

GREGORIO PIAIA, socio effettivo

RICORDO DI ENRICO BERTI
(1935-2022)

30124 VENEZIA

ISTITUTO VENETO DI SCIENZE, LETTERE ED ARTI
CAMPO S. STEFANO, 2945 (PALAZZO LOREDAN)
TELEFONO 0412407711 - TELEFAX 0415210598
ivsla@istitutoveneto.it
www.istitutoveneto.it



RICORDO DI ENRICO BERTI (1935-2022)¹

GREGORIO PIAIA, socio effettivo

Adunanza accademica del 28 gennaio 2023

Enrico Berti ci ha lasciato un anno fa, il 5 gennaio 2022, dopo aver a lungo combattuto contro un male inesorabile che l'aveva prostrato fisicamente ma non intellettualmente. Ricordo con animo commosso e ammirato la relazione su *Aspetti filosofici del pensiero di Pietro d'Abano*, che egli presentò in video-conferenza nel convegno svoltosi ad Abano Terme il 29 ottobre 2021. All'inizio Enrico appariva visibilmente affaticato, incerto e sofferente, e tuttavia, man mano che la sua esposizione procedeva con l'abituale chiarezza e incisività, si è fatto sempre più sicuro e deciso, sino a tornare ad essere per breve tempo il vecchio leone che ben conoscevamo. Una lezione di filosofia e di vita, anzi di 'filosofia come vita'.

Enrico Berti era nato il 3 novembre 1935 a Valeggio sul Mincio, ma la famiglia (il padre era farmacista) si trasferì poi a Chioggia. Frequentò il Liceo classico "Carlo Bocchi" di Adria, ove ebbe come insegnante di filosofia Armando Rigobello, che all'Università di Padova era stato allievo di Luigi Stefanini, esponente di punta del personalismo filosofico in Italia. Fu Rigobello, divenuto in seguito docente all'Università di Perugia, a instillare nel giovane Enrico la passione per la filosofia. Nel 1953, superando le resistenze familiari, si iscrisse a Padova al corso di laurea in Filosofia, laureandosi il 7 luglio 1957 con una tesi su *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, un estratto della quale fu pubblicato l'anno seguente sulla rivista «Studia Patavina». Relatore della tesi era Marino Gentile, che Enrico Berti considerò sempre suo

¹ Eletto socio corrispondente dell'IVSLA il 15 settembre 1975 e socio effettivo il 16 giugno 1992; socio effettivo in soprannumero il 1° settembre 2016.

maestro e del quale condivise appieno «l'approccio neumanistico alla filosofia antica»², pur procedendo in piena autonomia nel confronto dialettico, che contraddistingue tutta la sua riflessione filosofica, tra la metafisica classica e il pensiero moderno – ove la 'dialettica' va intesa non nel senso hegeliano, oggi corrente, ma nel senso aristotelico, quale sinonimo di quel metodo argomentativo, logicamente fondato e quindi aperto al confronto e alla confutazione, che dovrebbe caratterizzare il discorso propriamente filosofico.

Il giovane Berti s'impose ben presto all'attenzione degli studiosi con le monografie su *La filosofia del primo Aristotele* (1962), *Il "De re publica" di Cicerone e il pensiero politico classico* (1963) e *L'unità del sapere in Aristotele* (1965), cui seguì una vasta serie di studi che coprono più di sessant'anni³. Nel 1963 conseguì all'Università di Padova il diploma di perfezionamento in Filosofia e nello stesso anno risultò vincitore nel concorso nazionale alla cattedra di Storia della filosofia antica. Dal 1° gennaio 1965 al 31 ottobre 1969 fu titolare di questa disciplina all'Università di Perugia, passando poi sulla cattedra di Storia della filosofia dello stesso Ateneo. A decorrere dal 1° novembre 1971 fu ordinario di Storia della filosofia all'Università di Padova, ove insegnò fino al pensionamento (30 settembre 2009). Il 18 marzo 2010 fu nominato professore emerito. La sua lunga carriera di studioso e docente è costellata di incarichi e riconoscimenti in campo nazionale e internazionale. Nell'Ateneo patavino Enrico Berti è stato direttore del Dipartimento di Filosofia (1997-2002), del Centro interuniversitario per la storia della tradizione aristotelica (2000-08) e della Scuola di dottorato in Filosofia (2003-09). È stato inoltre titolare della Cattedra "Perelman" dell'Università Libera di Bruxelles (1997-98) e professore invitato alla Pontificia Università Gregoriana (2000), alla Pontificia Università della Santa Croce (2005), alla Pontificia Università di Santa Fe in Argentina (2008) e alla Facoltà di Teologia di Lugano (dal 2006). Già membro del comitato consultivo del Consiglio Universitario Nazionale per la Filosofia

² E. BERTI, *L'approccio neumanistico alla filosofia antica*, in "Iam rude donatus". Nel settantesimo compleanno di Marino Gentile, Padova 1978, pp. 33-74 (in part. 33-34).

