

**Aristotele**

***Sulla filosofia prima***  
**Il dodicesimo trattato della *Metafisica***

*A cura di Dario Zucchello*

## Sommario

|   |    |
|---|----|
| SOMMARIO .....  | 2  |
| INTRODUZIONE .....  | 3  |
| L'isolamento di Lambda .....  | 4  |
| La collocazione cronologica di <i>Lambda</i> .....  | 6  |
| Archeologia e cosmologia: <i>Lambda</i> e le prime ricerche aristoteliche sulla natura..... | 8  |
| <i>Fisica Alfa</i> .....  | 9  |
| <i>Fisica Beta</i> .....  | 11 |
| <i>De caelo</i> .....   | 12 |
| Teologia e cosmologia: <i>Lambda</i> e il dialogo <i>Sulla filosofia</i> .....              | 15 |
| La <i>filosofia prima</i> in <i>Lambda</i> .....  | 21 |
| Una <i>filosofia delle cose prime</i> .....   | 21 |
| Filosofia prima.....  | 23 |
| Il metodo della <i>filosofia prima</i> .....  | 25 |
| Appendice: nota sulla storia della <i>Metafisica</i> aristotelica .....                     | 27 |
| Bibliografia .....  | 29 |
| Saggi .....   | 29 |
| Edizioni dei testi aristotelici .....   | 30 |
| Nota alla presente traduzione .....   | 31 |
| SULLA FILOSOFIA PRIMA .....   | 32 |
| [Tipologia delle sostanze] .....  | 32 |
| Commento .....  | 32 |
| [La sostanza sensibile] .....   | 33 |
| Commento .....  | 33 |
| [I principi del divenire] .....   | 34 |
| Commento .....  | 35 |
| [Analogia tra i principi].....  | 36 |
| Commento .....  | 37 |
| [Ancora sulla analogia dei principi] .....  | 39 |
| Commento .....  | 40 |
| [Dimostrazione dell'esistenza di un primo motore] .....                                     | 41 |
| Commento .....  | 42 |
| [Come muove il motore immobile] .....   | 45 |
| Commento .....  | 46 |
| [Numero e ordinamento dei motori].....  | 49 |
| Commento .....  | 51 |
| [Caratteri dell'intelligenza divina] .....  | 53 |
| Commento .....  | 54 |
| [L'ordine dell'universo].....   | 55 |
| Commento .....  | 57 |

## Introduzione

Nell'ambito della tormentata storia<sup>1</sup> dei testi (conservati o perduti) di Aristotele, la raccolta dei libri della *Metafisica* ha avuto vicende, editoriali e critiche, certamente particolari<sup>2</sup>: assente o solo parzialmente presente nei cataloghi più antichi delle opere aristoteliche, essa ha rivelato alle analisi filologiche novecentesche la propria matrice redazionale, il proprio carattere composito<sup>3</sup>. Sebbene ciò non abbia comportato l'esclusione di una sua unitarietà d'insieme<sup>4</sup>, l'opera complessivamente ha offerto ai lettori contemporanei la palestra ideale per esercizi di ricostruzione genetica delle posizioni teoretiche dell'autore<sup>5</sup>, con la scoperta di un intrico di collegamenti interni e di possibili combinazioni tra le diverse componenti testuali<sup>6</sup>, tale da metterne seriamente in discussione ogni pretesa monoliticità<sup>7</sup>. Oggi è per lo più chiaro che il testo aristotelico che nella nostra tradizione ha forse pesato di più non è che il prodotto dell'assemblaggio, assennato e in larga misura coerente<sup>8</sup>, di trattati tra loro probabilmente distanti per epoca di composizione (potrebbero essere distribuiti praticamente sull'intera stagione produttiva del filosofo, dal 360 al 323 a.C.), certamente legati a progetti di ricerca a loro volta eterogenei o almeno significativamente diversi, che consentono di individuare una traccia di fondo e qualche percorso strutturato, comunque sempre affiancati da indagini più abbozzate e solitarie, anche negli sviluppi. Il dodicesimo trattato della raccolta appartiene, secondo noi, a questa seconda tipologia di contributi.

Come ha osservato H.-G. Gadamer<sup>9</sup>, il destino di questo testo aristotelico è stato veramente particolare: da un lato è stato proposto come coronamento della raccolta (secondo il filosofo intervento redazionale che ha montato scritti di vario genere e provenienza) - e, si sottolinea, coronamento *teologico* -, dall'altro esso si propone in una solitudine quasi assoluta rispetto agli altri trattati. Anche

---

<sup>1</sup> ) Una buona introduzione generale al problema si può trovare in I. Düring, *Aristotele*, Mursia, Milano, 1976, pp.43 ss. Molto interessante anche lo *status quaestionis* specifico presente in E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova, 1977, pp.45 ss., in parte dedicato alla discussione della ricostruzione di Düring. Di recente lo stesso autore ha ripreso sinteticamente il tema nella sua introduzione a *Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp.12 ss.

<sup>2</sup> ) Rimane per questo aspetto esemplare la *Nota critica* dedicata alla *Storia della «Metafisica»*, in Aristotele, *La Metafisica*, a cura di C.A. Viano, Utet, Torino, 1974, pp.133 ss.

<sup>3</sup> ) Si veda per questo la nota sul testo della *Metafisica* in appendice.

<sup>4</sup> ) Una convincente lettura unitaria, equilibrata e argomentata, è ad esempio quella di Berti, *op. cit.* Sostanzialmente ma problematicamente unitaria anche la interpretazione di M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.

<sup>5</sup> ) Può risultare proficua la sintetica *Einleitung* di H. Seidl a *Aristoteles' Metaphysik. Bücher I(A)-VI(E)*, herausgegeben von H. Seidl, Meiner, Hamburg, 1989, pp.XLV ss. Ancora molto utile la discussione delle varie tesi interpretative novecentesche in E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Olshki, Firenze, 1962, pp.34 ss.

<sup>6</sup> ) Fondamentale per il rigore nella ricostruzione della struttura dell'opera la introduzione di W.D. Ross a Aristotle, *Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1924, pp.xiii ss. Molto utile e molto equilibrata la breve sintesi in P. Donini, *Metafisica. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995, pp.18 ss.

<sup>7</sup> ) Che continua, per esempio, a essere sostanzialmente sostenuta, con grande competenza, da G. Reale - ancora nella recente *Guida alla lettura della «Metafisica» di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp.9 ss. - il quale, pur riconoscendo che *bisogna ormai ammettere che la Metafisica non è un'opera unitaria, ma una silloge di scritti* (per lo più composti, a suo modo di vedere, in un arco temporale relativamente ristretto, tra la fondazione del Peripato - 335 a.C. - e la morte dell'autore - 322 a.C.), sostiene con vigore: «Malgrado possano essere nati in tempi diversi, è certo che i libri che costituiscono la *Metafisica* hanno una *unità speculativa di fondo*. Negando tale unità, diventa semplicemente impossibile la lettura della *Metafisica*». Diametralmente opposta la lettura di uno dei massimi aristotelisti viventi, J. Barnes, il quale nel saggio *Metaphysics*, in *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp.66 ss., sottolinea: «Una lettura attenta della *Metafisica* non rivela alcuna unità invisibile o sottesa: l'opera è una collezione di saggi piuttosto che un trattato organico. La collezione fu presumibilmente preparata da Andronico per la sua edizione delle opere di Aristotele. Il motivo per cui questi particolari saggi furono collegati tra loro e quello per cui furono disposti nell'attuale ordine rimangono problemi cui non è possibile fornire una ragionevole risposta».

<sup>8</sup> ) In questo senso Donini, *op. cit.*, pp.21-2.

<sup>9</sup> ) Aristotele, *Metafisica Libro XII*, introduzione e commento di H.-G. Gadamer, Il melangolo, Genova, 1995, p.11.

alla luce di ciò, Gadamer ha potuto sostenere che *il libro XII della Metafisica è in un certo senso un tutto*. La posizione che il pensatore tedesco (trent'anni fa) riprendeva dalla tradizione delle interpretazioni *genetiche* inaugurata da Werner Jaeger<sup>10</sup> è ormai unanimemente condivisa, anche se poi esistono diverse valutazioni dell'*isolamento* di *Lambda* (lettera maiuscola greca, corrispondente alla nostra *L*, con cui è contraddistinto, secondo la numerazione ordinale greca, il dodicesimo trattato della raccolta), così come della sua *collocazione cronologica* e soprattutto del suo *contenuto*.

### L'isolamento di Lambda

Per quanto riguarda il primo aspetto, i dati testuali parlano chiaramente: all'interno del libro troviamo, infatti, un solo esplicito richiamo (nell'ottavo capitolo [1073a 33]) ad altro approfondimento, in trattati di fisica (*en tois physikois*, probabilmente, in considerazione dell'argomento specifico, quelli del *De caelo*), una possibile citazione<sup>11</sup> dell'opera *Sulla divisione dei contrari* (nel settimo capitolo [1072b 2]), e un riferimento interno (nel sesto capitolo [1072a 4]) in passato ingiustamente (come rivelò a suo tempo un grande specialista del secolo scorso, H. Bonitz, nel suo commento) interpretato come citazione di *Metafisica Theta* (IX). Per il resto la trattazione procede in modo assolutamente autarchico, anche - e ciò credo sia significativo - quando (soprattutto nella prima parte dell'opera) i problemi affrontati avrebbero potuto essere facilmente riferiti alla cornice aporematica del libro *Beta* (III) della raccolta (per lo più ritenuto antico dagli specialisti), come accade, ad esempio, nel caso di *Gamma* (IV), 2 [1004a 33], che contiene esplicito cenno al *libro delle aporie*.

D'altra parte, come attestato dalle analisi degli editori<sup>12</sup>, è arduo individuare passi di altri trattati della raccolta che puntino decisamente al nostro: i rinvii di *Epsilon* (VI), 2 [1027a 19] alla discussione sulla sostanza eterna e quelli analoghi di *Zeta* (VII), 11 [1037a 12], nonché l'impegno preso in *Kappa* (XI), 6 [1064a 36] per un sondaggio sulla possibile esistenza di una sostanza metasensibile non possono essere intesi come indicazioni probanti della tessitura concettuale del testo di *Lambda* all'interno del disegno di una ricerca più ampia, mentre, più linearmente, possono intendersi come anticipazioni o rimandi all'ampia disamina delle teorie metafisiche platoniche e accademiche, contenuta negli ultimi due libri (*My* [XIII] e *Ny* [XIV]). Debole anche il tentativo di innestare l'argomento di *Lambda* nello sviluppo di tali discussioni dialettiche (considerate, almeno per quanto concerne *Ny*, antiche), rovesciando l'ordine seriale sulla scorta dell'apertura di *My*. Essa, infatti, recita [1076a 7-13]:

«Quale sia la sostanza delle cose sensibili è già stato da noi detto: in primo luogo nel trattato di *fisica*, parlando della materia e, successivamente, parlando della sostanza intesa come atto. Ora, poiché la nostra ricerca riguarda il problema se oltre le sostanze sensibili esista o no una sostanza immobile ed eterna, e, nell'ipotesi che esista, quale ne sia la natura, dobbiamo innanzitutto esaminare ciò che gli altri filosofi hanno detto in merito»<sup>13</sup>.

È chiaro che la ricerca così delineata propone uno spettro marcatamente più angusto rispetto alla effettiva articolazione di *Lambda*, che presenta, nella sua prima parte (capp. 1-5), un sondaggio relativamente agile ma schematicamente completo delle strutture ontologiche della realtà sensibile, per accedere poi, solo nella seconda parte (capp. 6-10) - evidentemente con una perfetta simmetria -, a dimostrare l'*esistenza* della sostanza metasensibile, a definire la sua *natura* e a determinare la sua *consistenza numerica*. È dunque probabile che *My* accennasse a una trattazione *in positivo* del tema, in concreto mai svolta, da inserire dopo la verifica critica delle posizioni platoniche, condotta nello stesso libro e nel successivo (in realtà forse più antico). Gli editori, in considerazione del tenore di *Lambda*, decisero quindi, a un certo punto (comunque in un secondo tempo, come risulta dai cataloghi antichi), di includere il nostro trattato nella silloge, significativamente introducendolo però prima di *My* e *Ny*, quasi ad avvertire della discontinuità. D'altronde, se tale ipotesi redazionale è accettabile, è

<sup>10</sup> ) W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923 [edizione italiana *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1935].

<sup>11</sup> ) Düring, *op. cit.*, p.221. Ma Ross esprime forti dubbi in proposito: vedi *op. cit.*, II, p.377.

<sup>12</sup> ) Ross, *op. cit.*, pp. xxvii-xxviii.

<sup>13</sup> ) J.E. Annas, *Interpretazione dei libri M-N della "metafisica" di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1992, p.273.

sintomatica allora anche l'assenza di tentativi di collegamento, da parte degli stessi editori antichi, di qualche intervento estrinseco per rendere più plausibile l'inserimento.

