



G. Krieger (ed.), *Die Metaphysik des Aristoteles im Mittelalter:
Rezeption und Transformation*

di

MASSIMILIANO LENZI

Nell'elegante volume curato da Gerhard Krieger e apparso per i tipi di de Gruyter nella collana "Philosophie der Antike" sono pubblicati, con qualche minima variante rispetto al programma originario, gli atti dell'omonimo convegno internazionale tenutosi alla Katholische Akademie di Trier, dal 4 al 6 ottobre 2011. La raccolta è quadripartita e presenta tredici studi tutti in lingua tedesca a eccezione di un contributo in inglese e di uno in francese. Completano il volume un indice analitico dei luoghi e dei nomi e l'introduzione del curatore, che oltre ad anticipare sommariamente il contenuto dei diversi saggi, traccia il senso complessivo del progetto. In breve si tratta, secondo Krieger, di riconoscere il ruolo attivo, e per le sorti della modernità decisivo, che il medioevo latino, nella sua costituzione teologica e cristiana, ha avuto nel processo di ricezione, trasformazione e trasmissione della *Metafisica* aristotelica. Ora, riconoscere al cristianesimo un ruolo determinante nella formazione di quel fenomeno ambiguo e sovradeterminato che è l'aristotelismo medievale è, da un punto di vista archeologico, cruciale. Non c'è dubbio che l'Aristotele medievale abbia nel teocentrismo un principio di determinazione fondamentale, che ne comanda una profonda trasformazione. Più prudente sarei, però, sul senso da attribuire a questa trasformazione, che Krieger interpreta in chiave prevalentemente moderna (critica e razionale). Che il medioevo abbia a suo modo sviluppato una riflessione sulla forma e i limiti del sapere metafisico è un fatto che anche questo volume contribuisce a indagare. Non mi sembra, tuttavia, che in questo sviluppo sia mai venuto meno il primato epistemico della

RECENSIONI

Syzthesis VI/1 (2019) 287-297

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

287

rivelazione e quello ontologico dell'oggetto (di cui è semmai la soggettività divina a costituire il fondamento). E, infatti, la nascita della modernità resta legata più a una crisi dell'aristotelismo (e della sua onto-logia – memorabile in questo senso il § 48 del *Saggiatore*) che a una sua trasformazione.

Questa indicazione si ricava del resto anche dal contributo di Emil Angehrn (*Die Entstehung der Metaphysik – Zur Rekonstruktion eines Denkwegs*), con cui si apre la prima sezione della raccolta (*Selbstverständnis und Gestalt des metaphysischen Denkens in der Metaphysik*). Alla luce di un approccio ermeneutico, Angehrn iscrive la metafisica aristotelica – di cui restituisce per sommi capi l'articolazione – in una prospettiva di lungo periodo (dalle origini presocratiche alla filosofia contemporanea), attribuendole, grazie alla sua problematizzazione, un ruolo epocale e fondativo. Essa rappresenta il principio ancora attuale di una tradizione contraddistinta non solo e non tanto da un oggetto indagato, ma da un atteggiamento critico di ricerca e di autocomprensione, che Angehrn inquadra nella visione storico-filosofica dell'Husserl della *Crisi*. Se, quindi, da una parte, il suo contributo pare far propria una certa visione finalistica della storia, dall'altra, si rivela particolarmente incline a riconoscere nella modernità un punto di svolta (Angehrn fa appello alla distinzione neokantiana tra sostanza e funzione), determinato dalla matematizzazione della natura e dalla conseguente rottura del rapporto di somiglianza tra parole, concetti e cose. Una prospettiva senz'altro condivisibile, ma che questo volume sembra a tratti voler rimettere in discussione.

