

ARISTOTELISMO E ANTIARISTOTELISMO IN BONAVENTURA, ITIN. 5

Mi è stato chiesto di proporre una lettura del c. 5 dell'*Itinerarium* che fosse condotta da un punto di vista aristotelico. Ho accettato volentieri di farlo, perché il rapporto tra la dottrina contenuta in questo capitolo ed il pensiero di Aristotele presenta un interesse che va oltre lo studio della filosofia di Bonaventura e concerne più in generale il destino della metafisica. L'attribuzione, infatti, ad Aristotele della concezione bonaventuriana di Dio come *esse ipsum*, abbastanza consueta nella Scolastica ed in un certo senso favorita dallo stesso Bonaventura, ha determinato la nota critica heideggeriana alla metafisica in generale, accusata di essere un'onto-teologia, cioè una riduzione dell'essere ad un ente, e quindi sostanzialmente una dimenticanza dell'essere.

Una delle fonti della formazione filosofica di Heidegger, come è noto, oltre al famoso libro di Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg i. B. 1862), fu il trattato del teologo Carl Braig, *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (Freiburg i. B. 1896), del quale Heidegger, nella conferenza autobiografica *Mein Weg in die Phänomenologie* (1962), scrisse: « Nel mio ultimo anno di liceo mi ero imbattuto nello scritto dell'allora professore di dogmatica all'Università di Friburgo Carl Braig: *Dell'essere. Compendio d'ontologia*. Esso era apparso nel 1896 al tempo in cui il suo autore era professore straordinario di filosofia nella Facoltà di Teologia di Friburgo. I capitoli principali dello scritto recavano ogni volta alla fine brani molto lunghi dai testi di Aristotele, di Tommaso d'Aquino e di Suarez, e in più l'etimologia delle parole per i concetti ontologici fondamentali » (1).

Ciò che Heidegger non dice è che il libro di Braig non solo considerava la concezione di Dio quale *ipsum esse* come la so-

(1) M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in Id., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, pp. 81-90 (trad. di E. MAZZARELLA in M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, Napoli 1980, pp. 183-190). Il passo citato è alle pp. 183-184 della traduzione italiana.

luzione del problema, posto da Aristotele, di trovare il significato fondamentale dell'essere tra i molti che questo possiede — operazione che in qualche misura era già stata fatta dal libro di Brentano —, ma desumeva tale concezione proprio dal capitolo dell'*Itinerarium* di Bonaventura del quale ci stiamo occupando. A proposito di questo capitolo, e della distinzione in esso operata tra l'*esse ipsum* e i singoli enti, il teologo tedesco avanzava già l'idea, che poi sarebbe divenuta famosa ad opera di Heidegger, della « differenza ontologica », ed inoltre sosteneva che l'ontologia ha il proprio compimento nella teologia, perché l'ordine universale dell'essere è costituito da Dio inteso come « Uno originario » (2).

Ora, fu proprio a causa di questa concezione, da lui inizialmente (cioè nel suo periodo « cattolico ») condivisa, ma poi in seguito (cioè dopo l'adesione alla fenomenologia husserliana e la conversione al protestantesimo) rifiutata, che Heidegger vide nella metafisica in generale, ed in quella aristotelica in particolare, un'« onto-teologia », cioè una riduzione dell'essere ad un ente, sia pure all'ente sommo, cioè Dio, concepito appunto come « quell'ente nel quale l'essere vero e proprio si manifesta nel modo più puro », espressione — quest'ultima — che riecheggia quasi alla lettera, come vedremo subito, un'analoga espressione di Bonaventura.

Scriva infatti Heidegger nel corso del semestre estivo 1926 sui *Concetti fondamentali della filosofia antica*, a proposito di Aristotele: « I due concetti di ontologia, come scienza dell'essere e come teologia, sono strettamente connessi. Scienza dell'ente in quanto ente: è posta così necessariamente la questione di quell'ente nel quale l'essere vero e proprio si manifesta nel modo più puro. Solo partendo da esso si può ricavare l'idea di essere. È dunque necessaria una disciplina che studi quell'ente che è concepito come l'ente vero e proprio. Se quest'ente sia il primo motore o il primo cielo [problema allora dibattuto tra due aristotelisti come Werner Jaeger e Hans von Arnim], è una questione secondaria. Quest'orientarsi sull'ente vero e proprio non è una scienza speciale, ma è un orientarsi in senso ontologico. Scienza di ciò che essere propriamente significa e scienza dell'ente che è in senso vero e proprio; scienza dell'essere e scienza del sommo ente » (3). La critica all'onto-teologia, qui non

(2) C. BRAIG, *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg i. B. 1896, pp. 6-28 e 149-158. Della dipendenza di Heidegger dal libro di Braig si è occupato F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984, pp. 53-64.