In realtà qualche commentatore contemporaneo - segnatamente Düring<sup>14</sup> - ha scorto la possibilità di rompere l'emarginazione di *Lambda*, rintracciandone l'eco (magari tenue) in trattati compresi in altre raccolte: indicativo il fatto che essi per lo più siano considerati antichi. È il caso delle ultime battute di *Fisica A* (I), 9 [192a 35], in cui si cita, a proposito dell'indagine intorno al *principio secondo la forma*, la competenza della *ricerca propria della filosofia prima*, e di quelle che chiudono *Fisica B* (II), 2 [194b 14], laddove l'autore riconosce alla *filosofia prima* il compito di considerare il problema della esistenza e definizione di ciò che è *separato*, ovvero quello di *De caelo A*, 8 [277b 10], dove, in un contesto cosmologico (carattere naturale dei movimenti elementari), Aristotele si richiama ai *logoi* della *protê philosophia*. Da valutare a parte è forse la situazione del più tardo *De motu animalium* [700b 8], sia perché in passato ritenuto non aristotelico, sia, soprattutto, per la *quantità straordinaria* (così Düring) di riferimenti ad altre opere (nella forma di *allos logos*, altro discorso): anche in esso troviamo un probabile accenno a *Lambda*, sempre come *protê philosophia*, in una circostanza che dovrebbe senz'altro collegarsi al settimo capitolo del nostro trattato<sup>15</sup>.

Pur tenendo in considerazione per i primi due casi la eventualità di un posteriore aggiustamento editoriale (vista la posizione liminare nei rispettivi capitoli e, per *Fisica A*, 9, nel trattato, che avrebbe reso più agevole tale tipo di intervento), e sorvolando per il momento sulla questione della cronologia relativa, dall'incrocio dei due riferimenti è plausibile risalire a *Lambda* in considerazione degli argomenti coinvolti. Infatti, sebbene in *Fisica Alfa* non si registri una esplicita demarcazione tra le competenze della *fisica* e della *filosofia prima*, e nello stesso *Lambda* essa sia solo delineata, indubbiamente la problematizzazione della realtà che nel nostro trattato si riscontra sin dalla apertura (con la classificazione programmatica delle sostanze) può giustificare l'eventuale appoggio ricercato da *Fisica Alfa*, 9 in *Lambda* per la determinazione del *principio formale* (penso in particolare ai primi capitoli, in cui si discute la questione della *analogia* dei principi, ma anche alla seconda parte del trattato, che focalizza la natura dell'*atto puro*). A maggior ragione, poi, sembra legittimamente fondato il richiamo di *Fisica Beta*, 2, dal momento che quello del *chôriston* è effettivamente tema sullo sfondo dell'intero arco di *Lambda*. Ho parlato di *incrocio* perché i due passi puntano sostanzialmente sullo stesso oggetto (la *forma*) con diverse accentuazioni, le quali ricevono attenzione *anche* (per quel che concerne l'elemento formale) o *solo* (per quanto riguarda l'*atto puro*) in *Lambda*. D'altra parte, un generico riferimento all'intera raccolta appare, alla luce della sua storia, implausibile e artificioso.

A queste considerazioni relative ai passi citati di *Fisica Alfa* e *Beta* si potrebbe aggiungere, per sostenere la tesi di una loro diretta allusione al nostro trattato, una circostanza interessante nell'economia complessiva della riflessione su *Lambda*: poco sopra il secondo accenno alla *filosofia prima*, Aristotele, nel discutere il problema del *fine* (*telos*) e il suo nesso con il *meglio* (*to beltiston*) rievoca esplicitamente le distinzioni proposte nel proprio dialogo *Peri philosophias* [194a 36] (che hanno un'eco in *De caelo B*, 12, [292b 5-10]), riproposte anche in *Lambda*, 7 [1072b 2-3], in un contesto cosmo-teleologico che riprende probabilmente quello del terzo libro del dialogo. È dunque possibile che scrivendo il secondo libro della *Fisica* l'autore fosse già in grado di rinviare agli specifici approfondimenti di precedenti o parallele (o al limite abbozzate) indagini di *protê philosophia*.

D'altra parte la *prima filosofia* cui fa cenno *De caelo A*, 8 non può che essere quella di *Lambda*, visto che, come inequivocabilmente documentato dagli editori contemporanei del testo<sup>16</sup> nelle loro annotazioni (e come appare logico nella circostanza), l'argomento alternativo per la dimostrazione dell'unicità del mondo (prodotta nel capitolo in questione attraverso l'analisi della natura generale del movimento) desumibile *ek tôn tês prôtês philosophias logôn* deve essere quello di *Lambda*, 8 [1074a 31 ss.], imperniato sulla teoria della necessaria unicità del primo motore immobile. Possiamo di nuovo osservare che, nonostante la mancanza di una consapevole e programmatica collocazione del sondaggio *fisico* di *De caelo* rispetto a una riflessione *meta-fisica*, la differente tipologia di approccio argomentativo implicita è comunque rivelativa della distinzione degli ambiti di ricerca.

---

<sup>14</sup> ) Düring, *op. cit.*, p.221.

<sup>15</sup> ) *Ibidem*, p.340, nota.

<sup>16</sup> ) Aristotle, *On the Heavens*, translated by W.K.C. Guthrie, The Loeb Classical Library, London, 1936, p. xxv e p.79 nota; Aristotele, *Du ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris, 1965, p.157.

Ovviamente, affiancando a questi appunti di merito anche considerazioni d'ordine *genetico* (che possiamo schematicamente riassumere marcando l'unanime riconoscimento dell'appartenenza di *Fisica A* e *B*, nonché di *De caelo* alla produzione più antica di Aristotele) è possibile tracciare un quadro abbastanza preciso della autonoma e autarchica fisionomia di *Lambda* all'interno della raccolta della *Metafisica* (a meno di non accogliere la tesi secondo cui i riferimenti sarebbero risultato di posteriori aggiustamenti editoriali) e prospettare un suo inquadramento concettuale all'interno delle prime ricerche aristoteliche.

### La collocazione cronologica di *Lambda*

La questione della cronologia relativa del nostro trattato è stata al centro della ricostruzione genetica di Jaeger, il quale, tenendo conto in particolare del rapporto con il *Peri philosophias*, raggruppava *Lambda* con *Alfa*, *Ny* (accomunati dalle critiche alle posizioni platoniche), *Beta* (in cui ravvisava il sommario dei problemi con cui la nuova scienza avrebbe dovuto confrontarsi) e la prima parte di *Kappa* (la cui autenticità è invece piuttosto controversa) nella *Urmetafysik* (nucleo originario dell'opera), cui attribuiva (pensando soprattutto a *Lambda*) una impronta teologizzante di chiara ispirazione platonica. In tal senso, la *scienza ricercata* sarebbe stata concepita come indagine sostanzialmente concentrata sulla realtà sovrasensibile. La discussione dell'impostazione jaegeriana e delle successive riprese *genetiche* è dunque preliminarmente indispensabile per mettere a fuoco la collocazione ma anche i contenuti di *Lambda*.

I presupposti della lettura del filologo tedesco possono così schematizzarsi:

- Aristotele, in quanto allievo e membro della comunità platonica, si mosse sulla scia delle posizioni teoriche del maestro, almeno fino alla fine del suo soggiorno accademico: il *Protrettico* (non dialogo ma orazione propagandistica) costituirebbe il più chiaro manifesto dell'adesione aristotelica all'ideale di vita filosofica propugnato da Platone.
- Con la morte del maestro e il distacco dalla sua scuola si sarebbe aperto un primo processo di revisione del giovanile platonismo. Il dialogo *Sulla filosofia*, in quanto *scritto programmatico*, documenterebbe questo stadio di preformazione del pensiero maturo di Aristotele, presentando un primo abbozzo della storia della filosofia fino a Platone, una prima serie di osservazioni critiche nei confronti delle teorie accademiche, un primo disegno cosmologico, segnato dalla teologia astrale dell'ultimo Platone. In tale contesto il filosofo avrebbe per la prima volta avanzato la sua dottrina del *motore immobile*.
- La prima *Metafisica* si sarebbe costituita intorno alla sistemazione delle obiezioni alla concezione platonica e accademica delle idee e dei numeri ideali (in *Alfa* e *Ny*).
- Nella evoluzione dell'opera un nodo fondamentale è rappresentato dalla *teologia* del libro *Lambda*, che rappresenterebbe «quello stadio evolutivo, precedente a quello della *Metafisica* tradizionale [...], che era ancora puramente platonico e che non riconosceva affatto nella teoria della sostanza sensibile un elemento integrante della prima filosofia»<sup>17</sup>. In tale *fisionomia teoretica* sarebbe contenuta la garanzia interna della sua più antica origine<sup>18</sup>.

Di queste premesse, che sono risultate fondamentali per un radicale ripensamento della produzione aristotelica e ne hanno profondamente segnato la ricezione novecentesca, oggi è rimasto poco di criticamente credibile. Dell'ampia letteratura in materia<sup>19</sup>, segnalerei, a campione, solo alcuni degli interventi che sembrano più incisivi rispetto alle tesi jaegeriane messe in rilievo.

Le analisi da Düring<sup>20</sup> dedicate al *Protrettico* hanno mostrato convincentemente come già prima (352-1 a.C.) del termine della propria stagione accademica Aristotele avesse maturato una autonoma posizione personale; anzi è tesi dello studioso svedese che lo scritto consenta di gettare uno sguardo all'interno della filosofia di Aristotele *al tempo in cui egli era nel pieno della sua creatività*<sup>21</sup>. Pur influenzato dalla concezione platonica della filosofia e del suo significato per la vita, egli l'avrebbe in realtà curvata dalle idee alla natura (con un altissimo numero di ricorrenze - 53 - del termine nei frammenti). Il tema di fondo dell'opera sarebbe stato allora costituito dal nesso tra scienza della natura

<sup>17</sup>) Jaeger, *op. cit.*, ed. it., p.298.

<sup>18</sup>) *Ibidem*, p.299.

<sup>19</sup>) Per una rassegna si può proficuamente consultare Berti, *op. cit.*, pp.39-75.

<sup>20</sup>) I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*, Almqvist & Wiksell, Göteborg, 1961.

<sup>21</sup>) Düring, *Aristotele cit.*, p.489.

e scienza dei principi etici, tra scoperta dell'ordine e regolarità della natura e assunzione del corrispondente *habitus* nella condotta di vita.

La monografia di Berti sul *primo Aristotele*, invece, ha puntualmente rivendicato al primo periodo della produzione aristotelica testi chiaramente critici del platonismo come il *Peri ideôn* (circa 357 a.C.) - interpretato come presa di posizione da parte di Aristotele nella discussione di fatto aperta dallo stesso Platone con il *Parmenide* -, valorizzando poi la riflessione sul problema delle *archai*, a partire dal *Peri tagathou* (esposizione del relativo insegnamento orale del maestro), e quindi l'adesione condizionata alla dottrina (platonica e accademica) dei principi. Ma, soprattutto, grazie a una disamina rigorosa delle testimonianze, Berti ha avuto il merito di ricostruire con buona approssimazione il contenuto e quindi l'assunto teoretico originale del *Peri philosophias*, riconducendolo all'ultima frazione (357-347 a.C.) del soggiorno del filosofo nella comunità platonica. Cinque gli aspetti essenziali del dialogo rispetto al nostro argomento:

- la messa a fuoco del concetto di *sophia*;
- la critica alle teorie accademiche delle idee e idee-numeri;
- l'esame del problema del divino, prendendo le mosse dall'ordine e perfezione del mondo sensibile, con il riconoscimento della divinità dei cieli e della esistenza di un dio supremo;
- l'affermazione della eternità del mondo;
- l'approfondimento della natura del dio supremo, individuato come *nous* trascendente.

Infine, sempre sulla scia della lezione di Berti, la ricerca di Natali<sup>22</sup> sulla *struttura logica* della *teologia* aristotelica (largamente, anche se non esclusivamente, imperniata sull'esame di *Lambda*) ha concorso a ridimensionarne drasticamente la presunta impronta platonica e a reinserirla in un originale orizzonte cosmologico. Infatti, secondo lo studioso italiano, la *teologia* sarebbe stata per Aristotele scienza che studia l'esperienza, riferendone le caratteristiche ontologiche a una causa trascendente, divina appunto. Questa non sarebbe stata dunque messa a tema da sola, specificamente, ma conosciuta solo per via mediata, in base all'analisi delle condizioni del mondo sensibile<sup>23</sup>. Il filosofo avrebbe così studiato dio solo in quanto causa indiretta del divenire cosmico.

Quali conseguenze comporta tale revisione dell'impostazione jaegeriana sul problema della possibile cronologia di *Lambda*?

La più immediata è una rettifica delle coordinate entro cui situare l'opera: oggi è certamente più proficuo per la sua comprensione proiettare *Lambda* tra i trattati da Aristotele dedicati alla ricerca dei principi e alla analisi degli elementi del mondo naturale (segnatamente i primi due libri della *Fisica* e del *De caelo*), nella consapevolezza, comunque, che le indicazioni cronologiche positive in tal senso ricavabili per la sua collocazione relativa non potranno che essere approssimative, soprattutto tenuto conto della complessa tradizione testuale. Questa operazione non può prescindere da considerazioni di contenuto, dal momento che - a causa della sua natura - i tratti stilistici esteriori nel *Corpus* aristotelico, a differenza di quel che si verifica per quello platonico, non sono particolarmente illuminanti.