³ Cfr. L. GRECCHI, *Il pensiero filosofico di Enrico Berti*, presentazione di C. VIGNA, postfazione di E. BERTI, Pistoia 2013, pp. 123-176 («Principali pubblicazioni di E. Berti» fino al 2012).

(1987-97), presidente della Società Filosofica Italiana (1983-86 e 1995-98), vicepresidente della *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie* (2003-08), presidente del consiglio scientifico del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (2008-11), presidente dell'*Institut International de Philosophie* (2011-14). È stato socio effettivo dell'Accademia Nazionale dei Lincei e dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova, nonché membro della Pontificia Accademia delle Scienze, della Pontificia Accademia di San Tommaso, della *International Academy for Philosophy*, dell'*Institut International "Jacques Maritain"*, della *Société Européenne de Culture*, dell'*Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies* di Salonico. Nel 2013 ha ricevuto la laurea *h.c.* all'Università nazionale di Atene ed è stato insignito del titolo di Grande ufficiale dell'Ordine al merito della Repubblica Italiana.

Di Enrico Berti abbiamo potuto apprezzare lo stile signorilmente equilibrato, la chiarezza argomentativa con cui affrontava le questioni più complesse, la capacità di unire il rispetto filologico e storico per il testo di Aristotele con l'esplicazione e attualizzazione della sua valenza teorica in un ampio, serrato confronto con il pensiero contemporaneo, che dalla metafisica e dalla filosofia pratica giunge alla problematica politica, educativa e religiosa. Sulla sua vasta produzione storico-filosofica e teoretica esistono già studi specifici (ricordo in particolare il sopra citato volume di Luca Grecchi) e sono stati organizzati o sono in corso di programmazione diversi incontri di studio. In questa sede vorrei soffermarmi su un tema della sua riflessione filosofica che, al di là delle indagini specialistiche, ci coinvolge tutte e tutti per la sua valenza esistenziale oltre che interdisciplinare. È il tema dell'«anima» e del suo rapporto con la «mente», che bene esprime l'impegno, anzi la passione intellettuale di Enrico Berti: una passione e un impegno che prendono le mosse dal pensiero di Aristotele, ma non sono disgiunti dalla dimensione civile e non solo accademica del «far filosofia», che egli ha sempre tenuto presente. Si tratta di un tema affrontato da Berti più volte e in più sedi, e che ci offre anche lo spunto per precisare il ruolo e il contenuto di quella versione «umile» ed essenzializzata della metafisica di cui egli si fece propugnatore, rinunciando alla pretesa di rispondere in maniera esaustiva a tutte le domande poste dai filosofi.

Mi riferisco qui al saggio *Mente e anima: due entità?*, dal titolo assai incisivo, che trae origine dalla relazione finale che Berti tenne al con-

vegno su *Mente e neuroscienze*, organizzato dall'Associazione Minerva e svoltosi nel nostro Istituto il 7 giugno 2012. Non a caso questo saggio è stato riproposto dalla rivista «*Studium*» nel primo fascicolo del 2022 quale 'ricordo' di Enrico Berti⁴. Il titolo trae volutamente in inganno, perché sembra alludere alla tradizionale contrapposizione fra l'anima', intesa come entità spirituale, e la 'mente', che in quanto collegata al cervello sembra un'entità materiale. In realtà è la nozione stessa di 'entità' che viene sottoposta da Berti a una critica serrata, in linea con una prospettiva incentrata sulla convergenza fra la visione aristotelica dell'anima e la teoria della mente elaborata dalla scuola oxoniense di analisi del linguaggio e poi dalle neuroscienze. Dopo aver ricordato che entrambi i termini ('anima' e 'mente') derivano dal termine greco *psychè*, reso in latino con *anima* e *mens*, Berti sottolinea infatti come nella fondamentale opera di Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949), sia riproposta,

senza dirlo [...], l'altra grande concezione della *psychè* elaborata nell'antichità, quella contenuta nel *De anima* (in greco *peri psychès*) di Aristotele, secondo la quale la *psychè* non è una sostanza distinta dal corpo, come volevano gli Orfici, i Pitagorici e Platone, bensì è la «forma» o l'«atto primo» di un corpo naturale, cioè non artificiale, dotato di vita in potenza, cioè capace di vivere⁵.

