico (parte III)».

³ E. BERTI, *In quale senso si può parlare oggi di dimostrazione dell'esistenza di Dio?*, in E. B., C. GIACON et al., *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, Atti del VI Congresso tomistico internazionale (Roma, 6-11 settembre 1965), Officium libri catholici, Roma 1966, vol. II, pp. 168-179.

di Niccolò Tignosi da Foligno⁴. In questi contributi la problematica aristotelico-tomistica e aristotelico-platonica nella prospettiva medievale e rinascimentale riesce a cogliere nella concretezza della ricerca, della discussione dei testi e delle interpretazioni quel 'senso' della filosofia antica che il Berti aveva efficacemente illustrato nella prolusione *Quale senso ha oggi studiare la filosofia antica*⁵.

Di Enrico Berti, non si può certo dire che sia stato un "medievista" nel senso di uno specialista del pensiero medievale nella sua dimensione filologica. Nondimeno, dato il ruolo centrale svolto in tale pensiero dall'aristotelismo a partire non solo dal XII secolo nel mondo latino, ma anche dal IX secolo in quello arabo, Enrico Berti non poteva non prestare attenzione anche a questo periodo.

In effetti, prescindendo dalle trattazioni sul pensiero medievale presenti nei manuali da lui curati⁶, dalle sue curatele⁷, dalle sue recensioni⁸ o nei volumi su questioni

⁴ E. BERTI, *La dottrina platonica delle idee nel pensiero di Niccolò Tignosi da Foligno*, in E. B., M. GENTILE et al., *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del IV Convegno di Studi Umbri (Gubbio, 22-26 maggio 1966), Facoltà di Lettere e filosofia, Perugia 1967, pp. 533-565.

⁵ Archivio dell'Università degli Studi di Padova, *Ministero della Pubblica Istruzione, Assistenti*, «Berti Enrico», e *Professori di ruolo e incaricati cessati*, «Berti Enrico (parte III)». La prolusione *Quale senso ha oggi studiare la filosofia antica* di Enrico Berti è apparsa in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», 2, 1964-1965, pp. 163-183.

⁶ Cfr. E. BERTI (in collaborazione con S. MORAVIA), *Filosofia. I testi*, I. *Dall'antichità al medioevo*, Le Monnier, Firenze 1990 (1996⁴), pp. 226; ID., *Storia della filosofia*, vol. I, *Antichità e medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1991 (2006¹³), pp. XIX, 295; ID., *Storia della filosofia*, vol. II, *Dal Quattrocento al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1991 (2003¹⁰), pp. XII, 293; ID. (a cura di), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019, pp. 386.

⁷ Cfr. *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, cit.; E. BERTI, C. ROSSITTO, F. VOLPI (a cura di), *La filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento, Letture filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁸ E. BERTI, *Recensione a P. MORAUX, S. MANSION et al., Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, «Il pensiero», 4, 1959, pp. 351-352; ID., *Recensio-*

filosofiche specifiche⁹, se diamo una scorsa alla sua vasta bibliografia troviamo diversi studi e interventi che si riferiscono all'aristotelismo nelle diverse filosofie medievali. Nel complesso si tratta di un *corpus* di studi forse non rilevante sul piano quantitativo, ma che bene testimonia l'apertura dell'orizzonte intellettuale di Enrico Berti, la sua capacità di anticipare tendenze storiografiche e il suo saper coniugare in modo esemplare, con la profonda intelligenza che lo distingueva e la singolare chiarezza nella scrittura, l'indagine specialistica su Aristotele con la storia della sua ricezione attraverso i secoli, mettendo nel contempo bene in luce le implicazioni e suggestioni di ordine teorico che accompagnano e mantengono vivo questo influsso. I contributi dedicati da Enrico Berti alle filosofie medievali si possono raccogliere in alcuni gruppi distinti.

Gli aristotelici padovani

Il primo è rappresentato dagli aristotelici padovani vissuti tra XIII e XIV secolo: un interesse sorto in occasione del convegno internazionale su Marsilio da Padova, svoltosi in questa città e i cui atti apparvero sulla rivista «Medioevo» nel volume del 1979. Tra questi atti compare il suo *Il «regnum» di Marsilio tra la «polis» aristotelica e*

ne a F. CHEREGHIN, *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, «Giornale di metafisica», 22, 1967, pp. 333-336; ID., *Recensione* a C. D'ANCONA COSTA, *La casa della sapienza*, «Elenchos», 18, 1997, pp. 401-408; ID., *Recensione* a G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, «Studia Patavina», 45, 1998, pp. 497-502.

⁹ Cfr. ID., *Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia*, nuova versione a cura e con nota finale di L. Grecchi, Scholè-Morcelliana, Brescia 2022, in particolare pp. 1-180, in cui vengono analizzate le prove di Aristotele, Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino, Cartesio, Leibniz, Hume, Kant, Hegel e altri pensatori contemporanei.

lo «*Stato*» moderno¹⁰, in cui analizza il concetto di *regnum* presentato da Marsilio ed evidenzia le analogie e le differenze con la nozione aristotelica di *polis*. Nel *Defensor pacis*, Marsilio riprende la distinzione aristotelica tra costituzioni temperate e costituzioni corrotte, in base al fatto che esse siano o meno rivolte al bene comune. Il *regnum* è comune alle costituzioni temperate, ma si fonda sul consenso popolare (*universitas civium*), un elemento assente in Aristotele, che si esplica nell'approvazione della legge, alla quale tutti debbono sottostare. Per questa ragione, il *regnum* di Marsilio in qualche modo introduce l'idea moderna di sovranità e di Stato, distinto dalla società civile. Su temi affini Berti si impegna anche in «*Civitas*» e «*regnum*» nella *Politica e nel Defensor Pacis* del 1980¹¹.

Accanto a Marsilio spiccano nel panorama padovano le figure di Pietro d'Abano e di Giovanni Dondi dall'Orologio, che nell'*Astrarium* cerca di dimostrare la verità del sistema tolemaico, ripreso da Pietro d'Abano. A essi Enrico Berti s'interessò in più riprese. Si vedano: *Filosofia, astrologia e vita quotidiana nella Padova del Trecento* del 1989¹²; *Astronomia e astrologia da Pietro d'Abano a Giovanni Dondi dell'Orologio* del 2005¹³; *Giovanni Don-*

¹⁰ Id., *Il regnum di Marsilio tra la polis aristotelica e lo "Stato" moderno*, «Medioevo», 5, 1979, pp. 165-181, ristampato in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, Brescia, Morcelliana 2009, pp. 193-206.

¹¹ Id., *Civitas e regnum nella Politica e nel Defensor pacis*, «Studia Patavina», 27, 1980, pp. 287-290, 320 s., 331 s.

¹² Id., *Filosofia, astrologia e vita quotidiana nella Padova del Trecento*, in E. B., G. LORENZONI et al., *I Dondi dell'Orologio e la Padova del Trecento*, Edizioni 1+1, Padova 1989, pp. 17-28, ristampato con qualche modifica in E. BERTI, *Filosofia, astrologia e vita quotidiana nella Padova del Trecento*, in *Il Palazzo della Ragione a Padova. Dalle pitture di Giotto agli affreschi del '400*, a cura del Centro Internazionale di Storia della nozione e della misura dello Spazio e del Tempo, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1992, pp. 97-108.

¹³ Id., *Astronomia e astrologia da Pietro d'Abano a Giovanni Dondi*

di dall'Orologio del 2006¹⁴; *Pietro d'Abano, Giotto e Dondi dall'Orologio* del 2007¹⁵; *La classificazione aristotelica delle scienze in Pietro d'Abano* del 2017¹⁶; *La disputa sull'intelletto nella Padova del Quattrocento* del 2019¹⁷; *Aspetti filosofici del pensiero di Pietro d'Abano* del 2021¹⁸. In particolare, ne *La classificazione aristotelica delle scienze in Pietro d'Abano* e in *Aspetti filosofici del pensiero di Pietro d'Abano*, Enrico Berti si sofferma sulla classificazione delle scienze nell'aponense. Si tratta in primo luogo di un'interessante riformulazione di *Metafisica Epsilon* e della teoria degli abiti dianoetici, proposta da Aristotele nel sesto libro dell'*Etica Nicomachea*, e di alcune dottrine medievali, come quella dei tre gradi di astrazione derivata da Ammonio e Boezio e la distinzione galenica tra *methodus compositiva* e *methodus resolutive*. Lo stesso metodo del *regressus*, utilizzato da Pietro D'Abano, è l'esito della fusione tra analisi matematica greca e *demonstratio quia* aristotelica concepita dai filosofi medioplatonici e dai commentatori neoplatonici di Aristotele che Pietro eredita dalla tradizione araba, e in particolare dal *Kitāb al-Malakī* di 'Alī ibn 'Abbās al-Mağūsī, letto nella traduzione arabo-latina eseguita da Costantino l'Africa-

dell'Orologio, Padova carrarese, a cura di O. Longo, Il Poligrafo, Padova 2005, pp. 175-184.

¹⁴ Id., *Giovanni Dondi dall'Orologio*, «Chioggia. Rivista di studi e ricerche», 28, 2006, pp. 7-16. Cfr. anche Id., *Giovanni Dondi dall'Orologio*, «Padova e il suo territorio», 33, 2018, 196, pp. 20-22.

¹⁵ Id., *Pietro d'Abano, Giotto e Dondi dall'Orologio*, in *Padua felix. Storie padovane illustri*, a cura di O. Longo, Esedra, Padova 2007, pp. 75-84.

¹⁶ Id., *La classificazione aristotelica delle scienze in Pietro d'Abano*, in *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, a cura di M. Forlivesi, Cleup, Padova 2017, pp. 1-19.

¹⁷ Id., *La disputa sull'intelletto nella Padova del Quattrocento*, «Padova e il suo territorio», 34, 2019, 202, pp. 56-60.

¹⁸ Id., *Aspetti filosofici del pensiero di Pietro d'Abano*, in *Pietro d'Abano il Conciliatore. Crocevia di culture*, a cura di G. Piaia, D. Ronzoni, Cleup, Padova 2021, pp. 15-26.

no. Inoltre, tanto nel *Conciliator* che nel *Lucidator*, Pietro d'Abano distingue: per la medicina, una parte teorica (studio dell'anatomia, della fisiologia e della patologia sull'autorità del *Canone* di Avicenna) e una pratica (clinica che ha come obiettivo la cura delle malattie); per l'astronomia, una parte teorica e una pratica (l'*astronomia iudicialis* di derivazione tolemaica attraverso la mediazione arabo-latina). Infine, distingue l'astronomia dall'astrologia: la prima è vera scienza subordinata alla matematica, la seconda, subordinata alla fisica, è una scienza meno vera, ma comunque nobile, utile e lecita. Nel *Conciliator* Pietro D'Abano non rifiuta la *praecantatio*, ma non riconosce il determinismo assoluto degli astri.

Infine, uno sguardo d'insieme è offerto in *Il ruolo storico dell'aristotelismo nello Studio di Padova* del 1986¹⁹ e in *L'aristotelismo padovano e la nascita della medicina sperimentale* del 1997²⁰.

Tommaso d'Aquino e la tradizione aristotelica

Un secondo gruppo di studi, caratterizzato da una valenza teorica oltre che storiografica, riguarda Tommaso d'Aquino e la tradizione aristotelica. Scrive Enrico Berti: «l'interprétation de la philosophie aristotélicienne par Thomas d'Aquin est peut-être celle qui a influencé plus que toutes les autres l'image d'Aristote. Elle est encore adoptée, en effet, par plusieurs philosophes contemporains, qui ne sont pas des spécialistes d'Aristote ou de Thomas d'Aquin, mais qui sont, pour ainsi dire, des philo-

¹⁹ ID., *Il ruolo storico dell'aristotelismo nello Studio di Padova*, in *I secoli d'oro della medicina*, a cura di L. Premuda, Panini, Modena 1986, pp. 19-26.

²⁰ ID., *L'aristotelismo padovano e la nascita della medicina sperimentale*, «Medicina nei secoli», n. s. 9, 1997, pp. 23-38.

sophes en général»²¹. Inoltre, studiato con approccio storico e filosofico, l'Aquinate, da grande pensatore quale fu, rimane un autore capace di essere messo in dialogo con la cultura laica. Si ricordano: *In quale senso si può parlare oggi di dimostrazione dell'esistenza di Dio?* del 1965-1966²²; *Rapporto conclusivo, in Regnum hominis et regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis* del 1978²³; *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica* del 1984²⁴; *Il bene in Tommaso d'Aquino* del 1988²⁵; *Come studiare San Tommaso oggi*²⁶ e *San Tommaso commentatore di Aristotele* del 1994²⁷; *Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique* del 1999²⁸; *Teologia e filosofia: Tommaso d'Aquino* del

²¹ Id., *Substance et essence, entre Aristote et Thomas d'Aquin*, «Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales», 18-19, 2021, pp. 351-368: 351 (L'interpretazione della filosofia aristotelica da parte di Tommaso d'Aquino è forse quella che ha influenzato più di tutte le altre l'immagine di Aristotele. Essa è ancora adottata, infatti, da molti filosofi contemporanei che non sono specialisti né di Aristotele né di Tommaso d'Aquino, ma che sono, per così dire, filosofi in generale).

²² Cfr. sopra nota 3.

²³ Id., *Rapporto conclusivo, in Regnum hominis et regnum Dei, Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis*, edidit C. Bérubé, Societas internationalis Scotistica, Romae 1978, vol. I, pp. 17-23.

²⁴ Id., *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica*, in E. B., G. SANTINELLO et al., *Metafore dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 13-33, ristampato in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 139-154.

²⁵ Id., *Il bene in Tommaso d'Aquino*, «Filosofia politica», 2, 1988, pp. 323-344.

²⁶ Id., *Come studiare San Tommaso oggi*, in *Studi 1994*, a cura di D. Lorenz, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Roma "Angelicum", Roma 1994, pp. 40-44.

²⁷ Id., *San Tommaso commentatore di Aristotele*, in *Studi 1994*, cit., pp. 215-228, ristampato in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 155-166.

²⁸ Id., *Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique*, in *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, édité par C. Chiesa, L. Freuler, «Cahiers

2006²⁹; *The Historical Basis of Summa theologiae I-II, q. 94, art. 2. The Aristotelian Notion of Nature as a Generation Principle* del 2011³⁰; *Substance et essence, entre Aristote et Thomas d'Aquin* del 2021³¹.

Alcune dottrine della filosofia di Tommaso stanno al centro degli interessi di Enrico Berti. In primo luogo, egli è attento a mostrare come Tommaso, nella sua lettura di Aristotele, risenta dell'interpretazione neoplatonica, fulcro della tradizione agostiniana e presente nel suo tempo grazie alla diffusione del *Liber de causis* (la traduzione latina della versione araba di una selezione di proposizioni tratte dagli *Elementi di teologia* di Proclo, rielaborate in una compilazione nota come *Libro di Aristotele sul bene puro*, di cui proprio Tommaso riconobbe l'origine procliana) e del *Corpus Dionysianum*. La stessa concezione di Dio come *esse ipsum subsistens* e *actus essendi*, la dottrina più originale di Tommaso rispetto alla filosofia aristotelica, presenta questa caratteristica.

Berti analizza quei passi del commento di Tommaso alla *Metafisica* di Aristotele in cui l'Aquinate si trova di fronte a una concezione del primo principio, o meglio di Dio, totalmente diversa dalla propria. In particolare, nei libri III, X, XI della *Metafisica* Aristotele nega che l'uno e l'essere siano sostanze – se lo fossero, dice Aristotele, non

de la Revue de théologie et de philosophie», Genève-Lausanne-Neuchâtel 1999, pp. 69-82, ristampato in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 167-182.

²⁹ Id., *Teologia e filosofia: Tommaso d'Aquino*, in *I Seminari dell'Umanesimo Latino 2004-2005*, Fondazione Cassamarca, Treviso 2006, pp. 45-53.

³⁰ Id., *The Historical Basis of Summa theologiae I-II, q. 94, art. 2: the Aristotelian Notion of Nature as a Generation Principle*, in The Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas, *The Human Animal: Procreation, Education, and the Foundations of Society*, edited by L. Clavell, R. Hittinger, Vatican City 2011, pp. 28-40.

³¹ Cfr. nota 21.

si potrebbe spiegare l'esistenza di nessun'altra cosa, perché qualsiasi altra cosa, non potendo avere l'essere e l'unità come sostanze, sarebbe nulla – e afferma che essi sono predicati in aperta contrapposizione a quella che sarà la dottrina tomista di Dio come *esse ipsum*, quell'ente che possiede l'essere per essenza. Secondo Tommaso, l'uno e l'essere possono essere considerati sostanze quando non li riteniamo universali comuni a tutte le cose, ma piuttosto causa e principio di essere e unità per ogni altra cosa. Tommaso si richiama al passo contenuto in *Metafisica Alpha Elatton* 1, 993b 19-31:

È anche corretto chiamare la filosofia scienza della verità, poiché della filosofia teoretica è fine la verità, mentre della filosofia pratica è fine l'operato. I filosofi pratici, infatti, anche quando esaminano come stanno le cose, non conoscono teoricamente la causa di per sé stessa, ma in relazione a qualcosa nel momento presente. Ora, non sappiamo il vero senza la causa. Ma ciascuna cosa, secondo la quale la proprietà sinonima appartiene anche alle altre cose, è quella stessa più di tutte le altre (per esempio il fuoco è caldissimo, poiché ciò è la causa del calore anche per le altre cose). Di conseguenza è anche verissimo ciò che è causa alle cose posteriori del loro essere vere. Perciò è necessario che i principi delle cose che sono sempre siano sempre verissimi, infatti non sono veri talvolta, né per quelli qualcosa è causa dell'essere, ma quelli lo sono per le altre cose, cosicché ciascuna cosa, come sta in rapporto all'essere, così sta anche in rapporto alla verità³².

Quando molte cose hanno lo stesso nome, la cosa che è causa del fatto che esse hanno lo stesso nome realizza perfettamente l'essenza espressa da quel nome. Così Dio, che possiede l'essere al massimo grado, è necessariamente *esse ipsum* e *actus essendi*, causa dell'essere di

³² ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione, introduzione e note di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 69 s.

tutte le cose. Tommaso utilizza in ben quarantaquattro luoghi diversi delle sue opere quest'unico appoggio testuale e tuttavia, osserva Berti, travisa Aristotele: per Aristotele, infatti, solo nel caso di una nozione univoca ciò che la possiede al massimo grado è causa della presenza di quella nozione nelle altre *res* che la posseggono, ma "essere" e "uno" si dicono di molte cose per analogia³³. Tommaso d'Aquino, invece, in molte delle sue opere (*De ente et essentia*, *Summa theologiae*, *Sententia in Aristotelis Metaphysicam*)³⁴ interpreta il passo di *Metafisica Al-*

³³ Cfr. E. BERTI, *Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique d'Aristote*, in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VIe Symposium Aristotelicum (Cerisy-la-Salle, 28 août - 6 septembre 1972), édité par P. Aubenque, Vrin, Paris 1979, pp. 89-129, ristampato in Id., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 161-208.

³⁴ Cfr. SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, *De ente et essentia*, Editori di San Tommaso, Roma 1976, c. 6: «Sed quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II Metaphysicae dicitur, ideo substantia quae est primum in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant». SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, tt. 4-5, *Pars prima Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1889, I, q. 2, a. 3: «Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum». S. THOMAE AQUINATIS *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, a cura di M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae 1971², Li-

pha Elatton 1, 993b 19-31 come l'esposizione di una teoria dei gradi della verità e dell'essere. Ciò è dovuto anche al fatto che egli interpreta «i principi delle cose che sono sempre», menzionati da Aristotele, come i corpi celesti e i loro motori immobili, mentre Aristotele sta parlando delle verità eterne, cioè delle verità della conoscenza scientifica, e dei loro principi, che sono gli assiomi. L'origine

ber II, lectio II, nn. 4-9: «4. Deinde adiungit quamdam universalem propositionem, quae talis est. Unumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis; sicut ignis est causa caloris in elementatis. Unde, cum calor univoce dicatur et de igne et de elementatis corporibus, sequitur quod ignis sit calidissimus. 5. Facit autem mentionem de univocatione, quia quandoque contingit quod effectus non pervenit ad similitudinem causae secundum eandem rationem speciei, propter excellentiam ipsius causae. Sicut sol est causa caloris in istis inferioribus: non tamen inferiora corpora possunt recipere impressionem solis aut aliorum caelestium corporum secundum eandem rationem speciei, cum non communicent in materia. Et propter hoc non dicimus solem esse calidissimum sicut ignem, sed dicimus solem esse aliquid amplius quam calidissimum. 6. Nomen autem veritatis non est proprium alicui speciei, sed se habet communiter ad omnia entia. Unde, quia illud quod est causa veritatis, est causa communicans cum effectu in nomine et ratione communi, sequitur quod illud, quod est posterioribus causa ut sint vera, sit verissimum. 7. Ex quo ulterius concludit quod principia eorum, quae sunt semper, scilicet corporum caelestium, necesse est esse verissima. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia non sunt quandoque vera et quandoque non, et per hoc transcendunt in veritate generabilia et corruptibilia, quae quandoque sunt et quandoque non sunt. Secundo, quia nihil est eis causa, sed ipsa sunt causa essendi aliis. Et per hoc transcendunt in veritate et entitate corpora caelestia: quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic philosophus expresse dicit. 8. Et hoc est necessarium: quia necesse est ut omnia composita et participantia, reducantur in ea, quae sunt per essentiam, sicut in causas. Omnia autem corporalia sunt entia in actu, in quantum participant aliquas formas. Unde necesse est substantiam separatam, quae est forma per suam essentiam, corporalis substantiae principium esse. 9. Si ergo huic deductioni adiungamus, quod philosophia prima considerat primas causas, sequitur ut prius habitum est, quod ipsa considerat ea, quae sunt maxime vera. Unde ipsa est maxime scientia veritatis».

dell'interpretazione di Tommaso è, secondo Enrico Berti, il commento di Alessandro di Afrodisia, che Tommaso conosceva tramite Averroè.

La dottrina dell'analogia dell'essere è al centro degli interessi di Berti. Egli osserva che nelle sue opere Tommaso presenta due tipi di analogia: quella di attribuzione, in cui uno stesso nome ha molti significati, che stanno tutti in rapporto a uno anteriore che è causa, e quella di proporzionalità, in cui uno stesso nome ha molti significati e ognuno di essi è con tutti gli altri nel medesimo rapporto senza che vi sia un ordine gerarchico tra loro. Rispetto all'"essere", Berti si domanda quale dei due generi di analogia abbia il primato nel pensiero di Tommaso. Nelle opere giovanili, Tommaso sembra dare il primato all'analogia di attribuzione: Dio è *esse ipsum*, causa di tutti gli enti, a cui tutti partecipano. Nel *De veritate*, invece, sembra propendere per l'analogia di proporzionalità, perché Dio è totalmente trascendente rispetto alle sue creature. Nelle *summae* e nel commento alla *Metafisica*, infine, torna a prediligere l'analogia di attribuzione: le creature partecipano all'essere di Dio, che è la loro causa efficiente.

Infine, Enrico Berti affronta altri temi della riflessione tomista: la concezione della natura di Tommaso e il rapporto tra morale e legge naturale.

Bonaventura da Bagnoregio

A un terzo gruppo possiamo ascrivere un paio di lavori su Bonaventura da Bagnoregio: *Il concetto di analogia in S. Bonaventura* del 1985³⁵ e *Aristotelismo e antiari-*

³⁵ E. BERTI, *Il concetto di analogia in S. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», 32, 1985, pp. 11-21.

stotelismo in Bonaventura, Itin. 5 del 1993-1994³⁶. Anche nell'analisi di Bonaventura, Berti sottolinea l'intreccio tra le dottrine aristoteliche e quelle neoplatoniche che sono utilizzate nell'*Itinerarium mentis in Deum* per la definizione filosofica di Dio e delle sue proprietà. Bonaventura designa Dio come *qui est*, non solo riferendosi a *Esodo* 3.14, ma anche citando come propria fonte Giovanni Damasceno. L'identificazione tra Dio ed essere, e la definizione di Dio come quell'ente che ha per essenza l'essere stesso, appartengono, osserva Berti, alla tradizione platonica, medio-platonica e neoplatonica. Tuttavia, nell'*Itinerarium* Bonaventura cerca di riferire tale concezione di Dio come *qui est* e tutte le dottrine che ne conseguono – essere come atto puro dell'ente, *ipsum esse* come al di sopra di ogni categoria o genere, identificazione di Dio all'essere e all'uno – ad Aristotele richiamandone il lessico (potenza, privazione, sostanza, ad esempio). L'*Itinerarium* è un esempio paradigmatico dell'Aristotele neoplatonizzato che dalla tarda antichità arriva al Medioevo latino attraverso la mediazione araba.

I filosofi arabi

In un quarto gruppo, su cui mi permetto di soffermarmi più lungamente, anche perché è legato ai miei ricordi più vivi di Enrico Berti, rientrano quei suoi studi che, a partire dalle fonti arabe in vista di una migliore restituzione filologica del testo aristotelico, come in *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia* del 2000³⁷, si

³⁶ Id., *Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura, Itin. 5*, Ivi, 40-41, 1993-1994, pp. 7-16, ristampato in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 183-191.

³⁷ Id., *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in *La filosofia*

spingono a interrogare i filosofi arabi per mettere in luce il loro pensiero concettualmente denso e originale: *L'idée aristotélicienne de société politique dans les traditions musulmane et juive* del 1988³⁸; *Averroès médiateur entre la philosophie grecque et la culture chrétienne* del 2001³⁹; *The so-called Paduan Averroism and Ibn Rushd's commentaries on Aristotle* del 2005⁴⁰; *¿Un equívoco en la tradición aristotélica? Las interpretaciones de Metafísica α 1, 993 b 23-31* del 2021⁴¹.

in età imperiale, Atti del Colloquio (Roma, 17-19 giugno 1999), a cura di A. Brancacci, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 225-243.

³⁸ ID., *L'idée aristotélicienne de société politique dans les traditions musulmane et juive*, in *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, Actes du Colloque d'Istanbul (Istanbul, 5-9 janvier 1986), édités par Th. Zarcone, Editions Isis, Istanbul-Paris-Rome-Trieste 1988, pp. 99-116, ristampato in ID., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 107-123. Nella dottrina politica di Aristotele vi sono, secondo Enrico Berti, tre punti fondamentali: il carattere naturale della società politica, l'idea che la *polis* sia una comunità autosufficiente e, infine l'identificazione del fine della *polis* con la felicità suprema dell'uomo che consiste nell'attività teoretico-contemplativa dell'intelletto umano. In al-Fārābī e Averroè, accanto a questi temi, che arrivano nonostante la *Politica* non sia tradotta dal greco all'arabo, si coglie anche l'influenza platonica in particolare nella concezione del re-filosofo, *imām*, legislatore e profeta a guida della comunità. Nel pensiero ebraico, invece, in particolare in Mosè Maimonide, la felicità è realizzabile solo in una società ideale regolata dalla legge mosaica.

³⁹ ID., *Averroès médiateur entre la philosophie grecque et la culture chrétienne*, «Scienza e Storia», 14, 2001, pp. 25-33, ristampato in ID., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 125-138.

⁴⁰ ID., *The so-called Paduan Averroism and Ibn Rushd's commentaries on Aristotle*, in *Cultural Contacts in Building a Universal Civilisation: Islamic Contributions*, edited by E. İhsanoğlu, IRCICA O.I.C. Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul 2005, pp. 29-40.

⁴¹ ID., *¿Un equívoco en la tradición aristotélica? Las interpretaciones de Metafísica α 1, 993 b 23-31*, «Tópicos. Revista de Filosofía», 62, 2021, pp. 12-29.

Ne *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, Berti torna ad affrontare⁴² il tema di come il motore immobile muova il cielo. Nel libro *Lambda*, infatti, Aristotele afferma dapprima la necessità di una causa efficiente (ποιητικόν) in azione (ἐνεργοῦν) per spiegare il moto eterno del cielo diverso dalle Idee, che non contengono in sé un principio capace di produrre mutamento, ma poi aggiunge in *Metafisica Lambda* 7, 1072 b1-4 che il motore immobile muove allo stesso modo del desiderio e dell'intellezione (τὸ ὁρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν) che è causa finale (τὸ οὗ ἔνεκα) e che muove in quanto amato (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον), dando così l'impressione che il motore immobile sia come l'Idea del Bene.

Il passo è problematico. Nell'edizione Bekker il testo è il seguente: ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἔνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τᾶλλα κινεῖ. Nella principale famiglia di manoscritti della *Metafisica* di Aristotele, attestata dai manoscritti Parisinus gr. 1853 (E) e Vindobonensis 100 (J), si trova il seguente testo edito da Bekker: ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἔνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι, «il fine infatti è per qualcuno, dei quali l'uno esiste [*scil.* tra le realtà immobili] e l'altro non esiste». Schwegler e Bonitz hanno corretto τινὶ con διττόν, per analogia con altri passi aristotelici in cui il fine è detto secondo due significati. Tale soluzione concilia la prima parte del testo con la seconda, ma l'espressione assume un significato vago e insoddisfacente. Nel Lau-

⁴² L'aveva già fatto in Id., *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele*, *Metaph. XII 6-7*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 59-82; Id., *De qui est fin le moteur immobile?*, in *Essais sur la théologie d'Aristote*, édité par M. Bastit, J. Follon, Peeters, Louvain-la-Neuve 1998, pp. 5-28; Id., *The Unmoved Mover as Efficient Cause in Aristotle's Metaph. XII*, in *Aristotle on Metaphysics*, edited by T. Pentzopoulou-Valalas, Aristotle University – Department of Philosophy, Thessaloniki 1999, pp. 73-81.

rentianus 87, 12 (A^b) del XII secolo, dopo ἔνεκα si trova la parola τινός. Questa lezione ha indotto gli editori Christ, Ross e Jaeger a inserire <καὶ> prima di τινός. Il testo che risulta dal manoscritto A^b e dall'intervento degli editori è dunque il seguente: ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα <καὶ> τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι, «il fine infatti è per qualcuno e di qualcuno, dei quali l'uno esiste [tra le realtà immobili] e l'altro non esiste». L'ultima linea del passo nell'edizione Bekker è la seguente: κινεῖ δέ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τᾷλλα κινεῖ. Bekker legge δέ sulla base dei manoscritti EJ e κινούμενον sulla base di una correzione presente nel manoscritto A^b; in questo modo il testo significa: «[...] e muove come oggetto d'amore ed essendo mosso muove le altre cose». Sia in EJ che in A^b si trova κινουμένῳ «muove come oggetto d'amore e per mezzo di ciò che è mosso (*scil.* τῷ οὐρανῷ) muove le altre cose». Ross invece legge δὴ con il manoscritto A^b e corregge κινούμενον in κινούμενα e traduce quindi «it moves the other moving things».

Berti osserva che questo passo normalmente viene interpretato

come se dicesse che per fine si può intendere sia colui che si avvantaggia di qualcosa, sia ciò di cui questi si avvantaggia, e si ritiene che nel secondo significato esso possa esistere tra le realtà immobili. Ma tale interpretazione non corrisponde al testo, perché questo non considera come fine colui che si avvantaggia, bensì solo ciò di cui questi si avvantaggia⁴³.

In questo modo non si capisce quale sia la differenza tra il fine «per qualcuno» e il fine «di qualcuno»⁴⁴. Se infatti ammettiamo che il fine in questione sia la salute, essa

⁴³ *Id.*, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, cit., pp. 229-230.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 230.

è sia fine per qualcuno, sia fine di qualcuno, e in quanto qualità da realizzarsi non si trova tra le realtà immobili.

Berti si rivolge allora alle fonti arabe per indagare se sia possibile ottenere attraverso di esse una migliore restituzione del testo aristotelico e osserva che la traduzione araba dal siriano di Abū Bišr Mattā di questo passo, utilizzata da Averroè nel suo *Commento grande* (*wa-dālika anna mā min aġlihi yuġadu li-šay' wa-li dā šay'*), sembra presupporre per il suo editore moderno un testo diverso, che nella retroversione dall'arabo al greco potrebbe essere il seguente: ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἕνεκα, καὶ τι, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι, che si può tradurre «il fine infatti esiste per qualcuno ed è qualcosa, dei quali l'uno esiste [tra le realtà immobili] e l'altro non esiste»⁴⁵. Berti sottolinea come in questo caso il significato di fine può essere inteso «o come fine di qualcuno (o per qualcuno, che è lo stesso)»⁴⁶, ossia relativo ad altro, o come qualcosa di per sé: la prima di queste due realtà non esiste tra le realtà immobili, mentre la seconda esiste tra le realtà immobili⁴⁷.

⁴⁵ AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*, édité par M. Bouyges, Dar el-Machreq éditeurs, Beyrouth 1990³, cap. 37, p. 1598. Si veda al riguardo C. Martini Bonadeo, 'Ὡς ἐρώμενον: alcune interpretazioni di Metaph. L 7, in *Aristotele ed i suoi esegeti neoplatonici. Logica ed ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del convegno internazionale, Roma, 19-20 ottobre 2001*, a cura di V. Celluprica e C. D'Ancona, Bibliopolis, Roma 2004, pp. 209-243, in particolare pp. 216-221.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ P. THILLET, *Remarques sur le livre Lambda de la Métaphysique*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 70, 2003, n. 2, pp. 361-400, dimostra che il modello utilizzato da Abū Bišr Mattā (o dal traduttore siriano dalla cui versione Abū Bišr Mattā dipende) era probabilmente un manoscritto in onciale il cui testo presentava varianti che non si trovano altrove nella tradizione testuale greca giunta sino a noi. Grazie alla versione araba, dunque, sarebbe talvolta possibile risalire a un testimone anteriore alla traslitterazione da onciale in minuscola, un testimone che non ebbe discendenti. Questo testimone, secondo Thillet, dovrebbe costituire un nuovo ramo da aggiungere allo stemma di *Lambda* in una nuova edizione. M. Rashed e O. Primavesi

Berti prosegue nella sua analisi osservando che tale interpretazione si ritrova anche nel *Commento grande* di Averroè a *Metafisica Lambda*, per noi particolarmente importante perché ci fa conoscere, come notato da Freudenthal più di un secolo fa⁴⁸, seppure in modo frammentario, l'interpretazione di Alessandro di Afrodisia originariamente contenuta nel suo commento per noi perduto, ma utilizzato in traduzione araba dal pensatore andaluso. Scrive Averroè:

Alessandro dice che Aristotele parla così temendo che uno possa dubitare che egli con ciò stia trattando della perfezione che è un accidente in ciò che è perfetto. Le perfezioni in vista delle quali si muove ciò che raggiunge la perfezione grazie ad esse sono in parte delle qualità, per mezzo delle quali ciò che si muove diviene perfetto – come ciò che si muove per la salute –, in parte invece sono delle sostanze esterne alla cosa che si muove verso di esse per uniformarsi ad esse [...]. In questo modo tutti gli esseri sono in rapporto a questo principio primo, ossia a quello che il tutto desidera. In seguito, Aristotele dice che *la causa finale esiste a vantaggio di qualcosa e per questa esiste una cosa*. Ciò significa che la causa finale che non è sussistente in sé, esiste per una cosa – come la felicità per l'anima e la salute per il corpo –, quanto alla causa finale che è sussistente in sé è per questa cosa determinata un'altra cosa determinata, ossia sussistente in sé. Infine, Aristotele afferma che *tra i due questo esiste, mentre*

stanno lavorando a una nuova edizione critica della *Metafisica* di Aristotele per la serie Oxford Classical Texts, che è destinata a sostituire le opere classiche di W.D. Ross e W. Jaeger e tiene conto per la prima volta di tutte le fonti disponibili, anche di quelle bizantine e arabe. Cfr. O. PRIMAVESI, *Aristotle, Metaphysics A. A New Critical Edition with Introduction by Oliver Primavesi*, in *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, edited by C. Steel, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 385-516.

⁴⁸ J. FREUDENTHAL, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles*, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1885.

quello non esiste: la cosa che è sostanza tra questi due fini è ciò che esiste in sé, come il re per gli abitanti della città, mentre l'altra specie tra i due (fini) non esiste in sé, ma esiste in ciò che è diverso da sé⁴⁹.

Secondo Enrico Berti, Averroè riporta la spiegazione di Alessandro che illustra come il fine possa essere una realtà immobile:

Un conto è infatti il fine inteso come perfezione da acquistare da parte di qualcuno, come la felicità per l'anima e la salute per il corpo, che non sono sostanze, cioè realtà esistenti in sé, ma qualità, cioè realtà esistenti in altro, quindi devono essere conseguite, o realizzate, e perciò non possono essere immobili; un altro conto, invece, è il fine inteso come sostanza⁵⁰.

Tuttavia, in ciò che segue in Averroè lettore di Alessandro compare qualcosa in più:

Poi aggiunge che *la causa finale muove come ciò che è amato e muove queste altre cose grazie a ciò che è mosso*: questo motore primo, che non è mosso, muove ciò che per primo viene mosso partendo da sé, come l'oggetto d'amore muove l'amante senza essere mosso; e (questo motore primo) muove quanto si trova sotto il primo mobile attraverso il medio del primo mobile [...]. Infatti, il primo cielo è mosso da questo motore attraverso il desiderio che esso ha di lui, questo perché cerca di uniformarsi⁵¹ a lui nella misura della

⁴⁹ E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, cit., p. 231. La traduzione del passo del commento di Averroè, citata da Enrico Berti, è della sottoscritta, che ebbe Berti come supervisore della propria tesi di dottorato in Filosofia a Padova dal 1999 al 2001. Per il testo arabo cfr. AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at*, cit., III, pp. 1605.5-1606.6.

⁵⁰ E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, cit., p. 231.

⁵¹ L'espressione utilizzata è 'ala ġihati *l-tašabbuhi bi-* «nel modo dell'imitazione»; *al-tašabbuhu* deriva dal verbo *šabbaha bi-* significa «rendere simile / assimilare». Questo verbo nella sua V forma *tašabbaha bi-* indica il cercare di rassomigliare, il conformarsi, l'uniformarsi,

sua capacità. Come l'amante si muove per cercare di uniformarsi a ciò che è amato, tutti gli altri corpi celesti si muovono secondo il modo del desiderio del movimento del primo corpo⁵².

Da queste poche righe, conclude Berti, emergono indicazioni importanti: la traduzione attribuita ad Abū Bišr Mattā e il *Commento* di Averroè attestano la lezione ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα, καὶ τι, la conseguente identificazione della causa finale con il motore immobile e la possibilità, che sempre questa lezione determina, di intendere il movimento del primo mobile come un'imitazione del motore immobile. Averroè, che dice di riportare Alessandro, attesta che nel testo aristotelico non si parla di imitazione, ma che sembra essere Alessandro stesso a introdurre il concetto di imitazione per spiegare Aristotele. Il primo cielo è mosso dal motore immobile attraverso il desiderio che esso ha di lui, perché cerca di uniformarsi a lui nella misura in cui è capace.

In *Averroès médiateur entre la philosophie grecque et la culture chrétienne* del 2001, Enrico Berti torna sul controverso passo di *Metafisica Lambda* circa la natura causale del motore immobile, ma si sofferma maggiormente a interrogare Averroè per mettere in luce il suo pensiero e per evidenziarne il ruolo di mediatore cruciale capace di influenzare Tommaso d'Aquino. Scrive:

En lisant le commentaire d'Averroès, on peut saisir, à mon avis très clairement, quelle était exactement la position d'Aristote, celle d'Alexandre, celle qu'Averroès lui-même a prise face à Aristote et à

l'imitare. Generalmente il termine *al-tašabbuhu*, con i termini derivati dalla V forma, traduce il greco: ὁμοιοῦς.

⁵² E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, cit., p. 232. La traduzione del passo del commento di Averroè, citata da Enrico Berti, è mia. Per il testo arabo cfr. AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*, cit., III, p. 1606.7-15.

Alexandre et, finalement, on peut voir quelles idées d'Averroès et d'Alexandre ont été transmises à la philosophie chrétienne, c'est-à-dire à la philosophie de la scolastique latine du XIIIème siècle, en particulier à Thomas d'Aquin. Nous nous pencherons d'ailleurs sur le commentaire de Thomas d'Aquin à ce passage, pour le comparer au commentaire d'Averroès et à celui d'Alexandre, et dresser de cette manière un tableau presque complet des différentes interprétations qui ont été données de la théorie d'Aristote⁵³.

L'analisi si organizza in tre momenti distinti. (i.) Dapprima Enrico Berti esamina un passo dal *Commento grande* di Averroè, che viene immediatamente prima di quello considerato nel precedente articolo, in cui il *faylasūf* afferma che il motore dei corpi celesti non è materiale ed è una forma separata, come è già stato spiegato nell'ottavo libro della *Fisica*, e che è intelletto poiché le forme separate sono intelletto, come si è chiarito nel *De Anima*. Il motore dei corpi celesti è, dunque, motore nel senso che è l'agente proprio del movimento, ma anche il fine del movimento.

Il motore dei corpi celesti muove, dunque, in due modi: come causa motrice o efficiente e come causa finale.

Poiché – scrive Averroè – solo in noi ciò è distinto e molteplice, ossia ciò che ci muove localmente in quanto agente e ciò che invece ci muove in quanto

⁵³ E. BERTI, *Averroès médiateur entre la philosophie grecque et la culture chrétienne*, cit., p. 27 (Leggendo il commento di Averroè, si può osservare, a mio avviso in modo molto chiaro, quale fosse esattamente la posizione di Aristotele, quella di Alessandro, quella che Averroè stesso assunse nei confronti di Aristotele e di Alessandro e, infine, si può vedere quali idee di Averroè e di Alessandro siano state trasmesse alla filosofia cristiana, cioè alla filosofia della scolastica latina del XIII secolo, in particolare a Tommaso d'Aquino. Ci soffermeremo, inoltre, sul commento di Tommaso d'Aquino a questo passo, per confrontarlo con il commento di Averroè e con quello di Alessandro, e tracciare così un quadro quasi completo delle diverse interpretazioni date alla teoria di Aristotele).

fine. Questo avviene perché ad esso appartengono due modi di essere: uno nell'anima ed uno esterno all'anima. In quanto il suo essere è nell'anima esso è agente per il movimento, mentre in quanto il suo essere è esterno all'anima esso è motore nel modo del fine. Ad esempio, all'*ḥammām* appartengono due forme: una forma nell'anima ed una esterna all'anima. Se la forma del *ḥammām* che è nell'anima giunge in noi, la desideriamo ed essa ci muove fino a lei, ossia fino alla forma che esiste esterna all'anima, o meglio fino ad entrare nel *ḥammām*⁵⁴.

L'esempio, commenta Berti, parla di motori che sono oggetti materiali: la forma nella nostra anima ci muove come causa motrice, la realtà materiale esterna alla nostra anima come fine. Nel caso degli oggetti materiali, la causa motrice e quella finale sono separate. Al contrario, nel caso del primo motore, che non è affatto una realtà materiale ma un intelletto, sembra che questa distinzione non esista affatto. Averroè, infatti, continua dicendo: «E così si devono intendere i motori dei corpi celesti: essi sono motori in due modi senza che vi sia per questo molteplicità. In quanto questi intelligibili sono le forme a loro proprie, muovono nel modo dell'agente ed invece in quanto sono i fini a loro propri muovono nel modo del desiderio»⁵⁵. Dunque, i cieli sono mossi da un motore immobile che è sia causa motrice che finale. Averroè non menziona affatto la nozione di imitazione: l'*ḥammām* ci muove come oggetto del desiderio, ma noi non desideriamo imitarlo. Scrive Enrico Berti: «Il n'y a pas dans l'exemple suggéré par Averroès, aucune place pour l'imitation. Le commentateur cherche à expliquer le désir prouvé par le ciel pour le moteur immobile au moyen d'un exemple,

⁵⁴ AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*, cit., III, p. 1594.4-11.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 1594.16-1595.2.

qu'il n'implique aucunement un rapport d'imitation du moteur immobile de la part du ciel»⁵⁶.

(ii.) Quindi Berti richiama i risultati dello studio già esaminato sopra – ossia la lezione che si può desumere dalla traduzione araba di Abū Bišr Mattā di *Metafisica Lambda* 7, 1072 b1-4 e che permette di pensare al fine come esistente nelle realtà immobili, e il passo del commento in cui Averroè riporta Alessandro e introduce il concetto di imitazione per spiegare il fatto che il primo cielo è mosso dal desiderio del motore immobile, perché cerca di uniformarsi a lui, imitandolo – e analizza il seguito del commento di Averroè dove sono riportati degli esempi probabilmente ancora tratti da Alessandro:

come l'insieme delle azioni degli schiavi si piegano secondo il loro signore ed il suo proposito, come gli abitanti di un unico regno si muovono secondo la volontà del re; e per gli schiavi si può dire che essi non esistono se non in rapporto al loro signore, e gli abitanti del regno non esistono se non in rapporto al loro re. In questo modo tutti gli esseri sono in rapporto a questo principio primo, ossia a quello che il tutto desidera⁵⁷.

Questi esempi non paiono adeguati a descrivere un rapporto di imitazione, perché gli schiavi tendono a conformare la propria volontà alla volontà del padrone e così anche il suddito di un regno tende a conformarsi alla volontà del proprio re: è una forma di obbedienza, di sottomissione più che di imitazione. È vero che in *Lambda* 10 Aristotele parla del primo motore come di un generale a

⁵⁶ E. BERTI, *Averroès médiateur entre la philosophie grecque et la culture chrétienne*, cit., p. 28 (Nell'esempio suggerito da Averroè, non c'è alcuno spazio per l'imitazione. Il commentatore cerca di spiegare il desiderio che il cielo prova per il motore immobile mediante un esempio che non implica in alcun modo un rapporto di imitazione del motore immobile da parte del cielo).

⁵⁷ AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*, cit., III, p. 1605.10-15.

capo dell'esercito e come di un signore a capo della sua casa e dei suoi servitori, e proprio alla fine di *Lambda* cita il famoso verso di Omero sull'elezione di Agamennone alla guida dell'esercito greco contro i Troiani, poiché il governo di uno solo è migliore di quello di molti. Ma il contesto è diverso: secondo Aristotele a fronte di una pluralità di motori immobili (poiché vi è una pluralità di cieli e ogni cielo richiede il suo motore), ve ne deve essere uno primario rispetto agli altri.

(iii.) Infine, Enrico Berti si rivolge a Tommaso d'Aquino che, a partire dal commento di Averroè, nel suo commentario alla *Metafisica* riprende l'idea di imitazione e assimilazione, ma la spiega in modo originale: il cielo è mosso grazie alla sua anima (il suo motore prossimo), la quale lo muove in vista del primo motore *ut assimilet se ei in causando, et explicet in actum id quod est virtute in primo movente* (al fine di uniformarsi a lui nell'azione di causare e di realizzare in atto ciò che esiste virtualmente nel primo motore). Secondo questa interpretazione, l'anima del cielo realizza l'azione causale di produrre il movimento, che esiste in potenza nel primo motore immobile. L'idea di imitazione di Alessandro rimane, ma ha come proprio oggetto d'imitazione non l'immobilità del motore immobile, ma la sua causalità.

Quando poi Tommaso si trova a spiegare i due significati di causa finale del passo della *Metafisica*, afferma che il cielo tende grazie al proprio movimento a partecipare all'immobilità del primo motore, *ad participandum aliquo aliquid immobilis*. L'imitazione diviene partecipazione ed è esposta nel modo che segue:

l'assimilazione a colui che è dotato di volontà e intelligenza, quale egli (Aristotele) mostra essere Dio, si realizza per mezzo della volontà e dell'intelligenza, così come le opere d'arte sono assimilate all'artista, per il fatto che la volontà dell'artista si realizza in esse; ne

consegue che tutta la necessità del primo movimento è soggetta alla volontà di Dio⁵⁸.

Per Tommaso, dunque, l'assimilazione ha per oggetto la volontà di Dio, a cui si conforma e obbedisce. L'esempio delle opere d'arte che si assimilano all'artista, nel senso che realizzano la sua volontà, suggerisce tuttavia l'idea di una causa efficiente più che una causa finale del movimento e si inserisce bene nella prospettiva creazionista di Tommaso. Ma l'obbedienza alla volontà di Dio riprende chiaramente l'idea di assimilazione come obbedienza che si è incontrata in Averroè. Nella concezione di Tommaso vi sono sia l'influenza di Alessandro sia l'influenza di Averroè, che sembra il mediatore tra la filosofia greca e il mondo cristiano.

Dalla lettura di questi due saggi emerge chiaramente come Enrico Berti si sia affacciato all'analisi dei testi di Aristotele in traduzione araba alla ricerca di una migliore restituzione filologica del testo greco, ma da studioso intelligente, sensibile e raffinato qual era egli si è spinto a interrogare anche i filosofi e gli esegeti arabi per cui quelle traduzioni erano state eseguite. Grazie a questa ricerca, si è avvicinato al pensiero arabo medievale, in particolare a quello concettualmente denso di Averroè, sapendolo leggere con la curiosità autentica e la lucidità che sempre hanno contraddistinto le sue ricerche su Aristotele, l'aristotelismo e la storia della filosofia.