Il primo dato interno rilevante per la determinazione della cronologia, assoluta e relativa, è la sottesa polemica nei confronti delle teorie accademiche dei principi, in qualche passaggio chiaramente marcate come rivali. L'ultimo capitolo del trattato è particolarmente rivelatore: la posizione aristotelica è sinteticamente ma puntualmente e globalmente contrapposta alle proposte *archeologiche* degli *altri*, che non sono esplicitamente citati (come i naturalisti o Platone). Il primo, d'altronde, giocava sulla tensione tra il naturalismo degli *antichi* e il logicismo dei *contemporanei*, anticipando soprattutto in questi ultimi i veri interlocutori *metafisici*. Tutta la prima parte dell'opera, almeno nella misura in cui sviluppa il tema della identità analogica dei principi, deve essere letta come contestazione delle elaborazioni protologiche della scuola di Platone, con cui Aristotele evidentemente si poneva in concorrenza. Questo elemento giustifica una datazione antica per *Lambda*, a ridosso dell'esperienza accademica, evidentemente ancora centrale nella elaborazione dell'autore, come documentato anche dall'altro libro critico, l'altrettanto antico *Ny*.

Un secondo aspetto da meditare è quello linguistico-concettuale: lo schema *materia-privazione-forma* è certamente dei più antichi (come conferma *Fisica Alfa*); l'uso del termine *physis per forma* è a

---

<sup>22</sup>) C. Natali, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila, 1974.

<sup>23</sup>) *Ibidem*, p.194.

sua volta indice di una certa approssimazione<sup>24</sup> rispetto ad altri libri della *Metafisica* che indubbiamente raccolgono un lessico già stabilizzato, e potrebbe semmai documentare la prossimità a *Fisica Beta*. Düring, dal canto suo, ha segnalato<sup>25</sup> in *Lambda* un uso ancora incerto del vocabolo *hylê*, rispetto alla ormai affermata correlazione *hylê-eidos* in *Fisica Alfa*. Ma si potrebbe stigmatizzare pure l'assenza di una adeguata focalizzazione, terminologica e concettuale, della *causa finale* nell'ambito della discussione dei principi immanenti, a differenza di quanto si registra nei primi due libri della *Fisica*. Queste osservazioni potrebbero valere come ulteriore conferma di una datazione antica, addirittura (ma sembra eccessivo), come suggerisce Düring, della anteriorità rispetto ai pur antichi *Fisica I e II*.

Un terzo elemento utile è desumibile dallo stesso disegno del trattato, dalla sua autonoma e autarchica compiutezza: esso, come abbiamo già potuto appurare, non si appoggia direttamente ad altro testo della *Metafisica*, richiamando semmai, in un passaggio, opere di *fisica*. Ciò potrebbe testimoniare, insieme alla priorità nell'ambito della raccolta (con il secondo libro, *alfa*), la vicinanza di *Lambda* alle ricerche (*Fisica I e II, De caelo*) sviluppate anteriormente alla netta determinazione dei contorni della *scienza dell'essere in quanto essere* (*Gamma e Epsilon*), ma anche, più semplicemente, della stessa *scienza ricercata* di cui parla *Beta*. In effetti, come già segnalato, nel corso della trattazione si delineano alcuni dei problemi che il *libro della aporie* individuerà come filo conduttore dell'indagine, senza che l'autore avverta l'esigenza metodologica di indicarli come traccia.

Si tratta di indizi della antichità di *Lambda*, significativi ancorché non decisivi. Il fatto di poterli considerare contestualmente suggerisce però che orientativamente l'ipotesi di una precoce datazione del trattato è molto plausibile. Per avvalorare tale ipotesi è ora necessario approfondire le implicazioni tra *Lambda* e altre opere riconosciute unanimemente antiche.

### **Archeologia e cosmologia: *Lambda* e le prime ricerche aristoteliche sulla natura**

Scorrendo i dieci capitoli del trattato possiamo individuare il seguente scheletro tematico:

- classificazione delle sostanze [cap.1];
- distinzione tra la *fisica* e un'altra (*hetera*, diversa) *scienza*, cui spetta il compito di indagine della *ousia akinêtos* [cap.1];
- analisi della *sostanza sensibile corruttibile* a partire dal fenomeno dominante del *mutamento*[cap.2];
- produzione di schemi interpretativi del divenire sensibile: *sostrato-contrari*, *materia-privazione-forma*, *potenza-atto* [capp.2-3];
- carattere sostanziale di individuo, materia e forma [cap.3];
- ingenerabilità di *materia e forma* [cap.3];
- funzione della causa motrice [cap.3];
- identità analogica dei principi [capp.4-5];
- incorruttibilità dei cieli e loro peculiare struttura ileomorfica [cap.6];
- dimostrazione dell'esistenza di una sostanza immobile [cap.6];
- determinazione della sua natura e della sua funzione cosmologica [capp.7, 9];
- implicito riconoscimento di una psichicità celeste [il *motore immobile* muove in quanto oggetto d'amore (*hôs erômenon*)] [cap.7];
- ammissione di una pluralità di motori cosmici e determinazione del loro numero e ordinamento [cap.8];
- dimostrazione dell'unicità del mondo [cap.8];
- sottolineatura della ordinata, armonica complessità del tutto [cap.10];
- discussione delle conseguenze cosmologiche delle concorrenti teorie dei principi (soprattutto platonico-accademiche) [cap.10].

Attraverso questo schema provvisorio è possibile intravedere il rapporto privilegiato di *Lambda* con i trattati *Fisica I e II*, da un lato, con *De caelo* e *Peri philosophias* dall'altro<sup>26</sup>. Dal momento che

<sup>24</sup> ) Quello della approssimazione stilistica è in genere rilievo comune tra gli interpreti, convinti che gli editori antichi avessero fedelmente riprodotto, incorporandole nel testo, anche annotazioni marginali del filosofo.

<sup>25</sup> ) Düring, *Aristotele* cit., pp.221-2.

<sup>26</sup> ) In questo senso condivido la lettura che Düring ha proposto del dialogo. *Ibidem*, p.220.

esistono richiami espliciti o impliciti all'opera perduta in *Fisica* II [194a 35-6] e *De caelo* II [292b 5-10] e si è supposto che *Fisica Alfa* 8 e 9 ne riproducano una sezione<sup>27</sup>, il nostro testo potrebbe effettivamente costituire una rielaborazione sistematica di spunti del dialogo, almeno nella misura in cui esso si presentava come un tentativo di illustrare la struttura della realtà. Giacché, come abbiamo sopra accennato, Jaeger ne collocava la composizione nel periodo immediatamente successivo all'abbandono della Accademia e Berti ha mostrato estremamente probabile una datazione addirittura anteriore, l'accostamento al *Peri philosophias* potrebbe giustificare una datazione antica di *Lambda*.

### *Fisica Alfa*

Procediamo con ordine, a partire dai trattati della *Fisica*, nei quali, come abbiamo sottolineato, è effettivamente presente, nel riferimento alla *filosofia prima*, una possibile allusione a *Lambda*.

Sebbene *Fisica Alfa* non metta esplicitamente a tema la distinzione tra *peri physeôs epistêmê* e *prôtê philosophia* e anzi essa sembri immediatamente assente dall'orizzonte della ricerca dei *principi primi* (il trattato figura nei cataloghi antichi come *peri archôn, Sui principi*), nel corpo della esposizione tale distinzione può invece riscontrarsi in tre passaggi. Il primo è quello [184b 26 - 185a 3] in cui Aristotele, introducendo i *problemi* di merito dibattuti nel corso della storia della filosofia precedente (intorno a cui l'argomentazione sarà dialetticamente strutturata), con particolare riguardo alle posizioni eleatiche, segnala una fondamentale esigenza metodologica:

«Ricerca invece se l'essere sia uno e immobile, non è compito certo dell'indagine sulla natura. Allo stesso modo non compete a colui che si occupa di geometria far valere le sue ragioni contro colui che ne nega i principi: questo è infatti compito o di una scienza diversa, oppure di una scienza che è comune a tutte».<sup>28</sup>

È possibile in questo caso che l'autore alluda al nesso subalternante tra alcune discipline scientifiche (per cui l'una assume dall'altra i propri principi; es.: geometria-ottica, aritmetica-armonia), illustrato negli *Analitici Posteriori* [75b 12-17], ovvero al ruolo euristico della *dialettica* rispetto alle altre discipline (in questo senso *Analitici Posteriori* [77a 26-9]), come segnalato dai commentatori antichi. Sebbene l'incidenza dell'esercizio e del modello dialettico in tutto il trattato in questione sia assolutamente rilevante, il fatto che Aristotele utilizzi l'espressione *epistêmê* ha fatto pensare<sup>29</sup> a un riferimento alla *Metafisica*, legittimo soprattutto in relazione ai compiti (dialettici) della *scienza dell'essere in quanto essere* prospettata in *Gamma* e ripresa in *Epsilon*. Si potrebbe tuttavia ipotizzare, al limite, un accenno agli obiettivi di una ricerca come quella di *Lambda*, concentrata su una ricognizione dell'impalcatura ontologica della realtà, che portava, oltre l'ambito della *physis*, a sollevare domande e introdurre discussioni radicali (Quanti tipi di sostanze esistono? Che cosa è sostanza? I principi sono gli stessi o diversi per tutte gli enti? ecc.). Una ricerca che così andava a disporsi alle spalle della scienza che assumeva il proprio punto di partenza nel *divenire*. D'altra parte, se consideriamo che *Epsilon* (*Gamma* solo parzialmente) intreccerà ufficialmente *scienza dell'essere*, *filosofia prima* e *scienza teologica*, ne potremmo forse intravedere un rudimentale abbozzo nella *hetera epistêmê* di cui parla *Fisica Alfa*, corrispondente alla complessiva discussione sui principi primi sviluppata in *Lambda*.

Il secondo passaggio che potrebbe sottintendere la distinzione tra le competenze della *filosofia prima* e quelle della *fisica* si trova alla conclusione del capitolo ottavo e dell'analisi (dialettica) delle difficoltà sollevate dai *primi filosofi*, in particolare riguardo al nesso *essere-non essere*, che Aristotele ritiene necessario precisare, distinguendo tra un significato *assoluto* e uno *accidentale*. Dopo aver chiarito il proprio pensiero con esempi, conclude [191b 28-30]:

«In un senso vale questo tipo di spiegazione; in altro senso, è possibile dare una spiegazione delle stesse cose introducendo il riferimento a potenza e atto. Ma questo è stato esposto con maggiore accuratezza in altra sede».<sup>30</sup>

Per lo più si ritiene che il riferimento sia a uno dei trattati della *Metafisica*, anche se non si esclude la possibilità che esso sia invece rivolto a opera perduta<sup>31</sup>. Inoltre, mentre alcuni puntano a *Delta*

<sup>27</sup> ) Aristotele, *Della filosofia*, introduzione, testo, traduzione e commento esegetico a cura di M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1963, pp.91 ss.

<sup>28</sup> ) Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano, 1995, p.9.

<sup>29</sup> ) Aristotle, *Physics*, A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1936, p.461.

<sup>30</sup> ) Aristotele, *Fisica*, cit. p.51.

(V)<sup>32</sup>, il repertorio lessicale della raccolta (unanimemente ritenuto antico, eco dell'insegnamento accademico di Aristotele), altri ritengono nel contesto più plausibile l'implicazione del più recente *Theta* (cap. 6)<sup>33</sup>, giustificando poi la discrepanza cronologica con l'ipotesi di una aggiunta posteriore. Questa soluzione è senz'altro convincente, soprattutto valorizzando la *akribeia* sottolineata dal filosofo; tuttavia, anche in questa occasione, non si può escludere che *Fisica Alfa*, in realtà, si appoggi a *Lambda*, dove il nesso *potenza-atto* viene sviluppato sinteticamente (capp. 2 e 5), ma nell'ambito di un esame complessivo delle strutture ontologiche che consentono di dar conto delle sostanze in divenire. Pur mancando una rassegna dei diversi modi di dire l'essere (quale sarà globalmente offerta da *Gamma*, *Epsilon*, *Theta*), *energheia* e *dynamis* sono chiaramente presentate in *Lambda* come modalità ontologiche attraverso cui è possibile raccogliere analogicamente la totalità degli enti sensibili e trascorrere verso un ambito meta-sensibile.

Il collegamento a *Lambda* in questo passo è flebile, ma pare in ogni modo almeno implicito il riconoscimento dello spazio per una disciplina destinata a discutere e approfondire le strutture d'essere e di pensiero coinvolte nell'orizzonte della fisica. Lo spazio che probabilmente una parte di *Lambda* avrebbe potuto occupare.

L'ultimo passo che prendiamo in esame è quello [192a 34 - 192b], già evocato in precedenza, in cui Aristotele fa palese riferimento alla *prôtê philosophia*:

«Quanto all'indagine del principio secondo la forma, se esso è uno o molteplice e che cosa è, e quale: tutte queste sono cose che competono alla ricerca propria della filosofia prima; sicché, in attesa che giunga il tempo opportuno, lasciamo per il momento da parte la questione».<sup>34</sup>

Qui il filosofo rimanda certamente a un trattato della *Metafisica* e molto probabilmente - come per lo più riconosciuto - (almeno anche, se non esclusivamente) a *Lambda*: considerazioni di ordine cronologico e contenutistico fanno propendere per questo collegamento. Sebbene sia sempre possibile giustificare la presenza ricorrendo all'ipotesi di aggiunte successive, le affermazioni aristoteliche sembrano dare riscontro alla nostra interpretazione delle tenui tracce precedenti: nello stendere *Fisica Alfa* Aristotele poteva forse già prospettare un'indagine (o un abbozzo di indagine) ulteriore, orientata al sondaggio globale delle strutture ontologiche della realtà. Il compito appunto di *Lambda*, in tal senso *filosofia prima*.