(3) M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, dattiloscritto

ancora esplicita, sarà sviluppata poi, come è noto, nell'*Introduzione a « Che cos'è la metafisica? »*, del 1949, e nella sezione di *Identità e differenza* intitolata *La struttura onto-teologica della metafisica*, del 1957 (4).

Ma veniamo ora al testo bonaventuriano, del quale mi limiterò a segnalare i punti di accordo e quelli di disaccordo con Aristotele, senza nemmeno tentare di ricostruire la storia dei passaggi attraverso i quali le dottrine aristoteliche ed antiaristoteliche pervennero dall'antichità a Bonaventura. Nel § 1, che funge in qualche modo da prologo all'intero capitolo, Bonaventura annuncia due « modi » o « gradi » di contemplazione dei caratteri invisibili ed eterni di Dio, il primo dei quali concerne gli *essentialia Dei*, cioè le proprietà essenziali di Dio in generale, ed il secondo i *propria personarum*, cioè le proprietà peculiari delle singole persone della Santissima Trinità (5). Mentre non c'è dubbio che questo secondo modo appartiene alla teologia, in quanto presuppone la rivelazione, non è chiaro se il primo appartenga alla filosofia o sia anch'esso esclusivamente teologico. E di questo, comunque, che dobbiamo occuparci.

Il primo modo — prosegue Bonaventura nel § 2 — fissa lo sguardo *in ipsum esse*, dicendo che il primo nome di Dio è *qui est*; il secondo invece fissa lo sguardo *in ipsum bonum*, dicendo anch'esso che questo è il primo nome di Dio. Per entrambi Bonaventura trova un sostegno nella Scrittura, cioè per il primo nel *Vecchio testamento*, precisamente nel famoso passo dell'*Esodo* (3, 14), in cui Dio dice a Mosè: *Ego sum qui sum*; per il secondo nel *Nuovo testamento*, dove Gesù dice: *nemo bonus nisi solus Deus* (Lc. 18, 19). Ma per entrambi egli trova un sostegno anche nella filosofia, o nella teologia, cioè rispettivamente in Giovanni Damasceno, secondo il quale *qui est* è il primo nome di Dio (*De fide orthodoxa*, I, c. 9, PG 94, 835 A-B), e in Dionigi l'Areopagita (citato dal primo), secondo il quale il primo nome è *bonum*.

non ancora pubblicato, ma citato da F. VOLPI, *Heidegger e la storia del pensiero greco: figure e problemi del corso del semestre estivo 1926 sui « Concetti fondamentali della filosofia antica »*, « Itinerari », 1986, pp. 226-248. Il brano citato è riportato a p. 261.

(4) Di tutto questo mi sono occupato nel mio libro *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari 1992, pp. 64-79.

(5) *Itin.*, V, 1. Mi servo dell'edizione riportata in SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente a Dio. Le scienze ricondotte alla teologia*, introduzione-traduzione-commento di E. MARIANI, Vicenza 1984. Tengo conto anche della traduzione e del commento di L. MAURO, in BONAVENTURA, *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, Milano 1985.

A parte i riferimenti scritturali, inaugurati, per quanto concerne il passo dell'*Esodo*, già nell'antichità da Filone di Alessandria (6), ciò che colpisce in questo paragrafo è l'appartenenza delle due fonti profane citate da Bonaventura alla tradizione neoplatonica, anzi addirittura platonica. Mentre, infatti, nel neoplatonismo l'identificazione di Dio con l'essere stesso risale a Porfirio — il quale fece coincidere l'Uno, posto da Plotino al di sopra dell'essere, con l'essere stesso —, è noto che essa è presente già nel cosiddetto platonismo medio di Plutarco (7), ma è meno noto che essa è presente nientemeno che nello stesso Platone, se non nei dialoghi, certamente nelle « dottrine non scritte », come risulta dalla testimonianza inequivocabile di Aristotele.

