

# Le denominazioni della *Metafisica* e della sua scienza nella filosofia tardoantica\*

VALERIO NAPOLI / Agrigento /

## Premessa

È noto come il raggruppamento di scritti aristotelici che noi chiamiamo *Metafisica* si sia affermato fin dall'antichità, come opera unitaria, con la peculiare denominazione di μετὰ τὰ φυσικά<sup>1</sup>, la quale non è riconducibile allo Stagirita, al pari della configurazione stessa dell'opera nella forma redazionale in cui oggi la leggiamo. Tale denominazione, quale che sia la sua origine, si consolida nel corso della tarda antichità, in cui la *Metafisica* è ampiamente studiata e commentata<sup>2</sup>. La diffusione tardoantica del nome di μετὰ τὰ φυσικά con riferimento al titolo e ai contenuti della *Metafisica*, contribuisce a sancire

---

\* Ringrazio i professori Giuseppe Mazzara, Alessandro Musco e Giuseppe Roccaro per i suggerimenti che mi hanno offerto nell'elaborazione di questo studio; ugualmente grato sono alla dott. Benedetta Contin e alla prof. Angela Longo per la loro consulenza, che avrò cura di segnalare, in specifici punti del lavoro, dei cui limiti resto l'unico responsabile. I riferimenti alle varie fonti contenuti in queste pagine non hanno alcuna pretesa di completezza, ma più semplicemente mirano a costituire un repertorio di casi esemplari che lasciano emergere taluni aspetti della ricezione della *Metafisica* nel pensiero tardoantico.

<sup>1</sup> Sull'origine e il significato del titolo τὰ μετὰ τὰ φυσικά, cf. Reale 2004: XIII–XX; Narcy 2003; Brisson 1999: 44–54; si veda anche Décarie 1990. Sulla questione della storia della redazione della *Metafisica* e sul suo titolo, cf. anche Donini 2007: 9–22.

<sup>2</sup> Si può ricordare che ci sono pervenute quattro opere — o parti di opere — dedicate nell'antichità alla *Metafisica*: il commento di Alessandro di Afrodisia ai libri A–Δ; la parafrasi del libro A redatta da Temistio, pervenutaci in una traduzione ebraica del XIII secolo, condotta su una versione araba, e in una traduzione latina del XVI secolo (sono stati anche individuati alcuni frammenti in arabo); il commento di Siriano relativo ai libri B, Γ, M e N; il commento ai libri A–Z redatto da Asclepio di Tralle ἀπὸ φωνῆς, sulla base delle lezioni scolastiche

la fortuna di un'espressione destinata a conservarsi nel pensiero bizantino e, tradotta e rimodulata, in varie aree linguistiche del pensiero medievale, per poi dare luogo, per il tramite del neologismo latino *metaphysica*<sup>3</sup>, a uno dei lemmi capitali della filosofia moderna e contemporanea. Varie, però, sono le denominazioni usate nella tarda antichità per indicare la *Metafisica* e la peculiare scienza che vi è rintracciata (oggi diremmo la "metafisica"). In particolare, nell'ambito del neoplatonismo, in cui l'espressione μετὰ τὰ φυσικά è pienamente consolidata, assistiamo alla diffusione dell'indicazione della *Metafisica* e dei suoi contenuti con denominazioni di stampo "teologico", tra cui quella di θεολογική ἐπιστήμη<sup>4</sup>, già attestata in un certo senso, come vedremo, in Aristotele — con riferimento a una data scienza — e nella tradizione aristotelica, e risemantizzata dai neoplatonici sulla base delle proprie prospettive teoretiche ed ermeneutiche.

In queste pagine intendo soffermarmi sulle denominazioni della *Metafisica* e della sua specifica scienza nella tarda antichità, mostrando, in particolare, come nell'ambito del pensiero neoplatonico, tra il III e il VI secolo e oltre, le due coesistenti espressioni di μετὰ τὰ φυσικά e di θεολογική ἐπιστήμη (e altre simili di stampo "teologico"), assunte entro le coordinate speculative di tale tradizione filosofica, appaiano coerenti tra loro e si integrino in uno stretto legame di corrispondenza reciproca, all'insegna di una lettura della *Metafisica* in chiave teologica.

### 1. Origini e consolidamento dell'espressione μετὰ τὰ φυσικά

Secondo una diffusa ma controversa ricostruzione critico-storiografica, la denominazione della *Metafisica* con l'espressione di μετὰ τὰ φυσικά si afferma quanto meno nel corso del I secolo a.C. con il filosofo peripatetico Andronico di Rodi: a lui è stata attribuita

---

di Ammonio figlio di Ermia; cf. Luna 2000: 301–302. Inoltre è attribuito a Porfirio di Tiro un commento, non pervenutoci, al libro Λ.

<sup>3</sup> Va ricordato che nell'antichità non vi sono attestazioni del termine greco μεταφυσικά (o μεταφυσική). Brisson (1999: in part. 37–43), riguardo alla questione del titolo della *Metafisica*, in una prospettiva lessicografica più vasta, sottolinea come nella letteratura greca antica non vi siano occorrenze di termini che presentino la forma μεταφυσικ-. Le due sole occorrenze di tale forma, rintracciabili nel *Commentario su "Isaia"* di Basilio di Cesarea (μεταφυσικά, con riferimento al piano della realtà intelligibile, superiore a quello della realtà fisica) e nel *Commentario sul De Caelo di Aristotele* di Simplicio (μεταφυσική, con riferimento al titolo della *Metafisica* di Aristotele, in un passo in cui si chiamano in causa i commentari di Alessandro di Afrodisia e di Porfirio, oggi perduti, sul libro XII) non provano il contrario. Nel caso di Basilio, infatti, il più antico testimone legge μετὰ φύσιν invece di μεταφυσικά. Nel caso di Simplicio, invece, il lemma μεταφυσική che si legge, quale unica occorrenza, nel più antico manoscritto ed è anche conservato nelle edizioni ottocentesche dell'opera, va corretto nella tradizionale espressione μετὰ τὰ φυσικά, quale forma che figura in un manoscritto più recente ed è abitualmente utilizzata da Simplicio nelle sue opere con riferimento alla *Metafisica*. Secondo il Brisson, l'inconueto titolo di μεταφυσική che si legge in Simplicio andrebbe considerato come una correzione di μετὰ τὰ φυσικά, apportata da un erudito nel XIII–XIV secolo sul modello della traduzione latina di quest'ultima espressione con il termine unico di *metaphysica*, che si afferma a partire dal XII secolo. Allo stesso modo, anche il termine μεταφυσικά che si legge nella *Vita Menagiana* di Aristotele, va considerato per Brisson, sulle orme di Paul Moraux, un'abbreviazione o una corruzione di μετὰ <τὰ> φυσικά (cf. Brisson 1999: 44–45, n. 2).

<sup>4</sup> Va notato che tali espressioni di stampo "teologico", come anche μετὰ τὰ φυσικά, sono utilizzate ora come titoli della *Metafisica*, ora come nomi della specifica scienza che secondo i suoi lettori vi è trattata, e in questa oscillazione va colto lo stretto legame tra la scienza in questione e l'opera in cui essa è esposta.

la paternità di questa espressione come titolo redazionale con cui egli avrebbe designato la raccolta dei libri della *Metafisica* in occasione della sua edizione degli scritti aristotelici. Secondo tale attribuzione, τὰ μετὰ τὰ φυσικά avrebbe un originario significato tassonomico, in quanto indicherebbe, nell'ordine di successione degli scritti che compongono la raccolta di testi aristotelici curata da Andronico, "i libri che vengono dopo le opere di fisica"<sup>5</sup>. Da Andronico dipenderebbe Nicola di Damasco, "fiorito" all'incirca nella prima metà del I secolo d.C. e indicato come il più antico autore in cui tale espressione è attestata, seppure in modo indiretto<sup>6</sup>.

Sulla questione non mancano però dubbi, riserve e voci contrastanti.

Secondo alcuni studiosi, infatti, la denominazione di τὰ μετὰ τὰ φυσικά sarebbe ben più antica del I secolo a.C., così come lo stesso raggruppamento dei libri della *Metafisica*.

Paul Moraux, per esempio, nell'ambito di uno studio analitico delle antiche liste delle opere di Aristotele, ritiene che tale denominazione possa risalire ad Aristone di Ceo, scolarca del Liceo all'incirca nell'ultimo quarto del III secolo a.C., il quale aveva redatto una storia del Peripato in cui dovevano anche rientrare i testamenti dei suoi predecessori, insieme a informazioni biografiche e a liste di libri. Tra queste ultime, secondo la tesi del Moraux, doveva figurare un *pinax* che, attraverso vari passaggi, costituirebbe la fonte comune della lista trasmessa da Diogene Laerzio e di quella doppia allegata alla *Vita Menagiana* (che attinge da Esichio di Mileto) relativa ad Aristotele. E la duplice lista della *Vita Menagiana*, in cui figura l'espressione μεταφυσικά (o μετὰ φυσικά), che per lo studioso va debitamente corretta in μετὰ τὰ φυσικά, attesterebbe che quest'ultima, assente nella lista di Diogene Laerzio, era già contenuta nel *pinax* in questione, di cui l'Anonimo Menagiano sarebbe uno dei testimoni<sup>7</sup>. Hans Reiner, invece, avanza la congettura che la nostra espressione sia stata formulata da Eudemo di Rodi, autore del primo Peripato (IV secolo a.C.), il quale, come allievo e collaboratore di Aristotele, secondo un'antica testimonianza sarebbe coinvolto in una prima "pubblicazione" della *Metafisica*. Secondo il Reiner, Eudemo avrebbe coniato il titolo in questione con riferimento a istanze del pensiero dello Stagirita, segnate da suggestioni platoniche<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> L'attività di elaborazione del "corpus" aristotelico svolta da Andronico e la sua importanza storica nell'ambito della rinascita del pensiero peripatetico verso la fine del I secolo a.C. sono ridimensionate da Barnes (1997: in part. 21 ss.), il quale però, riguardo alla *Metafisica*, mantiene l'ipotesi che essa sia stata assemblata nella sua forma standard da Andronico (cfr. 62–63).

<sup>6</sup> Uno scoliaste della *Metafisica* di Teofrasto di Ereso, infatti, attribuisce a Nicola di Damasco un'opera intitolata Θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ φυσικά. Tale scritto sembra che originariamente fosse una sezione di una più vasta opera di Nicola, nota con il titolo *Sulla filosofia di Aristotele*; su ciò cf. Moraux 2000: in part. 440 e 457. Il nesso tra Nicola di Damasco e il titolo μετὰ τὰ φυσικά è però messo in dubbio, in modi diversi, da Fazzo (2008 in part. 118–122 e 125; cf. *infra*) e da Barnes (1997: 62, n. 262). Si può anche notare che l'espressione τὰ μετὰ τὰ φυσικά non si riscontra in Teofrasto. Il suo scritto noto con il titolo di *Metafisica* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), secondo una prospettiva storiografica, dovette prendere questo nome dopo Andronico; in questa direzione, cf. per es. Romani 2012: 7, la quale pensa che questo titolo, sicuramente post-androniceo, possa essere dovuto a Nicola di Damasco, che conosceva l'opera.

<sup>7</sup> Cf. Moraux 1951: in part. 243–247. Sulla correzione di μεταφυσικά in μετὰ τὰ φυσικά, cf. *supra*, n. 3.

<sup>8</sup> Cf. Reiner 1954. Secondo lo studioso, l'espressione τὰ μετὰ τὰ φυσικά avrebbe un originario significato epistemologico e metodologico, in quanto rimanderebbe all'idea aristotelica della posteriorità "rispetto a noi" nell'ordine della conoscenza, con le relative implicazioni sul piano didattico-formativo. Per alcune critiche mosse

In altra direzione, Silvia Fazzo solleva dei dubbi sull'attribuzione del compendio *Sulla filosofia di Aristotele* a Nicola di Damasco e avanza l'ipotesi che esso sia stato scritto da un peripatetico di nome Nicola tra il III e il VI secolo d.C.; in tal caso, tra l'altro, verrebbe anche meno la stessa occorrenza di μετὰ τὰ φυσικά come titolo di un'opera di Aristotele (appunto la *Metafisica*) già tra il I secolo a.C. e gli inizi del I secolo d.C.<sup>9</sup>

Comunque sia, nei secoli successivi ad Andronico, che vedono l'affermarsi dello studio della *Metafisica*<sup>10</sup>, la designazione di quest'opera con la denominazione di μετὰ τὰ φυσικά appare ormai acquisita, preceduta ora dall'articolo femminile al singolare, ἡ, che in genere si lega a πραγματεία ("il trattato"/"la trattazione"), ora dall'articolo neutro al plurale, τὰ, che rimanda a βιβλία ("i libri"). Tale denominazione è contenuta nel catalogo delle opere aristoteliche redatto da Tolomeo, di datazione incerta, ma riconosciuta dagli studiosi come post-andronica<sup>11</sup>. La si trova in Plutarco di Cheronea, fatta salva la correttezza filologica della lezione trādita<sup>12</sup>, intorno agli inizi del II secolo d.C., e in

---

alle ipotesi di retrodatazione del titolo di μετὰ τὰ φυσικά a prescindere dal riferimento all'edizione degli scritti aristotelici da parte di Andronico, tese dunque a sostenere l'esistenza di una redazione della *Metafisica* in età ellenistica, cf. Donini 2007: 14–18; si veda anche Narcy 2003.

<sup>9</sup> Cf. Fazzo 2008: in part. 118–122 e 125. Si veda, inoltre, Fazzo 2012, in cui la studiosa mette anche in dubbio la tesi secondo cui la *Metafisica* sia stata assemblata nella sua forma attuale da Andronico di Rodi e sostiene (52) che "no firm *terminus ante quem* for the *Metaphysics* in its current form is found before Alexander of Aphrodisias. Even there, one cannot be content with Alexander's extant works, but needs to look at fragments and *testimonia* from his lost commentary on book XII preserved in Averroes' *Long commentary*". Sul nesso tra l'espressione μετὰ τὰ φυσικά e l'opera *Sulla filosofia di Aristotele* attribuita a Nicola, cf. *supra*, n. 6.

<sup>10</sup> La *Metafisica*, già utilizzata in qualche misura nell'ambito del medioplatonismo (I–II secolo d.C.) da autori quali Eudoro di Alessandria e Alcino, e commentata dall'aristotelico Alessandro di Afrodisia all'incirca agli inizi del III secolo d.C., riceverà una particolare attenzione da parte di Plotino, per divenire un testo correntemente letto nel tardo neoplatonismo; cf. Chiaradonna 2012.

<sup>11</sup> Questo catalogo è ricostruibile a partire da due liste, pressoché uguali, degli scritti aristotelici, trasmesse da autori arabi del XIII secolo e attribuite a un certo Tolomeo al-Garib, "lo Straniero" (cf. Moraux 1951: 289 ss.). Nella restituzione in greco del catalogo, Moraux (1951: 297) riporta, tra i titoli, l'espressione περί τῶν μετὰ τὰ φυσικά τῶν. Alcuni studiosi prospettano l'identificazione dell'anonimo pinacografo con Tolomeo Cheno, filosofo aristotelico vissuto tra il I e il II secolo d.C., mentre altri pensano che si tratti di un filosofo contemporaneo di Giamblico; cf. al riguardo Moraux 2000: 68–69 e n. 6.