Questo ci porta di fronte a un secondo problema interpretativo generale. Ammettendo l'antichità di *Lambda* e la sua vicinanza a *Fisica Alfa*, è possibile che i due progetti originariamente si intrecciassero? In effetti, almeno a partire dalla pubblicazione del fondamentale saggio di Wieland sulla fisica aristotelica<sup>35</sup>, si è fatta strada la consapevolezza - a dispetto della tradizione - del suo primato e della sua essenza *meta-fisica*, di indagine, cioè, delle condizioni logico-linguistiche di ogni ricerca sulla natura. Quale il senso allora di un riferimento alla *filosofia prima*?

Una risposta può arrivare proprio dall'esordio di *Lambda*, che pur introducendo a una trattazione in larga misura dedicata al problema dei principi del divenire, assume un punto di vista esterno al divenire stesso, un punto di vista che garantisce la focalizzazione delle diverse tipologie di *ousia* e una prima, sommaria distinzione tra la *fisica* e un'altra scienza. Mentre *Fisica Alfa* giustifica dialetticamente il principio (nel senso del punto di partenza) della *physikê epistêmê* nella *kinêsis*, marcandone il carattere ontologico proprio nella innegabile originarietà empirica, nella evidenza sensibile, *Lambda* muove da una *usiologia* in cui si riconosce programmaticamente l'esistenza di una realtà immobile e con la sua alterità si demarcano fisico e metafisico.

Inoltre, nonostante il primo libro della *Fisica* estragga - dialetticamente, dal confronto con la tradizione di pensiero precedente e contemporanea - lo schizzo interpretativo generale del divenire in modo più disteso e chiaro rispetto al dodicesimo della *Metafisica*, nei primi capitoli di questo troviamo riassunto un vero e proprio sistema esplicativo delle sostanze naturali, che ne individua le condizioni immanenti ma anche quelle trascendenti. In questo senso *Fisica Alfa*, riguardo al problema della

---

<sup>31</sup>) Ross in Aristotle, *Physics*, cit., p.496.

<sup>32</sup>) E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p.63.

<sup>33</sup>) Ross in Aristotle, *Physics*, cit., p.496.

<sup>34</sup>) Aristotele, *Fisica*, cit., p.55.

<sup>35</sup>) W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970<sup>2</sup> [trad. italiana, Il Mulino, Bologna, 1993].

potenza, dell'atto e della forma, avrebbe potuto sottintendere *Lambda* (o un suo abbozzo) in quanto *filosofia prima*.

La relazione biunivoca tra i due trattati si può cogliere anche da un altro punto di vista. *Fisica Alfa* introduce la teoria dei principi in un contesto argomentativo contraddistinto dall'intreccio di tre problemi:

- l'affermazione della realtà del divenire (contro la negazione eleatica e la emarginazione platonica);
- la reinterpretazione del *non-essere* (con evidenti implicazioni eleatiche ma anche platoniche), come *privazione* e in genere la sua distinzione in *assoluto* e *accidentale*;
- la determinazione del numero dei *principi*.

Lo sviluppo delle difficoltà e la loro soluzione nello schema riassuntivo *sostrato-privazione-forma* risente, dunque, da un lato dell'esigenza di riscattare *genesis*, *kinêsis* e *metabolê* per farne l'oggetto di una nuova scienza, dall'altro dell'impegno a evitare contaminazioni metafisiche di marca platonica (trascendenza dei principi e dipendenza del mondo fisico da un ordine intelligibile *separato*).

*Lambda*, che ingloba il modello *archeologico* precedente, sembra invece muoversi in un orizzonte teorico segnato soprattutto dal confronto con le teorie accademiche rivali: da sconfiggere o correggere non sono più allora lo stile di pensiero e l'approccio alla *physis* della tradizione preplatonica, ma le versioni metafisiche del platonismo scaturite dal dibattito interno alla scuola. Le *griglie* interpretative del divenire sono allora proposte come sistemi già sostanzialmente compiuti, che nella loro globalità conducono anche alla trascendenza del *motore immobile*, che è tuttavia pur sempre la trascendenza di un principio e quindi relativa.

### *Fisica Beta*

Il secondo libro della *Fisica* è considerato unanimemente dagli interpreti opera delle più antiche di Aristotele (forse<sup>36</sup> identificabile nei cataloghi antichi con la titolazione *peri physeôs alfa*), originariamente concepita (l'attacco è ancora sintomatico), come autonoma ricerca intorno alla *natura* (al cui concetto è dedicata la disamina introduttiva) e alle *cause* (*aitia*), al *perché* (*to dia ti*) degli enti in mutamento: a tale scopo il filosofo ritornava, da altra angolazione, sullo stesso tema del libro precedente, individuando i *principi* partendo dai quali era possibile conoscere le cose, in quanto di esse costitutivi. Rispetto all'impostazione di *Alfa* (in questo senso certamente trattato *sui principi*), intesa a giustificare logicamente e dialetticamente la struttura archeologica e a mettere a fuoco il carattere *funzionale* delle *archai*, così da porre le condizioni per una *ontologia del divenire*<sup>37</sup>, *Beta* è molto più sensibile alla determinazione dell'oggetto d'indagine della *fisica*, la *natura* appunto, secondo le modalità che poi le altre trattazioni aristoteliche assumeranno come canoniche. Anche l'analisi degli *aitia* (le cause) è avanzata nel contesto più concreto degli *enti che hanno in sé il principio del moto e della quiete*, e la loro definizione, a partire dagli usi linguistici, risulta molto lineare.

Se nel caso di *Fisica Alfa* è stato possibile identificare plausibili connessioni concettuali con *Lambda* solo con difficoltà, nel caso di *Fisica Beta* l'operazione risulta più agevole e convincente: il trattato per un verso sembra presupporre il programma, per altro precisarne aspetti.

Infatti, pur mancando anche in questo importante capitolo della ricerca fisica aristotelica una esplicita delimitazione dell'ambito propriamente *fisico* rispetto a quello *metafisico*, essa è per lo meno implicita in due passaggi. Intanto, in quello già richiamato per la citazione della *filosofia prima* [192b 10-15]:

«Fino a che punto, allora, colui che studia la realtà naturale deve conoscere la forma e l'essenza? Come il medico che studia il nervo o il fabbro il bronzo, cioè solo fino a un certo punto? Ciascuna infatti è in vista di qualcosa; e il fisico studia la realtà la cui forma è separabile, anche se non esiste effettivamente senza la materia. L'uomo infatti - e il sole - genera l'uomo. Indagare come esiste ciò che è separabile e ricercarne la definizione, è compito della filosofia prima».<sup>38</sup>

<sup>36</sup> ) Düring, *Aristotele*, cit., p.220.

<sup>37</sup> ) L. Ruggiu, *Saggio introduttivo* in Aristotele, *Fisica*, cit., p.XVIII..

<sup>38</sup> ) *Ibidem*, p.71.

Qui, manifestamente, Aristotele assume che l'ufficio del fisico sia circoscritto al campo della realtà sensibile, di cui studia le strutture ilemorfiche, nella consapevolezza, comunque, che si dà una scienza che affronta specificamente il problema del *chôrison* (*separato, separabile*), da interpretare in generale come problema della sostanza, in particolare della sostanza semplice. La puntualizzazione è importante anche perché consente poi al filosofo di marcare nettamente l'approccio del fisico in un'altra direzione, rispetto cioè alle astrazioni su cui opera il matematico: la scienza della natura non elabora modelli matematici in alternativa all'instabilità del divenire (secondo la lezione del *Timeo* di Platone), ma ne coglie l'impalcatura ontologica, studia il divenire come essere. Si tratta di una impostazione che riflette il programma di *Lambda*, nella sua interna articolazione (i primi cinque capitoli per un aspetto, gli ultimi cinque per l'altro).

Il secondo passaggio [198a 35- b 5] è invece sintomatico dell'ambiguità dell'impresa fisica aristotelica, del suo radicamento nell'immanenza dei processi naturali e del contestuale sbocco nella trascendenza del *motore immobile*:

«Duplici sono infatti i principi che muovono naturalmente, e l'uno è naturale, l'altro no, giacché non ha in se stesso il principio del movimento. Ed è tale se esso muove senza essere mosso, come ciò che è assolutamente immobile e il primo di tutti, e l'essenza e la forma. Infatti esso è il fine e "ciò in vista di cui". Sicché, se la natura è "ciò in vista di cui", allora dobbiamo conoscere anche questa causa».<sup>39</sup>

Qui Aristotele non può non alludere anche alla funzione efficiente che il *motore immobile* esercita in quanto causa finale, così come ampiamente approfondito nella seconda parte di *Lambda*. D'altronde è implicito pure un riferimento all'immanente principio strutturante (*forma*), almeno nella misura in cui esso viene considerato dal punto di vista della sua immaterialità. In questo senso il fisico, sebbene ricerchi realtà sensibili, non potrà evitare di accedere anche all'ambito metasensibile. *Lambda* corrisponde appunto al disegno complessivo di questa indagine delle cause, che è in grado di focalizzare adeguatamente tanto l'impalcatura ontologica del divenire, quanto i suoi fondamenti metafisici.

*Fisica Beta* sembrerebbe più recente di *Lambda* per la adozione di un più articolato ventaglio di principi esplicativi del mondo sensibile, e soprattutto per la precisione con cui viene determinata la *causa finale*, la quale, sebbene svolgesse una funzione primaria nell'economia del trattato della *Metafisica*, e vi fosse studiata nella sua dimensione cosmologica, non vi era stata messa specificamente e autonomamente a tema nella sua incidenza all'interno dei processi naturali. Aristotele aveva sfruttato il riferimento al *telos* essenzialmente per rilevare l'assetto dell'universo e la sua dipendenza dal *motore immobile*.

In generale *Fisica Beta* è molto efficace sia nel rilevare la circolarità di tali processi sia nell'appoggiarli all'impianto teleologico complessivo, per il quale Aristotele cita il dialogo *Sulla filosofia*. Nonostante la sottolineatura della possibilità di due livelli di riflessione sugli *aitia*, quello della concreta individualità ovvero quello generale, rispetto a *Lambda* possiamo riscontrare, semmai, la caratteristica concentrazione totale nel *divenire* e quindi sui principi per quanto in esso operanti, come già riscontrato per il trattato precedente.

Una ulteriore osservazione relativa alla prossimità\differenza tra *Lambda* e *Fisica Beta*: l'uso del termine *natura* (*physis*) riceve in *Beta* un'ampia specificazione semantica, assente in *Lambda* (dove pure l'espressione ricorreva anche come sinonimo di *forma* [*eidōs, morphê*]). Praticamente esso viene a complicare in sé i significati delle *cause* e l'associazione alla *sostanza* (in virtù dell'inerenza al *sostrato*), e proprio a seguito di tale complicazione Aristotele procede, a partire dal terzo capitolo, alla determinazione dello schema tipologico delle quattro cause. Così, dopo l'esame delle condizioni di intelligibilità e possibilità del divenire (*Fisica Alfa*), in *Fisica Beta* il filosofo introduce le classi dei veri e propri principi esplicativi. *Lambda*, in cui ritroviamo una prima sintetica riflessione sistematica sulla *sostanza*, assente in *Fisica Beta*, manca, da parte sua, di questa ripartizione o non la esplicita a pieno. L'autonomia della *natura*, che emerge dai primi due libri della *Fisica* e risulta esaltata dalle precisazioni del secondo, è certamente ridimensionata in *Lambda*, che valorizza particolarmente le modalità ontologiche della *potenza* e dell'*atto* e dunque, in ultima analisi, l'interdipendenza della realtà naturale nel suo complesso dall'*atto puro*

## De caelo

---

<sup>39</sup>) *Ibidem*, p.93.

Raccolta di trattati unanimemente ritenuta antica, anche se internamente stratificata, *De caelo* è probabilmente, nei primi due libri, una ripresa dei motivi cosmologici di *Peri philosophias*, un sondaggio abbozzato della struttura dell'universo. Questa intenzione si può ancora cogliere soprattutto nel tentativo sistematico di analisi degli *elementi*, del mondo sublunare (lasciata in sospeso nel terzo libro, ripresa poi in *De generatione et corruptione*) e celeste (primo libro): il disegno di un repertorio delle aree elementari e relative caratteristiche dinamiche nell'universo (*ouranos*) emerge limpidamente, unitamente allo sforzo dialettico di determinare la concettualità coinvolta nella comprensione del tutto fisico. L'interesse per noi è legato proprio a questo punto: da un lato nei capitoli introduttivi del primo libro si individua e circoscrive l'oggetto della ricerca nel *cosmo* (cui Aristotele attribuisce la perfezione propria del corpo), dall'altro in altri passaggi si registrano aperture (molto discusse) a un ambito meta-fisico e alla sua incidenza causale.

In generale vale per *De caelo* quello che abbiamo rilevato per i due trattati della *Fisica*: vi prevale, cioè, la tendenza all'indagine immanente alla natura, nella misura in cui non si arriva a una sua problematizzazione radicale, come avviene, invece, già in apertura di *Lambda*, con la classificazione delle sostanze. È stato fatto osservare da diversi interpreti (Elders, Pépin, Natali) che proprio dove (*De caelo*, II, 12) Aristotele nell'opera arriva a una visione generale del movimento e del divenire cosmici, si riscontrano anche gli accenni più espliciti all'esistenza e alla funzione del primo motore immobile<sup>40</sup>. Come nel caso dei testi esaminati in precedenza, si possono intravedere connessioni più o meno convincenti con *Lambda*, che se non consentono di concludere in modo ultimativo sulla cronologia relativa, suggeriscono almeno la plausibilità della tesi di una prossimità del dodicesimo trattato della *Metafisica* alle prime indagini sulla natura.