Di corrispondenza tra parole, concetti e cose si occupa a suo modo anche il contributo di Benedikt Strobel (*Probleme der Theorie der οὐσία der Metaphysik im Lichte sprachanalytischer Ontologie*), che parte dalla problematicità di una metafisica intesa come scienza dei principi. La problematicità è quella che emerge dallo statuto universale delle sostanze seconde di *Categorie* quando se ne traspongono nomi e concetti nel nuovo contesto dell'ontologia della forma. La tesi di Strobel è che per Aristotele i termini comuni della categoria di sostanza non possono significare (denotare) in alcun modo la forma che, essendo "un questo", potrà essere significata solo da termini singolari. Riconducendo, poi, alcune caratteristiche dell'universale aristotelico alle proprietà attribuite da Frege alla natura predicativa del concetto, Strobel mostra i paradossi che nascono dalla natura dell'universale quando, nel significarlo, non si adotta la distinzione tra denotazione e connotazione. D'altra parte, quel che Strobel si propone di fare è mostrare l'attualità di alcune delle questioni poste dalla *Metafisica*,

legittimando la possibilità di indagarle con gli strumenti analitici della filosofia del linguaggio. Questa prima parte del volume non si limita, quindi, a una considerazione puramente storico-filosofica del pensiero aristotelico, ma, osservandolo alla luce della filosofia contemporanea, lo inquadra nello sviluppo di una tradizione.

Il medioevo di cui legittimamente si intende parlare in questo libro è il basso medioevo latino. Non manca però la consapevolezza che molte e interagenti tra loro sono le tradizioni linguistiche e culturali che lo costituiscono. Di qui i tre studi che caratterizzano una seconda sezione di carattere “preliminare” ma per molti versi cruciale (*Die Metaphysik und metaphysisches Denken am „Vorabend“ der Aristoteles-Rezeption*).

Nel primo Tiana Koutzarova analizza il pensiero metafisico di Avicenna tra interpretazione modale, ambizioni epistemologiche e limiti gnoseologici (*Avicenna über Möglichkeit, Methode und Grenzen der Metaphysik*). Il suo bel contributo offre, mi pare, spunti relevantissimi sul tema della trasformazione della metafisica aristotelica. Non solo la distinzione tra *subiectum* (essere) e *quesitum* (Dio), ma anche la presupposta attribuzione a Dio, “ente necessariamente esistente”, di una causalità ontologica, tesi che consente una radicale teologizzazione dell’ontologia aristotelica, a partire dall’epocale riconfigurazione del primo motore come creatore. Interessanti poi le considerazioni sull’ideale epistemologico di una scienza metafisica rigorosamente dimostrativa che trova un limite nella debolezza dell’anima umana, incapace di conoscere la natura delle cose e dunque di costituire una scienza metafisica in sé. Koutzarova non lo dice, ma vale qui un’intuizione centrale dell’antropologia avicenniana e poi medievale: l’idea che l’anima, non possedendo una conoscenza innata della verità, abbia bisogno del corpo come di un elemento determinante nel processo di costituzione del sé e della propria perfezione intellettuale (un’intuizione che nella prospettiva cristiana prefigura la razionalità della resurrezione).

Il contributo di Frederek Musall (*„Ma’aseh merkavah ist Metaphysik“ – Zur Rezeption des Aristoteles und seiner Metaphysik in der mittelalterlichen jüdischen Philosophie*) ha invece un taglio più storico e abbraccia, con una rassegna cursoria, l’ampio periodo che va da Filone alla scolastica ebraica del XV secolo. Da questo contributo emerge come la ricezione ebraica della *Metafisica* sia stata fundamentalmente indiretta fino alla fine del XV secolo, quando se ne è avuta la prima traduzione incompleta dal latino, e che l’aristotelismo ebraico medievale è stato

sostanziato dall'influsso prima del Plotino arabo, poi di Averroè e infine della scolastica latina. Si segnala, inoltre, il ruolo assunto in alcuni autori dalla *Metafisica* come chiave ermeneutica della Bibbia e, quindi, il primato riconosciuto alla ragione aristotelica. Su di esso si fonda la specificità del concordismo filosofico ebraico, distinguendolo, al pari di quello arabo-islamico, da quello teologico cristiano, dove non spetta alla filosofia comandare l'interpretazione del testo rivelato (salvo per Eckhart) e dove mai la superiorità epistemica della rivelazione è messa in discussione.