Ma che significano «forma» e «atto primo»? «La forma – osserva Berti con la consueta lucidità – non è un'entità metafisica, come credono coloro che danno al termine 'metafisica' il significato di 'misteriosa', 'occulta', 'ingannevole', ma è il modo in cui è organizzata una certa materia». La 'forma' può essere sensibile e quindi visibile (com'è ad es. la forma circolare, che consente alla ruota, qualunque sia la materia di cui è fatta, di svolgere la funzione di rotolare) oppure intelligibile, come nel caso della formula (ossia 'piccola forma') H_2O , che non fa parte della molecola d'acqua, e quindi della 'materia', ma fa sì che ci sia quella che noi chiamiamo acqua. Orbene, «né la forma della ruota né la formula

⁴ E. BERTI, *Mente e anima: due entità?*, in *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, a cura di G. ERLE, Bologna 2013, pp. 49-58; rist. in E. BERTI, *Saggi di filosofia teoretica*, Roma 2021, pp. 51-64, e «*Studium*», 118 (2022), 1, pp. 149-157 (cui facciamo qui riferimento).

⁵ *Ibid.* [2022], p. 151.

dell'acqua sono materia, e pur tuttavia esistono, dunque smentiscono qualunque forma di monismo, sia materialistico che idealistico, ma non sono entità a sé stanti, e dunque smentiscono qualunque forma di dualismo»⁶. Per Aristotele l'anima è l'«atto primo di un corpo capace di vivere», ovvero «ciò che fa la differenza tra un organismo vivente, sia esso un essere umano, un animale o anche una pianta, e un corpo morto, cioè un cadavere». Di qui la differenza, in base alla diversità di funzioni, fra l'anima vegetativa (propria delle piante), l'anima sensitiva degli animali e l'anima intellettiva che è propria dell'uomo e svolge anche le funzioni dell'anima vegetativa e sensitiva. Ed è qui che s'innesta un significativo confronto con la moderna genetica, che manda a rotoli la diffusa quanto persistente *vulgata* che vede nella metafisica di Aristotele soltanto un oggetto da antiquariato delle idee:

La genetica moderna ha stabilito che le differenze tra generi e specie di viventi, e persino tra singoli individui della stessa specie, dipende dalla sequenza del DNA, l'acido contenuto nel nucleo delle cellule. Perciò un grande biologo, Max Delbrück, premio Nobel [1969] per la medicina, ha scritto [1971] che Aristotele, con la sua nozione di anima come forma, cioè come programma, ha precorso la scoperta del DNA. Il DNA infatti è materia, cioè è formato da molecole contenenti proteine e non so cos'altro, ma la 'sequenza' dei suoi componenti, che distingue una pianta da un animale e da un essere umano, e persino un individuo umano dall'altro, è una 'formula', cioè è forma. Hilary Putnam, accogliendo questa tesi, ha scritto [1994] che l'anima intesa nel senso aristotelico non è solo un programma, cioè un *software* di computer, perché il programma è *compositionally plastic*, cioè può essere svolto da diverse materie, mentre l'anima è *computationally plastic*, cioè è la capacità di svolgere diversi programmi⁷.

Richiamandosi poi ad Anthony Kenny, storico della filosofia nonché filosofo della mente e del linguaggio, Enrico Berti chiarisce il concetto di 'capacità' o 'abilità' quale tratto distintivo dell'anima, sciogliendo così persistenti ambiguità ed equivoci:

⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁷ *Ibid.*, p. 153.

Le capacità [...] devono essere distinte dai loro possessori. Il possessore di una capacità è colui che *ha* questa capacità, nel caso delle capacità umane, l'essere umano. «Sono io – scrive Kenny –, non la mia mente, che conosco la mia lingua e sto esercitando questa capacità scrivendo questo saggio». Il veicolo di una capacità è invece la struttura fisica in virtù della quale il possessore di una certa capacità la possiede ed è in grado di esercitarla. Il veicolo è qualcosa di concreto, che può essere pesato e misurato, la capacità invece non ha né lunghezza, né larghezza, né luogo. Ciò non significa che la capacità sia qualcosa di spirituale: per esempio la capacità della mia chiave di aprire la porta di casa non è un oggetto concreto, ma non è nemmeno uno spirito. Un esempio importante della distinzione tra possessore, capacità e veicolo è la distinzione fra le persone, le loro menti e i loro cervelli. Gli esseri umani sono corpi viventi di un certo tipo, con varie capacità. La mente per eccellenza, cioè l'intelletto, è la capacità di possedere e di usare abilità intellettuali. Il veicolo della mente umana è il cervello umano. Gli esseri umani e i loro cervelli sono oggetti fisici, le loro menti invece non lo sono, perché sono capacità. Questo non è spiritualismo, ma chiarezza concettuale. E queste distinzioni, secondo Kenny, risalgono ad Aristotele⁸.