A più riprese Enrico Berti sottolinea l'importanza del *Commento grande* alla *Metafisica* di Averroè, che talvolta presenta spiegazioni coerenti del testo aristotelico, come nel caso di *Metafisica Alpha* Elatton 1, 993 b 23-31 o ancora di *Metafisica Lambda* 6 1071b 12, in cui Aristotele afferma che le sostanze sono prime rispetto a tutti gli enti

⁵⁸ S. THOMAE AQUINATIS *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, cit., Liber XII, lectio VII, comm. 2521, p. 592.

e perciò il movimento eterno presuppone una sostanza eterna. Gli interpreti moderni ritengono che la sostanza eterna presupposta dal movimento eterno sia il cielo stesso, soggetto e sostrato del movimento, ma in questo modo non sanno più spiegare il seguito del passo in cui Aristotele sembra presupporre di aver già mostrato l'esistenza della causa motrice efficiente. Averroè, invece, interpreta il primato della sostanza su tutti gli altri enti come il primato della causa efficiente rispetto ai suoi effetti. Afferma infatti che, se concediamo che le cause di tutti gli enti siano soggette a generazione e corruzione, allora sarà assolutamente necessario che tutti gli enti siano soggetti a generazione e corruzione per il fatto che tutto ciò le cui cause sono soggette a generazione e corruzione è soggetto a generazione e corruzione. Questo permette ad Averroè di concludere che, se c'è un movimento eterno che è il movimento dei cieli, allora deve esserci una sostanza eterna che lo causa. Quest'interpretazione è perfettamente giustificata dal fatto che Aristotele stesso, nei capitoli precedenti, ha introdotto la necessità di una causa motrice per spiegare il movimento delle sostanze sensibili.

Dal pensiero medioevale a quello moderno e contemporaneo

Infine, in un quinto gruppo composito e più eterogeneo possiamo inserire alcuni lavori che ci portano all'incrocio fra la Scolastica e il pensiero rinascimentale e oltre, poiché mettono a confronto Aristotele, gli autori medievali e il pensiero moderno e contemporaneo: il già menzionato studio su *La dottrina platonica delle idee nel pen-*

siero di Niccolò Tignosi da Foligno del 1967⁵⁹; *Il concetto rinascimentale di «philosophia perennis» e le origini della storiografia filosofica tedesca* del 1977⁶⁰; *Il significato del tomismo nel pensiero contemporaneo* del 1981⁶¹; il contributo «*Coincidentia oppositorum*» e *contraddizione nel De docta ignorantia I, 1-6* del 1993⁶²; *Osservazioni filologiche alla versione del «Filebo» di Marsilio Ficino* del 1996⁶³; *Ja-*

⁵⁹ E. BERTI, *La dottrina platonica delle idee nel pensiero di Niccolò Tignosi da Foligno*, cit.

⁶⁰ ID., *Il concetto rinascimentale di philosophia perennis e le origini della storiografia filosofica tedesca*, «Verifiche», 6, 1977, pp. 3-11.

⁶¹ ID., *Il significato del tomismo nel pensiero contemporaneo*, «Studium», 77, 1981, pp. 59-66 (stampato anche in ID., A. LOBATO et al., *Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale*, VIII, S. Tommaso nella storia del pensiero – Roma, 8-13 settembre 1980, Pontificia accademia di S. Tommaso e di religione cattolica – Libreria editrice vaticana, Roma – Città del Vaticano 1982, pp. 359-366).

⁶² ID., *Coincidentia oppositorum e contraddizione nel De docta ignorantia I, 1-6*, in *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di G. Piaia, Antenore, Padova 1993, pp. 107-127, ristampato in ID., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 209-224. Enrico Berti approfondisce alcune formulazioni di Niccolò Cusano sulla *coincidentia oppositorum* per dimostrare che essa non è di fatto una negazione del principio aristotelico di non contraddizione. In particolare, Berti analizza la definizione della coincidenza degli opposti contenuta all'inizio del *De docta ignorantia*, in cui Cusano preannuncia che si occuperà di Dio come massimo e come minimo. Dio è massimo, perché contiene tutte le cose, ed è minimo perché è contenuto in tutte le cose. In ciò non vi è contraddizione, poiché massimo e minimo coincidono «nello stesso tempo» ma non sotto lo stesso rispetto (nel primo caso contenere e nel secondo essere contenuto). Quindi Berti prosegue con l'analisi della più celebre definizione della *coincidentia oppositorum* del capitolo quarto del *De docta ignorantia*, nel quale si afferma che, nella sostanza divina, massimo e minimo coincidono. Anche in questo caso, massimo e minimo non possono essere intesi come opposti, perché per Cusano Dio è infinito in atto e dunque al di sopra di determinazioni opposte. Se Cusano vuole superare il principio di non contraddizione, di fatto non lo nega.

⁶³ ID., *Osservazioni filologiche alla versione del Filebo di Marsilio Ficino*, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Atti del Convegno di Napoli (4-6 novembre 1993), a cura di P. Cosenza, M. D'Auria, Napoli 1996,

cques Maritain's Contribution to Twentieth-Century Philosophical Debate del 2000⁶⁴; *Is the DNA Sequence a Sufficient Definition of Human Nature? A Comparison Between Aristotle, Thomas Aquinas and Jacques Maritain* del 2007⁶⁵; *El "tomismo analítico" y el debate sobre el Esse ipsum* del 2008⁶⁶; *Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'Esse ipsum* del 2009⁶⁷; *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere* del 2012⁶⁸; *Quale aristotelismo nel Rinascimento?* del 2019⁶⁹.

Questi ultimi studi, tuttavia, aprono uno sguardo diverso sul lascito di Berti, che altri colleghi presenteranno nelle pagine di questo volume. Per quanto riguarda "Enrico Berti e le filosofie medievali", egli ha condotto la sua indagine specialistica su Aristotele affiancandola a una storia inclusiva della sua ricezione attraverso i diversi secoli, le molteplici lingue e le multiformi culture religiose. In questo ha anticipato alcune tendenze degli studi successivi a quelli della sua generazione, incoraggiando giovani studenti e studiosi, che hanno avuto il privilegio di studiare e lavorare con lui, a seguire alcune sue intuizioni. Di questo gli sono personalmente debitrice.

pp. 93-172.

⁶⁴ Id., *Jacques Maritain's Contribution to Twentieth-Century Philosophical Debate*, «Notes et Documents/Institut International Jacques Maritain», 57-58, 2000, pp. 8-16.

⁶⁵ Id., *Is the DNA Sequence a Sufficient Definition of Human Nature? A Comparison Between Aristotle, Thomas Aquinas and Jacques Maritain*, in *What Is Our Real Knowledge About the Human Being?*, edited by W. Arber, J. Mittelstrass, M. Sánchez Sorondo, Pontificia Accademia delle Scienze, Città del Vaticano 2007, pp. 79-86.

⁶⁶ Id., *El "tomismo analítico" y el debate sobre el Esse ipsum*, «Sapientia», 64, 2008, pp. 207-218.

⁶⁷ Id., *Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'Esse ipsum*, «Giornale di metafisica», 31, 2009, pp. 5-24.

⁶⁸ Id., *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere*, «Rivista di estetica», 2012, n. s. 49, pp. 7-21.

⁶⁹ Id., *Quale aristotelismo nel Rinascimento?*, in *Rinascimento veneto e Rinascimento europeo*, a cura di R. Bassi, ETS, Pisa 2019, pp. 11-18.

La teoresi metafisica nel pensiero di Enrico Berti

Elvio Ancona

Università degli Studi di Udine

Abstract – Il saggio si propone di illustrare le ragioni dell'importanza della concezione metafisica elaborata da Enrico Berti: la sua centralità nel percorso speculativo dell'Autore; il suo caratterizzarsi come metafisica problematica, dialettica, debole e laica; la sua classicità, e quindi la sua attualità; la sua specificità rispetto alle altre metafisiche di orientamento trascendentista, in particolare alla metafisica tradizionale, di origine platonica, alla metafisica neoclassica milanese e al tomismo; infine, la sua problematizzabilità, verificata nella discussione dell'“improblematizzabilità della problematicità”.

Parole chiave: Enrico Berti, Marino Gentile, metafisica, problematicità, dialettica

1. Introduzione

Non posso non cominciare questa trattazione ringraziando preliminarmente gli organizzatori per avermi con-

cesso con il loro invito un doppio onore: ho iniziato il mio percorso accademico discutendo nel 1990 con Enrico Berti una tesi sul dinamismo conoscitivo nella filosofia di Tommaso d'Aquino e certo non posso non percepire come un grande privilegio il trovarmi a ricordare non solo un autore che ha inciso profondamente sulla mia formazione filosofica, un maestro, ma indubbiamente quello che considero uno dei più importanti filosofi del secolo scorso, e anche dell'attuale. Mi sento onorato, in secondo luogo, perché, come cercherò di spiegare meglio di qui a poco, ritengo che il tema che mi è stato assegnato, la metafisica di Berti, sia un tema cruciale, forse il tema cruciale, per la comprensione del suo pensiero.

Proprio da questo punto prenderà pertanto avvio il presente contributo, esaminando la centralità della metafisica nel percorso speculativo del nostro Autore, per poi passare a considerare le ragioni dell'intrinseca rilevanza della riflessione teoretica che vi ha dedicato: le caratteristiche che la rendono assolutamente peculiare, la sua capacità di dibattere costruttivamente con le maggiori correnti filosofiche contemporanee, la sua specificità rispetto al pensiero delle altre metafisiche, e infine la sua costitutiva problematicità.

2. Crucialità della teoresi metafisica nel percorso speculativo di Berti

2.1. Precedenza della metafisica

Negli scritti autobiografici di Berti, o più esattamente, nella componente autobiografica dei suoi scritti anche più densamente teoretici (va ricordato che il filosofo valeggiano amava personalizzare la sua riflessione filosofica e non faceva mai mancare qualche ricordo di vi-

ta vissuta), l'interesse per la metafisica è già manifestato dall'ammissione – di cui egli affermava di «non vergognarsi» – di essere stato persuaso a «ritrovare» la fede cattolica, negli anni del liceo, sotto la guida di Armando Rigobello, dalle “cinque vie” di Tommaso d'Aquino¹. In seguito, iscrittosi su suggerimento dello stesso Rigobello all'Università di Padova, Berti si imbatté nella “metafisica classica”, ivi professata, secondo diverse prospettive, da Umberto Padovani, Marino Gentile e Carlo Giacon. Tra questi docenti le sue preferenze andarono presto a Marino Gentile, allora ordinario nella facoltà di Magistero e incaricato di Filosofia della storia a Lettere, di cui lo convinse «la proposta di fondare la metafisica classica (la quale per lui, inventore dell'espressione, era [a differenza che per gli altri due] più aristotelica che tomistica) su una base che teneva conto del pensiero moderno e contemporaneo [...]: la problematicità pura»². A lui, pertanto, Berti si rivolse nel 1955 per una tesi di laurea sul rapporto tra metafisica classica e pensiero contemporaneo. Può essere opportuno riportare, con le parole dello stesso protagonista, ciò che accadde in quella circostanza:

essendo personalmente orientato nella direzione della metafisica classica, chiesi a Marino Gentile, cioè a quello che tra tutti i miei professori mi sembrava più rigoroso nella difesa della metafisica, di assegnarmi una tesi di laurea che mi permettesse di confutare l'intera filosofia contemporanea, riscattando in tal modo le sorti della metafisica. Per fortuna, colui che da allora sarebbe diventato il mio maestro mi distolse saggiamente da un simile ingenuo proposito e mi

¹ Cfr. E. BERTI, *Una metafisica (epistemologicamente) “debole”*, «Annuario filosofico», 16, 2000, pp. 27-41, ora in Id., *Incontri con la filosofia contemporanea*, Petite Plaisance, Pistoia 2006, pp. 141-155, a p. 141 (a questa edizione si farà riferimento nelle prossime citazioni).

² Ivi, p. 142.

consigliò una tesi su Aristotele³.

Da quel momento in poi – rammenta ancora Berti - «non abbandonai più lo studio di Aristotele, sia perché questo autore mi sembrava il vero fondatore della ‘metafisica classica’, sia perché, non essendo egli cristiano come san Tommaso, non era sospettabile di avere costruito una metafisica in funzione della fede religiosa» e rappresentava quindi «un terreno ideale di discussione anche con i filosofi non credenti»⁴.

È importante sottolineare – e questa possiamo considerarla la nostra prima acquisizione – come fin dall’inizio del suo percorso speculativo si sia manifestata la vocazione originariamente metafisica della filosofia di Berti e come lo studio del pensiero aristotelico gli sia apparso a un certo punto, a partire dall’assegnazione della tesi di laurea, come una necessaria conseguenza, una conseguenza che si potrebbe quasi definire “obbligata”, ma pur sempre una conseguenza.

Non dobbiamo dunque mai dimenticare che il Berti aristotelico, il Berti storico della filosofia, è innanzitutto un metafisico, e di quanto lo stesso Berti lo rivendicasse orgogliosamente possiamo rendercene conto già solo leggendo le pagine del suo *Autoritratto*⁵.

³ Id., *La metafisica oggi in Europa*, in *I filosofi e l'Europa*, Atti del XXXVI Congresso Nazionale di Filosofia della Società Filosofica Italiana (Verona, 26-29 aprile 2007), a cura di R. Pozzo, M. Sgarbi, Mimesis, Milano-Udine 2009, ora in Id., *Introduzione alla metafisica*, II ed. ampliata, Utet Università, Torino 2017, pp. 147-164, a p. 148 (a questa edizione si farà riferimento nelle prossime citazioni). La tesi assegnata fu poi parzialmente pubblicata col titolo *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, «Studia Patavina», 5, 1958, n. 3, pp. 477-505.

⁴ Id., *Una metafisica (epistemologicamente) “debole”*, cit., p. 143.

⁵ Cfr. Id., *Autoritratto*, «Bollettino della Società filosofica Italiana», 2002, n. s. 176, pp. 9-12, ora in Id., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 277-280.

2.2. Gli scritti di metafisica

L'interesse di Berti per la metafisica si documenta compiutamente peraltro nei suoi scritti. Certamente negli scritti monografici sulla metafisica aristotelica (o in quelli di cui lo studio della metafisica aristotelica costituisce una parte rilevante), numerosissimi, che attraversano tutto l'arco della sua produzione scientifica, cominciando dalla sua tesi di laurea, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele* (in versione ridotta su «Studia Patavina», 1958), passando per *La filosofia del primo Aristotele* (Cedam, Padova 1962), *L'unità del sapere in Aristotele* (Cedam, Padova 1965), *Studi aristotelici* (Japadre, L'Aquila 1975), *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* (Padova, Cedam, 1977), *Profilo di Aristotele* (Studium, Roma 1979), *Aristotele nel Novecento* (Laterza, Roma-Bari 1992), *Storicità e attualità di Aristotele* (Studium, Roma 2020), per finire con molti dei centinaia di articoli raccolti nei cinque volumi (sei, se teniamo conto dei due tomi del quarto) già pubblicati dei *Nuovi studi aristotelici* (Morcelliana, Brescia 2004-2020), mentre si attendono ancora le stampe del sesto, preannunciato dal filosofo valeggiano un anno prima della morte⁶.

Ma, oltre a questi testi, non mancano i saggi di natura schiettamente teoretica, in cui vengono espressamente affrontati alcuni temi fondamentali: le questioni della possibilità e dell'attualità della metafisica, la tesi dell'esistenza di una metafisica classica, la discussione delle sue diverse formulazioni, le ragioni della preferibilità della versione sviluppata dalla "scuola padovana", ovvero da Marino Gentile e dai suoi allievi e collaboratori, non ultimo Berti stesso. Tra tali saggi una menzione speciale merita *Introduzione alla metafisica* (Utet, Torino 1993), indubbia-

⁶ Cfr. ID., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 5.

mente la più organica presentazione della sua concezione metafisica, recentemente ripubblicata con l'aggiunta di cinque importanti appendici (II ed., 2017). Vanno peraltro altresì considerati gli scritti in cui fino all'ultimo periodo Berti ha continuato a riproporre le linee fondamentali del suo pensiero, approfondendo ora questo ora quell'aspetto, senza mai risultare meccanicamente ripetitivo; scritti che possiamo al presente più facilmente reperire grazie alla loro ripubblicazione nei volumi *Incontri con la filosofia contemporanea* (Petite Plaisance, Pistoia 2006), *Saggi di filosofia teoretica* (Studium, Roma 2021), *Saggi di storia della filosofia* (Studium, Roma 2021) e *Saggi di filosofia pratica* (Studium, Roma 2023).

Infine, va ricordato un volumetto pubblicato subito dopo la morte di Berti (mancava solo la revisione finale delle bozze quando si verificò il tragico evento)⁷, *Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia* (Scholé, Brescia 2022). È suggestivo pensare che, per uno strano gioco del Destino, con questo testo, alla fine della sua vita Berti si riportasse all'inizio del suo percorso speculativo, alla dimostrazione dell'essere divino, quasi a rappresentare così simbolicamente il senso autentico e profondo della sua ricerca metafisica.

Su questo secondo gruppo di scritti ci baseremo principalmente nell'esposizione della metafisica bertiana.

3. Quale metafisica?

Come abbiamo visto, Berti ricorda di essere stato, fin dall'inizio, fin da quando muoveva i primi passi da studioso nel Liviano di Padova, attratto dalla versione del-

⁷ Cfr. L. GRECCHI, *Nota*, in E. BERTI, *Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia*, Scholé, Brescia 2022, pp. 177-178, a p. 178.

la metafisica classica sviluppata da Marino Gentile, una metafisica di ispirazione aristotelica, ma liberata dai condizionamenti storici della cosmologia antica, ripensata sulla base delle critiche del pensiero moderno e contemporaneo, quindi essenzializzata e rigorizzata come metafisica dell'esperienza, ovvero ricerca delle "cause prime" del mondo dell'esperienza considerato nella sua totalità. Nella riformulazione bertiana, essa si presenta come una metafisica "problematica", nel senso che consiste essenzialmente in una problematizzazione integrale dell'esperienza, e "dialettica", nel senso che vive esclusivamente della confutazione dei suoi contraddittori. Il suo unico risultato conoscitivo è la dimostrazione, sempre rinnovantesi davanti a qualsiasi tentativo di negarla, della necessità di un principio trascendente. Proprio per questo motivo, essa si presenta come epistemologicamente "debole", cioè povera di contenuti informativi, ma molto "forte" dal punto di vista logico, cioè difficilmente impugnabile. Essa si presenta inoltre come una metafisica "laica", in quanto, pur affermando l'esistenza di un essere dalle caratteristiche divine, giunge a riconoscerla sulla sola base di argomentazioni razionali, e non per convinzione religiosa.

Una metafisica siffatta può essere detta "classica", dunque, per significare «non solo la sua origine antica, ma anche e soprattutto il suo valore perenne»⁸. Come spiega Berti, «è il nucleo irrinunciabile e classico, cioè perennemente valido, che sta alla base di ogni metafisica trascendentistica, sin da quando essa è stata elaborata»⁹.

⁸ E. BERTI, *Metafisica debole?*, «Hermeneutica», 2005, n. s., pp. 39-52, ora in ID., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 157-168, a p. 158 (a questa edizione si farà riferimento nelle prossime citazioni).

⁹ ID., *Quale metafisica per il terzo millennio?*, in *Proceedings of the Metaphysics for the Third Millenium Conference (Rome, September 5-8, 2000)*, Editorial de la Universidad Tecnica Particular de Loja (Equador)

Ci riferiremo pertanto alla metafisica del nostro Autore anche come “metafisica classica”, qualificandola, ove necessario, “bertiana” per distinguerla dalla “metafisica classica” in generale, e specificamente dalla “metafisica classica” di Marino Gentile.

Esaminiamo ora più attentamente le summenzionate caratteristiche di questa metafisica, a cominciare dal suo nucleo speculativo, la problematicità dell’esperienza.

3.1. Una metafisica problematica

Come si è detto, Berti si riconosce innanzitutto nella rielaborazione della metafisica dello Stagirita operata da Marino Gentile sotto il nome di “metafisica classica”, basata sulla concezione della “problematicità pura”, una rielaborazione che vede la ricerca aristotelica delle cause prime tradursi nella problematizzazione della totalità dell’esperienza. Così concepita, la metafisica si differenzia dalle altre scienze (anche la metafisica per Berti come per Aristotele è scienza, ove per “scienza” si intenda la ricerca delle cause, cioè delle spiegazioni, di un dato di esperienza¹⁰), con cui pure condivide la problematizzazione dell’esperienza, cioè la domanda sul “perché” del “che” dei fatti. Mentre infatti nelle scienze particolari tale problematizzazione è sempre circoscritta ad un determinato ambito, e quindi è limitata, per la metafisica classica essa investe la totalità dell’esperienza¹¹, rilevando, a partire dalla sua

2001, vol. I, pp. 29-44, ora in ID., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 125-140, a p. 129 (a questa edizione si farà riferimento nelle prossime citazioni).

¹⁰ Cfr. ID., *La prospettiva metafisica tra analitici ed ermeneutici*, in E. AGAZZI, E. BERTI et al., *Corpo e anima. Necessità della metafisica*, Seconda Navigazione – Annuario di filosofia 2000, Mondadori, Milano 2000, pp. 45-62, ora in ID., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 111-123, a p. 118 (a questa edizione si farà riferimento nelle prossime citazioni).

¹¹ Cfr. ID., *Ontologia analitica e metafisica classica*, «Giornale di me-

irriducibile molteplicità, incessante mobilità, inesauribile processualità, «l'insufficienza, [la non assolutezza,] l'incapacità a spiegarsi da sé, del mondo dell'esperienza, cioè dell'esperienza nella sua interezza, sia esterna che interiore, e quindi della realtà fisica, ma anche della storia, della cultura, del mondo umano nel suo complesso»¹². La metafisica classica, dunque, considera l'esperienza nella sua integralità come un unico grande problema, una sola immensa domanda, una domanda globale, che, in quanto consapevolmente assunta dalla filosofia, si manifesta e si esprime – per usare le parole di Marino Gentile – come «un domandare tutto che è tutto domandare»¹³. Questa domanda esige una risposta altrettanto globale, cioè sufficiente a rendere ragione di tutto, non bisognosa di altro, e quindi non causata, prima, assoluta: ciò che tradizionalmente è chiamato “Principio”¹⁴. Berti precisa che è giusto chiamarlo Principio, «perché è la causa prima, o la ragio-

tafisica», 2007, n. s. 29, pp. 305-316, ora in Id., *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 121-132, a p. 127 (a questa edizione si farà riferimento nelle prossime citazioni).

¹² Id., *La metafisica oggi*, cit., p. 163.

¹³ M. GENTILE, *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1946, p. 155. Così Berti spiega la celebre formula del maestro: «In questa espressione il ‘domandare tutto’ indica una domanda, la domanda del perché, che investe la totalità del reale [...], senza lasciar fuori nulla, mentre il ‘tutto domandare’ indica un domandare senza presupposti, che non presuppone, ad esempio, nessuna fede religiosa, nessuna ideologia politica, nessuna certezza scientifica, cioè che è solo domandare, nient’altro che domandare. Detto in altri termini, il ‘tutto domandare’ è l’atteggiamento rigorosamente critico, nel senso kantiano del termine, cioè il rifiuto di ogni dogma, di ogni pregiudizio, di ogni presupposto» (E. BERTI, *Un caso di ricerca della verità in filosofia*, testo inedito, 2014, ora in Id., *Saggi di filosofia teoretica*, Studium, Roma 2021, pp. 148-174, a p. 158). Sul punto si vedano anche: BERTI, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 92; Id., *Non onto-teologia, ma ricerca delle cause prime*, «Aquinas», 62, 2019, pp. 21-34, ripubblicato con il titolo *Non ontologia, ma ricerca delle cause prime*, in Id., *Saggi*, cit., pp. 251-268, a p. 265.

¹⁴ Cfr. Id., *Ontologia analitica*, cit., p. 127.

ne ultima, o la spiegazione completa, dell'esperienza»¹⁵. E aggiunge: «Questo Principio trascende l'esperienza, e perciò deve essere detto metafisico»¹⁶.

La dimostrazione della trascendenza del Principio è già implicita nelle considerazioni appena svolte, ma, per l'importanza della sua struttura logica, sarà opportuno esplicitare il ragionamento bertiano che conduce ad affermarla in modo inoppugnabile.

La risposta alla problematicità dell'esperienza, il Principio, non può essere immanente all'esperienza, cioè in essa interamente attuata, in quanto ne estinguerebbe la problematicità, perché ciò «farebbe coincidere la risposta con la domanda, o la domanda con la risposta, quindi negherebbe la problematicità dell'esperienza»¹⁷, assolutizzandola. Ma la problematicità dell'esperienza non può essere negata, perché – come abbiamo visto – l'esperienza stessa non è in grado di spiegarsi da sé¹⁸. Anzi, di tale problematicità non si può neppure dubitare, perché non si può dubitare se non problematizzando, cioè riaffermandola¹⁹. Il Principio, pertanto, deve necessariamente essere trascendente.

La metafisica classica bertiana risulta così essere la dimostrazione della trascendenza del Principio rispetto all'esperienza²⁰.

¹⁵ ID., *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 95

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ ID., *Ontologia analitica*, cit., p. 127.

¹⁸ Cfr. *supra*, n. 12. Si veda anche ID., *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 94.

¹⁹ Cfr. ID., *Un caso di ricerca della verità in filosofia*, cit., p. 159.

²⁰ Cfr. *ibid.*

3.2. Una metafisica dialettica

Parlare di “dimostrazione” può sembrare alquanto in contraddizione con una metafisica che si presenta come essenzialmente problematica. Ma tutto dipende da ciò che si intende per “dimostrare”. Se si intende il dedurre proprio dei ragionamenti geometrici, siamo d'accordo. Ma questo non può essere il nostro caso, perché le deduzioni richiedono dei principi da cui muovere, e la metafisica classica non dispone di principi da cui dedurre il Principio (che, del resto, altrimenti non sarebbe più tale). Esiste però un altro tipo di dimostrazione, l'unica dimostrazione praticabile dalla filosofia, che è la dimostrazione elenctica, o per confutazione, o dialettica (nel senso antico, cioè greco, del termine da cui deriva l'aggettivo, di “arte del discutere confutando”), consistente nel ridurre a contraddizione le posizioni opposte a quella che si intende sostenere. Ed è appunto una dimostrazione di questo tipo «la dimostrazione della trascendenza del Principio, che consiste precisamente nella riduzione a contraddizione della pretesa di assolutizzare l'esperienza, di fare di essa il Principio»²¹.

Questo tipo di dimostrazione, dunque, è del tutto compatibile con la problematicità pura della metafisica classica. Essa, infatti, non risolve la problematizzazione dell'esperienza che la caratterizza in un'argomentazione conclusa e definitiva, al contrario ne preserva il perenne ed inesauribile rinnovarsi, riproponendosi continuamente nei confronti di tutte le sue negazioni, di tutte le tesi contrastanti.

Sotto questo profilo la metafisica classica bertiana è anche una metafisica dialettica, nel senso che vive delle

²¹ ID., *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 107.

discussioni con i suoi oppositori e della loro confutazione²².

3.3. Una metafisica debole

Consistendo interamente nell'inferenza della trascendenza del Principio dalla problematicità dell'esperienza attraverso la confutazione delle sue assolutizzazioni, la metafisica classica, così come ripensata da Berti, è stata da lui presentata come una «metafisica debole», più precisamente come una metafisica «debole» sotto il profilo epistemologico e «forte» dal punto di vista logico²³. Egli sostiene di aver ripreso questa terminologia dall'epistemologia più recente (Popper, Kuhn, Feyerabend), che ha evidenziato come le teorie scientifiche forti, cioè ricche di contenuto conoscitivo, siano logicamente deboli, perché facilmente confutabili. Basta infatti una sola controprova per falsificarle. Le teorie epistemologicamente deboli, cioè povere di informazioni, sono invece, dal punto di vista logico, molto forti, perché è molto difficile falsificarle. L'esempio classico, richiamato dal filosofo valeggiano, è dato dagli enunciati «tutti i cigni sono bianchi» e «alcuni cigni sono bianchi», il primo rappresentativo delle teorie scientifiche epistemologicamente forti e il secondo rappresentativo delle teorie scientifiche epistemologicamente deboli²⁴.

Ebbene, - asserisce Berti - la metafisica classica è indubbiamente debole dal punto di vista epistemologico, cioè povera di contenuto conoscitivo, perché si limita, in sostanza, a proporre un'unica, semplice, tesi, «la trascen-

²² Cfr. *ivi*, pp. 104 ss.; *Id.*, *Per una metafisica problematica e dialettica*, «Acta philosophica», 1, 1992, n. 2, pp. 176-190, ora in *Id.*, *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 81-96, a p. 90; *Id.*, *Quale metafisica*, cit., pp. 134 ss.

²³ Si veda, per tutti, *Id.*, *Metafisica debole?*, cit., pp. 157 ss.

²⁴ *Id.*, *Quale metafisica*, cit., p. 139.

denza dell'assoluto rispetto al mondo dell'esperienza». Ma essa è forte dal punto di vista logico, perché «per confutarla, bisognerebbe riuscire a dimostrare che il mondo dell'esperienza è l'assoluto, cioè a dimostrare che gli innumerevoli segni di relatività, di precarietà, di insufficienza, di problematicità, che esso presenta, sono tutti delle illusioni»²⁵.

Intesa in questo modo, la “metafisica debole” di Berti non poteva avere evidentemente nulla a che vedere con il “pensiero debole” professato in Italia da Gianni Vattimo negli anni '80 del secolo scorso e diffusosi anche in altri paesi sulla scia del cosiddetto “postmoderno”. Essa, anzi, intendeva combatterlo sul suo stesso terreno, mostrando che la sua critica alla metafisica, se poteva essere giustificata, o comprensibile, nel caso di una metafisica epistemologicamente forte (come la “vecchia metafisica” di cui scriveva Hegel, o la “onto-teologia” di cui scriveva Heidegger), risultava completamente inadeguata, e quindi irrilevante, nel caso di una metafisica epistemologicamente debole²⁶. Tuttavia, sollecitato da alcune osservazioni critiche²⁷, per evitare equivoci e confusioni, o – come il nostro Autore ebbe a dire, con un tono leggermente polemico – «per farsi capire anche da coloro che capiscono poco»²⁸, ad un certo punto ha preferito parlare di «metafisica povera», o «umile»²⁹, in certi casi addirittura di

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cfr. *Id.*, *Metafisica debole?*, cit., p. 163.

²⁷ Berti vi si riferisce in *Metafisica debole?*, cit., p. 162.

²⁸ *Ivi*, p. 164.

²⁹ *Id.*, *Per una “essenzializzazione” della metafisica*, in *Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita*, a cura di M. Lenoci, M. Paolinelli, M. Sina, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 2008, n. 4 (supplemento), pp. 171-182, ora in *Id.*, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 133-146, a p. 146 (a questa edizione si farà riferimento nelle prossime citazioni).

metafisica «non sovradeterminata»³⁰, «semplice»³¹, «leggera» o «snella»³², rivelando così una qualche incertezza nella sua denominazione definitiva.

Per parte mia, mi guardo bene dall'aggiungere un ulteriore aggettivo all'ormai lunga lista che corredda la metafisica bertiana, ma se mi fosse chiesto di fare a mia volta una proposta al riguardo, suggerirei di qualificarla, peraltro riprendendo un'espressione dello stesso Berti³³, come "essenziale".

3.4. Una metafisica laica

Infine, va sottolineato che si tratta di una metafisica laica, non religiosa. Invero, non è difficile rilevare la natura divina del Principio trascendente "dimostrato" da Berti sulla scia dell'insegnamento di Marino Gentile e della sua scuola. Già Gentile, infatti, osservava, riprendendo peraltro a sua volta la lezione del libro XII della *Metafisica* di Aristotele, che, per poter corrispondere alla richiesta di ragione costituita dalla problematicità dell'esperienza, il Principio trascendente non può essere concepito se non come pura intelligenza³⁴. Esso inoltre deve essere ritenuto, proprio in quanto soggetto di intellesione che ha per oggetto sé stesso, come un essere personale, eternamente vivente, perfettamente felice e dotato di infinito amore. Non è possibile non ravvisare in queste caratteristiche, individuate senza l'aiuto di alcuna rivelazione, i tratti ti-

³⁰ Id., *La prospettiva metafisica*, cit., pp. 118 ss.

³¹ Id., *Metafisica debole?*, cit., p. 164.

³² Id., *Ontologia analitica*, cit., p. 128.

³³ Cfr. Id., *Una metafisica (epistemologicamente) debole*, cit., p. 152.

³⁴ Cfr. M. GENTILE, *Trattato di filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987, pp. 193 ss. Si veda in proposito anche BERTI, *Metafisica debole?*, cit., p. 158.

pici di una realtà divina, addirittura di una divinità creatrice³⁵.

Ma il riconoscimento di una divinità siffatta non ha, appunto, nulla a che fare con la fede religiosa, si fonda unicamente su argomentazioni razionali, su conoscenze naturali, cioè non rivelate. Si tratta, in altri termini, del “Dio dei filosofi”, più esattamente dei filosofi greci, in particolare Platone e Aristotele³⁶, manifestantesi emblematicamente nell’interpretazione che del testo aristotelico è stata fornita dalla scuola padovana di metafisica classica.

Ciò non toglie, ovviamente, che, secondo Berti, l’idea del Principio metafisico come pura intelligenza «non solo non si opponga alla nozione biblica di Dio, ma sia anzi profondamente in armonia con quest’ultima»³⁷.

Si situa in questo punto il problema del rapporto della metafisica bertiana con la fede, per la precisione con la fede praticata nelle grandi religioni monoteistiche, in quella cristiana specialmente, rapporto che si riveste senza dubbio per Berti anche di un significato personale, professandosi egli apertamente un credente di confessione cattolica. Si tratta di religioni che condividono con la metafisica, con la metafisica classica almeno, il riconoscimento dell’esistenza di una divinità trascenden-

³⁵ Si veda sul punto, con specifico riferimento al concetto di un Dio creatore, BERTI, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 97 ss., 102 ss.

³⁶ Precisa al riguardo Berti: «Il Dio dei filosofi greci non è, dunque, quello criticato da Pascal, cioè il dio orologiaio, o ‘architetto del mondo’, vale a dire il Dio del ‘deismo’ moderno, che esclude qualsiasi rivelazione come dato puramente mitico e superstizioso. È un Dio ‘aperto’ alla rivelazione biblica, come compresero i filosofi ebrei (Aristobulo e Filone), e aperto al messaggio cristiano, come comprese Paolo» (Id., *Il “Dio dei filosofi” nel discorso di Paolo agli Ateniesi*, in *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismo a confronto*, a cura di A. Ales Bello, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma 2000, pp. 45-57, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L’influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 51-61, a p. 60).

³⁷ Id., *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 103.

te, conosciuta però non tramite la ragione, ma attraverso una rivelazione. Ebbene, la formulazione della metafisica classica adottata dal nostro Autore apre precisamente uno spazio alla fede in una divinità di questo tipo, «senza presupporla, ma anche senza pretendere di fondarla»³⁸. Aprire uno spazio alla fede vuol dire garantirne la possibilità sulla base di argomentazioni puramente filosofiche, non a loro volta pregiudicate da convinzioni religiose, da “filosofo cattolico”, per esempio, ma non vuol dire affatto dimostrare la sua verità, né implicarla necessariamente. La fede – scrive Berti – «è un atto di libertà, per nulla imposto da un qualsiasi ragionamento, ma, per potersi attuare, non deve nemmeno essere impedito da un ragionamento che ne neghi la possibilità»³⁹. È una scelta libera – puntualizza ancora il Nostro – «della quale il filosofo, in quanto uomo, assume tutta la responsabilità, ma in quanto filosofo deve garantire la non assurdità», cominciando, come abbiamo visto, per prima cosa col confutare le negazioni della trascendenza del Principio⁴⁰. Né per questo possiamo pensare che una metafisica del genere sia una filosofia confessionale, possa definirsi, ad esempio, cristiana o cattolica, pur potendo colui che la pratica dichiararsi cristiano e cattolico. Non è forse un caso allora che, per rendere più chiara la sua posizione al riguardo, Berti concluda la sua *Introduzione alla metafisica*, più esattamente l’ultima appendice della seconda edizione, confidando, con una limpidezza – oserei dire – commovente: «Per questo non amo essere presentato, come a volte mi accade, quale ‘filosofo cattolico’, ma preferisco

³⁸ Id., *Metafisica debole?*, cit., p. 166.

³⁹ Id., *Un caso di ricerca della verità*, cit., p. 166.

⁴⁰ Id., *Una possibile interpretazione della metafisica classica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 107, 2015, pp. 329-337, ora in Id., *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 183-195, a p. 194 (a questa edizione si farà riferimento nelle prossime citazioni).

essere considerato un cattolico (semplicemente di fede, non certo come esemplarità), che si sforza di essere anche un po' filosofo»⁴¹.

4. Una metafisica ancora attuale

Una metafisica “essenziale” di questo tipo presenta un ulteriore duplice vantaggio. Essa risulta preferibile – ci dice ancora Berti – «sia perché [...] lascia cadere tutte quelle parti del sistema metafisico tradizionale (cosmologia razionale, psicologia razionale, teologia razionale) di cui la filosofia moderna [...] ha fatto giustizia, sia perché è adeguata al nostro tempo, cioè tiene conto degli ultimi sviluppi della filosofia contemporanea»⁴².

In effetti, uno dei grandi meriti del filosofo valgono è stato l'aver saputo porre la metafisica aristotelica, nella sua riformulazione padovana, in dialogo con le maggiori correnti filosofiche del XX secolo, confermandone così la classicità, ovvero la sua perdurante attualità. Egli sostiene in particolare che una «metafisica essenzializzata e ridotta ad affermazione della problematicità dell'esperienza è tutt'altro che superata e obsoleta»⁴³, ma si trova ancora al centro del dibattito, risultando compatibile con alcuni dei più significativi orientamenti tanto della filosofia analitica, quanto della filosofia ermeneutica. In questo modo essa si misura con la cosiddetta “svolta linguistica”, essendo l'ermeneutica e la filosofia analitica caratterizzate dall'aver concepito rispettivamente l'essere e il pensiero in termini di linguaggio o, più esattamente, di comunicazione⁴⁴.

⁴¹ Ivi, p. 195.

⁴² Id., *Una metafisica (epistemologicamente) debole*, cit., p. 152.

⁴³ Id., *La prospettiva metafisica*, cit., p. 122.

⁴⁴ Cfr. Id., *La presenza di Aristotele nella filosofia odierna*, in *L'attualità*

Secondo Berti, è innanzitutto possibile mostrare che la più recente filosofia analitica riprende gran parte dei temi dell'ontologia tradizionale, discutendo problemi quali l'esistenza, l'identità, le categorie degli enti, lo spazio, il tempo, la causa, etc. Autori quali Strawson, Wiggins, Kripke hanno elaborato una teoria della sostanza, dell'essenza e degli individui, che appare molto simile alla concezione dello Stagirita. Altri autori, come John Polkinghorne e Richard Swinburne, hanno sviluppato addirittura dimostrazioni dell'esistenza di Dio che ricordano la teologia razionale aristotelica, sebbene siano articolate su basi scientifiche⁴⁵. Altri ancora, infine, come Patzig e Frede, proprio a partire da una ricomprensione della filosofia prima aristotelica, hanno ravvisato nella sostanza immobile, o immateriale, il *focal meaning* di ogni sostanza, e quindi dell'intero essere, stabilendo così la sua priorità almeno sotto l'aspetto logico-linguistico, in senso paronimico⁴⁶. Trattasi comunque in fondo di tesi in cui anche la metafisica classica, pur non riducendosi ad esse, può facilmente riconoscersi.

Per altro verso, l'ermeneutica, sottolineando con i suoi più noti esponenti, in particolare Gadamer, Ricoeur e Pareyson, la finitezza della condizione umana, si dimostra a sua volta consapevole del fatto che l'uomo non è l'assoluto, ovvero della problematicità dell'esperienza⁴⁷.

di Aristotele, a cura di S.L. Brock, Armando, Roma 2000, pp. 85-100, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 355-369, a p. 356. Sul punto Berti rimanda specificamente a F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Cortina, Milano 1997.

⁴⁵ Cfr. BERTI, *Metafisica debole?*, cit., pp. 164-165.

⁴⁶ Cfr. Id., *La presenza di Aristotele*, cit., p. 364 ss.

⁴⁷ Cfr. Id., *Metafisica debole?*, cit., p. 165. Sulla convergenza della concezione bertiana della metafisica classica con le "istanze più valide" dell'ermeneutica contemporanea, si veda anche Id., *La via "dinami-*

Il punto di raccordo tra le due correnti viene individuato nell'adesione alla teoresi aristotelica sui molteplici significati in cui "si dice" il termine "essere" e sulla loro relazione, intesa nel primo caso (filosofia analitica) come fondata sul precipuo riferimento alla sostanza, e alla sua forma o essenza, nel secondo (ermeneutica) sul primato dell'atto, o dell'"evento" (*Ereignis*), proprio nel suo senso etimologico indicante un "venire da", ben illustrato da Vattimo in *Credere di credere*⁴⁸.

In entrambi i casi ci si trova nell'orizzonte intrascendibile della comunicazione e di questa si cercano le condizioni ultime, solo che – questa è la critica di Berti – tali condizioni sono reperite ancora sul piano logico-linguistico delle cause formali, senza pervenire, per difetto di problematizzazione, della problematizzazione integrale tipica della sua metafisica, alle condizioni ontologiche, alle cause prime ed efficienti, del fenomeno comunicativo⁴⁹.

5. I rapporti con le altre metafisiche

Dopo aver esaminato i rapporti della metafisica bertiana con le principali correnti della filosofia contemporanea, pare opportuno, al fine di meglio comprenderne la specificità, considerare anche quelli con le altre metafisiche di orientamento trascendentista, la metafisica tradi-

co-noologica" alla trascendenza divina, in *Trascendenza divina. Itinerari filosofici*, Contributi al XLVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (Aprile 1993), a cura di S. Biolo, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 57-71, ora in Id., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 97-110, a p. 109.

⁴⁸ Cfr. Id., *La prospettiva metafisica*, cit., pp. 119 s. Su Vattimo, si veda ivi, p. 118. Il passo richiamato si può leggere nell'edizione Garzanti, Milano 1998, alle pp. 79, 96.

⁴⁹ Cfr. ivi, pp. 120 ss. Si veda anche Id., *La presenza di Aristotele*, cit., pp. 364 ss.

zionale, il tomismo e la versione “milanese” della metafisica classica.

5.1. La “vecchia metafisica”

Cominciamo con la metafisica tradizionale, quella che Hegel chiamava “la vecchia metafisica”, cioè la metafisica di origine neoplatonica che aveva raggiunto con Christian Wolff la sua formulazione più elaborata e completa. Berti la conobbe nei suoi primi due anni di università a Padova attraverso gli *Elementi di filosofia* di Sofia Vanni Rovighi, opera adottata nell’edizione degli anni ‘50 da Umberto Padovani per i corsi di Filosofia teoretica e di Filosofia morale⁵⁰. Vi si ritrova infatti esattamente la stessa partizione generale mediante cui Wolff aveva sistematizzato la metafisica della tradizione scolastica medievale e moderna, quella cioè tra una metafisica generale, chiamata anche ontologia, e una metafisica speciale, divisa in psicologia razionale, cosmologia razionale e teologia razionale.

Non c’è dubbio che si trattasse di un edificio grandioso, alla cui costruzione avevano collaborato i principali pensatori della filosofia occidentale. Berti ricorda che

prima di Wolff vi avevano contribuito Leibniz, e prima ancora Descartes, ma soprattutto Francisco Suarez, il vero inventore della distinzione tra metafisica generale e metafisica speciale, ovvero ontologia e teologia, e prima ancora Tommaso d’Aquino e Giovanni Duns Scoto, ma anche Anselmo d’Aosta, Avicenna, Mosè Maimonide e, risalendo all’indietro, Agostino e lo Pseudo-Dionigi, e nell’antichità non solo Platone (con la nozione di partecipazione) e Aristotele (con le dottrine della materia e della forma e della potenza e dell’atto), ma anche e, a mio avviso, soprattutto, Plotino

⁵⁰ Cfr. Id., *Per una “essenzializzazione”*, cit., pp. 134, 187. L’edizione cui si fa riferimento è precisamente la seguente: S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia. II-Metaphisica*, 3. ed., Marzorati, Milano 1953.

e altri neoplatonici (Porfirio e Proclo), scambiati nel Medioevo per lo stesso Aristotele in quanto ispiratori della cosiddetta *Theologia Aristotelis* e del *Liber de causis*⁵¹.

D'altra parte, la "vecchia metafisica" ha anche ricevuto numerose critiche. «Le più famose – prosegue Berti – sono quelle formulate da Kant, che conosceva bene siffatta metafisica per averla professata e insegnata per molti anni ed esserne stato una specie di rappresentante istituzionale, in quanto docente della materia presso l'università di Königsberg»⁵². Ma già prima di Kant era stata contestata e attaccata in parte da Locke e in tutto da Hume, e ancor prima da Ockham e dagli altri nominalisti, e dopo Kant essa lo fu dal positivismo, dal neokantismo, dalle varie forme di storicismo, dal neopositivismo, dall'esistenzialismo, e infine da Heidegger, che, dopo la "svolta", l'aveva accusata di aver determinato, in quanto "onto-teologia", "l'oblio dell'essere"⁵³.

Ci troviamo evidentemente davanti a un tipico caso di metafisica epistemologicamente "forte", in quanto capace di risolvere molti problemi, di fornire molte informazioni, di proclamare molti teoremi, ma estremamente "debole" dal punto di vista logico, in quanto soggetta ad ancor più numerose obiezioni.

Una simile metafisica è oggi improponibile – scrive Berti – perché «in gran parte logorata dalle difficoltà da essa stessa incontrate al suo interno e per la parte restante resa antiquata, e superflua, dalle conquiste delle varie scienze, della natura e dell'uomo, che hanno eroso la maggior parte del suo terreno, dimostrando la falsità del fissismo, dell'essenzialismo, di un certo modo di intende-

⁵¹ Id., *Metafisica debole?*, cit., pp. 159-160.

⁵² Ivi, p. 160.

⁵³ Cfr. *ibid.*

re il finalismo, del dualismo psico-fisico, di una concezione puramente spiritualistica dell'uomo»⁵⁴.

Vale piuttosto la pena di tentarne una rigorosa essenzializzazione, che riduca il suo discorso ad un nucleo irrinunciabile e inconfutabile, come ha fatto appunto, nei confronti della metafisica di tradizione aristotelica, la metafisica classica professata da Berti⁵⁵.

5.2. La metafisica neoclassica

Lo stesso impegno "essenzializzante" si può riscontrare, in verità, nell'operato dell'altra importante versione della metafisica classica concepita in Italia nel secolo scorso, quella propria della "scuola milanese" o "neoclassica", facente capo a Gustavo Bontadini.

Anche in questo caso, infatti, il discorso metafisico si presenta come "discorso breve", riassumibile in un'argomentazione di «due o tre battute»⁵⁶, consistente nel rilevare che l'intero dell'esperienza è caratterizzato dal divenire e il divenire è successione di essere e non essere, per cui non può essere assolutizzato, in quanto la sua assolutizzazione comporterebbe l'ammissione che l'essere è originariamente fungibile col nulla, il che sarebbe contraddittorio. Ma se non può essere assolutizzato, bisognerà ammettere che il divenire è creato, cioè posto in essere, da un Assoluto trascendente: è il "teorema della creazione", nella formulazione bontadiniana che si ritrova ancora in *Dal problematismo alla metafisica* (Marzorati, Milano 1952)⁵⁷.

Berti manifesta una sostanziale adesione a questa posizione, ma non al suo sviluppo successivo, quale pren-

⁵⁴ Id., *Quale metafisica*, cit., p. 129.

⁵⁵ Cfr. ivi, p. 126.

⁵⁶ Cfr. Id., *Quale metafisica*, cit., p. 130.

⁵⁷ Cfr., per questa sintesi, ivi, p. 132.

de forma al Congresso tomistico internazionale del 1965, nella relazione *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*⁵⁸, in cui il filosofo della Cattolica prospettava la contraddittorietà non più del divenire assolutizzato, bensì del divenire in quanto tale⁵⁹, aprendo così le porte alla negazione dello stesso divenire appena effettuata da Emanuele Severino⁶⁰.

In ogni caso, agli occhi del suo esponente, la concezione della scuola padovana offre alcuni vantaggi rispetto a quella della scuola milanese, considerata nel complesso delle sue vicende. Di tali vantaggi, menzionati specificamente nel saggio *Una possibile interpretazione della metafisica classica* del 2015, a me sembra che i più significativi siano i due seguenti.

Il primo, e forse il più importante, è dato dal fatto che il concetto di problematicità pura rende «il divenire, anzi il mondo dell'esperienza nella sua totalità, non contraddittorio, come sosteneva Bontadini, e quindi assurdo, impossibile, bensì appunto 'problematico', cioè incapace di spiegarsi da sé, bisognoso di una spiegazione, e quindi totalmente dipendente da un Principio trascendente»⁶¹.

Vi è poi un secondo vantaggio, rappresentato da quello che Berti definisce «il carattere aperto, cioè non conclusivo, non definitivo» dell'argomentare metafisico, come da lui concepito, in quanto contrapposto, per esempio, all'asserzione dell'incontrovertibilità della dimostrazione del «teorema della creazione», per cui egli afferma:

⁵⁸ Cfr. G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *De Deo in philosophia sancti Thomae et in hodierna philosophia. Acta VI Congressi Thomistici Internationalis*, vol. I, Officium Libri Catholici, Roma 1965, pp. 175-181.