Con lo studio di Alexander Fidora (*Omnes decepti sunt. Die Metaphysikkritik des Dominicus Gundissalinus*) ci si situa, invece, nell'orizzonte del medioevo latino, ma nel contesto primigenio di un aristotelismo senza Aristotele e con un autore, Gundissalino, che si colloca al crocevia di tradizioni linguistiche e intellettuali plurime e diverse. Fidora mostra come rispetto alla tradizione a cui ha accesso Gundissalino sia il primo a servirsi del termine "metafisica" per indicare il nome di una disciplina e come dia a esso un senso epistemico anziché bibliotecario, facendo della metafisica la scienza dell'essere in quanto essere. Del resto, Gundissalino ne difende un'interpretazione avicenniana (e, nella sua articolazione ontoteologica, tardoantica e neoplatonica) e in esplicita polemica, secondo Fidora, con quella essenzialmente teologica della tradizione boeziana (che è un rilievo importante, perché restituisce spessore dialettico all'acculturazione "aristotelica" medievale). Neoplatonico e avicenniano è, poi, l'ideale di una metafisica come scienza dimostrativa universale. Che allora Gundissalino, come conclude Fidora, abbia stabilito con l'ambiguità del suo sapere alcune condizioni decisive per la ricezione della metafisica nel mondo latino, aiuta a comprendere la natura altrettanto ambigua dell'aristotelismo medievale.

Ora, questa natura, e in tutta la sua straordinaria potenza e funzione, si rivela nel notevole studio di Hannes Möhle (*Metaphysik als Theologie? Rezeption und Transformation der Metaphysik bei Albertus Magnus*), che apre la sezione del volume dedicata al XIII secolo (*Metaphysikentwürfe im 13. Jahrhundert*). Innanzitutto Möhle inquadra la metafisica di Alberto nel suo progetto di rendere Aristotele intelligibile ai latini, suggerendo come la finalità fosse quella di superare tutte le interpretazioni "anticristiane" responsabili dell'esclusione di Aristotele dal *curriculum* scolastico. Quindi mostra come l'assunzione del *De causis* a completamento teologico della *Metafisica* sia funzionale a questo progetto. Möhle coglie qui un punto decisivo, ossia il fatto che il medioevo è stato anche antiaristotelico

e che un lavoro attivo di interpretazione e trasformazione – ma vorrei dire di platonizzazione – è stata la condizione primaria perché Aristotele abbia potuto essere recepito e assunto in un quadro teologico solo in parte connaturato. Möhle spiega bene, allora, come questo completamento si realizzi con gli strumenti non aristotelici della partecipazione e dell’analogia, che pure – questo il punto secondo l’autrice – Alberto installa con perizia nel cuore dell’ontologia aristotelica e della sua riduzione usiologica. L’articolazione ontoteologica della metafisica avviene allora attraverso una sistematica interazione tra un’analogia filosofica (logico-concettuale), che consente di stabilire il primato della sostanza, e un’analogia teologica (usiologico-causale), che dà fondamento divino all’essere creaturale.