<sup>12</sup> Cf. Plu. *V. Par.*, R. Flacelière, É. Chambry (ed.), t. IX, *Vita di Alessandro*, 7, 9, 668 c, p. 38: ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία. Questa lezione, conservata anche in altre edizioni delle *Vite parallele* (K. Sintenis (ed.), vol. III, 7, 668, p. 286, 10), è impugnata da K. Ziegler, il quale, seguendo una congettura dell'umanista rinascimentale Gulielmus Xylander (Wilhelm Holzmann), corregge μετὰ in περί (K. Ziegler (ed.), 7, 668, p. 184, 18 e la relativa indicazione nell'apparato critico; tale correzione è anche mantenuta dall'editore nella sua nuova *recensio* dell'opera, cf. 7, 668, p. 160, 17). Questa congettura, però, appare infondata e va rigettata principalmente alla luce di un esplicito riferimento di Simplicio a questo specifico passo plutarco (cf. Simp. *In Ph.* 8, 20–30, in part. 29–30), in cui egli riporta l'espressione μετὰ τὰ φυσικά. Su questo passo di Plutarco, cf. Fazzo 2012: 56–61. A titolo informativo, va anche segnalato che alcuni studiosi hanno congetturato che un rimando alla *Metafisica* potesse figurare originariamente anche in un passo del *Contro Colote* in cui Plutarco afferma che Aristotele attacca la dottrina platonica delle idee in vari suoi scritti: se tra tali scritti, nell'edizione dell'operetta a cura di D. Wyttenbach, in linea con la tradizione manoscritta, si legge ἐν τοῖς Φυσικοῖς (cf. Plu. *Adv. Colot.* D. Wyttenbach (ed.), t. V, 14, 1115 B, p. 370), nell'edizione curata da G. N. Bernardakis (cf. 14, p. 444, 10–11), invece, si registra un'integrazione e si legge: ἐν τοῖς μετὰ τὰ φυσικά ἐν τοῖς φυσικοῖς, e ivi, nell'apparato critico: "10 ἐν τοῖς [μετὰ τὰ φυσικά ἐν τοῖς] φυσικοῖς. Bernaysius: ἐν τοῖς φυσικοῖς". L'integrazione, chiaramente, presuppone che Plutarco conoscesse le critiche formulate nella *Metafisica* contro la dottrina platonica delle idee e che in questo passo non abbia ommesso di segnalarle. Al riguardo, nell'ambito degli studi critici si discute se Plutarco abbia avuto o meno una conoscenza diretta del testo della *Metafisica*; cf. per es. Sandbach 1982: in part. 222–223; Babut 1994: 509; Roskam 2011: 41–42. Più in generale, sulla questione della conoscenza delle opere aristoteliche da parte di Plutarco, cf. Verbe-

Clemente Alessandrino<sup>13</sup>, tra la fine del II e gli inizi del III secolo d.C. La situazione non cambia nei successivi secoli della tarda antichità. Verso gli inizi del III secolo d.C. la denominazione di μετὰ τὰ φυσικά ricorre in Alessandro di Afrodisia, il quale la utilizza per indicare sia la *Metafisica* come opera, sia la specifica scienza che vi è rintracciata<sup>14</sup>. In seguito l'espressione, sempre riferita alla *Metafisica* e ai suoi contenuti, con πραγματεία oppure talvolta con βιβλία, continua a essere ampiamente attestata. Intorno agli inizi del IV secolo d.C. la ritroviamo in Porfirio di Tiro<sup>15</sup>. Essa si riscontra in Dexippo<sup>16</sup>, filosofo di area siriana, allievo di Giamblico di Calcide (IV secolo d.C.); in Ammonio figlio di Ermia<sup>17</sup> (attivo tra la fine del V e la prima metà del VI secolo d.C.); in Asclepio di Tralle<sup>18</sup> (tra V e VI secolo d.C.), che dipende da Ammonio, di cui riproduce ἀπὸ φωνῆς le lezioni di scuola<sup>19</sup>; in Olimpiodoro il Giovane<sup>20</sup> (VI secolo d.C.); in Simplicio (VI secolo d.C.)<sup>21</sup>; in Giovanni Filopono<sup>22</sup> (VI secolo d.C.), da cui, inoltre, abbiamo conferma che l'espressione era utilizzata anche da Proclo, il diadoco della scuola di Atene (V secolo d.C.)<sup>23</sup>. Ancora, la si ritrova in esponenti del più tardo neoplatonismo alessandrino, quali Elia di Alessandria<sup>24</sup> (seconda metà del VI secolo d.C.) e il filosofo armeno David l'Invin-

ke 1960 e Merlan 1994: 301–302, n. 10, i quali sostengono entrambi che il filosofo di Cheronea aveva una vasta conoscenza diretta degli scritti di Aristotele, sia essoterici che esoterici.

<sup>13</sup> Cf. Clem. Al. *Strom.* I 28, 176, p. 108, 29–30.

<sup>14</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 344, 3–4: τὰ Μετὰ τὰ φυσικά βιβλία; 171, 6: Μετὰ τὰ φυσικά, come nome della ἐπιστήμη trattata nella *Metafisica*; 237, 4: ἡ Μετὰ τὰ Φυσικά πραγματεία, come nome della disciplina esposta nella *Metafisica*. Riguardo a quest'ultima occorrenza, cf. Bonelli 2001: 56–57, n. 73, in cui la studiosa mostra che in questo passo πραγματεία va tradotto non con “trattato”, con riferimento al titolo dell'opera, bensì con “disciplina”; in questa direzione, cf. anche Donini 2003: 18 e n. 11.

<sup>15</sup> Porph. *V. Plot.* 14, 4–7: ἡ «Μετὰ τὰ φυσικά» τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία, con riferimento alla peculiare fruizione di quest'opera da parte di Plotino. La denominazione di μετὰ τὰ φυσικά non ricorre nei trattati plotiniani, nei quali la *Metafisica*, pur ampiamente utilizzata nei termini di una rielaborazione critica, non è mai citata espressamente. Sulla lettura plotiniana della *Metafisica*, con riferimento alla stessa testimonianza porfiriana, cf. Iozzia 2009; Chiaradonna 2012: 85–87. Non vi è però alcun motivo di dubitare che Plotino conoscesse bene tale espressione.

<sup>16</sup> Cf. Dexipp. *In Cat.* 41, 7–8; cfr. anche 41, 13–14 e 30, in cui nelle espressioni al plurale è sottinteso βιβλία.

<sup>17</sup> Cf. Ammon. *In Int.* 71, 4–6.

<sup>18</sup> Cf. Ascl. *In Metaph.* 1, 20 e 3, 28.

<sup>19</sup> Sulla redazione di commenti ἀπὸ φωνῆς, cf. Richard 1950. Per alcune considerazioni sul rapporto tra Asclepio e il suo maestro Ammonio, cf. Cardullo 2002.

<sup>20</sup> Cf. Olymp. *Proll.* 7, 34; *In Alc.* 81, 14; *In Grg.* 156, 16–17.

<sup>21</sup> Cf. per es. Simp. *In Cat.* 221, 4; *In Cael.* 269, 31; *In Ph.* 1, 20.

<sup>22</sup> Cf. Phlp. *In de An.* 23, 28; *De aet. mundi* II 2, 27, 2 e 30, 12–13; *In Cat.* 5, 2 (questo commentario sulle *Categorie* è considerato come un corso di lezioni di Ammonio, trascritto da Giovanni Filopono; cf. I Hadot 1987a: 249–250, n. 1).

<sup>23</sup> *In De aet. mundi* II 2, 31, 7–32, 10, Giovanni Filopono riporta una citazione da un'opera procliana oggi andata perduta, intitolata *Esame delle tesi contrapposte da Aristotele al “Timeo” di Platone*, in cui figura l'espressione μετὰ τὰ φυσικά. Per quanto ho potuto verificare, questa espressione non è attestata nelle opere procliane pervenuteci. Inoltre, come mi conferma la prof. Angela Longo, che ringrazio, l'espressione non è neppure attestata negli scritti superstiti di Siriano — che comunque doveva averla ben nota — se non nei titoli dei vari libri del suo commento alla *Metafisica* (cf. Syrian. *In Metaph.* 1, 2; 54, 2; 80, 3: ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία), i quali però, probabilmente, sono più tardi.

<sup>24</sup> Cf. Elias *Proll.* 8, 19; 20, 19–20. L'espressione in questione ricorre anche nel commentario sulle *Categorie* edito anch'esso in CAG 18/1 e attribuito da alcuni studiosi a Elia e da altri a David l'Invincibile (cf. I. Hadot

cibile<sup>25</sup> (tra la seconda metà del VI e gli inizi del VII secolo d.C.). Similmente, in Temistio (IV secolo d.C.) si legge la formula ἡ σύνταξις ἢ μετὰ τὰ φυσικά<sup>26</sup>.

Nel mondo latino, il riferimento alla *Metafisica* con l'espressione μετὰ τὰ φυσικά è attestato in Severino Boezio (prima metà del VI secolo d.C.), il quale dipende dai commentatori neoplatonici greci di Aristotele<sup>27</sup>.

Questi rilievi, nel loro complesso, mostrano che tra il II e il VI secolo d.C. e oltre, l'espressione "classica" di μετὰ τὰ φυσικά, con riferimento alla *Metafisica*, sulla scorta di una precedente tradizione (con riferimento, quanto meno, alle correnti dell'aristotelismo e del platonismo tra I secolo a.C. e II secolo d.C.), era di uso corrente nei vari circoli neoplatonici (in Italia, in Siria, ad Alessandria, ad Atene), tra i quali vi erano legami e interazioni. Va anche notato che nell'ambito del neoplatonismo, a differenza delle acquisizioni degli studi critici contemporanei, sono attribuite ad Aristotele sia la redazione della *Metafisica* come opera unitaria, sia la sua posizione dopo i trattati di fisica nell'ordine complessivo delle opere aristoteliche sulla base dei suoi contenuti dottrinali, sia il nome stesso di μετὰ τὰ φυσικά.

## 2. La *Metafisica* come trattazione della θεολογική ἐπιστήμη nel neoplatonismo

In epoca tardoantica, nel frastagliato orizzonte della *koinè* neoplatonica, la *Metafisica* di Aristotele — come anche la specifica scienza che vi è rintracciata — è usualmente indicata, oltre che con il consolidato nome di μετὰ τὰ φυσικά, anche con la denominazione di θεολογική πραγματεία o con altre simili che mettono in evidenza la connotazione "teologica" dell'opera. Tale rilievo, in particolare, appare pienamente evidente in autori del V e VI secolo. Ciò nell'ambito di una visione teorica, di cui si ha una formulazione esemplare in Proclo, secondo la quale la "scienza teologica" (θεολογική ἐπιστήμη), speci-

1987a: 250, n. 1, con i riferimenti bibliografici); cf. per es. *In Cat.* 120, 1 e 25–26. In questo commentario, oltre che ἡ Μετὰ τὰ φυσικά (sott. πραγματεία), si legge anche, sempre con riferimento agli scritti teologici di Aristotele (τὰ θεολογικά), l'espressione τὰ Μετὰ τὰ φυσικά περὶ ἀρχῆς ζητήματα (cf. 116, 12–13), con allusione al fatto che, secondo il commentatore, il fine della filosofia di Aristotele, in una prospettiva neoplatonica, è l'approdo alla basilare dottrina dell'unicità del principio di tutte le cose, di cui si occuperebbe la stessa *Metafisica*.

<sup>25</sup> Cf. David *Proll.* 26, 28; *In Porph.* 115, 27. Entrambe queste opere di David sono state anche redatte in armeno. Nel sopra citato passo dei *Prolegomeni* (26, 28), il greco μετὰ τὰ φυσικά è reso in armeno con *yet asaceloc' bnakanac'*, che letteralmente può essere reso con "dopo ciò che è stato detto sulle realtà fisiche". Ringrazio la dott. Benedetta Contin, alla quale devo le indicazioni relative ai suddetti scritti di David in lingua armena.

<sup>26</sup> Cf. Them. *In de An.* 103, 12–13.

<sup>27</sup> Cf. Boethius *In Int.* I, 74, 21–23; II, 102, 26. Va notato che in entrambi i passi il curatore dell'edizione riporta l'espressione in greco, non tradotta in latino né traslitterata. Con riferimento ai vari manoscritti in cui i testi boeziani sono traditi, il curatore segnala nell'apparato critico, nel caso dell'occorrenza dell'espressione in *In Int.* I, le lezioni latine *meta* /// *phsica*, *metaphisica* (più ricorrente), *metaphysica*; e nel caso dell'occorrenza in *In Int.* II, le lezioni latine *metataphytica*, *metataphisica* e *metaphysica* (più ricorrente). Queste lezioni vanno verosimilmente ascritte ai copisti medievali. Con la riscoperta di Aristotele nell'Occidente latino a partire dal XII secolo, infatti, nelle traduzioni della *Metafisica* l'espressione μετὰ τὰ φυσικά è resa in latino con il termine unico *metaphysica* (o con forme simili), destinato ad andare incontro a una straordinaria fortuna. Per talune prospettive sulle fonti neoplatoniche di Boezio, cf. Militello 2010: 28–34 e Courcelle 1935.

ficamente assunta come l'esposizione filosofica della "teologia" (θεολογία) e identificata con la "filosofia prima" (πρώτη φιλοσοφία), è concepita come la scienza dei principî primi, onverosia delle realtà prime per natura, le quali sono le realtà divine<sup>28</sup>.

In una prospettiva generale, nella divisione tassonomica delle opere aristoteliche adottata nell'ambito del neoplatonismo, la *Metafisica*, vista nella molteplicità dei suoi libri, costituisce l'insieme degli scritti "teologici" dello Stagirita (τὰ θεολογικά [συγγράμματα])<sup>29</sup>. Più in particolare, Siriano<sup>30</sup> (V secolo d.C.), Ammonio<sup>31</sup>, Giovanni Filopono<sup>32</sup> ed Elia<sup>33</sup> indicano la *Metafisica* con la denominazione di θεολογική πραγματεία. Nel già citato Olimpiodoro si riscontra anche il più generico nome di θεολογία<sup>34</sup>, che è ampiamente utilizzato dai neoplatonici per indicare la scienza esposta nella *Metafisica*<sup>35</sup>. Similmente, Marino di Neapoli (seconda metà del V secolo d.C.) utilizza l'espressione θεολογική ἐπιστήμη<sup>36</sup>, mentre gli anonimi *Prolegomeni alla filosofia di Platone* (VI secolo d.C.), che sono riconducibili all'ambiente scolastico del tardo neoplatonismo Alessandrino, riportano la denominazione di θεολογική φιλοσοφία<sup>37</sup>. Alla luce di questi rilievi, ritengo che anche il rimando dell'imperatore Giuliano (seconda metà IV secolo d.C.) alla θεολογική συγγραφή di Aristotele, contenuto nella *Lettera al filosofo Temistio*<sup>38</sup>, costituisca uno specifico riferimento alla *Metafisica* nel suo insieme, considerata appunto come un'opera teologica, concernente la conoscenza della realtà divina<sup>39</sup>. Inoltre, in linea con tale nomenclatura, il filosofo siriano Sergio di Resh'ayna

<sup>28</sup> Al riguardo si vedano i rilievi esemplari di Procl. *Theol. Plat.* I 3, 12, 11–13 e 13, 6–8; I 5, 23, 24–25; I 6, 28, 16. Per il Licio, la scienza teologica si occupa della gerarchia dei principî primi, cioè delle processioni e delle divisioni dei vari ordini divini, i quali derivano dal principio assolutamente primo, fonte di ogni divinità e della deificazione di ogni realtà, individuato nell'Uno-Bene sovraessenziale e identificato con il primo dio.

<sup>29</sup> Cf. Simp. *In Cat.* 4, 23–24; Olymp. *Proll.* 7, 34; Phlp. *In Cat.* 5, 1–2; Elias (o David) *In Cat.* 116, 12–13. Su tale individuazione degli "scritti teologici" di Aristotele con la *Metafisica*, cf. I. Hadot 1987a: 252 e 283.

<sup>30</sup> Cf. Syrian. *In Metaph.* 80, 17.

<sup>31</sup> Cf. Ammon. *In Int.* 27, 32–33.

<sup>32</sup> Cf. Phlp. *In de An.* 518, 36 – 519, 1.

<sup>33</sup> Cf. Elias *Proll.* 20, 21–22.

<sup>34</sup> Cf. Olymp. *In Alc.* 1, 3–5.

<sup>35</sup> Cf. per es. Cf. Ammon. *In Cat.* pp. 6, 20 e 35, 28; Elias (o David) *In Cat.* 121, 7.

<sup>36</sup> Cf. Marin. *V. Procli* 13, 4.

<sup>37</sup> Cf. *Proll. Plat.* § 1, 1–2.

<sup>38</sup> Cf. Jul. *Ad Them.* 10, 265 a 2.