⁵⁹ Cfr. BERTI, *Una possibile interpretazione*, cit., p. 189.

⁶⁰ Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 56, 1964, n. 2, pp. 137-175, ora in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 19-61.

⁶¹ BERTI, *Una possibile interpretazione*, cit., p. 190.

«la confutazione della negazione della metafisica non ha il valore di confutazione definitiva di tutte le negazioni di essa, ma ammette la possibilità che queste si ripropongano in forme sempre nuove, le quali richiedono sempre nuove confutazioni»⁶². In tal modo – conclude Berti – «si salvaguarda anche la storicità della ricerca filosofica, compresa quella specificamente metafisica, e si garantisce la continua disponibilità del difensore della metafisica classica al confronto e alla discussione con le altre posizioni»⁶³.

5.3. Il tomismo

Una terza tradizione metafisica con cui la teoresi bertiana si è confrontata proficuamente è il tomismo.

È noto che Berti è stato per molto tempo piuttosto critico nei confronti della filosofia tomista, sia per la concezione di Dio come *Esse ipsum subsistens*, sia per la connessa dottrina della partecipazione, entrambe tesi di origine platonica, già confutate da Aristotele (*Metaph.* III 4, 1001 a 29-b 4; *Metaph.* I 9, 991 a 21-22)⁶⁴. Esse, infatti, a suo avviso, comportavano conseguenze di tipo monistico, emanatistico, e quindi panteistico, peraltro incompatibili anche con il creazionismo biblico, pur professato dall'Aquinata.

⁶² Ivi, pp. 192-193. È noto in proposito il lungo dibattito svoltosi con Carmelo Vigna, per il quale si rimanda ai testi citati in BERTI, *Una metafisica (epistemologicamente) debole*, cit., p. 155, n. 29.

⁶³ Id., *Una possibile interpretazione*, cit., pp. 192-193. Su questi temi intendo comunque tornare nel saggio di prossima pubblicazione su «Acta Philosophica» e intitolato *Incontrovertibilità e storicità del discorso metafisico*.

⁶⁴ Per la discussione di queste tesi, si vedano: Id., *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella Metafisica di Aristotele*, in Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 181-208; Id., *Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomistica di Dio come Ipsum Esse*, ivi, pp. 347-351.

Negli scritti più recenti⁶⁵, tuttavia, Berti sembra aderire all'interpretazione dell'ontologia tommasiana proposta dai cosiddetti tomisti della «quarta generazione»⁶⁶, in particolare da Stephen L. Brock, sulla base di alcuni saggi di Peter T. Geach e in risposta alle critiche di Anthony Kenny. Il filosofo valeggiano osserva che, secondo Brock, «Tommaso non concepiva l'essere alla maniera di Platone, cioè in modo univoco, bensì lo concepiva alla maniera di Aristotele, cioè come atto, ma non come *actus essendi* in generale, bensì come *actus essentiae*, cioè come atto di una particolare essenza»⁶⁷. Orbene, nel caso di Dio, la cui essenza non ci è nota, sappiamo nondimeno che essa è la somma di tutte le perfezioni, per cui l'essere di Dio, coincidendo con la sua essenza, non è il puro e vuoto essere, l'*ens commune*, ma l'essere più determinato, l'essere perfettissimo⁶⁸.

Questa interpretazione appare a Berti «del tutto coerente con la concezione aristotelica dell'essere»⁶⁹. Essa ricorda infatti il rapporto stabilito da Aristotele fra anima vegetativa, sensitiva e intellettiva, secondo il quale l'anima superiore, cioè quella intellettiva, contiene in sé quel-

⁶⁵ Cfr. ID., *Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'Esse ipsum*, «Giornale di metafisica», 31, 2009, n. s., pp. 5-24, ora in ID., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 495-509 (a questa edizione si farà riferimento nelle prossime citazioni); ID., *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere*, «Rivista di estetica», 49, 2012, n. s., pp. 7-22, ora in ID., *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 165-182 (a questa edizione si farà riferimento nelle prossime citazioni).

⁶⁶ Berti utilizza la terminologia usata da Giovanni Ventimiglia per indicare gli studiosi che hanno ripreso a interpretare Tommaso «da un punto di vista più aristotelico» (ID., *La critica dei filosofi analitici*, cit., p. 178).

⁶⁷ Ivi, p. 176. Si veda in proposito S.L. BROCK, *L'ipsum esse è platonismo?*, in *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, a cura di ID., Armando, Roma 2004, pp. 193-220, a p. 194.

⁶⁸ Cfr. *ibid.*

⁶⁹ Ivi, p. 177.

le inferiori (*De anima* II 3). Così in Dio il pensiero contiene in sé la vita e l'essere, per cui quando Tommaso dice che Dio è l'essere intende dire che è quell'essere che, in quanto somma di tutte le perfezioni, è anche essenzialmente esistenza, vita e pensiero⁷⁰.

Ma l'interpretazione di Brock consente a Berti di riconciliarsi, oltre che con la dottrina tommasiana di Dio come *Esse ipsum*, altresì con quella della partecipazione. Secondo lo studioso nordamericano, infatti, la dottrina della partecipazione, di cui Tommaso si serve per spiegare la relazione di somiglianza e differenza tra Dio e le creature, sarebbe da lui compresa «esclusivamente come dipendenza causale, senza alcun residuo di platonismo»⁷¹. L'essere di Dio, quindi, sintesi di tutte le perfezioni, sarebbe da intendersi come «diverso e superiore rispetto allo stesso essere sostanziale, partecipato a tutte le creature»⁷².

Commentando questi risultati, Berti si mostra particolarmente compiaciuto del fatto che essi vadano «nella direzione richiesta dalle critiche aristoteliche»⁷³. In questo modo egli sembra riavvicinarsi, perlomeno nell'ultima fase del suo pensiero, al tomismo, seppure un tomismo interpretato appunto in chiave aristotelica (conformemente, peraltro, agli esiti più recenti della ricerca storico-filosofica)⁷⁴. Dico «riavvicinarsi» non a caso, poiché, come ho ricordato all'inizio del primo paragrafo⁷⁵, Berti ha cominciato il proprio percorso speculativo, negli anni

⁷⁰ Cfr. *ibid.*

⁷¹ Cfr. *Id.*, *Il "tomismo analitico"*, cit., p. 507.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ivi*, p. 509.

⁷⁴ Si veda, sul punto, G. VENTIMIGLIA, *Il neotomismo e il dibattito sulla metafisica classica*, in *Storia della metafisica*, a cura di E. Berti, Carocci, Roma 2019, pp. 331-353, alle pp. 343-344.

⁷⁵ Cfr. *supra*, n. 1.

del liceo, studiando, sotto la guida di Rigobello, le “cinque vie” di Tommaso. Forse si può addirittura azzardare che, tra le ragioni del suo compiacimento per la riscoperta di un Tommaso fondamentalmente “aristotelico”, vi sia la possibilità di recuperare all’orientamento principale della propria riflessione filosofica quello che ne fu, per così dire, l’“ispiratore”, il pensiero di quel teologo che gli pose per la prima volta il problema cui tutta la sua teoresi di metafisico avrebbe cercato di dare risposta.

In ogni caso, per parte mia, trovo di grande importanza l’accoglimento bertiano del riscatto della dottrina della partecipazione dalla sua comprensione in termini emanatistici. Il tema è estremamente complesso e richiederebbe un’adeguata discussione, anche per le possibili ricadute sulla stessa concezione della metafisica classica di scuola padovana. In questa sede mi limito a osservare che parlare di partecipazione in una prospettiva creazionistica, come quella tommasiana, implica due condizioni imprescindibili: 1) l’esistenza di una “differenza ontologica” infinita tra perfezioni divine e perfezioni partecipate, ovvero di una distanza tra esse insuperabile se non per il libero effettuarsi di un atto creatore, o salvifico; 2) la persistenza di una somiglianza, pur nella differenza, tra tali perfezioni, secondo un’analogia più di proporzionalità che di attribuzione⁷⁶, per cui sia possibile riconoscere nell’esperienza non tanto la realtà del divino (panteismo), quanto realtà di origine divina (secondo la condizione creaturale)⁷⁷.

È il caso di sottolineare che questo tipo di partecipazione si rivela indispensabile per giustificare, tra le altre

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 346.

⁷⁷ Per un approfondimento, si veda, tra i tanti, A. CAMPODONICO, *Alla scoperta dell’essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d’Aquino*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 144 ss., spec. p. 148.

cose, la vigenza di una legge naturale – «*participatio legis aeternae in rationali creatura*» la definiva Tommaso (*Summa Theologiae*, I-II, 91, 2) – o, per esprimerci in termini più aristotelici, di una normatività secondo natura.

6. Un problema aperto: l'improblematizzabilità della problematicità

Vorrei infine segnalare almeno un problema che a mio avviso la teoresi metafisica bertiana lascia aperto.

Coerentemente con lo spirito della problematicità pura che l'anima, dovremmo infatti poter sottoporre a problematizzazione anche tale teoresi, anch'essa dovrebbe poter essere esaminata, posta in discussione, criticata, precisamente al fine di vagliarne la validità, comprovarne la verità, migliorarne la formulazione. Credo anzi che Berti per primo avrebbe desiderato che il suo pensiero fosse sottoposto a problematizzazione, come del resto ha dimostrato ogniquale volta è stato chiamato a presentarlo, nelle occasioni più diverse e davanti ai pubblici più disparati.

Al mio tentativo di problematizzazione ritengo tuttavia opportuno anteporre due premesse.

In primo luogo, quella che seguirà sarà, anche per evidenti ragioni di spazio, solo un'esemplificazione di aspetti problematici della metafisica bertiana, senza alcuna pretesa di esaustività.

In secondo luogo, mi preme sottolineare che la prospettiva in cui problematizzo non è antagonistica, non è quella del negatore della metafisica classica, piuttosto quella di chi intende rafforzarla, perfezionarla, rigorizzarla, se possibile, ulteriormente.

Il problema peraltro riguarda – mi si perdoni il bisticcio, peraltro inevitabile – proprio “l'improblematizzabilità della problematicità”.

Berti sostiene – a mio avviso giustamente – l'innegabilità della problematicità dell'esperienza. Ma nel farlo si richiama costantemente, appunto, alla formula bacchiniana dell'“improblematizzabilità della problematicità”. Egli la spiega così: «La problematicità è [...] improblematizzabile, cioè ineliminabile, perché lo stesso metterla in questione non farebbe che riprodurla, così come il dubitare del dubbio non fa che riproporlo»⁷⁸.

Il rimando al testo di Bacchin, *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico* (Jandi Sapi, Roma 1964), può aiutare a comprenderne il significato. Nei suoi scritti Berti non ne cita un particolare passo, ma già a pagina 10 vi possiamo leggere: «L'asserzione intorno alla problematicità del sapere umano (esperienza) è assunzione improblematica e improblematizzabile (perciò pienamente “critica”) della problematicità. [A capo] Sapere di non sapere è, così, rivelativo di una struttura intrascendibile e però innegabile senza contraddizione»⁷⁹. Da questo e altri passi risulta pertanto un primo modo in cui la formula si può intendere: la problematicità è improblematizzabile in quanto “intrascendibile”. Non si può problematizzarla senza – appunto – problematizzare. In altri termini, è una struttura trascendentale dell'esperienza, da cui non si può uscire, che non si può oggettivare, ed è perciò “innegabile senza contraddizione”. Ci si può tuttavia chiedere se il problematizzare la problematicità non possa essere visto come un riflettere della problematicità su sé stessa. Un tale atto non richiederebbe alcuna fuoriuscita dalla proble-

⁷⁸ BERTI, *Per una metafisica*, cit., p. 89.

⁷⁹ G.R. BACCHIN, *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico*, Jandi Sapi, Roma 1964, p. 10.

maticità, e sarebbe d'altro canto del tutto compatibile con l'attitudine originaria dell'esperienza, naturalmente protesa a interrogarsi sul proprio senso.

Nel testo di Bacchin si accenna peraltro a un secondo modo di intendere "l'improblematizzabilità della problematicità", sul quale Berti pare concentrare la sua attenzione. Si tratta del modo dell'innegabilità, che viene così presentata come un'altra caratteristica imprescindibile della problematicità: «la problematicità è improblematizzabile, cioè innegabile, perché il problematizzarla, cioè il metterla in questione, la riproduce»⁸⁰. Berti sembra dunque qui identificare "im-problematizzabilità" e "in-negabilità", e di conseguenza "problematizzare" e "negare". La problematicità sarebbe improblematizzabile nel senso che non può essere messa in questione, e quindi negata, perché l'atto stesso del metterla in questione, e quindi del negarla, sarebbe una forma di problematicità, che, anziché contestarla, la riprodurrebbe, e così ne mostrerebbe l'improblematizzabilità, ovvero l'innegabilità⁸¹. E a riprova di ciò aggiunge: «Esattamente come il voler dubitare del dubbio, secondo quanto ha osservato Descartes, non farebbe che riproporre lo stesso dubbio»⁸². Ebbene, devo dire che questo discorso mi suona – il bisticcio, come dicevo, è inevitabile – alquanto problematico. Esso si pone *in-nanzitutto* in qualche contrasto con la definizione principale della problematicità come un "domandare tutto che è un tutto domandare". Se la problematicità fosse radicalmente improblematizzabile, verrebbe compromesso il "domandare tutto", che non sarebbe più tale, essendone esclusa la problematicità. Diventerebbe allora un domandare parziale, con la conseguente perdita della "purezza"

⁸⁰ BERTI, *Ontologia analitica*, cit., p. 129.

⁸¹ Cfr. ID., *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 93.

⁸² ID., *Quale metafisica*, cit., p. 134.

della stessa problematicità. Ci troveremmo così in una tipica situazione aporetica.

Dall'impasse si può uscire – a mio avviso – solo riconoscendo la non (completa) corrispondenza tra “problematizzare” e “negare”. “Problematizzare”, infatti, – e questo è un *secondo rilievo* che si può muovere alla tesi esposta – non vuol dire necessariamente “negare”. Esiste un problematizzare che non nega, e costituisce anzi la forma principale di problematizzazione, quella che coincide con la domanda della causa, la domanda del “perché”⁸³.

Come sappiamo, si possono distinguere due tipologie fondamentali del domandare (e quindi del problematizzare): la domanda del “se è” (*to ei estin*) e la domanda del “perché” (*to dia ti*), entrambe considerate da Aristotele nei *Topici* (I 4, 101 b 27 ss.) e negli *Analitici secondi* (II 2, 89 b 36 ss.)⁸⁴. La domanda del “se” dubita dell'esistenza del proprio oggetto, ne pone in questione la realtà effettiva. La domanda del “perché” cerca la causa di tale esistenza, ne indaga la ragion d'essere.

Orbene, forse si può dire che la problematicità è improblematizzabile in relazione al primo tipo di domanda (la domanda del “se”), ma non al secondo tipo (la domanda del “perché”). È infatti evidente che non si può dubitare dell'esistenza della problematicità se non problematizzando, e quindi riaffermandola, in modo da manifestarne l'indubitabilità, e quindi l'innegabilità. Ma ci si può interrogare sulla problematicità, chiedendone il perché, cercandone la causa, indagandone la ragion d'essere, senza per questo volerne negare l'esistenza, anzi riconoscendola quale punto di partenza della domanda, come del re-

⁸³ Cfr. *supra*, n. 13.

⁸⁴ Si veda però anche ARISTOTELE, *Metaph.* I 1, 981 a 29-30, dove si distingue tra conoscenza del “che” (*oti*) e conoscenza del “perché” (*dioti*).

sto ha sempre fatto lo stesso Berti. Allora potremmo dire che la problematicità è indubitabile, e quindi innegabile, ma non improblematizzabile, almeno secondo l'accezione principale del termine "problematizzazione".

Questa soluzione presenta diversi vantaggi. *Per prima cosa*, essa asseconda l'intenzione profonda del nostro Autore. Occorre infatti notare che, quando Berti riprende la formula bacchiniana della "improblematizzabilità della problematicità", la sua preoccupazione è innanzitutto quella di affermare l'innegabilità di quest'ultima. Orbene, la soluzione prospettata non contesta, anzi ribadisce, l'innegabilità della problematicità, ma nello stesso tempo – *secondo vantaggio* – non ne compromette la purezza, non escludendo nulla dal suo domandare, nemmeno la problematicità stessa. La problematizzazione della problematicità dell'esperienza infine – *terzo vantaggio* – comporta la sua presa di coscienza a livello filosofico, e quindi la legittimazione del problematizzare metafisico, quale consaputo riconoscimento dell'inestinguibile esigenza di un Principio trascendente. La problematizzazione della problematicità dell'esperienza, nella forma del problematizzare filosofico o, più precisamente, metafisico, non sarebbe altro, in fondo, che il riflettersi dell'esperienza, il suo autocomprendersi, come un unico immenso problema⁸⁵. In fondo, – possiamo concludere sul punto riportando ancora una volta le parole di Berti – l'esperienza, la filosofia, la stessa dimostrazione del Principio trascendente, «si risolvono tutte in uno stesso discorso, cioè in quella mediazione originaria in cui da sempre ci troviamo e che anzi, in quanto uomini e in quanto filosofi, siamo»⁸⁶.

⁸⁵ Cfr. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 89 ss. Lo stesso Berti parla a questo proposito di "auto-problematizzazione" (Id., *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova 1965, p. 164).

⁸⁶ *Ivi*, p. 93.

Enrico Berti e la verità pratica

Gabriele De Anna

Università degli Studi di Udine

Abstract – Il saggio cerca di comprendere il significato dei riferimenti costanti di Enrico Berti ai filosofi analitici post-wittgensteiniani, per capire se quei filosofi abbiano avuto un ruolo nello sviluppo della riflessione pratica di Berti e nel suo giudizio sulla riabilitazione tedesca della ragion pratica. L'argomentazione si sviluppa soprattutto intorno alla discussione sulla nozione aristotelica di verità pratica e sull'interpretazione che ne aveva dato Elizabeth Anscombe. Il saggio mette in luce il contributo originale offerto da Berti alle discussioni contemporanee sulla verità pratica.

Parole chiave: verità pratica, razionalità pratica, filosofia analitica, Anscombe, Aristotele

1. La filosofia pratica aristotelica e la tradizione post-wittgensteiniana

Enrico Berti è internazionalmente noto come studioso di Aristotele, ma è anche risaputo che il suo interes-

se per il grande pensatore greco nasceva e si alimentava da esigenze filosofiche. Aristotele non era solo una figura del passato, per lui, ma una fucina di argomentazioni che lo interessavano per la loro validità atemporale. Come Berti ha spesso raccontato, egli era stato affascinato dalle argomentazioni aristoteliche relative al motore immobile che muove per desiderio, in quanto si basavano su considerazioni puramente razionali, senza presupporre la fede. Oltre a questo interesse teoretico, Berti aveva un altro coinvolgimento filosofico, di tipo pratico e in particolare politico. Il suo impegno politico coniugava l'adesione aperta al cattolicesimo con l'urgenza di distanziarsi da «un certo fideismo integralistico e fondamentalistico-cattolico, [nella prospettiva di una] ricerca di 'valori comuni', cioè accomunanti (sempre nel senso del *logos*), tra credenti e non credenti, al di sopra delle eventuali 'scelte personali'»¹. Questo atteggiamento, che come lui ricorda² gli ha procurato critiche provenienti da diverse direzioni, è certamente frutto della sua riflessione sulla filosofia pratica di Aristotele.

Scopo della filosofia pratica, per Aristotele, non è la conoscenza della verità, ma l'agire correttamente, e in ambito politico ciò significa agire correttamente coordinandosi con gli altri membri della comunità politica. Berti sviluppa la sua posizione politica su queste linee, elaborandola all'interno di due estremi che gli paiono chiaramente da evitare. Da un lato, egli rifiuta la tesi per cui la verità non esisterebbe, o sarebbe inattingibile o comunque non potrebbe rilevare nell'ambito della scelta politica; così si impegna, per esempio, contro il relativismo e contro il pensiero debole³. D'altro lato, egli contesta la

¹ E. BERTI, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 11 s.

² Cfr. *ibid.*, note 18 e 19.

³ *Ivi*, pp. 17-76.

tesi per cui la scelta politica giusta consisterebbe nell'imporre a tutti la verità che qualcuno ha trovato, o così crede; su questa linea, egli sostiene la "democrazia basata sui diritti umani", in una prospettiva che cerca di fondare i diritti sulla dignità della persona⁴.

Nel corso degli anni, Berti svolge la sua ricerca di una via tra lo Scilla del relativismo e il Cariddi dell'assolutismo riflettendo sui passi in cui Aristotele discute di "ragionamento pratico" e di "verità pratica" e confrontandosi con le riprese della filosofia pratica aristotelica che venivano proposte all'interno di tradizioni filosofiche diverse. Per esempio, Berti dà grande attenzione alla "riabilitazione della filosofia pratica" elaborata in Germania, anche se non la trova completamente convincente⁵. Meno esplicito è il confronto con un'altra tradizione che ha ripreso la filosofia pratica aristotelica: la filosofia analitica. Alcuni allievi di Wittgenstein, infatti, hanno sviluppato le posizioni del loro maestro in dialogo con i testi aristotelici. Gli esempi più noti sono Peter Geach e Elizabeth Anscombe, che hanno dato vita a una vera e propria tradizione interna alla filosofia analitica culminata nella *virtue ethics*. (Per brevità la chiamerò filosofia analitica post-wittgensteiniana, per distinguerla da altre tradizioni analitiche). Anche se non entra normalmente nei dettagli delle loro argomentazioni, Berti si riferisce continuamente a questi filosofi.

In queste pagine cercherò di comprendere il significato dei riferimenti costanti di Berti ai filosofi analitici post-wittgensteiniani, per capire se quei filosofi abbiano avuto un ruolo nello sviluppo della riflessione pratica di

⁴ Ivi, pp. 271-295.

⁵ Cfr., solo a titolo di esempio, E. BERTI, *La razionalità pratica tra scienza e filosofia*, «La Nottola», 1, 1982, pp. 5-22; ora in E. BERTI, *Le vie della ragione*, cit., pp. 55-76.

Berti. Cercherò anche di capire se – da un punto vista filosofico – questa tradizione possa aiutare a superare alcune delle perplessità di Berti sulla riabilitazione tedesca della ragion pratica.

Credo che la prospettiva interpretativa che propongo non sia campata per aria. La quantità e la costanza nel tempo dei riferimenti ad Anscombe da parte di Berti è davvero sorprendente, soprattutto in rapporto al tema della ragione pratica. Di solito, si tratta di riferimenti privi di un approfondimento esplicito, utilizzati per suffragare o confermare tesi sostenute. Berti sembra trattare questa tradizione come uno scrigno di preziosi da esplorare, senza “bruciarli”. Consideriamo solo alcuni esempi, senza pretesa di completezza.

Già nel saggio *La razionalità pratica tra scienza e filosofia*, del 1982, Berti riconosce ad Anscombe il merito di avere mostrato in modo definitivo la validità del sillogismo pratico di Aristotele⁶. In *Aristotele nel Novecento*, nel 1992, Berti reitera l'apprezzamento per l'interpretazione del sillogismo pratico aristotelico e per la sua difesa filosofica da parte di Anscombe; apprezza anche, seppure con qualche vena critica, le conclusioni raggiunte da Anscombe sul principio di individuazione delle sostanze in Aristotele⁷. Le argomentazioni esposte in *È bene definire il Bene?*, del 2015, sono svolte in dialogo con Martha Nussbaum e Alasdair MacIntyre, due noti esponenti della *virtue ethics*⁸. Negli scritti degli ultimi anni non mancano espliciti e reiterate espressioni di adesione alle tesi di Anscombe. In *Storicità e attualità di Aristotele*, Berti rileva la convergenza della propria interpretazione della

⁶ Ivi, p. 69.

⁷ E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 182-184 e pp. 177-178, rispettivamente.

⁸ E. BERTI, *È bene definire il Bene?*, Orthotes, Napoli 2015.

metafisica di Aristotele con quella di Anscombe⁹ e l'importanza dei contributi di Anscombe alla comprensione della filosofia pratica di Aristotele¹⁰. In *La ricerca della verità in filosofia*, richiama gli studi di Anscombe sul concetto aristotelico di "verità pratica"¹¹, e su questo torneremo estesamente.

Nel testimoniare l'interesse di Berti per la tradizione post-wittgensteiniana, credo che sia rivelatoria l'attenzione che Berti ha dato alla prima monografia italiana su Anscombe, monografia alla quale ha addirittura dedicato una recensione.¹² Nella recensione, Berti sottolinea l'importanza della pensatrice inglese e riconosce di non aver subito compreso fino in fondo il saggio di Anscombe sulla sostanza in Aristotele, sottovalutando il suo valore quando sollevò rilievi critici in *Aristotele nel Novecento*. Berti sottolinea inoltre di avere sempre riconosciuto l'importanza della tradizione analitica post-wittgensteiniana, anche in qualità di supervisore di lavori di dottorato su quel tema¹³.

C'è un'altra testimonianza sull'importanza filosofica che il Berti maturo riconosceva a Wittgenstein e della vicinanza che sentiva per la sua filosofia. Nel 2010, Berti dovette tristemente scrivere un profilo del compianto allievo, collega e amico Franco Volpi per la *Rivista di storia della filosofia*¹⁴. Berti traccia la parabola intellettuale di

⁹ E. BERTI, *Storicità e attualità di Aristotele*, Studium, Roma 2020, p. 34 e p. 51.

¹⁰ Ivi, p. 41 e pp. 202-203.

¹¹ E. BERTI, *La ricerca della verità in filosofia*, Studium, Roma 2014.

¹² E. BERTI, *Recensione a E. GRIMI, G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady* (Cantagalli, Siena 2014), «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 106, 2014, n. 4, pp. 990-994.

¹³ Berti si riferisce espressamente a E. CARLI, *Mente e azione. Un'indagine nella filosofia analitica. Wittgenstein, Anscombe, von Wright, Davidson*, Il Poligrafo, Padova 2003.

¹⁴ E. BERTI, *Il "sentiero interrotto" di Franco Volpi*, «Rivista di storia

Volpi che era partito da Aristotele, era stato prima affascinato e poi deluso da Heidegger e si dirigeva verso esiti irrazionalisti e conservatori con Nicolàs Gomez Davila. La ricostruzione di Berti terminava considerando una delle ultime conferenze tenute da Volpi in Sud America, nella quale egli svolgeva la sua critica a Heidegger partendo da Wittgenstein e dalla possibilità di una metafisica incentrata sul concetto di forma di vita. In questa apertura di Volpi, Berti vedeva la possibilità di un “ritorno a casa” alla metafisica neo-aristotelica della scuola padovana¹⁵.

Prima di analizzare i contributi che la lettura analitica post-wittgensteiniana può dare allo sviluppo filosofico della ragion pratica aristotelica, consideriamo i pregi che Berti riconosce nella riabilitazione tedesca della ragion pratica e le ragioni della sua rispettosa perplessità.

2. La riabilitazione tedesca della filosofia pratica

Berti ha studiato attentamente il concetto di filosofia pratica anche nella sua evoluzione storica, che è fondamentale per comprendere le problematiche attuali e le prospettive per il futuro. Il concetto di filosofia pratica nasce con Aristotele: la distinzione tra filosofia prima ed etica manca completamente in Platone¹⁶. Riflettendo sulla struttura dell'azione umana, Aristotele giunge a di-

della filosofia», 65, 2010, n. 4, pp. 719-732.

¹⁵ La filosofia neo-aristotelica (o neo-classica) del suo maestro patafino, Marino Gentile, è sempre stata un punto di riferimento del lavoro filosofico di Berti. Nel 1996-7, Berti tenne un corso sulla filosofia analitica e, in conversazioni private, disse ad alcuni suoi dottorandi e post-dottorandi, tra i quali c'era anche lo scrivente, che intendeva esprimere nei dibattiti della filosofia analitica la concezione della filosofia come problematicità pura di Marino Gentile. Va anche ricordato che Berti indirizzò molti suoi allievi all'approfondimento della filosofia analitica.

¹⁶ E. BERTI, *Filosofia pratica*, Guida, Napoli 2004, pp. 11-16.

stinguere la conoscenza teoretica, che ha per fine il conoscere, dalla filosofia pratica, che ha per fine l'agire. La filosofia pratica, quindi, non va confusa con la saggezza (*phronesis*), perché la filosofia pratica è un tipo di scienza e verte sull'universale, tanto è vero che Aristotele la chiama più comunemente *scienza politica* (*politike episteme*), mentre la saggezza è una disposizione, ossia una facoltà, e verte sul particolare. Tuttavia, la scienza pratica è connessa alla saggezza, perché entrambe concernono i fini dell'azione, anche se l'una li coglie nella loro particolarità e l'altra nella loro universalità¹⁷.

La distinzione aristotelica tra scienza teoretica e scienza pratica si perse subito a causa del prevalere delle concezioni accademica e stoica della conoscenza. Solo dal secondo secolo d.C. essa viene riscoperta e viene variamente interpretata in tutto il corso del medioevo, nell'umanesimo e nell'età moderna.

Una nuova eclissi significativa si verifica con l'avvento della filosofia moderna e si consuma completamente con Kant, secondo Berti. Qui non ho lo spazio per approfondire la lettura di Kant proposta da Berti, che è molto informata, particolareggiata e simpatetica. Devo limitarmi a riassumere e quindi sono costretto a semplificare. Secondo Berti, Kant, pur cercando di riaffermare la possibilità di usare la ragione per giustificare le norme e le azioni, scinde l'ambito fenomenico da quello noumenico e vede la saggezza aristotelica (*phronesis*) come una saggezza inferiore (*Klugheit*), riguardante il mondo della necessità naturale. Così dissocia la dimensione universale della ragione pratica dalla considerazione della realtà antropologica. In questo modo, la *scienza* pratica diventa impossibile perché la conoscenza della natura umana non

¹⁷ Ivi, pp. 34-36.

può orientare le scelte sul bene. L'etica è possibile solo come sapere puramente normativo.

La riabilitazione novecentesca della scienza pratica (non di quella specificatamente aristotelica, ma in generale) sorge in Germania come reazione al positivismo, non a Kant. Manfred Riedel, uno dei massimi esponenti della riabilitazione, infatti, era influenzato soprattutto da Kant e da Hegel, ed era interessato a ribadire la possibilità della conoscenza filosofica contro lo scetticismo positivista sulla realtà dello spirito; non era preoccupato di ricucire la separazione kantiana tra natura e noumeno, come sarebbe necessario per giustificare la nozione aristotelica di filosofia pratica.

Già nel 1982¹⁸, Berti riconosce i meriti della riabilitazione tedesca della filosofia pratica. In primo luogo, essa riapre la possibilità di una fondazione razionale dell'etica, superando l'assunto positivista che i "valori" siano irrazionali e quindi ingiustificabili e divisivi. In secondo luogo, la riabilitazione della filosofia pratica ha permesso di riaffermare la differenza tra le scienze umane e le scienze della natura. Infine, la riabilitazione della filosofia pratica, grazie ad autori come Apel e Habermas, ha operato un'importante innovazione metodologica focalizzando sulla considerazione del linguaggio l'analisi della razionalità pratica. D'altra parte, Berti esprime anche alcune perplessità sulla riabilitazione tedesca della filosofia pratica. Il continuo riferimento a Kant ha alimentato la scissione tra morale e diritto, negando la dimensione normativa nell'ambito della politica. In questo modo, i fautori tedeschi della riabilitazione della filosofia pratica si arrestano di fronte alla legge di Hume, che invece sarebbe stata superata dalle stesse scienze, con la riscoperta della teleologia in biologia, e dalla filosofia neo-aristotelica in-

¹⁸ BERTI, *La razionalità pratica tra scienza e filosofia*, cit., pp. 66-68.

glese. Su questo punto Berti cita esplicitamente Anscombe¹⁹.

Negli anni successivi, Berti continua il suo confronto con gli autori della riabilitazione tedesca della filosofia pratica. In *Aristotele nel Novecento*, propone un'acuta lettura di *Anamnesis* di Voegelin, la quale mette in luce che la conoscenza pratica, per Voegelin, non è dialettica, nel senso aristotelico, ossia non cerca di risolvere le contraddizioni che si danno tra le opinioni relative alla realtà dell'esperienza attraverso la loro discussione. In questo modo, Voegelin non riuscirebbe a spiegare come la filosofia pratica possa essere una forma di *scienza* e la ridurrebbe a una forma di sapere intuitivo e non razionale²⁰.

Anche la proposta di Gadamer, per il quale Berti aveva comunque un grandissimo rispetto, non sarebbe pienamente convincente per un motivo analogo. Il grande filosofo tedesco non distinguerebbe tra *phronesis* e scienza pratica:

A me sembra che non sia del tutto chiara, in Gadamer, la distinzione tra filosofia pratica e *phronesis*, anche se indubbiamente egli cerca di fare chiarezza su questo rapporto, presentando la filosofia pratica come un sapere, potremmo dire, "teorico-pratico", il quale ha per oggetto quel sapere puramente pratico che è invece la *phronesis*. Nella sua ermeneutica, infatti, sembra lasciata nell'ombra quella dimensione dialettico-argomentativa che caratterizza la filosofia pratica di Aristotele²¹.

Insomma, Berti teme che l'approccio di Gadamer scinda filosofia pratica e metafisica, invece di metterle in continuità e di cercare la loro differenza nei diversi fini che perseguono. La scienza pratica si caratterizza perché

¹⁹ Ivi, p. 69.

²⁰ BERTI, *Aristotele nel Novecento*, cit., pp. 195 s.

²¹ BERTI, *Filosofia pratica*, cit., pp. 105 s.

utilizza le risorse della filosofia e l'argomentazione dialettica per scegliere e giustificare i fini dell'azione:

La filosofia pratica di Aristotele [...] metteva in discussione i fini e si impegnava nella determinazione dell'essenza della felicità, [senza limitarsi alla] presupposizione del fine buono che è propria della *phronesis* e che inevitabilmente rinvia al costume vigente²².

Secondo Berti, poiché la scienza pratica di Aristotele è una discussione critica dei fini dell'azione, essa è aperta alla revisione dei fini normalmente implicati dalle pratiche correnti. La *phronesis* invece è vincolata al fine abituale ed è così che, non distinguendo adeguatamente scienza pratica e *phronesis*, Gadamer finisce per assumere un atteggiamento conservatore.

In questo modo si profila il passaggio di Berti tra lo Scilla relativista e il Cariddi assolutista: sulla felicità, sul bene, *si può* argomentare razionalmente partendo dalla nostra esperienza antropologica, anche se ciò non significa che esista una definizione universalmente riconoscibile del fine umano che possa essere applicata e valere per tutti:

il contenuto della felicità, che Aristotele indicava nella vita "teoretica" – non "contemplativa", come spesso si traduce, ma dedita alla ricerca – può andare bene per un filosofo o per uno scienziato, posto che questi abbia garantiti tutti gli altri beni preliminari, ma sarà diverso per un artista, o per un imprenditore, o per un tecnico, o per un insegnante o per un politico. Ma comunque essa sarà sempre definibile, sia pure in forma differenziata, dovuta al fatto che "il bene si dice in molti sensi", ma pur sempre "si dice"²³.

In conclusione, secondo Berti, la riabilitazione tedesca della filosofia pratica non sarebbe pienamente con-

²² Ivi, p. 106.

²³ BERTI, *È bene definire il Bene?*, cit., p. 27.

vincente perché correrebbe il rischio di rimanere legata ad assunti kantiani, mantenendo una distinzione netta tra filosofia teoretica e filosofia pratica, intesa come distinzione tra indagini su ambiti diversi della realtà (la realtà naturale e la realtà morale o normativa). In questo modo non si darebbe un'adeguata considerazione al fatto che la scienza pratica è una forma di conoscenza argomentativa basata sull'esperienza, come la scienza teoretica, ma interessata a comprendere il modo migliore di agire e non al conoscere fine a sé stesso. La prospettiva aristotelica, invece, avrebbe la possibilità di mettere la filosofia pratica in continuità con la metafisica, focalizzandosi principalmente sulla loro diversità dal punto di vista dei fini che perseguono.

In questa breve rassegna ho usato abbondantemente il condizionale in forma cautelativa: Berti si è confrontato a lungo e a fondo con gli autori della riabilitazione tedesca della filosofia pratica, esprimendo spesso per molti di loro, come per Gadamer e Apel, parole aperte di grande apprezzamento. Le sue ragioni di perplessità riguardano gli esiti possibili di certe tesi, piuttosto che il valore intrinseco di quelle tesi, che possono essere quindi viste come contributi costruttivi al dialogo filosofico. Qui mi sono soffermato solo su alcuni aspetti negativi del confronto di Berti con questa tradizione al fine di comprendere i problemi relativi alla ragione pratica che lo sollecitavano, spingendolo anche a considerare le discussioni in ambito analitico.

3. La metafisica post-wittgensteiniana

In *Aristotele nel Novecento*, Berti si sofferma, oltre che sulla Germania, su «l'altro luogo in cui, nella prima metà del Novecento, la presenza di Aristotele si fa sentire in

maniera massiccia», ossia «la cosiddetta filosofia analitica inglese, cioè l'orientamento filosofico nato soprattutto dall'insegnamento dell'ultimo Wittgenstein a Cambridge e caratterizzato dall'analisi del linguaggio non scientifico o formalizzato»²⁴. Considerando la tradizione analitica, Berti si sofferma anche sull'importanza delle scoperte di Anscombe, raggiunte attraverso la lettura di Aristotele: primo, un'azione è identificata dalle descrizioni che mettono in luce l'intenzione dell'agente; secondo, la ragione pratica opera attraverso un'inferenza (il sillogismo pratico) che ha tra le premesse un fine voluto dall'agente e come conclusione un'azione²⁵. Berti menziona le tappe della riflessione di Anscombe sulla conoscenza pratica, fino a quelle più recenti rispetto al tempo in cui egli scrive, che vertono sulla nozione aristotelica di "verità pratica".

Prima di concentrarci sulla verità pratica, tuttavia, è opportuno sottolineare che l'analisi della presenza di Aristotele nella filosofia analitica proposta da Berti si sofferma sul fatto che i filosofi di Oxford e Cambridge ricevevano una forte formazione classica sui testi platonici e aristotelici e sottolinea lo stretto rapporto tra l'evoluzione del pensiero del secondo Wittgenstein e il retroterra aristotelico dei suoi allievi. Berti è consapevole che se per il primo Wittgenstein, quello del *Tractatus logico-philosophicus*, l'analisi logica e la scomposizione degli enunciati attraverso l'atomismo logico sono gli strumenti utili a risolvere (o meglio dissolvere) i problemi filosofici, il Wittgenstein maturo è convinto dell'evanescenza degli oggetti logici postulati dall'atomismo e conclude che nella nostra esperienza sono fondamentali gli oggetti "quotidiani", quelli che Aristotele chiamava sostanze. È così che Wittgenstein abbandona l'analisi logica in nome dell'a-

²⁴ BERTI, *Aristotele nel Novecento*, cit., p. 112.

²⁵ Ivi, pp. 178-180.

nalisi del linguaggio ordinario. Ed è su questa base che i suoi seguaci che conoscevano la filosofia classica iniziano nuove letture di Aristotele, quelle letture che Berti trova spesso stimolanti e talvolta perfino convergenti con le conclusioni da lui raggiunte utilizzando un metodo più filologico.

Ma è davvero possibile innestare Aristotele sul secondo Wittgenstein e interpretare la dialettica aristotelica in analogia con l'analisi del linguaggio ordinario? Credo che la tradizione neo-wittgensteinina possa superare alcuni problemi che Berti ha riconosciuto nella riabilitazione della filosofia pratica di ambito tedesco. L'analisi del linguaggio ordinario si basa su una critica di alcune premesse dell'empirismo, in particolare della tesi per cui le esperienze sarebbero diverse dai poteri reali che le causano e della tesi per cui una parola avrebbe significato perché sarebbe associata a una rappresentazione mentale. Criticando questi assunti, Wittgenstein conclude che si può risolvere i problemi filosofici solo chiarendo i modi in cui il linguaggio, che struttura il nostro pensiero, media il rapporto tra un soggetto, la comunità a cui appartiene e la realtà in cui agisce. Il rapporto soggetto-comunità è basato sulle pratiche condivise, che dettano i criteri normativi per l'uso delle parole e rendono significativo il linguaggio. Così non esiste un mondo di "fatti puri", né esistono mondi di "valori soggettivi" nascosti nelle nostre menti, ma esistono criteri per l'uso delle parole che possono includere anche condizioni relative a esperienze condivisibili. La normatività del linguaggio non è nascosta (come nell'analisi logica di Russell), ma è esibita dal linguaggio ordinario e per farla emergere si devono analizzare i "giochi linguistici", le diverse mosse che si possono fare con una parola nei possibili contesti d'uso significativo. Qual-

cuno ha recentemente parlato a questo riguardo di “metodo grammaticale”:

Il metodo grammaticale esamina come i nostri concetti funzionano nella pratica per scoprire cosa deriva dal loro utilizzo. Invece di arrivare a regole formulabili in modo esplicito, arriviamo a una visione dell'ordinamento pratico del nostro linguaggio, cioè, una visione dei diversi scopi che un termine potrebbe servire. Questo ordinamento pratico è guidato in gran parte dal fatto che abbiamo obiettivi coerenti nell'uso dei termini. Se l'indagine grammaticale colpisce nel segno, dovremmo renderci conto che non c'è un pensiero che potrebbe essere formulato se solo alcune regole non ci limitassero²⁶.

Il metodo grammaticale di Wittgenstein è stato letto in chiavi diverse. Alcune interpretazioni, come quella di Charles Trevis, sono fortemente convenzionaliste: da questo punto di vista, il significato dei termini dipenderebbe dalle condizioni d'uso, le quali sarebbero interamente dettate dalle convenzioni normative condivise dalla comunità linguistica. Secondo altre interpretazioni, invece, sarebbe fondamentale la triangolazione individuo-comunità-realtà, per cui, anche se la realtà non è pensabile a prescindere dagli altri due vertici del triangolo, essa detta comunque condizioni all'uso delle parole e, per questo, l'analisi grammaticale ci permette di mettere in luce strutture della realtà. Si tratta, in questi casi, di letture “metafisiche” del secondo Wittgenstein, proposte da seguaci di Wittgenstein di prima generazione (Geach e Anscombe), ma anche di seconda o di terza (Anselm Müller, Philippa Foot, Hilary Putnam, Michael Thomson, Roger Pouivet, ecc.).

²⁶ J. HACKER-WRIGHT, *Philippa Foot's Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

Secondo le letture “metafisiche” di Wittgenstein, le convenzioni linguistiche sarebbero limitate dal mondo e dalle possibilità della vita umana nel mondo; è per questo che l’analisi grammaticale può rivelare strutture della realtà e caratteristiche della natura umana, come lo stesso Wittgenstein avrebbe ammesso affermando che «la grammatica esprime l’essenza»²⁷.

Un esempio di come si possa utilizzare il metodo grammaticale per comprendere strutture della realtà ci può venire da Geach e dalla sua analisi del significato di “bene”²⁸. Il filosofo inglese George Moore aveva sostenuto che il bene sia una proprietà non naturale. Geach contesta questa conclusione criticando Moore per avere dato per scontato che il bene sia una proprietà. Geach osserva che “A è bianco” e “A è buono” sembrano grammaticalmente identici e questo ci induce a pensare che il bene sia una proprietà come il bianco. Analizzando diversi contesti d’uso delle due espressioni, però, Geach osserva che comprendiamo cosa significhi che qualcosa è bianco anche se non sappiamo di che cosa si tratti, mentre non sappiamo dire cosa significhi che qualcosa è buono se non sappiamo che cosa sia. Dunque, “bianco” indica una proprietà perché è qualcosa che tutte le cose bianche hanno in comune, a prescindere da cosa siano; il bene non è così, perché cosa voglia dire essere buono cambia da caso a caso.

Un altro esempio può essere fornito dalle argomentazioni utilizzate da Anscombe²⁹ per mostrare che l’inten-

²⁷ L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford 1953; trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967; cfr. n. 371.

²⁸ P. GEACH, *Good and evil*, «Analysis», 17, 1956, pp. 32-42; ora in *Theories of Ethics United States*, edited by P. Foot, Oxford University Press, Oxford 1967, pp. 64-73.

²⁹ E. ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957.

zione non è uno stato mentale, anche se a suo modo è parte della realtà, ossia è un intreccio complesso di stati mentali, pratiche condivise e fatti. Supponiamo che mi iscriva all'università perché ho l'intenzione di studiare, dare tutti gli esami e alla fine laurearmi. Supponiamo che dopo tre anni mi laureai in corso. Possiamo forse dire che durante quei tre anni io abbia sempre avuto il desiderio di laurearmi, anche nei giorni in cui non avevo voglia di studiare e magari mi sono sentito in colpa per avere agito contro le mie intenzioni? Non esiste uno stato mentale costante che io abbia avuto durante quei tre anni, anche se ho sempre avuto l'intenzione di laurearmi: l'intenzione è un intreccio complesso di stati mentali, cose che faccio, che dico e che penso. La grammatica dell'espressione "...avere l'intenzione di..." mostra che essa non si riferisce a uno stato mentale particolare, ma a complessi rapporti reali.

Anscombe ha utilizzato spesso il metodo grammaticale. Si tratta di un modo di fare ricerca di tipo metafisico, ossia di ampliare la nostra comprensione della realtà rispetto a quanto ci è dato empiricamente. Per esempio, Anscombe segue Hume quando questi conclude che le promesse non sono comprensibili naturalisticamente, ma questo non la porta allo scetticismo sulle promesse: secondo lei la conclusione rivela la vera natura delle promesse, il fatto che sono costrutti linguistici non empiricamente accessibili.³⁰ Una procedura analoga le permette di raggiungere conclusioni molto interessanti sulla natura dei diritti: sono costrutti insiti nelle nostre pratiche linguistiche.³¹ Coerentemente con la lettura "metafisica",

³⁰ E. ANSCOMBE, *On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected in* Foro interno, «Critica. Revista Hispanoamericana de Filosofía», 3, 1969, nn. 7-8; ora in EAD, *Ethics, Religion and Politics*, Basil Blackwell, Oxford 1981, pp. 10-21.

³¹ E. ANSCOMBE, *Rules, Rights and Promises*, «Mid-West Studies in

non puramente costruttivista, di Wittgenstein, però, questo non significa che i diritti possano variare indifferentemente con le pratiche e che qualsiasi pratica valga quanto qualsiasi altra: un diritto può sussistere in rapporto a “una necessità umana generale o particolare”³². Gli esseri umani hanno bisogno di nutrirsi, riprodursi, sviluppare le loro capacità conoscitive e volitive, avere fra loro relazioni e rapporti affettivi di vari tipi. Queste esigenze possono essere soddisfatte in forme culturali diverse, ma sono un criterio rispetto al quale le forme culturali e le pratiche che esse sottendono possono esser confrontate e valutate comparativamente. Così, i diritti possono anche essere costrutti linguistici, ma ciò non significa che possano essere *solo costrutti* e quindi arbitrari: devono servire alle necessità (bisogni) di un via umana piena.

4. Berti e il dibattito sulla verità pratica degli analitici post-wittgensteiniani

Gli analitici post-wittgensteiniani usano il metodo grammaticale anche per investigare la ragione pratica. Il loro interesse principale è chiarire che cos'è il ragionamento pratico e a tal fine trovano assonanze strette tra il metodo grammaticale introdotto da Wittgenstein e l'analisi del sillogismo pratico proposta da Aristotele. In rapporto al sillogismo pratico, Aristotele aveva definito anche il concetto di “verità pratica”, che viene ripreso da Elizabeth Anscombe per studiare le analogie tra ragionamento teoretico e ragionamento pratico: tutti e due avrebbero lo scopo di garantire la trasmissione della ve-

Philosophy», 3, 1978, ora in EAD, *Religion and Politics*, cit., pp. 97-103.

³² E. ANSCOMBE, *On the Source of Authority of the State*, «Ratio», 20, 1978, n. 1; ora in EAD, *Ethics, Religion and Politics*, cit., pp. 130-55, cfr. p. 145.

rità dalle premesse alla conclusione e le differenze tra di loro potrebbero essere spigate sulla base delle diverse nozioni di verità implicate.

In *La ricerca della verità*, Berti considera il «dibattito [sulla verità pratica] aperto da Anscombe, e proseguito da Jonathan Barnes, Sarah Broadie, Christopher Rowe e altri», che sarebbe stato concluso da Anthony Kenny³³. Come d'abitudine, Berti non entra nei dettagli delle discussioni tra i filosofi analitici, ma nelle pagine che precedono immediatamente il riferimento a quel dibattito, egli mostra di avere considerato attentamente le diverse posizioni e di avere elaborato una tesi personale che risolve le questioni aperte sulla base di una comprensione approfondita dei testi aristotelici. Cerco di giustificare questa mia affermazione con qualche breve cenno ai termini del dibattito a cui Berti fa riferimento.