Il contributo di Eleonore Stump, dedicato alla metafisica della natura divina in Tommaso (*Simplicity and Aquinas’s Quantum Metaphysics*), si occupa invece di una questione teologica e con un taglio meno storico che filosofico-religioso. La questione è come Dio possa restare libero, posto che la sua assoluta semplicità ontologica esclude qualsiasi contingenza e accidentalità. La tesi di Stump è che Tommaso, riducendo Dio a un puro atto di essere, non lo priva di entità ma lo dota di una natura inoggettivabile e inconoscibile. Per dare allora intelligibilità e consistenza teorica a questa condizione aporetica e potenzialmente contraddittoria (Dio è al contempo *esse* e *id quod est*), Stump fa appello alla nozione di *quantum*, che nella sua applicazione fisica esprime una grandezza elementare reale di cui, come nel caso della luce, si ignora la natura e si predicano caratteristiche tra loro incompatibili. Se allora ben capisco, considerando la natura divina alla stregua di un *quantum* metafisico, diventa possibile attribuirle proprietà altrettanto contraddittorie, facendone un’entità al contempo astratta e concreta, eterna e temporale, necessaria e contingente. L’ipotesi di Stump è sicuramente suggestiva. È, tuttavia, chiaro che la peculiare natura del Dio medievale, in cui una radicale semplicità e trascendenza coesiste con varie forme di immanenza spaziale, temporale e causale, la si comprende meglio, e per ragioni di connaturazione, rivolgendo lo sguardo alla metafisica della tarda antichità e in particolare alla dottrina plotiniana della causalità intelligibile e alla “logica” non aristotelica che la comanda piuttosto che alla fisica moderna.

Con lo studio di Olivier Boulnois (*Duns Scot et la refondation de la métaphysique*) si entra, invece, nel laboratorio intellettuale di Duns Scoto, dove si è invitati a ripercorrere una genealogia concettuale animata da uno sforzo di superamento dell’ontologia aristotelica.

Partendo dalle diverse fasi di redazione del commento alla *Metafisica*, Boulnois mostra infatti i vari modi in cui Scoto affronta la questione dell'equivocità dell'essere (e del *subiectum* della metafisica), una volta intuito che la dimensione trascendentale, ossia la costituzione propriamente ontologica della metafisica, esige la tesi antiaristotelica dell'univocità. Ne emerge un pensiero in costante fermento e un quadro dottrinale di notevole complessità, nel quale, per limitarsi all'essenziale, si può osservare che Scoto, mentre passa dalla tesi aristotelica dell'equivocità a quella dell'univocità, difende tre candidati diversi per il titolo di *subiectum*: la sostanza (prima redazione del commento alla *Metafisica*); l'essere (nelle opere teologiche) e, infine, Dio (seconda redazione del commento alla *Metafisica*), inteso come soggetto di attribuzione. Di questi mutamenti di prospettiva Boulnois è attento nel restituire i nessi con discorsi e principi, soprattutto noetici ed epistemologici, che ne spiegano di volta in volta l'insorgenza e che mostrano come le trasformazioni concettuali investano delle strutture geometriche di pensiero e non siano processi semplici e lineari. Ma soprattutto è attento, direi, a individuare nel sapere teologico il vero motore di queste trasformazioni.

A chiudere la campionatura delle metafisiche del XIII secolo è il contributo di Rolf Schönberger (*Meister Eckhart: Aristotelische Metaphysik ohne aristotelische Ontologie*), che mostra bene come con Eckhart il fenomeno della platonizzazione di Aristotele giunga al suo punto estremo di rottura. Lo studio si articola in due parti, che riflettono la diversa definizione, ontologica e noetica, con cui Eckhart esprime la trascendenza divina e che Schönberger illustra attraverso la loro fondazione aristotelica. Nella prima parte Schönberger mostra come Eckhart interpreti la sua celeberrima proposizione *esse est Deus* alla luce di una creativa interpretazione di *Categorie* in cui la differenza paronimica tra concreto (*ens*) e astratto (*esse*) si costituisce come differenza ontoteologica. Aristotele è chiamato qui a giustificare un'ontologia e una semantica corrispondente che non sono più quelle aristoteliche, ma che – aggiungo io – della complessità dell'aristotelismo medievale costituiscono una rielaborazione attiva e competente: Schönberger non lo dice, ma a me pare che l'effetto dirompente della metafisica di Eckhart sia dovuto a una sistematica e coerente riattivazione di quegli elementi platonici di cui l'aristotelismo medievale è intessuto e di cui è costituita la riflessione teologica. Nella seconda parte, invece, Schönberger mostra come un'analoga funzione d'uso Aristotele la eserciti anche nella fondazione della metafisica dell'intelletto, dove, posta la triade di essere, vita e pensiero,