<sup>39</sup> Condivido, al riguardo, la posizione di Asmus (1908: 43, nota relativa a 265 A, *Schrift*), che in questo passo identifica nella *Metafisica* la *theologische Schrift* di Aristotele cui Giuliano rimanda. In altra direzione, Rochefort (2003: 176, n. 6 relativa alla p. 26), nel rilevare che nessuna opera di Aristotele ci è pervenuta con un siffatto titolo, prospetta l'ipotesi che l'imperatore con tale espressione si riferisca a un'opera aristotelica andata perduta e così intitolata, oppure che alluda a una sezione di un'altra opera che egli indicava con il suddetto nome; in quest'ultimo caso, lo studioso avanza la supposizione di un'allusione al libro III del trattato essoterico perduto *Sulla filosofia*, che era dedicato alla teologia astrale. Rochefort, inoltre, riporta anche la lettura prospettata da P. Thillet, secondo cui l'allusione in questione di Giuliano potrebbe riguardare i libri VII e VIII della *Fisica*, in cui lo Stagirita dimostra l'esistenza del primo motore immobile, identificato con il dio del libro XII della *Metafisica*, testi aristotelici che erano considerati come λόγοι θεολογικοί. L'ipotesi del Rochefort di un'allusione giuliana alla sezione di qualche opera aristotelica di argomento teologico è ritenuta legittima da Micallella (1987: 74, n. 38), la quale, inoltre, in considerazione del fatto che nella suddivisione degli scritti aristotelici in uso presso

(prima metà del VI secolo d.C.), strettamente legato alle tradizionali prospettive di esegesi aristotelica proprie del coevo neoplatonismo alessandrino, si riferisce alla *Metafisica*, in lingua siriana, con l'espressione "i libri che sono detti divini"<sup>40</sup>.

### 3. La *Metafisica* come trattato "teologico". Spunti aristotelici e prospettive pre-neoplatoniche

In epoca tardoantica, la designazione della *Metafisica* e dei suoi contenuti con espressioni "teologiche", per un verso, appare assunta dai neoplatonici con stretto riferimento alla stessa testualità aristotelica, ripensata sulla scorta di filtri ermeneutici e prospettive speculative che ne trasfigurano i lineamenti e la traspongono in nuovi orizzonti filosofici; e, per altro verso, è anche attestata in autori anteriori al neoplatonismo, quali Clemente Alessandrino, Plutarco di Cheronea e Alessandro di Afrodisia, i quali offrono diverse letture della *Metafisica* che appaiono accomunate da una significativa accentuazione della componente "teologica" del pensiero aristotelico esposto in quest'opera, letta come un trattato incentrato su un'indagine filosofica avente come oggetto basilare la realtà divina.

#### 3.1. La θεολογική ἐπιστήμη nella *Metafisica* di Aristotele

La lettura "teologica" di taluni contenuti della *Metafisica* è fondamentalmente legata ad alcuni celebri passi dei suoi libri A, E, K e Λ, le cui prospettive speculative si rivelano tra le più problematiche nell'ambito degli studi sul pensiero aristotelico e sono legate a questioni che riguardano, in un'ottica più vasta, i caratteri portanti della filosofia dello Stagirita<sup>41</sup>. Quali che siano la configurazione redazionale dei testi in questione, il significato da riconoscere alle tesi che vi sono espresse, le statuizioni ontologiche ed epistemo-

---

i neoplatonici compare una sezione intitolata τὸ θεολογικόν, ritiene probabile che tale sezione, o raccolta di parti di diverse opere, al tempo di Giuliano circolasse come uno scritto autonomo con il titolo con cui l'Imperatore lo cita. A quest'ultimo riguardo, va però rilevato che questa sezione, di fatto, era costituita dai libri della *Metafisica*. Marcone (1987: 266) sostiene che in questo passo la θεολογική συγγραφή indica probabilmente il XII libro della *Metafisica*. A mio avviso va però notato che, piuttosto che di un rimando a uno specifico libro, si potrebbe trattare di un più generale riferimento all'insieme dei libri della *Metafisica*, vista come un trattato organico, per cui sono propenso ad accogliere la lettura di Asmus.

<sup>40</sup> Su ciò si veda un brano di Sergio tradotto in Hugonnard-Roche 1989: 12: "[...] ces autres [livres] qui sont appelés divins", e citato anche in D'Ancona 2005b: 188: "altri [libri] che sono detti divini"; cf. anche Watt 2010: 29, il quale, invece, in questo stesso brano traduce "[...] those [scil. treatises] called theological".

<sup>41</sup> Tali passi della *Metafisica*, infatti, incidono su questioni capitali per lo studio del pensiero aristotelico, tra le quali quelle concernenti l'unità e la coerenza della "scienza ricercata" da Aristotele nei libri della *Metafisica*; la determinazione dello statuto epistemologico e dell'oggetto di studio della "filosofia prima"; la natura della "teologia" aristotelica; il rapporto tra "ontologia" e "teologia"; la concezione dell'ente; le prospettive sull'unità e sull'evoluzione del pensiero aristotelico, con specifico riferimento ai temi della *Metafisica*; la storia redazionale della *Metafisica* e l'omogeneità del suo attuale assetto testuale; i nuclei aporetici individuati nel pensiero "metafisico" aristotelico, come anche il suo rapporto con il pensiero platonico e accademico. Legata a questi passi è anche la questione del rapporto tra la fisica e la "metafisica", per certi versi connessa ai temi che sto trattando in queste pagine (su tale questione cf. per es. Berti 2005).

logiche che vi emergono e le relative problematiche ermeneutiche, si può rilevare che gli assunti teorici di queste pagine di Aristotele costituiscono storicamente altrettanti *topoi* sui quali si incardina la lettura “teologica” — comunque essa sia intesa e sviluppata — della *Metafisica* e, per certi versi, dell’intero pensiero filosofico aristotelico, avanzata nel corso dei secoli, dall’antichità alla contemporaneità.

Come è noto, in Aristotele la nozione di θεολογική ἐπιστήμη (o θεολογική φιλοσοφία) ricorre in *Metaph.* E 1 (1026 a 18–19) e K 7 (1064 b 1–3)<sup>42</sup>, in due contesti storiograficamente problematici, in cui è prospettata la distinzione, nell’ambito delle scienze (o filosofie) teoretiche, tra la fisica, la matematica e un’altra scienza diversa da entrambe, la quale studia l’ente in quanto ente ed è chiamata, appunto, “scienza teologica” (θεολογική), come anche “scienza prima” (πρώτη ἐπιστήμη) o “filosofia prima” (πρώτη φιλοσοφία). Aristotele la presenta come l’unica scienza che procede alla dimostrazione della sostanza e dell’essenza, e afferma che essa studia le sostanze separate e immobili. In entrambi i passi, tali sostanze sono presentate con stretto riferimento alla dimensione del divino. In *Metaph.* E 1 (1026 a 15–21) Aristotele afferma che, se il divino (τὸ θεῖον) esiste da qualche parte, esiste nella realtà costituita dalle sostanze separate e immobili, studiate dalla scienza teologica, le quali sono anche presentate come le cause eterne delle realtà divine che sono manifeste, cioè dei corpi celesti. Parimenti, in *Metaph.* K 7 (1064 a 33 — b 1) egli dichiara che, se esiste tra gli enti una realtà immobile e separata — ed è la realtà studiata da una scienza teoretica diversa dalla fisica e dalla matematica —, in essa vi dovrà anche essere il divino (τὸ θεῖον) ed essa dovrà essere il principio primo e più proprio (πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή).

In entrambi i passi in questione, Aristotele sottolinea la superiorità della scienza teologica rispetto alle altre scienze. In *Metaph.* E 1 (1026 a 21–23) egli afferma che la filosofia più degna di onore deve essere quella che si occupa delle realtà più degne di onore e che, se per un verso le scienze teoretiche sono assolutamente preferibili alle altre scienze, cioè alle pratiche e alle poietiche, per altro verso la scienza teologica è assolutamente preferibile alle altre scienze teoretiche, cioè alla fisica e alla matematica. Lo stesso concetto è espresso anche in *Metaph.* K 7 (1064 b 1–6), in cui Aristotele, elencati i tre generi di scienze teoretiche, dichiara che il genere di queste scienze è il migliore tra i generi delle scienze e che tra le scienze teoretiche la migliore è quella teologica, in quanto essa studia il più venerabile tra gli enti (περὶ τὸ τιμιώτατον γάρ ἐστι τῶν ὄντων) e ciascuna scienza è classificabile come migliore o peggiore in rapporto al proprio oggetto di studio.

Inoltre, in *Metaph.* A 2 (983 a 5–10) Aristotele afferma che la scienza che egli chiama “sapienza” (σοφία) è, tra tutte le scienze, la più divina e la più degna di onore (ἡθειοτάτη καὶ τιμιωτάτη). Stabilito, infatti, che una scienza è qualificabile come divina o perché è posseduta massimamente dal dio (ὁ θεός), oppure perché si occupa di cose divine, la “sapienza” si impone come la sola scienza che è divina per entrambi questi motivi. Infatti il dio per un verso è una causa e un principio — e la scienza in questione è, appunto,

<sup>42</sup> Va ricordato che tra gli studiosi non manca chi ha messo in discussione e negato l’autenticità del libro K; cf. per es. Natorp 1888.

una scienza di certe cause e principi — e per altro verso possiede siffatta scienza in esclusiva o in sommo grado. Tale rilievo implica dunque, per un verso, che il dio sia una causa e un principio, con possibile rimando al suo delinearci, in modo specifico, come la πρώτη και κυριωτάτη ἀρχή; e per altro verso, che il dio sia massimamente sapiente, se non l'unico vero sapiente, non essendo, comunque, il possessore geloso di una σοφία interdetta per invidia agli uomini<sup>43</sup>. Secondo queste osservazioni, quindi, la “sapienza”, la più divina e venerabile tra le scienze, è — potremmo dire — “scienza *del* dio” sia in quanto ha come oggetto saliente di studio il dio, sia in quanto appartiene massimamente, se non esclusivamente, al dio stesso. Se si leggono questi rilievi del libro A in corrispondenza con alcuni assunti del libro Λ, si potrebbe notare, per la prima istanza, che la sostanza presentata come il primo motore immobile e come “principio” in senso eminente<sup>44</sup>, è anche chiamata “il dio” (ὁ θεός)<sup>45</sup>; e, per la seconda istanza, che il dio in questione, visto come intelletto che pensa se stesso cogliendosi come intelligibile, è concepito come in atto nel suo stesso atto intellettuale di cogliere l'intelligibile e la sostanza, con riferimento a un'attività contemplativa (θεωρία) che il dio possiede sempre e l'uomo, invece, soltanto a volte, per poco tempo<sup>46</sup>.

Un ulteriore elemento del libro Λ, che concorre a conferire una connotazione “teologica” alla peculiare scienza presa in esame in queste pagine della *Metafisica*, è dato dal riferimento di Aristotele all'antica tradizione mitica che identifica con gli dèi le sostanze prime, immobili ed eterne<sup>47</sup>, di cui egli in quel contesto sta parlando.

### 3.2. La filosofia “epoptica” della *Metafisica* in Plutarco di Cheronea e in Clemente Alessandrino

Per quanto concerne la lettura in chiave “teologica” della *Metafisica* in autori anteriori al neoplatonismo, tra la fine del I e gli inizi del III secolo d.C., si può notare che in Plutarco di Cheronea e in Clemente Alessandrino i contenuti della *Metafisica* sono presentati in termini misterici, con forti valenze religiose, in particolar modo con riferimento alla ἐποπτεία, la suprema “visione” iniziatica del divino, applicata, sulle orme di Platone, all'ambito della conoscenza filosofica, per indicare la parte della filosofia che si occupa della realtà divina<sup>48</sup>.

Plutarco, nella sezione delle *Vite parallele* dedicata alla vita di Alessandro, fa riferimento alla μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία, appunto alle dottrine espone nella *Metafi-*

<sup>43</sup> Cf. Arist. *Metaph.* A 2, 982 b 28 — 983 a 4.

<sup>44</sup> Cf. per es. Arist. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 13–14 (“il principio da cui dipendono il cielo e la natura”); Λ 8, 1073 a 23–24 (“il principio e il primo degli enti”).

<sup>45</sup> Cf. per es. Arist. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 25.

<sup>46</sup> Cf. Arist. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 18–26.

<sup>47</sup> Cf. Arist. *Metaph.* Λ 8, 1074 a 38 — 1074 b 14.

<sup>48</sup> Per la trasposizione dell'*epopteia* dell'iniziazione misterica sul piano filosofico in Platone, cf. *Smp.* 209 e — 210 a; *Phdr.* 250 b–c; *Phd.* 69 c–d. Si veda, al riguardo, des Places 1964. La presentazione in termini “epop-

sica, a proposito dei discorsi degli “insegnamenti segreti (ineffabili) e più profondi” (ἀπόρρηται καὶ βαθύτεραι διδασκαλῖαι) dello Stagirita, chiamati anche “acroamatici ed epoptici” (ἀκροαματικά καὶ ἐποπτικά), non destinati alla divulgazione. Va notato come Plutarco in questo caso, riguardo agli insegnamenti “acroamatici”, concentri la sua attenzione specificamente sulla *Metafisica*, riconoscendole, di fatto, una posizione di massimo rilievo nell’ambito del pensiero di Aristotele. Le dottrine della *Metafisica*, concernenti le “cose di massimo valore” (τὰ ἄριστα), sono quindi presentate in termini trasposti dal linguaggio misterico e pregni di valenze religiose, con una chiara connotazione “teologica”<sup>49</sup>.

Anche Clemente Alessandrino, in un diverso contesto teorico, nell’ambito della divisione delle parti della “filosofia mosaica”, dichiara che la sua parte “teologica” (τὸ θεολογικὸν εἶδος), quale parte suprema (ἐπὶ πᾶσι) che egli denomina anche ἐποπτεία, è chiamata da Aristotele μετὰ τὰ φυσικά, con chiaro riferimento alla *Metafisica*, i cui contenuti sono quindi assunti in termini specificamente “teologici”<sup>50</sup>.

Si può notare che in questi autori, la lettura teologica della *Metafisica* si delinea nella cornice di una divisione generale delle parti della filosofia, ampiamente diffusa a partire

---

tici” della teologia si conserva nella tradizione neoplatonica; cf. per es. Procl. *In Prm.* I, t. I, 617, 17 – 618, 1; *Theol. Plat.* I 1 6, 16, con riferimento alla teoria teologica di Platone. Più in generale cf. Procl. *Theol. Plat.* I 1, 5, 5 – 8, 15 (Proemio dell’opera), in cui la filosofia platonica è presentata come una sacrale iniziazione ai misteri (μυσταγωγία) concernenti gli dèi.