Questi infatti nella *Metafisica* riferisce che « Platone e i Pitagorici [dicevano] che né l'ente e neppure l'uno sono qualcosa di diverso, ma questa è la loro natura, poiché la loro essenza è l'essere uno e l'essere ente », per cui c'è un « uno stesso » (ἓν αὐτό) e un « ente stesso » (αὐτὸ ὄν), cioè un ente la cui essenza è appunto l'ente e l'uno (8). Non è difficile riconoscere in questo « uno stesso » ed « ente stesso » il primo e più importante dei due principi supremi delle idee-numeri, delle idee e delle realtà sensibili, cioè l'Uno di cui Aristotele stesso parla nell'esposizione della dottrina di Platone, aggiungendo che il principio ad esso opposto è il « grande e piccolo », o Diade indefinita, e che il primo è la causa del bene (cioè è l'idea del bene di cui si parla nella *Repubblica*), mentre il secondo è la causa del male (9). Lo stesso Aristotele altrove, alludendo sicuramente anche al pensiero di Platone, afferma che tutte le cose si riconducono all'ente ed al non-ente, ed anche all'uno ed alla moltitudine (10).

Del resto la nozione di un ente la cui essenza è costituita dallo stesso essere è antica quanto la filosofia: non c'è dubbio, infatti, che tale è l'ente (τὸ εἶν) di cui parlava Parmenide, se è vero che esso « è e non può non essere » (11), cioè è necessariamente, e dunque ha l'essere come sua essenza. In Parmenide tuttavia non c'è altro ente che questo, per cui difficilmente si può dire che esso sia un principio ed è dubbio che possa essere considerato Dio. Ma in ogni caso la nozione di un *esse ipsum*, cioè

(6) Cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, trad. di E. MARMIROLI, Bologna 1987, pp. 19-20.

(7) *Ibid.*, pp. 22-23 e 31-32.

(8) ARISTOT., *Metaph.*, III 4, 1001 a9-11; 22-23; 27-28.

(9) *Metaph.*, I 6, 987 b20-21; 988 a12-15.

(10) *Metaph.*, IV 2, 1004 b27-28.

(11) 28 B2, 3 Diels-Kranz.

di un ente avente per essenza l'essere stesso, appartiene alla più genuina tradizione platonica antica, medio-platonica e neo-platonica, dalla quale fu attinta dal pensiero cristiano (ma prima ancora da quello ebraico, e poi da quello musulmano) ed usata per indicare l'essenza di Dio (12).

Nel §3 tuttavia Bonaventura, seguendo anche in questo una tradizione sviluppatasi nella tarda antichità e nel medioevo soprattutto arabo, cerca di riesprimere la concezione di Dio come *esse ipsum* in termini aristotelici, accreditando in tal modo l'impressione che si tratti di una dottrina di Aristotele (13). Dopo avere, infatti, ulteriormente determinato l'*ipsum esse* mediante l'aggettivo *purissimum* — ripreso, come già abbiamo visto, da Heidegger —, egli spiega che, pur non presentandosi l'essere se non « in piena fuga » del non-essere, e reciprocamente il non-essere se non « in piena fuga » dell'essere — altra dottrina destinata ad essere ripresa da Heidegger in *Was ist Metaphysik?* —, c'è ugualmente una priorità dell'essere sul non-essere, perché quest'ultimo è soltanto una « privazione » dell'essere. « Dunque il non-ente non può essere inteso se non per mezzo dell'ente, e l'ente in potenza se non per mezzo dell'ente in atto ». Ora, sia i termini « privazione », « potenza » ed « atto », sia la dottrina della priorità dell'ente sul non ente, sia quella della priorità dell'ente in atto sull'ente in potenza, sono autentico patrimonio aristotelico (14).

Appare perciò sorprendente, da un punto di vista aristotelico, la conclusione che Bonaventura trae dalle suddette considerazioni, cioè che « l'essere designa lo stesso puro atto dell'ente: l'essere dunque è ciò che per primo cade nell'intelletto, e quell'essere è ciò che è puro atto », con l'ulteriore spiegazione che quest'ultimo non è l'essere particolare, né l'essere analogo, bensì l'essere divino. Per Aristotele, infatti, il termine « essere » designa sia l'essere in atto che l'essere in potenza, e, se pure è vero che il significato di essere in atto è anteriore a quello di essere in potenza, esso coincide sicuramente con l'essere analogo, cioè con quello che si dice di tutti gli enti, distribuiti nelle varie categorie, perché in ciascuno di questi l'essere in atto sta col

(12) Cfr., oltre al libro di BEIERWALTES già citato, C. J. DE VOGEL, « *Ego sum qui sum* » et sa signification pour une philosophie chrétienne, « *Revue des sciences religieuses* », 35, 1961, pp. 337-355.