Il primo dato cosmologico da cui prendere le mosse per un confronto è la caratterizzazione del quinto elemento, celeste, l'*etere*, come *corpo primo (to prôton tôn somatôn) eterno (aidion), ingenerato (aghêneton), incorruttibile (aphtharton), non soggetto a invecchiamento (aghêraton), non soggetto ad accrescimento (anauxes), inalterabile (analloiôtôn), impassibile (apathe)*, di cui viene fissata quindi la natura divina e la perfezione nel movimento circolare. Tutta la seconda parte di *Lambda* presuppone la teoria secondo cui l'unica potenzialità del primo cielo è quella del moto circolare: dal momento che il riconoscimento del *moto naturale* dell'*etere* non esclude ma semmai implica il concetto di un motore in atto che ne attui la potenzialità (come Aristotele conferma in *De caelo*, II, 6 [288a 27 ss]: *tutto ciò che si muove è mosso da un motore*, ma anche in IV, 1 [307b 31-3], dove parla di *attitudini* al moto naturale, e della loro attuazione), la dimostrazione dell'esistenza della sostanza immobile potrebbe effettivamente sfruttare sul piano ontologico la messa a fuoco del quinto elemento in termini fisici e delle sue proprietà (rilevanti, nella prospettiva della *filosofia prima*, soprattutto per l'eternità del movimento).

Il secondo dato cosmologico per noi interessante lo troviamo in *De caelo*, I, 8-9, nell'ampia discussione del problema della unità e unicità del cosmo. Abbracciando una prospettiva d'insieme sulla totalità del mondo fisico, Aristotele non solo ha modo di richiamarsi agli *argomenti propri della filosofia prima* - che, come sopra segnalato, nel contesto non possono essere che quelli di *Lambda*, 8 -, ma in un lungo brano molto controverso [*De caelo*, I, 9, 279a 11-b 3]<sup>41</sup> sembra ribadire o anticiparne i tratti metafisici essenziali:

«È insieme evidente anche che fuori del cielo non c'è né luogo, né vuoto, né tempo. In ogni luogo infatti può sempre trovarsi un corpo; vuoto poi dicono essere ciò in cui non si trova presente un corpo, ma può venire a trovarsi; tempo infine è il numero del movimento, e non c'è movimento dove non c'è un corpo naturale. Ma si è dimostrato che fuori del cielo non c'è né può venire ad esserci un corpo. È evidente dunque che fuori del cielo non c'è neppure luogo, né vuoto, né tempo. Perciò gli enti di lassù non son fatti per essere nel luogo, né li fa invecchiare il tempo, né si dà alcun mutamento in nessuno degli enti posti al di là dell'orbita più esterna, ma, inalterabili e sottratti ad ogni affezione, trascorrono essi tutta l'eternità in una vita che di tutte è la migliore e la più bastante a se medesima. [...]  
È di lassù che dipende, per gli uni più manifestamente, per gli altri meno visibilmente, anche l'essere e la vita di quant'altro esiste.

<sup>40</sup> ) Natali, *op. cit.*, p.138.

<sup>41</sup> ) Lo citiamo nella traduzione di uno specialista, Oddone Longo (Aristotele, *Opere*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari, 1973, pp.268-9).

Ed anche, come nelle trattazioni a carattere generale e divulgativo intorno alle cose divine, viene spesso in evidenza nel ragionamento che sempre il principio divino primo e supremo è di necessità sottratto ad ogni mutamento; ciò che, stando così, attesta la verità di quanto abbiamo detto. Non c'è infatti un altro ente ad esso superiore che possa imprimergli il movimento - questo sarebbe infatti più divino di esso -, né ha in sé nulla di vile, né è in difetto di alcuno dei beni ad esso propri. Ed è conformemente a ragione che il primo cielo si muove di un moto incessante: tutti i corpi infatti cessano di muoversi una volta pervenuti nel luogo ad essi proprio, mentre per il corpo circolare uno e il medesimo è il luogo donde il moto inizia ed in cui ha fine».

Sebbene le scelte linguistiche privilegino chiaramente il taglio fisico anche laddove il discorso assume una curvatura metafisica, questa non sfugge al lettore, soprattutto nelle sue implicazioni ontologiche e archeologiche. Già poco sopra [278a 27-b 7] Aristotele aveva avuto l'opportunità di sviluppare un argomento a favore della unicità dell'*ouranos* (in questo caso *mondo*) utilizzando il modello ileomorfo e quindi la correlazione tra *materia* e *forma* (strutturante e individualizzante) approfondita nei primi capitoli di *Lambda*; la stessa implicita anche nell'argomento di *Lambda*, 8 molto probabilmente coinvolto nel riferimento segnalato<sup>42</sup>. Nel passaggio riprodotto, per un verso accediamo al limite del tutto cosmico, alla globalità e totale perfezione del corporeo; per altro tale limite viene momentaneamente trasceso per marcare prima l'assenza di ogni forma di fisicità, corporeità *fuori del cielo* (*exô tou ouranou*), poi l'eccellenza della condizione degli enti *oltre l'orbita più esterna* (*tôn hyper tèn exôtatô tetagmêmenôn phoran*).

Si tratta certamente di un passaggio isolato del testo e molto tormentato dalla critica, la cui interpretazione non è, di conseguenza, assolutamente stabilita<sup>43</sup>. Tuttavia, la versione proposta<sup>44</sup> suggerisce l'intenzione, da parte dell'autore, di ribadire, in un contesto cosmologico e all'interno di una ricerca essenzialmente fisica, che tale orizzonte non è tutto e di schizzare brevemente il nesso di dipendenza tra realtà sensibile e enti metasensibili. La terminologia impiegata, i verbi che segnalano quella dipendenza (*exartaô*), così come le caratteristiche ontologiche attribuite al *principio divino primo e supremo*, ricordano puntualmente quelli che ritroviamo in *Lambda*. Insomma, pur con qualche ambiguità, anche in *De caelo* Aristotele ha modo di rilevare la portata universale della causa trascendente, oltretutto riferendosi, a conferma, probabilmente al perduto *Peri philosophias* (*en tois enkykliois philosophêmasi peri ta theia logois*), dove, come vedremo tra breve, è plausibile si incrociassero per la prima volta cosmologia e teologia.

La lettura e le implicazioni del passo precedente sono rafforzate da un altro passaggio del secondo libro [II, 6, 287a 27-b 3], di interpretazione meno controversa:

«Ancora: poiché tutto ciò che si muove vien mosso da un motore, si ha di necessità che l'irregolarità del moto deve prodursi per opera o del motore o del mosso, o d'entrambi. [...] Ma nulla di tutto questo può aver luogo per il cielo: perché il mosso si è dimostrato che è un corpo primo e semplice, ingenerato ed incorruttibile, e in generale, non soggetto a cambiamento. Ora, il motore lo sarà ancora a maggior ragione: perché è il primo che ha virtù di muovere il primo, e il semplice il semplice, e l'ingenerato e incorruttibile l'ingenerato e l'incorruttibile»<sup>45</sup>.

Il brano consente una rapida prospezione metafisica, dal momento che, mentre reitera le proprietà del primo cielo, dà rilievo poi al nesso, ma anche alla scarto, tra *mosso* e *motore*, tra l'eccellenza cosmica e quella meta-cosmica. Anche se il linguaggio può sembrare incerto per la continuità di predicati impiegati, la sequenza logica per cui prima si procede alla determinazione dell'eminenza fisica del cielo e da questa quindi si inferisce, per analogia, la superiorità ontologica del motore (principio primo) metafisico, può ricordare lo schema argomentativo del sesto capitolo di *Lambda*.

Ancora intorno allo stesso nodo si sviluppa tutta la seconda parte di *De caelo* II, 12, che affronta il problema della molteplicità di movimenti degli astri intermedi dal punto di vista dell'ordine complessivo del mondo, subordinandone la ricostruzione dinamica al riferimento (in tre distinti passaggi) all'*ente che si trova nella condizione migliore*:

<sup>42</sup>) W.K.C. Guthrie, *Introduction*, in Aristotle, *On the Heavens*, with an English translation by W.K.C. Guthrie, The Loeb Classical Library, London-Cambridge Mass., 1939, p.xxv.

<sup>43</sup>) Si vedano in merito lo scetticismo di P. Moraux, *Introduction*, in Aristotele, *Du Ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris, 1965, p.LXXV, e la diversa interpretazione dell'altro editore, Guthrie, nell'introduzione sopra citata, p.xxi.

<sup>44</sup>) Suffragata dalle analisi di Berti e Natali.

<sup>45</sup>) Aristotele, *Opere*, cit., p.293.

«Tuttavia, indagando per via d'argomenti come quelli che seguono, si vedrà che non c'è nulla d'assurdo nell'aporia ora proposta. Senonché noi ci figuriamo gli astri come se fossero corpi, o monadi, aventi bensì un ordine, ma del tutto inanimati; bisogna invece concepirli come partecipi d'attività e di vita. In tal modo ciò che si verifica in essi non ci parrà più assurdo.

Si conviene infatti che l'ente che si trova nella condizione più perfetta posseda il bene senz'alcuna attività, mentre quello più prossimo ad esso giunge a possederlo grazie ad un'attività di poca entità, ed una sola, quelli più lontani invece per mezzo d'attività via via più numerose [...]. Si deve perciò ritenere che anche l'attività degli astri sia suppergiù come quella degli animali e delle piante. In questo mondo è l'uomo che può svolgere il maggior numero di attività: molti sono infatti i beni che egli può conseguire, e perciò molte sono le azioni che compie, e alcune anche in vista di altro. L'essere che si trova nella condizione più perfetta si può dire invece che non ha alcuna necessità d'azione, perché è esso stesso l'"in vista di cui", mentre l'azione ha sempre luogo fra due termini, quando vi sia cioè l'"in vista di cui", e ciò che si fa in vista di esso. Gli altri animali dispongono invece di attività meno numerose; quella delle piante poi è minima, e si può ridurre ad una sola. Perché il fine conseguibile o è uno solo, com'è per l'uomo, o, se ne consideriamo molti, hanno tutti come meta ultima il sommo bene»<sup>46</sup>.

Nonostante il ricorso all'analogia per corroborare la tenuta di argomenti dallo stesso Aristotele preventivamente riconosciuti *deboli*, il brano è notevole perché:

- fissa chiaramente l'assetto cosmico a un disegno teleologico,
- sottolineando l'implicazione tra tale finalismo e una *praxis* diretta dall'intelligenza,
- ma anche quella tra perfezione e immobilità;
- infine delinea l'intreccio unitario tra semplicità e complessità, secondo una prospettiva ontologica di armonia globale.

La sostanza del discorso, ma anche l'analogia impiegata, mostrano una forte convergenza con i temi e la struttura dei capitoli settimo e decimo di *Lambda*, che, in questo senso, sembrerebbero una puntualizzazione meditata e proposta secondo una curvatura ontologica più accentuata (problema della *sostanza immobile*) degli spunti cosmologici ancora ambigui di *De caelo*. Ambiguità legata non solo alla mai esplicita ammissione dell'esistenza e del ruolo del *motore immobile*, ma anche alla incerta attribuzione di vita e intelligenza agli astri o ai cieli, motivo destinato a svolgere una funzione, ancorché implicita, rilevante nell'argomentazione aristotelica in *Lambda*.

La *akinêtos ousia* muove in quanto oggetto d'amore, in virtù della propria perfezione: presuppone, cioè, l'intellezione (dunque l'anima) da parte del mosso. Sebbene il trattato della *Metafisica* su questo aspetto sia latitante, *De caelo*, con qualche ondeggiamento (rivelatore forse della sua interna stratificazione), offre indicazioni che possono integrare *Lambda*, manifestando comunque un nodo teorico fondamentale nel confronto con la tarda lezione platonica (del *Timeo* e delle *Leggi*), già al centro del *Peri philosophias*, e segnale della relativa precocità di questi testi. Aristotele sembra preoccuparsi che l'animazione non contrasti con i caratteri fisici attribuiti agli elementi per dar complessivamente conto dei fenomeni. In particolare, è possibile intravedere una oscillazione tra la teoria (con potenziali implicazioni meccanicistiche) fisica delle sfere (II, 9, dove degli astri si afferma che *nessuno di essi si muove di movimento animato*; II, 2, dove troviamo che il *cielo è animato e ha in sé il principio del movimento*) e una esplicita ammissione della animazione degli astri, come nel brano sopra citato. D'altra parte, la presunta contraddizione tra la teoria della animazione (sia essa dei cieli o degli astri), quella del moto naturale degli elementi e quella del *motore immobile* si può risolvere insistendo sulla attivazione delle attitudini del quinto elemento che interviene attraverso le funzioni dell'anima specifica nella contemplazione e nel desiderio razionale (rivolti alla eccellenza del *principio primo*).