Dopo un ulteriore raffronto delle posizioni di Aristotele, Tommaso d'Aquino, Gilbert Ryle e Anthony Kenny, Berti rileva così che «né la mente né l'anima sono entità, nel senso di oggetti sussistenti separatamente dal corpo vivente, e quindi non sono nemmeno due entità diverse tra loro, ma sono i nomi che in epoche diverse sono stati dati a certe capacità, animali, nel caso dell'anima intesa in senso aristotelico, o umane, nel caso della mente»⁹. Si deduce, a questo punto, che l'anima così intesa non può sopravvivere al corpo di cui è 'forma', ossia «capacità di svolgere certe funzioni». In effetti, «quali funzioni potrebbe svolgere senza il corpo, se anche per pensare, secondo Aristotele, è necessario partire dalle immagini fornite dai sensi, cioè dal corpo? Tommaso d'Aquino, che era aristotelico, se ne rese ben conto, quando affermò che l'anima, dopo la morte del corpo, non è più persona, cioè non ricor-

⁸ *Ibid.*, pp. 154-155.

⁹ *Ibid.*, p. 156.

da, non pensa»¹⁰. E qui vengono in mente i celebri versi che figurano in esergo nelle *Memorie di Adriano* di Marguerite Yourcenar: *Animula vagula blandula,/ Hospes comesque corporis,/ Quae nunc abebis in loca,/ Pallida, rigida, nudula?* («Animuccia vagabonda leggiadra,/ Ospite e compagna del corpo,/ In quale luoghi andrai ora,/ Tu pallida, fredda, nuda?»). Ed ecco le considerazioni conclusive cui giunge Enrico Berti, aristotelico convinto ma anche esponente di spicco del mondo intellettuale cattolico:

La fede cristiana, nella sua formulazione originaria, propone di credere non nell'immortalità intesa come sopravvivenza dell'anima senza il corpo, bensì nella resurrezione dell'intera persona, corpo e anima. Il Simbolo apostolico recita infatti «credo nella resurrezione della carne» e il Simbolo niceno-costantinopolitano «credo nella resurrezione dei morti». La stessa Chiesa, nella preghiera per i defunti, recita «l'eterno riposo dona loro o Signore», paragonando in tal modo la condizione dopo la morte al sonno. Lo stesso canone della Messa esorta a pregare «per coloro che si sono addormentati nella speranza della resurrezione». Queste espressioni inducono a pensare che la sopravvivenza dell'anima al corpo non sia una vera e propria vita, ma sia una specie di attesa della resurrezione. Ma questa è materia di fede e di teologia, non di scienza né di filosofia¹¹.

Un lettore frettoloso o prevenuto potrebbe interpretare questa conclusione nel senso che tra fede e ragione c'è un divario incolmabile, e la fede, si sa, o si ha o non si ha, e il discorso pare chiuso... Ma così non è, se teniamo conto di altri interventi di Enrico Berti, che consentono di riprendere il discorso apparentemente lasciato qui in sospeso e di accennare al suo atteggiamento verso la metafisica¹². Per Berti tramite

¹⁰ *Ibid.*, pp. 156-157.

¹¹ *Ibid.*, p. 157. Della vasta letteratura su questo tema mi limito qui a citare il recente contributo di E. PRINZIVALLI, *Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio nella tradizione dei Padri della Chiesa*, in *Dante e le grandi questioni escatologiche*, a cura di L. AZZETTA, Milano 2022, pp. 103-118.