l'essere è ricondotto alla determinazione delle creature e il pensiero e la vita sono elevati alla dimensione dell'increato. Ad essere allora adattato a questa prospettiva è adesso il celeberrimo adagio del *De anima*, *vivere viventibus est esse*, nell'interpretazione del quale Eckhart pone l'accento non sull'aspetto esteriore e naturalistico della vita (e, aristotelicamente, delle diverse concrete forme di vita), ma su quello, arbitrario, dell'essenza intelligibile dell'anima. Schönberger può allora concludere che l'Aristotele di Eckhart non è in alcun modo spiegabile in termini esegetici, ma va ricondotto a dei presupposti teorici e concettuali esercitati nel nome della verità anziché dell'intenzione dell'autore – il che rovescia l'istanza dei cosiddetti aristotelici “di professione” e mostra l'intenzione di Eckhart di fare, come è stato detto, una filosofia del cristianesimo.

Con lo studio di Matthias Kaufmann (*Metaphysik als Ontologie und Sprachanalyse: Wilhelm von Ockham*) si apre l'ultima sezione del volume, dedicata al tardo medioevo (*Metaphysikentwürfe und Metaphysikkritik im Spätmittelalter*) e che, soprattutto nelle intenzioni del curatore, testimonia una radicale innovazione. Come segnala il titolo la trasformazione della metafisica aristotelica assume adesso un carattere decisamente critico e nel senso moderno e kantiano del termine, per cui, semplificando, non è più la realtà ma il nostro modo di dirla e di pensarla che si costituisce come il vero oggetto del pensiero. Eppure, a me pare che lo stesso Kaufmann mostri bene come nel caso di Ockham il discorso linguistico non vada affatto disgiunto da quello ontologico. Così, dopo averci ricordato – con Boulnois – che il nominalismo non è un idealismo, Kaufmann afferma che Ockham non manifesta nessuno scetticismo nei confronti della metafisica e che per quanto il metodo della sua riflessione la avvicini notevolmente, da una parte, alla logica e alla filosofia del linguaggio, dall'altra, alla teoria della conoscenza, tutti ambiti in cui enorme è la sua capacità di innovazione, la metafisica resta una scienza reale che si interroga su quali forme di enti ci siano e rimanda attraverso i termini di cui fa impiego a cose reali, nella piena convinzione della loro attingibilità. In base a questa prospettiva Kaufmann ricapitola rapidamente i tratti essenziali della spiegazione linguistica del mondo proposta da Ockham. Ma il punto che mi sembra significativo, senza entrare qui nel dettaglio della sua condivisibile ricostruzione, è che in base alla stretta corrispondenza tra parole, concetti e cose e alla fiducia che Ockham manifesta nella capacità della mente di rispecchiare il reale, Kaufmann possa interpretare la novità di questo approccio linguistico al mondo come un aristotelismo tutto sommato conseguente.