<sup>49</sup> Cf. Plu. *V. Par.*, R. Flacelière, É. Chambry (ed.), t. IX, 7, 9, 668, 5–9, pp. 37–38; sull’occorrenza dell’espressione ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία in questo passo plutarco, cf. *supra*, n. 12. Sulla parte “epoptica” della filosofia in Aristotele secondo Plutarco, cf. anche Plu. *De Is. et Osir.* 77, 382 c 6 – e 2, p. 247, in cui egli afferma che Platone e Aristotele chiamano “epoptica” (ἐποπτικόν) la parte della filosofia (τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας) che riguarda l’intuizione dell’intelligibile colto nella sua purezza e semplicità, in cui è individuata la realtà prima, semplice e immateriale, rappresentata dalla luminosità uniforme della veste intangibile di Osiride e consistente per Plutarco nella realtà divina. In questo passo, vari studiosi considerano il riferimento plutarco allo Stagirita come riconducibile ai contenuti del dialogo *Eudemo*, o *sull’anima*, dunque all’“Aristotele perduto” degli scritti essoterici, di cui Plutarco doveva avere una buona conoscenza; cf. per es. Bignone 1973: vol. I, 68–70; Ross 1964: 23, Arist. *Eud. fr.* 10. Ciò non toglie, però, che il Cheronense, riguardo alla conoscenza noetica, al di là dello specifico riferimento a un determinato scritto di Aristotele, quale appunto potrebbe essere l’*Eudemo* (in cui potrebbe essere stata attestata la nozione di “epoptica”, assente nell’attuale *Corpus Aristotelicum*), abbia potuto avere in mente anche istanze aristoteliche contenute in altre opere. In questa direzione, ritengo legittimo ipotizzare che Plutarco, con riferimento alla dottrina protologica della divina realtà intelligibile, abbia potuto individuare la parte “epoptica” della filosofia aristotelica anche nei rilievi della *Metafisica* concernenti la sostanza sovra-sensibile, studiata dalla scienza che Aristotele definisce “teologica”, e che in una data ottica ermeneutica abbia potuto considerare tali rilievi come il nucleo dottrinale centrale della *Metafisica*. Al riguardo, si può anche notare come alcuni studiosi prospettino un collegamento tra questo passo del *Su Iside e Osiride* sulla parte “epoptica” della filosofia, e quello, sopra ricordato, delle *Vita parallele*, in cui Plutarco parla degli insegnamenti “epoptici” di Aristotele con riferimento alla *Metafisica*; cf. per es. Cilento 2002: 138 e n. 4; Adorno 1992: 36. Si potrebbe inoltre cogliere una corrispondenza tra questo passo del *Su Iside e Osiride*, in cui il τέλος della filosofia è indicato nell’accesso alla verità contemplata nella parte “epoptica” della filosofia (cf. 382 e 1–2), e un passo del dialogo plutarco *Sul tramonto degli oracoli* da cui emerge l’assunto secondo cui la filosofia ha il suo τέλος nella θεολογία (cf. Plu. *De def. or.* 2, 410 b 3, p. 101). Se si leggono in sinossi i due brani, si può rilevare che per Plutarco la “parte epoptica della filosofia”, la quale costituisce “il fine della filosofia”, coincide con la “teologia”.

<sup>50</sup> Cf. Clem. Al. *Strom.* I 28, 176, p. 108, 24–30. Secondo Clemente, le parti della “filosofia mosaica” sono la storica, la legislativa, presentate entrambe come proprie dell’etica, la cerimoniale, che è propria della fisica, e la teologica, quale parte suprema che è chiamata anche ἐποπτεία. In Clemente la presentazione in termini misterici della parte teologica della filosofia mosaica, o ἐποπτεία, è data anche dal fatto che in questo stesso passo egli la assimila alla “dialettica” (διαλεκτική) di Platone e afferma che questi la dichiara propria dei Grandi Misteri.

dal I secolo d.C. fino alla fine dell'antichità e oltre, incentrata sulla tripartizione fondamentale di etica, fisica ed epoptica (o teologia), quali discipline assunte come gradi concatenati di un progresso formativo e spirituale che culmina nella contemplazione del divino<sup>51</sup>. L'epoptica è concepita come la parte suprema della filosofia, e la *Metafisica*, vista come una trattazione di questa specifica parte, è assunta, di conseguenza, come la più elevata tra le opere di Aristotele.

### 3.3. La θεολογική ἐπιστήμη della *Metafisica* in Alessandro di Afrodisia

Una presentazione pre-neoplatonica di taluni contenuti della *Metafisica* in termini “teologici” è attestata anche in Alessandro di Afrodisia, un autore ampiamente letto dai neoplatonici<sup>52</sup>. Egli, muovendo dal testo aristotelico stesso, designa più volte come θεολογική la peculiare disciplina prospettata nella *Metafisica*<sup>53</sup>, spiegando questa denominazione con il fatto che tale scienza è conoscenza delle realtà divine (τῶν θεῶν γνῶσις), cioè delle cause prime e dei principî primi, tra cui vi è il dio, quale principio primo e causa suprema<sup>54</sup>; e a questo riguardo, specifica anche che questa scienza si occupa principalmente (προηγούμενως) della causa e forma (περὶ γὰρ τοῦ αἰτίου καὶ εἶδους), la quale in sé è la sostanza totalmente immateriale, chiamata da Aristotele sia “primo dio” sia “intelletto” (καὶ πρῶτον θεὸν καὶ νοῦν)<sup>55</sup>. In quest'ottica, la denominazione di “scienza teologica” è assunta dal filosofo di Afrodisia come interconnessa a quella di “sapienza prima” (πρώτη σοφία), la quale è riferita alla scienza in questione in quanto questa si occupa delle “realtà prime e massimamente degne di onore”<sup>56</sup>. Questa scienza teoretica, infatti, studia i principî primi e le cause prime, cose che sono in sommo grado enti<sup>57</sup>.

A questo riguardo Alessandro, in una riformulazione in termini radicali del rilievo sul θεός di *Metaph.* A 2, 983 a 8–9 (ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις), identifica il “primo dio e intelletto” — che è il θεός di *Metaph.* Λ 7–8 — con il principio primo e la causa suprema (ὁ δὲ θεὸς ἀρχὴ πρώτη καὶ αἰτία τῶν ἄλλων)<sup>58</sup>. Quest'ultimo

<sup>51</sup> Su questa divisione delle parti della filosofia, cf. P. Hadot 1979: in part. 218 ss.

<sup>52</sup> Alessandro di Afrodisia, per esempio, era già noto a Plotino. Dal cap. 14 della *Vita di Plotino* redatta da Porfirio sappiamo infatti che nel corso delle lezioni di Plotino si leggevano, tra l'altro, anche vari commentari peripatetici, tra cui quelli di Aspasio, di Alessandro (di Afrodisia), di Adrasto e altri disponibili; cf. Donini 2006: in part. 17–18 e 23–31; Goulet-Cazé 1982: 262–264. Si può anche ricordare l'incidenza del commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* su quello redatto da Siriano; cf. Luna 2001: 72–98.

<sup>53</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 18, 11: ἡ πραγματεία θεολογική καλεῖται (due testimoni riportano qui θεολογία invece di θεολογική); 171, 6 e 9: ἡ θεολογική (sott. ἐπιστήμη); 237, 4: θεολογική (sott. πραγματεία). Va notato che in tali occorrenze l'espressione θεολογική, con i sostantivi sottintesi, indica non il titolo della *Metafisica*, ma piuttosto uno dei nomi della scienza che in quest'opera è trattata in modo tematico.

<sup>54</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 18, 8–10.

<sup>55</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 171, 8–11.

<sup>56</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 171, 7–8.

<sup>57</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 237, 8–10.

<sup>58</sup> Al riguardo, cf. Bonelli 2001: 58: “Si noti che Alessandro sembra accentuare l'aspetto teologico delle parole di Aristotele: egli dice senz'altro che dio è primo principio e causa, laddove Aristotele dice che *sembra*

assunto figura nel commento a *Metaph.* A 2, in cui Alessandro, sulla scorta del testo aristotelico, dopo aver ribadito l'assenza d'invidia nel divino, spiega che la scienza in questione, che è la più degna di onore, è la più divina in quanto è in sommo grado somigliante all'attività propria degli esseri divini, ma anche in quanto essa è conoscenza che ha come oggetto gli esseri divini, cioè le cause prime e i principi primi, e il dio è principio primo e causa delle altre cose<sup>59</sup>.

#### 4. La lettura della *Metafisica* nel tardo neoplatonismo

Nella tarda antichità lo statuto teologico della *Metafisica* appare pienamente acquisito nell'ambito della tradizione neoplatonica, nella cui organizzazione scolastica le opere aristoteliche godono del riconoscimento di una non trascurabile importanza. Più in particolare, lo studio della *Metafisica* è parte integrante del *cursus* scolastico neoplatonico in cui nel V e VI secolo erano organizzati istituzionalmente gli studi filosofici tanto ad Atene quanto ad Alessandria<sup>60</sup>.

Il *cursus*, nella sua pianificazione generale, presentava un'impostazione graduale per ordine crescente di difficoltà ed era fondamentalmente diviso in tre cicli, ciascuno dei quali era basato sulla lettura e l'interpretazione di testi autorevoli, considerati come depositi della verità<sup>61</sup>. Il primo ciclo, preceduto da varie letture propedeutiche e sussidi per principianti, era dedicato allo studio ordinato di una vasta selezione di opere di Aristotele, lette secondo schemi esegetici prefissati. Questo primo ciclo di studi aristotelici era propedeutico al secondo, il quale consisteva in uno studio ordinato di una scelta ragionata di dialoghi di Platone<sup>62</sup>, anch'essi letti secondo precisi filtri teorici e criteri esegetici. A questo secondo ciclo seguiva, come integrazione e completamento della formazione

---

a tutti che dio si trovi tra le cause e sia un principio (ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις) [Arist., *Metaph. Alpha*, 983 a 8–9]". Credo che tale accentuazione sia legata al fatto che Alessandro legga questo passo di Arist. *Metaph.* A 2 sul θεός in stretta connessione con taluni rilievi di Arist. *Metaph.* Λ 7–8 in cui la natura protologica del θεός di cui si parla è maggiormente messa in rilievo e appare, in un certo modo, più corrispondente alla suddetta lettura di Alessandro.

<sup>59</sup> Cf. Alex Aphr. In *Metaph.* 18, 5–10.

<sup>60</sup> Sull'organizzazione del *cursus studiorum* neoplatonico nei secoli V–VI, cf. per es. Goulet-Cazé 1982: 277–280; Siorvanes 1996: 114–121; Hoffmann 1998 e 2006: 605–614; Longo 2005: 50–55; Athanassiadi 2006: 169–174; Renaud 2009: in part. 140–142; Militello 2010: 40–43.

<sup>61</sup> Su tale prospettiva, cf. per es. P. Hadot 1968.

<sup>62</sup> Marino, riguardo alla formazione ateniese di Proclo, presenta questo rapporto gerarchico tra i due cicli nei termini della gradualità dell'iniziazione misterica eleusina, assimilando ai riti iniziatici preliminari e ai "Piccoli Misteri" lo studio del pensiero di Aristotele e ai più avanzati "Grandi Misteri" il successivo studio del pensiero di Platone, presentato come una mistagogia che culmina nella suprema ἐποπτεία; cf. Marin. *V. Procli* 13, 1–10. La superiorità (intesa anche come ulteriorità) del pensiero di Platone rispetto a quello di Aristotele è anche prospettata da Damascio ("fiorito" nella primi decenni del VI secolo d.C.) in un frammento della *Vita di Isidoro* (o *Storia filosofica*) in cui egli testimonia come il suo maestro Isidoro, abbandonati gli studi di retorica e poetica per quelli filosofici, sia passato dallo studio della filosofia aristotelica, di cui avrebbe colto i limiti, a quello del superiore pensiero platonico, che egli avrebbe considerato, nel suo nucleo dottrinale più profondo, come filosoficamente culminante; cf. Dam. *V. Isid.* fr. 35 (*apud* Phot.), 58, 9 — 60, 2, C. Zintzen (ed.) [= 34 C, 112 ed. Athanassiadi].

filosofica, un ulteriore ciclo, incentrato sullo studio degli *Oracoli caldaici* e degli scritti orfici, come anche delle altre antiche teologie “greche” e “barbare”, cui era riconosciuto lo statuto sacrale di rivelazioni divine. Agli *Oracoli caldaici* era legata l’arte ieratica con il complesso delle pratiche rituali teurgiche, quale tradizione sapienziale e cerimoniale che nel tardo neoplatonismo godeva di grande considerazione, pur con diverse prospettive nei vari autori, in quanto ritenuta anch’essa finalizzata a promuovere l’ascesa dell’anima e a conseguire l’unione mistica con il divino.

Modulato in corrispondenza dell’ordine della realtà e della rispettiva progressione della conoscenza, questo *cursus studiorum* era concepito come una totalità organica e sistematica in cui la filosofia di Platone e quella di Aristotele erano assunte come due sistemi dottrinali intrinsecamente unitari e omogenei, legati tra loro da un reciproco accordo (συμφωνία), più o meno accentuato dai vari commentatori<sup>63</sup>. Ciò in base all’istanza della coerenza e dell’unità di fondo di un’ancestrale tradizione filosofica greca (coincidente con la “filosofia” in quanto tale), depositaria della verità, sullo sfondo di una più vasta concezione concordista delle antiche tradizioni teologico-sapienziali greche e barbare<sup>64</sup>. Il pensiero aristotelico, pur debitamente valorizzato, era generalmente fruito, sulla scorta di possenti filtri esegetico-speculativi, in una posizione funzionale di subordinazione al pensiero platonico (o comunque entro coordinate teoriche platonizzanti), il quale era considerato come la più alta espressione del sapere filosoficamente determinato.

In questo *cursus*, la *Metafisica* ricopriva una posizione significativa. Essa, infatti, era letta come l’opera “teologica” di Aristotele, inserita in un programma generale di studi che, tanto nella sua globalità quanto nelle sue varie articolazioni, manifestava un chiaro orientamento teologico e riconosceva nella “teologia” la disciplina suprema nell’ambito dell’ordinamento gerarchico delle varie discipline filosofiche. Ciò anche in corrispondenza del fine ultimo riconosciuto in diversi modi all’intera formazione tanto filosofica quanto teurgica e religiosa, individuato nell’“assimilazione a dio nella misura del possibile”, da conseguire tramite un progressivo perfezionamento dell’anima nelle varie virtù, che conduceva all’unione mistica con il principio primo<sup>65</sup>. La teologia costituiva la parte culminante di ciascuno dei due cicli filosofici del *cursus*, l’aristotelico e il platonico, ma era anche, nelle sue formulazioni non scientifiche, la disciplina culminante dell’intero

---

<sup>63</sup> Sulla questione dell’accordo tra il pensiero platonico e quello aristotelico nell’ambito della tradizione neoplatonica, prospettato dai vari autori con differenti posizioni teoriche e strategie esegetiche, in una prospettiva generale cf. Romano 1983; Verrycken 1997: 270–274; Sorabji 2005: 37–40; Gerson 2006. Sul tema dell’accordo tra Platone e Aristotele nel platonismo da Antioco di Ascalona a Porfirio, passando per Plutarco di Cheronea, Numenio, Attico, Ammonio Sacca, Plotino, cf. Karamanolis 2006.

<sup>64</sup> Per una presentazione di talune basilari istanze teoriche ed esegetiche sottese al *cursus* filosofico del tardo neoplatonismo, cf. Renaud 2009.

<sup>65</sup> A questo riguardo va anche ricordato che nella tradizione neoplatonica la formazione filosofica ha come termine di riferimento il ricorrente modello del θεῖος ἀνὴρ, l’“uomo divino” i cui tratti esemplari sono delineati in varie biografie filosofiche encomiastico-aretologiche, il “santo pagano” perfezionatosi nelle varie virtù e assimilato a dio attraverso la vita filosofica e la pratica della teurgia; cf. Fowden 1982.

*cursus*, il quale nel suo ciclo più avanzato prevedeva lo studio delle varie teologie greche e barbare, unitamente alla pratica della teurgia.

Sofferamoci, a questo riguardo, su ciascuno dei cicli del *cursus*, a partire da quello terminale.

#### 4.1. Il ciclo finale del *cursus studiorum*: lo studio delle teologie greche e barbare

Il ciclo più avanzato del *cursus*, che segnava il compimento dell'intero percorso formativo, consisteva nello studio della teologia così come essa, secondo l'esegesi neoplatonica, era insegnata in modi differenti nelle varie tradizioni teologiche greche e barbare, e prevedeva il concomitante perfezionamento del discente attraverso l'acquisizione delle supreme virtù teurgiche, legate alla teologia caldaica, la quale era tenuta in particolare considerazione.