Vediamo in che modo Kenny avrebbe chiuso il dibattito. Da una parte, Kenny aveva dato ragione a Barnes quando questi aveva rifiutato la tesi di Anscombe per cui l'espressione "verità pratica" in Aristotele significherebbe un concetto irriducibile a concetti più fondamentali come "desiderio" e "verità"; d'altra parte, Kenny aveva riconosciuto ad Anscombe il merito di aver dimostrato che il riferimento alla verità pratica da parte di Aristotele, anche se non va preso letteralmente, non è vacuo, perché esprime la differenza tra il ragionamento pratico che guida l'azione e il ragionamento teoretico, che verte solo sulla trasmissione del vero dalle premesse alla conclusione³⁴.

³³ BERTI, *La ricerca della verità*, cit., p. 229. Berti fa riferimento al saggio di A. KENNY, *Practical Truth in Aristotle*, ora in ID., *From Empedocles to Wittgenstein. Historical Essays in Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2008, pp. 50-61.

³⁴ A. KENNY, *Aristotle on Practical Truth*, cit., pp. 60-61.

La *querelle* riguarda l'interpretazione dell'espressione "verità pratica" che Aristotele usa nell'*Etica Nicomachea* (VI 2, 1139a 22-30)³⁵:

poiché la virtù etica è una disposizione alla scelta, e la scelta è un desiderio assunto dalla deliberazione, bisogna per questo che il ragionamento sia vero e che il desiderio sia retto, se la scelta deve essere moralmente buona, e che ciò che il ragionamento afferma e ciò che il desiderio persegue siano la stessa cosa. Questi, dunque, sono il pensiero pratico e la verità pratica. Del pensiero teoretico, poi, che non è né pratico né produttivo, la buona e la cattiva disposizione sono il vero e il falso (questa è infatti la funzione di ogni attività pensante): la funzione della parte pratica e pensante insieme è la verità in accordo con il retto desiderio.

Nel saggio a cui fa riferimento Kenny³⁶, Anscombe interpreta il passo aristotelico nel senso che la verità pratica consisterebbe nel realizzare con successo quanto deliberato con desiderio retto. Se la verità teoretica è la proprietà di un enunciato di dire come stanno le cose, la verità pratica sarebbe la proprietà di un ragionamento di muovere all'azione un agente in modo da far essere le cose come la premessa maggiore dice che dovrebbero essere. Insomma, il ragionamento teoretico garantirebbe il passaggio della verità dalle premesse alla conclusione, il ragionamento pratico avrebbe invece per conclusione un'azione che fa essere le cose come rettamente inteso dalle premesse, o un'intenzione di farle essere così. Il concetto di verità pratica non sarebbe quindi solo un modo di dire, ma indicherebbe la proprietà di un'azione o di un'intenzione di far essere le cose come rettamente deliberato,

³⁵ Trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979.

³⁶ E. ANSCOMBE, *Thought and Action in Aristotle*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, edited by J.R. Bambrough, Routledge, Londra e New York 1965, pp. 61-71; ora in E. ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 66 s.

analogamente a quanto avviene nel caso teoretico in cui la verità sarebbe la proprietà di enunciato di dire le cose come stanno. Il sillogismo pratico quindi trasmetterebbe una verità pratica, ossia sarebbe un ragionamento che, motivando l'azione dell'agente, fa diventare vera la situazione descritta dalla premessa maggiore.

Kenny solleva alcuni problemi rispetto alla posizione espressa da Anscombe nell'articolo citato, anche se va osservato che quella non è l'ultima parola dell'allieva di Wittgenstein sul tema della verità pratica. Anscombe è tornata più volte su quel tema e ha esposto la sua posizione più articolata in un saggio del 1993³⁷, che Kenny non considera, anche se fu scritto quindici anni prima che lui pubblicasse le obiezioni che stiamo analizzando. Sul saggio di Anscombe del 1993, però, torneremo fra poco. L'obiezione di Kenny a Anscombe è che non esisterebbe una verità pratica che venga trasmessa dalla premessa maggiore alla conclusione (l'azione o l'intenzione che segue dalle premesse): anche se il ragionamento pratico guida l'azione, ciò che lo distingue dal ragionamento teoretico non sarebbe il fatto di vertere su un tipo particolare, pratico, di verità, ma solo il fatto di essere congiunto a desideri opportuni. Se mancasse il desiderio di fare quanto richiesto dalle premesse, la conclusione non sarebbe un'azione ma una semplice constatazione e quindi il sillogismo diventerebbe teoretico, non guiderebbe l'azione. Consideriamo l'esempio offerto dallo stesso Kenny. Supponiamo che un certo agente accetti sia la premessa per cui un certo tipo di situazione richiede un atto di coraggio, sia la premessa per cui sussiste una situazione

³⁷ E. ANSCOMBE, *Practical Truth*, in *Working Papers on Law, Medicine and Philosophy*, edited by J.M. Dolan, University of Minnesota, Minneapolis 1993; ora in E. ANSCOMBE, *Human Life, Action and Ethics*, edited by Mary Geach and Luke Gormally, Imprint Academic, Exeter 2005, pp. 149-158.

di quel tipo. Supponiamo anche che quell'agente desideri comportarsi in modo coraggioso. Allora, secondo Kenny, l'agente concluderà di doversi comportare in modo coraggioso. Ma se invece si suppone che l'agente accetti le premesse senza desiderare di essere coraggioso, secondo Kenny, l'agente potrà concludere solo, teoreticamente, che una persona coraggiosa dovrebbe compiere un atto di coraggio. Non sarà personalmente coinvolto dalla situazione, né si sentirà vincolato dalle premesse a comportarsi in modo coraggioso. In generale, quindi, il sillogismo pratico non trasmette dalle premesse alla conclusione un particolare tipo di verità, ma trasmette la verità teoretica ed è pratico solo se le credenze teoretiche sono accompagnate da desideri opportuni. Per questo avrebbe ragione Barnes a negare che esista una verità pratica *sui generis*: l'espressione "verità pratica" sarebbe solo un modo di indicare la congiunzione tra verità teoretiche e desideri opportuni.

Come accennavo all'inizio di questo paragrafo, nelle pagine che precedono il riferimento al dibattito culminato con il saggio di Kenny, Berti ha dato una soluzione diversa: la sua analisi del sillogismo pratico è molto simile a quella sostenuta da Anscombe, ma enfatizza un punto che Anscombe non affronta, almeno nel saggio a cui fa riferimento Kenny: la premessa maggiore del ragionamento pratico non è una mera verità fattuale, come nel ragionamento teoretico, ma è una verità "imbevuta" di desiderio: essa esprime fatti per riconoscere i quali è necessario essere in un certo stato volitivo o essere un agente con un certo carattere. Con le parole di Berti:

si può parlare di "verità pratica", la quale consiste nella coincidenza tra ciò che il desiderio persegue e ciò che il ragionamento afferma. Se il ragionamento afferma che un oggetto è un bene reale, cioè autentico, e in questo giudizio non sbaglia, cioè è un ragionamento "vero",

e se il desiderio si rivolge a questo stesso oggetto. E quindi è un desiderio “retto”, allora si ha la “verità pratica”. La verità pratica dunque, per Aristotele, è la convergenza tra desiderio e ragione, quando entrambi sono rivolti, rispettivamente mediante la tendenza e mediante il giudizio, a un bene autentico, cioè non apparente, ma reale³⁸.

Per Kenny e Barnes, non c'è davvero verità pratica e l'espressione è solo un modo per dire che quando un ragionamento teoretico si unisce ai desideri giusti la sua conclusione può guidare l'azione. Per Anscombe e Berti, invece, c'è una verità pratica, che è una verità che si raggiunge quando desiderio e intelletto convergono su uno stesso oggetto: la premessa maggiore esprime questa verità che vincola l'agente all'azione perché, attraverso la premessa minore, porta alla conclusione, che è un'azione o un'intenzione.

Certo, l'azione o l'intenzione possono non realizzare i fini previsti e questo può dipendere da varie ragioni (incontinenza, il subentrare di condizioni nuove, errori di esecuzione, ecc.). Tuttavia, questa non è un'obiezione, come invece afferma Kenny, quando lamenta che il sillogismo pratico è annullabile (*defeasible*) dall'aggiunta di premesse ulteriori e quello teoretico no. In primo luogo, anche alcuni ragionamenti teoretici sono annullabili dall'aggiunta di premesse ulteriori, per esempio i ragionamenti teoretici induttivi. In secondo luogo, come osserva a questo proposito Berti, per Aristotele la scienza pratica verte su eventi che avvengono nella maggior parte dei casi, non con necessità. Affermare che la verità pratica possa essere trasmessa dalla premessa maggiore alla realtà attraverso un'azione guidata dal ragionamento

³⁸ BERTI, *La ricerca della verità in filosofia*, cit., p. 226-227.

non comporta che la trasmissione debba avvenire *necessariamente*.

Cerchiamo ora di capire meglio la tesi di Berti per cui la verità pratica è la convergenza di desiderio e ragione su un bene autentico. Interpretando varie affermazioni di Aristotele pertinenti al passo dell'*Etica Nicomachea* citato sopra, Berti osserva che l'azione propriamente umana tende sempre a un fine perché è mossa da un desiderio del bene, che può essere un mezzo in vista di un fine ulteriore. La catena dei fini, tuttavia, deve terminare in un fine ultimo, altrimenti il desiderio non si muoverebbe, e tale fine ultimo è la felicità. «Il problema della filosofia pratica è pertanto di stabilire in che consista la felicità»³⁹. Il problema è stabilire quali fini intermedi del desiderio conducano effettivamente alla felicità, ossia siano «autentici beni», piuttosto che «beni soltanto apparenti»⁴⁰. Questa distinzione permette di stabilire un criterio per il desiderio: un desiderio è corretto se è un desiderio di un bene reale, altrimenti è scorretto. Così i desideri possono essere attivati dalle sensazioni, ma possono anche essere anche attivati e guidati dalla ragione. Se la ragione erra, però, può disorientare il desiderio verso beni apparenti. Le virtù sono beni autentici, in quanto sono abitudini che aiutano a raggiungere la vita felice, cioè «il fare bene ciò che, grazie alla propria natura, ossia al proprio essere soggetti umani, si è in grado di fare, sia a livello di vita vegetativa (nutrirsi e riprodursi), sia a livello di vita sensitiva (provare sensazioni e praticare movimenti), sia a livello di vita intellettuale (pensare e scegliere liberamente)»⁴¹.

La filosofia pratica e la saggezza sono pertanto, rispettivamente, una scienza e una facoltà intellettuale che

³⁹ Ivi, p. 224.

⁴⁰ Ivi, p. 225.

⁴¹ *Ibidem*.

cercano i contenuti della felicità umana e guidano così l'azione prendendo come criterio la realizzazione piena della natura umana. Ma per comprendere appieno il senso della proposta di Berti sul ruolo della scienza pratica e della saggezza nella ricerca della verità pratica bisogna considerare quanto egli ha scritto qualche pagina prima sulla teoria della legge naturale. Secondo Berti, quella prospettiva permette di riconoscere un ruolo alla ragione nella scelta pratica perché afferma che la natura umana risponde a leggi che noi possiamo conoscere. Tuttavia, non riesce a spiegare perché un agente dovrebbe essere vincolato dalle leggi di natura, se non ricorrendo a qualche forma di volontarismo teologico⁴². In questo modo, il giudizio di Berti converge con quello sostenuto da Anscombe in *Modern Moral Philosophy*. Credo che si possa obiettare che non tutte le formulazioni della teoria del diritto naturale incorrano in questo problema, non certamente quella originaria e molto influente di Tommaso d'Aquino, che è molto più vicina alla prospettiva aristotelica che stiamo considerando di molte interpretazioni che ne sono state date. Ma non posso addentrarmi qui in questa questione.

Qui mi preme solo notare che la posizione di Berti implica che la conoscenza della natura umana della scienza pratica e della saggezza non sono mere affermazioni teoretiche sulle leggi che reggono la natura umana, ma sono affermazioni sulla verità pratica, ossia su quali modi di realizzare la vita umana siano desiderabili in quanto capaci di condurre a una vita umana piena, felice. Insomma la conoscenza della felicità non è una conoscenza puramente teoretica della natura umana, ma una conoscenza pratica di come le caratteristiche della natura umana conoscibili teoreticamente possono essere considerate in una

⁴² Ivi, pp. 220-221.

valutazione che mira a capire come si possa vivere una vita umana piena. La conclusione di questa linea di riflessione è il *rifiuto del razionalismo morale*: compito della filosofia morale non è formulare liste di azioni buone/neutre/cattive, né stabilire fini dell'azione a priori rispetto all'esperienza morale, ma mettere in luce i principi del ragionamento che vanno seguiti per giungere a deliberazioni corrette su ciò che è da fare.

A mio modo di vedere, la conseguenza di questa posizione è che chi ammette la premessa maggiore di un certo ragionamento pratico non si limita ad esprimere leggi universali della natura da un punto di vista teorico, ma si impegna su un modo di intendere la felicità, su cosa sia una vita umana buona e degna di essere scelta e vissuta. Per comprendere questo, l'agente deve essere in grado di capire cos'è opportuno volere; se i suoi desideri non corrispondono può essere criticato. Così il caso dell'agente che riconosce che una certa situazione richiede una risposta coraggiosa ma non si sente coinvolto non è veramente un controesempio della tesi di Anscombe, come vorrebbe Kenny: quell'esempio può sembrarci paradossale o perfino comico e questo perché, ammettendo che la situazione richieda coraggio, l'agente non può poi far finta di niente, come se non si rendesse conto di come stanno davvero le cose. Sarebbe per lo meno tenuto a giustificarsi per la sua passività: «le situazioni pericolose mi creano una tale ansia che mi blocco e *non posso* proprio agire [sottinteso: come dovrei e vorrei considerando in che situazione mi trovo]». Il fatto che la grammatica del ragionamento pratico ci faccia pretendere una giustificazione mostra che la risposta dell'agente dovrebbe essere l'azione coraggiosa. L'agente è vincolato dal fatto di riconoscere quelle premesse.

Insomma i fatti espressi dalla premessa maggiore non sono fatti puri nel senso in cui li intenderebbero i filosofi empiristi, ma sono un insieme selezionato di fatti intrecciati tra loro in un modo moralmente significativo che solo a un agente con sufficiente sensibilità morale appaiono come salienti rispetto a tutti gli altri fatti che rimangono invece sullo sfondo. Se questa interpretazione di Berti è corretta, la sua posizione è molto vicina a quella sostenuta da Anscombe nel saggio del 1993 a cui ho fatto riferimento sopra, che né lui né Kenny hanno considerato. Qui Anscombe afferma che la verità pratica è la «verità prodotta attraverso una deliberazione cogente che porta alla decisione e all'azione, e che include la verità della descrizione 'fare bene'. Quindi, se la decisione è cogente, quello che accade – l'azione – è in accordo con essa, come ho detto, su fino alla descrizione 'fare bene'»⁴³. Il punto è che ogni azione può essere descritta con riferimento al suo fine, ma ogni azione può essere definita da una gerarchia di fini, il più astratto dei quali è 'fare bene'. Questo è vero di qualsiasi azione, «dell'azione dell'uomo cattivo non meno che di quella dell'uomo buono. A qualche livello di caratterizzazione della sua azione, l'azione dell'uomo cattivo sarà falsa. La falsità può stare in una precedente identificazione, per esempio, aiutare il tuo vicino è fare bene, ma uccidere qualcuno per aiutarlo non è bene per lui»⁴⁴. Anche se Anscombe, in questo saggio, diversamente da Berti, continua a enfatizzare gli aspetti per cui la verità pratica è realizzata dall'azione, la sua tesi richiama quella di Berti per quanto riguarda il fatto che la premessa maggiore del ragionamento pratico non esprime una conoscenza fattuale puramente teoretica, ma già lì convergono intelletto e desiderio rapportandosi al mede-

⁴³ ANSCOMBE, *Practical Truth*, cit., p. 157 (traduzione mia).

⁴⁴ Ivi, p. 153.

simo oggetto in una corrispondenza che genera la verità pratica, quella verità che poi si deve trasmettere nella realtà attraverso il ragionamento, quando questo guida l'azione.

In questo paragrafo ho proposto una lettura delle pagine di Berti sulla verità pratica filtrata dai testi dei filosofi analitici post-wittgensteiniani a cui Berti fa riferimento. Credo che tale lettura mostri che i dibattiti dei filosofi analitici post-wittgensteiniani hanno avuto un ruolo importante nell'elaborazione della concezione della verità pratica di Berti. Ci resta ora da vedere in che modo la posizione a cui è giunto può aiutare Berti a superare le perplessità suscitate dalla riabilitazione della filosofia pratica della tradizione tedesca. Considereremo anche se la soluzione proposta può indicare una via di passaggio tra lo Scilla del relativismo e il Cariddi dell'assolutismo.

5. Oltre la riabilitazione tedesca della filosofia pratica

Come abbiamo visto alla fine del terzo paragrafo, il metodo grammaticale degli analitici post-wittgensteiniani indaga la normatività insita nelle pratiche condivise di una comunità linguistica e mette alla prova la loro adeguatezza rispetto alle necessità di una vita umana piena. In questo modo il metodo è utilizzato per indagare in cosa consista la fioritura umana, ossia la felicità intesa aristotelicamente. Il punto è che i tratti caratteristici della natura umana (per cui, come abbiamo visto, gli esseri umani hanno bisogno di nutrirsi, riprodursi, sviluppare le loro capacità conoscitive e volitive, avere fra loro relazioni e rapporti affettivi di vari tipi) tratteggiano la vita in termini troppo generici per essere pratici, ossia per dare indicazioni concrete sull'azione. Per esempio, parlare una lingua è una necessità della vita umana, ma non si può

parlare una lingua in generale e quindi, per parlare una lingua bisogna accettare le norme di una lingua particolare. Ciò non toglie che le diverse lingue possano essere confrontate tra loro e valutate comparativamente rispetto alla loro adeguatezza alle esigenze della vita umana. Questo vale per tutti gli aspetti della forma di vita umana: vanno specificati in pratiche particolari di comunità umane; ma le diverse pratiche delle diverse comunità possono essere valutate comparativamente rispetto alla loro capacità di soddisfare «una necessità umana generale o particolare»⁴⁵. Su questo punto Berti converge con Anscombe, affermando che la felicità consiste nel «fare bene ciò che, grazie alla propria natura, ossia al proprio essere soggetti umani, si è in grado di fare»⁴⁶.

La scienza pratica, tuttavia, riguarda l'azione e quindi deve occuparsi di verità pratiche che specificano le verità generali relative alla felicità umana. La posizione anti-razionalista su cui Anscombe e Berti convergono li porta a vedere tale specificazione non come una deduzione da principi generali, ma come una ricerca da condursi all'interno dell'esperienza pratica. Anscombe di fatto svolge analisi grammaticali di pratiche sociali. Berti giunge a risultati analoghi muovendo da alcune osservazioni di Aristotele:

[Aristotele] precisa che il metodo della filosofia pratica consiste, a proposito di qualsiasi problema, anzitutto nell'esporre i "pareri" (*ta phainomena*) esistenti sull'argomento poi nello sviluppare le conseguenze per vedere se vanno incontro a difficoltà, cioè a contraddizioni, infine nel confrontare queste conseguenze con gli *endoxa*, cioè le opinioni più diffuse e autorevoli. Le soluzioni che riusciranno a evitare le difficoltà e a "preservare", cioè a non contraddire,

⁴⁵ ANSCOMBE, *On the Source of Authority of the State*, cit., p. 145.

⁴⁶ BERTI, *La ricerca della verità in filosofia*, cit., p. 225.

la maggior parte degli *endoxa* o i più autorevoli, si potranno considerare – sempre secondo Aristotele – sufficientemente dimostrate⁴⁷.

Berti considera questo metodo ancora valido per la filosofia pratica e afferma che gli *endoxa* che noi oggi dobbiamo accettare sono, per esempio, i principi delle costituzioni e dei trattati internazionali contemporanei, quali i diritti (cita i diritti alla vita, alla salute, all'educazione, al lavoro, alla libertà di pensiero, di parola, di stampa, di associazione, e quello alla proprietà)⁴⁸. Dal suo punto di vista, a ogni diritto corrisponde un dovere, perché il diritto esprime la necessità di rispettare un'esigenza dell'essere umano, della persona, presuppone quindi «una comune natura umana, quindi la titolarità dei diritti (e dei doveri) si fonda sull'appartenenza dei rispettivi soggetti alla specie umana»⁴⁹. Un aspetto fondamentale della ricerca della verità rispetto agli *endoxa* contemporanei riguarda il “rischio” costituito dal fatto che «non è detto che l'opinione della maggioranza rispecchi la verità»⁵⁰ e per questo, ai fini della ricerca della verità, sono importanti i richiami delle moderne carte costituzionali alla persona: lo sviluppo della persona umana, ossia il «concetto aristotelico di felicità come piena realizzazione delle capacità umane»⁵¹ è il criterio razionale che la filosofia pratica afferma come metro per la valutazione e delle pratiche condivise che permettono ad una comunità di agire.

Questa concezione della filosofia pratica permette a Berti di evitare i rischi a cui, come abbiamo visto sopra, è esposta la riabilitazione tedesca della filosofia pratica. Come si è detto, la riabilitazione tedesca della filosofia

⁴⁷ Ivi, p. 230.

⁴⁸ Ivi, p. 231.

⁴⁹ Ivi, p. 232.

⁵⁰ Ivi, p. 237.

⁵¹ Ivi, p. 239.

pratica aveva alimentato la scissione tra morale e diritto, negando la dimensione normativa nell'ambito della politica. Infatti, i fautori tedeschi della riabilitazione della filosofia pratica si arrestano di fronte alla legge di Hume e corrono così il rischio di sottovalutare la dimensione scientifica della filosofia pratica, riducendola a una forma di intuizioni (Voegelin) o alla *phronesis* (Gadamer).

Per contro, Berti sostiene che la filosofia pratica sia un tipo di sapere scientifico che permette di deliberare sui fini dell'azione avendo come criterio il vivere bene e, quindi, la piena realizzazione della natura umana. È l'utilizzo della dialettica aristotelica per comprendere cosa può far fiorire la natura umana in circostanze concrete che rende il discorso pratico scientifico, differenziandolo da un'intuizione o dal mero esercizio di una virtù (*phronesis*). Tuttavia, dato l'oggetto di studio, "scientifico" non significa "certo" o "necessario" o "valido in tutti i casi": non si tratta di verità che si possono riscontrare da un'osservazione pienamente oggettiva della natura umana, ma vanno scoperte nell'esperienza vissuta della natura umana. Da questo punto di vista, la posizione aristotelica non è esposta alle note obiezioni di Hume.

Ci si può chiedere, per finire, se la posizione a cui giunge permetta a Berti di trovare una via coerente tra lo Scilla del relativismo e il Cariddi dell'assolutismo. Forse la soluzione a questo problema non è esplicita ma io ritengo che sia presente nei suoi scritti. Da una parte, la sua posizione non è relativista perché, come abbiamo visto, per lui esiste un criterio universale e razionale che permette di giudicare a valutare comparativamente pratiche condivise, culture e azioni individuali: è lo sviluppo della natura umana, cioè la felicità intesa aristotelicamente. D'altra parte la sua posizione non è assolutista, perché la natura umana non può realizzarsi astrattamente, ma so-

lo venendo specificata: così, è solo all'interno dei modi particolari di specificarsi della vita umana che le pratiche e le azioni possono essere comprese e valutate. L'essere umano conosce la propria natura solo all'interno di una vita vissuta, riflettendo e ragionando sui *phainomena* e sugli *endoxa*. Questa riflessione e questo ragionamento costituiscono la filosofia pratica e la ricerca della verità pratica.

Alcune note su contraddizione e dialettica

Massimiliano Carrara

Università degli Studi di Padova

Abstract - In questo lavoro si prova a dare una risposta alla domanda: “C’è dialettica senza il principio di non contraddizione (p.d.n.c.)?” domanda che Berti si fa in *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni* (1987). La risposta è che, data una certa accezione di “dialettica”, non c’è dialettica senza p.d.n.c. La conclusione del lavoro è la stessa di Berti. Con le sue parole: «La dialettica per poter essere espressa, ha bisogno della non-contraddizione».

Parole chiave: dialettica, contraddizione, paradossi, struttura logica della filosofia

1. Introduzione al tema: la dialettica come metodo della filosofia

Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni è una ricerca – così dice Enrico Berti nell’introduzione al lavoro – sulla «struttura logica del discorso filosofico. [...]

La mia ipotesi – tutta da verificare – è che la struttura logica della filosofia possa essere individuata in una forma particolare di quella che gli antichi Greci chiamano “argomentazione dialettica” e che da Platone venne senz’altro identificata con la filosofia»¹.

Una tale struttura logica – la dialettica – sarebbe costituita dalla capacità di discutere per domande, risposte e confutazioni. Nello specifico, ciò che contraddistingue la dialettica, intesa come metodo della filosofia, sarebbe il fatto che essa, seguendo il dettato di Aristotele, è applicata ad «autentiche opposizioni fra tesi reciprocamente contraddittorie». Infatti «la conoscenza della falsità di una tesi, ottenuta mediante la sua confutazione equivale alla tesi ad essa opposta, se questa le è opposta per contraddizione»².

Proviamo ad analizzare fin qui la tesi appena formulata, esemplificandola. Supponiamo che qualcuno asserisca una tesi (filosofica, ma anche no). Qualcun altro la rifiuta, confutandola. Rifiutare una tesi equivale ad affermare la falsità della tesi stessa. In altri termini, mostrare la falsità di una tesi rifiutandola, equivale ad affermarne la negazione o negarla. Ciò si ottiene quando una tesi e la sua negazione sono fra loro contraddittorie: se A è vera $\neg A$ è falsa e viceversa.

Uno scambio dialettico di questo tipo esprime quello che si dice essere un genuino disaccordo (filosofico): Un soggetto A è in disaccordo con B quando A rifiuta quello che B afferma. Il rifiuto di A si esprime per mezzo della negazione della tesi asserita da B .

Ad esempio, supponete che Pino asserisca che:

¹ E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L’Epos, Palermo 1987, p. 5 e p. 7.

² Ivi, p. 297.

(1) Rubano è a nord di Selvazzano.

Lina pensa che Pino si sbaglia su (1); è in disaccordo con Pino. Di più, il suo è un genuino disaccordo con Pino. Seguendo quello che chiameremo il *dettato Aristotele-Berti*, Lina esprime il suo disaccordo asserendo la negazione di ciò che Pino ha detto:

(2) Rubano non è a nord di Selvazzano.

L'assunto della dialettica come metodo del filosofare è che rifiutare una tesi (filosofica) equivale ad asserire la negazione della tesi formulata. Lina può esprimere il suo disaccordo con Pino, rifiutando la tesi di Pino (in questo caso (1)), ovvero asserendo la negazione di ciò che Pino ha detto (2). Lo può fare perché il significato inteso di "non" è tale da rendere (1) e (2) fra loro *incompatibili*. In generale, dire che A e $\neg A$ sono incompatibili è un modo diverso di dire che la verità di A *esclude* la verità di $\neg A$ dove l'esclusione è presupposta dalla verità del principio di non contraddizione (p.d.n.c.):

(p.d.n.c.) Nessun enunciato della forma $(A \ \& \ \neg A)$ può essere vero.

«La dialettica – conferma Berti – per poter essere espressa, ha bisogno della non-contraddizione»³.

Fin qui abbiamo sommariamente esposto la concezione tradizionale della dialettica come metodo per la filosofia. Per ricapitolare il *dettato Aristotele-Berti*: la struttura logica della filosofia è dialettica. La dialettica consiste nella capacità di discutere per domande, risposte e confutazioni. Un'applicazione chiara della dialettica è il disac-

³ Ivi, p. 271.

cordo – di cui il disaccordo filosofico è un caso – espresso per mezzo di tesi (filosofiche) genuinamente opposte. Si è in disaccordo rispetto ad una certa tesi mostrando che quella tesi è falsa o asserendo la negazione della tesi rifiutata. In entrambi i casi – ovvero sia che si stia parlando di confutazione o rifiuto – si adotta un uso esclusivo della negazione, uso presupposto dal p.d.n.c.

Domande: è vero che la struttura logica della filosofia è dialettica nel senso sopra descritto e che una sua applicazione chiara è il disaccordo (filosofico), espresso per mezzo di tesi genuinamente opposte? È in generale vero che la dialettica presuppone il p.d.n.c.?

Anche Berti in *Contraddizione e dialettica* si pone domande quali quelle sopra formulate, in particolare lo fa in un capitolo (ne sono abbastanza sicuro) poco conosciuto del libro, il Capitolo IV, intitolato *Riscoperta della dialettica antica attraverso il dibattito sulla contraddizione nella logica odierna*.

In questo lavoro, partendo da alcune osservazioni che Berti fa nel capitolo sopra citato provo a sostenere che (a) mentre ci sono modi di rifiutare una tesi senza che questo implichi negare l'asserto opposto, in altre parole possiamo rifiutare una tesi senza con ciò asserirne la negazione, (b) è invece impossibile una dialettica che dia conto di un genuino disaccordo ma che non implichi una nozione primitiva di incompatibilità fra tesi, ovvero che non presupponga il p.d.n.c. Come ha sostenuto Berti a conclusione di *Contraddizione e dialettica*: «accettare le contraddizioni rende la dialettica del tutto impotente»⁴.

⁴ Ivi, p. 272.

2. Rifiuto senza dialettica?

Iniziamo chiedendoci: possiamo rifiutare il contenuto di un certo proferimento, una certa tesi, senza con ciò impegnarci ad asserirne la negazione così come nei casi di disaccordo sopra analizzati (1) e (2)? Se così fosse uno potrebbe provare a sostenere che un conto è rifiutare qualcosa che un altro sostiene, un conto è negare la tesi da questi sostenuta. Di nuovo, se è così la dialettica come metodo filosofico mancherebbe di una delle sue peculiarità, quella di riguardare casi di genuino disaccordo espresso per mezzo di due tesi fra loro incompatibili?

Analizziamo l'ipotesi sopra fatta. Supponiamo che Gino affermi che:

(3) Pino Tarzariol non è calvo

in un contesto in cui chiaramente Gino pensa che Pino Tarzariol non esista (Pino Tarzariol è un amico immaginario di bevute di Gino all'osteria *L'ombra continua*); se è così Gino non pare impegnato ad affermare la negazione del contenuto che Pino Tarzariol non è calvo, ovvero che Pino Tarzariol è calvo. A sostegno di questa tesi (sostenuta da Terence Parsons⁵) si considerino questi esempi. Negare che:

(4) *Non* ho mai smesso di picchiare il mio asino (perché non ho mai iniziato a farlo) o

(5) Lo scopo della vita *non* è servire l'umanità (perché penso che la vita non abbia uno scopo)

non significa affermare che:

⁵ T. PARSONS, *Assertion, Denial, and the Liar Paradox*, «Journal of Philosophical Logic», 1984, 13(2), pp. 137-152.

- (6) Ho smesso di picchiare il mio asino, o che
- (7) Lo scopo della vita è servire l'umanità.

In questi casi l'espressione 'non' in (4) e (5) «non rappresenta una parte del contenuto di un'affermazione; segnala piuttosto il rifiuto del contenuto restante»⁶. Se fosse così allora non sarebbe dialetticamente corretto negare quello che Gino ha detto affermando che:

- (8) Pino Tarzariol è calvo.
- (6) Ho smesso di picchiare il mio asino.
- (7) Lo scopo della vita è servire l'umanità.

Infatti, rifiutare una tesi non equivale, nei casi sopra esaminati, a negarne l'asserzione. Ma allora non è vero che in una discussione in cui si esprime un disaccordo rifiutare una tesi significa negare l'affermazione fatta da chi la sostiene. Non sempre almeno.

Ciò sembra confermato da tutti quei contenuti che hanno un'intrinseca natura congetturale. Si consideri una proposizione *P*, per la quale non esiste né una prova né una confutazione. Un esempio classico è la congettura di Goldbach, nella quale si afferma che ogni numero intero pari maggiore di 2 può essere espresso come la somma di due numeri primi. Ad esempio, 4 può essere espresso come $2 + 2$, 6 come $3 + 3$, 8 come $3 + 5$, e così via. La congettura di Goldbach rimane non dimostrata ed è uno dei problemi più antichi irrisolti in teoria dei numeri. In generale, per definizione, una congettura è un'asserzione né dimostrata né confutata. Casi più comuni di congetture riguardano, ad esempio, l'esistenza di altre forme di esseri intelligenti nell'universo. Possiamo accettare o me-

⁶ Ivi, p. 150.

no ciò che la proposizione P dice anche se non abbiamo ragioni *conclusive* per giustificare/provare P . E se per asserire P abbiamo bisogno di una prova di P così come per rifiutarlo abbiamo bisogno di una prova di $\neg P$ allora, può darsi il caso che esista un disaccordo sul contenuto di P , ma che non si abbiano prove sufficienti per affermarne la falsità (o la verità): in tutti questi casi possiamo concludere che rifiutare P non è equivalente ad affermare la negazione di P .

Ci sono quindi casi in cui possiamo rifiutare qualcosa senza che questo presupponga l'adesione ad un'argomentazione di natura dialettica, ciò perché il rifiuto non presuppone la negazione dell'asserto sostenuto dall'altro con cui si sta discutendo.

Si potrebbe però sostenere che in questi casi non c'è argomentazione dialettica perché non ci sono tesi asserite e/o rifiutate, che presuppongono il p.d.n.c. Nell'esempio sopra formulato di Gino non abbiamo dialettica perché, innanzitutto, non abbiamo a che fare con un disaccordo genuino.

Possiamo allora concludere che l'obiezione formulata in questa sezione non sia un problema per la dialettica, intesa come metodo filosofico secondo il *dettato Aristotele-Berti*. Nella sezione che segue provo invece a vedere se è possibile concepire una dialettica che non presupponga il p.d.n.c. ma che sia comunque in grado di dar conto del disaccordo.

3. Dialettica senza rifiuto?

Nel capitolo dedicato alla *Riscoperta della dialettica antica attraverso il dibattito sulla contraddizione nella logica odierna* Berti considera quelle prese di posizione sulla dialettica che:

hanno affrontato... il problema della contraddizione e dei principi logici ad essa relativi (principio di non contraddizione p.d.n.c. e principio del terzo escluso p.d.t.e.) sia esplicitamente che implicitamente⁷.

Si tratta di posizioni, osserva Berti, che propongono innanzitutto una compatibilità fra dialettica e logica formale e che si caratterizzano per il «rifiuto esplicito del p.d.n.c. e pertanto si colloca[no] nell'ambito delle cosiddette 'logiche paraconsistenti'»⁸.

Analizziamo ciò che Berti dice in questi passaggi. Iniziamo dalla paraconsistenza. Sono paraconsistenti quelle logiche che ammettono contraddizioni. Domanda: come sono fatte questo tipo di logiche?

Introduciamo alcuni elementi di base, utili a capire la paraconsistenza quale proprietà di una teoria logica. Consideriamo una coppia di stati di cose. Data una coppia qualsiasi, abbiamo le seguenti possibili combinazioni: c'è il primo stato ma non il secondo; c'è il secondo ma non il primo; ci sono entrambi gli stati; non c'è nessuno dei due stati. Applichiamo queste combinazioni al vero ed al falso, pensandoli, appunto, come due stati di cose: *lo stato d'essere vero* e quello *d'essere falso*; otterremo le seguenti combinazioni:

- si dà il vero ma non il falso
- si dà il falso ma non il vero
- si danno entrambi gli stati
- non si dà nessuno dei due.

Con un diagramma:

⁷ BERTI, *Contraddizione e dialettica*, cit. p. 257.

⁸ Ivi, p. 264.

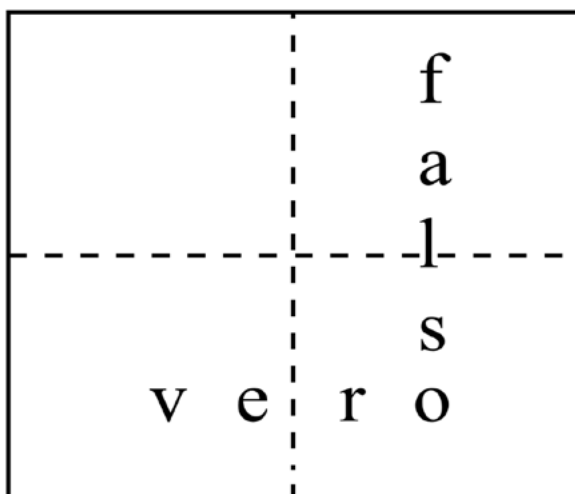


Figura 1

Si dice che ammettono *gluts* o *dialeteie* quelle logiche che ammettono che un enunciato è sia vero che falso (ovvero appartengono a quello stato di cose rappresentato nel riquadro in basso a destra della Figura 1). Si dice che ammettono lacune (*gaps*) quelle logiche che invece ammettono che un enunciato non è né vero né falso (riquadro in alto a sinistra della Figura 1). I sostenitori dell'esistenza di dialeteie negano la consistenza di una teoria logica, i sostenitori dell'esistenza di lacune negano la completezza. I primi negano la validità del p.d.n.c., i secondi negano la validità della bivalenza:

(Bivalenza) Ogni enunciato è vero o falso.

Adottano la prima opzione tutta la famiglia delle logiche paraconsistenti; adottano la seconda opzione tutta la famiglia delle logiche paracomplete.

Concentriamoci sulle teorie logiche paraconsistenti: perché ammettere dialeteie, ovvero enunciati che sono sia veri che falsi? La risposta è che così si risolvono i paradossi dell'autoriferimento: ammettendo appunto l'esistenza di enunciati paradossali.

Esempi paradigmatici di paradossi dell'autoriferimento sono il paradosso del mentitore semplice e quello del mentitore rafforzato, paradossi che hanno rispettivamente le seguenti formulazioni:

(A): A è falso

(A): A non è vero.

Il paradosso del mentitore semplice si deriva come segue. Supponiamo che A sia vero; allora quello che dice è che è falso. Ne inferiamo che è falso. Supponiamo che A sia falso. Ebbene, il falso è proprio quello che dice di essere e l'enunciato in questione è quindi vero. Allora è vero. Quindi: Se A è vero, è falso; e se è falso è vero.

Il mentitore rafforzato è più complicato. Si consideri il solito enunciato A che dice di sé stesso di non essere vero:

(A): A non è vero.

Se si ammette, in nome del principio del terzo escluso – principio valido sia nella logica classica che in quella dialeteica – che A sia determinatamente vero o non vero, si deduce che esso è vero se, e solo se, non è vero. Si noti che il paradosso sussiste anche nella prospettiva dei teorici delle lacune, secondo cui certi enunciati non sarebbero né veri né falsi. Infatti, supposto che A non sia né vero né falso, se ne può concludere che in particolare esso non è vero, il che è precisamente quanto dice l'enunciato paradossale, che risulta quindi essere vero.

Sono state proposte diverse soluzioni ai paradossi dell'autoriferimento, in particolare quella di Tarski, basata sulla distinzione tra linguaggio e metalinguaggio, e quella di Kripke, basata sulla nozione di fondatezza semantica. Qui ci occupiamo solo della soluzione paraconsistente dialeteica, proposta inizialmente da Priest, e considerata da Berti, soluzione che consiste nell'accettare la conclusione che A è un enunciato perfettamente legittimo ed è – nel caso del mentitore rafforzato – sia vero che non vero, ossia una dialeteia. Se è così ne deriva che è perfettamente legittimo sia asserire A che asserire $\neg A$ in una discussione, anche filosofica.

Prendiamo il mentitore semplice. Assumiamo che un enunciato A è sia vero che falso (è una dialeteia). I due condizionali:

Se (A) è vero, è falso; e
Se è falso è vero

risultano entrambi veri. Così Priest⁹:

Ci sono ragioni per supporre che il fallimento nella soluzione dei paradossi non sia semplicemente una questione di mancanza di abilità da parte dei logici. L'affermazione dell'inevitabilità delle contraddizioni è – credo – corretta. Le contraddizioni implicate nei paradossi dell'autoriferimento sono, in un certo senso, inerenti al pensiero.

Ora, però, come osserva (anche) Berti nel IV Capitolo di *Contraddizione e dialettica* chi ammette dialeteie ha il problema di evitare che la logica associata divenga banale per applicazione del principio dello Pseudo-Sco-

⁹ G. PRIEST, *Logicians Setting Together Contradictories: A Perspective on Relevance, Paraconsistency, and Dialetheism*, in *A Companion of Philosophical Logic*, edited by D. Jaquette, Blackwell, Malden, Mass. 2002, pp. 651-664: 657.

to¹⁰ principio noto, in termini inferenziali, come la regola di *ex-contradictione quodlibet* (ECQ), una regola derivata della logica proposizionale classica così deducibile:

1	(1)	$(A \ \& \ \neg A)$	Ass.
2	(2)	$\neg B$	Ass.
1,2	(3)	$(A \ \& \ \neg A) \ \& \ \neg B$	1, 2 &-intr
1,2	(4)	$(A \ \& \ \neg A)$	3, &-elim.
1	(5)	$\neg \neg B$	2,4 RAA
1	(6)	B	5, DN

La dimostrazione di ECQ, che Berti riporta¹¹, fa invece leva sul sillogismo disgiuntivo. A tal proposito osserva che nel sillogismo è «presupposto il ... p.d.n.c.»¹². La dimostrazione con il sillogismo disgiuntivo è questa:

1	(1)	$A \ \& \ \neg A$	Ass.
1	(2)	A	1 &-elim 1
1	(3)	$(A \vee B)$	2 $\vee$ -intr. 1
1	(4)	$\neg A$	1 &-elim 1
1	(4)	B	3, 4 sill. disg.

Se si ammettono dialeteie o *gluts* per evitare il trivialismo (Ogni enunciato è vero) di una teoria logica, o, in termini inferenziali, l'esplosione (Ogni enunciato è derivabile) si deve in qualche modo bloccare ECQ (o il sillogismo disgiuntivo). Nelle due dimostrazioni sopra riportate abbiamo a che fare, nell'un caso come nell'altro, con la riduzione all'assurdo – nella prima in modo diretto, nella seconda indirettamente. Nella regola la negazione è usa-

¹⁰ BERTI, *Contraddizione e dialettica*, cit. p. 258.

¹¹ Ivi, p. 259.

¹² *Ibid.*

ta in modo esclusivo, nel senso che la verità di A esclude la verità di $\neg A$.

La mossa del dialeteista per evitare che la logica risulti banale consiste proprio nel sostenere che la presunta esclusività della negazione non è altro che un dogma, una petizione di principio¹³. Se si rifiuta l'esclusività della negazione viene meno la *riduzione all'assurdo* (RAA), ECQ non è più una regola valida e la teoria logica non è banale.

Ammettiamo pure che la mossa del dialeteista funzioni e che si riesca ad evitare la banalizzazione della teoria logica.

Domanda: Come fa un dialeteista ad esprimere il fatto che se io faccio un'affermazione e tu mi dici che la mia affermazione è falsa, potrebbe capitare, contrariamente a ciò che uno s'aspetta, che entrambi si abbia ragione? Che ne è della dialettica espressa in una discussione in cui si vuole esprimere un genuino disaccordo? Nei termini del nostro primo esempio, può Lina essere una dialeteista?

Se accettiamo il dialeteismo ci sarà una dialettica senza rifiuto che però non dipende tanto dal contenuto della proposizione, dal fatto che si tratti ad esempio di una congettura, quanto dalla natura non esclusiva della negazione. Supponiamo che (1) sia una dialeteia. Se (1) è una dialeteia, Lina può sì esprimere il suo disaccordo con Pino affermando la negazione di (1) in risposta all'affermazione di (1). Ma ciò non esclude, se la negazione non è esclusiva, che possa anche essere in accordo con lui su:

(1) Rubano è a nord di Selvazzano.

¹³ Questo punto è discusso da Berti in Ivi, p. 266.

Domanda: c'è modo di esprimere un genuino disaccordo in un siffatto *frame* dialeteico?

Seguendo Priest¹⁴, siano asserzione e rifiuto manifestazioni esterne, rispettivamente, degli stati mentali di accettazione e di rifiuto/diniego. L'affermazione di $\neg A$ non impegna a rifiutare A : il rifiuto ha da essere inteso come un atto linguistico primitivo, non riducibile all'asserzione di A . Inoltre, differentemente dalla negazione (paracostante) il rifiuto è esclusivo: A e $\neg A$ possono essere entrambi veri, ma non si può correttamente asserire e rifiutare A . I dialeteisti devono rifiutare, e rifiutano, perciò il verso da destra a sinistra della teoria classica della negazione, secondo cui negare A equivale ad affermare $\neg A$. L'esclusività della negazione persa nel regno della logica, si riacquista a livello pragmatico con il rifiuto. Questa caratterizzazione in termini di incompatibilità sembra andare nella direzione espressa in precedenza dal disaccordo e permette di garantire una sorta di esercizio dialettico, senza dover accettare il p.d.n.c. La dialettica è quindi salva? Il problema è: se rinunciare all'esclusività della negazione è la chiave per risolvere i paradossi semantici, l'esclusività del rifiuto ci permette di avere disaccordo senza incorrere in paradossi analoghi?

In quel che segue argomenterò, in un modo informale, che se si accetta l'esclusività del rifiuto e dell'accettazione si incorre, comunque, in paradossi. Mi chiedo poi (nella sezione finale) quali siano le conseguenze per la dialettica.

4. Un paio di paradossi

¹⁴ G. PRIEST, *Doubt truth to be a liar*, Oxford University Press, Oxford 2006, Sezione 6.1.

Littman e Simmons hanno di recente introdotto il paradosso dell'asseribilità¹⁵. Si tratta di un paradosso generato da un enunciato K della forma:

(K): L'enunciato K non è asseribile.

Essi sostengono, con la seguente argomentazione, che (K) è una dialeteia:

Supponiamo che K sia vero. Allora esso non è asseribile. Ma noi l'abbiamo appena asserito, quindi è asseribile e quindi è falso. Supponiamo, d'altra parte, che K sia falso. Allora, poiché esso dice di non essere asseribile, è asseribile e quindi vero. Pertanto, esso è vero e falso, cioè una dialeteia.

Sfortunatamente l'argomento contiene un errore: la mera supposizione che K sia vero non comporta la sua asseribilità. Questa richiede infatti il riconoscimento, e non la semplice supposizione, della verità di K. Tuttavia, l'argomento può essere corretto come segue. Proviamo dialetticamente che K è vero, distinguendo i seguenti casi:

1. Supponiamo che K sia falso. Allora è vera la sua negazione, quindi K è asseribile e quindi vero.
2. Supponiamo che K sia vero. Allora esso è vero.

Quindi, per il principio del terzo escluso, in ogni caso K è vero. Ora, avendo provato, e non semplicemente supposto, che K è vero, siamo in grado di asserirlo. Quindi K

¹⁵ G. LITTMAN, K. SIMMONS, *A Critique of Dialetheism*, in *The Law of Non-Contradiction: new philosophical essays*, edited by G. Priest, Jr. Beall-Bradley, P. Armour-Garb, Oxford University Press, New York 2004, pp. 314-335.

è asseribile e perciò falso (in quanto esso afferma di non essere asseribile). Pertanto, è una dialeteia.

Secondo Littman e Simmons, K sarebbe, per un dialeteista, più problematico dell'enunciato A del mentitore rafforzato. L'argomento è questo.

Se K è una dialeteia, allora è asseribile e non asseribile. Ma come possiamo essere nella posizione di asserire un enunciato non asseribile? Questo sembra impossibile anche per un dialeteista. Sembra cioè che, pur ammettendo che certi enunciati possano essere veri e falsi, non si possa ammettere che un enunciato sia asseribile e non asseribile.

Credo, tuttavia, che Priest non abbia difficoltà ad ammettere l'esistenza di enunciati asseribili e non asseribili. Infatti, una volta ammessa l'esistenza di dialeteie e rigettata quindi l'esclusività della negazione, la non asseribilità di K non ne esclude l'asseribilità. Di certo è oscuro in che cosa consista la non asseribilità di un enunciato asseribile, ma credo che tale oscurità riguardi già K e, in generale, la falsità di un enunciato vero. In altre parole, l'oscurità di fondo sta nel significato inteso della negazione non esclusiva. Ci si chiede cioè che cosa neghi una tale negazione, che cosa contraddica una "contraddizione" della forma $(A \ \& \ \neg A)$ quando A e $\neg A$ sono compatibili.

Comunque, data la tesi di Priest sul rifiuto, mi pare più problematico, per un dialeteista, il seguente paradosso che chiamerò della *rifiutabilità*¹⁶.

Sia R un enunciato del tipo:

(R): l'enunciato R è rifiutabile.

¹⁶ Sulla formulazione del paradosso si veda il lavoro di M. CARRARA, E. MARTINO, *DLEAC: A Dialethic Logic with Exclusive Assumptions and Conclusions*, «Topoi. An International Review of Philosophy», 38, 2019, pp. 379-388.

Questa è la dimostrazione del paradosso.

Si assuma che (R) sia vero, allora è rifiutabile. Esiste quindi uno “stato di conoscenza” (uno stato epistemico che corrisponde ad un mondo epistemicamente possibile) da cui si può rifiutare l’enunciato R. Da un tale stato di conoscenza, si riconosce che ciò che (R) dice è vero, per cui si è in grado di asserire (R). Quindi al tempo stesso si rifiuta e si asserisce. L’assunzione di (R) porta a uno stato dal quale si può sia affermare che rifiutare (R), e questo è dialetticamente inaccettabile. Ne segue che (R) non può essere vero. Ma allora possiamo rifiutarlo, riconoscerne la verità e affermarlo.