### **Teologia e cosmologia: *Lambda* e il dialogo *Sulla filosofia***

Abbiamo avuto ripetutamente modo di richiamare il *Peri philosophias* come il modello con cui si sarebbe misurato il trattato dodicesimo della *Metafisica* e lo sfondo, di fatto, delle prime indagini archeologiche e cosmologiche aristoteliche. Probabilmente in questo modo si rischia di esagerarne l'incidenza, dimenticando che per noi la determinazione dei contenuti del dialogo e della loro articolazione è affidata a frammenti o testimonianze talvolta problematici. Certamente le convergenze

---

<sup>46</sup>) *Ibidem*, pp.304-5.

che possiamo ancora intuire sono comunque significative e possono aiutarci a comprendere che cosa sia la *teologia* di *Lambda*.

Secondo la puntuale ricostruzione di Berti, l'opera doveva aprirsi con una messa a fuoco del concetto di *sophia* come scienza di ciò che è primo, che ritornerà ancora nei primi due capitoli di *Metafisica Alfa*. Di rilievo, in questo senso, l'attacco del frammento (fr. 8) più famoso del primo libro del dialogo, conservatoci come testimonianza di Filopono:

«Fu chiamata *sapienza* nel senso che è una specie di chiarezza, in quanto chiarisce ogni cosa. Questa chiarezza è stata così chiamata, in quanto è qualcosa di luminoso, dalle parole che esprimano luce, per il fatto che porta alla luce le cose nascoste. Poiché, dunque, le realtà intelligibili e divine, come dice Aristotele, anche se sono chiarissime nella loro essenza, a noi sembrano tenebrose e oscure in causa della caligine corporea gravante su di noi, chiamarono a ragione *sapienza* la scienza che ci porta alla luce quelle realtà»<sup>47</sup>.

Alla definizione seguiva una schematica illustrazione storica del concetto (forse un vero e proprio abbozzo del primo libro della *Metafisica*) - inserita nella cornice della teoria platonica dei cicli della civiltà, segnati da periodiche catastrofi - che si concludeva con un rapido schizzo del contributo filosofico greco:

«Poi, successivamente, procedendo con metodo si sforzarono di pervenire fino all'essenza dei corpi e alla natura creatrice di questi e chiamarono ciò con termine specifico *indagine della natura* [*physikên thoerian*] e questi studiosi li chiamarono sapienti nelle leggi naturali [*sophous peri tèn physin*]; in un quinto tempo, da ultimo, giunsero fino all'essenza delle realtà divine, sopramondane e assolutamente immutabili e chiamarono *sapienza suprema* la conoscenza di queste realtà»<sup>48</sup>.

In ogni caso l'aspetto per noi più interessante è la concezione *protologica* della *sophia*, che comportava uno sbocco *teologico* attraverso una ricerca avviata *intorno alla natura*, un'ottica squisitamente metafisica, sempre collegata però all'indagine dei *principi*. In questa prospettiva, come è stato suggerito<sup>49</sup>, il *Peri philosophias* veniva ad essere il corrispettivo aristotelico della lezione platonica *Sul Bene* (documentata nel *Peri tagathou*), una presa di posizione pubblica sul problema dei principi primi. È probabile che l'intero primo libro del dialogo fosse dedicato al significato e alla essenza della *sophia*, di cui l'autore registrava la *variazione semantica* [Berti], al fine di sottolinearne il denominatore costante nella competenza su *ciò che è primo*.

Nel disegno dell'opera è plausibile che al secondo libro spettasse un compito *critico* rispetto alle teorie platoniche dei principi. Abbiamo in tal senso frammenti illuminanti: essi rivelano per un verso come Aristotele procedesse a una puntuale esposizione delle posizioni dei *platonici* (Alessandro di Afrodisia, fr. 11), tanto da suggerire a Filopono una sovrapposizione con il *Peri tagathou*:

«Aristotele definisce come *Intorno alla filosofia* l'opera intitolata *Intorno al Bene*. In quest'opera Aristotele riferisce le lezioni non scritte di Platone. Questo suo libro è autentico. In esso dà notizia della dottrina di Platone e dei Pitagorici intorno alla realtà e ai principi»<sup>50</sup>.

Per altro, tuttavia, l'esposizione doveva essere accompagnata o seguita da una confutazione netta o da obiezioni severe, come risulta dalle testimonianze di Proclo e Plutarco (fr. 10). Anzi, è conservato da Siriano un passo del dialogo (fr. 11) che consente chiaramente di intravedere il tenore delle critiche e la loro conformità al materiale conservato nei trattati della *Metafisica* (*Alfa*, in primo luogo, ma anche *My e Ny*, oltre a *Lambda*):

«di conseguenza se le idee sono un'altra specie di numero, ma non matematico, non potremmo avere di esso alcuna comprensione; chi, infatti, della maggior parte di noi comprende una specie di numero diversa?»<sup>51</sup>

In tale contesto è possibile - come sostenuto da Untersteiner e sostanzialmente accettato anche da Berti - che Aristotele avanzasse una propria *teoria dei principi*, quella poi riprodotta in *Fisica*, I, 8-9 [Untersteiner] o altra affine [Berti]. Nella prospettiva della nostra ricerca e alla luce delle considerazioni precedenti, questo comporterebbe ovviamente il riconoscimento di una stretta parentela tra *Peri philosophias* e *Lambda*, che a sua volta appoggiava la propria analisi del *divenire* allo schema dei tre principi (sostrato-forma-privazione). Come sopra segnalato, la triangolazione tra i primi due trattati della *Fisica* e il dodicesimo della *Metafisica* potrebbe addirittura presupporre, già per questo

<sup>47</sup>) Aristotele, *Della filosofia*, cit., p.15.

<sup>48</sup>) *Ibidem*, p.17.

<sup>49</sup>) Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., p.329.

<sup>50</sup>) Aristotele, *Della filosofia*, cit., p.21.

<sup>51</sup>) *Ibidem*, p.19.

aspetto, una diretta filiazione di *Lambda* dal dialogo perduto. Tuttavia, il problema per noi più importante in questa sede è quello che concerne il debito teoretico del trattato nei confronti del terzo libro del dialogo.

I frammenti e le testimonianze che possono essere riferiti a quella porzione dell'opera costituiscono materiale di grande interesse per il confronto tra la elaborazione aristotelica e la produzione del tardo Platone. Sembra evidente, infatti, la presenza costante del modello cosmo-teologico del *Timeo*. Un esempio significativo, anche per le implicazioni teleologiche rispetto a *Lambda*, è fornito dalla testimonianza di Sesto Empirico (fr. 12b):

«Alcuni che hanno fatto ricorso all'inalterabile e ben ordinato movimento dei corpi celesti affermano che da esso ebbe origine il concetto di Dio per la prima volta; come se uno seduto sul monte Ida troiano contemplasse l'esercito degli Elleni procedente nella pianura con molto ordine e in schiera [...] costui senz'altro giunge alla concezione che vi dev'essere chi disponga in ordine una tale schiera e che esorti i soldati ordinati sotto il suo comando [...] analogamente coloro che, per la prima volta, sollevarono lo sguardo verso il cielo e osservarono il sole compiere il suo percorso dal suo levare al tramonto, e le ben ordinate danze degli astri, cercavano il demiurgo di quest'ordinamento straordinariamente bello, poiché congetturavano che esso non dovesse essersi formato a caso, ma per opera di una natura superiore e incorruttibile, che è Dio»<sup>52</sup>.

La nascita della nozione del divino è messa in relazione alla contemplazione dell'assetto cosmico: esso avrebbe infatti suggerito l'idea di un intervento demiurgico. La bellezza del cosmo è comunque un dato immanente alla sua disposizione, che certamente può essere riferito alla trascendenza della causa ordinatrice, ma non a quella di un archetipo da imitare. Difficilmente questo schema argomentativo avrebbe potuto corroborare la tesi metafisica centrale (teoria delle idee) del dialogo platonico, di cui, invece, Aristotele mostra di conservare l'altro cardine, quello della divinità dell'istanza ordinatrice. Da osservare anche l'analogia proposta tra sistemazione dell'esercito e comando, la stessa sostanzialmente che ritroveremo in *Lambda*, 10, per sostenere, secondo due prospettive distinte, la trascendenza del *bene* (come *motore immobile*) e la sua immanenza (come disposizione teleologica del tutto). Sebbene, rispetto al trattato, nel frammento l'autore sia poi più impegnato a marcare l'eccellenza e trascendenza di dio e la derivata bellezza del cosmo.

La stessa impronta è possibile riscontrare in un altro famoso frammento (fr. 13a) conservatoci, come citazione letterale, da Cicerone:

«si faccia l'ipotesi di uomini che avessero sempre abitato sotto terra in dimore splendide e ben illuminate, e inoltre abbellite da statue e da quadri e provviste di tutte le suppellettili possedute in copia da coloro che sono giudicati ricchi. E si supponga che costoro, per altro, non fossero mai usciti sulla terra, ma fossero stati informati da notizie e da testimonianze dirette dell'esistenza di una divina potenza causatrice. E che, poi, a un dato tempo, spalancatesi le fauci della terra, essi fossero potuti da quella dimora recondita fuggire e salire in queste terre abitate da noi. E, a un tratto, avessero visto terra, mare e cielo e si fossero fatta un'idea dell'imponenza delle nubi e dell'impeto dei venti, e avessero fissato il loro sguardo sul sole e ne avessero conosciuto tanto l'ampiezza e lo splendore, quanto del pari la potenza, per il fatto che è causa del giorno mediante la diffusione della sua luce in tutto il cielo; quindi, dopo che la notte aveva oscurato la terra, essi godessero la vista di tutto il cielo ricamato e ornato di astri, e delle fasi luminose della luna crescente e calante; e ancora del sorgere e tramontare di tutti questi astri e delle loro orbite stabilite e immutabili in tutta l'eternità. Quando essi vedono questi spettacoli, credono che certamente esistono gli dei e che queste grandi meraviglie sono manifestazioni [*opera*] degli dei»<sup>53</sup>.

La riproduzione integrale si giustifica per l'efficacia della prosa, ma soprattutto per la chiara e voluta ripresa del *mito della caverna* platonico, profondamente rivisitato. Anche in questo caso, in effetti, possiamo facilmente individuare la profonda differenza tra l'intenzione aristotelica e quella del maestro. L'autore sfrutta i caratteri dell'universo fisico per esaltarne bellezza e sapienza strutturali, così da poter passare dall'assetto cosmico al riconoscimento della eminenza del principio ordinatore. Non c'è traccia di modelli archetipici, né il mondo fisico è presentato in qualche modo come ombra o copia. È semmai vero il contrario: del cosmo che si svela ai sensi si esaltano l'ordinamento e l'intelligenza immanenti (tanto da giungere a una sua divinizzazione, come vedremo) e solo attraverso quei segni si passa a considerare la divinità demiurgica. Ci troviamo di fronte, insomma, a un tentativo

---

<sup>52</sup> ) *Ibidem*, pp.24-25.

<sup>53</sup> ) *Ibidem*, p.25.

di svincolare razionalità e finalità cosmiche dalla cornice metafisica platonica, conservandone il trascendentismo nella concezione di dio e del suo operare.

Sebbene il linguaggio risulti ancora ambigualmente platonico nel connotare il rapporto di dio e mondo (significativo l'uso del plurale *opera*, che suggerisce la produzione), anche questo frammento, in termini più letterari e mediatici, riflette quella meraviglia davanti alla ordinata complessità del tutto cosmico che domina complessivamente *Lambda*, per farsi più manifesta nella seconda parte, segnatamente nell'ultimo capitolo. Il frammento magnifica particolarmente i mirabili effetti fenomenici dell'ordine divino del mondo. Il trattato celebra, dal canto suo, soprattutto l'equilibrio interno alla struttura cosmica (capp. VI e VIII), che solo la scienza può manifestare, e la sua grandiosa efficienza (cap. VIII), connessa alla divina contemplazione (cap. VII).

Ma il dialogo non si limitava a una giustificazione della comune credenza religiosa: esso proponeva vere e proprie dimostrazioni dell'esistenza di dio. Un argomento è così conservato dal commentatore Simplicio:

«dove c'è un meglio, c'è anche un ottimo: poiché, nell'ambito di ciò che esiste, c'è una realtà superiore a un'altra realtà, di conseguenza esiste una realtà perfetta, che dovrà essere la potenza divina»<sup>54</sup>.

L'impronta platonica del ragionamento è piuttosto evidente, anche se esso non presuppone necessariamente l'esistenza dell'*idea* come paradigma o criterio in sé assoluto: più semplicemente sembra puntare alla accettazione razionale dell'esistenza di un ente primo nella serie degli enti positivi che si rivelano a partire dalla nostra esperienza, pena la regressione all'infinito e la inintelligibilità della realtà. A uno schema argomentativo analogo, basato sul riscontro del primato nella disposizione seriale positiva, lo stesso Aristotele farà ricorso all'inizio del capitolo settimo di *Lambda* per dar conto della *sostanza immobile* come *oggetto d'amore*.