(13) Su questa tradizione si veda ora C. D'ANCONA COSTA, *Per un profilo filosofico dell'autore della « Teologia di Aristotele »*, « *Medioevo* », 17, 1991, pp. 83-134.

(14) *Metaph.*, IV 2, 1004 a10-16; IX 8, 1049 b4-5.

proprio essere in potenza sempre nel medesimo rapporto (15). Insomma in Aristotele il termine « essere » non designa mai l'atto puro, cioè l'essere divino.

Inoltre per Aristotele l'essere divino è, sì, puro atto, ma non è atto dell'essere, o dell'ente, in generale, bensì — come è noto — è atto del pensiero, cioè di un modo di essere estremamente determinato, quello che è la più alta forma di vita, così come la vita è la più alta forma di esistenza (16). Infine Aristotele non solo non ammette un ente la cui essenza sia il puro essere, ma anzi ne rifiuta esplicitamente l'esistenza, affermando che una simile dottrina, professata — come già abbiamo visto — da Platone e dai Pitagorici, conduce direttamente al monismo di Parmenide.

Egli osserva infatti: « se c'è un uno stesso ed un ente stesso, è necessario che l'essenza [o la sostanza, οὐσία] di essi sia l'uno e l'ente; non c'è infatti qualcosa di diverso di cui questi si predicano, ma essi stessi sono tali. Ma, se ci sarà un ente stesso e un uno stesso, ci sarà molta difficoltà a spiegare come potrà esserci qualcosa di diverso oltre a questi, dico cioè come gli enti potranno essere più di uno. Ciò che infatti è diverso dall'ente, non è, sicché ne consegue necessariamente, secondo il ragionamento di Parmenide, che tutti gli enti sono uno e che questo è l'ente » (17).

In altre parole, se c'è un ente che è per essenza essere, ed un uno che è per essenza uno, l'essere e l'uno assumono il significato di essenze, perciò non sono più predicabili di tutti gli enti, ma solo di ciò che ha come essenza l'essere e l'uno. La conseguenza è che tutti gli enti diversi dall'ente stesso e dall'uno stesso non sono più né essere né uno, cioè non esistono più, mentre esistono solo l'ente stesso e l'uno stesso, che poi vengono a coincidere. Del resto non è un caso che proprio Parmenide, almeno nell'interpretazione che ne diedero Platone ed Aristotele, avendo scoperto la nozione di essere per essenza, riducesse poi tutti gli enti ad uno solo, cioè appunto all'essere stesso.

Questa conseguenza non è evitabile dalla dottrina dell'analogia dell'essere, pur ammessa da Aristotele. Se, infatti, questa viene intesa come analogia di proporzionalità, come di fatto la intendeva Aristotele, essa non riguarda la differenza tra l'essere per essenza e l'essere per partecipazione, a cui di solito

(15) *Metaph.*, V 7, 1017 a35-b9; IX 6, 1048 a30-b8.

(16) *Metaph.*, XII 7, 1072 b14-30.

(17) *Metaph.*, III 4, 1001 a27-b1.

fanno ricorso gli scolastici per evitare il monismo (18). Se invece l'analogia viene intesa come analogia di attribuzione, come la intesero i neoplatonici, gli arabi e gli scolastici, applicando al rapporto tra Dio e le creature lo stesso rapporto che Aristotele ammetteva tra la sostanza e le altre categorie, anzitutto si fa un discorso incompatibile con la filosofia aristotelica, perché né la sostanza, né il primo motore immobile, secondo Aristotele, sono essere per essenza.

Inoltre, se la differenza tra l'essere di Dio e quello delle creature sta nel fatto che il primo è essere per essenza ed il secondo è essere per partecipazione, tale differenza non è sufficiente ad evitare che l'essere venga concepito come un'essenza. La partecipazione, infatti, da Platone in poi è sempre stata intesa come un aver parte ad un'essenza, in modo tale da rassomigliarle, e l'essere di cui le creature parteciperebbero è pur sempre l'essere di Dio, cioè l'essere per essenza. Per Aristotele invece l'essere, proprio perché si dice in molti sensi, sia pure collegati fra loro dall'analogia, non è un'essenza, bensì una pluralità di essenze, tante quanti sono i suoi significati (19). Su questo punto, dunque, la posizione di Bonaventura è agli antipodi di quella di Aristotele e coincide invece con quella di Platone e del neoplatonismo.