Al riguardo va rilevato che nell'ambito del tardo neoplatonismo la "scienza teologica" (θεολογική ἐπιστήμη), assunta *scritto sensu*, era concepita come l'esposizione della "teologia" (θεολογία) nella modalità propria della conoscenza epistemica, come teoresi protologica. Secondo la codificazione procliana che ne restituisce una versione saliente, la "scienza teologica", chiamata anche "scienza divina" (θεία ἐπιστήμη)<sup>66</sup>, espone i contenuti della teologia ("le cose divine", τὰ θεία) con procedimenti dialettici, ricorrendo alle argomentazioni dimostrative proprie del dispiegamento speculativo della ragione discorsiva. Ciò in una prospettiva in cui il discorso, nelle sue articolazioni e nel rigore della sua consequenzialità, corrisponde alle realtà che esso manifesta, considerate nei loro caratteri, ordinamenti e rapporti. Come tale, dunque, la "scienza teologica", intesa quale disciplina epistemica, pur sempre legata alla rivelazione divina, costituisce l'espressione dei contenuti dottrinali della teologia nella modalità propria della speculazione filosofica, secondo un registro che potremmo definire concettuale<sup>67</sup>. Alla luce del paradigma ermeneutico della συμφωνία, i contenuti della teologia sono anche trasmessi, in varie tradizioni teologiche, secondo modi espressivi diversi da quello scientifico, cioè propriamente filosofico. Proclo, al riguardo, oltre al modo "scientifico" di esposizione della teologia, presentato anche come "dialettico" e "apodittico" e riconosciuto come proprio degli Eleati e soprattutto di Platone, indica il modo "mitico" o "simbolico", ritenuto proprio dell'orfismo e delle varie poetiche mitologiche, quali quelle di Omero e di Esiodo; il modo che fa ricorso alle "immagini", proprio dei pitagorici; il modo "divinamente ispirato", tipico degli asserti categorici degli *Oracoli caldaici*: modi terminologico-espositivi che, secondo il diadoco, non sono privi di convergenze e d'interferenze reciproche e che sono tutti anche utilizzati in qualche misura dallo stesso Platone<sup>68</sup>. Queste varie formulazioni teolo-

<sup>66</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* I 12, 56, 8.

<sup>67</sup> Sulla concezione procliana della "scienza teologica" nei suoi vari aspetti, cf. Gritti 2008.

<sup>68</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* I 4, 19, 18–20, 26; *In Prm.* I, t. I, 646, 16 — 647, 18. Sui modi di esposizione della teologia secondo Proclo e sull'accordo tra le varie tradizioni teologiche nel neoplatonismo, cf. P. Hadot 1987 : in

giche, che richiedono un'avanzata formazione filosofica per una corretta comprensione dei loro contenuti dottrinali, vanno istituzionalmente studiate dopo la filosofia di Platone e alla luce di questa.

Con tale statuizione si delinea una visione concordista secondo cui un unico e medesimo contenuto di verità, che rappresenta il deposito sacrale di un ancestrale “discorso sul divino”, trova espressione nelle varie tradizioni mitico-religiose e filosofico-sapientziali del mondo mediterraneo e mediorientale — tutte lette e interpretate in chiave neoplatonica — in forme didascaliche diverse tra loro, ma puntualmente convergenti nei loro insegnamenti dottrinali<sup>69</sup>. Ciò in una prospettiva in cui i materiali mitico-culturali delle varie tradizioni sono interpretati su un terreno filosofico e unificati in un sistema teologico integrato e omogeneo, con riferimento al retaggio speculativo del pensiero neoplatonico. Una fitta rete di collegamenti e corrispondenze di divinità disegna un articolato *Pantheon* che si configura come un organigramma completo dei principi del reale, in una visione completa del mondo divino nei suoi vari ordinamenti, caratteri e funzioni.

In questa visione, dunque, la scienza teologica è un particolare modo, per certi versi privilegiato ma non esclusivo, di esposizione della θεολογία, della quale si hanno anche altrettanto valide e autorevoli esposizioni non scientifiche. Il pensiero filosofico, nella sua dimensione più elevata, diviene il luogo teoretico della fondazione e codificazione di un discorso epistemico sul divino, capace di esporre in modo sistematico gli insegnamenti della θεολογία, di cui si coglie l'unità e l'universalità nell'articolata varietà dei contesti sacrali e dei registri espressivi in cui essa si manifesta. La prospettiva neoplatonica dell'armonia tra le varie tradizioni teologiche si traduce, così, in un progetto di elaborazione, su basi filosofiche, di una teologia pagana ecumenico-universale, quale retaggio dottrinale e spirituale del policromo orizzonte della religiosità greco-romana tardoantica.<sup>70</sup>

#### 4.2. Il ciclo di studi platonici e la marcata rilevanza del *Parmenide*

Per quanto concerne il secondo ciclo del *cursus*, dedicato allo studio di Platone, va notato che esso culminava con lo studio delle opere ritenute specificamente teologiche. Nel tardo neoplatonismo ateniese e alessandrino del V-VI secolo, il ciclo relativo alla filosofia platonica, sulla scorta del “canone” codificato da Giamblico, era incentrato sullo studio di un gruppo di dodici dialoghi. La loro selezione e il loro ordine di lettura erano

part. 29–34; Saffrey 1992; Brisson 1996: 121–145; Gersh 2000; Pépin 2000; Gritti 2008: in part. 50–66.

<sup>69</sup> Quali manifesti esemplari di questa concezione concordista, si potrebbero indicare il trattato di Siriano, andato perduto, intitolato *Accordo di Orfeo, Pitagora e Platone con gli Oracoli caldaici*, alla cui stesura sembra che abbia collaborato in qualche modo anche Proclo, o un'opera di un tale Asclepiade, anch'essa perduta, intitolata *Accordo degli Egiziani con gli altri teologi*; cf. su ciò Saffrey 1992: 37 e 48–49.

<sup>70</sup> Riguardo a questa visione, è anche significativa, sul piano della devozione culturale, la testimonianza di Marino, il quale, nel mettere in risalto la grande pietà religiosa di Proclo e la sua devozione per gli dèi dei vari popoli oltre che per quelli venerati dai Greci, afferma che il Licio, “uomo religiosissimo”, soleva ripetere che il filosofo non deve essere ministro di culti di singole città o popoli particolari, bensì “sacerdote del mondo intero” (κοινη δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην); cf. Marin. *V. Procli* 19, 1–30.

stabiliti con un criterio anagogico, sulla base della dottrina neoplatonica dei diversi gradi della scala delle virtù, con riferimento alla diretta corrispondenza dello specifico tema di ciascun dialogo al grado di virtù che con la sua lettura si intendeva conseguire<sup>71</sup>. Si iniziava con l'*Alcibiade Primo* (la cui autenticità non era messa in dubbio), che fungeva da introduzione generale all'intera filosofia platonica, per proseguire con il *Gorgia*, relativo alle virtù politiche, e successivamente con il *Fedone*, relativo alle virtù catartiche. Seguivano sei dialoghi, concepiti come relativi alla gradualità delle virtù teoretiche, in quanto incentrati sulla progressiva conoscenza degli enti: il *Cratilo*, in cui gli enti sono contemplati nei loro nomi; il *Teeteto*, in cui gli enti sono contemplati nei loro concetti; il *Sofista* e il *Politico*, in cui gli enti sono contemplati nelle realtà fisiche; il *Fedro* e il *Simposio*, in cui gli enti sono contemplati nelle realtà divine. Si passava poi al *Filebo*, concepito come dedicato al principio primo, il Bene primario, quale termine sommo dell'intero percorso filosofico. Si chiudeva così un primo ciclo di dieci dialoghi, al quale seguiva un secondo ciclo platonico di perfezionamento, incentrato sullo studio del *Timeo* e, infine, del *Parmenide*, assunti come i dialoghi "perfetti", l'uno dedicato alla fisica, l'altro alla teologia, ai quali si riconducevano i dieci dialoghi precedentemente studiati<sup>72</sup>. Con questo *cursus* di studi platonici, dunque, si prospetta un itinerario formativo che, prendendo le mosse dall'*Alcibiade Primo*, si snoda nello studio graduale di dialoghi etici (*Gorgia* e *Fedone*), logici (*Cratilo* e *Teeteto*), fisici (*Sofista* e *Politico*) e teologici (*Fedro* e *Simposio*) e che, dopo lo studio del *Filebo*, visto anch'esso come dialogo teologico, si completa con la lettura del *Timeo*, che riassume l'intera fisica platonica, e del *Parmenide*, che riassume l'intera teologia platonica. Si registra, così, la basilare importanza generalmente riconosciuta nell'ambito del neoplatonismo al *Parmenide*,<sup>73</sup> la cui πραγματειώδης παιδία era considerata, secondo un diffuso modello esegetico di fondo, come l'esemplare esposizione filosofica della teologia, appunto come la suprema trattazione della "scienza teologica".

Nella prospettiva di un rigoroso sistema di corrispondenze tra livelli della realtà, ambiti disciplinari della filosofia, gerarchia delle virtù e ordine dei dialoghi platonici, lo studio neoplatonico di questi ultimi appare, dunque, orientato in modo programmatico alla teologia quale scienza suprema che conduce la vita contemplativa al suo compimento, introducendo l'anima alla dimensione sovrasensibile del divino.

<sup>71</sup> Cf. *Proll. Plat.* § 26, in part. 16–44. Su questo canone di letture platoniche, cf. Festugière 1969; Lernould 2001: 30–32; Westerink, Trouillard, Segonds 2003: lxxvii–lxxiv e 74–78 (note al testo); Dalsgaard Larsen 1972: vol. I, 332 ss. Sulla dottrina neoplatonica della scala gerarchica delle virtù, nei suoi vari sviluppi e articolazioni, cf. Festugière 1969; I. Hadot 1978: in part. 152–158; Brisson 2006.

<sup>72</sup> Questa selezione di dialoghi non escludeva la lettura di altri scritti platonici. Per esempio, Marino afferma che Proclo, nel corso della sua formazione filosofica ad Atene, studiò anche le *Leggi* e la *Repubblica*; cf. Marin. *V. Procli* 14, 1–3.

<sup>73</sup> Sulle linee generali di sviluppo dell'interpretazione delle ipotesi del *Parmenide* nel neoplatonismo, cf. Combès 1997: ix–xx.

### 4.3. Il ciclo di studi aristotelici e la posizione culminante della *Metafisica*

Un orientamento fondamentalmente teologico si riscontra anche nel primo ciclo del *cursus*, dedicato allo studio del pensiero aristotelico, il quale riveste una particolare importanza per il tema che sto trattando.

Non tutte le opere (τὰ συγγράμματα) di Aristotele erano inserite nel programma canonico di studi. Gli scritti dello Stagirita erano divisi in scritti particolari, intermedi e generali (τὰ καθόλου); questi ultimi, incentrati su soggetti di carattere generale, erano divisi in scritti ipomnematici (τὰ ὑπομνηματικά), cioè testi allo stato di appunti o di bozze, a loro volta divisi in scritti di argomento omogeneo e di argomento vario, e in scritti sintagmatici (τὰ συνταγματικά), cioè opere organiche puntualmente rifinite dal loro autore. Gli scritti sintagmatici erano divisi in scritti dialogici, chiamati anche essoterici, in cui Aristotele ricorre a maschere sceniche (i vari personaggi utilizzati nel genere letterario del dialogo), e scritti in cui invece egli parla di persona (τὰ αὐτοπρόσωπα), i quali erano anche chiamati acroamatici (ἀκροαματικά). Gli studi aristotelici del *cursus* neoplatonico riguardavano unicamente quest'ultimo gruppo di scritti, ai quali era riconosciuto un intrinseco valore filosofico. Gli αὐτοπρόσωπα erano divisi in scritti strumentali (o logici), pratici e teoretici. Gli scritti strumentali, incentrati in vari modi sul metodo scientifico della dimostrazione, includevano le opere di logica, ma anche quelle di retorica e di poetica; gli scritti pratici comprendevano gli scritti etici, economici e politici; gli scritti teoretici (τὰ θεωρητικά), infine, erano divisi in scritti fisici, matematici<sup>74</sup> e teologici (τὰ θεολογικά)<sup>75</sup>. Le opere acroamatiche, assunte nel loro insieme come un *corpus* organico e sistematico, erano studiate in successione, secondo un rigoroso ordine di lettura, concepito come puntualmente corrispondente ai loro contenuti: l'intero corso degli studi aristotelici procedeva, quindi, dagli scritti logici (preceduti dalla lettura dell'*Isagoge* di Porfirio) a quelli pratici e da questi a quelli teoretici, secondo un graduale percorso ascendente che si cimentava, con ordine, nello studio delle trattazioni di logica (oltre che di retorica e di poetica), di etica (oltre che di economia e di politica), di fisica, di matematica e, infine, di teologia, la quale era vista come la scienza teoretica suprema, dunque come la più elevata disciplina filosofica. L'insieme delle opere aristoteliche, in tal modo, restituiva un sistema integrale e ordinato di discipline filosofiche orientate verso la teologia.

Ora, nella visione neoplatonica, proprio la *Metafisica*, nei suoi vari libri, era classificata come l'unico scritto aristotelico di argomento teologico<sup>76</sup>. La *Metafisica*, dunque, in quanto opera relativa alla "scienza teologica", disciplina considerata come la più venera-

<sup>74</sup> Nella tarda antichità erano attribuite ad Aristotele opere matematiche pseudepigrafe, quali scritti di meccanica, di ottica e di geometria; cf. su ciò I. Hadot 1987a: 282–283.

<sup>75</sup> Su questa divisione neoplatonica delle opere di Aristotele, con riferimento alle indicazioni contenute nei prolegomeni ai commentari sulle *Categorie* redatti nel V e VI secolo d.C., cf. I. Hadot 1987a; Moraux 2000: 74–84.

<sup>76</sup> Cf. in part. Olymp. *Proll.* 7, 34; Phlp. *In Cat.* 5, 1–2; Simp. *In Cat.* 4, 23–24; Elias (o David) *In Cat.* 116, 12–13. Si veda al riguardo I. Hadot 1987a: 283 e 1992: 412.

bile tra le scienze, era vista come la più rigorosa ed elevata tra le opere dello Stagirita<sup>77</sup>, da studiare per ultima, dopo le altre, a conclusione e compimento del ciclo di letture aristoteliche. Emerge, così, l'orientamento neoplatonico dell'intero *corpus* dei trattati aristotelici verso la *Metafisica*<sup>78</sup>.

### 5. La *Metafisica* come trattazione della scienza teologica

Nella prospettiva neoplatonica, la *Metafisica*, quale trattato di scienza teologica, ricopre nell'ambito delle opere aristoteliche un posto analogo a quello del *Parmenide* nell'ambito delle opere platoniche. A prescindere dalle diverse prospettive e strategie messe in atto dai vari autori nell'ambito dell'interpretazione neoplatonica del rapporto tra Platone e Aristotele, la subordinazione del secondo al primo appare particolarmente manifesta proprio riguardo alla valutazione delle loro rispettive trattazioni teologiche. Si può rilevare che in vari interpreti neoplatonici, al di là dei diversi modi di intendere l'armonia tra Platone e Aristotele, la trattazione aristotelica della teologia, individuata nella *Metafisica*, è considerata come imperfetta ed è anche sottoposta a critiche talvolta anche radicali (come nel caso di Proclo), mentre la trattazione platonica della teologia, rintracciata soprattutto nel *Parmenide*, è considerata come filosoficamente esemplare<sup>79</sup>. Ciò secondo il diffuso paradigma della superiorità del pensiero di Platone rispetto a quello dello Stagirita. Anche se non mancano interpreti neoplatonici che nella lettura della *Metafisica* (e, più in generale, delle opere aristoteliche) mirano a ridurre in vari modi il divario tra Aristotele e Platone riportando il primo alle posizioni del secondo, ritengo comunque che si possa affermare che nella prospettiva neoplatonica la *Metafisica*, pur riconosciuta come un'opera dal rimarchevole valore filosofico, appare generalmente segnata da limiti significativi e va studiata *de principio* alla luce del superiore e più rigoroso magistero teologico di Platone, secondo il paradigma della funzione propedeutica dello studio del pensiero aristotelico rispetto al più avanzato studio del pensiero platonico<sup>80</sup>.

Al di là della questione dei limiti riconosciuti alla trattazione aristotelica della scienza teologica, si può rilevare come i neoplatonici, sul piano esegetico, procedano a una "teologizzazione" della *Metafisica*, considerata come una specifica opera "sintagmatica", unita-

<sup>77</sup> Siriano, in modo esemplare, presenta la *Metafisica* come "il più perfetto trattato" di Aristotele (ἡ τελειωτάτη πραγματεία); cf. Syrian. *In Metaph.* 80, 9–10.

<sup>78</sup> Cf. al riguardo D'Ancona 2005a: 33.