Di seguito alla precedente, Simplicio introduceva di fatto una seconda dimostrazione:

«Se, dunque, ciò che si muta si muta o per opera di un agente esterno o per opera di se stesso, e se per opera di un agente esterno, questo è a lui superiore o inferiore; se per opera di se stesso in vista di qualcosa d'inferiore o in quanto aspira a una realtà superiore, ma la potenza divina non ha qualche cosa di superiore a sé, per opera di cui dovrà subire un mutamento (infatti questo avrebbe un superiore rango di divinità), e c'è il postulato che ciò che è superiore non subisca influsso da ciò che gli è inferiore; e pertanto se subisse un influsso da ciò che gli è inferiore, accoglierebbe qualche cosa di male, ma nulla di male vi è in lui. Ma neppure muta se stesso per voler aspirare a una realtà superiore: infatti non è manchevole di nessuna delle perfezioni che gli sono proprie. Pertanto non si modifica verso il peggio, dal momento che neppure un uomo, di sua volontà, peggiora se stesso, né possiede alcunché di male, che accoglierebbe in conseguenza di un suo mutamento in peggio»<sup>55</sup>.

Appoggiandosi alla absolutezza del primato dell'*ottimo* nella scala delle realtà, Aristotele avrebbe sviluppato la seconda argomentazione per fissarne un carattere fondamentale della divinità: l'*immutabilità*. Il ragionamento articolato nella testimonianza consente di intravedere i cardini della dinamica del *mutamento* (*metabolê*) espressa nell'opera:

- non si subisce mutamento a opera di ciò che sia inferiore;
- non si opera mutamento verso condizione che sia inferiore;
- causa e fine del mutamento è sempre il migliore.

Alla luce di quanto precedeva era chiaro come l'*ottimo* di cui si era riscontrata l'esistenza fosse stato sostanzialmente introdotto in qualità di causa prima e fine ultimo di ogni mutamento<sup>56</sup>.

Sia l'*immutabilità* sia tale funzione di riferimento avranno un peso decisivo nella *teologia* di *Lambda*, che, in questo senso, sembra tradurre in un linguaggio ontologico diverso le preoccupazioni di *Peri philosophias*. L'*immutabilità* trarrà la propria giustificazione dalla semplicità ontologica, attraverso la correlazione dei due schemi *materia-forma*, *potenza-atto*, nella dimostrazione dell'esistenza di un *motore immobile*. La riflessione di approfondimento condotta intorno all'*atto puro* (nei capitoli VII e IX) è completamente segnata dalla esigenza di preservarne quel carattere decisivo.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, la filiazione della teoria del *motore immobile* di *Lambda*, 7 da una concezione dinamica analoga a quella del dialogo non è difficile da cogliere. Da un lato essa

<sup>54</sup> ) Aristotele, *Della filosofia*, cit., p.31.

<sup>55</sup> ) *Ibidem*.

<sup>56</sup> ) Berti, *La filosofia ...*, cit., p.355.

poggiava sulla eminenza ontologica della *sostanza immobile* nella serie degli enti, dall'altro sulla bontà, bellezza e quindi desiderabilità espresse in quella eccellenza. In ogni modo la sua funzione efficiente rispetto all'universale mutamento si innestava in quel primato, dal momento che essa era motrice *hôs erômenon*.

Ma c'è un dato ulteriore da considerare relativamente a questo punto. In *Lambda* la precisazione delle modalità secondo cui la *akinêtos ousia* muove il primo cielo passa attraverso la messa a fuoco del concetto di *fine* (*to hou heneka*), che risulta analoga a quella presente in *Fisica*, II, 2 [194a 35-36] dove Aristotele esplicitamente cita il proprio dialogo. Come ha concluso Berti, è verosimile che la distinzione tra i due significati di *fine* comparisse nel *Peri philosophias* in un contesto simile a quello in cui essa è utilizzata in *Lambda*: la sottolineatura della immutabilità di un dio inteso come causa finale<sup>57</sup>.

Altro passaggio qualificante del dialogo e di grande interesse per la comprensione del trattato è quello rappresentato dal frammento 18, testimonianza tratta dal *De aeternitate mundi* di Filone, che introduce appunto il tema della *eternità* dell'universo:

«Si noti come Aristotele nella sua polemica sosteneva con spirito pio e devoto che il mondo è ingenerato e indistruttibile e accusava di grave empietà coloro che sostenevano una dottrina contraria, poiché essi credettero che non differisse affatto dalle opere costruite dalla mano quest'immenso Dio visibile, che comprende il sole, la luna, e, inoltre, quello che secondo verità è il pantheon dei pianeti e delle stelle fisse. [...]»<sup>58</sup>.

Nella interpretazione di Jaeger, la tesi di questo frammento e di quelli immediatamente successivi (che ne tentavano una dimostrazione) costituiva la prova più lampante della rottura di Aristotele con il platonismo, la rinuncia al modello esplicativo della realtà naturale proposto dal maestro nel *Timeo*. Andavano in questa direzione sia gli espliciti predicati (*aghenêton*, *aphtharton*) attribuiti al *kosmos*, sia la sua divinizzazione: ne risultavano azzerate l'attività demiurgica e la trascendenza dell'archetipo ideale, esaltata invece (a conferma di quanto già emerso) la perfezione immanente dell'ordine cosmico. In questo senso, effettivamente, la testimonianza di Filone non faceva altro che palesare quanto era implicito (magari con qualche ambiguità) nei frammenti precedenti, e interveniva a documentare ulteriormente l'originale confronto dell'autore con il maestro. In realtà, come l'ampia discussione dei frammenti nella ricerca di Berti mostra<sup>59</sup>, il vero elemento di rottura era rappresentato dall'abbandono della teoria delle idee, perché anche la divinizzazione del mondo aveva qualche fondamento all'interno del dialogo platonico e l'*eternità* costituiva un problema aperto nella discussione interna alla Accademia. Comunque le obiezioni segnalate da Filone non potevano riferirsi a Platone, dal momento che il *Timeo* aveva escluso la corruttibilità dell'ordine cosmico, proprio in quanto prodotto, secondo la bontà del modello, dalla sapienza del divino demiurgo.

Nella prospettiva di *Lambda* l'acquisizione del *Peri philosophias* è fondamentale nella misura in cui il trattato presuppone costantemente l'*eternità* dell'universo, di cui mette in luce anche l'equilibrio dinamico e dunque la stabilità. La sua stessa dimensione metafisica e teologica ha ragion d'essere in virtù dei caratteri che Aristotele attribuisce al mondo nel frammento esaminato. Tutto l'argomento del sesto capitolo per provare l'esistenza di dio ha il proprio cardine nell'assunto dell'*eternità* dell'ordine dinamico e delle strutture ontologiche, così come il rilievo della complessità celeste è orientato a sottolineare la immutabilità degli effetti fenomenici. D'altra parte è anche in relazione a quei caratteri che viene delineata la natura di dio nei capitoli settimo e nono: l'*eternità* dell'assetto cosmico richiedeva, infatti, *eternità* e assoluta incorruttibilità e identità con se stesso da parte del motore immobile.

Ma il dialogo offre un contributo importante alla comprensione del trattato anche per altri due aspetti: la natura degli astri e quella del dio supremo.

Per il primo è fondamentale la testimonianza (fr. 21) del *De natura deorum* di Cicerone:

«Poiché, dunque, la nascita di alcuni esseri animati ha luogo sulla terra, di altri nell'acqua, nell'aria di altri ancora, Aristotele giudica cosa assurda il pensare che nessun animale nasca in quella regione che è la più adatta per generare esseri viventi. Orbene le stelle occupano la zona dell'etere. Poiché questo è assai sottile ed è sempre in movimento e dotato di vita, è logico che quell'essere animato che vi nasca possieda anche una percezione acutissima e un movimento

---

<sup>57</sup>) *Ibidem*, p.356.

<sup>58</sup>) Aristotele, *Della filosofia*, cit., p.35.

<sup>59</sup>) Berti, *La filosofia ...*, cit., pp. 357-64.

rapidissimo. Perciò, dato che gli astri sono generati nell'etere, si deve trarre la conseguenza che in essi si trovino percezione e intelligenza. Da ciò segue che gli astri devono essere annoverati fra gli dei»<sup>60</sup>.

Due le indicazioni essenziali: la prima riguarda l'*animazione* degli astri, cui, in linea con la lezione del *Timeo*, Aristotele attribuisce sensibilità, intelligenza e facoltà di movimento; la seconda il rilievo del quinto elemento, l'*etere*, in cui gli astri si troverebbero, una novità rispetto al quadro cosmologico platonico. Esiste nel testo una stretta connessione tra *etere* e *animazione* astrale: l'autore sottolinea, infatti, come l'eccellenza qualitativa del quinto elemento (incessante mobilità, estrema tenuità, costante attività) comporti, in continuità analogica con quanto verificato nel caso di altri elementi, l'esistenza di esseri animati, gli astri appunto, i quali fruirebbero di una natura eminente rispetto agli altri *animali*, una natura *divina*.

Sebbene non risulti pienamente sviluppata (soprattutto dal punto di vista dinamico) una teoria degli elementi (come accade, per l'etere, nel *De caelo*), è significativa l'associazione tra la peculiarità delle caratteristiche fisiche dell'*etere* e la perfezione dell'animazione astrale, che, sempre nella testimonianza ciceroniana, ha modo di esprimersi nella regolarità del portamento celeste, indotto dalla *volontà* (non dal caso o da una esterna costrizione) dei corpi celesti, secondo modalità che presuppongono intelligenza e sapienza. Siamo distanti dal modello astronomico (le sfere) di *Lambda*, ma anche dalla problematica discussione di *De caelo*. Tuttavia si palesa nel dialogo (così come in *De caelo*) un cardine implicito dell'argomento nel trattato della *Metafisica*: la causa prima muove i corpi celesti (in *Lambda* il primo cielo) attivando la loro capacità contemplativa e emulativa. La *volontà* astrale sceglie per il proprio corpo celeste il moto che nella forma più esprime l'immutabilità del motore trascendente<sup>61</sup>.

Questa prospettiva introduce il secondo aspetto di cui abbiamo parlato. La testimonianza fondamentale per la determinazione della concezione aristotelica di dio nel *Peri philosophias* è costituita per noi da un altro passo (fr. 26) molto controverso del *De natura deorum* ciceroniano:

«Aristotele nel terzo libro del suo *Intorno alla filosofia* espone una dottrina incoerente, mettendosi in disaccordo col maestro suo Platone. Infatti egli, ora riconosce un assoluto valore divino all'intelletto, ora sostiene che il mondo è una divina potenza, ora pone un altro potere divino a capo del mondo e gli attribuisce la funzione di reggerne e conservarne il movimento mediante un moto circolare<sup>62</sup>. Poi afferma che è un potere divino l'ardore del cielo, senza comprendere che il cielo è parte del mondo, da lui in un altro passo definito come potere divino. Ma in quale modo quel celebre intelletto divino si potrebbe conservare in così grande velocità? Dove sono, poi, quei tanti dei se consideriamo anche il cielo come un divino potere? Poiché, inoltre, egli afferma che Dio è privo di corpo, finisce col privarlo di ogni sensibilità, anche della saggezza. In qual modo, inoltre, il mondo se è privo di corpo, potrebbe muoversi o in quale modo (il mondo), muovendosi sempre, potrebbe essere (il divino potere) sereno e felice?»<sup>63</sup>.

Aristotele, secondo Cicerone contraddittoriamente, avrebbe dunque:

- attribuito ogni divinità alla *mens* (in cui possiamo intravedere il corrispettivo del *nous* greco), a un dio, cioè, inteso come intelligenza;
- ammesso il *mundus* come *deus*, secondo indicazioni emerse anche dalla lettura di precedenti frammenti (il mondo come dio-visibile);
- pre-posto al mondo un *certo altro dio* (*alium quendam*), regolatore del movimento cosmico attraverso un moto circolare<sup>64</sup>; una allusione, sembrerebbe, al rapporto di dipendenza dinamica tra un motore superiore e il primo cielo o il cielo nel suo complesso;
- sostenuto ancora la divinità del *caeli ardor*, da identificare senz'altro con il quinto elemento, l'*etere*, in linea con quanto sopra documentato.

La tensione che l'autore latino coglieva come effetto di una incoerenza di fondo del filosofo si può, in sostanza, ridurre alla convivenza nel dialogo di due distinte ma correlate nozioni del divino.

La prima, quella più originale rispetto al modello platonico presente a Cicerone, si riferisce al dio-mente, che potrebbe individuarsi anche come quel *certo altro* da cui dipende, attraverso la circolarità

<sup>60</sup>) Aristotele, *Della filosofia*, cit. p.43.

<sup>61</sup>) Berti, *La filosofia ...*, cit., p.371.

<sup>62</sup>) Modifico la traduzione di Untersteiner accogliendo il risultato della discussione di Berti, *ibidem*, pp.379-83.

<sup>63</sup>) Aristotele, *Della filosofia*, cit., pp. 53-5, con qualche intervento di revisione.

<sup>64</sup>) Si tratta del passaggio più discusso: l'interpretazione proposta è quella di Berti.

del moto celeste, la conservazione dinamica del cosmo. Che il dio-mente sia *meta-fisico* risulta dalle stesse obiezioni, che ne stigmatizzano l'incorporeità e l'assenza di sensibilità e *prudencia* (come conseguenza). Tali connotazioni fanno effettivamente pensare al *deus* supremo del *Peri philosophias* come a puro atto intelligente, nel senso del dio di *Lambda*.

La seconda coinvolge invece il cosmo stesso o almeno la sua fascia eterea ed era ampiamente giustificata dalla tradizione, anche platonica. Essa trova conferme ancora nel *De caelo*, come abbiamo potuto verificare, e poi nei trattati della *Metafisica* (*Epsilon*, 1, dove si parla di *enti divini a noi manifesti* [1026a 18]). *Lambda* la presuppone nella propria *usiologia*, che marca decisamente l'eccellenza ontologica della *sostanza sensibile incorruttibile*, collegandola poi, come forse avveniva anche nel dialogo, al principio primo immobile.