Un ritorno ad Aristotele si registra invece nel § 4, dove Bonaventura, dopo avere espresso meraviglia per la cecità dell'intelletto umano, il quale non avverte ciò che è invece il suo primo oggetto e la condizione di ogni sua ulteriore conoscenza, vale a dire l'essere stesso, inteso come essere divino, spiega questo fatto col famoso paragone aristotelico tra l'intelletto dell'uomo e gli occhi del pipistrello (20). Anche qui tuttavia gli elementi anti-aristotelici non mancano, come ad esempio l'affermazione che *l'ipsum esse* è *extra omne genus*, laddove per Aristotele « al di là della sostanza e delle altre categorie non v'è nulla », né alcun universale, né alcun elemento, « quale ad esempio l'ente e l'uno » (21).

(18) Sulla dottrina dell'analogia in Bonaventura mi permetto di rinviare al mio articolo *Il concetto di analogia in san Bonaventura*, « Doctor Seraphicus », 32, 1985, pp. 11-21.

(19) Anche a questo proposito mi permetto di rinviare ai miei articoli *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica*, in V. MELCHIORRE (a cura), *Metafore dell'invisibile*, Brescia 1984, pp. 13-33, e *L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi*, in G. CASSETTA (a cura), *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a s. Tommaso*, Vallobrosa 1987, pp. 94-115.

(20) *Metaph.*, II 1, 993 b9-11.

(21) *Metaph.*, XII 4, 1070 b1-7.

Una mescolanza di elementi aristotelici ed elementi anti-aristotelici incontriamo nel § 5, dove l'*ipsum purissimum esse* è dimostrato essere *primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum*. I primi cinque caratteri sono attribuiti anche da Aristotele al suo Atto puro, che tuttavia, come abbiamo già detto, non è atto di essere, bensì di pensiero; l'ultimo invece, cioè l'unità, è negato da Aristotele all'atto puro, mediante la seguente osservazione: « l'uno e il semplice non sono la stessa cosa, perché l'uno significa misura (μέτρον), mentre il semplice significa come esso sta (πῶς ἔχον αὐτό) » (22). Probabilmente Aristotele intende prendere le distanze dall'Uno di Platone, dando al concetto di unità un significato puramente matematico; invece Bonaventura si rifà proprio alla tradizione platonica e neoplatonica, che concepisce il principio supremo essenzialmente come Uno.

Certamente Bonaventura non intende la nozione di uno in senso soltanto matematico, cioè come misura, secondo quanto appare dal successivo § 6, dove egli difende l'unità di Dio, intesa come unicità, proprio per mezzo di un argomento aristotelico, ossia « ciò che si dice anche semplicemente per sovrabbondanza, è impossibile che convenga se non ad uno solo », che ripete quasi alla lettera il passo dei *Topici* « ciò che si dice per eccesso appartiene ad uno solo, per esempio il leggerissimo detto del fuoco » (23). Del resto, sia pure per una ragione diversa (l'assoluta immaterialità), anche Aristotele aveva attribuito al primo motore immobile questo tipo di unità, affermando che esso è « uno sia di nozione che di numero » (24).

Il concetto di unità come misura sembra invece affacciarsi nel § 7, dove Bonaventura afferma che l'*ipsum esse* è *summe unum et tamen omnimodum*, anzi *omnimodum, quia summe unum*, e indica la ragione di ciò nel fatto che esso è *omnis multitudinis universale principium*. Le traduzioni italiane del termine *omnimodum* mi sembrano insoddisfacenti: padre Mariani infatti lo rende semplicemente con « molteplice », spiegando che Dio è molteplice non nella sua essenza, ma nella sua azione, come causa universale e sufficiente di ogni cosa; Mauro invece lo rende alla lettera con « modo di tutte le cose », spiegando che il termine « modo » denota lo stato precedente la molteplicità creata (25).

(22) *Metaph.*, XII 7, 1072 a32-34.

(23) *Top.*, V 5, 134 b23-25.