Ben diversa invece è la dimensione in cui siamo proiettati con il Buridano protagonista del primo dei due contributi di Gerhard Krieger (*Subjekt und Metaphysik – Rezeption und Transformation der Metaphysik im Denken des Johannes Buridan*), dove anche il fatto che Buridano non sia mai entrato a far parte della facoltà di Teologia diventa una spia di modernità (di libertà e individualità), che contribuisce a spiegare la trasformazione della sua metafisica. Senza dubbio Buridano prolunga la prospettiva nominalista di Ockham, facendo del linguaggio la chiave di interpretazione del mondo. Ma questo non significa che la sua riflessione assuma un valore puramente nominale. Questa, invece, la prospettiva tendenzialmente assunta da Krieger, secondo il quale Buridano, nel considerare la questione del *subiectum* della metafisica, rintraccia nel soggetto conoscente le condizioni della sua oggettività. Krieger pensa, infatti, che secondo Buridano (ma la cosa è discutibile) il *subiectum* vada inteso meno in senso ontologico (*ens*) che oggettivo e cosale (*res* o *aliquid*) e soprattutto pensa che questa oggettività sia data solo nella misura in cui la cosa appare, con particolare riferimento alla capacità sintetica del senso comune e dell'immaginazione. Ed è in questo senso che Krieger afferma che le condizioni della conoscenza sono simultaneamente le condizioni dell'oggetto conosciuto. Cosa che se fosse vera (ma non mi pare che i testi citati lo certifichino) rappresenterebbe un inspiegabile rovesciamento del criterio aristotelico di oggettività, che come è noto riposa invece sulla cosa e sulla capacità che il soggetto ha di rispecchiarne le forme, assimilandone le qualità. Del resto, ontologia della forma e conoscenza per somiglianza e rispecchiamento fanno sistema e non è un caso che l'esigenza di dare forma all'oggetto conosciuto si sia avvertita quando, nel '600, la materia aveva irrimediabilmente perso le sue qualità. Ma Krieger va oltre. Passando, infatti, dalla considerazione del senso a quella dell'intelletto, sostiene che in Buridano il principio di non contraddizione (che di per sé è un principio ontologico) viene riformulato secondo un principio logico di identità, che ha nella stessa determinazione dell'intelletto il criterio di determinazione dell'oggetto. Del tutto coerente allora la conclusione secondo la quale per Buridano sono le facoltà dell'anima a dare forma all'oggetto, secondo una svolta trascendentale più moderna che medievale.

Valutazioni in parte analoghe si possono esprimere anche per il successivo saggio di Krieger dedicato a Niccolò Cusano (*Metaphysik als Entwurf – Cusanus und die Metaphysik*). Certo con le dovute differenze,

considerato il platonismo di Cusano e il suo misticismo matematico-speculativo: tutti tratti che lo pongono (si pensi a Cassirer) su un'ambigua linea di confine tra Medio Evo ed Età Moderna. E tuttavia fare di questo platonismo, che in Cusano per altro si integra con elementi tipici dell'aristotelismo medievale, un'anticipazione del moderno fenomenismo, interpretando la *dotta ignoranza* come ragione critica, mi sembra davvero troppo. Eppure questa è la direzione presa da Krieger: innanzitutto attribuendo a Cusano un'interpretazione fenomenica dell'oggetto analoga a quella attribuita a Buridano, quindi enfatizzando il relativismo sotteso al modello della "congettura", cioè di una conoscenza approssimata della verità secondo la capacità del conoscente. Credo più banalmente, però, che il limite della conoscenza umana da cui Cusano parte per teorizzare il suo sapere congetturale sia il tradizionale limite di una conoscenza capace di attingere solo empiricamente la verità. Krieger insiste, invece (mettendo in evidenza la naturale capacità di giudizio che Cusano attribuisce alla mente con cauto riferimento all'innatismo platonico), sul primato del soggetto. Non mi sembra però – ma altri più competenti di me potranno meglio giudicare – che i testi presentati da Krieger consentano di andare oltre i limiti, sia pure creativamente forzati da una vertiginosa speculazione matematica, di una noetica tipicamente medievale, nella quale l'orizzonte resta quello di una capacità di assimilazione alla cosa proporzionata alla natura psichica dell'intelletto. Perché in definitiva questo mi pare essere davvero il punto. E su questo forse sarebbe utile interrogarsi. E cioè sul fatto che nella costituzione teologica dell'ontologia medievale, l'essere esiste e si manifesta in modi diversi e tra loro gerarchizzati che culminano nella pura semplicità dell'esemplare divino. In base a questa prospettiva, lo stesso sapere aristotelico medievale ammette un certo relativismo epistemologico, immaginando l'esistenza di modi diversi e parimenti gerarchizzati di conoscenza. A partire da Boezio, tutti i medievali – e basti qui citare Tommaso! – fanno propria un'idea, riconducibile a Giamblico, che sembra contraddire il principio del realismo e secondo la quale la natura della conoscenza dipende dal conoscente e non dall'oggetto conosciuto. La portata di questo relativismo è, però, molto ridotta. Questa idea non rappresenta una rinuncia al realismo e al corrispondentismo e non stabilisce alcun primato del soggetto che non sia naturalmente quello divino. Semplicemente presuppone la fondazione ideale e trascendente della realtà e la sua ulteriore articolazione intelligibile e sensibile, e sulla base di un simile presupposto relativizza la verità della conoscenza