Una tale conclusione, ancora una volta, va contro alla tesi di Priest sull’impossibilità di accettare e rifiutare lo stesso enunciato.

Repliche di un dialeteista? Priest non tratta il paradosso della rifiutabilità. Può essere però istruttiva la discussione che fa di un paradosso abbastanza simile al paradosso della rifiutabilità, il paradosso dell’irrazionalità, discusso da Priest nel suo *Doubt truth to be a liar*¹⁷. Sia I l’enunciato che dice di sé stesso di non essere razionalmente credibile:

(I): è irrazionale credere I

Supponiamo che un essere umano razionale creda (I). Allora deve accettare di avere una credenza irrazionale in opposizione alla sua razionalità. Quindi può giustamente rifiutarla, riconoscendo che è irrazionale crederla, cioè che (I) è vera. Pertanto, abbiamo ragioni per affermarla

¹⁷ PRIEST, *Doubt truth to be a liar*, cit. pp. 111-112.

(è vera!). Quindi, come nel caso del paradosso della rifiutabilità, abbiamo buone ragioni per affermare, così come buone ragioni per rifiutare (I).

Per Priest una tale situazione è un “dilemma razionale”; liquida il paradosso dicendo che un dialeteista non può escludere a priori la possibilità di dilemmi razionali. Questi sarebbero, secondo Priest, “fatti di vita”. Inoltre, osserva, un tale paradosso sarebbe più problematico per un logico classico che per un dialeteista. Quest’ultimo, infatti, può sostenere che non è irrazionale credere I se tale credenza è anche razionale, il che è invece impossibile per un logico classico.

Sull’accettabilità dei dilemmi razionali, si può banalmente osservare che questi non forniscono alcuna soluzione del paradosso, nello specifico del paradosso della rifiutabilità. L’incontro di un dilemma pone il problema di come risolverlo. Allo stesso titolo il logico classico potrebbe sostenere che il paradosso del mentitore, lungi dal suggerire la presenza di dialeteie, porta semplicemente ad un dilemma razionale: constatiamo che ci sono buone ragioni per giudicare l’enunciato del mentitore vero e buone ragioni per giudicarlo falso; accettiamo questo come un fatto di vita; non vi è altro da aggiungere.

5. Alcune osservazioni conclusive su dialettica e p.d.n.c.

In alcune osservazioni a margine dell’analisi del sistema paraconsistente di Routley e Meyer Berti osserva che «accettare le contraddizioni rende la dialettica del tutto impotente»¹⁸.

¹⁸ BERTI, *Contraddizione e dialettica*, cit. p. 272.

Qui abbiamo mostrato che se il rifiuto deve servire come mezzo per esprimere il disaccordo, ha da essere esclusivo, nel senso che è corretto esprimere il proprio rifiuto solo se ciò che viene rifiutato è *solo falso*. Altrimenti si finisce per accettare e rifiutare lo stesso enunciato così come ho mostrato nel paradosso della rifiutabilità. Se è così il rifiuto non può essere espresso nel linguaggio dialeteico, essenzialmente per le stesse ragioni per le quali la negazione classica, booleana, non può essere espressa in un tale linguaggio. A questo punto è lecito chiedersi:

C'è dialettica senza il p.d.n.c.?

La risposta che abbiamo provato a dare in questo lavoro è: no, non c'è dialettica senza p.d.n.c. Ricapitoliamo l'argomento proposto.

Perché la dialettica sia il metodo del filosofare deve esprimere un genuino disaccordo; ciò significa che in una discussione filosofica si ha da essere in grado di accettare o rifiutare una tesi; ma è corretto esprimere il proprio rifiuto solo se ciò che viene rifiutato è *solo falso* e ciò non è possibile in un linguaggio che esprima dialeteie. Rifiuto ed asserzione per poter essere atti esclusivi debbono presupporre il p.d.n.c. altrimenti è facile mostrare che essi stessi hanno esiti paradossali. Ne segue che o la dialettica non è in grado di esprimere un genuino disaccordo, ma allora non è chiaro come possa essere considerata la "struttura logica del discorso filosofico" o non è possibile avere una dialettica senza il p.d.n.c. «La dialettica per poter essere espressa, ha bisogno della non-contraddizione»¹⁹.

¹⁹ Ivi, p. 271.

Appendice

Pubblicazioni di Enrico Berti

a cura di Silvia Gullino

Università degli Studi di Padova

I – Volumi

La filosofia del primo Aristotele, Cedam, Padova 1962
(distribuito anche da Olschki, Firenze 1962), pp. 590.

Il De re publica di Cicerone e il pensiero politico classico,
Cedam, Padova 1963, pp. 103.

L'unità del sapere in Aristotele, Cedam, Padova 1965, pp.
202.

Studi aristotelici, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 364.

Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima, Cedam,
Padova 1977, pp. 477.

Ragione filosofica e ragione scientifica nel pensiero moderno,
La Goliardica, Roma 1977, pp. 239.

*La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione
di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 182.

Profilo di Aristotele, Studium, Roma 1979, pp. 332 (III
edizione 1993, IV ristampa 2009).

I percorsi della filosofia, I. *Il pensiero antico e medioevale* (in

- collaborazione con S. MORAVIA), Le Monnier, Firenze 1980, pp. 324 (III ristampa 1987).
- Logica aristotelica e dialettica*, Cappelli, Bologna 1983, pp. 63.
- Il bene*, La Scuola, Brescia 1983 (II ed. 1984), pp. 245.
- Il pensiero d'occidente. Pagine e testimonianze* (in collaborazione con S. MORAVIA), Le Monnier, Firenze 1987, pp. 706 (V ristampa 1994).
- Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987, pp. 306.
- Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 299.
- Analitica e dialettica nel pensiero antico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989, pp. 45.
- Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 186.
- Filosofia, I testi, I. Dall'antichità al medioevo* (in collaborazione con S. MORAVIA), Le Monnier, Firenze 1990, pp. 226 (IV ristampa 1996).
- Storia della filosofia*, vol. I, *Antichità e medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. XIX, 295 (XIII ristampa 2006).
- Storia della filosofia*, vol. II, *Dal Quattrocento al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. XII, 293 (X ristampa 2003).
- Storia della filosofia*, vol. III, *Ottocento e Novecento* (in collaborazione con F. VOLPI), Laterza, Roma-Bari 1991, pp. XVI, 465 (XII ristampa 2009).
- Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 278 (II ed. con l'aggiunta di una Prefazione 2008, pp. XXII, pp. 280).
- Introduzione alla metafisica*, Utet Università, Torino 1993, pp. 125.
- Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica*, Diabasis, Reggio Emilia 1993, pp. 222.
- Platone teoretico*, in *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche. Le radici del pensiero filosofico*, 1: *La filosofia greca dai Presocratici ad Aristotele*, Istituto

- della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, VII, pp. 91.
- Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 208.
- Aristóteles no século XX*, tradução de D. Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo 1997, pp. 334.
- La filosofia del primo Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1997, pp. 575 (II ed.).
- As razões de Aristóteles*, tradução de D. Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo 1998, pp. 191.
- Professione docente: Filosofia* (in collaborazione con A. GIROTTI), La Scuola, Brescia 2000, pp. 224.
- Wprowadzenie do metafizyki*, przekład D. Facca, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2002, pp. 128.
- Filosofia pratica*, Guida, Napoli 2004, pp. 116.
- Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 445.
- Aristotele. Eubulo o della ricchezza. Dialogo perduto contro i governanti ricchi. Autentico falso d'autore*, Guida, Napoli 2004, pp. 96.
- Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*. Con saggi integrativi, Bompiani, Milano 2004, pp. 736.
- Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 592.
- Incontri con la filosofia contemporanea*, Petite Plaisance, Pistoia 2006, pp. 333.
- Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Edusc, Roma 2006 pp. 228 (II ed. 2008).
- Storia della filosofia dall'antichità a oggi* (in collaborazione con F. VOLPI), Laterza, Roma-Bari 2007, vol. A: pp. XI, 518; vol. B: pp. VIII, 406 (VI ristampa 2014).
- In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 362 (ed. economica 2008, VI ed. 2019).
- Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 280.

- Antologia di filosofia* (in collaborazione con C. ROSSITTO, F. VOLPI), Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 785 (II ristampa 2012).
- Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 510.
- Las razones de Aristóteles*, traducción de H.A. Gianneschi, M. Monteverdi, Oinos, Buenos Aires 2008, pp. 183.
- En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, traducción de H. Aguilà, Editorial Gredos, Madrid 2009, pp. 340.
- Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 377.
- A partire dai filosofi antichi* (in collaborazione con L. GRECCHI), Il Prato, Saonara 2009, pp. 140.
- Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 534.
- Novos Estudos Aristotélicos I. Epistemologia, lógica e dialética*, tradução de É. de Gusmão Verçosa Filho, Edições Loyola, São Paulo 2010, pp. 502.
- Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. XII, 270 (ed. economica 2012).
- No principio era a maravilha. As grandes questões de filosofia antiga*, tradução de F. Soares Moreira, Edições Loyola, São Paulo 2010, pp. 348.
- Ser y tempo en Aristóteles*, traducción de P. Perkins, Editorial Biblos, Buenos Aires 2011, pp. 116.
- Invito alla filosofia*, La Scuola, Brescia 2011, pp. 146.
- Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, traducción castellana de H.A. Gianneschi, Oinos-Unipe, Buenos Aires 2011, pp. 175.
- Novos Estudos Aristotélicos II. Física, antropologia e metafísica*, tradução de S. Cobucci Leite, C. Camargo

- Bartalotti, E. De Gusmão Verçosa Filho, Edições Loyola, São Paulo 2011.
- El pensamiento político de Aristóteles*, traducción de H. Aguilà, Editorial Gredos, Madrid 2012, pp. 245.
- Aristotele e la metafisica classica*, Il ramo, Rapallo 2012, pp. 32.
- Perfil de Aristóteles*, tradução de J. Bortolini, Paulus, São Paulo 2012, pp. 208.
- Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta e ampliata, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 453.
- Profilo di Aristotele*, nuova ed., Studium, Roma 2012, pp. 314.
- Aristotele*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 155 (II ed. 2022).
- Convite à filosofia*, tradução de F. Soares Moreira, Edições Loyola, São Paulo 2013, pp. 135.
- La ricerca della verità in filosofia*, Studium, Roma 2014, pp. 246.
- Novos Estudos Aristotélicos III. Filosofia prática*, tradução de É. de Gusmão Verçosa Filho, Edições Loyola, São Paulo 2014, pp. 333.
- Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia*, Marietti, Genova 2014, pp. 91.
- Il governo di sé stessi*, Lampi Laterza, Roma-Bari 2015 (e-book), pp. 20.
- È bene definire il Bene?*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 52.
- Aristóteles*, tradução de E. Ferrera Alves, Editora Ideias & Letras, São Paulo 2015, pp. 200.
- Aristóteles: su tiempo y el nuestro*, Catedra Tóp226icos 2014, «Tópicos. Revista de filosofía», Octubre 2015, Universidad Panamericana, México 2015, pp. 106.
- Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, nuova ed., Morcelliana, Brescia 2015, pp. 352.
- Arystoteles w XX wieku*, przekład A. Dudzińska-Facca, D. Facca, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2015, pp.

290.

Profil Arystoteles, przekład M. Andrzej Wesoly, Uniwersytetu im Adama Mickiewicza, Poznań 2016, pp. 211.

Tradurre la Metafisica di Aristotele, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 58.

Aristotelismo, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 242.

Introduzione alla metafisica, II ed. ampliata, Utet Università, Torino 2017, pp. 200.

Estructura i significat de la Metafisica d'Aristòtil, traducció de H. Roig i Gorina, Sabadell, Edicions Enoanda, Catalunya 2019.

Scritti su Heidegger, Petite Plaisance, Pistoia 2019, pp. 170.

Perfil d'Aristòtil, traducció d'H. Roig i Gorina, Sabadell, Edicions Enoanda, Catalunya 2019, pp. 255.

Introducció a la metafisica, traducció d'H. Roig i Gorina, Sabadell, Edicions Enoanda, Catalunya 2019, pp. 169.

Nuovi studi aristotelici, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 585.

Storicità e attualità di Aristotele, Studium, Roma 2020, pp. 263.

Saggi di filosofia teoretica, Studium, Roma 2021, pp. 304.

Saggi di storia della filosofia, Studium, Roma 2021, pp. 288.

Invito alla filosofia, ed. ampliata, Scholè-Morcelliana, Brescia 2022, pp. 160.

Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia, nuova versione a cura e con nota finale di L. Grecchi, Scholè-Morcelliana, Brescia 2022, pp. 192.

Saggi di filosofia pratica, con una prefazione di F. Minazzi e una postfazione di L. Grecchi, Studium, Roma 2023, pp. 288.

Nuovi studi aristotelici, VI. *Etica e politica, poetica, fortuna e attualità di Aristotele*, a cura di L. Grecchi, Morcelliana, Brescia (di prossima pubblicazione).

II - Volumi curati

ARISTOTELE, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, Radar, Padova 1967 (II ed. 1969, pp. 159; III ed. riveduta e aggiornata, Il Tripode, Napoli 1994, pp. 159).

Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento, Atti del IV Convegno di Studi Umbri (Gubbio, 22-26 maggio 1966) (in collaborazione con E. Garin, M. Petrocchi et al.), Facoltà di Lettere e filosofia, Perugia 1967.

La contraddizione, Città Nuova, Roma 1977.

Aristotele nel 23° centenario, «Verifiche», 7, 1978.

Il problema della contraddizione, «Verifiche», 10, 1981.

Aristotle on Science: The Posterior Analytics, Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum (Padua, 7-15 September 1978), Antenore, Padova 1981.

La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica, Studium, Roma 1987.

Tradizione e attualità della filosofia pratica, Marietti, Genova 1988.

La razionalità pratica. Modelli e problemi, Marietti, Genova 1989.

Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna (in collaborazione con L. Napolitano Valditara), Japadre, L'Aquila 1989.

Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti, Gregoriana, Padova 1990.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea (Antologia)*, SEI, Torino 1992 (II ristampa 1994).

ARISTOTELE, *Il libro primo della Metafisica* (in collaborazione con C. Rossitto), Laterza, Roma-Bari 1993 (X ristampa 2009).

Dizionario delle idee politiche, diretto da E. B., G. Campanini, AVE, Roma 1993.

Aristotele, Il pensiero filosofico e scientifico, Colonna,

Milano 1997.

Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica, Laterza, Roma-Bari 1997 (II ed. 2000; V ed., con il titolo *Guida ad Aristotele*, 2015).

Kant, Letture filosofiche (in collaborazione con C. Rossitto, F. Volpi), Laterza, Roma-Bari 1998.

La filosofia e la Rivoluzione scientifica, Letture filosofiche (in collaborazione con C. Rossitto, F. Volpi), Laterza, Roma-Bari 1998.

Teoria politica e metafisica nel Seicento, Letture filosofiche (in collaborazione con C. Rossitto, F. Volpi), Laterza, Roma-Bari 1998.

La filosofia inglese e la filosofia italiana tra '600 e '700, Letture filosofiche (in collaborazione con C. Rossitto, F. Volpi), Laterza, Roma-Bari 1999.

L'illuminismo europeo e la scienza del Settecento, Letture filosofiche (in collaborazione con C. Rossitto, F. Volpi), Laterza, Roma-Bari 1999.

La filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento, Letture filosofiche (in collaborazione con C. Rossitto, F. Volpi), Laterza, Roma-Bari 2000.

ARISTOTELE, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, Utet-Libreria, Torino 2000, pp. 112 (II ed. 2008).

Marino Gentile nella filosofia del Novecento, Edizioni Scientifiche Italiane 2003, pp. 208.

Enciclopedia filosofica della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, (direttore V. Melchiorre, condirettori E. B., P. Gilbert, M. Lenoci, A. Pieretti), Bompiani, Milano 2006, vol. XII.

ARISTOTELE, *Sull'essere*, Albo Versorio, Milano 2013, pp. 38.

ARISTOTE, *Métaphysique. Livre Epsilon*, Introduction, traduction et commentaire par E. B., Vrin, Paris, 2015, pp. 240.

Lire Aristote (in collaborazione con M. Crubellier), Presses Universitaires de France, Paris 2016, pp. 248.

ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione, introduzione e note di E. B., Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 662 (ed. ebook <<https://www.laterza.it/scheda-libro/?isbn=9788858124550>>, 1 marzo 2025).

ARISTOTELE, *Protreptico, Metafisica*, traduzione e note di E. B., RBA Italia, Milano 2017, pp. 438.

La razionalità pratica di Aristotele, Studium (Gli ebook di Nuova Secondaria), Roma 2018, vol. VI, <<https://www.edizionistudium.it/libri/la-razionalit%C3%A0-pratica-di-aristotele>> (8 gennaio 2025).

Storia della metafisica, Carocci, Roma 2019, pp. 386.

III- Articoli e recensioni

1958

Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele, «Studia Patavina», 5, 1958, pp. 477-505.

Recensione a P. NONIS, *La scepsi etica di Giuseppe Rensi*, «Studia Patavina», 5, 1958, pp. 165-167.

Recensione a G. DI NAPOLI, *Essere e spirito*, «Studia Patavina», 5, 1958, pp. 169-170.

1959

L'interpretazione neumanistica della filosofia presocratica, «Studia Patavina», 6, 1959, pp. 225-259.

Recensione a G. BOGLIOLO, *La filosofia antica*, «Studia Patavina», 6, 1959, pp. 171-174.

Recensione a A. RIGOBELLO, *L'intellettualismo in Platone*, «Studia Patavina», 6, 1959, pp. 174-176.

Recensione a G. BONTADINI, *Motivi di una filosofia neoclassica*, «Le parole e le idee», 1, 1959, I, pp. 127-

128.

Recensione a R. CANTONI, *La ricerca filosofica e il suo ethos*, «Le parole e le idee», 1, 1959, p. 129.

Recensione a A. MANSION, *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, «Il pensiero», 4, 1959, pp. 350-351.

Recensione a P. MORAUX, S. MANSION et al., *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, «Il pensiero», 4, 1959, pp. 351-352.

Recensione a R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, «Le parole e le idee», 1, 1959, pp. 232-233.

Recensione a W. JAGER, *Medizin als methodisches Vorbild in der Ethik des Aristoteles*, «Le parole e le idee», 1, 1959, p. 238.

1960

Interpretazioni contemporanee della filosofia presocratica, «Studia Patavina», 6, 1960, pp. 444-481.

Recensione a G.M. Pozzo, *L'eredità dell'illuminismo e l'umanesimo cristiano*, «Le parole e le idee», 2, 1960, pp. 61-62.

Recensione a G. GRASSI, *Attualità e problema nel pensiero dei Presocratici*, «Le parole e le idee», 2, 1960, pp. 64-65.

Recensione a «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», fascicolo speciale dedicato alla memoria di A. Gemelli, «Le parole e le idee», 2, 1960, pp. 172-174.

1961

Recensione a J. STALLMACH, *Dynamis und Energeia*, «Le parole e le idee», 3, 1961, pp. 76-78.

Recensione a J. VAN DER MEULEN, *Die aristotelische Lehre von Nous*, «Le parole e le idee», 3, 1961, pp. 81-82.

1962

La filosofia di fronte alle scienze, ovvero il problema dell'unità del sapere, in *La filosofia di fronte alle scienze*, Atti del XIX Congresso Nazionale di Filosofia, (Bari, 16-19 marzo 1962), a cura di E. B., A. Corsano et al., Adriatica, Bari 1962, vol. II, pp. 85-91.

Il concetto di ente come essere ed Aristotele, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 54, 1962, pp. 66-68.

1963

L'immortalità dell'anima nel primo Aristotele, in E. B., M.T. LIACI et al., *L'uomo e il suo destino*, Gregoriana, Padova 1963, pp. 25-29.

Dimostrazione e metafisica in Aristotele, in E. B., A. CRESCINI et al., *Teoria della dimostrazione*, Gregoriana, Padova 1963, pp. 21-29 (pubblicato anche in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta e ampliata, cit., pp. 51-56).

Aristotele e il problema della metafisica, «Il Pensiero», 8, 1963, pp. 387-405.

Recensione a P. AUBENQUE, Le Problème de l'être chez Aristote, «Giornale di metafisica», 18, 1963, pp. 266-271.

Recensione a L. LUGARINI, Aristotele e l'idea della filosofia, «Giornale di metafisica», 18, 1963, pp. 271-276.

Recensione a A. RUSSO, La filosofia della retorica in Aristotele, «Studia Patavina», 10, 1963, pp. 476-478 (pubblicato anche in «Giornale di metafisica», 19, 1964, pp. 167-168).

Recensione a A. BONETTI, Il concetto nella filosofia presocratica, «Giornale di metafisica», 18, 1963, pp. 694-696.

1964

Una nuova ricostruzione delle dottrine non scritte di Platone, «Giornale di metafisica», 19, 1964, pp. 546-557.

Recensione a K. GAISER, Platons ungeschriebene Lebre, «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 92, 1964, pp. 337-341.

Recensione a W. JAEGER, La teologia dei primi pensatori greci, «Giornale di metafisica», 19, 1964, pp. 162-164.

Recensione a M. POHLENZ, L'uomo greco, «Giornale di metafisica», 19, 1964, pp. 164-166.

Recensione a S. ZEPPI, Protagora e la filosofia del suo tempo, «Giornale di metafisica», 19, 1964, pp. 389-392.

1965

Studi recenti sul Peri philosophias di Aristotele, «Giornale di metafisica», 19, 1965, pp. 291-316.

Quale senso ha oggi studiare la filosofia antica, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», 2, 1964-1965, pp. 163-183 (pubblicato anche in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta e ampliata, cit., pp. 33-49).

Qual è il posto che nel mondo di oggi occupa o dovrebbe occupare la filosofia?, «Giornale di metafisica», 20, 1965, pp. 434-439.

Recensione a H. J. KRÄMER, Retraktionen zum Problem der esoterischen Platon, «Rivista critica di storia della filosofia», 20, 1965, pp. 231-235.

Recensione a V. CILENTO, Premessa storica al pensiero antico, «Giornale di metafisica», 20, 1965, pp. 780-782.

Recensione a L. ROUGIER, La religion astrale des Pythagoriciens, «Giornale di metafisica», 20, 1965, pp. 535-537.

Recensione a F. CHIEREGHIN, Storicità e originarietà nell'idea platonica, «Filosofia», 16, 1965, pp. 187-190.

1966

Il principio di non contraddizione quale criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica, «Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. 8, vol. 21, fasc. 7-12, 1966, pp. 224-252 (pubblicato anche in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 73-108).

In quale senso si può parlare oggi di dimostrazione dell'esistenza di Dio?, in E. B., C. GIACON et al., *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, Atti del VI Congresso tomistico internazionale (Roma, 6-11 settembre 1965), Officium libri catholici, Roma 1966, vol. II, pp. 168-179.

Il quarto Symposium Aristotelicum, «Giornale di Metafisica», 21, 1966, pp. 801-805.

Recensione a P. AUBENQUE, La prudence chez Aristote, «Journal of the History of philosophy», 4, 1966, pp. 170-173.

Recensione a G. REALE, Teofrasto e la sua aporetica metafisica, «Giornale di metafisica», 21, 1966, pp. 463-465.

Recensione a F. BRUNNER, Platonisme et aristotélisme, «Giornale di metafisica», 21, 1966, pp. 668-670.

1967

Unificazione del sapere e metafisica, in M. GENTILE, E. PACI et al., *L'unificazione del sapere*, Atti del XX Congresso Nazionale di Filosofia (Perugia, 29 aprile - 2 maggio 1965), Sansoni, Firenze 1967, vol. II, pp. 83-88.

La dottrina platonica delle idee nel pensiero di Niccolò Tignosi da Foligno, in E. B., M. GENTILE et al., *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del IV Convegno di Studi Umbri (Gubbio, 22-26

maggio 1966), Facoltà di Lettere e filosofia, Perugia 1967, pp. 533-565.

L'aggiornamento della Philosophie der Griechen di Eduard Zeller, «Bollettino filosofico», 1, 1967, pp. 33-39.

Recensione a F. CHIEREGHIN, Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino, «Giornale di metafisica», 22, 1967, pp. 333-336.

Recensione a I. DÜRING, Aristoteles, «Bollettino filosofico», 1, 1967, pp. 1-7.

1968

L'uomo, la macchina e la metafisica, in E. B., E. SEVERINO et al., *L'uomo e la macchina*, Atti del XXI Congresso Nazionale di Filosofia (Pisa, 22-25 aprile 1967), Edizioni di Filosofia, Torino 1968, vol. II, pp. 105-107.

Voci: *Alessandro di Afrodisia*, *Andronico di Rodi*, *Rothe Richard*, *Runze Georg*, in *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1968.

Cristianesimo e filosofia classica dopo il Concilio Vaticano II, in *Il cristianesimo nella società di domani*, a cura di P. Prini, Abete, Roma 1968, pp. 215-237.

Il valore "teologico" del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 60, 1968, pp. 1-24 (pubblicato anche in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 109-133).

La metafisica classica come unità di esperienza e ragione, «Bollettino filosofico», 1, 1968, pp. 97-103.

Logica aristotelica e logica matematica: capire o costruire il mondo?, «Bollettino filosofico», 1, 1968, pp. 145-154.

Una nuova traduzione italiana della Metafisica di Aristotele, «Bollettino filosofico», 1, 1968, pp. 193-202.

Recensione a G. CALOGERO, I fondamenti della logica aristotelica, «Bollettino filosofico», 2, 1968, pp. 17-22.

1969

A proposito di esperienza, essere in quanto essere e principio di non contraddizione, «Bollettino filosofico», 3, 1969, pp. 33-38.

Una nuova traduzione italiana degli Analitici primi di Aristotele, «Bollettino filosofico», 3, 1969, pp. 145-150.

Il quinto Symposium Aristotelicum, «Bollettino filosofico», 3, 1969, pp. 180-182.

Physique et métaphysique selon Aristote, *Phys. I 2, 184 b 25-185 a 5*, in *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum, herausgegeben von I. Düring, Stiehm, Heidelberg 1969, pp. 18-31 (pubblicato anche, in trad. it. curata dall'autore, con il titolo *Fisica e metafisica secondo Aristotele*, *Phys. I 2, 184 b 25-185 a 5*, in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta e ampliata, cit., pp. 57-71).

Sulla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 61, 1969, pp. 9-16.

Recensione a J. MARITAIN, Le paysan de la Garonne, «Giornale di metafisica», 24, 1969, pp. 85-88.

1970

La dialettica in Aristotele, in P. AUBENQUE, E. B. et al., *L'attualità della problematica aristotelica*, Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele (Padova 6-8 aprile 1967), Antenore, Padova 1970, pp. 31-80 (pubblicato anche in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 135-165).

La nouvelle métaphysique d'Aristote, in E. B., J. OWENS et al., *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie* (Wien, september 1968), Herder, Wien 1970, vol. V, pp. 447-456 (pubblicato anche, in trad. it.

- curata da C. Natali, in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 167-176).
- La filosofia della natura in Aristotele*, «Bollettino filosofico», 4, 1970, pp. 49-60.
- Pluralismo e monismo in Parmenide*, «Bollettino filosofico», 4, 1970, pp. 193-198.
- Il cristianesimo nella filosofia*, «Giornale di Metafisica», 25, 1970, pp. 431-435.
- Recensione* a V. SAINATI, *Storia dell'«Organon» aristotelico*, «Giornale di metafisica», 25, 1970, pp. 339-341.
- Recensione* a ARISTOTE, *Topiques*, tome I, texte établi et traduit par J. Brunschwig, «Giornale italiano di filologia», 22, 1970, pp. 94-98.
- Recensione* a PLATONE, *Epinomis*, testo critico e commento a cura di O. Specchia, «Giornale italiano di filologia», 22, 1970, pp. 92-94.
- Recensione* a PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Livre I, texte établi et traduit par H.D. Saffrey, L.G. Westerink, «Giornale italiano di filologia», 22, 1970, pp. 102-105.
- Recensione* a M. ISNARDI PARENTE, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, «Bollettino filosofico», 4, 1970, pp. 178-169.

1971

- Multiplicité et unité du bien selon EE I 8*, in *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21-29 August 1969), herausgegeben von P. Moraux, D. Harlfinger, de Gruyter, Berlin 1971, pp. 157-184 (pubblicato anche, in trad. it. a cura di C. Natali, in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 195-220).
- Una recente indagine sul rapporto fra essere e tempo in Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 63, 1971, pp. 152-162.

Logica e metafisica in Aristotele. A proposito di un libro recente, «Bollettino filosofico», 5, 1971, pp. 65-73.

La Metafisica di Aristotele non è metafisica?, «Bollettino filosofico», 5, 1971, pp. 89-92.

Il concetto di nous in Aristotele, «Bollettino filosofico», 5, 1971, pp. 161-165.

Un nuovo tentativo di "demetafisicizzare" Aristotele, «Bollettino filosofico», 5, 1971, pp. 203-204.

Struttura e significato del Parmenide di Platone, «Giornale di Metafisica», 26, 1971, pp. 497-527 (pubblicato anche in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 361-399).

Il problema del dialogo nella società contemporanea, in *Atti del XXII Congresso Nazionale di Filosofia* (Pavia, 19-23 settembre 1975), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1971, vol. II, pp. 193-196.

Recensione a B. EFFE, Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift Ueber die Philosophie, «Rivista di filologia e istruzione classica», 99, 1971, pp. 77-84.

Recensione a S. BERNARDINELLO, Eliminatio codicum della Metafisica di Aristotele, «Bollettino filosofico», 5, 1971, pp. 17-19.

Recensione a A. LEVI, Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone, «Rivista di filologia e istruzione classica», 99, 1971, pp. 303-306.

Recensione a D.J. ALLAN, The philosophy of Aristotle, «Rivista di filologia e istruzione classica», 99, 1971, pp. 306-311.

1972

Il metodo della biologia aristotelica, «Bollettino filosofico», 6, 1972, pp. 97-100.

Alternative aristoteliche, «Bollettino filosofico», 6, 1972, pp. 116-117.

La storia della filosofia antica di G. Reale, «Bollettino filosofico», 6, 1972, pp. 145-150.

Ueber das Verhältnis von literarischem Werk und ungeschriebener Lehre bei Plato in der Sicht der neueren Forschung, in *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, herausgegeben von J. Wipperfurth, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, pp. 85-95.

Eine neue Rekonstruktion der ungeschriebenen Lehre Platons, in *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, herausgegeben von J. Wipperfurth, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, pp. 240-260.

La struttura logica della dimostrazione dell'Atto puro in Aristotele, in E. B., G. BONTADINI et al., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Antenore, Padova 1972, pp. 41-62 (pubblicato anche in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 177-194).

Problemi concernenti il concetto di natura umana, in E. B., A. MUÑOZ ALONSO et al., *De homine. Studia hodiernae anthropologiae*, Atti del VII Congresso tomistico internazionale (Roma, 7-12 settembre 1970), Officium Libri Catholici, Roma 1972, vol. II, pp. 65-70.

Escatologia e metafisica classica, in E. B., G. MOVIA et al., *Mondo storico ed escatologia*, Atti del XXVI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari (Gallarate, 1971), Morcelliana, Brescia 1972, pp. 214-218.

Una nuova rivista di storia della filosofia antica, «Bollettino filosofico», 6, 1972, pp. 178-179.

Le origini del matematismo moderno, «Giornale critico della filosofia italiana», 51, 1972, pp. 337-365.

La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna, «Theorein», 6, 1969-1972, pp. 168-179.

Recensione a M.F. SCIACCA, Studi sulla filosofia antica,

«Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 64, 1972, pp. 363-365.

Recensione a P. INNOCENTI, *Una nuova proposta di vecchie alternative aristoteliche*, «Bollettino filosofico», 6, 1972, pp. 116-117.

Recensione a G. MARTANO, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, «Bollettino filosofico», 6, 1972, pp. 165-166.

1973

Voci: *Analitici primi, Categorie, De anima, De caelo, De generatione et corruptione, De meteoris, De sensu, De generazione animalium, Elenchi sophistici, Etica, Fisica, Metafisica, Nichomachum (ad), Politica, Retorica*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1970-1973.

La "riduzione dei contrari" in Aristotele, in E. B., T. KURT et al., *Zetesis. Bijdragen op het gebied van de klassieke filologie, filosofie, byzantinistiek, patrologie en theologie. Album Amicorum door collega's en vrienden aangeboden aan prof. Dr. Emile De Strijcker naar aanleiding van zijn vijfenzestigste verjaardag*, De nederlandse Boekhandel, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 122-146 (pubblicato anche in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 253-280).

Scienza, filosofia e rivoluzione copernicana nell'interpretazione di Philipp Frank, «Bollettino filosofico», 7, 1973, pp. 145-147.

La seconda edizione de L'Aristotele perduto di Ettore Bignone, «Bollettino filosofico», 7, 1973, pp. 177-179.

Aristote était-il un penseur dualiste?, «Theta-Pi», 2, 1973, pp. 73-111 (pubblicato anche, in trad. it. di C. Natali, con il titolo *Aristotele era un pensatore dualista?*, in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata,

cit., pp. 281-315).

Recensione a M.F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 65, 1973, pp. 176-178.

Recensione a L. LUGARINI, *Aristotele e l'idea della filosofia*, II ed., «Bollettino filosofico», 7, 1973, pp. 20-21.

Recensione a C. DIANO, *Studi e saggi di filosofia antica*, «Bollettino filosofico», 7, 1973, pp. 179-181.

1974

Dialettica e principi nel Filebo di Platone, in E. B., P. PIOVANI et al., *Miscellanea di scritti filosofici in onore di S. Caramella*, Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, Palermo 1974, pp. 70-91 (pubblicato anche in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 401-422).

La qualità nel pensiero antico, «Studium», 70, 1974, pp. 331-346 (pubblicato anche in *La qualità*, a cura di E. Lorch, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 25-49).

Osservazioni sul significato della rivoluzione scientifica, in *Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia* (L'Aquila, 28 aprile-2 maggio 1973), a cura di E. B., N. Bobbio et al., Edizioni dell'Ateneo, Roma 1974, vol. II, pp. 331-338.

Un problema di terminologia filosofica: il significato di "ragione" e "intelletto" nella filosofia immediatamente precedente a Kant, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere e Arti», 86, 1973-1974, parte III, pp. 129-137.

Il terzo colloquio internazionale sulla filosofia antica, «Bollettino filosofico», 8, 1974, pp. 169-170.

I primi saggi di una nuova storia della filosofia, «Giornale di Metafisica», 29, 1974, pp. 181-191.

Encore à propos du prétendu dualisme d'Aristote (Réponse à C. J. de Vogel), «Theta-Pi», 3, 1974, pp. 98-101.

Recensione a W. SHEA, La rivoluzione intellettuale di Galileo, «Bollettino filosofico», 8, 1974, pp. 164-165.

1975

Aristotele, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, La Scuola, Brescia, 1975, vol. I, pp. 247-318.

Ancora una traduzione italiana della Metafisica di Aristotele, «Bollettino filosofico», 9, 1975, pp. 1-4.

Recenti traduzioni e commenti del Corpus aristotelicum, «Bollettino filosofico», 9, 1975, pp. 97-103.

Die Anfänge der aristotelischen Philosophie, in *Frühschriften des Aristoteles*, herausgegeben von P. Moreaux, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, pp. 213-229.

Logical and ontological priority among the genera of substance in Aristotle, in Kephalaion. *Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. de Vogel*, edited by J. Mansfeld, L. M. de Rijk, Van Gorcum, Assen 1975, pp. 55-69 (pubblicato anche, in trad. it di E. B., con il titolo *Priorità logica e priorità ontologica fra i generi di sostanza in Aristotele*, in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 317-331).

La riforma dell'insegnamento filosofico nella scuola secondaria superiore e nell'università, in *Atti del XXV Congresso Nazionale di Filosofia* (Pavia, 19-23 settembre 1975), a cura di F. Barone, E. B., Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975, vol. I, pp. 189-196.

Incontrovertibilità e problematicità, in E. B., G. BONTADINI et al, *Filosofia e teologie contemporanee*, Morcelliana, Brescia 1975, pp. 117-120.

Uomo e natura: la scissione moderna, «Quaderni di cultura», 9, 1974-1975, pp. 39-73.

L'ontologia aristotelica secondo W. Leszl, «Bollettino filosofico», 9, 1975, pp. 181-187.

Recensione a M.F. SCIACCA, Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso, «Bollettino filosofico», 9, 1975, pp. 69-71.

1976

Il metodo dello studio della filosofia e il suo insegnamento, «La comunità scolastica», 6, 1976, pp. 43-49.

Il IV Congresso scotistico internazionale, «Studia Patavina», 23, 1976, pp. 680-688.

L'antica dialettica greca come espressione della libertà di pensiero e di parola, «Verifiche», 5, 1976, pp. 339-357 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 335-352).

1977

La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx, e *La contraddizione dopo Marx*, in *La contraddizione*, a cura di E. B., Città Nuova, Roma 1977, pp. 9-31 e 255-283.

La contradiction selon Aristote, Kant, Hegel et Marx, in E. B., A. FOREST et al., *Permanence de la philosophie* (Mélanges offerts à Joseph Moreau), La Baconnière, Neuchâtel 1977, pp. 63-81.

Ancora sul preteso dualismo aristotelico, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 69, 1977, pp. 655-658.

Origine e ideologia della scienza moderna, «Ricerca», 33, 1977, n. 7-8, pp. 24-27.

Il concetto rinascimentale di philosophia perennis e le origini della storiografia filosofica tedesca, «Verifiche», 6, 1977, pp. 3-11.

Rodolfo Mondolfo tra marxismo e filosofia antica, «Verifiche», 6, 1977, pp. 896-900.

Quale tipo di cultura può dare l'università in rapporto alla specializzazione professionale, «Ricerca», 33, 1977, n. 3, pp. 4-6.

Recensione a E. DES PLACES, Platonismo e tradizione cristiana, «Bollettino filosofico», 11, 1977, pp. 129-131.

1978

Lo stato attuale degli studi aristotelici in Italia, «Perspektiven der Philosophie», 4, 1978, pp. 435-463 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 11-30).

Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech, «Journal of the History of Ideas», 39, 1978, pp. 347-370.

L'ottavo Symposium Aristotelicum, «Bollettino filosofico», 12, 1978, pp. 136-137.

Rapporto conclusivo, in *Regnum hominis et regnum Dei*, Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis (Padova, 24-29 settembre 1976), edidit C. Bérubé, Societas Internationalis Scotistica, Romae 1978, vol. I, pp. 17-23.

Ancient Greek Philosophy as Expression of Freedom of Thought and Speech, «The Journal of the History of Ideas», 39, 1978, pp. 247-270.

The Intellection of "Indivisibles" according to Aristotle, De anima III 6, in *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum (Cambridge 27 August - 5 September 1975), edited by G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 141-163.

Il compito del filosofo cristiano oggi tra problematicità e fede, in F.R. BARBO, E. B. et al., *Il senso della filosofia cristiana oggi*, Atti del XXXII Convegno di Gallarate (Padova 14-16 aprile 1977), Morcelliana, Brescia 1978, pp. 56-62.

L'approccio neumanistico alla filosofia antica, in E. B., V. BRANCA et al., *Iam rude donatus. Per il settantesimo compleanno di Marino Gentile*, Antenore, Padova

1978, pp. 33-74.

Contraddizione dialettica e ontologia aristotelica, «Bollettino dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Macerata», 1977-1978, pp. 55-68 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 127-138).

Teoria e prassi da Aristotele a Marx e ... ritorno, «Fenomenologia e società», 1, 1978, pp. 279-289 (pubblicato anche in «Incontri Culturali», 10, 1977, pp. 131-151 e in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 9-24).

Storicità ed attualità della concezione aristotelica dello Stato, «Verifiche», 7, 1978, pp. 305-358 (pubblicato anche in «Fenomenologia e società», 2, 1979, pp. 186-219 e in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 165-210).

Contraddittorietà, apparenza o problematicità del divenire?, «Studium», 74, 1978, pp. 809-819.

1979

Storiografia filosofica e dialettica in Aristotele, in E. B., E. PASOLI et al., *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, Cappelli, Bologna 1979, pp. 48-77 (pubblicato anche, con il titolo *Storiografia filosofica e dialettica in Aristotele. A proposito dell'interpretazione di R. Mondolfo*, in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 139-158).

Il proporsi dell'economico nell'ambito del filosofare, in *La dimensione dell'economico*, a cura di R. Crippa, Liviana, Padova 1979, pp. 43-73.

Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique d'Aristote, in *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^e Symposium Aristotelicum (Cerisy-la-Salle, 28 août - 6 septembre 1972), édité par P. Aubenque, Vrin, Paris 1979, pp. 89-129 (pubblicato

anche in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 161-208 e, in trad. it. a cura di C. Natali, con il titolo *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella Metafisica di Aristotele*, in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 221-252).

Il pensiero filosofico di Marino Gentile, in E. B., E. INNOCENTI et al., *Un secolo di filosofia friulana e giuliana 1870-1970*, Atti del II convegno regionale di filosofia friulana e giuliana (Udine 3-5 novembre 1978), Missio, Udine 1979, pp. 27-37.

Gilson: itinerario di un filosofo cristiano, «*Studium*», 75, 1979, pp. 301-316.

La cultura tra scienza e storia: Hegel e Aristotele, «*Incontri culturali*», 12, 1979, pp. 69-83.

Rousseau oggi, «*Filosofia oggi*», 2, 1979, pp. 8-11.

Il regnum di Marsilio tra la polis aristotelica e lo "Stato" moderno, «*Medioevo*», 5, 1979, pp. 165-181 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 193-206).

Persona, Stato e società politica, «*Coscienza*», 7, 1979, pp. 6-7.

Ricerche in corso presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Padova, «*Bollettino della Società Filosofica Italiana*», 1979, n. s. 107, pp. 16-21.

1980

Il nichilismo dell'occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino, «*Filosofia oggi*», 3, 1980, pp. 501-509.

Il XXVII Congresso Nazionale di Filosofia, «*Bollettino filosofico*», 14, 1980, pp. 89-90.

Reply to James Seaton, «*Journal of the History of Ideas*», 41, 1980, pp. 290-292.

L'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria

- superiore*, «Rassegna di Pedagogia», 38, 1980, pp. 186-197.
- La legge naturale come fondamento dei diritti dell'uomo*, «Verifiche», 9, 1980, pp. 131-142.
- Aristote et la méthode dialectique du Parménide de Platon*, «Revue Internationale de Philosophie», 34, 1980, pp. 341-358 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 159-174).
- La critica di Aristotele alla teoria atomistica del vuoto*, in *Democrito e l'atomismo antico*, Atti del Convegno internazionale (Catania 18-21 aprile 1979), a cura di F. Romano, «Siculorum Gymnasium», 38, 1980, pp. 135-159 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 15-32).
- La riflessione politica e le sue categorie: la persona, la comunità, la società e lo Stato*, in *La crisi della cultura politica contemporanea e il pensiero personalista*, Atti del Seminario Internazionale di Studi (Montebelluna, 19-21 ottobre 1979), a cura di G. Pietrobelli, C. Rossitto, Gregoriana, Padova 1980, pp. 5-25.
- La critica di Hegel al principio di contraddizione*, «Filosofia», 31, 1980, pp. 629-654 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 37-62).
- Crisi della razionalità e metafisica*, «Verifiche», 9, 1980, pp. 389-421 (pubblicato anche in *Metafisica e scienze dell'uomo*, Atti del VII congresso internazionale del Centro internazionale di studi e di relazioni culturali, Bergamo, 4-9 settembre 1980, a cura di A. Ales Belli, B. D'Amore, Borla, Roma 1982 e con il titolo *Ragione e filosofia* in E. B., F. LONGATO et al., *Ragione e scienza, storia, filosofia, etica, teologia*, Atti del Colloquio interdisciplinare di Trieste, 9-10 gennaio 1982,

- Centro di teologia e cultura, Trieste 1982, pp. 39-73).
Civitas e regnum nella Politica e nel Defensor pacis,
 «Studia Patavina», 27, 1980, pp. 287-290, 320-321,
 331-332.
Avventure della razionalità, «Coscienza», 6-7, 1980, pp.
 15-17.
Recensione a ARISTOTELE, L'anima, a cura di G. Movia,
 «Bollettino filosofico», 14, 1980, pp. 65-66.
Recensione a W. FIEDLER, Analogiemodelle bei Aristoteles,
 «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 108, 1980,
 pp. 341-358.

1981

- Introduzione in Atti del Convegno della Società Filosofica Italiana sul Dipartimento di Filosofia (Roma 15-16 ottobre 1980)*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1980-1981, n. s. 111-112, pp. 14-19.
Libertà, condizione di crescita, «Responsabilità», 7, n. 3, 1981, pp. 27-33.
Origine et originalité de la métaphysique aristotélicienne, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 63, 1981, pp. 227-252 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 171-194 e in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 209-236).
Convegni aristotelici, «Bollettino filosofico», 15, 1981, pp. 153-155.
Il significato del tomismo nel pensiero contemporaneo, «Studium», 77, 1981, pp. 59-66 (pubblicato anche in E. B., A. LOBATO et al., *Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale*, VIII, *S. Tommaso nella storia del pensiero* – Roma, 8-13 settembre 1980, Pontificia accademia di S. Tommaso e di religione cattolica – Libreria editrice vaticana, Roma – Città del Vaticano 1982, pp. 359-366).

Sulla distinzione kantiana fra contraddizione e opposizione reale, in F. BARONE, E. B. et al., *Kant oggi nel bicentenario della Critica della Ragion Pura*, Atti del Convegno di Saint-Vincent (25-27 marzo 1981), Centro congressi, Saint Vincent, 1981, pp. 135-140.

Significato e valore della persona umana. Suo rapporto con la realtà, «Scuola italiana moderna», 91, 1981, pp. 6-9.

Ist Hegels Kritik am Satz vom Widerspruch gegen Aristoteles gerichtet?, «Philosophisches Jahrbuch», 88, 1981, pp. 371-377.

Conclusioni, in *Il problema della contraddizione*. Atti del Convegno di Padova (26-27 maggio 1980), «Verifiche», 10, 1981, pp. 399-412.

Recensione a P. MORAUX, Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux Seconds Analytiques d'Aristote, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 63, 1981, pp. 84-86.

1982

Le principe de non-contradiction formulé par Aristote a-t-il été critiqué par Hegel?, in E. B., F. VOLPI et al., *Proceedings of the World Congress on Aristotle* (Thessaloniki, August 7-14, 1978), Publication of the Ministry of Culture and Sciences, Athens 1982, vol. III, pp. 13-22.

La critica allo scetticismo nel IV libro della Metafisica di Aristotele, in *Lo scetticismo antico*, a cura di G. Giannantoni, Bibliopolis, Napoli 1982, vol. I, pp. 61-80 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 195-208).

Note sulla tradizione dei primi due libri della Metafisica di Aristotele, «Elenchos», 3, 1982, pp. 5-38 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 241-266).

L'insegnamento della filosofia e la riforma della scuola

secondaria superiore, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1982, n. s. 116, pp. 3-11.

Voci: *Irrsae, Finito, Forma, Infinito*, in *Nuovo Dizionario di Pedagogia*, Edizioni Paoline, Roma 1982.

Presentazione a E. B., A. GALIMBERTI et al., *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Morcelliana, Brescia 1982, pp. 7-13.

Aristotele e la moderna "teoria molecolare dell'evoluzione", «Discorsi», 2, 1982, pp. 131-137 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 33-38).

La razionalità pratica tra scienza e filosofia, «La Nottola», 1, 1982, pp. 5-22 (pubblicato anche in E. B., G. MOLLO et al., *Il valore*, Gregoriana, Padova 1984, pp. 11-26, in E. B., *Le vie della ragione*, cit., pp. 55-76, e in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 161-176; tradotto in spagnolo con il titolo *La racionalidad practica entre la ciencia y la filosofia*, «Ethos. Revista de filosofia practica», Buenos Aires 12-13, 1984-1985, pp. 61-80).

Galileo e l'aristotelismo patavino del suo tempo, «Studia Patavina», 29, 1982, 527-545 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 301-320).

1983

Differenza tra il metodo risolutivo degli aristotelici e la resolutio dei matematici, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, a cura di L. Olivieri, Antenore, Padova 1983, vol. I, pp. 435-457 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 255-272).

La fonction de Metaph. Alpha elatton dans la philosophie

- d'Aristotele*, in *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Akten des 9. Symposium Aristotelicum, herausgegeben von P. Moraux, J. Wiesner, de Gruyter, Berlin-New York 1983, pp. 260-294 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 209-240 e in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 237-268).
- La scelta democratica in Maritain*, in G. COLOMBO, P. NEPI et al., *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 145-149.
- A proposito delle "Tesi per una metafisica dell'esperienza"*, in D. ANTISERI, J. MOREAU et al., *Metafisica, oggi*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 194-201.
- La cultura politica*, in A. AICARDI, E. B. et al., *Diritti umani e politica*, AVE, Roma 1983, pp. 153-166.
- Il Platone di Krämer e la metafisica classica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 75, 1983, pp. 313-326.
- La storiografia filosofica sul pensiero antico*, «Elenchos», 4, 1983, pp. 156-166.
- Punto di vista storico e punto di vista filosofico nello studio di Aristotele*, «Rivista critica di storia della filosofia», 38, 1983, pp. 441-456.
- Retorica, dialettica, filosofia*, «Intersezioni», 3, 1983, pp. 505-520 (pubblicato anche in N. BADALONI, E. B. et al., *Linguaggio, persuasione, verità*, Atti del XXVIII Congresso Nazionale di Filosofia – Verona, 28 aprile - 1 maggio 1983, Cedam, Padova 1984, pp. 19-36).
- Questioni di filosofia politica: democrazia, popolo, autorità*, in *Jacques Maritain oggi*, a cura di V. Possenti, Vita e pensiero, Milano 1983, pp. 200-227.
- Yves Simon, philosophe de la démocratie*, «Notes et documents», 1983, n. s. 2-3, pp. 111-115.
- L'interpretazione dei fenomeni della vita*, «Nuova civiltà delle macchine», 1, 1983, pp. 64-66.

Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être, «Revue de philosophie ancienne», 1, 1983, pp. 115-142 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 289-308 e in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 129-150).

Implicazioni filosofiche della condanna di Galilei, «Giornale di Metafisica», 5, 1983, pp. 239-261.

Il concetto di dialettica, «Nuova secondaria», 4, 1983, pp. 65-66.

Il XVII Congresso mondiale di Filosofia, «Bollettino filosofico», 17, 1983, pp. 137-138.

Recensione a SENOCRATE-ERMODORO, Frammenti, a cura di M. Insardi Parente, «Elenchos», 4, 1983, pp. 351-357.

1984

Logica e dialettica in Marx, «Verifiche», 13, 1984, pp. 163-175.

Il "primato" della politica, «Studium», 80, 1984, pp. 163-175.

A proposito di ermeneutica e dialettica, «Verifiche», 13, 1984, pp. 515-521.

Ritorno alla filosofia?, «Il Mulino», 33, 1984, pp. 521-545.

Spiritualismo, neotomismo e razionalità dialettica. Intervista a Enrico Berti, in B. MAIORCA, *Filosofi italiani contemporanei. Parlano i protagonisti*, Dedalo, Bari 1984, pp. 163-175.

L'analisi geometrica della tradizione euclidea e l'analitica di Aristotele, in *La scienza ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 93-128 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 89-112).

Contraddizione e opposizione dialettica in Kant, in *Kant*

a due secoli dalla Critica, a cura di G. Micheli, G. Santinello, La Scuola, Brescia 1984, pp. 87-95.

Utopismo e scientificità nella concezione dialettica della storia, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1984, n. s. 123, pp. 13-26.

L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica, in E. B., G. SANTINELLO et al., *Metafore dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 13-33 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 139-154).

Retorica e filosofia, «Nuova secondaria», 7, 1984, pp. 36-38 e 54-62.

Come insegnare filosofia nell'area comune?, «Nuova secondaria», 9, 1984, pp. 23-26.

Lo statuto epistemologico della storiografia filosofica, «Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Siena», 5, 1984, pp. 319-327.

Tra società civile e società politica, «Coscienza», 3, 1984, pp. 13-14.

L'insegnamento della filosofia nella nuova scuola secondaria, «Annali della Pubblica Istruzione», 30, 1984, pp. 379-382.

1985

Forme di razionalità e futuro dell'intelligenza dell'uomo nella nuova età tecnologica, «Coscienza», 5-6, 1985, pp. 29-34 (pubblicato anche in «L'elettrotecnica», 73, 1986, pp. 327-334).

La filosofia fra tecnica e mito, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1985, n. s. 126, pp. 9-19.

Veneto ed Europa dei popoli, in F. BENVENUTI, E. B. et al., *Valori ed equivoci della cultura veneta*, Istituto Rezzara, Vicenza 1985, pp. 43-50.

Inadeguatezza delle risposte culturali e politiche ai fenomeni

- di cambiamento*, in E. B., B. SORGE et al., *Cristiani nelle Venezie*, Istituto Rezzara, Vicenza 1985, pp. 33-40.
- La suprématie du mouvement local selon Aristote: ses conséquences et ses apories*, in *Aristoteles Werk und Wirkung (Paul Moraux gewidmet)*, herausgegeben von J. Wiesner, de Gruyter, Berlin 1985, vol. I, pp. 123-150 (pubblicato anche, in trad. it. di C. Natali, con il titolo *La supremazia del movimento locale secondo Aristotele. Conseguenze e aporie*, in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 333-358).
- Überwindung della metafisica?*, in E. B., F. CHIEREGHIN, P. FAGGIOTTO et al., *La metafisica e il problema del suo superamento*, Gregoriana, Padova 1985, pp. 9-43, (pubblicato anche in E. B., A. LAMACCHIA et al., *Überwindung della metafisica?*, Tilgher, Genova 1986, pp. 27-59).
- Il concetto di analogia in S. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», 32, 1985, pp. 11-21.
- L'infinito nell'uomo*, in Rotary International, *Congresso 1983-1984* (Albarella, 4-5-6 maggio 1984), 206° Distretto, Treviso 1985, pp. 41-51.
- La concezione del moto nella tradizione aristotelica*, in *Giovanni Battista Benedetti. Spunti di storia delle scienze*, a cura del Liceo Scientifico "G. Benedetti" di Venezia, Marsilio, Venezia 1985, pp. 97-114.
- Significato del ritorno alla persona*, in ALFONSI, E. B. et al., *Caduta e ripresa della religiosità in Europa*, Institut International d'Etudes Européennes "A. Rosmini", La Litografica, Bolzano 1985, pp. 103-110.
- Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia classica*, in E. B., M.G. CREPALDI et al., *Ebraismo, ellenismo, cristianesimo*, vol. I, «Archivio di Filosofia», 53, 1985, pp. 251-259 (pubblicato anche, con il titolo *Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia greca classica*, in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di*

Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento, cit., pp. 45-50).

Pensiero ed esperienza in Aristotele, in E. B., V. SOMENZI et al., *Che cosa è pensiero? L'unità dell'essere*, Atti del Convegno promosso dal Centro Linceo interdisciplinare di Scienze matematiche (Roma 9-11 maggio 1984), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1985, pp. 237-245 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 55-64).

Originarietà dell'idea e ultimità del principio, «Giornale di Metafisica», 7, 1985, pp. 381-397.

Recensione a L. MONTONERI, I Megarici, «Studia Patavina», 32, 1985, pp. 365-368.

Recensione a G. ROMEYER-DHERBEY, Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote, «Elenchos», 6, 1985, pp. 483-488.

1986

A proposito della "legge di Hume", in E. B., A. DI GIOVANNI et al., *Fondazione e interpretazione della norma*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 237-245.

Per una fondazione etico-politica dei diritti umani, in E. B., L. CORRADINI et al., *I diritti umani. Presente e futuro dell'uomo*, Cosenza 1986, pp. 61-72, (pubblicato anche con il titolo *Per una fondazione filosofica dei diritti umani*, «Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli», 1, 1987, pp. 29-35).

Autopresentazione, «Filosofia oggi», 9, 1986, pp. 205-213.

Differenza tra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele, *Metafisica M 4*, in E. B., R. SHAERER et al., *Energieia. Etudes aristotéliennes offertes à Mgr. A. Jannone*, Vrin, Paris 1986, pp. 50-6 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 201-214).

- Il ruolo storico dell'aristotelismo nello Studio di Padova, in I secoli d'oro della medicina* a cura di L. Premuda, Panini, Modena 1986, pp. 19-26 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 225-238).
- Necessità di una cultura religiosa per lo studio della filosofia*, in *Giovani, cultura religiosa, scuola*, a cura di A. Santoro, UCIM, Roma 1986, pp. 153-177.
- Momenti della rifondazione etica della democrazia*, in *Valori morali e democrazia*, a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1986, pp. 104-115.
- Sul carattere "dialettico" della storiografia filosofica di Aristotele*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Tirrenia, Torino 1986, pp. 101-125 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 175-200).
- Platone*, in *Filosofia. Storia del pensiero occidentale*, a cura di E. Severino, Curcio, Roma 1986, pp. 91-133.
- Etica, mediazione culturale tra fede e vita*, in E. B., B. CATTARINUSSI et al., *Anima religiosa della cultura veneta*, Istituto Rezzara, Vicenza 1986, pp. 214-218.
- Problematicità e dialetticità della "metafisica classica"*, «Teoria», 6, 1986, pp. 77-92.
- Il richiamo alla "metafisica classica"*, in *Filosofie "minoritarie" in Italia tra le due guerre*, a cura di P. Ciaravolo, Editoriale BM Italiana, Roma 1986, pp. 25-34.
- Carlo Diano interprete di Aristotele*, in E. B., M. VEGETTI et al., *Il segno della forma. Atti del convegno di studio su Carlo Diano*, Antenore, Padova 1986, pp. 155-165.
- La filosofia della scienza oggi in Italia*, «Studium», 82, 1986, pp. 863-868.
- La promozione della cultura in un tempo di secolarizzazione*,

«Coscienza», 4-5, 1986, pp. 12-15.

La dialettica interessi-valori nella filosofia italiana contemporanea, in A. ACERBI, E. B. et al., *I cristiani per la città dell'uomo*, Cooperativa in Dialogo, Milano 1986, pp. 43-57.

Recensione a L. COULOUBARITSIS, L'avènement de la science physique: Essai sur la Physique d'Aristote, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 68, 1986, pp.189-192.

1987

Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn), in *La differenza e l'origine*, a cura di V. Melchiorre, «Vita e pensiero», Milano 1987, pp. 208-230.

Principali tendenze negli studi recenti di filosofia antica, «Filosofia oggi», 10, 1987, pp. 525-543.

Sulla dimostrazione dialettica, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1987, n. s. 132, pp. 7-13.

Les livres M et N dans la genèse et la transmission de la Métaphysique, in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, édité par A. Graeser, Akten des X. Symposium Aristotelicum (Sigriswil, 6.-12. September 1984), Haupt, Bern-Stuttgart 1987, pp. 11-31 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 267-288).

Il concetto di natura nella filosofia classica, «Studium», 83, 1987, pp. 497-510.

L'analogia in Aristotele: interpretazioni recenti e possibili sviluppi, in *Origini e sviluppi dell'analogia: da Parmenide a S. Tommaso*, a cura di G. Casetta, Edizioni Vallombrosa, Roma 1987, pp. 94-115 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 319-332).

Nuovi studi sulla dialettica aristotelica, «Bollettino filosofico», 21, 1987, pp. 17-18.

Recensione a D. ANTISERI, Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1987, n. s. 130, pp. 69-70.

1988

Filosofia, progetto e prassi politica, in *Filosofia, religione e politica*, a cura del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce, «Quaderni filosofici», 16-17, 1987-1988, pp. 15-26.

Aristotele nel pensiero di Andrea Galimberti, in E. B., I. VENZANO et al., *La culturalità umana*, Atti del Convegno su Andrea Galimberti (Novi Ligure, 25 ottobre 1987), Rotary Club, Novi Ligure 1988, pp. 31-37.

Les méthodes d'argumentation et de demonstration dans la Physique (apories, phénomènes, principes), in *La Physique d'Aristote*, «Cahiers du Séminaire d'épistémologie et d'histoire des sciences», 20, 1988, pp. 1-16 (pubblicato anche in *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Actes du Colloque organisé par le Séminaire d'épistémologie et d'histoire des sciences de Nice – Université de Nice 1988 –, édité par F. De Gandt, P. Souffrin, Vrin, Paris 1991, pp. 53-72 e in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 93-114).

La dialettica e le sue riforme, in *Il neoidealismo italiano*, a cura di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 45-69.

Il "Dio dei filosofi", in *Chi è Dio?*, a cura di Molinaro, Herder, Roma 1988, pp. 327-352 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 51-62).

La democrazia fra etica e politica, in *Educazione e democrazia tra crisi e innovazione*, a cura di L.

- Corradini, A. Pieretti, G. Serio, Pellegrini, Cosenza 1988, pp. 13-23.
- Zenone di Elea inventore della dialettica?*, in E. B., H.-G. GADAMER et al., *La scuola eleatica*, «La parola del passato», 43, 1988, pp. 19-41 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 353-370).
- La metafisica classica nel Trattato di filosofia di Marino Gentile*, «Studia Patavina», 35, 1988, pp. 139-149.
- Le nuove ricerche sui frammenti di Aristotele*, «Bollettino filosofico», 22, 1988, pp. 33-39.
- Il concetto di ordine naturale*, «Studium», 84, 1988, pp. 503-513.
- Il bene in Tommaso d'Aquino*, «Filosofia politica», 2, 1988, pp. 323-344.
- La notion de société politique chez Aristote*, in *Antike Rechts-und Sozialphilosophie*, herausgegeben von M.W. Fischer, O. Gigon, P. Lang, Frankfurt am Main 1988, pp. 80-96.
- Sullo statuto del sapere filosofico*, in *La qualità dell'uomo*, a cura di G. Trentini, C. Vigna, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 173-184.
- Aristotele e l'odierna rinascita della filosofia pratica*, «Ragioni critiche», 3, 1988, pp. 17-22.
- Coscienza soggettiva ed evidenze etiche*, in E. B., F. FRANCESCHI et al., *Coscienza etica e istituzioni pubbliche*, AVE, Roma 1988, pp. 55-62.
- Voce: *Aristotele*, in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Marzorati, Milano 1988, vol. I, pp. 185-213.
- Significato, denotazione ed essenza in Aristotele*, in *Il problema del linguaggio nella filosofia greca*, a cura di P. Impara, Casa editrice La Sapienza, Roma 1988, pp. 77-89 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 215-226).

La riflessione filosofica, in E. B., V. MILANESI et al., *Pensiero veneto e istituzioni culturali*, Istituto Rezzara, Vicenza 1988, pp. 95-104.

Le virtù del pensare e dell'agire politicamente, «Presenza pastorale», 58, 1988, 8-9, pp. 40-46.

Nuova cristianità e strutture sociali, in G. CAMPANINI, A. RIGOBELLO et al., *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, Massimo, Milano 1988, pp. 108-114.

L'idée aristotélicienne de société politique dans les traditions musulmane et juive, in *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, Actes du Colloque d'Istanbul (Istanbul, 5-9 janvier 1986), édités par Th. Zarcone, Editions Isis, Istanbul-Paris-Rome-Trieste 1988, pp. 99-116 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 107-123).

1989

Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della Metafisica, «Rivista di filosofia», 80, 1989, pp. 3-23.

Scienza, coscienza e ragion pratica nelle metamorfosi della modernità, «Ricerca», 1989, n. s. 6-8, pp. 24-32.

Introduzione a A. ARSLAN, F. VOLPI, *La memoria e l'intelligenza. Letteratura e filosofia nel Veneto che cambia*, Il Poligrafo, Padova 1989, pp. 11-21.

Filosofia della polis e dialettica, «Filosofia politica», 3, 1989, pp. 103-115.

Impegno politico, cultura e fede cristiana: distinzione nell'unità, «Il Mulino» 37, 1989, pp. 949-968 (pubblicato in traduzione francese con il titolo *Engagement politique, culture et foi chrétienne: distinction dans l'unité*, «Notes et documents», n. s. 24-25, 1989, pp. 92-112).

Valori etici e progetto politico, in *Una cultura per la politica*, a cura di R. Bindi, G. Gervasio, AVE, Roma 1989, pp.

53-70.

La riscoperta dell'etica nella società pluralistica, in E. B., A. DA RE et al., *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Gregoriana, Padova 1989, pp. 11-12.

Etica e filosofia, in E. B., A. DA RE et al. *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Gregoriana, Padova 1989, pp. 25-32.

Introduzione all'ed. italiana di W.D. Ross, La teoria delle idee di Platone, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 7-17.

La dialettica eleatica nell'interpretazione di Hegel, in E. B., G. GEMBILLO et al., *La cultura filosofica della Magna Grecia*, GBM, Messina 1989, pp. 19-40.

Dalla proclamazione all'attuazione dei diritti dell'uomo, «Orientamenti sociali», n. s. 1, 1989 n. 1, pp. 7-12.

Il futuro della democrazia, «Orientamenti sociali», 1989, n. s. 1, pp. 103-107.

La riscoperta dell'etica nella società contemporanea, «Orientamenti sociali», n. s. 1, 1989, pp. 189-193.

Conclusioni, in E. B., R. BINDI, *Il compito della dottrina sociale della Chiesa*, AVE, Roma 1989, pp. 127-131.

Le forme del sapere nel passaggio dal premoderno al moderno, in *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, a cura di E. B., Marietti, Genova 1989, pp. 15-41 (pubblicato anche, con il titolo *La teoria delle forme di sapere nel passaggio dal premoderno al moderno*, in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 11-36).

Persona e relazioni in una società complessa, in *Consultori familiari: quale metodologia?*, a cura di UCIPeM, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 25-43.

Europa unita come Stato, nazione o società politica?, in Ginnasio-Liceo "C. Bocchi", *Annuario 1963-1988*, Adria 1989, pp. 15-18.

Filosofia, astrologia e vita quotidiana nella Padova del

Trecento, in E. B., G. LORENZONI et al., *I Dondi dell'Orologio e la Padova dei Carraresi*, Edizioni 1+1, Padova 1989, pp. 17-28 (pubblicato anche, con qualche modifica, in E. B., *Filosofia, astrologia e vita quotidiana nella Padova del Trecento*, in *Il Palazzo della Ragione a Padova. Dalle pitture di Giotto agli affreschi del '400*, a cura del Centro Internazionale di Storia della nozione e della misura dello Spazio e del Tempo, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1992, pp. 97-108).

La nuova edizione dei frammenti di Aristotele, 2: Dialoghi e opere filosofiche, «Elenchos», 10, 1989, pp. 198-206.

L'insegnamento della religione, «Paradigmi», 7, 1989, pp. 177-180.

Strategie di interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele, «Elenchos», 10, 1989, pp. 289-315 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 31-51).

Premessa a W. BOHOM, M. BORGHESI et al., Romano Guardini e la visione cristiana del mondo, Gregoriana, Padova 1989, pp. 9-11.

La dialettica come statuto epistemologico della filosofia, in E. B., G. PENATI et al., *Lo statuto epistemologico della filosofia*, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 95-110.

Zeller e Aristotele, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», classe di Lettere e filosofia, 1989, s. 3, vol. 19, pp. 1233-1254 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 121-138).

Il rilievo etico della testimonianza, «Prosopon. La persona e il volto», 1, 1989, pp. 214-231.

1990

Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele, in *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a cura di M. Sánchez

- Sorondo, Herder, Roma 1990, pp. 43-61.
- Heidegger e il concetto aristotelico di verità*, in R. BRAGUE, J.-F. COURTINE, *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, PUF, Paris 1990, pp. 97-120 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 229-248).
- Il pensiero come forma di vita: a proposito dell'“intelligenza artificiale”*, in E. B., F. CASSON et al., *La vita: realtà e valore*, Gregoriana, Padova 1990, pp. 21-44 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 117-132).
- Il concetto aristotelico di “ragione pratica”*, «Quaderni di storia», 31, 1990, pp. 23-34.
- Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di A. Alberti, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 23-63.
- L'unità politica dei cattolici nel quadro delle attuali dinamiche socio-culturali*, in E. B., A. LATTUADA et al., *L'unità politica dei cattolici, oggi*, a cura di Città dell'uomo, Cooperativa In Dialogo, Milano 1990, pp. 53-73.
- Le implicazioni teoriche della crisi [del comunismo]*, «Orientamenti sociali», 1990, n. s. 2, pp. 135-142.
- La philosophie pratique d'Aristote et sa réhabilitation récente*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 95, 1990, pp. 249-266 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 177-194).
- La dialettica come struttura logica dell'ermeneutica e della filosofia pratica*, in *Ermeneutica e filosofia pratica*, a cura di N. De Domenico, A. Escher Di Stefano, G. Puglisi, Marsilio, Venezia 1990, pp. 41-54.
- L'uno ed i molti nella Metafisica di Aristotele*, in *L'uno e i molti*, a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano

1990, pp. 155-180.

Un dialogo reale e filosofico, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1990, n. s. 140, pp. 31-34.

Per una fondazione etica dei diritti dell'uomo, in *Prospettive di pace e diritti dell'uomo*, a cura di F. Perrini, Editoriale Ramperto, Brescia 1990, pp. 13-27 (pubblicato anche in «Humanitas», 45, 1990, pp. 407-420).

Commento a P. RICOEUR, Etica e conflitto dei doveri, «Il Mulino», 39, 1990, pp. 404-410.

Saggezza e filosofia pratica, in E. B., E. CORRADI et al., *Imperativo e saggezza*, Atti del XLII Convegno del Centro studi filosofici di Gallarate (aprile 1987), Marietti, Genova 1990, pp. 35-47.

Etre et non-être chez Aristote: contraires ou contradictoires?, «Revue de Théologie et de Philosophie», 122, 1990, pp. 365-373 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 309-317 e in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 151-160).

Premessa. Per un bilancio storiografico, in *La scuola eleatica: problemi e interpretazioni*, a cura di E. B., «Nuova Secondaria», 8, 1990, pp. 24-26 e 57-72.

Hegel und Parmenides oder: warum es bei Parmenides noch keine Dialektik gibt, in *Hegel und die antike Dialektik*, herausgegeben von M. Riedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, pp. 65-83.

Genesi e sviluppo del concetto di persona nella storia del pensiero occidentale, in *Persona e diritto*. Atti del convegno interdisciplinare internazionale (Udine 1988), a cura di D. Castellano, Editrice Missio, Udine 1990, pp. 17-34.

Filosofia e storia della filosofia tra passato e presente, «L'informazione bibliografica», 16, 1990, pp. 425-441.

Metafisica e dialettica da Platone ad Aristotele, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1990, n. s. 141, pp.

4-6.

A partire dalla logica aristotelica della non-contraddizione. Confronto con i paradigmi delle scienze clinico-psicologiche, in *Episteme e inconscio*, a cura di M. Giordano, Milella, Lecce 1990 pp. 1-24.

1991

Filosofia e storia della filosofia in Italia (1989-1990), «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1991, n. s. 142, pp. 40-51.

La classicità di un testo, in E. B., R. BODEI et al., *Il testo e la parola. L'insegnamento della filosofia nell'Europa contemporanea*, Atti del Convegno (Firenze, 8-9 marzo 1991), Società Editrice Internazionale, Torino 1991, pp. 45-58.

Ragione pratica e normatività in Aristotele, in *Ragione pratica, libertà, normatività*, a cura di M. Sánchez Sorondo, Herder, Roma 1991, pp. 27-44 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 25-38).

Valori e dinamiche politiche, in *Bisogno di valori*, a cura di L. Santelli Beccegato, La Scuola, Brescia 1991, pp. 173-187.

Nichilismo come cifra del moderno? Le tradizioni alternative, in *Logiche e crisi della modernità*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 23-42 (pubblicato anche in «Il contributo», 15, 1991, in *Moderno e post-moderno nella filosofia italiana, oggi*, a cura di P. Ciaravolo, Centro per la Filosofia Italiana, Roma 1991, pp. 33-48 e in U. COLLU, *Moderno e postmoderno nella filosofia italiana, oggi*, Consorzio per la Pubblica Lettura "S. Satta", Nuoro 1992, pp. 63-78).

Elaborazione e trasmissione della cultura nelle Università delle Venezie, in *Le Chiese del Nord-est. Religiosità e cultura*, a cura di G. Dal Ferro, S. Fontana, M.V. Nodari,

- Messaggero, Padova 1991, pp. 197-200.
- La politica universitaria dal 1962 al 1968*, «Orientamenti sociali», 1991, n. s. 3, pp. 104-106.
- Che cosa ci ha insegnato Marino Gentile*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1991, n. s. 143, pp. 5-8.
- Vero, falso e libertà*, «Nuova Civiltà delle Macchine», 9, 1991, pp. 23-27.
- L'etica alla ricerca della persona*, «Il Mulino», 40, 1991, pp. 579-588.
- Il "neoaristotelismo" di Hans Jonas*, «Iride», 6, 1991, 227-231 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 295-300).
- Drevnegreceskaja dialektika kak vyrazenie svobody mysli i spova*, "Istoriko-filosofskij ezegodnik '90" ("History of Philosophy Yearbook '90"), Nauka, Moskva 1991, pp. 321-344 (trad. di *Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech*, «Journal of the History of Ideas», 39, 1978, pp. 347-370).
- La teoria aristotelica della dimostrazione nella Tractatio omonima di Galilei*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto, C. Vasoli, Editori Riuniti, Roma 1991, vol. I, pp. 327-350 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 321-342).
- Dall'imaginismo al personalismo: una testimonianza*, in *Dialettica dell'immagine. Studi sull'imaginismo di Luigi Stefanini*, a cura di Associazione Filosofica Trevigiana, Marietti, Genova 1991, pp. 215-223.
- Filosofia della storia, metafisica e "pensiero positivo"*, «Studia Patavina», 38, 1991, pp. 245-256.
- Le dottrine non scritte "Intorno al bene" nelle testimonianze di Aristotele*, in *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Istituto Suor Orsola Benincasa,

Napoli 1991, vol. II, pp. 251-294 (pubblicato anche, con il titolo *Le dottrine platoniche non scritte "Intorno al bene" nelle testimonianze di Aristotele*, in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 503-538).

Filosofia della scienza e storia della scienza, «Scienza e Storia» (Bollettino del Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo), 8, 1991, pp. 18-23.

Il concetto aristotelico di "ragione pratica", in G. M. CAZZANIGA, D. LOSURDO et al., *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, Atti del Convegno organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e della Biblioteca Comunale di Cattolica (Cattolica, 21-23 settembre 1989), Quattro venti, Urbino 1991, pp. 77-84.

Ethos, ovvero la "riabilitazione" anticipata e ... redenta, in E. B., P. FAGGIOTTO et al., *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, Antenore, Padova 1991, pp. 881-897.

La morte tra metafisica e marxismo, «Idee», 16, 1991, pp. 43-52.

La finalità in Aristotele, «Fondamenti», 14-15-16, 1989-1990, pp. 7-44 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 39-68).

Recensione a V. BORTOLIN, *Tra ricerca filosofica e fede cristiana: il movimento di Gallarate*, «Studia Patavina», 38, 1991, pp. 161-163.

Recensione a T.H. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, «Elenchos», 12, 1991, pp. 116-125.

Recensione a J.M. RIST, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, «Elenchos», 12, 1991, pp. 125-129.

1992

Come argomentano gli ermeneutici?, in *Filosofia '91*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 13-

- 32 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 15-30).
- Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del Parmenide*, in *Il Parmenide di Platone*, Atti del Convegno dell'Istituto Suor Orsola Benincasa (Napoli, 27-28 ottobre 1988), a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1992, pp. 47-74 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 387-406).
- Chiesa e modernità nella Centesimus Annus*, «Il Progetto», 12, 1992, pp. 5-8.
- Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in E. B., G. SANTINELLO et al., *Persona e personalismo: aspetti filosofici e teologici*, Gregoriana, Padova 1992, pp. 43-74 (pubblicato anche in E. B., *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica*, cit., pp. 27-49).
- La razionalità pratica nella concezione aristotelica*, in *Forme di razionalità pratica*, a cura di S. Galvan, FrancoAngeli, Milano 1992, pp. 81-94.
- Sul valore del dialogo in etica*, in *Etiche in dialogo*, a cura di P.L. De Giorgi, «Testimonianze», 343, 1992, pp. 24-28.
- Individuo e persona, società civile e Stato. Critica delle vecchie dicotomie*, in *Massa, folla, individuo*, a cura di A. Burgio, G. M. Cazzaniga, D. Losurdo, Atti del Convegno organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Cattolica, 27-29 settembre 1990), Quattro Venti, Urbino 1992, pp. 47-59.
- Ripartire dalla persona* (intervista a Enrico Berti), «Animazione Sociale», 5, 1992, pp. 3-9.
- Il metodo dialettico-confutatorio nella filosofia pratica*, in *Fine e valore. Per una giustificazione dei fondamenti etici della pedagogia*, a cura di G. Dalle Fratte, Armando, Roma 1992, pp. 95-108 (pubblicato anche in E. B., *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia*

- pratica*, cit., pp. 97-116).
- Aristotle's Practical Philosophy in Contemporary Anglo-American Thought*, in *From the Twilight of Probability. Ethics and Politics*, edited by W. R. Shea, A. Spadafora, Science History Publications, Canton Massachusetts 1992, pp. 125-136.
- La filosofia pratica di Aristotele nell'odierna cultura anglo-americana*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1992, n. s. 145, pp. 31-40 (anche in «Nuova civiltà delle macchine», 10, 1992).
- Descartes: un problema storiografico*, in *Cartesiana*, a cura di G. Belgioioso, Congedo, Galatina 1992, pp. 57-62.
- Il "Dio dei filosofi"*, in E. B., C. VIGNA, *Il "Dio dei filosofi". Dio e il silenzio*, a cura di A. Marchesi, Edizioni Universitarie Zara, Parma 1992, pp. 43-70.
- In collaborazione con C. CESA, M.L. DALLA CHIARA, *Il dottorato di ricerca in filosofia. Bilancio di un decennio*, «Rivista di filosofia», 83, 1992, pp. 315-330.
- Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele*, in *Quale statuto per l'embrione umano. Problemi e prospettive*, a cura di M. Mori, Politeia, Milano 1992, pp. 52-58 (pubblicato anche in «Per la filosofia», 9, 1992, pp. 57-63, in *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, a cura di S. Biolo, Marietti, Genova 1993, pp. 115-124 e in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 143-150).
- La teologia di Aristotele*, in *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, a cura di M. Sánchez Sorondo, Herder, Roma 1992, pp. 37-53 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 381-394).
- Il procedimento logico-formale e l'argomentazione retorica*, «Ragioni critiche», 3-5, 1992, pp. 33-36 (pubblicato anche in «Quaderni di storia», 37, 1993, pp. 89-99 e in

- E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 227-234).
- Gorgia e la dialettica antica*, in *Sei lezioni sulla Sofistica*, a cura di C. Natali, Jouvence, Roma 1992, pp. 11-26 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 371-386).
- La filosofia e la cultura classica*, in *Filosofia e filosofia di*, a cura di E. Agazzi, La Scuola, Brescia 1992, pp. 143-153.
- L'itinerario filosofico di Marino Gentile*, «Padova e il suo territorio», 7, 1992, 39, pp. 22-24.
- Metafisica e dialettica nel Commento di Giacomo Zabarella agli Analitici posteriori*, «Giornale di Metafisica», 14, 1992, pp. 225-244 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 238-254).
- Per una metafisica problematica e dialettica*, «Acta philosophica», 1, 1992, pp. 176-190 (pubblicato anche in «Per la filosofia», 9, 1992, pp. 3-15 e in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 81-96).
- I nuovi programmi di filosofia della secondaria superiore*, «Orientamenti sociali», 4, 1992, fasc. 2-3, pp. 153-156.
- La Filosofia contemporanea di Abbagnano-Fornero*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1992, n. s. 146-147, pp. 43-50.
- Metafisica, politica e democrazia in Augusto Del Noce*, «Coscienza», 9, 1992, pp. 3-6.
- Etica ermeneutica ed etica argomentativa*, in *Filosofia ermeneutica tra critica e progetto*, a cura di F. Casamassima, M. Fabris, IRSAE di Puglia, Bari 1992, pp. 117-128.
- Commemorazione di Marino Gentile*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti», 150, 1991-1992, Parte generale e Atti ufficiali, pp. 1-5.
- Filosofia, astrologia e vita quotidiana nella Padova del Trecento*, in *Il Palazzo della Ragione a Padova. Dalle*

pitture di Giotto agli affreschi del '400, a cura di Centro Internazionale di Storia della nozione e della misura dello Spazio e del Tempo, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1992, pp. 97-108.

I nuovi programmi di filosofia, in *Il sapere filosofico e gli altri saperi*, Atti del seminario per docenti di Filosofia, coordinato da A. Sgherri, S. Margherita Ligure, 1992, pp. 20-26.

Profeti in cammino nella grande città, in *Vai nella grande città ... e grida. L'educazione alla fede in Agesci*, a cura di A.M. Mezzaroma, Nuova Editrice Fiordaliso Roma, 1992, pp. 64-76.

1993

Introduzione all'ed. italiana di M.L. WEST, *La filosofia greca arcaica e l'oriente*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 9-19.

Cattolici e società italiana: aspetti etici e culturali, in E. B., A. MONTICONE, *Etica, cultura e partecipazione politica*, AVE, Roma 1993, pp. 9-29.

Premessa all'ed. italiana di J.L. ACKRILL, *Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 9-15.

Intellezione e dialettica in Aristotele, *Metaph. IX 10*, in *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, a cura di A.M. Battegazzore, Sagep, Genova 1993, pp. 21-36.

Il concetto di persona, «Scuola Italiana Moderna», 15 aprile 1993, p. 44.

Nuovi studi sull'evoluzione filosofica di Aristotele, «Elenchos», 14, 1993, pp. 91-94.

Radici filosofiche dell'idea di Europa, in *Filosofia e cultura nell'Europa di domani*, a cura di B. Mondin, Città Nuova, Roma 1993, pp. 45-58.

Voci: Società civile-società politica e Stato, in *Dizionario delle idee politiche*, diretto da E. B., C. Campanini,

- AVE, Roma 1993, pp. 812-824 e 857-870.
- Phrónesis et science politique*, in *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, édités par P. Aubenque, A. Tordesillas, PUF, Paris 1993, pp. 436-459 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 39-60).
- La nascita della "fisica" in Aristotele*, in *Physica, cosmologia, Naturphilosophie. Nuovi approcci*, a cura di M. Sánchez Sorondo, Herder, Roma 1993, pp. 1-14 (pubblicato anche in E.B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 69-80).
- Coincidentia oppositorum e contraddizione nel De docta ignorantia I, 1-6*, in *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di G. Piaia, Antenore, Padova 1993, pp. 107-127 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 209-224).
- Discussioni con Pietro Faggiotto*, in *Metafisica e modernità. Studi in onore di Pietro Faggiotto*, a cura di F. Chiereghin, F.L. Marcolungo, Antenore, Padova 1993, pp. 381-398.
- Perché in Italia un partito di ispirazione cristiana*, «Orientamenti sociali», 5, 1993, pp. 275-286.
- La Metafisica di Aristotele: "onto-teologia" o "filosofia prima"?*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85, 1993, pp. 256-282 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 395-420).
- Immaginazione e verità. L'eredità di Aristotele*, in *Verso la scienza regale. Studi in memoria di Giorgio Imbraguglia*, a cura di P.P. Ottonello, Japadre, L'Aquila-Roma 1993, pp. 129-146 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 65-76).

Ricordo di Marino Gentile, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», 104, 1991-1992, pp. 103-109.

1994

Verità, ermeneutica e metafisica, «Studia Patavina», 41, 1994, pp. 18-21.

Impegno politico, cultura e fede cristiana, in *Giuseppe Lazzati. Aspetti e momenti di una biografia*, a cura di A. Oberti, AVE, Roma, 1994, pp. 169-195.

Intervento, in C. LANZETTI, C. QUARENGHI, *L'insegnamento della filosofia nelle scuole sperimentali. Rapporto della Società Filosofica Italiana*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 117-121.

Aristotele e l'odierna rinascita della filosofia pratica, in *Modelli di ragionamento nella filosofia antica. Una proposta didattica*, a cura di C. Natali, F. Ferrari, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 212-231.

Ritorno di quale Dio?, in *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*, Atti del quarto convegno teologico (Cinisello Balsamo, 18-20 giugno 1993), a cura di E. Guerriero, A. Tarzia, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 45-51.

Come studiare San Tommaso oggi, in *Studi 1994*, a cura di D. Lorenz, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Roma "Angelicum", Roma 1994, pp. 40-44.

San Tommaso commentatore di Aristotele, in *Studi 1994*, a cura di D. Lorenz, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Roma "Angelicum", Roma 1994, pp. 215-228 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 155-166).

Lo studio di Aristotele dopo il Concilio Vaticano II, in *Studi 1994*, a cura dell'Istituto San Tommaso, Pontificia

Università San Tommaso d'Aquino in Roma "Angelicum", Roma 1994, pp. 229-240 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 205-216).

Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura, Itin. 5, «Doctor Seraphicus», 40-41, 1993-1994, pp. 7-16 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 183-191).

Enrico Berti legge Thomas Merton, in *Inquietum cor nostrum*, a cura di F. Ghedini, Quaderni di «Appunti», 17, 1994, supp. al n. 56, pp. 6-14.

Encore sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, De anima III 6, in *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, a cura di A. Alberti, Olschki, Firenze 1994, pp. 123-136 (pubblicato anche, con il titolo *Réconsiderations sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote*, De anima III 6, in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 77-88 e in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 115-128).

La complessità della ragione, in *La filosofia e la sfida della complessità*, Atti del XXXI Congresso Nazionale di Filosofia (Roma, 23-26 aprile 1992), a cura della Società Filosofica Italiana, La Goliardica, Roma 1994, pp. 142-157 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 31-44).

Soggetto, anima e identità personale in Aristotele, in *Il destino dell'io*, a cura di G. Severino, il Melangolo, Genova 1994, pp. 33-49, (pubblicato anche in *Peri Psychès, De homine, Antropologia: nuovi approcci*, a cura di M. Sánchez Sorondo, Herder, Roma 1994, pp. 1-14 e in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 157-170).

- La politica fra informazione e scelte decisionali*, in E. B., G. CAMPANINI et al., *La società dell'informazione: ultima utopia?*, Edizioni del Rezzara, Vicenza 1994, pp. 89-94.
- Aristotle's Renaissance as an Example of the Essential Tension between Tradition and Innovation*, «Philosophical Inquiry», 16, 1994, pp. 26-37 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 217-228).
- La razionalità della retorica in Aristotele*, in *Filosofia, politica, retorica. Intersezioni possibili*, a cura di L. Bertelli, P. Donini, FrancoAngeli, Milano 1994, pp. 127-148.
- Aristotele e l'analisi matematica greca*, in *Filosofia, logica, matematica dal periodo classico al nostro secolo*, Atti del Convegno dell'IRRSAE-Marche (Ancona, 25-27 marzo 1993), a cura di A. Repola Boatto, «Quaderni di Innovazione scuola», 18, 1994, pp. 41-53 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 113-125).
- A proposito di Platone, Aristotele e il neoplatonismo (risposta a Franco Trabattoni)*, «Rivista di storia della filosofia», 44, 1994, pp. 533-540 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 89-96).
- L'influenza di Heidegger sulla "riabilitazione della filosofia pratica"*, in *Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di P. Di Giovanni, Flaccovio, Palermo 1994, pp. 307-331.
- Il neoplatonismo e noi. Risposta a Roberta De Monticelli*, «Itinerari filosofici», 4, 1994, pp. 107-115 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 97-105).
- Il dibattito sul piacere nell'Accademia antica*, in *I filosofi greci e il piacere*, a cura di L. Montoneri, Laterza,

- Roma-Bari 1994, pp. 135-158 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 81-100).
- Le dottrine platoniche non scritte "Intorno al Bene" nelle testimonianze di Aristotele*, in E. B., G. REALE et al., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 251-294 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 503-538).
- La continuazione della Filosofia contemporanea di Fornero, Restaino, Antiseri*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1994, n. s. 153, pp. 21-25.
- Matematismo e platonismo nella scienza moderna*, in Alexandre Koyré. *L'avventura intellettuale*, a cura di C. Vinti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp. 225-240.
- La dottrina aristotelica delle categorie in Trendelenburg, Brentano e Heidegger*, in P. Aubenque, E. B. et al., *Categorías e inteligibilidad global*, Actas del primer Congreso internacional de ontología, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1994, pp. 77-82 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 89-98).
- Tempo, istante e anima in Aristotele*, «Scienza e storia», Bollettino del Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo, 10, 1994, pp. 18-24.
- Como argumentan las Hermeneutas?*, in *Hermenéutica y Racionalidad*, editado por G. Vattimo, Grupo Editorial Norma, Colombia 1994, pp. 31-39.
- Una nuova Storia della filosofia* (recensione a P. Rossi, C.A. Viano, *Storia della filosofia*, vol. I), «Lettera dall'Italia», 34, 1994, p. 50.

1995

- Sul concetto di creazione*, «Nuova Secondaria», 7, 1995, pp. 50-51.
- Il concetto di amicizia in Aristotele*, in E. B., R. SCRIVANO et al., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi (Merano, 9-11 maggio 1994), Accademia di studi italo-tedeschi, Merano 1995, pp. 102-135 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 101-112).
- Francisco de Vitoria nell'interpretazione di Carl Schmitt*, in *L'universalità dei diritti umani e il pensiero cristiano del '500*, a cura di S. Biolo, Contributi al XLVII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (settembre 1992), Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 139-148.
- La complessità della ragione*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1995, n. s. 154, pp. 27-40.
- Ricordo di Giovanni Romano Bacchin*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1995, n. s. 154, pp. 126-128.
- Metafisica*, in *La filosofia*, vol. III, *Le discipline filosofiche*, diretta da P. Rossi, Utet, Torino 1995, pp. 11-107.
- Logo e dialogo*, «Studia Patavina», 42, 1995, pp. 31-42 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 45-56).
- Pluralismo culturale, frammentazione e bene comune*, in *Crisi morale e bene comune in Italia*, a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1995, pp. 41-50.
- I nuovi programmi di filosofia*, in *L'insegnamento della filosofia: problemi e progetti*, a cura del Centro per la filosofia italiana, «Il Contributo», 1, 1995, pp. 5-14.
- La via "dinamico-noologica" alla trascendenza divina*, in *Trascendenza divina. Itinerari filosofici*, Contributi al XLVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici di

Gallarate (Aprile 1993), a cura di S. Biolo, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 57-71 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 97-110).

Società politica, società civile e Stato: per una nuova cittadinanza, in *Stato democratico e personalismo*, Atti del Convegno per il XL de *L'uomo e lo Stato* di J. Maritain, (Napoli, 28/2-1/3/1992), a cura di G. Galeazzi, Vita e pensiero, Milano 1995, pp. 201-217.

Galileo di fronte alla tradizione aristotelica, in E. B., G. MICHELI et al., *Galileo a Padova 1592-1610. Celebrazioni del IV Centenario*, vol. IV: *Tribute to Galileo in Padua*, International Symposium (Padova, 2-6 dicembre 1992), Lint, Trieste 1995, pp. 131-147 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 343-358).

Laici e cattolici. Un rapporto costruttivo per il bene del paese. I valori etici come terreno di confronto in politica, «Orientamenti sociali», 7, 1995, n. 2, pp. 24-33.

Metafisica e argomentazione in V. Mathieu, in *Trascendenza, trascendentale, esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, a cura di G. Derossi, M.M. Olivetti, A. Poma, G. Riconda, Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia», Cedam, Padova 1995, pp. 13-22.

Prefazione a G.R. BACCHIN, Haploustaton. Principio e struttura del discorso metafisico, Arnaud, Firenze 1995, pp. 7-9.

Filosofia e scienza: l'aristotelismo e Galilei (in collaborazione con G. BOZZOLATO), in *Le Università dell'Europa. Le Scuole e i Maestri. L'età moderna*, a cura di G.P. Brizzi, J. Verger, Amilcare Pizzi Editore, Cinisello Balsamo 1995, pp. 197-216.

Le prime categorie della logica hegeliana in Bertrando Spaventa, in *Discorso e verità. Scritti in onore di*

- Francesca Rivetti Barbò*, a cura di S. Belardinelli, G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1995, pp. 191-204.
- Etica al bivio: per una razionalità pratica*, in E. B., M. VANNINI et al., *Exodus. Congedi dal II Millennio/3*, Edizioni Augustinus Citta Nuova, Roma 1995, pp. 13-23.
- L'influenza della tradizione religiosa sulla filosofia italiana del novecento*, «Studia Patavina», 42, 1995, pp. 651-668.
- L'uso "scientifico" della dialettica in Aristotele*, «Giornale di Metafisica», 17, 1995, pp. 169-190 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 265-282).
- Individuo e persona: la concezione classica*, «Studium», 91, 1995, pp. 515-528.
- Ripresa di un dialogo*, in *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, a cura di A. Pieretti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 45-51.
- Un'introduzione alla lettura della Metafisica*, «Elenchos», 16, 1995, pp. 375-385.
- Gli studi sulla filosofia antica*, «Scheria. Rivista del Circolo G. Sadoul di Ischia e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici», 4, 1995, pp. 43-45.

1996

- Ordre et désordre des Grecs à Galilée et de Galilée aux temps modernes*, in *The Emergence of Complexity in Mathematics, Physics, Chemistry and Biology*, Proceedings, Plenary Session of the Pontifical Academy of Sciences (27-31 October 1992), edited B. Pullman, Pontifici Academia Scientiarum, Città del Vaticano 1996, pp. 25-42.
- Ermeneutica e metafisica in Aristotele*, in *Ermeneutica e metafisica: possibilità di un dialogo*, a cura di B. Mondin,

- Città Nuova, Roma 1996, pp. 9-25 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 333-344).
- Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?*, in *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, edited by W. Wians, Rowman & Littlefield, Lanham 1996, pp. 105-130 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 235-264).
- La tolleranza: aspetti filosofici del problema*, «Nuova Secondaria», 8, 1996, pp. 29-31.
- “Principio di Persona” o “Metafisica della prima Persona”?, in *Lineamenti di un personalismo teologico. Scritti in onore di Carlo Arata*, a cura di G. Benelli, L. Malusa, G. Brigati, Genova 1996, pp. 9-19.
- Mit den Klassikern philosophieren*, in *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie*, herausgegeben von Th. Grethlein, H. Leitner, Königshausen und Neumann, Würzburg 1996, pp. 509-517.
- Reconsidérations sur l'intellection des “indivisibles” selon Aristote*, De anima, III, 6, in *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, dirigé par G. Romeyer Dherbey, édité par C. Viano, Vrin, Paris 1996, pp. 390-404 (pubblicato anche in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 115-128).
- Les écoles philosophiques d'Athènes et les princes de Chypre*, in E. B., A.M. IOPPOLO et al., *Chypre et les origines du Stoïcisme. Actes du Colloque* (Paris, 12-13 mai 1995), Publications du Centre Culturel hellénique de Paris, Paris 1996, pp. 15-20 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 157-164).
- L'attualità dell'antica filosofia greca*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1996, n. s. 157, pp. 71-74.
- Platone nel pensiero etico-politico di Marino Gentile*, in

- Modernità della classicità. La filosofia etico-politica in Marino Gentile*, a cura di D. Castellano, G. Giurovich, Forum, Udine 1996, pp. 55-66.
- Der Begriff der Wirklichkeit in der Metaphysik des Aristoteles (IX. 6-9 u.a.)*, in *Aristoteles, Metaphysik: Die Substanzbücher (VII, VIII, IX)*, herausgegeben von C. Rapp, Akademie Verlag, Berlin 1996, pp. 289-311.
- Presentazione di Quando morire? Bioetica e diritto nel dibattito sull'eutanasia*, a cura di C. Viafora, Gregoriana, Padova 1996, pp. 9-11.
- Essere e linguaggio: l'ontologia come ambito di convergenza tra ermeneutica e metafisica*, «Ars interpretandi, Annuario di ermeneutica giuridica», 1, 1996, pp. 163-168.
- Nuovi programmi per la scuola secondaria superiore: Filosofia*, in *Verso una nuova didattica della filosofia*, a cura di N. Fumo, IRISAE Friuli-Venezia Giulia, Trieste 1996, pp. 13-17.
- Pellegrinaggio a Messkirch*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1996, n. s. 158, pp. 60-63.
- Sciacca e la filosofia antica*, in *Michele Federico Sciacca e la filosofia oggi*, a cura di P.P. Ottonello, Olschki, Firenze 1996, pp. 381-393.
- Tempo, istante e anima in Aristotele*, in *Tempo e storia. Atti del VI Colloquio della Facoltà*, a cura di M. Sánchez Sorondo, Herder-Università Lateranense, Roma 1996, pp. 13-25.
- Osservazioni*, in *Atti del seminario platonico "Verso un Platone terzo"*, «Studi europei. Annali del Dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo, Università di Genova» 3, 1995, pp. 65-71.
- Parménide*, in J. BRUNSCHWIG, G. LLOYD, *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Flammarion, Paris 1996, pp. 720-731 (trad. ingl. *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge

Massachusetts, 2002; trad. ted. *Das Wissen der Griechen*, Wilhelm Fink Verlag, München 2001; trad. it. *Il sapere greco. Dizionario critico*, 2 voll., Einaudi, Torino 2005).

La Métaphysique d'Aristote: « onto-théologie » ou « philosophie première »?, «Revue de philosophie ancienne», 14, 1996, pp. 61-85 (pubblicato anche in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 269-386).

Il Filebo e le dottrine non scritte di Platone, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, a cura di P. Cosenza, D'Auria, Napoli 1996, pp. 191-204 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 539-552).

Philosophie, institutions et enseignement philosophique en Italie, in Association Internationale des Professeurs de Philosophie, «Europa Forum - Philosophie - Enseignement», 35, 1996, pp. 11-15.

La prudenza, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1996, n. s. 159, pp. 15-24 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 61-70).

L'utilité de la dialectique pour les sciences, in *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, édité par J. Denooz, A. Motte, CIPL, Liège 1996, pp. 103-115 (pubblicato anche in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 27-40).

La logica dell'argomentazione filosofica tra Aristotele e Ryle, in Società Filosofica Italiana, *Momenti di Storia della logica e di Storia della filosofia*, Atti del Convegno della Società Filosofica Italiana (Roma, 9-11 novembre 1994), Aracne Editrice, Roma 1996, pp. 59-68 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 287-294).