<sup>79</sup> Riguardo a tale posizione, in una prospettiva critico-storiografica va notato che la filosofia aristotelica e gli stessi contenuti della *Metafisica* manifestano una rimarchevole importanza nell'elaborazione neoplatonica della scienza teologica. Al riguardo, cf. O'Meara 1986; Gritti 2008: 139–140 (con riferimento a Proclo). In una prospettiva più ampia, sull'individuazione di taluni elementi teorici di provenienza aristotelica ereditati e rielaborati nell'ambito del neoplatonismo, cf. Romano 1998: 48–52, ma anche Lloyd 1990. Sulla lettura di Aristotele nel neoplatonismo, cf. anche Chiaradonna 2012.

<sup>80</sup> Cf. I. Hadot 1992: 418: "[...] la *Métaphysique* est censée ne comporter qu'une amorce de la théologie qui avait trouvé avant Aristote son plein essor avec Platon [...]. La *Métaphysique* d'Aristote ne peut être qu'une étape intermédiaire entre les études des principes et causes naturels et la vraie théologie développée par Platon dans son *Parménide*". Si veda al riguardo anche Tuominen 2009: 201.

ria nel tema e omogenea nella dottrina<sup>81</sup>, dedicata alla trattazione della più elevata tra le discipline filosofiche, la θεολογική ἐπιστήμη. Va notato che nel tardo neoplatonismo, nell'ambito di un paradigma esegetico basato sull'istanza dell'unicità dello σκοπός — cioè dell'“obiettivo” tematico — di ciascuna opera studiata, il discorso teologico è assunto come lo specifico σκοπός della *Metafisica*, cioè come la materia principale che costituisce l'unità focale alla luce della quale vanno interpretate tutte le varie parti della trattazione<sup>82</sup>. Si comprende, in tal modo, il ricorso neoplatonico alla denominazione di θεολογική πραγματεία e ad altre espressioni affini di stampo teologico per indicare la *Metafisica* e i suoi peculiari contenuti filosofici<sup>83</sup>.

## 6. Valenze teologiche dell'espressione μετὰ τὰ φυσικά nel neoplatonismo

L'affermazione della denominazione di θεολογική πραγματεία (e simili) per indicare la *Metafisica* e la sua scienza, però, non comporta l'abbandono della tradizionale espressione di μετὰ τὰ φυσικά, la quale, come abbiamo visto, nell'ambito del neoplatonismo continua a essere correntemente utilizzata ed è vista come complementare alle deno-

<sup>81</sup> Bisogna rilevare che nell'ambito del neoplatonismo non manca la consapevolezza di una certa disomogeneità redazionale dei vari libri della *Metafisica*. In particolare, Asclepio, nella sua stesura del commento alla *Metafisica* sulla base delle lezioni di Ammonio, nota come quest'opera presenti una strutturazione diversa da quella degli altri trattati aristotelici e sembra priva di un buon ordine e di continuità; tale stato, secondo il commentatore, è dovuto a fattori contingenti: lo Stagirita, infatti, avrebbe inviato l'opera a Eudemo di Rodi, il quale avrebbe deciso di non divulgarla; dopo la morte di Aristotele, alcune parti del libro sarebbero andate perdute e, in seguito, sarebbero state reintegrate dai posteri con parti prese da altre opere aristoteliche; cf. Ascl. *In Metaph.* 4, 4–16 e, su tale passo, Barnes 1997: 61–63. Tuttavia si può notare che anche in Asclepio/Ammonio la *Metafisica*, nel suo insieme, è presentata come un'opera che trova la sua unità tematica nell'argomento teologico, e doveva pur sempre essere canonicamente classificata tra gli scritti sintagmatici di Aristotele e non tra quelli iponematici.

<sup>82</sup> Cf. per es. Ascl. *In Metaph.* 1, 7–8: σκοπὸς μὲν οὖν ἐστὶ τῆς παρουσίας πραγματείας [scil. della *Metafisica*] τὸ θεολογήσαι· θεολογεῖ γὰρ ἐν αὐτῇ Ἀριστοτέλης. Va ricordato che nel tardo neoplatonismo lo studio di ciascuna delle opere aristoteliche curriculari era introdotto da un complesso strutturato di questioni preliminari, fissate in “punti capitali”, in genere sei, con le relative risposte (cf. I. Hadot 1987b: in part. 105), e che uno di tali punti, precisamente il primo, era costituito dall'individuazione dello specifico σκοπός dell'opera presa in esame; cf. per es. Hoffmann 2006: 610–613; Mansfeld 1994: 10–11. A questo riguardo, i commentatori neoplatonici sostenevano il principio esegetico dell'unicità dello σκοπός di ciascuna opera (cf. per es. *Procl. Plat.* § 21, 23–53, per i dialoghi platonici), il quale andava individuato e tenuto presente per l'interpretazione di tutte le parti di essa; cf. Notomi 1999: 10–19; Hoffmann 2006: 611; Narbonne 2008: 631. Più in generale, si può notare che nell'ambito del neoplatonismo è riconosciuta alla filosofia aristotelica, nella sua globalità, una finalità generale essenzialmente teologica: vari commentatori neoplatonici, infatti, indicano il fine (τέλος) della filosofia aristotelica nella rimonta verso il principio primo di tutte le cose, che peraltro, secondo quanto emerge da una lettura delle posizioni di alcuni interpreti più concordisti, Aristotele avrebbe individuato nell'Uno-Bene sovraessenziale (cf. su ciò I. Hadot 1987b: 104–105 e 1992: 414–418) e non nell'Intelletto, come invece sostengono altri interpreti neoplatonici (cf. *Procl. In Prm.* VII, t. III, 519, 14–16; *Plot. Enn.* V 1 [10], 9, 7–9).

<sup>83</sup> In quest'ottica, appaiono pertinenti le considerazioni di Verbeke (1981), il quale afferma che da uno studio d'insieme degli antichi commentatori greci della *Metafisica*, già da Teofrasto fino ad Asclepio, emerge come dato costante che questi consideravano la scienza in essa trattata come una teologia, quale disciplina distinta dalla fisica e unitaria nei suoi contenuti, al di là — vorrei aggiungere — delle specifiche configurazioni che la “teologia” assume nei vari autori e contesti. Cf. anche Kremer 1961, in cui è sottolineata la rilevanza della componente teologica dell'aristotelica “filosofia prima”, vista nella sua configurazione ontologica, nella lettura che ne è proposta dai commentatori di Aristotele della scuola neoplatonica alessandrina, in cui la teologia è considerata come l'ambito culminante della teoria generale dell'essere visto nella sua totalità.

minazioni teologiche. Esempio, al riguardo, è il caso di Elia, il quale, oltre a chiamare la *Metafisica* e i suoi contenuti — come abbiamo visto — sia ἡ μετὰ τὰ φυσικά (*scil.* πραγματεία) che ἡ θεολογική πραγματεία, in un’occasione congiunge le due espressioni e la indica con la designazione di ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία θεολογική ἐπιγεγραμμένη<sup>84</sup>. Si può rilevare che nel neoplatonismo le due denominazioni in questione, nella loro persistente coesistenza, dovevano apparire come convergenti e integrabili tra loro, in una prospettiva in cui all’espressione μετὰ τὰ φυσικά è riconosciuto, in ogni caso, un significato teologico. Una specifica valenza teologica, infatti, è riscontrabile nei due modi d’intendere l’espressione μετὰ τὰ φυσικά attestati in autori neoplatonici e da questi considerati come complementari e strettamente interconnessi: 1) quello che potremmo definire “gnoseologico” (nonché, di riflesso, “didattico-formativo” e “tassonomico”), relativo all’ordine epistemologico della successione degli scritti aristotelici da seguire nella loro lettura per intrinseche motivazioni legate ai procedimenti della conoscenza umana, con riferimento alla posteriorità della trattazione della teologia rispetto a quella della fisica; 2) quello che potremmo definire “ontologico”, relativo all’ordine gerarchico delle realtà studiate, con riferimento alla superiorità e alla trascendenza delle realtà divine (soprasensibili, eterne, immutabili) rispetto a quelle fisiche. Di questi modi d’intendere l’espressione in questione abbiamo testimonianze esemplari, nel VI secolo d.C., rispettivamente in Asclepio — che dipende da Ammonio, il quale riprende una posizione già attestata in Alessandro di Afrodisia — e in Simplicio<sup>85</sup>.

### 6.1. La spiegazione di Asclepio/Ammonio

Per un verso Asclepio, che ci restituisce la posizione di Ammonio, spiega il titolo di μετὰ τὰ φυσικά con riferimento al fatto che nell’ordine (τάξις) degli scritti aristotelici, la *Metafisica*, come trattazione dallo σκοπός teologico, incentrata sulle realtà totalmente immobili, ingenerate e incorruttibili, cioè sulle realtà divine, è posteriore alle trattazioni di fisica, in considerazione del fatto che le realtà fisiche sono “per natura” posteriori, ma “rispetto a noi” anteriori (ταῦτα [*scil.* le realtà fisiche] γὰρ τῇ φύσει ὕστερα ὑπάρχουσιν, ἡμῖν δὲ πρότερα). Seguendo, quindi, l’*ordo cognoscendi*, che è inverso all’*ordo essendi*, Aristotele, nelle opere di fisica, ci parla prima delle realtà naturali, che “per noi” sono più agevolmente conoscibili di quelle sovrasensibili, ma che “per natura” sono posteriori, per poi passare, con la *Metafisica*, alla trattazione delle realtà divine, le quali, invece, sono prime “per natura”, ma posteriori “per noi”. Il titolo di μετὰ τὰ φυσικά, così,

<sup>84</sup> Cf. Elias *Proll.* 20, 19–20.

<sup>85</sup> Su queste due interpretazioni, cf. Moraux 1951: 314–315; Reiner 1954: 214–219; Untersteiner 1980: 11–12; Reale 1993: 171–172 (*s.v.* “Metafisica”); Reale 2004: XVII–XX; Brisson 1999: 45 e nn. 1–3; Narbonne 2005: 84 e n. 4. Riguardo al rilievo secondo cui nell’ambito del neoplatonismo queste due interpretazioni sono assunte come complementari, condivido l’osservazione di Leijenhorst (2002: 20, n. 13), secondo cui “Late Aristotelian authors” — io direi i commentatori neoplatonici di Aristotele attivi nella tarda antichità — “treat these two doctrines as two sides of the same coin”.

mostra che questo trattato aristotelico, per il suo specifico argomento teologico, nell'*ordo discendi* va letto “dopo i trattati di fisica” (μετὰ γοῦν τὰς φυσικὰς πραγματείας) redatti dallo stesso Stagirita<sup>86</sup>.

Questa posizione riprende l'istanza, già prospettata da Alessandro di Afrodisia, secondo cui la scienza della *Metafisica* è anche chiamata μετὰ τὰ φυσικά in quanto essa, nell'ordine (τάξις) della conoscenza, rispetto a noi (πρὸς ἡμᾶς) viene dopo la fisica<sup>87</sup>. Con tale prospettiva si rimanda alla celebre distinzione aristotelica tra ciò che è anteriore e più conoscibile “per natura” (o “in assoluto”) e ciò che, invece, è anteriore e più conoscibile “rispetto a noi”, quali termini inversi individuati, rispettivamente, nelle cose che sono più lontane dalla sensazione (le più lontane di tutte sono le cose massimamente universali) e nelle cose che, invece, sono più vicine alla sensazione (le più vicine di tutte sono le cose particolari, e quindi costituiscono ciò da cui bisogna prendere le mosse nel processo della nostra conoscenza)<sup>88</sup>. Sulla base di tale istanza gnoseologica, la teologia è posteriore alla fisica perché, in termini aristotelici, si occupa delle realtà divine, le quali sono anteriori e più conoscibili non “per noi”, come invece lo sono le realtà naturali studiate dalla fisica, bensì “per natura”. La posteriorità della teologia alla fisica risponde, così, anche alla regola didattico-pedagogica generale sottesa all'intero *cursus* neoplatonico, secondo la quale, nell'ordine dell'apprendimento, gli insegnamenti più semplici e accessibili devono precedere quelli più complessi e avanzati.

Secondo questa spiegazione, quindi, la trattazione della *Metafisica* è chiamata μετὰ τὰ φυσικά perché, per i suoi contenuti “teologici”, si impone come un ulteriore e più avanzato livello di conoscenza scientifica, successivo a quello della fisica. Per quanto concerne l'istanza della posteriorità epistemologica della teologia rispetto alla fisica, va comunque ricordato che, per i neoplatonici, il fatto che la nozione di μετὰ τὰ φυσικά sia strutturata con riferimento diretto alla fondamentale distinzione tra le realtà fisiche e quelle divine non implica, nell'ordine curricolare dello studio delle opere di Aristotele, il passaggio diretto dagli scritti di fisica alla *Metafisica*. Nell'ambito della divisione degli scritti aristotelici, infatti, con rimando alla gerarchia delle scienze teoretiche fissata dallo Stagirita, alle opere di fisica seguivano nell'ordine di lettura gli scritti matematici — pseudo-aristotelici<sup>89</sup> —, in corrispondenza del fatto che, nella concezione neoplatonica, tra gli ordini di realtà studiati dalla fisica e quelli di cui si occupa la teologia si pongono, oltre che l'ipostasi dell'anima, gli enti matematici, i quali, quindi, secondo la logica dell'*ordo cognoscendi* neoplatonico, vanno studiati dopo le realtà naturali e prima di quelle divine<sup>90</sup>. Così, in generale, le scienze matematiche sono viste, in una certa ottica, come inter-

<sup>86</sup> Cf. Ascl. *In Metaph.* 1, 6 — 2, 3; si veda anche 3, 21–30.

<sup>87</sup> Questo riferimento ad Alessandro (cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 171, 5–7) è messo in risalto da Reiner (1954: 215–217).

<sup>88</sup> Cf. Arist. *An. post.* A 2, 71 b 33 — 72 a 5. Si veda anche Arist. *Metaph.* Z 3, 1029 a 33 — b 12; Δ 11, 1018 b 30–34.

<sup>89</sup> Cf. *supra*, n. 74.

<sup>90</sup> Cf. per es. Simp. *In Ph.* 1, 21 — 2, 7. Su ciò si veda I. Hadot 1987a: 282–283; Hoffmann 1997: 88–89. Sull'importanza riconosciuta nell'ambito del neoplatonismo alle scienze matematiche, considerate, in una certa

medie tra la fisica e la teologia e come preparatorie allo studio di quest'ultima. Appare comunque chiaro che nell'ambito del neoplatonismo la valenza dell'espressione μετὰ τὰ φυσικά è stabilita sulla base della distinzione tra la fisica e la teologia e tra i rispettivi ambiti d'indagine. Ciò anche in considerazione del fatto che secondo vari autori neoplatonici il discorso teologico della *Metafisica* manifesta, nella sua impostazione, uno stretto legame con la fisica<sup>91</sup> e che, più in generale, nel neoplatonismo la fisica, nell'ambito del sistema del sapere, è fundamentalmente concepita e studiata come una preparazione alla teologia<sup>92</sup>.

## 6.2. La spiegazione di Simplicio

Per altro verso Simplicio sostiene che la parte teologica della filosofia, la quale si occupa delle forme totalmente separate dalla materia e dell'Intelletto come atto puro, è chiamata, oltre che "filosofia prima", anche μετὰ τὰ φυσικά in quanto, con riferimento allo statuto ontologico dei suoi oggetti d'indagine, si pone al di là dell'ambito delle realtà fisiche (καὶ μετὰ τὰ φυσικά καλοῦσιν ὡς ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν τεταγμένην), le quali sono costituite dalle forme non separate dalla materia, quali realtà corporee e sensibili<sup>93</sup>. La posteriorità della teologia — come "metafisica" — rispetto alla fisica, dunque, rispetta la trascendenza delle realtà di cui la teologia si occupa (indicate da Simplicio anche con l'espressione di τὰ ὑπὲρ τὴν φύσιν) rispetto a quelle "naturali" (appunto τὰ φυσικά), che invece sono studiate dalla fisica<sup>94</sup>.