umana, che non è relativa perché fenomenica e soggettiva, perché misura antropologica della realtà, ma perché commisurata e connaturata solo a un certo grado di essa, ancorché protesa a trascenderne i limiti. Questa mi sembra allora la prospettiva – tipicamente medievale – a partire dalla quale si può forse meglio comprendere anche Cusano.

La quarta e ultima sezione e il volume nel suo insieme si chiudono con il contributo di ampio respiro di Wilhelm Schmidt-Biggemann (*Grund und Ungrund. Zur Metaphysik des Möglichen*), che riconduce la questione della trasformazione dell'ontologia aristotelica a un peculiare sviluppo dell'ontologia plotiniana. Innanzitutto l'autore mostra come il concetto di Uno inteso come radicale condizione di possibilità di ogni esistenza comporti una rifondazione della metafisica aristotelica, che ne trascende tra le altre cose la dimensione ontologica della predicazione e della non contraddizione. Quindi individua nello Pseudo-Dionigi e nel *Liber de causis* i veicoli di trasmissione di questa prospettiva, e nella metafisica avicenniana una sua peculiare interpretazione teologica e modale, che apre all'idea di compostibilità e di mondo possibile (che però resta un'interpretazione discutibile, dal momento che in Avicenna a rivelarsi necessario e possibile sembra essere piuttosto l'esistente). In questo senso Schmidt-Biggemann stabilisce una sostanziale continuità tra Avicenna, Duns Scoto e Leibniz, passando attraverso Cusano. Ciò che ai suoi occhi sembra, invece, differenziare questi autori è il concetto cristiano di creazione inteso come atto libero e volontario. Concetto che presenta però alcune criticità. Nel caso di Scoto, perché la sua teologia evita il necessitarismo avicenniano rifugiandosi nell'irrazionalità dell'arbitrio divino. Nel caso, invece, di Leibniz, perché il concetto di *Ens necessarium* – che Schmidt-Biggemann riconduce a quello cusano di *Possest*, cioè di "Essente ogni possibilità di essere" –, concepito come ragione sufficiente del mondo, ne rende inevitabile l'esistenza e rischia di far sì che il discorso sulla scelta del migliore dei mondi possibili abbia solo un carattere edificante. Il che, aggiungo io, è un fatto connaturato alla costituzione analogica e partecipativa della metafisica medievale, dove il mondo, voluto e pianificato da Dio come espressione e rappresentazione della sua assoluta bontà e perfezione, è necessariamente pensato e realizzato nella forma massima di imitazione possibile e quindi, necessariamente, come migliore dei mondi possibili.

In conclusione, delle riserve si possono senz'altro avanzare su alcune delle tesi presentate in questi saggi e io stesso ne ho formulata qualcuna. Il volume ha, tuttavia, il merito complessivo di collocare

il fenomeno della ricezione e della trasformazione medievale della *Metafisica* di Aristotele in una storia di lunga durata, mostrandone alcune radici fondamentali, e soprattutto di considerarlo in corrispondenza con il sapere teologico e cristiano, il cui ruolo, comunque lo si voglia intendere e giudicare, resta determinante nella costituzione dell'aristotelismo medievale.

Sapienza Università di Roma
massimiliano.lenzi@uniroma1.it

Krieger, Gerhard (ed.), *Die Metaphysik des Aristoteles im Mittelalter: Rezeption und Transformation*, de Gruyter, Boston-Berlin 2016, 394 pp., € 99,95.