Osservazioni filologiche alla versione del Filebo di Marsilio Ficino, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Atti del Convegno di Napoli (4-6 novembre 1993), a cura di P. Cosenza, M. D'Auria, Napoli 1996, pp. 93-172.

1997

Una metafisica problematica e dialettica, in E. B., R. BODEI et al., *Metafisica. Il mondo nascosto*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 41-68.

Filosofia greca e cultura cristiana, in R. GIBELLINI, G. GILLINI et al., *Alternativa. Corso di religione cattolica per la scuola secondaria superiore*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 313-316.

Vocazione o professione?, in E. AGAZZI, E. B. et al., *Annuario Filosofico 1977, La filosofia come vocazione*, Mondadori, Milano 1997, pp. 15-34.

Introduzione, a *Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, a cura di E. B., Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-46.

Les écoles philosophiques d'Athènes et les princes de Chypre, «Diotima», 25, 1997, pp. 15-20.

Per una nuova società politica, in *Filosofia e impegno politico*, a cura di C.A. Viano, «Rivista di filosofia», 58, 1997, pp. 25-40.

Ricordo di Pasquale Salvucci, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1997, n. s. 160, pp. 93-94.

Fede, antropologia ed etica. Per un "progetto culturale", «Orientamenti sociali», 8, 1996, pp. 9-18.

Prefazione a V. BITTI, F. DIPALO, *Filosofia e scuola. Due percorsi sulla rete Internet italiana*, Società Filosofica Italiana, La Goliardica, Roma 1997, pp. 7-8.

Il tempo in Aristotele, in *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana (Caserta, 28 aprile - 1 maggio 1995) a cura

- di G. Casertano, Loffredo, Napoli 1997, pp. 25-36 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 81-94).
- Un aristotelismo non conservatore* (a proposito di M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*), «Iride», 10, 1997, pp. 157-164 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 301-308).
- Heideggers Auseinandersetzung mit dem Platonisch-Aristotelischen Wahrheitsverständnis*, in *Die Frage nach der Wahrheit*, herausgegeben von E. Richter, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, pp. 89-105.
- “Credere di credere”: *l'interpretazione del cristianesimo di G. Vattimo*, «Studia Patavina», 44, 1997, pp. 61-67.
- Aristotle's Renaissance as an example of the essential tension between tradition and innovation*, «Scienza e storia», 12, 1997, pp. 15-22.
- La vita: realtà e valore*, in E. B., H.A. CAVALLERA et al., *Confini della scienza e educazione alla vita*, XXXV Convegno di Scholè (Brescia, 10-11 settembre 1996), La Scuola, Brescia 1997, pp. 7-20.
- The present relevance of Aristotle's thought* (in neogreco), in *The Actuality of the Ancient Greek Philosophy*, edited by M. Dragona-Monachou, G. Roussopoulos, Ellinika Grammata, Athens 1997, pp. 306-316.
- L'aristotelismo padovano e la nascita della medicina sperimentale*, «Medicina nei secoli», n. s. 9, 1997, pp. 23-38 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 273-284).
- La classicità di un testo filosofico*, «Ars Interpretandi», 2, 1997, pp. 1-14.
- Philosophie, dialectique et sophistique dans Métaphysique* Γ 2, «Revue Internationale de Philosophie», 51, 1997, pp. 379-396 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi*

- studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 283-298 e in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 41-56).
- L'oggetto dell'eikòs mythos nel Timeo di Platone*, in *Interpreting the Timaeus-Critias*, Proceedings of the IV Symposium Platonicum, edited by L. Brisson, T. Calvo, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, pp. 119-131 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 553-570).
- Sulla costituzione mista in Platone, Aristotele e Cicerone*, in *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift f. W. Kullmann*, herausgegeben von H.C. Günther, A. Rengakos, Steiner, Stuttgart 1997, pp. 279-285 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 211-218).
- La filosofia, a chi e come insegnarla?*, «Iride», 10, 1997, pp. 527-530.
- Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele*, *Metaph. XII 6-7*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 59-82.
- Recensione a C. D'ANCONA COSTA, La casa della sapienza*, «Elenchos», 18, 1997, pp. 401-408.
- The Classical Character of a Philosophical Text*, «Ars Interpretandi. Journal of Legal Hermeneutics», 2, 1997, pp. 7-20.

1998

- Politica e amicizia*, in E. B., S. VECA, *La politica e l'amicizia*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, pp. 23-34.
- L'idea di bene comune tra "destra" e "sinistra"*, in E. B., S. VECA, *La politica e l'amicizia*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, pp. 35-62 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 227-238).
- Ripropongo la metafisica classica*, «Letture», 53, 1998, quad. 544, pp. 11-12.

- Sillogismo pratico*, in N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, (III ed. aggiornata e ampliata da G. Fornero), Utet, Torino 1998, pp. 999-1000.
- Sostanza e individuazione*, in E. B., V. POSSENTI et al., *La tecnica, la vita, i dilemmi dell'azione*, Seconda navigazione – *Annuario di filosofia 1998*, Mondadori, Milano 1998, pp. 143-160 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 187-200).
- Tempo ed eternità*, in *Filosofia del tempo*, a cura di L. Ruggiu, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 12-26 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 95-115).
- Quale società civile in Aristotele?*, in *La società civile e la società politica nel pensiero di Aristotele*, a cura di R. Campa, Centro Internazionale di Filosofia Antica "Antonio Jannone", Roma 1998, pp. 77-87 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 219-226).
- Novecento etico*, «Nuova Secondaria», 8, 1998, pp. 26-28.
- Etica tra convinzione e responsabilità*, «Orientamenti sociali sardi», 3, 1998, pp. 105-110.
- Interventi in Analitici e continentali*, a cura di A. Massarenti, «Rivista di estetica», 7, 1998, n. s., pp. 85-87 e 102-103.
- Aristotele e il "Mind-Body Problem"*, «Iride», 11, 1998, pp. 43-62 (pubblicato anche in «Uomini e idee», 6, 1999, pp. 65-82 e in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 309-328).
- Essere, divenire e mondo nel pensiero classico*, «Studium», 94, 1998, pp. 215-229.
- A proposito di identità e differenza (Risposta a Fabrizio Turolfo)*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 89, 1997, pp. 355-361 (pubblicato anche in F. TUROLDO, *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio*,

l'Essere e il Nulla, Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 145-152).

Il problema dell'etica oggi: Nietzsche o Aristotele?, in *In dialogo. Scritti in onore di Antimo Negri*, a cura di F. Fanizza, M. Signore, Antonio Pellicani editore, Roma 1998, pp. 59-68 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 195-204).

Platone e Aristotele nella filosofia analitica, in *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, Atti del corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia (Ferrara, 17-22 novembre 1997), a cura di E. Spinelli, Ministero della Pubblica Istruzione, Direzione Generale Istruzione Classica, 1998, pp. 17-24 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 329-338).

Attualità di Aristotele, «Nuova Secondaria», 1, 1998, pp. 31-47.

Filosofia (in collaborazione con M. TROMBINO), in *Programmazione: Itinerari disciplinari*, «Nuova Secondaria», 1, 1998, pp. 74-80.

I saperi essenziali: il punto di vista filosofico, «Periplo», 2, 1998, pp. 49-50.

I diritti dell'uomo tra passato e futuro, «Scuola italiana moderna», 15 ottobre, 1998, pp. 6-8.

Prefazione a Filosofia per tutti. La filosofia per la scuola e la società del 2000, a cura di M. De Pasquale, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 9-16.

Prudenza, in *Le virtù della cittadinanza. Per un dizionario delle virtù civiche*, a cura di S. Natoli, Grafo, Brescia 1998, pp. 37-46 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 239-248).

“Per i viventi l'essere è il vivere” (Aristotele, De anima 415 b 13), in *La vita. Storia e teoresi*, a cura di M. Sánchez

Sorondo, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma 1998, pp. 21-30 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 133-142).

Interdisciplinarietà e filosofia, in *Accademia e interdisciplinarietà*, I, *Saggi*, a cura di E. Riondato, Accademia Galileiana di Scienze Lettere ed Arti, Padova 1998, pp. 51-72.

Verità, interpretazione, confutazione, «Paradosso», 2-3, 1997, (pubblicato anche in *Sulla verità*, a cura di M. Donà, Il Poligrafo, Padova 1998, pp. 19-23).

La persona, problemi e prospettive, in *Rosmini e Stefanini. Persona - Etica - Politica*, Atti del Convegno della Fondazione Luigi Stefanini (Treviso, 14-15 novembre 1997), a cura di G. Bernardi, E. Boldon Zanetti et al., Prometheus, Milano 1998, pp. 155-170.

Convegni d'agosto in Nord-America, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1998, n. s. 165, pp. 58-63.

Il concetto di "primo" nella Metafisica di Aristotele, in *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, editado por A.A. Gomez, R.M. Castro, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1998, pp. 131-148.

L'origine pitagorica dell'analisi geometrica, in *Dalla tradizione pitagorica al futuro della cultura e della scienza in Calabria*, Simposio internazionale di studio (Tropea-Palmi, 12-14 giugno 1997) a cura di P. De Leo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 49-54.

De qui est fin le moteur immobile?, in *Essais sur la théologie d'Aristote*, édité par M. Bastit, J. Follon, Peeters, Louvain-la-Neuve 1998, pp. 5-28 (pubblicato anche in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 287-302).

La présence de la dialectique grecque dans la philosophie contemporaine, «Revue de Philosophie Ancienne»,

16, 1998, pp. 103-120 (pubblicato anche in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 57-72).

Recensione a G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, «Studia Patavina», 45, 1998, pp. 497-502.

1999

Amicizia e "focal meaning", in *Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, edited by A. Alberti, R. Sharples, de Gruyter, Berlin-New York 1999, pp. 176-190 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 63-76).

L'attività di ricerca di Gabriele Giannantoni, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1999, n. s. 166, pp. 7-10.

L'uomo è naturalmente filosofo, «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento» 16, 1999, pp. 8-16.

Novecento etico, in *Novecento e Novecenti. La cultura di un secolo*, a cura di E. Agazzi, La Scuola, Brescia 1999, pp. 73-84.

Reciprocità, «Tra Noi» (Periodico dell'AVO di Padova), 11. 35, 1999, pp. 3-5.

Il carattere dialettico del "cogito", in *Descartes. Lo racional y lo real. Segundo Congreso Internacional de Ontologia*, editado por V. Gómez Pin, «Enrahonar. Quaderns de Filosofia», Universidad Autonoma de Barcelona, Barcelona 1999, pp. 451-455.

Ermeneutica della domanda religiosa e della domanda metafisica, «Euntes docete. Commentaria Urbaniana», 1-2, 1999, pp. 193-202.

L'uomo è filosofo, in E. B., G. COTTIER et al., *Per una lettura dell'enciclica Fides et ratio*, Città del Vaticano 1999, pp. 34-40.

- Il primo motore non si scorda mai*, «Lettture», 54, 1999, quad. 560, pp. 22-24.
- Introduzione al XXXIII Congresso nazionale di Filosofia*, in *La trasmissione della filosofia nella forma storica*, Atti del XXXIII Congresso della Società filosofica Italiana, (Genova, 30 aprile-3 maggio 1998), a cura di L. Malusa, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 13-18.
- Introduzione ai lavori*, in *Pasquale Salvucci. L'uomo e l'opera*. Atti del Convegno, (Urbino, 20.12.1997), a cura di IRRSAE-Marche, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 17-20.
- The unmoved mover as efficient cause in Aristotle's Metaph. XII*, in *Aristotle on Metaphysics*, edited by T. Pentzopoulou-Valalas, Aristotle University – Department of Philosophy, Thessaloniki 1999, pp. 73-81.
- Intervento in *Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen*, herausgegeben von R. Fournet-Betancourt, «Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie», 28, 1999, pp. 43-46.
- La generazione dell'uomo secondo Aristotele (Discussione del libro "Quando comincio io?" di Norman Ford)*, «Bioetica. Rivista interdisciplinare», 7, 1999, pp. 590-595 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 151-156).
- La polemica antiaristotelica di Filodemo a proposito della retorica*, in *Antiaristotelismo*, a cura di S. Maso, C. Natali, Hakkert, Amsterdam 1999, pp. 63-76 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 27-42).
- Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique*, in *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, édité par C. Chiesa, L. Freuler, «Cahiers de la Revue

de théologie et de philosophie», Genève-Lausanne-Neuchâtel 1999, pp. 69-82 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 167-182 e in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 311-328).

Il Peri philosophias di Aristotele nell'interpretazione di Mario Untersteiner, in *Dalla lirica al teatro: nel ricordo di Mario Untersteiner (1899-1999)*, a cura di L. Belloni, V. Citti, L. de Finis, Università, Trento 1999, pp. 291-300 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 421-426).

Conclusioni, in E. B., G. GIANNANTONI et al., *Dalla physis di Empedocle al logos di Gorgia. Percorso filosofico antico e prospettive contemporanee*, «Giornale di Metafisica», 21, 1999, pp. 243-250.

Teologia morale e argomentazione razionale, in *Spirito e forme di una nuova paideia. Studi in onore di Giuseppe Flores d'Arcais*, a cura di A.M. Bernardinis, W. Böhm, M. Laeng, R. Laporta, Agorà, La Spezia 1999, pp. 35-45.

Voce: *Gentile Marino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, vol. LIII, 1999.

Recensione a C. SHIELDS, Order in Multiplicity. Homonymy in the philosophy of Aristotle, «Elenchos», 20, 1999, pp. 465-474.

2000

A Platone non riuscì di convincere il tiranno, «Letture», 55, 2000, pp. 25-27.

La prospettiva metafisica tra analitici ed ermeneutici, in E. AGAZZI, E. B. et al., *Corpo e anima. Necessità della metafisica*, Seconda Navigazione – *Annuario di filosofia 2000*, Mondadori, Milano 2000, pp. 45-62

- (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 111-123).
- Quale insegnamento della filosofia?*, «Nuova Secondaria», 9, 2000, pp. 7-10.
- La nozione di società politica in Aristotele*, in *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, a cura di M. Migliori, La città del sole, Napoli 2000, pp. 511-528 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 227-240).
- Tempo ed eternità*, «Scienza e storia. Rivista del Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo», 13, 2000, pp. 31-42.
- La filosofia a Padova*, «Rivista di filosofia», 91, 2000, pp. 197-218.
- La presenza di Aristotele nella filosofia odierna*, in *L'attualità di Aristotele*, a cura di S.L. Brock, Armando, Roma 2000, pp. 85-100 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 335-369).
- Justice as Equality in Nic. Eth. V*, in *Political Equality and Justice in Aristotle and the Problems of Contemporary Society*, edited by D.N. Koutras, Society for Aristotelian Studies "The Lycaenum", Athens 2000, pp. 37-46.
- Jacques Maritain's Contribution to Twentieth-Century Philosophical Debate*, «Notes et Documents/Institut International Jacques Maritain», 57-58, 2000, pp. 8-16.
- Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in *La filosofia in età imperiale*, Atti del Colloquio (Roma, 17-19 giugno 1999), a cura di A. Brancacci, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 225-243 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 77-88).
- Il "Dio dei filosofi" nel discorso di Paolo agli Ateniesi*, in *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismo a confronto*, a cura di A. Ales Bello, Pontificia

Università Lateranense – Mursia, Roma 2000, pp. 47-57 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 51-61).

La nuova domanda di metafisica, in *Elogio della filosofia*, Simposio internazionale in onore di A. Rosmini (Roma, 26-29 novembre 1998), a cura di V. Lattanzi, F. Mercadante, Fondazione Capograssi, Roma 2000, vol. II, pp. 264-276.

Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics L 6, in *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, edited by D. Charles, M. Frede, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 181-206 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 427-453).

I luoghi della verità secondo Aristotele: un confronto con Heidegger, in *I luoghi del comprendere*, a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano 2000, pp. 3-27 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 249-272).

Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues, «Revista Portuguesa de Filosofia», 54, 2000, pp. 345-360.

La filosofia italiana, in *La filosofia nel secondo Novecento (I)*, «Humanitas», 55, 2000, pp. 715-721.

Le attuali prospettive della metafisica, in *Scienza e conoscenza. Verso un nuovo umanesimo*, a cura di F. Facchini, Editrice Compositori, Bologna 2000, pp. 47-60.

Osservazioni sulla "terza navigazione", in G. BAGET BOZZO, E. B. et al., *La navicella della metafisica. Dibattito sul nichilismo e la "terza navigazione"*, Armando, Roma 2000, pp. 59-63.

Metafisica, politica e democrazia in Augusto Del Noce, in

Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica, a cura di V. Lattanzi, F. Mercadante, Spes - Fondazione Del Noce, Roma 2000, vol. II, pp. 554-562.

La giustizia come proporzione, in *Etica individuale e giustizia*, a cura di A. Ferrara, V. Gessa-Kurotschka, S. Maffettone, Liguori, Napoli 2000, pp. 57-68 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 71-80).

Prefazione a L'uomo e la macchina trent'anni dopo. Filosofia e informatica ieri e oggi, Atti del Convegno Nazionale 1997 della Società Filosofica Italiana (Bari, 24-26 ottobre 1997), a cura di M. Di Giandomenico, Giuseppe Laterza, Bari 2000, pp. 7-12.

Parmenides, in *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*, edited by J. Brunschwig, G.E.R. Lloyd, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2000, pp. 660-671.

Il dialogo che diede ordine al mondo (Recensione a PLATONE, *Timeo*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994), «Nuntium», 10, 2000, pp. 166-168.

Recensione a G. VATTIMO, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 2000, n. s. 171, pp. 86-89.

2001

Multiplicity and Unity of Being in Aristotle, «Proceedings of the Aristotelian Society», 101, 2001, pp. 185-207.

Brentano and Aristotle's Metaphysics, in *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, edited by R.W. Sharples, Ashgate, Aldershot-Burlington USA 2001, pp. 135-149.

I diritti umani come moderni èndoxa, «Nuova Secondaria», 6, 2001, pp. 45-49.

I diritti umani misura di ogni cosa, in *Nichilismo, Relatività, Verità: un dibattito*, a cura di A. Massarenti, V. Possenti,

- Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 41-44.
- La necessità di un progetto culturale*, in E. B., O. ZECCHINO et al., *Prospettive e tradizione dell'Università italiana*, «Studium», 97, 2001, pp. 33-38.
- La diversità nell'aristotelismo antico, moderno e contemporaneo*, in *La diversità in età moderna e contemporanea*, a cura di L. Cavazzoli, Name, Genova 2001, pp. 47-60 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 371-382).
- I diritti umani quali principi etici condivisibili*, «Bioetica», 9, 2001, pp. 127-138 (pubblicato anche in Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, *Dignità del vivere*, Zadig, Milano 2001, pp. 166-176).
- Dal personalismo all'identità personale*, in *Identità personale. Un dibattito aperto*, a cura di A. Bottani, N. Vassallo, Loffredo, Napoli 2001, pp. 65-78 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 201-212 e, in forma diversa, con il titolo *Il dibattito sull'identità personale nella filosofia contemporanea*, in *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, a cura di A. Pavan, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 35-47).
- Lo "stato di salute" della metafisica nella filosofia italiana contemporanea, in *La filosofia italiana in discussione*, a cura di F.P. Firrao, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 88-103.
- La pace come condizione dei valori*, in *2000 volte 2000. Arte e Idee per la Pace*, a cura di L. Caramella, Fondazione Art Museo, Arona 2001, pp. 126-128.
- A proposito di identità e differenza*, in F. TUROLDI, *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio, l'Essere e il Nulla*, Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 145-152.
- Socrate e Platone*, in E. B., P.P. OTTONELLO et al., *Il pensiero*

- di Maria Adelaide Raschini, Atti del I Congresso Nazionale (Milano, 23 Settembre 2000), L'Arcipelago, Genova 2001, pp. 27-38.
- De l'amitié à la philosophie chez Aristote*, in *Analyses et réflexions sur Aristote, Éthique à Nicomaque, Livres VIII et IX*, édité par G. Samama, Ellipses, Paris 2001, pp. 175-184 (pubblicato anche, con il titolo *Amitié et philosophie chez Aristote*, in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 129-140).
- Una metafisica problematica*, intervista a Enrico Berti, «Palomar», Rivista di Cultura e Politica, 2, 2001, pp. 59-67.
- L'argomentazione filosofica nell'insegnamento della filosofia*, in *La filosofia nella scuola. Tradizione e prospettive di riforma*, a cura di C. Tugnoli, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 163-192.
- The Relationship Between Science, Religion and Aristotelian Theology Today*, in Pontificia Academia Scientiarum, *Science and the Future of Mankind*, Pontificia Accademia delle Scienze, Città del Vaticano 2001, pp. 228-234 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 383-388).
- La metafisica nella filosofia del Novecento*, «Rivista di storia della filosofia», 56, 2001, pp. 287-292.
- Ricordo di Valerio Verra*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 2001, n. s. 173, pp. 23-26.
- L'argomentazione in Aristotele*, «Problemata. Quaderni di filosofia», 1, 2001, pp. 39-62 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 299-315).
- Quale metafisica per il terzo millennio?*, in *Proceedings of the Metaphysics for the Third Millennium Conference (Rome, September 5-8, 2000)*, Editorial de la Universidad Tecnica Particular de Loja (Equador) 2001, vol. I,

- pp. 29-44 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 125-140).
- Aristotele. La felicità*, «Nuntium», 13, 2001, pp. 160-165.
- Attualità dei diritti umani*, «Ars Interpretandi», Annuario di ermeneutica giuridica, 6, 2001, pp. 79-91 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 389-400 e in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 249-260).
- Si può parlare di un'evoluzione nella dialettica platonica?*, «Plato. The Internet Journal of the International Plato Society», 2, 2001, <<http://www.ex.ac.uk./plato>> (10 gennaio 2025).
- Una metafisica (epistemologicamente) "debole"*, «Annuario Filosofico», 16, 2000, pp. 27-41 (pubblicato anche in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M. Borrelli, vol. I, «Quaderni interdisciplinari», 6, 2003, pp. 61-86, in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di G. Riconda, C. Ciancio, Mursia, Milano 2013, pp. 43-57 e in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 141-155).
- La ricezione delle virtù dianoetiche nell'ermeneutica contemporanea*, «Paradigmi», 19, 2001, pp. 375-392 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 410-418).
- Averroès médiateur entre la philosophie grecque et la culture chrétienne*, «Scienza e Storia», 14, 2001, pp. 25-33 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 125-138).
- Aristotele*, in *Storia della scienza, La scienza antica*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001, vol. I, pp. 652-668.
- Prinzip*, in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*,

herausgegeben von H. Cancik, H. Schneider, verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, pp. 334-337.

The Concept of prôton in Aristotle's Metaphysics, in *Essays in Honour of Ioanna Kuçuradi*, edited by S. Iyi, «Journal of Turkish Studies», 25, 2001, pp. 51-60.

Recensione a A. MOTTE, C. RUTTEN (édité par), *Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, «Elenchos», 22, 2001, pp. 164-169.

Recensione a M. WILSON, *Aristotle's Theory of the Unity of Science*, «History and Philosophy of the Life Sciences», 23, 2001, pp. 295-296.

2002

Impegno politico, cultura e fede cristiana: distinzione nell'unità, in Giuseppe Lazzati. *Testimonianze*, a cura di A. Oberti, AVE, Roma 2002, pp. 187-209 (pubblicato anche in «Il Mulino», 37, 1988, pp. 949-968).

Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle, in *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, edited by A. Bottani, M. Carrara, P. Giaretta, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2002, pp. 79-107 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 459-484).

Le nuove prospettive metafisiche, in *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, a cura di P. Di Giovanni, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 49-60.

Osservazioni a proposito di verità e metafisica, in The Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas, *Il dibattito contemporaneo sulla verità*. Atti della II sessione plenaria (Città del Vaticano, 22-24 giugno 2001), Città del Vaticano, 2002, pp. 161-168.

Ethics Between Conviction and Responsibility, in *Interpretation und Argument*, herausgegeben von H.

- Linneweber-Lammerskitten, G. Mohr, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, pp. 323-328 (pubblicato anche in *The Legitimacy of Truth*, Proceedings of the III Meeting Italian-American Philosophy, Rome in June 5-10, 2001, edited by R. Dottori, Lit Verlag, Münster-Hamburg-London 2003, pp. 265-270).
- Autoritratto*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 2002, n. s. 176, pp. 9-12 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 277-280).
- La causalità del motore immobile secondo Aristotele*, «Gregorianum», 83, 2002, pp. 637-654 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 453-470 e, con il titolo *La causalité du Moteur immobile selon Aristote*, in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 381-400).
- La felicidad come ciencia exacta*, «Nuntium», Edición en Español, 2002, pp. 160-166.
- Il principio di non contraddizione: storia e significato*, in *Bilogica e sogno. Sviluppi mattheblanchiani sul pensiero onirico*, a cura di P. Bria, F. Oneroso, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 22-32 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 485-494 e in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 67-80).
- Filosofia e storia della filosofia*, in *Radici metafisiche della filosofia. Scritti per Nunzio Incardona*, a cura di G. Nicolaci, P. Polizzi, Tilgher, Genova 2002, pp. 121-138.
- L'idea del bene in relazione alla dialettica*, in *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, edited by G. Reale, S. Scolnicov, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002, pp. 307-317 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*,

cit., pp. 417-427).

A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles, «Analytica. Revista de filosofia», 6, 2001-2002, pp. 23-44.

La dialettica antica come modello di ragionevolezza, «Ars Interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica», 7, 2002, pp. 17-28 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 57-66).

Teofrasto e gli Accademici sul moto dei cieli, in *Gigantomachia. Convergenze e divergenze fra Platone e Aristotele*, a cura di M. Migliori, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 339-358 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 11-26).

Il valore epistemologico degli endoxa secondo Aristotele, in *Dialéctica y Ontología. Coloquio Internacional sobre Aristóteles*, «Seminarios de Filosofía», 14-15, 2001-2002, pp. 111-128 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 317-334 e, con il titolo *La valeur épistémologique des endoxa chez Aristote*, in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 73-92).

The Relevance of Human Rights, in *Internationale Gerechtigkeit und Interpretation*, herausgegeben von G. Zaccaria, «Ars Interpretandi», 6, 2002, pp. 81-92.

Il problema delle origini nella filosofia analitica contemporanea, in *Origini. Le origini dell'Universo secondo gli antichi, nella filosofia moderna, nell'astrofisica contemporanea e nella visione religiosa*, a cura di A. Omizzolo, Sargon, Padova 2002, pp. 35-42.

Prefazione a S. MARTINI, Democrito: filosofo della natura o filosofo dell'uomo?, Armando, Roma 2002, pp. 7-8.

Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote, in *L'excellence de la vie. Sur l'Ethique à Nicomaque et l'Ethique à Eudème d'Aristote*, édité par G. Aubry,

dirigé par G. Romeyer-Dherbey, Vrin, Paris 2002, pp. 317-334 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 113-128).

Presentazione, in ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti, G. Giardina, P. Manganaro, CUECM, Catania 2002, pp. 13-15.

L'essere e le sue regioni da Parmenide ad Aristotele, in ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti, G. Giardina, P. Manganaro, CUECM, Catania 2002, pp. 25-41 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 345-364).

The Multiplicity of the Meanings of Being in Oxford Philosophy, in *Aristotle Today*. International Conference (Naoussa-Mieza, September 20-23, 2001), Municipality of Naoussa, Naoussa 2002, pp. 77-88.

Classical Dialectic as a Model of Reasonableness, «Ars Interpretandi. Journal of Legal Hermeneutics», 7, 2002, pp. 43-54.

2003

Prefazione a Marino Gentile nella filosofia del Novecento, a cura di E. B., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, pp. 5-8.

Le emozioni dell'amicizia e la filosofia, in *La filosofia e le emozioni*, Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana (Urbino, 26-29 aprile 2001), a cura di P. Venditti, Le Monnier, Firenze 2003, pp. 137-153 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 141-156).

Il bene nella filosofia analitica e nell'ermeneutica, in *Dialogo sul bene*, Atti della III sessione plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, (Roma, 21-23 giugno 2002), «Doctor Communis»,

- Città del Vaticano 2003, pp. 51-55, 61, 64.
- Introduzione* a ARISTOTELE, *Il libro primo della Metafisica*, a cura di E. B., C. Rossitto, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Descartes: il metodo e il cogito*, in *Cartesio e il destino della metafisica*, a cura di F.L. Marcolungo, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 11-30 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 166-188).
- Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele. Tra fisica e metafisica*, in *Platon und Aristoteles - sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, herausgegeben von G. Damschen, R. Enskat, A. Vigo, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, pp. 177-193 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 471-488 e, con il titolo *Le livre Λ de la Métaphysique d'Aristote entre physique et métaphysique*, in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 401-422).
- La metafisica nella filosofia analitica contemporanea*, in *Metafisica e antimetafisica*, a cura di G. Movia, Vita e pensiero, Milano 2003, pp. 75-91.
- Metamorfosi della forma e concezioni della formazione: una prospettiva antropologico-filosofica* (in collaborazione con A. DA RE, G. MICHELI, A. PAVAN), in *Educazione versus formazione. Processi di riforma dei sistemi educativi e innovazione universitaria*, a cura di L. Galliani, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, pp. 27-43.
- Quando Heidegger era ancora 'aristotelico'*, in E. B., F. BIANCO, M. VEGETTI, *Heidegger e i Greci. Riflessione a più voci su un recente volume di lezioni del giovane Heidegger*, «Paradigmi», 21, 2003, pp. 190-205 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 273-286).

- Self-presentation*, in The Pontifical Academy of Sciences, *The Cultural Values of Science*, (Plenary Session 8-11 November 2002), Vatican City 2003, pp. XXXIX-XL.
- Il filosofo e la città secondo Aristotele*, in *I filosofi e la città*, a cura di C. Tatasciore, La città del sole, Napoli 2003, pp. 37-50 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 241-250).
- Il dibattito odierno sulla cosiddetta "teologia" di Aristotele*, «Paradigmi», 21, 2003, pp. 279-297 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 489-501).
- Come formare gli insegnanti della scuola secondaria?*, «La 'Dante' a Padova», 18, 2003, n. 4, p. 3.
- Ontologia o metafisica? Un punto di vista aristotelico*, in *Significato e ontologia*, a cura di C. Bianchi, A. Bottani, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 25-38.
- Giovanni Gentile e il pensiero antico*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 11-21 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 198-214).
- Parmenides*, in J. BRUNSCHWIG, G.E.R. LLOYD, *A Guide to Greek Thought. Major Figures and Trends*, Harvard Univ. Press, Cambridge 2003, pp. 138-149.
- I "barbari" di Platone e di Aristotele*, «Filosofia politica», 17, 2003, pp. 365-382 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, cit., pp. 251-267).
- L'astrario di Giovanni Dondi*, «Padova e il suo territorio», 18, 2003, 106, pp. 14-16.
- Il XXI Congresso mondiale di filosofia* (Istanbul, 10-17 agosto 2003), «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 2003, n. s. 180, pp. 74-75.
- L'Essere e l'Uno in Metaph. B*, in *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, a cura di V. Celluprica, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 103-126 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi*

studi aristotelici, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 365-380).

Il dibattito sull'identità personale nella filosofia contemporanea, in *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, a cura di A. Pavan, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 35-47 (pubblicato anche, in forma diversa, con il titolo *Dal personalismo all'identità personale*, in *Identità personale. Un dibattito aperto*, a cura di A. Bottani, N. Vassallo, Loffredo, Napoli 2001, pp. 65-78).

Gadamer interprete di Aristotele, «Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma Tre», 7, 2003, pp. 61-80 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 419-436).

Perché rileggere oggi i filosofi antichi?, «Foro ellenico (pubblicazione bimestrale a cura dell'Ufficio Stampa dell'Ambasciata di Grecia in Italia)», 53, 2003, pp. 3-5.

Presentazione, in F. ROSSI-LANDI, *Scritti su Gilbert Ryle e la filosofia analitica*, a cura di C. Zorzella, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 7-8.

Conclusions générales du Colloque, in *Philosophie de la forme. Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, édité par A. Motte, C. Rutten, P. Somville, Peeters, Louvain-La-Neuve 2003, pp. 651-661.

The endoxa in Aristotle's Rhetoric, in *On Aristotle's Poetics and the Art of Rhetoric*, edited by D.N. Koutras, Society for Aristotelian Studies "The Lycaeanum", Athens 2003, pp. 138-149.

Croce e la "logica della filosofia", in *Croce filosofo*, Atti del convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte (Napoli-Messina, 26-30 novembre 2002) a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo,

R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, vol. II, pp. 677-685 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 214-227).

2004

Socrate nelle fonti antiche, in *Socrate in Occidente*, a cura di E. Lojacono, Le Monnier, Firenze 2004, pp. 1-9 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 39-53).

Problemi di didattica della filosofia, in *L'insegnamento della filosofia oggi*, a cura di F. De Natale, Stilo Editrice, Bari 2004, pp. 27-36.

Il dopo-morte nel pensiero greco, in *Homo moriens. Saggi sull'al di là e sul destino ultimo dell'uomo*, a cura di A. Lambertino, MUP, Parma 2004, pp. 23-36.

The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy, in *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, edited by R. Pozzo, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2004, pp. 285-300.

Practical Rationality and Technical Rationality, in E. Agazzi, *Right, Wrong and Science. The Ethical Dimensions of the Techno-Scientific Enterprise*, edited by C. Dilworth, Rodopi, Amsterdam-New York 2004, pp. 249-254.

Il contributo della dialettica antica alla cultura europea, in S. AVERINCEV, E. B. et al., *La filosofia dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 3-26 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 339-354).

La filosofia a Padova, in *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, a cura di P. Rossi, C.A. Viano, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 139-160.

Il concetto di "bene comune" di fronte alla sfida del terzo

- millennio*, «Doctor Communis», 2004, pp. 145-163 (pubblicato anche in Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, *L'umanesimo cristiano nel terzo millennio: La prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Atti del Congresso Internazionale, Roma, 21-25 settembre 2003, Città del Vaticano 2004, pp. 121-139 e in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 77-100).
- Is there an Ethics in Plato's "Unwritten Doctrines"?*, in Plato Ethicus. *Philosophy is Life*, Proceedings of the International Colloquium (Piacenza, 2003), edited by M. Migliori, L. Napolitano Valditara, Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, pp. 35-48.
- Giustizia*, in *Conversazioni di filosofia. Ottobre-dicembre 2003*, «I Quaderni di Sala Celio», Provincia di Rovigo, Rovigo 2, 2004, pp. 39-51.
- Ricordo di Mario Mignucci*, «Elenchos», 25, 2004, pp. 5-10.
- Prefazione a Dello spazio e del tempo. Venti anni di studi e ricerche del CISST (1981-2001)*, Edizioni del Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo, Brugine 2004, pp. 7-11.
- Prefazione a W. JAEGER, Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Sansoni, Milano 2004, pp. VII-XXI.
- Pensare con la propria testa?*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 2004, n. s. 182, pp. 76-88 (pubblicato anche in «Scuola e cultura», 3, 2006, pp. 29-35, in *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, Utet Università, Torino 2007, pp. 5-18 e in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 281-294).
- Aristotele dans les premières critiques adressées à Hegel par Feuerbach, Marx et Kierkegaard*, in *Aristotele au XIX^e siècle*, édité par D. Thouard, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 23-35 (on line dal 2019 <<https://books.openedition.org/>

septentrion/53898>, 31 gennaio 2025).

Diferencia entre la concepción platónica y la concepción aristotélica del ser, in *Amor a la sabiduría. Estudios de metafísica y ética en homenaje al Profesor Juan de Dios Vial Larraín*, editado por J. Araos San Martín, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2004, pp. 59-73.

The Concept of "First" in Aristotle's Metaphysics, «Dissertatio», 19-20, 2004, pp. 21-35.

Persona, scienza e tecnica, in *Filosofia e scienza nella società tecnologica*, a cura di G. Galeazzi, B. M. Ventura, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 171-183 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 213-226).

Elementi di ontologia nel Parmenide e nel Sofista, in *Platone e l'ontologia. Il Parmenide e il Sofista*, a cura di M. Bianchetti, E.S. Storace, Albo Versorio, Milano 2004, pp. 15-22.

Vittorio Sainati e Mario Mignucci: *studiosi italiani di logica antica*, «Méthexis», 17, 2004, pp. 85-86.

Recensione a D.N. KOUTRAS, *Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy*, «Elenchos», 25, 2004, pp. 526-531.

2005

Aristotele nel Novecento, «Scuola e Cultura», 3, 2005, pp. 22-27 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 295-310).

Verità e filosofia, in *Ragione e verità*, a cura di V. Possenti, Armando, Roma 2005, pp. 23-36.

The Aristotelian Endoxa as a Basis for a Modern Reasonableness, in *The Dialogue. Reason and Reasonableness*, a cura di R. Dottori, Lit Verlag, Münster 2005, III, pp. 177-190.

Dialogo su Aristotele, in *Le parole dell'Essere. Per Emanuele*

Severino, a cura di G. Brianese, G. Goggi, A. Petterlini, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 75-90 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 169-186).

L'istanza metafisica nella Fides et ratio, in *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni dalla Fides et ratio*, a cura di A. Livi, G. Lorizio, Lateran University Press, Roma 2005, pp. 23-35.

Aristotele, Metaphysica Iota 1-2: univocità o multivocità dell'uno?, in *Il libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, a cura di B. Centrone, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 65-74 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici, V. Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 235-248).

The Analogy of Good and the Source of Different Kinds of Analogy (Plato, Resp. 506 D 8 – 508 C 2) (in collaborazione con L. SEMINARA), in *Plato über das Gute und die Gerechtigkeit*, herausgegeben von D. Barbaric, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, pp. 129-136.

The so-called Paduan Averroism and Ibn Rushd's commentaries on Aristotle, in *Cultural Contacts in Building a Universal Civilisation: Islamic Contributions*, edited by E. İhsanoğlu, IRCICA O.I.C. Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul 2005, pp. 29-40.

Riflessioni sulle votazioni per l'elezione del rettore, «Progetto Bo», 4, 2005, pp. 13-14.

Metafisica debole?, in *Quale metafisica?*, «Hermeneutica», 2005, n. s., pp. 39-52 (pubblicato anche in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 157-168).

Heidegger and the Platonic Concept of Truth, in *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*, edited by C. Partenie, T. Rockmore, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2005, pp. 96-107.

- Diritti umani: un approccio etico*, in *Tra etica e politica: pensare i diritti*, a cura di S. Morandini, Gregoriana, Padova 2005, pp. 79-92.
- Primato della fisica?*, in *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, a cura di R.L. Cardullo, G.R. Giardina, UECM, Catania 2005, pp. 33-50 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 31-47).
- Il verbo 'essere' in Aristotele*, «Janus, Quaderni del Circolo Glossematico», 5, 2005, pp. 19-32 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 221-234).
- Il dio di Aristotele*, in *Dio e il divino nella filosofia greca*, «Humanitas», 4, 2005, pp. 732-750 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 249-268).
- Saggezza o filosofia pratica?*, «Etica & Politica», 2, 2005, <https://www.units.it/etica/2005_2> (15 gennaio 2025) (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 35-59).
- La métaphysique d'Aristote*, in *Y-a-t-il une histoire de la métaphysique?*, dirigé par B. Pinchard, Y.C. Zarka, PUF, Paris 2005, pp. 45-56 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 269-280).
- Que reste-t-il aujourd'hui de la métaphysique d'Aristote?*, in *La Métaphysique d'Aristote. Perspectives contemporaines*, édité par M. Narcy, A. Tordesillas, Vrin, Paris 2005, pp. 227-238 (pubblicato anche in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 329-344).
- Ricordo di Enza Celluprica*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 2005, n. s. 186, pp. 111-112.
- Si può parlare di un'evoluzione della dialettica platonica?*, in E. B., N. DE BELLIS et al., *Dialettica oggi*, «Koiné»,

3-4, 2005, pp. 71-83 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, I. *Epistemologia, logica e dialettica*, cit., pp. 407-416).

Platone, Aristotele e l'Esodo, «Rivista di storia della filosofia», 1, 2005, pp. 89-93.

Pratiche filosofiche e filosofia pratica, «Ars interpretandi, Annuario di ermeneutica giuridica», 10, 2005, pp. 313-328, (pubblicato anche in *Vivere con filosofia. La consulenza come pratica*, a cura di R. Longo, D. Miccione, Acireale-Bonanno, Roma 2006, pp. 71-88 e in E. B., *Incontri con la filosofia contemporanea*, cit., pp. 261-275).

Astronomia e astrologia da Pietro d'Abano a Giovanni Dondi dell'Orologio, in *Padova Carrarese*, a cura di O. Longo, Il Poligrafo, Padova 2005, pp. 175-184 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 151-165).

Presenza della retorica antica nel Novecento, in *Retorica e scienze del linguaggio*. Atti del X Congresso nazionale della Società di Filosofia del linguaggio, (Rimini, 19-21 settembre 2003), a cura di S. Bonfiglioli, C. Marmo, Aracne, Roma 2005, pp. 21-34.

Colletti e la dialettica, in *Galvano della Volpe, Lucio Colletti e il materialismo italiano*, a cura di M.I. Gaeta, Fahrenheit 451, Roma 2005, pp. 133-140 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 220-232).

2006

L'argomentazione del giudizio etico nella tradizione aristotelica, in *L'argomentazione del giudizio bioetico*, a cura di S. Mocellin, C. Viafora, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 43-54.

Y a-t-il une théologie d'Aristote?, in *Les philosophes et la question de Dieu*, édité par L. Langlois, Y.C. Zarka,

Presses Universitaires de France, Paris 2006, pp. 55-71 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 281-295).

Introduzione a R. GUARDINI, *Opera omnia, Socrate e Platone*, a cura di O. Brino, Morcelliana, Brescia 2006, vol. XVI, pp. 7-41.

Teologia e filosofia: Tommaso d'Aquino in *I seminari dell'Umanesimo Latino 2004-2005*, Fondazione Cassamarca, Treviso 2006, pp. 45-53 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 118-129).

The Classical Notion of Person in Today's Philosophical Debate, in *The Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas, Essere e Persona. Being and Person*, «Doctor Communis», 1-2, 2006, pp. 163-177.

Giovanni Dondi dall'Orologio, «Chioggia. Rivista di studi e ricerche», 28, 2006, pp. 7-16.

Aristotele e Harvey, in *Harvey e Padova*. Atti del convegno celebrativo del quarto centenario della laurea di William Harvey (Padova, 21-22 novembre 2002), a cura di G. Ongaro, M. Rippa Bonati, G. Thiene, Antilia, Padova 2006, pp. 3-24 (pubblicato anche, con il titolo *Harvey e Aristotele*, in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 285-300).

Aristotele e la genetica contemporanea, «Fenomenologia e società», 29, 2006, pp. 5-11 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 437-444).

The Classical Notion of Person in Today's Philosophical Debate, in *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, The Proceedings of the Eleventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences, (18-22 november 2005), edited by A.M. Glendon, E.

- Malinvaud, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2006, pp. 63-77.
- J. VILLAGRASA, *Attualità della metafisica di Aristotele. Conversazione con il prof. Enrico Berti*, «Alpha Omega», Rivista di filosofia e teologia dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 11, 2006, pp. 341-350.
- J. VILLAGRASA, *Actualidad de la Metafísica de Aristóteles. Conversación con el profesor Enrico Berti*, «Intus-legere. Anuario de filosofía», 9, 2006, pp. 13-22.
- Introduzione* a M. GENTILE, *La metafisica presofistica*, Petite Plaisance, Pistoia 2006, pp. 11-19.
- Prefazione* a A. DONINELLI, *Dal non-essere all'essere. Generazione naturale ed eternità del mondo nel De generatione et corruptione di Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 7-9.
- Voci: *Andronico di Rodi, Aristotele, Atto, Aubenque, Contraddizione, Entelechia, Filosofia (insegnamento della), Gentile M., Jaeger, Motore immobile, Ontologia, Polis, Ragione speculativa e pratica, Riondato, Rothe, Runze*, in *Enciclopedia Filosofica*, a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano 2006.
- Emilio Bodrero storico della filosofia antica*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 39, 2006, pp. 135-142.
- Che cosa rimane oggi della Metafisica di Aristotele?*, «Acta philosophica», 15, 2006, pp. 273-285.
- Esiste un'etica della guerra?*, in *Pace e guerra tra le nazioni*, Annuario di filosofia 2006, a cura di V. Possenti, Guerini e Associati, Milano 2006, pp. 195-208.
- Attualità dell'eredità di Aristotele*, «PATH. Pontificia Academia Theologica», 2006, vol. V, pp. 297-311.
- Tragedia e filosofia in Aristotele: l'Antigone*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», 26, 2006, pp. 53-69, on line: <<http://rep.giambattistavico.it:81/BCSV/b2006>>.

pdf> (24 giugno 2025).

A ética dos antigos e a ética dos modernos, «Philosophica. Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa», 28, 2006, pp. 5-14.

How I see Philosophy of 21st Century, «News and Views. The Journal of International Academy for Philosophy», 10, 2006, pp. 5-15.

Recensione a J. VILLAGRASA, Metafisica, vol. 1: *L'uomo e la metafisica*, in *Thomistica 2006*, a cura di E. Alarcón, Verlag Nova et Vetera, Bonn 2006, pp. 169-170.

2007

Ragione e infinito, in *La ragione esigenza di infinito*, a cura di G. Vittadini, Mondadori Università, Milano 2007, pp. 33-39.

Ontologia in Aristotele?, in *Aristotele e l'ontologia*, a cura di M. Bianchetti, Albo Versorio, Milano 2007, pp. 11-24 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 295-308).

Filosofia e dialogo, in *La filosofia come strumento di dialogo fra le culture*. Atti del XXXV Congresso della Società Filosofica Italiana (Bari, 29 aprile-2 maggio 2004), a cura di M. Di Giandomenico, Adda, Bari 2007, pp. 37-54.

Città, famiglia e partecipazione in Aristotele, in *Unità e disunione della polis*, a cura di G. Carillo, Elio Sellino Editore, Avellino 2007, pp. 463-510.

Domandare tutto e tutto domandare. Dialogo con Enrico Berti, in C. ESPOSITO, G. MADDALENA et al., *Finito-Infinito. Letture di filosofia*, Pagina, Bari 2007, pp. 65-87.

Sulla prospettiva etica di Roberta De Monticelli, «Studia Patavina», 54, 2007, pp. 57-60.

The Current Condition of Philosophical Thought in Italy,

- in *Philosophy Worldwide: Current Situation*, edited by International Federation of Philosophical Societies (FISP), University of Latvia, Riga 2007, pp. 82-89 (pubblicato anche in *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*, «Bulletin Printemps 2007», pp. 58-63).
- Etica e intelligenza*, in *Etica e forme di vita*, a cura di A. Da Re, Vita e pensiero, Milano 2007, pp. 3-14 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 101-115).
- Pietro d'Abano, Giotto e Dondi dall'Orologio*, in *Padova città crocevia dei saperi. Profili di Padovani illustri*, a cura di O. Longo, Comune di Padova, 2007, pp. 9-18 (pubblicato anche in *Padua felix. Storie padovane illustri*, a cura di O. Longo, Esedra, Padova 2007, pp. 75-84).
- Un altro se stesso*, in *Le relazioni*, a cura di P. Ciardella, M. Gronchi, Paoline, Milano 2007, pp. 37-38.
- Ontologia analitica e metafisica classica*, «Giornale di Metafisica», 29, 2007, n. s., pp. 305-316 (pubblicato anche in E. B., *Per una "essenzializzazione" della metafisica* cit., pp. 119-133).
- Considerazioni sul discorso di san Paolo agli Ateniesi*, in *Filosofare in Cristo*, a cura di E. Mirri, M. Moschini, Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve, Perugia 2007, pp. 193-204 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 100-117).
- Individualità biologica e artificio*, in *Saperi umani e consulenza filosofica*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, Meltemi, Roma 2007, pp. 89-95.
- Pratiche filosofiche e filosofia pratica (Discorso inaugurale del socio per l'anno accademico 2005-2006)*, «Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova», 118, 2005-2006, pp. 57-70 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2.

- L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 445-458).
- Che cos'è l'anima?*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 2007, n. s. 192, pp. 5-16 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 30-50).
- The Idea of Common Good: between "Right" and "Left"*, in *Filosofia, scienza e bioetica. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi*, a cura di F. Minazzi, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma 2007, pp. 1179-1188.
- La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología*, in *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, editado por L. Sáez, J. De la Higuera, J. F. Zúniga, Biblioteca Nueva, Madrid 2007, pp. 85-103.
- Ancora sulla causalità del motore immobile*, «Méthexis», 20, 2007, pp. 7-28 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 309-336).
- La materia come soggetto in Aristotele e nei suoi moderni epigoni*, «Quaestio», 7, 2007, pp. 25-52 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 63-88 e in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 49-77).
- C'è un'etica nelle "dottrine non scritte" di Platone?*, in Plato Ethicus. *La filosofia è vita*, a cura di M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 35-49 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 54-74).
- Luigi Sartori e "Studia Patavina"*, «Studia Patavina», 55, 2008, pp. 359-361.
- Self-Presentation*, «News and Views. The Journal of International Academy for Philosophy», 11, 2007, pp. 59-62.