(24) *Metaph.*, XII 8, 1074 a33-38.

(25) MARIANI, trad. cit., p. 116, n. 11; MAURO, trad. cit., p. 393, n. 117.

È possibile che qui Bonaventura abbia presente, ancora una volta, la tradizione platonica e neoplatonica, secondo cui il principio supremo è l'Uno, inteso come unità di misura di tutte le cose, e perciò « principio universale di ogni moltitudine ». *Modus* infatti significa anche « misura », quindi *omnimodum* può significare « misura di tutte le cose ». Questa è una dottrina originariamente platonica, che si trova esposta nelle *Leggi*, dove Platone, probabilmente in polemica con Protagora, afferma che « soprattutto Dio è per noi misura (μέτρον) di tutte le cose » (26), ed è riportata anche dal giovane Aristotele nel dialogo perduto *Politico*, dove si dice che « il bene è la misura (μέτρον) più esatta di tutte le cose » (27).

Che possa trattarsi della dottrina platonica e neoplatonica, sembra essere confermato da una precisazione che Bonaventura sente il bisogno di fare, al fine di evitare la possibilità di una interpretazione monistica del suo pensiero, interpretazione alla quale si prestava proprio la dottrina platonica e neoplatonica dell'Uno. Egli precisa infatti: « è dunque *omnimodum* non come essenza di tutte le cose, ma come supereccellentissima, universalissima e sufficientissima causa di tutte le essenze ». Causa, naturalmente, efficiente — perché quella esemplare e finale, menzionate in precedenza, potrebbero implicare identità di essenza —, com risulta dalle righe finali del paragrafo, dove si sottolinea la natura *infinitissima et multiplicissima in efficacia* propria della *virtus* divina, riprendendo la tesi aristotelica secondo cui il motore immobile possiede una « potenza infinita (δύναμιν ἄπειρον), nel senso naturalmente di potenza attiva (28).

Infine, nell'ultimo paragrafo, Bonaventura riassume i caratteri dell'*esse ipsum*, aggiungendo a proposito dell'*omnimodum* che, per il fatto di essere tale, esso è, come dice san Paolo (1 Cor. 15, 28), *omnia in omnibus*, « benché tutte le cose siano molte ed esso stesso non sia se non uno ». E spiega che ciò è vero perché, « a causa della sua semplicissima unità, della sua serenissima verità e della sua sincerissima bontà in lui c'è ogni virtuosità, ogni esemplarità ed ogni comunicabilità ». Poi, a conferma di tali affermazioni, cita di nuovo san Paolo (Rm. 11, 36), secondo cui *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*.

Ora, l'affermazione che Dio sia in tutte le cose, o l'affermazione che tutte le cose siano in Dio, possono essere accettate

(26) PLAT., *Leg.*, IV, 716C.

(27) ARISTOTELIS *Fragmenta Selecta*, ed. W.D. Ross, Oxonii 1955, p. 64 (fr. 2).

(28) *Metaph.*, XII 7, 1073 a7-11.

per fede, quindi possiedono un significato misterioso, sovrannaturale. Sul piano naturale esse sono difficilmente conciliabili con la tesi della trascendenza divina, infatti Aristotele, che a tale trascendenza indubbiamente teneva, non le avrebbe mai ammesse, anzi le avrebbe fieramente criticate. Se però Dio viene concepito, platonicamente e neoplatonicamente, come *ipsum esse*, allora esse diventano comprensibili anche sul piano naturale, cioè filosofico, ma il problema che resta aperto è, di nuovo, se siano conciliabili con la trascendenza, o se portino invece, come sosteneva Aristotele a proposito della concezione platonica, al monismo parmenideo.

Insomma ciò che rimane ambiguo nel capitolo dell'*Itinerarium* che abbiamo considerato è la natura del discorso, se essa sia filosofica o teologica, mentre è chiarissima l'ispirazione platonica e neoplatonica della dottrina di Bonaventura, da lui presentata tuttavia in termini aristotelici e come se fosse conciliabile con il pensiero di Aristotele. Possiamo dire che questo capitolo è uno dei massimi documenti della neoplatonizzazione di Aristotele compiuta nella tarda antichità e nel medioevo, sia arabo che cristiano, ed è interessante il fatto che proprio di esso Heidegger si sia servito per attribuire ad Aristotele una concezione della metafisica che egli stesso giudicò poi insostenibile.

ENRICO BERTI