¹² Vd., ad es., E. BERTI, *Metafisica debole?* [2005], in *Id.*, *Incontri con la filosofia contemporanea*, Pistoia 2006, pp. 157-167. Sul discorso metafisico di Berti si rinvia a GRECCHI, *Il pensiero filosofico*, pp. 75-93: la disamina è interessante anche per le obiezioni sollevate in nota alla luce di una «metafisica umanistica» (pp. 84-92).

l'indagine metafisica – che in quanto tale ha per oggetto la *totalità* di ciò che esiste, mentre il sapere scientifico mira alla conoscenza di aspetti o settori particolari della realtà – è infatti possibile dimostrare l'esistenza di un Principio primo, muovendo dal riconoscimento della problematicità, e quindi insufficienza, della nostra esperienza. Una problematicità che è comprovata dall'umana condizione, quale sperimentiamo nel nostro vivere quotidiano: «chi di noi può dire di essere soddisfatto della sua esperienza, appagato nel suo desiderio di conoscenza, pienamente in possesso della spiegazione e soprattutto della ragione, del senso, di tutto ciò che accade?»¹³. Due, e fra loro contraddittorie, sono le possibili soluzioni (attraverso la ricerca di un Principio primo e assoluto) a questa radicale problematicità: il Principio primo può essere immanente al mondo dell'esperienza oppure trascendente, cioè 'altro', rispetto ad esso. Ma perché mai – viene da obiettare – dovrebbe necessariamente esistere un Principio assoluto?

La risposta a tale obiezione sta nello stesso concetto di Assoluto: se per Assoluto si intende ciò che non dipende da altro, ciò che è perfettamente autosufficiente, un Assoluto non può non esserci. Qualunque cosa ci sia, infatti – e che qualcosa ci sia è innegabile, perché la negazione dell'esperienza verrebbe a costituire essa stessa un'esperienza –, o è una realtà indipendente, cioè pienamente autosufficiente, e allora è essa l'Assoluto; oppure è una realtà che dipende da altro, e allora questo altro è lui l'Assoluto. In ogni caso, dunque, un Assoluto c'è¹⁴.

In noi e intorno a noi tutto sembra divenire, ma non tutto diviene, perché il divenire, per attuarsi, esige pur sempre un qualcosa che permanga. Assolutizzare il mondo dell'esperienza nella sua totalità e nel suo continuo divenire (è questa la soluzione immanentistica) equivale quindi a una contraddizione, che rende insostenibile ogni prospettiva immanente. È qui il punto centrale dell'itinerario metafisico di Berti:

In termini più attuali, le varie forme di immanentismo non sono altro che l'assolutizzazione di un aspetto particolare dell'esperienza, cioè la riconduzione della totalità dell'esperienza ad un suo aspetto, assunto

¹³ BERTI, *Metafisica debole?*, pp. 160-161.

¹⁴ ID., *Introduzione alla metafisica* [1993], Novara 2017², p. 96.

come fondamento del tutto, mentre il trascendentismo è la negazione di tale assolutizzazione, che equivale alla affermazione della dipendenza della totalità dell'esperienza da un Assoluto trascendente. Tra immanenza e trascendenza, e quindi tra immanentismo e trascendentismo, c'è opposizione non di contrarietà ma di contraddittorietà, perciò la confutazione dell'uno equivale alla dimostrazione dell'altro¹⁵.

Ma perché mai, viene da chiederci a questo punto, dovremmo porci il problema del 'fondamento' e quindi dell'Assoluto come Principio primo? Non si tratta di un 'di più', ovvero di un *optional*, rispetto al nostro vivere quotidiano? Ed ecco la risposta di Enrico Berti, pienamente coerente con la sua formazione aristotelica:

Rinunciare a cercare il fondamento significa rinunciare a domandare, cioè a stupirsi, a meravigliarsi di fronte alle cose, acquietarsi dell'immediato, considerare tutto come ovvio, come scontato, come già pienamente spiegato, come pienamente razionale, di una razionalità già interamente dispiegata in atto. Questo atteggiamento si riduce al comportamento sub-umano che si lascia guidare solo dall'istinto, cioè dall'appetito, anzi del vegetale, che non ha alcuna alternativa, che non può scegliere; oppure, sul piano umano, è l'atteggiamento non della metafisica, ma della tecnica, che non domanda perché domina, trasforma¹⁶.

Così inteso, il Principio primo e assoluto, che corrisponde a ciò che nel linguaggio comune è (o era) chiamato 'Dio', assume un ruolo essenziale, in quanto non solo giustifica l'esistenza della realtà nel suo complesso ma influisce sulla nostra, personale visione del mondo e della vita:

L'informazione che essa [la «metafisica problematica e dialettica» di tipo aristotelico] fornisce, infatti, è povera dal punto di vista conoscitivo, nel senso che è sotto gli occhi di tutti, anche se può essere molto importante dal punto di vista pratico, o esistenziale, cioè concernente i cosiddetti 'problemi di senso'. Sapere, infatti, che nell'universo non ci

¹⁵ Id., *Problematicità e dialetticità della «metafisica classica»* [1986], in Id., *Le vie della ragione*, Bologna 1987, pp. 187-207: 204.