Secondo questa lettura, quindi, la trattazione della *Metafisica* è chiamata μετὰ τὰ φυσικά in quanto, come sapere *teologico*, studia le realtà che sono al di sopra di quelle naturali. Questa spiegazione del significato di μετὰ τὰ φυσικά appare in stretta connessione con quella, sopra ricordata, basata sulla nozione di ordine "rispetto a noi"<sup>95</sup>. Entrambe

---

ottica, come preparatorie alla scienza teologica e come intermedie tra questa e la fisica, cf. O'Meara 1989 e 2010.

<sup>91</sup> Su questo aspetto, cf. per es. I. Hadot 1992: 416.

<sup>92</sup> Sulla concezione neoplatonica della fisica come introduzione alla teologia, cf. Falcon 2012: 161–165.

<sup>93</sup> Cf. Simp. *In Ph.* 1, 17–21; si veda anche 257, 20–26.

<sup>94</sup> Per queste espressioni utilizzate da Simplicio, cf. per es. Simp. *In Cat.* 6, 27–30. Va ricordato che nel lessico protologico neoplatonico le preposizioni ἐπέκεινα e ὑπὲρ indicano la "trascendenza". Su tale prospettiva, cf. Frede 1987: 82: "In late antiquity it will become natural to identify the intelligible with the supra-sensible and to think of the move from the physical writings to the metaphysical treatises as the move from the doctrine of the doctrine of the sensible world to the doctrine of the supra-sensible world. And now the term "metaphysical" is easily understood to refer the doctrine of supra-sensible entities [...]. Given the dominance of Platonism with its two-world view, its identification of the realm of forms with the Divine, and its doctrine of the ascent from the physical to the metaphysical, it became easy to see the *Metaphysics* as a theological treatise". Sulla "metafisica" aristotelica come scienza delle realtà sopra-fisiche, cf. anche Reale 1991: 403–404: "È noto che «metafisica» non è termine aristotelico [...]. Aristotele usava, per lo più, l'espressione *filosofia prima* o anche *teologia* in opposizione alla *filosofia seconda* o *fisica*, ma il termine metafisica è certamente più pregnante, o meglio fu sentito come più pregnante e fu preferito dalla posterità e, così, fu definitivamente consacrato. La metafisica aristotelica è infatti [...] la scienza che si occupa delle realtà che stanno al di sopra di quelle fisiche, delle realtà trans-fisiche o sopra-fisiche, e, come tale, si oppone alla fisica" (cf. anche Reale 2004: XIII–XIV).

<sup>95</sup> Cf. al riguardo Reiner 1954: in part. 218–219.

le spiegazioni, infatti, nell'ottica neoplatonica risultano tra loro conciliabili e interconnesse, in quanto basate sull'idea di fondo secondo cui l'indagine teologica, sviluppata nella *Metafisica*, per i suoi peculiari contenuti è posteriore (secondo l'*ordo cognoscendi*, che disciplina la gradualità dell'apprendimento delle scienze e, quindi, regola l'*ordo studiorum*) e superiore (secondo l'*ordo essendi*, con riferimento al rango gerarchico delle realtà di cui essa si occupa) all'indagine relativa al mondo sensibile, contenuta nei vari scritti aristotelici di fisica. Concepita come "scienza teologica", la disciplina esposta nella *Metafisica* nell'ordine di lettura delle opere di Aristotele si pone *dopo* (nel senso della posteriorità didattico-epistemica) le trattazioni di fisica, in quanto si occupa delle realtà sovrasensibili, le quali sono *al di sopra* di quelle fisiche e quindi, in un certo senso, sono poste *dopo* (nel senso dell'antiorità "per natura", assunta in termini di trascendenza) queste ultime<sup>96</sup>. In termini aristotelici, si prospetta la distinzione tra la teologia (metafisica) come "filosofia prima" e la fisica come "filosofia seconda": la prima, proprio in quanto filosofia "prima", va studiata *dopo* la filosofia "seconda", la quale, al contrario, proprio in quanto filosofia "seconda", va studiata *prima* della filosofia "prima". Ciò nell'ottica neoplatonica della corrispondenza della scala del sapere alla scala della realtà.

### 6.3. La spiegazione di Giovanni Filopono

La prospettiva neoplatonica dello stretto legame tra i due modi suddetti di intendere il significato della denominazione di μετὰ τὰ φυσικά, entrambi assunti con riferimento allo statuto teologico della trattazione della *Metafisica*, può essere colta anche in Giovanni Filopono, in un'opera — il commentario sulle *Categorie* — in cui egli riporta in una forma rielaborata i contenuti delle lezioni di Ammonio<sup>97</sup>. Giovanni Filopono, nell'ambito della presentazione della divisione canonica delle opere dello Stagirita, afferma che gli scritti teologici — θεολογικά, con allusione ai libri della *Metafisica* — sono quelli che sono stati posti da Aristotele dopo il trattato della *Fisica* (τὰ μετὰ τὴν Φυσικὴν πραγματείαν αὐτῷ τεταγμένα)<sup>98</sup>, i quali, perciò, sono stati da lui chiamati *meta ta physika*, perché è proprio della teologia (θεολογία) fornire un insegnamento su tutte le realtà che sono al di sopra della natura (τὰ [...] ὑπὲρ τὴν φύσιν πάντα)<sup>99</sup>. In questo passo, dunque, per un verso, come emerge da quest'ultimo rilievo, la denominazione di μετὰ τὰ φυσικά è spiegata, come in Simplicio, con riferimento alle realtà che sono *al di sopra* della natura, le quali costituiscono l'oggetto di studio proprio della teologia; per altro verso risulta manifesto che la denominazione in questione è anche strettamente legata, sulla stessa linea di quan-

<sup>96</sup> Si potrebbe dire che la scienza teologica tematizzata nella *Metafisica* è una scienza "meta-fisica" in quanto studia le realtà "meta-fisiche".

<sup>97</sup> Su tale rilievo, cf. le già citate osservazioni di I. Hadot 1987a: 249–250, n. 1.

<sup>98</sup> Un'altra lezione tràdita è qui γεγραμμένα invece di τεταγμένα (cf. l'apparato critico *ad loc.*). In ogni caso il senso non cambia.

<sup>99</sup> Cf. Phlp. *In Cat.* 5, 1–3.

to si legge in Asclepio, alla specifica posizione (τάξις) della *Metafisica* nell'insieme delle opere aristoteliche, cioè al suo essere posta *dopo* la *Fisica* (o, se si vuole, dopo la trattazione della fisica), posizione che corrisponde a un ordine di lettura che ricalca l'ordine dello sviluppo della conoscenza. Si riscontra, infatti, una perfetta corrispondenza tra il piano ontologico su cui verte la trattazione della *Metafisica* e la posizione che quest'opera, in virtù dei suoi contenuti, ricopre di necessità nell'ordine di lettura del *corpus* delle trattazioni aristoteliche curriculari per ragioni di tipo epistemologico-conoscitivo e didattico-formativo. Ciò perché, nell'ottica neoplatonica, l'ordine di studio delle varie scienze rispecchia l'ordine che nella gerarchia del reale ricoprono i loro rispettivi oggetti d'indagine.

Così, secondo la comprensione neoplatonica dell'espressione di μετὰ τὰ φυσικά, la duplice possibile valenza della preposizione μετά rende conto del legame speculare tra la realtà e la conoscenza.

### 7. Sintesi conclusiva. “Metafisica” e “teologia”

Tirando le somme del discorso, si può affermare che nella tarda antichità, per quanto concerne la denominazione della *Metafisica* e della scienza che vi è rintracciata, l'espressione μετὰ τὰ φυσικά, in linea di continuità con la sua circolazione nei secoli precedenti, è generalmente utilizzata lungo tutto l'arco dello sviluppo del neoplatonismo, in cui essa coesiste con denominazioni di stampo teologico. Tra queste denominazioni della *Metafisica* e dei suoi contenuti figura anche quella aristotelica di θεολογική ἐπιστήμη, concettualmente ripensata sulla base delle prospettive teoretico-ermeneutiche neoplatoniche e ritenuta perfettamente corrispondente allo statuto dell'opera, la quale è considerata come un trattato di teologia, la più elevata tra le discipline filosofiche. In tale ottica, la stessa denominazione di μετὰ τὰ φυσικά è intesa, secondo le sue possibili significazioni, in senso teologico. Nel neoplatonismo le due denominazioni in questione appaiono pienamente coerenti tra loro e strettamente interconnesse: la suprema scienza teoretica presentata nella *Metafisica* è “metafisica” in quanto è “teologia”, discorso scientifico sulle realtà divine, le quali trascendono le realtà fisiche e quindi vanno studiate dopo queste.

## BIBLIOGRAFIA

## TESTI

- ALEXANDRI APHRODISIENSIS** *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. Hayduck (CAG 1), Berolini 1891 [= *In Metaph.*].
- AMMONIUS**, *In Aristotelis Categorias commentarius*, edidit A. Busse (CAG 4/4), Berolini 1895 [= *In Cat.*].
- AMMONIUS**, *In Aristotelis De Interpretatione commentarius*, edidit A. Busse (CAG 4/5), Berolini 1897 [= *In Int.*].
- ANICHI MANLII SEVERINI BOETHII** *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἐρμηνείας*, recensuit C. Meiser, *Pars prior versionem continuam et primam editionem continens*, Lipsiae 1877; *Pars posterior secundam editionem et indices continens*, Lipsiae 1880 [= *In Int.* I–II].
- ARISTOTLES'** *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary, by W. D. Ross, 2 voll., Oxford 1989<sup>a</sup> (1924<sup>1</sup>) [= *Metaph.*].
- ARISTOTLES'** *Prior and Posterior Analytics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford 1957 [= *An. post.*].
- ASCLEPII** *In Aristotelis Metaphysicorum libros A–Z commentaria*, edidit M. Haiduck (CAG 6/2), Berolini 1888 [= *In Metaph.*].
- CLEMENS ALEXANDRINUS**, *Bd. II: Stromata, Buch I–VI*, hrsg. O. Stählin, Leipzig 1906 [= *Strom.*].
- DAMASCHII** *Vitae Isidori reliquiae*, edidit C. Zintzen, Hildesheim 1967 [= *V. Isid.*].
- DAMASCIUS**, *The Philosophical History*, text with translation and notes by P. Athanassiadi, Athens 1999 [= *V. Isid.*].
- DAVIDIS** *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, edidit A. Busse (CAG 18/2), Berolini 1904 [contiene i *Prolegomeni alla filosofia* (= *Proll.*) e il *Commentario sull' "Isagoge" di Porfirio* (= *In Porph.*)].
- DEXIPPI** *In Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse (CAG 4/2), Berolini 1888 [= *In Cat.*].
- ELIAE** *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, edidit A. Busse (CAG 18/1), Berolini 1900 [contiene i *Prolegomeni alla filosofia* (= *Proll.*) di Elia e un *Commentario sulle "Categorie" di Aristotele* (= *In Cat.*) che è attribuito da alcuni studiosi a Elia, da altri al filosofo armeno David].
- L'EMPEREUR JULIEN**, *Œuvres complètes*, t. II – 1<sup>re</sup> partie, *Discours de Julien Empereur (VI–IX). A Thémistius – Contre Héracléios le Cynique – Sur la Mère des Dieux – Contre les cyniques ignorants*, texte établi et traduit par G. Rochefort, Paris 2003<sup>2</sup> (1963<sup>1</sup>) [contiene la *Lettera al filosofo Temistio (Discorso VI) = Ad. Them.*].
- MARINUS**, *Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Paris 2002<sup>2</sup> (2001<sup>1</sup>) [= *V. Procl.*].
- OLYMPIODORUS**, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, critical text and indices by L. G. Westerink, Amsterdam 1956 [= *In Alc.*].
- OLYMPIODORI** *In Platonis Gorgiam commentaria*, edidit L. G. Westerink, Leipzig 1970 [= *In Grg.*].
- OLYMPIODORI** *Prolegomena et in Categorias commentarium*, edidit A. Busse (CAG 12/1), Berolini 1902 [contiene i *Prolegomeni alla logica di Aristotele* = *Proll.*].
- IOANNES PHILOPONUS**, *De aeternitate mundi contra Proclum*, edidit H. Rabe, Lipsiae 1899 [= *De aet. mundi*].
- IOANNIS PHILOPONI** *In Aristotelis De anima libros commentaria*, edidit M. Hayduck (CAG 15), Berolini 1897 [= *In de An.*].
- PHILOPONI** (olim **AMMONII**) *In Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse (CAG 13/1), Berolini 1898 [= *In Cat.*].
- PLATONIS** *Opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit J. Burnet, 5 tt., Oxonii 1900–1907 [si adottano le abbreviazioni del Liddell-Scott-Jones].

- PLLOTINI** *Opera*, ediderunt P. Henry, H.-R. Schwyzer, 3 tt., Oxonii 1964–1982 (*editio minor*) [= *Enn.*].
- PLUTARQUE**, *Oeuvres morales*, t. VI, *Dialogues pythiques*, texte établi et traduit par R. Flacelière, Paris 1974 [il volume contiene, tra l'altro, il dialogo *Sul tramonto degli oracoli = De def. or.*].
- PLUTARCHI CHÆRONENSIS** *Moralia*, id est *Opera*, exceptis vitis, reliqua, græca emendavit, notationem emendationum, et latina Xylandri interpretationem castigatam, subjunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item indices copiosos, adjecit D. Wyttenbach, t. V, Oxonii 1800 [il volume contiene, tra l'altro, il *Contro Colote (= Adv. Colot.)*].
- PLUTARCHI CHAERONENSIS** *Moralia*, recognovit G. N. Bernardakis, vol. VI, Lipsiae 1895 [Il volume contiene, tra l'altro, il *Contro Colote*].
- PLUTARQUE**, *Oeuvres morales*, t. V, 2<sup>e</sup> partie, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par Ch. Froidefond, Paris 1988 [= *De Is. et Osir.*].
- PLUTARQUE**, *Vies*, t. IX, *Alexandre — César*, texte établi et traduit par R. Flacelière, É. Chambry, Paris 1975 [= *V. Par.*].
- PLUTARCHI** *Vitae Parallelae*, iterum recognovit K. Sintenis, vol. III, Lipsiae 1869.
- PLUTARCHI** *Vitae Parallelae*, recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, vol. II, fasc. II, recensuit K. Ziegler, Lipsiae 1935; iterum recensuit K. Ziegler, Lipsiae 1968.
- PORPHYRE**, *La Vie de Plotin, II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, par L. Brisson et alii, Préface de J. Pépin, Paris 1992 [= *V. Plot.*].
- PROCLI** *In Platonis Parmenidem commentaria*, edidit C. Steel [con in concorso di C. Macé e P. d'Hoine per il t. I; di A. Gribomont e P. d'Hoine per il t. II; di L. van Campe per il t. III], 3 tt., Oxonii 2007–2009 [= *In Prm.*].
- PROCLUS**, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, 6 voll., Paris 1968–1997 [= *Theol. Plat.*].
- Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink, traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris 2003<sup>2</sup> (1990<sup>1</sup>) [= *Proll. Plat.*].
- SIMPLICII** *In Aristotelis Categorias commentarium*, edidit K. Kalbfleisch (CAG 8), Berolini 1907 [= *In Cat.*].
- SIMPLICII** *In Aristotelis De caelo commentaria*, edidit I. L. Heiberg (CAG 7), Berolini 1894 [= *In Cael.*].
- SIMPLICII** *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, edidit H. Diels (CAG 9), Berolini 1882 [= *In Ph.*].
- SYRIANI** *In Metaphysica commentaria*, edidit W. Kroll (CAG 6/1), Berolini 1902 [= *In Metaph.*].
- THEMISTII** *In Libros Aristotelis De anima paraphrasis*, edidit R. Heinze (CAG 5/3), Berolini 1899 [= *In de An.*].

## STUDI

- ADORNO, F.**, 1992, *La filosofia antica. IV. Cultura, filosofia, politica e religiosità. II–VI secolo d.C.*, Milano (1961<sup>1</sup>).
- ASMUS, R.**, 1908, Kaiser Julians *Philosophische Werke*, Übersetzt und erklärt von R. Asmus, Leipzig.
- ATHANASSIADI, P.**, 2006, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius*, Paris.
- BABUT, D.**, 1994, "Plutarque, Aristote, et l'aristotélisme", in: *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974–1994)*, Lyon, pp. 505–529.
- BARNES, J.**, 1997, "Roman Aristotle", in: J. Barnes, M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, pp. 1–69 (per i rimandi bibliografici cf. la *Bibliography*, pp. 263–286).
- BERTI, E.**, 2005, "Il libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele tra fisica e metafisica", in: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. II — Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, pp. 471–487.
- BIGNONE, E.**, 1973, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Presentazione di V. E. Alfieri, 2 voll., 2<sup>a</sup> ed. accresciuta, Firenze (1936<sup>1</sup>).