Is the DNA Sequence a Sufficient Definition of Human Nature? A Comparison Between Aristotle, Thomas Aquinas and Jacques Maritain, in *What is Our Real Knowledge About the Human Being?*, edited by W. Arber, J. Mittelstrass, M. Sánchez Sorondo, Pontificia Accademia delle Scienze, Città del Vaticano 2007, pp. 79-86 (pubblicato anche, con il titolo *La sequenza del DNA è una definizione sufficiente della natura umana?*, in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 214-224).

2008

Prefazione all'ed. 2008 di E. B., *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. V-XXII.

Metafisica violenta?, in *Metafisica e violenza*, a cura di P. Bettineschi, C. Vigna, Vita e pensiero, Milano 2008, pp. 2-16.

L'età moderna, in E. B., C. ROSSITTO, F. VOLPI, *Antologia di filosofia dall'antichità a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2008, parte II, pp. 273-475.

Intervento, in *Bontadini e la metafisica*, a cura di C. Vigna, Vita e pensiero, Milano 2008, pp. 21-26 e 35-37.

Alle radici del concetto di "capacità": la dunamis di Aristotele, «Nuova Secondaria», 7, 2008, pp. 24-30.

Y a-t-il une hénologie chez Aristote?, in "Mais raconte-moi in détail" (Odyssée, III, 97). *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, édités par M. Broze, S. Delcomminette, B. Descharneux, Vrin-Ousia, Paris-Bruxelles 2008, pp. 375-383.

Aspetti etico-deontologici della formazione dei docenti, in Gilda degli Insegnanti, Padova, *Libertà di insegnamento è libertà di...*?, Atti e materiali del Convegno (Padova, 5 dicembre 2007), Gilda, Padova 2008, pp. 48-60.

Presentazione, in L. GRECCHI, *Vivere o morire. Dialogo sul senso dell'esistenza tra Platone e Nietzsche*, Di Girolamo, Trapani 2008, pp. 7-8.

- Modelli di ermeneutica aristotelica tra Ottocento e Novecento*, in *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, a cura di A. Fermani, M. Migliori, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 23-44 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 139-159).
- Alcune domande a Enrico Berti*, «Inschibboleth», 5, 2008, <<https://www.inschibboleth.org/pagina6-5-html>> (24 giugno 2025).
- Les passages dits "théologiques" du livre Gamma*, in ARISTOTE, *Métaphysique Gamma, Édition, Traduction, Études*, édité par M. Hecquet-Devienne, A. Stevens, Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 423-438 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 337-350).
- Il contributo della filosofia greca*, in Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, *L'incontro di cristianesimo e di tradizione greco-romana come radice della cultura occidentale e della sua apertura universale*, «Doctor Communis», Città del Vaticano, 1-2, 2008, pp. 20-31.
- Chi trova noiosa la storia della filosofia antica?*, in *È veramente noiosa la storia della filosofia antica?*, a cura di D. Fusaro, L. Grecchi, Il prato, Saonara (Pd), 2008, pp. 71-85.
- La notion de forme individuelle comme condition de l'identité changeante*, in *L'identité changeante de l'individu. La constante construction du Soi*, édité par E. D. Carosella, B. Saint-Sernin, P. Capelle, M. Sánchez Sorondo, L'Harmattan, Paris 2008, pp. 213-220.
- Essere*, in *Storia dell'ontologia*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 2008, pp. 31-66.
- Prefazione*, in *Aristotele e la tradizione aristotelica*. Atti del convegno internazionale di studi (Lecce, 12-14 giugno 2008), a cura di E. De Bellis, Rubbettino, Soveria

Mannelli 2008, pp. 5-6.

Brentano e la metafisica di Aristotele, in *Logica ed esperienza. Studi in ricordo di Leo Luggerini*, a cura di G. Cantillo, G. Di Tommaso, V. Vitiello, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 205-232 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 99-120).

L'origine dell'anima intellettuale secondo Aristotele, in *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, a cura di F. Alesse, F. Aronadio, M.C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 295-328 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 133-166).

La dunamis chez le jeune Aristote, in *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, édité par M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel, Peeters, Louvain-La-Neuve 2008, pp. 253-270 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 351-468).

Sono ancora utili oggi le categorie di Aristotele?, in *Nuove ontologie*, a cura di L. Angelone, «Rivista di estetica», 48, 2008, n. s., pp. 57-72 (anche *on line*: <<https://journals.openedition.org/estetica/2024>>, 14 marzo 2025).

Il "Dio dei filosofi", «Nuntium», 35-36, 2008, pp. 143-147.

L'insegnamento della filosofia nella tradizione italiana, «Rassegna. Periodico dell'Istituto Pedagogico», 37, 2008, pp. 24-32.

Enrico Berti, in *Storia della filosofia dalle origini a oggi, Filosofi italiani contemporanei*, a cura di D. Antiseri, S. Tagliagambe, Bompiani, Milano 2008, vol. XIV, pp. 46-53.

Socrate e la scienza dei contrari secondo Aristotele,

«Elenchos», 29, 2008, pp. 303-315 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 12-25).

Per una "essenzializzazione" della metafisica, in *Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita*, a cura di M. Lenoci, M. Paolinelli, M. Sina, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 2008, n. 4 (supplemento), pp.171-182 (pubblicato anche in E. B., *Introduzione alla metafisica*, II ed. ampliata., cit., pp. 133-146).

Il Platone di Sciacca, Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere, serie VI, 2008, vol. IX, pp. 345-355.

Ancora sulle radici filosofiche dell'idea di Europa, in *L'evoluzione del sistema comunitario a 50 anni dalla sua istituzione*, a cura di M.C. Baruffi, Cedam, Padova 2008, pp. 107-124 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 228-249).

El "tomismo analítico" y el debate sobre el Esse ipsum, «Sapientia», 64, 2008, pp. 207-218.

Recensione a M. HAUSMANN, Die aristotelische Substanz in Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, «Studia Patavina», 55, 2008, pp. 919-921.

Multiplicité et unité de l'être chez Aristote, in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 345-368.

La métaphysique d'Aristote, in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 369-380.

2009

Alasdair MacIntyre: comunità e tradizione, in *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, a cura di G. Chiosso, SEI, Torino 2009, pp. 177-195.

L'universalità di Dio, «Atlantide», 16, 2009, pp. 63-67.

La metafisica oggi in Europa, in *I filosofi e l'Europa*, Atti del XXXVI Congresso Nazionale di Filosofia della Società

Filosofica Italiana (Verona, 26-29 aprile 2007), a cura di R. Pozzo, M. Sgarbi, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 13-28 (pubblicato anche in E. B., *Introduzione alla metafisica*, II ed. ampliata., cit., pp. 147-164).

A quali condizioni una fede può avanzare una pretesa di ragionevolezza?, in *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Annuario di Filosofia 2009, a cura di V. Possenti, Guerini, Milano 2009, pp. 41-58 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 81-106).

Existe uma teologia de Aristóteles?, in *Os filósofos e a questão de Deus*, editado por L. Langlois, Y.C. Zarka, tradução de L.P. Rouanet, Edições Loyola, São Paulo 2009, pp. 61-78 (pubblicato anche, con il titolo, *Y a-t-il une théologie d'Aristote*, in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 423-440).

The Classical Notion of Person and its Criticism by Modern Philosophy, «News and Views. The Journal of the International Academy for Philosophy», 1.1.22, 2009, pp. 9-19.

Aporiai 6-7, in *Aristotle's Metaphysics Beta*, edited by M. Crubellier, A. Laks, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 105-133.

Souvenir de Marco Olivetti, in *Aesthetics in Contemporary Philosophy*, Proceedings of the International Institut of Philosophy Conference (Tokyo 2006), edited by T. Imamichi, H. Lenk, LIT Verlag, Wien-Zurich 2009, pp. 277-279.

Aristote, in *Histoire de la philosophie*, dirigé par J.-F. Pradeau, Editions du Seuil, Paris 2009, pp. 47-66.

Il concetto aristotelico di metafisica è compatibile con la fisica odierna?, «Giornale di fisica della Società Italiana di Fisica», 50, suppl. 1, 2009, pp. 9-18.

Presentazione, in *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria*, a cura di L.R. Cardullo,

CUECM, Catania 2009, pp. 7-10.

La critica di Aristotele alla scienza universale in Metaph. A 9, in *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria*, a cura di L.R. Cardullo, CUECM, Catania 2009, pp.133-154 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 401-418).

Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'Esse ipsum, «Giornale di metafisica», 31, 2009, n. s., pp. 5-24 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, cit., pp. 495-509).

Phainomena ed endoxa in Aristotele, in *Gli Antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battezzatore*, a cura di W. Lapini, L. Malusa, L. Mauro, G. Brigati, Genova 2009, pp. 107-119 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 15-27).

Franco Volpi: un allievo che è stato anche un maestro, «Iride», 22, 2009, pp. 383-398.

Franco Volpi, «Rassegna di pedagogia», 67, 2009, pp. 269-271.

How I see Philosophy of the XXI Century (Armenian translation), in *International Academy for Philosophy, How I see Philosophy in XXI Century*, Yerevan, 8, 2009, pp. 5-20.

Sapienza greca e sapienza cristiana: il discorso di Paolo all'Areopago di Atene, in E. B., A. GHISALBERTI et al., *Alla ricerca delle radici della nostra cultura*, Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa, Gazzada n. 3, 2009, pp. 7-24 (pubblicato anche, con il titolo *Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia greca classica*, in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1. *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, cit., pp. 27-42).

- Per una nuova società politica*, in M. BARISON, E. B. et al., *Filosofia e politica: che fare?*, Petite Plaisance, Pistoia 2009, pp. 103-112.
- La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, «*Studia Patavina*», 56, 2009, pp. 533-538 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 189-197).
- Qual è il senso di una rivista filosofica oggi?*, «*Rivista di filosofia Neo-Scolastica*», 100, 2009, pp. 431-434.
- La cause du mouvement dans les êtres vivants*, in *Ancients Perspectives on Aristotle's De anima*, edited by P. Destrée, G. van Riel, Leuven University Press, Leuven 2009, pp. 141-153 (pubblicato anche in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 469-481).
- Il "sentiero interrotto" di Franco Volpi*, «*Ars Interpretandi*», 14, 2009, pp. 9-22 (pubblicato anche in «*Rivista di storia della filosofia*», 65, 2010, pp. 719-732 e in *Franco Volpi interprete del pensiero contemporaneo*, a cura di G. Piaia, F. Todescan, Accademia Olimpica, Vicenza 2012, pp. 25-48).
- A.G. VIGO, *Entrevista a Enrico Berti*, «*Anuario Filosófico*», 42, 2009, pp. 513-524.
- L'utilité de l'histoire de la philosophie dans l'enseignement*, in *A l'école des philosophes : regards multiples sur l'enseignement de l'histoire de la philosophie*, édité par J. Ferrari, P. Guenancia, Centre Georges Chevrier, Dijon 2009, pp. 91-107.

2010

- Intervento*, in G. Tantardini, *Il tempo della Chiesa secondo Agostino*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 346-351.
- Metafísica y libertad en la filosofía antigua*, «*Anuario Filosófico*», 43, 2010, pp. 47-67.
- À la mémoire de Franco Volpi*, «*Les études philosophiques*», 93, 2010, pp. 297-299.

- Presentazione di A. GRANESE, L'albero della vita e l'albero della conoscenza*, Armando, Roma 2010, pp. 9-10.
- Energia tra energeia e entelecheia nel pensiero greco*, in *Antropogenesi. Ricerche sull'origine e lo sviluppo del fenomeno umano*, a cura di E. Magno, A. Pavan, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 235-246.
- Il Platone di Sciacca*, in *Sciacca: la filosofia dell'integralità. Atti del congresso internazionale nel centenario della nascita di Sciacca* (Bocca di Magra, 4-7 settembre 2008), a cura di P.P. Ottonello, Olschki, Firenze 2010, pp. 621-630.
- Il rapporto tra causa motrice e causa finale nella Metafisica di Aristotele*, in *La scienza e le cause. A partire dalla Metafisica di Aristotele*, a cura di F. Fronterotta, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 351-382 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 419-443 e, con il titolo *Le rapport entre cause motrice et cause finale dans le Métaphysique*, in E. B., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, cit., pp. 441-468).
- Prefazione a F. Volpi, Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. VII-XV.
- Vailati lettore di Aristotele*, in *Annuario della filosofia italiana 2010*, a cura di G. Panno, M. Quaranta, Sapere, Padova 2010, pp. 214-221.
- Introduzione a MARINO GENTILE, La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, a cura di M. Sgarbi, Aemme, Verona 2010, pp. VII-X.
- Enrico Berti incontra Aristotele*, in *Le interviste immaginarie*, Bompiani, Milano 2010, pp. 21 (ed. speciale per il "Corriere della sera").
- Disponibilità o indisponibilità della vita*, in *Dio oggi. I Dibattiti*, a cura del Comitato per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana, Cantagalli, Siena 2010, pp. 129-132.

La nozione di forma come condizione dell'identità personale, in *Metafisica, persona e cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, a cura di G. Goisis, M. Ivaldo, G. Mura, Armando, Roma 2010, pp. 185-198 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 81-106).

Natura e generazione degli animali in Aristotele, «Kriterion. Revista de Filosofia», 51, 2010, pp. 489-504.

Aristote, in *Philosophie antique*, édité par J.-F. Pradeau, Presses Universitaires de France, Paris 2010, pp. 91-127.

Aristóteles, in *História da Filosofia*, editado por J.-F. Pradeau, Publicações Dom Quixote, Alfragide, Portugal 2010, pp. 50-67.

2011

Cultura laica, cultura religiosa e lealtà democratica, in *Il futuro della democrazia*, Annuario di Filosofia 2011, a cura di V. Possenti, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 113-130 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 172-194).

Prefazione a S. MARTINI, *Il senso dell'udito nel Corpus Aristotelicum*, Peter Lang, Bern 2011, pp. XIII-XIV.

Il pensiero di Antonio Rosmini, in *Enciclopedia Treccani on-line*, <http://www.treccani.it/scuola/in_aula/scienze_umane_e_sociali/risorgimento/mainArea.html> (15 gennaio 2025).

Il bene, in E. B., G. CASERTANO et al., *Bene comune*, Petite Plaisance, Pistoia 2011 (pubblicato anche in «Koiné» periodico culturale, 18, 2011, pp. 7-40).

Presentazione, in L. GRECCHI, C. VIGNA, *Sulla verità e sul bene*, Petite Plaisance, Pistoia 2011, pp. 1-3.

The Historical Basis of Summa theologiae I-II, q. 94, art. 2: the Aristotelian Notion of Nature as a Generation Principle, in The Pontifical Academy of St. Thomas

- Aquinas, *The Human Animal: Procreation, Education, and the Foundations of Society*, edited by L. Clavell, R. Hittinger, Vatican City 2011, pp. 28-40.
- La mimêsis in Platone e in Aristotele*, in *Alla fine delle cose. Contributi a una storia critica delle immagini*, a cura di A. Campo, D. Cecchi, D. Guastini, VoLo, Firenze 2011, pp. 20-33.
- Cinquant'anni di ricerca: problemi e metodi*, in *Aristotle: Metaphysics and Practical Philosophy. Essays in Honour of Enrico Berti*, edited by C. Natali, Peeters, Louvain-la-Neuve 2011, pp. 5-10.
- Selected Bibliography*, in *Aristotle: Metaphysics, and Practical Philosophy. Essays in Honour of Enrico Berti*, edited by C. Natali, Peeters, Louvain-la-Neuve 2011, pp. 11-46.
- Prólogo a L.G. CÁRDENAS MEJÍA, Aristóteles: Retórica, pasiones y persuasión*, San Pablo, Bogotá 2011, pp. 5-7.
- The Discovery of DNA as a Contribution to Understand the Aristotelian Theory of Generation*, in *The Scientific Legacy of the 20th Century*, The Proceedings of the Plenary Session (28 October-1 November 2010), a cura di W. Arber, J. Mittelstrass, M. Sánchez Sorondo, «Pontificiae Academiae Scientiarum Acta», 21, 2011, pp. 173-178.
- Unità e pluralità di quale vero?*, in *Unità e pluralità del vero: filosofie, religioni, culture*, a cura di L. Alici, «Archivio di filosofia», 78, 2011, pp. 91-98 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 107-122).
- Università e ricerca della verità: cultura umanistica e cultura scientifica*, «Studium», 107, 2011, pp. 395-406.
- Vita e vita riuscita nell'etica classica*, in *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'essere umano?*, a cura di A. Aguti, «Anthropologica. Annuario di studi filosofici», La Scuola, Brescia 2011, pp. 55-70.
- Il significato di una laurea honoris causa*, in *Studies on*

- Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Proceedings of the International Conference, (Padua, December 11-13, 2006), edited by C. Rossitto, Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, Lecce 2011, pp. 15-18.
- Che significa «vero»?», «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 169, 2010-2011, pp. 1-13.*
- I cento anni della Società Filosofica italiana*, in *Centenario 1906-2006 della Società Filosofica Italiana. La filosofia italiana oggi*, a cura di M. Di Giandomenico, C. Guetti, Armando, Roma 2011, pp. 27-39.
- Accademia platonica*, in *La grande storia: l'Antichità*, 05, *Grecia, Filosofia*, a cura di U. Eco, Corriere della sera, Milano 2011, pp. 358-373.
- Aristotele*, in *La grande storia, l'Antichità*, 05, *Grecia, Filosofia*, a cura di U. Eco, Corriere della sera, Milano 2011, pp. 374-433.
- Aristotele e la filosofia analitica*, in *Continenti filosofici. La filosofia analitica e le altre tradizioni*, a cura di M. De Caro, S. Poggi, Carocci, Roma pp. 15-23.
- L'ilemorfismo da Aristotele a oggi*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 103, 2011, pp. 173-180.
- Philosophy and Human Rights*, «Cuadernos de ontología», 11, 2011, pp. 21-27.
- Un problema di Aristotele: la donna*, in *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, a cura di L. Cortella, F. Mora, I. Testa, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 33-45 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 167-173).
- The Contemporary Relevance of Aristotle's Thought*, «Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate», 6.3, 2011, pp. 23-35.
- La finalità del motore immobile di Aristotele tra Metafisica Λ 7 e Λ 10*, «Humanitas», n. s., 46, 2011, pp. 555-567 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V.

- Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 445-458).
- Hyle nei testi aristotelici, in *Materia*. Atti del XIII Colloquio Internazionale, (Roma, 7-9 gennaio 2010), a cura di D. Giovannozzi, M. Veneziani, Olschki, Firenze 2011, pp. 41-52 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 79-92).
- Metafisica e ontologia antica e contemporanea: un dialogo possibile* (in collaborazione con A. BOTTANI), in *La grande storia: l'Antichità*, 14, *Vicino Oriente, Grecia, Roma, Temi trasversali, Indici*, a cura di U. Eco, Corriere della sera, Milano 2011, pp. 302-321.
- Verità e necessità in Parmenide, fr. 2 D.-K.*, in *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, a cura di C. Natali, L. Ruggiu, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 105-116 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 7-22).
- L'Aristotele di Vailati*, in *Papini, Vailati e la "Cultura dell'anima"*. Atti del Convegno di Studio (Chieti, maggio 2009 e gennaio 2010), a cura di M. Del Castello, G.A. Lucchetta, Carabba, Lanciano 2011, pp. 163-176.
- Il bene in Anassagora*, in *Λόγος διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, a cura di L. Palumbo, Loffredo, Napoli 2011, pp. 257-268 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 23-38).
- Ricordo del s. e. Pietro Faggiotto*, «Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova», 123, 2010-2011, pp. 85-87.
- Le De anima dans le débat contemporain sur le «Mind-Body Problem»*, in *La psychologie d'Aristote*, édité par C. Rossitto, Vrin-Ousia, Paris 2011, pp. 273-288.

2012

- Jacques Maritain, Cristianesimo e democrazia*, in *Leggere i tempi. Culture, religioni e civiltà a confronto*, vol. I, a cura di F. Lomastro, Istituto di Storia, Vicenza 2012, pp. 31-42.
- Verità e metodo e la rinascita della filosofia pratica, in *50 Jahre Wahrheit und Methode. Beiträge im Anschluss an H.-G. Gadamer Hauptwerk*, herausgegeben von R. Dottori, LIT, Zürich-Berlin 2012, pp. 41-46.
- La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere*, «Rivista di estetica», 49, 2012, n. s, pp. 7-21 (on line, <<https://journals.openedition.org/estetica/1667>>, 14 marzo 2025, pubblicato anche in E. B., *Introduzione alla metafisica*, II ed. ampliata., cit., pp. 165-182).
- Prólogo a JOSÉ ANTONIO GARCÍA-LORENTE, Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental*, Laertes, Barcelona 2012, pp. 13-15.
- Università e ricerca della verità: cultura umanistica e cultura scientifica*, in *L'Università e la sua riforma*, a cura di G. Bertagna, V. Cappelletti, «Studium», Roma 2012, pp. 37-52.
- The Finality of Aristotle's Unmoved Mover in the Metaphysics Book 12, Chapters 7 and 10*, «Nova et Vetera», English Edition, 10, 2012, pp. 863-876.
- Filosofia pratica e phronesis*, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ», 42, 2012, pp. 357-363 (pubblicato anche in «Tópicos», 43, 2012, pp. 9-24 e in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 60-76).
- Prólogo del editor*, in F. VOLPI, *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2012, pp. 11-21.
- Prefazione a M. SCHWEIZER, Ricerche su inediti relativi al rapporto Sraffa-Wittgenstein*, Mimesis, Milano 2012, pp. 7-9.

- La phronesis aristotélica como inteligencia práctica*, in *Inteligencia y filosofía*, editado por M. Oriol, Marova, Madrid 2012, pp. 173-195.
- Le passioni tra Heidegger e Aristotele*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 2012, n. s. 206, pp. 23-30.
- Aristotel po II. Vatikanskem koncilu*, «Tretji Dan», 41, 2012, pp. 71-80.
- La genesi della dottrina aristotelica dei principi*, in *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für T. A. Szlezák*, herausgegeben von U. Bruchmüller, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2012, pp. 203-222 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 459-476).
- Un esempio di tradizione. La tradizione aristotelica*, «Philosophical News», 5, 2012, pp. 28-43.
- Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomistica di Dio come Ipsum esse*, in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 423-429.
- La critica aristotelizzante di F.A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, in E. B., *Studi aristotelici*, nuova ed. riveduta ed ampliata, cit., pp. 431-441.
- La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles*, «Sapientia», 68, 2012, pp. 5-22.
- Recensione a G. VENTIMIGLIA, To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 104, 2012, pp. 189-193.

2013

- Religion's Two Alternatives and Complementary Pathways: From Faith to Reason and From Reason to Faith*, in *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis - Pacem in Terris, Fifty Years Later*, edited by M.A. Glendon,

- R. Hittinger, M. Sánchez Sorondo, *The Pontifical Academy of Social Sciences*, Vatican City 2013, pp. 251-257.
- A proposito della critica*, in L. GRECCHI, *Il pensiero filosofico di Enrico Berti*, Petite Plaisance, Pistoia 2013, pp. 107-122.
- Avvertenza a ARISTOTELE, Parva naturalia*, traduzione, introduzione e commento a cura di P. Cosenza, Loffredo, Napoli 2013, pp. 7-8.
- Realismo ed ermeneutica*, in *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, a cura di A. Lavazza, V. Possenti, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 51-68 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 123-147).
- Il discorso di S. Paolo all'Areopago come modello della Fides et ratio*, in *The Thomistic Legacy in Blessed John Paul II and his Refounding of the Pontifical Academy of St Thomas*, «Doctor Communis», fasc. 1-2, Vatican City 2013, pp. 74-77.
- L'influenza del paradigma politico di Aristotele e gli effetti della Rehabilitierung nel pensiero politico contemporaneo*, in *Ripensare i paradigmi del pensiero politico: gli antichi, i moderni e l'incertezza del presente*, a cura di F. de Luise, Università degli Studi di Trento, Trento 2013, pp. 49-58.
- Il concetto di scienze umane oggi: la prospettiva filosofica*, «Studium Educationis», 14, 2013, pp. 17-31.
- Sulla natura e l'origine dell'anima: un punto di vista aristotelico*, in E. B., G. CAPPELLARI et al., *La vita e l'essere. L'embrione: grumo di cellule o persona*, Marcianum Press, Venezia 2013, pp. 47-71.
- Prefazione a L. NAPOLITANO VALDITARA, 'Prospettive' del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 5-8.
- La phronêsis nella filosofia antica*, in *Phronêsis – prudentia – Klugheit. Das Wissen der Kluge in*

- Mittelalter, Renaissance und Neuzeit*, herausgegeben von A. Fidora, A. Niederberger, M. Scattola, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2013, pp. 19-33.
- Las raíces filosóficas de la idea de Europa*, in *Europa a examen. Nuevos diálogos sobre el Viejo Mundo*, editado por A. García Marqués, J.A. García-Lorente, Dykinson, Madrid 2013, pp. 35-53.
- Mind and Soul? Two Notions in the Light of Contemporary Philosophy*, in *Neurosciences and the Human Person: New Perspectives on Human Activities*, edited by A. Battro, S. Dehaene, M. Sánchez Sorondo, W. Singer, Pontificia Academia Scientiarum, Vatican City 2013, pp. 41-47.
- Prefazione* a L. PALPACELLI, *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 7-10.
- Franco Volpi: una vita per la ricerca*, «Odeo Olimpico. Memorie dell'Accademia Olimpica di Vicenza, vol. XXVIII, 2011-2012», Accademia Olimpica, Vicenza 2013, pp. 226-239.
- Ragione, vita e libertà. Esposizione e critica del punto di vista di Kant*, in *Testamento biologico e libertà di coscienza*, Atti del Convegno internazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei (Roma, 12-13 aprile 2012), Accademia nazionale dei Lincei, Roma 2013, pp. 41-50 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 139-153).
- The Classical Notion of Person and Its Criticism by Modern Philosophy*, in *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*, edited by B. Babich, D. Ginev, Springer, Heidelberg-New York-Dordrecht-London 2013, pp. 283-295.
- Mente e anima: due entità?*, in *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, a cura di G. Erle, Archetipolibri, Bologna 2013, pp. 49-58 (pubblicato

anche in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 51-64 e in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 174-184).

Aristotele e la democrazia, in *Aristotele e la storia*, a cura di F. Biasutti, A. Coppola, C. Rossitto, Cleup, Padova 2013, pp. 31-52.

Il realismo gnoseologico nella filosofia contemporanea, in *Mente, pensiero e azione nel realismo critico*, a cura di P. Di Nicola, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 11-28.

Vita e filosofia, in E. B., P. D'ANGELO et al., *L'abbraccio della vita: la vita è ... filosofia, desiderio, destino, arte, musica, natura!*, Bibliosofica, Roma 2013, pp. 112-134.

2014

What Remains of Aristotle's Metaphysics Today?, in *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, edited by C. Baracchi, Bloomsbury, London, New Delhi, New York, Sydney 2014, pp. 327-337.

Severino e Aristotele, in *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, a cura di D. Spanio, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 131-145.

Accademia platonica, in *L'Antichità, 5. Grecia, Filosofia*, a cura di U. Eco, EM Publishers srl, Milano 2014, pp. 348-363.

Aristotele, in *L'Antichità, 5. Grecia, Filosofia*, a cura di U. Eco, EM Publishers srl, Milano 2014, pp. 364-421.

La scuola di Platone: l'Accademia, in *Storia della filosofia*, a cura di U. Eco, R. Fedriga, Laterza, Roma-Bari 2014, vol. I, pp. 102-108.

Aristotele, in *Storia della filosofia*, a cura di U. Eco, R. Fedriga Laterza, Roma-Bari 2014, I, pp. 136-162.

La metafisica in età moderna, in *Storia della filosofia*, a cura di U. Eco, R. Fedriga, Laterza, Roma-Bari 2014, vol. II, p. 215.

Prólogo a L. ENRIQUE VARELA, Filosofía práctica y

prudencia. Lo universal y lo particular en la ética de Aristóteles, Editorial Biblos, Buenos Aires 2014, pp. 17-19.

Il luogo dei corpi secondo Aristotele, in *Locus-spatium*. Atti del XIV Colloquio Internazionale (Roma, 3-5 gennaio 2015), a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani, Olschki, Firenze 2014, (Lessico Intellettuale Europeo, CXXII), pp. 43-61 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 93-132).

Sapere aude! A partire dal mondo antico, in *Natura e possibilità della ragione umana*, a cura di M. Ferrari, G.P. Terravecchia, Loescher, Torino 2014, pp. 13-26.

L'apertura della scienza alla verità filosofica e a quella rivelata, in Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, *Credere, amare e vivere la verità*, «Doctor Communis», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, pp. 127-132 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 225-233).

Objections to Aristotle's Defence of the Principle of Non-Contradiction, in *Contradictions: Logic, History, Actuality*, edited by E. Ficara, W. de Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 97-108.

“Analitici” e “continentali” di quali continenti?, «Bollettino filosofico», 29, 2014, pp. 28-47 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 175-196).

La classificazione aristotelica delle scienze in Pietro d'Abano, «Trans/Form/Ação» Revista de Filosofia da UNESP, Marília, Brasile 37, 2014, pp. 17-32 (pubblicato anche in *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, a cura di M. Forlivesi, Cleup, Padova 2017, pp. 1-19 e in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 130-150).

Continua il dibattito sulla causalità del motore immobile, in *Kallos kai aretè. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria*

Barbanti, a cura di R.L. Cardullo, D. Iozzia, Bonanno, Acireale-Roma 2014, pp. 205-213 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 477-489).

Le rapport entre physique et métaphysique chez Eudème et Théophraste, in *Nature et sagesse. Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, édité par C. Cerami, Peeters, Louvain-la-Neuve 2014, pp. 353-364.

Pojecie społeczeństwa politycznego u Aristotelesa, «Hybris», 24, 2014, pp. 88-102.

Recensione a E. GRIMI, G.E.M. Anscombe. *The Dragon Lady*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 106, 2014, pp. 990-995.

2015

L'esperienza filosofica, tra ricerca, insegnamento, dialogo, intervista a cura di A. Caputo, «Logoi.ph – Rivista di filosofia», 1, 2015, pp. 128-132.

Existe uma ética nas “doctrinas não escritas” de Platão?, in Plato Ethicus. *A Filosofia é vida*, editado por M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, Edições Loyola, São Paulo, pp.39-54.

Il duplice bene supremo di Aristotele, in *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, a cura di R. Radice, G. Tiengo, Vita e pensiero, Milano 2015, pp. 43-65 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 509-536).

The Aristotelian Tradition as Occasion for Innovation, in *Tradition as the Future of Innovation*, edited by E. Grimi, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2015, pp. 6-24.

La scuola di Platone: l'Accademia, in *Storia della filosofia*,

- Dai Presocratici ad Aristotele*, a cura di U. Eco, R. Fedriga, La Biblioteca di Repubblica, L'Espresso, Roma 2015, vol. I, pp. 264-271
- Aristotele*, in *Storia della filosofia, Dai Presocratici ad Aristotele*, a cura di U. Eco, R. Fedriga, La Biblioteca di Repubblica, L'Espresso, Roma 2015, vol. I, pp. 300-345.
- Humanity's Responsibility Toward Nature*, in *Sustainable Humanity, Sustainable Nature, Our Responsibility*, edited by P.S. Dasgupta, V. Ramanathan, M. Sánchez Sorondo, Pontificia Academia Scientiarum, Città del Vaticano 2015, pp. 661-668.
- La connaissance des principes selon Théophraste, Métaphysique 9 a 10-b 24*, in *La Métaphysique de Théophraste. Principes et apories*, édité par A. Jaulin, D. Lefebvre, Peeters, Louvain-la-Neuve 2015, pp. 123-133.
- Una possibile interpretazione della metafisica classica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 107, 2015, pp. 329-337.
- Presentazione* di G. MINGUCCI, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 7-13.
- L'intelletto attivo: una modesta proposta*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche», 2015, s. 9, vol. 35, fasc. 3, pp. 559-571 (pubblicato anche in E. B. *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 195-207).
- Natura e cultura: il paradigma classico*, in *L'umano tra natura e cultura. Umanesimo in questione*, a cura di A. Aguti, L. Alici, AVE, Roma 2015, pp. 71-76.
- La mia esperienza nella filosofia italiana di oggi*, «Cosmopolis», 12, 2015, <<https://www.cosmopolis.globalist.it>> (16 gennaio 2025).
- L'uomo può disporre della propria vita?*, in G. ANZANI, E.

B. et al., *Al cuore della vita la dignità. Origini, percorsi e spazi per un nuovo umanesimo*, Marietti, Genova 2015, pp. 65-79.

The Relevance of Aristotle's Philosophy Today, «Journal of Philosophical Research», 40, 2015, pp. 113-121.

Bernardo Maria Colombo, in *Complexity and Analogy in Science: Theoretical, Methodological and Epistemological Aspects*, The Proceedings of the Plenary Session (5-7 November 2012) edited by W. Arber, J. Mittelstrass, M. Sánchez Sorondo, Pontificiae Academiae Scientiarum Acta 22, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015, pp. 27-30.

¿*Sabiduría o filosofía práctica?*, «Disputatio. Philosophical Research Bulletin», 4.5, 2015, pp. 155-173.

Ordine del mondo o gradi dell'essere? La "quarta via", in *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo*, a cura di M. Marassi, R. Radice, Vita e pensiero, Milano 2015, pp. 11-30.

2016

Socrate, Platon et l'Académie, in *Lire Aristote*, sous la direction de E. B., M. Crubellier, Presses Universitaires de France, Paris 2016, pp. 25-37 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 537-548).

Rilettura di L'uomo e lo Stato di Jacques Maritain, in *Verità e bellezza in Jacques Maritain*, a cura di G. Botta, L. Mauri, Studium, Roma 2016, pp. 125-138 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 196-213).

Il Socrate di Romano Guardini, in *La bandiera di Socrate*, a cura di E. Spinelli, F. Trabattoni, Sapienza Università Editrice, Roma 2016, pp. 59-73.

Quale razionalità per l'etica?, in *Scritti in memoria di Mario Signore*, a cura di G. Rizzo, Pensa MultiMedia, Lecce

- 2016, pp. 83-100 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 116-138).
- Esiste un sistema di Aristotele? Commento alla discussione tra Luca Grecchi e Carmelo Vigna*, in *Sistema e sistematicità in Aristotele*, a cura di L. Grecchi, Petite Plaisance, Pistoia 2016, pp. 33-46.
- Argomenti aristotelici contro l'esistenza di un Essere per essenza*, «Giornale di Metafisica», 38, 2016, n. s., pp. 23-36 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 549-566).
- The Program of the Metaphysics Lambda (chapter 1)*, in *Aristotle's Metaphysics Lambda, New Essays*, edited by C. Horn, W. de Gruyter, Boston-Berlin 2016, pp. 67-86 (pubblicato anche in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 490-508).
- Marino Gentile e il Motore immoto*, «Studium», 2016, 112, pp. 654-661.
- La utilidad de la Historia de la Filosofía en la enseñanza*, in *Diotima o de la dificultad de enseñar filosofía*, editado por J.J. García Norro, E. Ingala Gómez, R.V. Orden Jeménez, Escloar y Mayo Editores, Madrid 2016, pp. 69-78.
- Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal*, in *Il NOÛS di Aristotele*, a cura di F. Fronterotta, G. Sillitti, F. Stella, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 137-153.
- Le mie passeggiate con Aristotele*, «Peitho. Examina antiqua», 7, 2016, pp. 55-67.
- Ricordo di due periodi di presidenza nazionale*, in *Un secolo di filosofia attraverso i Congressi della S.F.I., 1906-2013*, a cura di G. Polizzi, M. Quaranta, Bonanno, Acireale-Roma 2016, pp. 319-322.
- Potenza e atto in Aristotele: concetti assoluti o relativi?*,

«Aquinas», 59, 2016, pp. 13-25.

Avant-propos a Lire Aristote, édité par E. B., M. Crubellier, Presses Universitaires de France, Paris 2016, pp 3-5.

Recensione a F. ADEMOLLO, M. VEGETTI, Incontro con Aristotele. Quindici lezioni, «Elenchos», 32, 2016, pp. 250-259 (pubblicata anche in *Incontri aristotelici*, a cura di C. Capuccino, Bononia University Press, Bologna 2018, pp. 98-109).

Aristotele: analogia dell'essere o dei principi?, in *L'analogia*, «Archivio di filosofia», 84, 2016, pp. 65-74.

2017

Il piacere della filosofia, in *Pensare il presente. La filosofia e le sfide del nostro tempo*, a cura di M. Carbone, D. Cavallin, Diogene Multimedia, Bologna 2017, pp. 27-31.

Prefazione a G.R. BACCHIN, Theorein, a cura di G. Castegnaro, Aracne, Roma 2017, pp. 9-16.

Metaphysics, Experience, and Transcendence. A Conversation with Enrico Berti, in *Viva voce. Conversations with Italian Philosophers*, edited by S. Benso, SUNY Press, Albany 2017, pp. 203-213.

Gli endoxa in Aristotele e oggi, «Endoxa/Prospettive sul presente», 2, 2017, <<https://endoxai.net/2017/05/26/gli-endoxa-in-aristotele-e-oggi>> (14 gennaio 2025).

Moje spacery z Arystotelesem, in *Genius Loci, Spacery z Arystotelesem*, Ministerstwo Kultury, Poznan 2017, pp. 37-50.

Sulla dimostrazione dell'esistenza del trascendente in Aristotele. Commento alla discussione tra Luca Grecchi e Carmelo Vigna, in *Immanenza e trascendenza in Aristotele*, a cura di L. Grecchi, Petite Plaisance, Pistoia 2017, pp. 25-28.

Dzisiejsze znaczenie filozofi i Arystoteles, «Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej», 62, 2017, pp. 171-180.

- Logos e techne nel pensiero antico, in *Logos e techne*, a cura di M. Ferrari, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 13-24.
- Origini del pensiero di Armando Rigobello*, in *Armando Rigobello. La filosofia come testimonianza*, a cura di L. Alici, O. Grassi, G. Salmeri, C. Vinti, «Studium», 114, 2017, pp. 649-655 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 250-258).
- Filosofia e filologia nello studio di Aristotele*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 2017, n. s. 222, pp. 7-20.
- Ricordo di Giulio Pagallo (1927-2015)*, «Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova», 129, 2016-2017, pp. 134-138.
- Textes philosophiques en grec ancien*, in *Relations de la philosophie avec son histoire*, dirigé par H. Hohenegger, R. Pozzo, Olschki, Firenze 2017, pp. 143-146.
- Attualità di Aristotele*, in *Aristotele e le sfide del suo tempo a 2400 anni dalla sua nascita*, a cura di R. Radice, M. Zanatta, Unicopli, Milano 2017, pp. 17-26.
- El tiempo en Aristóteles*, traducción de H. Guerrero Troncoso, «Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencia de la Religión», 12, 2017, pp. 17-31.
- La notion de théologie chez Aristote et sa conception de la téléologie*, in *La triade stratégique dans la philosophie d'Aristote*, édité par G. Samuylov, Éditions Apopsix, Kayersberg 2017.
- Encore sur la causalité du Moteur immobile. Les interprétations de Metaph. α 1*, in *Theology and Education*, édité par D. Shmonin, W. Trimble, Russian Christian Academy for Humanities, Sankt Petersburg 2017, pp. 110-122.
- Recensione a G.F. PAGALLO, Alla scoperta della natura. Mito, ragione e linguaggio da Talete ai Sofisti*, «Padova e il suo territorio», 32, 2017, 186, p. 50.

2018

- Bien en soi ou bien humain? Aristote et Platon*, «*χώρα - REAM*», 15-16, 2017-2018, pp. 257-272.
- Osservazioni sull'Introduzione di Vittorio Possenti all'incontro su "Realismo, metafisica e modernità"*, in *In margine al volume di Vittorio Possenti: Il realismo e la fine della filosofia moderna*, a cura di M.C. Dalfino, R. Pozzo, ILIESI, Roma 2018, pp. 9-17.
- Prefazione a P. AUBENQUE, La prudenza in Aristotele*, traduzione di F. Fabris, Studium, Roma 2018, pp. 7-15.
- ¿Por que traducir nuevamente la Metafísica? Palabras de Enrico Berti con ocasión de su traducción de la Metafísica de Aristóteles*, traducción de L.G. Cárdenas Mejía, «Co-herencia», 15, 2018, pp. 19-28.
- Presentazione di R. Rossi, Aristotele: L'arte di vivere*, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 15-19.
- What is Aristotle's Metaphysics?*, in *Aristotle - Contemporary Perspectives on his Thought. On the 2400th Anniversary of Aristotle's Birth*, edited by D. Sfendoni-Mentzou, W. de Gruyter, Berlin-Boston 2018, pp. 245-255.
- L'utilità di una discussione*, «Archivio di storia della cultura», 31, 2018, pp. 203-210.
- La razionalità pratica di Aristotele*, in *La razionalità pratica di Aristotele*, a cura di E. B., Studium (Gli ebook di Nuova Secondaria), Roma 2018, vol. VI, <https://www.edizionistudium.it/libri/la-razionalit%C3%A0-pratica-di-aristotele> > (17 gennaio 2025).
- Su teoria e prassi in Aristotele. Commento al dialogo tra Luca Grecchi e Carmelo Vigna*, in *Teoria e prassi in Aristotele*, a cura di L. Grecchi, Petite Plaisance, Pistoia 2018, pp. 31-39.
- Giovanni Dondi dall'Orologio*, «Padova e il suo territorio», 33, 2018, 196, pp. 20-22.

Il carattere pratico dell'etica, in ogni sfera di vita, «Etica per le professioni», 2018, vol. I, pp. 17-22 (pubblicato anche in in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 163-171).
Presentazione del libro di Mario Vegetti e Francesco Ademollo, Incontro con Aristotele, in *Incontri aristotelici*, a cura di C. Capuccino, Bononia University Press, Bologna, 2018, pp. 59-64.

2019

Metafisica, in *Metafisica, Teoria della conoscenza, Logica, Filosofia: Storia, Parole e Temi*, a cura di N. Abbagnano, G. Fornero, P. Rossi, Corriere della sera, Milano 2019, XIX, pp. 1-97.

Introduzione a Storia della metafisica, a cura di E. B., Carocci, Roma 2019, pp. 13-23.

Aristotele e Alessandro di Afrodisia, in *Storia della metafisica*, a cura di E. B., Carocci, Roma 2019, pp. 47-72.

Che cosa significa "pensare"?, in Franco Volpi. *Il pudore del pensiero*, a cura di A. Gnoli, G. Gurisatti, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 19-32 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 233-250).

La filosofia occidentale è un insieme di glosse a Platone?, in *Saggezza e altre questioni di filosofia*, a cura di M. Ostinelli, Carocci, Roma 2019, pp. 17-24 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 75-86).

Il nomos nel pensiero greco dalle origini ad Aristotele, in *Nomos-Lex. Atti del XV Colloquio Internazionale* (Roma, 4-6 gennaio 2016), a cura di C. Buccolini, A. Lamarra, Olschki, Firenze 2019, pp. 19-28 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 87-99).

Aristotele: quinto nucleo tematico di interesse per Vegetti?, in E. B., S. GASTALDI et al., *La filosofia come esercizio*

di comprensione. Studi in onore di Mario Vegetti, Petite Plaisance, Pistoia 2019, pp. 17-33.

La disputa sull'intelletto nella Padova del Quattrocento, «Padova e il suo territorio», 34, 2019, 202, pp. 56-60.

Cause prime e principi nella Metafisica di Aristotele, «Cumscientia. Per l'unità nel dialogo», 2, 2019, pp. 13-43.

La nascita della "metametafisica": Aristotele, «Giornale di metafisica», 41, 2019, n. s., pp. 17-31.

Mario Vegetti, «Rivista di storia della filosofia», 34, 2019, pp. 707-723.

Hilary Putnam e Aristotele dopo Wittgenstein, «Giornale di metafisica», 41, 2019, n. s., pp. 517-524.

Quale aristotelismo nel Rinascimento?, in *Rinascimento veneto e Rinascimento europeo*, a cura di R. Bassi, ETS, Pisa 2019, pp. 11-18.

Non onto-teologia, ma ricerca delle cause prime, «Aquinas», 62, 2019, pp. 21-34 (pubblicato anche, con il titolo *Non ontologia (sic!)*, *ma ricerca delle cause prime*, in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 261-268).

2020

Intervista a Enrico Berti: cosa ereditiamo dalla filosofia greca, <<https://www.officinafilosofica.it/enrico-berti-aristotele/>> (14 gennaio 2025)

À quelle instance appartient la recherche des principes des sciences «théorétiques» selon Aristote?, in *De l'action à l'acte. Mélanges de philosophie offerts à Michel Bastit*, édités par G. Golfín, Les Presses universitaires de l'IPC, Paris 2020, pp. 57-76.

G.E.M. Anscombe, Peter T. Geach, Three philosophers (1961), in *Grandi opera del Tomismo nel Novecento*, a cura di S.-T. Bonino, Urbaniana University Press, Città del vaticano 2020, pp. 149-155.

Giacomo Zabarella, filosofo padovano ed europeo, «Padova e il suo territorio», 35, 2020, 208, pp. 50-53.

Eternità, immobilità e intelligenza, «Filosofia futura», 14, 2020, pp. 101-110 (pubblicato anche in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 269-281).

Hegel e il libro Lambda della Metafisica di Aristotele, «Estetica. Studi e ricerche», 10, 2020, pp. 341-456.

Le moteur immobile est-il «acte pur»? in Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote, édité par F. Baghdassarian, I. Papachristou, S. Toulouse, AcademiaVerlag, Baden-Baden 2020, pp. 11-26.

Differenza tra la concezione platonica e la concezione aristotelica dell'essere, in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 207-220.

Aristotle, Metaph. B 3: aporiai VI and VII. Is it the genera that should be taken as elements and principles?, in E. B., *Nuovi studi aristotelici*, V. *Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 369-400.

2021

L'unità della filosofia pratica in Aristotele, in *Ricerche aristoteliche: etica e politica in questione*, a cura di G. Angelini, Petite Plaisance, Pistoia, 2021, pp.15-52.

Aristotle and Greek Geometrical Analysis, «Philosophia Scientiae», 25, 2021, pp. 9-21.

From Physical to Metaphysical Cosmology the Aristotelian Path, «Aquinas», 63, 2021, pp. 281-294.

Mind and soul? Two Notions in the Light of Contemporary Philosophy, «History of Psychiatry», 32, 2021, pp. 359-364.

Substance et essence, entre Aristote et Thomas d'Aquin, «Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales», 18-19, 2021, pp. 351-368.

¿Unequívoco en la tradición aristotélica? Las interpretaciones de Metafísica α 1, 993b 23-31, «Tópicos. Revista de Filosofía», 62, 2021, pp. 12-29.

La nozione classica di persona nel dibattito filosofico odierno, in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 9-29.

Un caso di ricerca della verità in filosofia, in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 148-174.

Realismo e intuizione dell'essere, in E. B., *Saggi di filosofia teoretica*, cit., pp. 211-219.

Aspetti filosofici del pensiero di Pietro d'Abano, in *Pietro d'Abano il Conciliatore. Crocevia di culture*, a cura di G. Piaia, D. Ronzoni, Cleup, Padova 2021, pp. 15-26.

2022

L'analogia in Aristotele, «Aristotelica» 1, 2022, pp. 5-28.

Métaphysique Z 17, «Aristotelica» 1, 2022, pp. 29-52.

Lettere di Enrico Berti, a cura di G. Scaramuzza, «Materiali di Estetica», 9, 2022, pp. 298-304.

Observations critiques sur l'interprétation traditionnelle de la Métaphysique d'Aristote, «Les Études philosophiques», 2, 2022, pp. 9-28.

Critica dell'interpretazione tradizionale della metafisica di Aristotele, in Πάντ' ὅνομα. *Studi in onore di Mauro Visentin*, a cura di R. Berutti, M. Cardenas, P. Ciccarelli e N. Parise, Bibliopolis, Napoli 2022, pp. 35-45.

Ontologia della persona, in *Ontologia ed etica della persona*, a cura di E. De Bellis, «Annali del Centro studi filosofici di Gallarate», 2, 2022, pp. 29-45.

2023

Che cosa intendiamo per felicità?, in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 154-162.

Chi è persona? Non sovradeterminare per non escludere, in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 234-240.

Riflessioni di un filosofo aristotelico, in E. B., *Saggi di filosofia pratica*, cit., pp. 241-263.

Conosciuto a livello mondiale, specie per i suoi studi sulla filosofia di Aristotele, Enrico Berti (1935-2022) è stato pensatore originale e presso l'ateneo patavino, per molti anni – dal 1971 al 2009 – , docente apprezzatissimo da intere generazioni di studenti. In questo volume alcuni degli allievi hanno voluto riprendere il dialogo con la sua proposta filosofica, nell'intento di metterne a frutto la preziosa eredità. Ne è nato un affresco ricco e vivace, che testimonia dei molteplici interessi coltivati da Berti e ripresi dagli allievi, spaziando dalla filosofia antica a quella medievale, a quella contemporanea e intersecando diversi ambiti, dalla metafisica alla logica, all'etica. In appendice al volume, viene poi riportata la bibliografia delle opere di Enrico Berti, pubblicate in un arco temporale molto ampio, dal 1958 sino a dopo la morte avvenuta nei primi giorni del 2022.

.....

ISBN 978-88-6938-478-3