¹⁶ Id., *La complessità della ragione* [1995], in Id., *Incontri con la filosofia contemporanea*, pp. 31-43: 40.

sono soltanto la natura, l'uomo e la sua storia, ma c'è anche qualcun altro da cui tutto dipende, può trasformare completamente il senso della vita. Essa è tuttavia forte dal punto di vista logico, perché è difficile confutare la problematicità dell'esperienza: per farlo, bisognerebbe riuscire a mostrare che l'esperienza, e quindi anche la condizione umana, è assoluta, perfettamente razionale, capace di spiegarsi interamente da sé¹⁷.

Per Berti il riconoscimento di un Principio primo trascendente si coniuga dunque con la dottrina della creazione, in quanto «la creazione è l'unico rapporto di causalità totale compatibile con tale trascendenza»¹⁸. Ed è su questo Principio trascendente e creatore, di cui razionalmente non si può non ammettere l'esistenza ma del quale la ragione non è in grado di conoscere il contenuto, che *può* innestarsi una prospettiva extra-razionale e cioè religiosa. Una prospettiva che si presenta nel contempo «non assurda» e «gratuita», e che rifugge da un comodo solipsismo che sarebbe l'opposto di quella dimensione interpersonale che dovrebbe caratterizzare il 'far filosofia'; e qui riaffiora la visione personalistica che il giovane Berti aveva assorbito da Luigi Stefanini tramite Armando Rigobello:

Ovviamente una posizione di tipo autenticamente metafisico, cioè trascendentistico, è sempre aperta, comunque venga argomentata, ad un discorso religioso, che poi ciascuno è libero di sviluppare (nell'intimo della sua coscienza o nella comunità dei credenti) o anche di non sviluppare: questo resta, infatti, pur sempre 'gratuito', cioè non dovuto, non obbligato, anche se decisivo per chi lo svolge. Esso comunque ha bisogno dello spazio di possibilità che gli viene aperto dalla metafisica, pena la sua assurdità e quindi la sua incomprendibilità da parte del 'prossimo'. La salvaguardia di questa 'gratuità' ed insieme di questa 'non assurdità' del discorso religioso consente di testimoniare la propria fede agli altri ed insieme di comunicare con essi sulla base di una comune umanità¹⁹.

¹⁷ Id., *Una metafisica (epistemologicamente) 'debole'* [2000], in Id., *Incontri con la filosofia contemporanea*, pp. 141-155: 153-154.

¹⁸ Id., *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica* [1984], in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1, *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Brescia 2009, pp. 139-154: 153.

¹⁹ Id., *Autopresentazione*, «Filosofia oggi», 9 (1986), pp. 205-213: 211-212.

Rovesciando almeno in parte la nota contrapposizione di Blaise Pascal, per il quale «il Dio dei filosofi» *non è* «il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe», possiamo dunque dire che per Berti il Dio dei filosofi *può diventare* il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe²⁰. È un atto di fiducia, razionalmente motivato, nella possibilità di ricomporre quell'equilibrio tra fede e ragione che il pensiero moderno ha sovente infranto: un equilibrio senza dubbio non ben definito, legato com'è alla storia personale di ognuno, ma che può contribuire a dare un senso al nostro essere-nel-mondo.

Grazie, Enrico, anche di questa lezione di filosofia come vita, che ci mostra l'utilità di quella 'cosa inutile' che è la metafisica.

²⁰ Cfr. Id., *Introduzione alla metafisica*, p. 104: «La contrapposizione tra il “Dio dei filosofi” e il “Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe”, o il “Dio di Gesù Cristo”, introdotta da Pascal, è valida solo se riferita, come avveniva in Pascal, alla nozione di Dio teorizzata da Descartes, cioè il Dio geometra, che diverrà il Dio orologiaio di Leibniz e il Dio “Grande architetto dell’universo” della massoneria, ma non ha alcun valore se riferita al Dio dei filosofi antichi», tant'è vero che s. Paolo nel celebre discorso agli Ateniesi (*Atti*, 17, 15-33) si richiama al «Dio dei filosofi» e non agli dèi della tradizione politeistica.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2023
da CIERRE GRAFICA - Sommacampagna (VR)