- BONELLI, M., 2001, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli.
- BRISSON, L., 1996, *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*, Paris [versione tedesca: *Einführung in die Philosophie des Mythos, Bd. 1. Antike, Mittelalter und Renaissance*, Darmstadt 1996; trad. inglese dell'ed. francese: *How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago-London 2004].
- BRISSON, L., 1999, "Un si long anonymat", in: J.-M. Narbonne, L. Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris-Laval, pp. 37-60.
- BRISSON, L., 2006, "The doctrine of the degrees of virtues in the Neoplatonism: an analysis of Porphyry's *Sentence* 32, its antecedents, and its heritage", in: H. Tarrant, D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London, pp. 89-105 (per i riferimenti bibliografici, p. 237 ss.).
- CARDULLO, R. L., 2002, "Asclepio di Tralle: pensatore originale o mero redattore ἀπό φωνῆς?", in: M. Barbanti, G. R. Giardina, P. Manganaro (a cura di), *Ἐνωσις καὶ φιλία. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, presentazione di E. Berti, Catania, pp. 495-514.
- CHIARADONNA, R., 2012, "Platonismo e aristotelismo", in: R. Chiaradonna (cur.), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Roma, pp. 85-102 e 276 (note).
- CILENTO, V., 2002, *Plutarco, Iside e Osiride e Dialoghi delfici [La E delfica — I responsi della Pizia — Il tramonto degli oracoli]*, Introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cilento, Presentazione di G. Reale, Milano (Firenze 1961<sup>1</sup>).
- COMBÈS, J., 1997, *Damascius, Commentaire du Parménide de Platon*, t. I, texte établi par L. G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris.
- COURCELLE, P., 1935, "Boèce et l'école d'Alexandrie", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 52, pp. 185-223.
- DALSGAARD LARSEN, B., 1972, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, 2 voll., Aarhus.
- D'ANCONA, C., 2005a, "La filosofia della tarda antichità e la formazione della «falsafa»", in: C. D'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Torino, vol. I, pp. 5-47.
- D'ANCONA, C., 2005b, "Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo", in: C. D'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Torino, vol. I, pp. 180-258.
- DÉCARIE, V., 1990, "Le titre de la « Métaphysique »", in: R. Brague, J.-F. Courtine (dir.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris, pp. 121-125.
- DES PLACES, É., 1964, "Platon et la langue des Mystères", *AFLA* 38, pp. 9-23 [studio contenuto anche in É. des Places, *Études platoniciennes. 1929-1979*, Leiden 1981, pp. 83-98].
- DONINI, P., 2003, "Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia", in: G. Movia (a cura di), *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele*, Milano, pp. 15-51.
- DONINI, P., 2006, "Plotino e la tradizione dei medioplatonici e dei commentatori aristotelici", in: M. Bianchetti (a cura di), *Plotino e l'ontologia. Sostanza, assimilazione, bellezza*, Milano, pp. 17-32.
- DONINI, P., 2007, *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma (1995<sup>1</sup>).
- FALCON, A., 2012, "Filosofia della natura", in: R. Chiaradonna (cur.), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Roma, pp. 155-171 e 277-280 (note).
- FAZZO, S., 2008, "Nicolas, l'auteur du *Sommaire de la philosophie d'Aristote*. Doutes sur son identité, sa datation, son origine", *REG* 121, pp. 99-126.
- FAZZO, S., 2012, "The *Metaphysics* from Aristotle to Alexander of Aphrodisias", *BICS* 55/1, pp. 51-68.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1969, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles", *MH* 26, pp. 281-296 [studio contenuto anche in A. J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris 2010<sup>3</sup>, pp. 535-550].

- FOWDEN, G.**, 1982, "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", *JHS* 102, pp. 33–59.
- FREDE, M.**, 1987, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis MN 1987.
- GERSH, S.**, 2000, "Proclus' Theological Methods. The Programme of *Theol. Plat.* I 4", in: A. Ph. Segonds & C. Steel (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, avec l'assistance de C. Luna, A. F. Mettraux, Leuven–Paris, pp. 15–27.
- GERSON, L. P.**, 2006, "The harmony of Aristotle and Plato according to Neoplatonism", in: H. Tarrant, D. Baltzly (éds.), *Reading Plato in Antiquity*, London, pp. 195–221 (per i riferimenti bibliografici, cf. p. 237 ss.).
- GOULET-CAZÉ, M.-O.**, 1982, "L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*", in: Porphyre, *La Vie de Plotin, I. Travaux préliminaires et Index grec complet*, par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, Préface de J. Pépin, Paris, pp. 229–327.
- GRITTI, E.**, 2008, *Proclo. Dialettica Anima Esegese*, Milano.
- HADOT, I.**, 1978, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclyès et Simplicius*, Paris.
- HADOT, I.**, 1987a, "La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote", in: J. Wiesner (hrsg.), *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Bd. 2, *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin–New York, pp. 249–285.
- HADOT, I.**, 1987b, "Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens", in: M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, pp. 99–122.
- HADOT, I.**, 1992, "Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien. Les préfaces des commentaires sur les *Catégories*", in *Revue de théologie et de philosophie* 124, pp. 407–425 [questo saggio, con alcune modifiche, è disponibile anche in inglese: "The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the *Categories*", in: H. Blumenthal, H. Robinson (eds.), *Aristotle and the Later Tradition (Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume)*, Oxford 1991, pp. 175–189].
- HADOT, P.**, 1968, "Philosophie, exégèse et contre-sens", in: Aa.Vv., *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2.–9. September 1968. I: Geist, Welt und Geschichte. Freiheit: Verantwortung und Entscheidung. Sprache: Semantik und Hermeneutik. Philosophie und Ideologie. Philosophie und Naturwissenschaft*, Wien, pp. 333–339 [saggio ripubblicato con un nuovo apparato di note in P. Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Paris 2010<sup>2</sup>, pp. 3–11].
- HADOT, P.**, 1979, "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", *MH* 36, pp. 201–223 [saggio contenuto anche in: P. Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Paris 2010<sup>2</sup>, pp. 125–158].
- HADOT, P.**, 1987, "Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque", in: M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, pp. 13–34 [saggio contenuto anche in: P. Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Paris 2010<sup>2</sup>, pp. 27–58].
- HOFFMANN, PH.**, 1997, "La problématique du titre des traités d'Aristote selon les commentateurs grecs. Quelques exemples", in: J.-C. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé, Ph. Hoffmann, P. Petitmengin (éds.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques. Actes du Colloque International de Chantilly, 13–15 décembre 1994*, avec la collaboration de S. Deléani, Paris, pp. 75–103.
- HOFFMANN, PH.**, 1998, "La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne", in: J.-D. Dubois, B. Roussel (dir.), *Entrer en matière. Les prologues*, Paris, pp. 209–245.
- HOFFMANN, PH.**, 2006, "What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators", in: M. L. Gill, P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden MA–Oxford–Carlton, pp. 597–622.

- HUGONNARD-ROCHE, H.**, 1989, "Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Res'aina (†536)", *JA* 277, pp. 1–17.
- IOZZIA, D.**, 2009, "In che senso in Plotino la *Metafisica katapepyknōtai* (Porph., *Vita Plot.* 14,5–6)? Un'indagine su *Metaph. A*", in: R. L. Cardullo (a cura di), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria. Atti del Convegno Nazionale, Catania, 16–18 gennaio 2008*, Presentazione di E. Berti, Catania, pp. 195–210.
- KARAMANOLIS, G. E.**, 2006, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford–New York.
- KREMER, K.**, 1961, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster.
- LEIJENHORST, C.**, 2002, *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden–Boston–Köln.
- LENOULD, A.**, 2001, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq.
- LLOYD, A. C.**, 1990, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford.
- LONGO, A.**, 2005, *Siriano e i principi della scienza*, Napoli.
- LUNA, C.**, 2000, "Syrianus dans la tradition exégétique de la *Métaphysique* d'Aristote. Première Partie: Syrianus entre Alexandre d'Aphrodise et Asclépius", in: M-O. Goulet-Cazé (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque International de l'Institut des Traditions Textuelles (Paris et Villejuif, 22–25 septembre 1999)*, avec la collaboration éditoriale de T. Dorandi, R. Goulet, H. Hugonnard-Roche, A. Le Boulluec, E. Ornato, Paris, pp. 301–309.
- LUNA, C.**, 2001, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden–Boston–Köln.
- MANSFELD, J.**, 1994, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden–New York–Köln.
- MARCONI, A.**, 1987, Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei e altri discorsi*, Introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento di A. Marconi, Milano (1997<sup>5</sup>).
- MERLAN, PH.**, 1994, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Introduzione di G. Reale, tr. it. Milano, 2<sup>a</sup> ed. (1990<sup>1</sup>) [tit. orig. *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1975<sup>3</sup>].
- MICALELLA, D.**, 1987, "La *Politica* di Aristotele in Giuliano imperatore", in: Aa.Vv., *Ricerche di Filologia. III. Interpretazioni antiche e moderne di testi greci*, Pisa, pp. 67–81.
- MILITELLO, C.**, 2010, *I commentari all'Isagoge di Porfirio tra V e VI secolo*, Acireale–Roma.
- MORAUX, P.**, 1951, *Les listes anciennes des Ouwages d'Aristote*, Préface par A. Mansion, Louvain.
- MORAUX, P.**, 2000, *L'Aristotelismo presso i Greci. Vol. I. La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, trad. it., prefazione di G. Reale, introduzione di Th. A. Szlezák, Milano [tit. orig. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia, Bd. 1. Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, Berlin–New York 1973].
- NARBONNE, J.-M.**, 2005, "La reformulation néoplatonicienne de la « Métaphysique » grecque", in: Y. Ch. Zarka, B. Pinchard (dir.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, pp. 83–97.
- NARBONNE, J.-M.**, 2008, "Les écrits de Plotin : genre littéraire et développement de l'oeuvre", *LThPh* 64, pp. 627–640.
- NARCY, M.**, 2003, "La *Métaphysique*. Tradition grecque, sez. Origine et titre", in: R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, avec la collaboration de J.-M. Flamand et M. Aouad, Paris, pp. 224–229.
- NATORP, P.**, 1888, "Über Aristoteles' Metaphysik K 1–8, 1065 a 26", *AGPh* 1, pp. 178–193 [trad. it. in P. Natorp, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della «Metafisica»*, a cura di G. Reale, Milano 1995, p. 135 ss.].

- NOTOMI, N., 1999, *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge.
- O'MEARA, D. J., 1986, "Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive", *FZPhTh* 33, pp. 3–22 [saggio contenuto anche in: D. J. O'Meara, *The Structure of Being and the Search for the Good*, Aldershot–Brookfield–Singapore–Sidney 1998, xiv].
- O'MEARA, D. J., 1989, *Pythagoras Revised. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- O'MEARA, D. J., 2010, "L'éloge des sciences mathématiques dans la philosophie de l'Antiquité tardive", in: A. Lernoùld (éd.), *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide*, Villeneuve d'Ascq, pp. 57–65.
- PÉPIN, J., 2000, "Les modes de l'enseignement théologique dans la *Théologie platonicienne*", in: A. Ph. Segonds, C. Steel (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, avec l'assistance de C. Luna et A. F. Mettraux, Leuven–Paris, pp. 1–14.
- REALE, G., 1991, *Storia della filosofia antica*, vol. II, *Platone e Aristotele*, Milano (1991<sup>8</sup>).
- REALE, G., 1993, *Storia della filosofia antica*, vol. V, *Lessico, Indici e Bibliografia*, con la collaborazione di R. Radice, Milano (1993<sup>8</sup>).
- REALE, G. 2004, *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, testo greco a fronte, Milano (il volume ripropone l'ed. in 3 voll., Milano 1993).
- REINER, H., 1954, "Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik", *ZPhF* 8/2, pp. 210–237 [questo saggio è disponibile anche in trad. inglese: "The Emergence and Original Meaning of the Name 'Metaphysics'", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 13/2 (1990), pp. 23–53].
- RENAUD, F., 2009, "Perspective pédagogique et exégèse de l'implicite chez les néoplatoniciens tardifs : le cas d'Olympiodore d'Alexandrie", in: M. Achard, W. Hankey, J.-M. Narbonne (éds.), *Perspectives sur le néoplatonisme. International Society of Neoplatonic Studies, Actes du colloque de 2006*, Laval, pp. 137–152.
- RICHARD, M., 1950, "Ἀπὸ φωνῆς", *Byzantion* 20, pp. 191–222.
- ROCHFORT, G., 2003, L'Empereur Julien, *Œuvres complètes*, t. II, 1<sup>re</sup> partie, cit. *supra*.
- ROMANI, S., 2012, Teofrasto, *La metafisica*, a cura di S. Romani, testo greco a fronte, Milano (1994<sup>1</sup>).
- ROMANO, F., 1983, "Lo «sfruttamento» neoplatonico di Aristotele", in: F. Romano, *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli, pp. 35–47.
- ROMANO, F., 1998, *Il neoplatonismo*, Roma.
- ROSKAM, G., 2011, "Aristotle in Middle Platonism. The Case of Plutarch of Chaeronea", in: Th. Bénatouil, E. Maffi, F. Trabattoni (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim, pp. 35–61.
- ROSS, W. D., 1964, *Aristotelis fragmenta selecta*, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, third ed., Oxonii (1955<sup>1</sup>).
- SAFFREY, H. D., 1992 "Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du Néoplatonisme Athénien", in: E. P. Bos, P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden–New York–Köln, pp. 35–50 [saggio contenuto anche in H. D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000, pp. 143–158].
- SANDBACH, F. H., 1982, "Plutarch and Aristotle", *ICS* 7/1, pp. 207–232.
- SIORVANES, L., 1996, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven–London.
- SORABJI, R., 2005, *The Philosophy of the Commentators, 200–600 ad. A Soucerbook*, vol. 3, *Logic and Metaphysics*, New York.

- TUOMINEN, M., 2009, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield.
- UNTERSTEINER, M., 1980, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirollo e M. Venturi Ferriolo, Milano.
- VERBEKE, G., 1960, "Plutarch and the Development of Aristotle", in: I. Düring, G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Göteborg, pp. 236–247.
- VERBEKE, G., 1981, "Aristotle's Metaphysics Viewed by the Ancient Greek Commentators", in: D. J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington DC, pp. 107–127.
- VERRYCKEN, K., 1997, "Philoponus' Interpretation of Plato's Cosmogony", *DSTradF* 8, pp. 269–318.
- WATT, J. W., 2010, "Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad", *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4, pp. 28–42.
- WESTERINK, L. G., TROUILLARD, J., SEGONDS, A.-PH., 2003, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink, traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris (1990<sup>1</sup>).

VALERIO NAPOLI

/ Agrigento /

### The Denominations of *Metaphysics* and its Science in the Late Antique Philosophy

In late antiquity, in the context of the jagged tradition of Neo-Platonism, Aristotle's *Metaphysics* and the specific science that is traced out in it are indicated with the current denominations of *meta ta physika* and *theologikē pragmateia*, which are seen as consistent with one another and closely interconnected. In this connection, the *Metaphysics*, in the wake of previous philosophical readings, is considered as a treatise on "theological science" — the most elevated among the sciences — and the denomination *meta ta physika* is seen in a specifically theological sense. According to a widespread Neo-Platonic reading, the science thematized in the *Metaphysics* is "metaphysics" in that it is theological science, an epistemic discourse on divine realities, which, within the *ordo rerum*, transcend the physical ones, and, therefore, according to the *ordo cognoscendi*, must be studied after the latter.

KEY WORDS

Aristotle, *Metaphysics*, *meta ta physika*, theology, Neo-Platonism.