Sembra quindi condivisibile il giudizio di Düring<sup>65</sup>, secondo cui il dialogo avrebbe espresso le stesse idee fondamentali che si ritrovano in *De caelo* e *Lambda*. Al centro della ricerca aristotelica in tutti e tre i casi, pur con curvature e dunque accentuazioni differenti, troviamo la struttura dell'universo. I trattati *Sul cielo* (da tradursi anche *mondo, universo*) si concentrano tendenzialmente sugli aspetti cosmologici generali (elementi, moti naturali, caratteristiche fisiche ecc.), mentre il *Peri philosophias* e *Lambda* affrontano piuttosto il problema dal punto di vista della totalità: in entrambi è infatti decisiva la ricerca dei *principi primi*. È in tale prospettiva *protologica* che si apre lo sbocco teologico. Nel dialogo, come poi in *Metafisica Alfa*, esso si delinea con l'introduzione in apertura del concetto di *sophia* come *scienza* di ciò che è *primo*. In ogni modo è attraverso l'indagine dell'ordine cosmico e (in *Lambda*) delle sue condizioni ontologiche che si risale al primato ontologico dell'ente metafisico divino – connotato in termini estranei alla tradizione religiosa popolare - e alla sua funzione *archeologica* (*motore immobile* in quanto *oggetto di amore*).

### La filosofia prima in *Lambda*

Quella di *Lambda* è una *prôtê philosophia* nel duplice senso di:

- *filosofia delle cose prime* [Düring], ricerca sui principi primi eterni della realtà naturale nel suo complesso, compresi quindi anche gli *enti divini a noi manifesti* (astri); in questo senso essa è *anche teologia*, ma solo nella misura in cui individua la funzione causale di dio come *motore immobile*;
- ricerca sulle strutture ontologiche degli enti sensibili e metasensibili; pure in questo senso essa è *anche teologia*, perché, solo allo scopo di dar conto di quella funzione, determina alcuni aspetti della natura di dio.

Nella prima accezione *Lambda* riassume sinteticamente i percorsi delle indagini condotte nei primi due libri della *Fisica* (parallelamente) e del *De caelo* (anteriormente), entro una cornice unitaria, che muove dal complesso mutamento terrestre, per passare alla inalterabile vicissitudine celeste e approdare alla immutabile condizione del *primo motore*. Dio è dunque rigorosamente prospettato come causa, *metafisica*, dell'universo fisico; la sua è la trascendenza di un *principio* (motore, per giunta) rispetto al proprio principiato. Nel capitolo ottavo tale correlazione è fortemente sottolineata, con la determinazione della funzionalità delle sostanze immobili rispetto ai movimenti celesti (esse non possono esistere che come *telos*) e conseguente delimitazione del loro numero.

Nella seconda accezione *Lambda* anticipa le analisi ontologiche di *Zeta*, *Heta* e *Theta* (i libri centrali della raccolta), dal momento che indirizza schematicamente la riflessione sulla *sostanza* e sulla coppia *potenza-atto*, avviando quindi quel sondaggio dei diversi modi di dire l'essere (secondo le categorie, l'atto e la potenza, l'accidentalità, il vero e il falso) che sarà parte del progetto della scienza ontologica di *Gamma* e *Epsilon*. Indubbiamente, nella economia del trattato, questo aspetto è subordinato al primo, cui offre il supporto delle proprie rapide indicazioni, ma è comunque sullo sfondo a marcare lo scarto rispetto a *Fisica Alfa* e *Beta*, che, come abbiamo rilevato, potrebbero a esso rinviare e appoggiarsi.

### Una filosofia delle cose prime

Abbiamo verificato, per quanto ancora possibile, come il dialogo *Sulla filosofia* si aprisse con una rassegna sulla *sapienza*, che risultava, dai riscontri storico-culturali proposti dall'autore, connotata

---

<sup>65</sup> ) Düring, *Aristotele*, cit., p.218.

come scienza di ciò che è primo. Analogamente Aristotele si sarebbe espresso nel primo libro della *Metafisica*, considerato unanimemente tra i più antichi proprio per le convergenze con il dialogo.

*Lambda*, dal canto suo, palesa, nella forma di appunti o di *logos* provvisorio, il percorso della ricerca intorno ai principi primi, esprimendo, secondo il modello di *Metafisica Alfa*, 2, la vera natura dello sforzo *filo-sofico*. In tale prospettiva, il trattato procede dal sondaggio dell'ambito sensibile, primo dal punto di vista della nostra esperienza, alla determinazione della esistenza e natura degli enti metasensibili, primi in sé stessi, secondo uno schema ricorrente nei testi aristotelici.

Ma per inquadrare correttamente l'orizzonte di *Lambda* è necessario tenere presente che, intorno ai principi, Aristotele vi conduce un decisivo confronto soprattutto con i platonici: la determinazione dei principi in apertura del secondo capitolo ricorda da vicino quella condotta, nel corso della disamina dialettica delle teorie accademiche, in apertura di *Metafisica Ny*. In gioco era la possibilità di una scienza in grado di garantire, a dispetto dei modelli matematizzanti praticati nella scuola di Platone, consistenza alla natura, nella molteplicità dei suoi aspetti fenomenici.

La strategia aristotelica è dunque quella di conservare, da un lato, la prospettiva delle *archai* (contro il modello delle idee separate – criticato molto presto nel *Peri ideôn*), essenziale per mantenere alla filosofia lo statuto di scienza capace di dar conto della realtà; dall'altro di sfuggire sia al derivazionismo proprio delle proposte di Senocrate (che pretendeva di dedurre tutte le cose da una identica coppia di principi, *Uno* e *diade indefinita*), sia alla irrelata dispersione dei piani ontologici secondo la proposta di Speusippo (che rintracciava principi specifici per ogni piano di realtà). L'impegno a sottolineare la *analogicità* dei principi nei capitoli centrali (4 e 5), e la polemica conclusiva nei confronti di coloro che riducono l'universo a serie di episodi staccati confermano questa lettura.

Così nei primi capitoli del trattato i principi sono messi a fuoco come condizioni di possibilità e intelligibilità del mondo naturale: il *sostrato* (*hypokeimenon*) e la coppia di contrari, *privazione* (*sterêsis*) e *forma* (*morphê, eidos, physis*). Principi in senso funzionale, come rileva anche *Fisica Alfa*, non cose particolari: funzioni che a tutti i livelli sono poi esercitate da coppie di opposti determinati e da specifici sostrati. Il pluralismo archeologico di Aristotele potrà così coniugare riconoscimento della molteplicità delle *archai* (specifiche e numeriche) e insistenza sulla loro identità di funzione. Tale è appunto la *analogia: uguaglianza di rapporti tra cose diverse*. Recuperando probabilmente la lezione accademica di Eudosso, il filosofo poteva superare le difficoltà rilevate nelle teorie dei principi concorrenti di Speusippo (cui forse si doveva una prima applicazione di quella lezione) e Senocrate: i principi delle diverse cose sono diversi, pur mantenendo con le cose di cui sono principi identità di rapporto<sup>66</sup>.

Aristotele non si mostra, dunque, interessato alla individuazione dei principi di singoli aspetti del divenire: il suo problema è quello di rendere intelligibile il *mutamento* in quanto tale. In questo senso, anche rispetto al confronto infra-accademico, riveste una grande importanza la sottolineatura del ruolo del sostrato materiale (*hylê*). Non solo perché, come nel primo libro della *Fisica*, venga così marcato che il divenire è sempre divenire di un soggetto, ma anche per l'opportunità di introdurre a pieno titolo, con una pregnanza non riscontrabile nei contemporanei *Fisica I e II*, la coppia ontologica *potenza-atto*.

Proprio nel costruire la filigrana di condizioni delle sostanze sensibili (è questa l'ottica della prima parte del trattato), con l'ampliamento di prospettiva dagli *elementi*, i principi immanenti, alla causa motrice e, in modo più implicito, a quella finale (dallo schema dei principi di *Fisica Alfa* alle quattro cause di *Beta*), l'orizzonte meta-sensibile si impone progressivamente. Il primo passo è rappresentato dal riconoscimento dell'incidenza causale indiretta dei moti celesti (il sole) nella vicissitudine complessiva degli enti terrestri; il secondo dalla identificazione dei principi immediati di quei moti, che saranno anche, mediatamente, principi di tutte le cose. Se nel primo passaggio si accede a un ambito sensibile del tutto peculiare, segnato dalla regolarità e eternità della traslazione circolare, ontologicamente caratterizzato da sostanze materiali ma incorruttibili, con il secondo si apre uno squarcio metafisico sulla sostanza immateriale, immobile e eterna.

Accanto e agganciata a questa prospettiva dell'ordine e della stabilità nello svolgimento causale imposti attraverso i cieli, se ne intravede (soprattutto nel quarto capitolo) un'altra, quella della *scala di*

---

<sup>66</sup> ) Su questo punto è molto chiara l'esposizione di E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova, 1977, pp.317-8.

termini<sup>67</sup>. La natura non è organizzata solo secondo la vicissitudine degli enti complessi (*cicli ricorrenti* di individui generano individui simili); in essa operano anche processi di strutturazione dall'elementare al complesso, in cui ogni gradino entra come ingrediente di quello superiore. La costruzione scalare è scandita da qualità elementari, elementi, insiemi derivati (come i tessuti), per arrivare infine agli individui complessi<sup>68</sup>. In questo caso Aristotele rileva riprese analogiche *verticali* e *orizzontali*, nel senso che da un lato tutte le sostanze sensibili manifestano una interna stratificazione di sostanze di crescente complessità (elementi, tessuti ecc.) disposte unitariamente dalla loro forma, dall'altro la natura nel suo complesso si rivela articolato intreccio di *scale* analoghe.

Le due prospettive, quella dei *cicli* e quella della *scala*, si incrociano proprio per la centralità della causalità efficiente, in ultima analisi celeste; perché se è un principio motore individuale della stessa specie a attivare la composizione e strutturazione di elementi, tessuti ecc. nel nuovo individuo, è anche vero che questo è a sua volta inserito nella vicissitudine della specie. In entrambi i casi, la causa attiva che mette in moto il ciclo degli elementi e quello degli individui ai livelli superiori, è l'assetto astronomico dell'universo<sup>69</sup>. Alla fine del sesto capitolo di *Lambda* Aristotele si riferisce a questo intreccio complesso di mutamento e permanenza.

Il primo si esprime nella trasformazione degli elementi, nella generazione e corruzione degli individui organici, nella rotazione celeste; la seconda nella ciclicità delle trasformazioni, nella stabilità della specie, nel costante ritornare dello stesso astro individuale. Permanenza e mutamento dipendono dai moti celesti: dalla uniformità della traslazione del primo cielo – che induce regolarità nei cieli sottostanti (a lui collegati) –, dalla obliquità del percorso del sole rispetto all'equatore terrestre. Tale è l'ordine del mondo, che *Lambda* considera e dal punto di vista dinamico e da quello ontologico (sostanze materiali corruttibili, sostanze materiali incorruttibili, sostanze immateriali e immobili), dominato da un *principio* motore che ne attiva i processi in virtù della propria eccellenza ontologica.

Questo è lo spettro *teologico* della *filosofia delle cose prime* in *Lambda*. All'interno dell'indagine su *ciò che è primo* (*prôton*) e quindi *principio* dell'universo, si investono cause di portata gradualmente più generale: le sfere celesti con i loro astri – tradizionalmente designati come divinità – e soprattutto *ciò che, in quanto primo tra tutti gli enti, muove tutte le cose*. La *teologia* - termine per altro non utilizzato tecnicamente da Aristotele se non in *Epsilon*, dove si parla di *theologikê epistêmê* – si configura quindi rigorosamente come sbocco di una ricerca delle cause. Ciò corrisponde alle affermazioni di *Metafisica alfa*, dove la *filosofia*, come *scienza della verità*, si rivolge ai *principi degli enti eterni* (astri) [993b 28], e al celebre passaggio di *Metafisica Epsilon*, in cui *filosofia prima* e *scienza teologica* si sovrappongono come indagine delle *cause degli enti manifesti tra quelli divini* [1027a 15-18].

L'individuazione di un principio primo di portata universale (in quanto causa del moto del primo cielo, indirettamente influente su quello dell'intero ambito celeste e sulle vicissitudini terrestri) consentiva ad Aristotele di far convivere unità e molteplicità all'interno della propria concezione della realtà, evitando, nella concreta illustrazione della struttura cosmica, gli opposti errori di Senocrate e Speusippo. Di tutti gli enti, infatti, si poteva dar conto secondo i loro principi specifici, in riferimento però al loro ordinamento comune. Ciò significava riconoscere che ogni cosa tende a un proprio fine intrinseco specifico, in una globale articolazione teleologica, ma dipendendo dalla stessa causa motrice. Il principio unico rispetto a cui tutti gli enti sono ordinati non è un fine identico per tutti, ma la condizione comune a tutti, la quale, attraverso le combinazioni dei moti, assicura la realizzazione della natura propria di ciascun ente, così producendo anche un effetto d'insieme<sup>70</sup>.

## Filosofia prima

Un aspetto scarsamente valorizzato dagli interpreti è quello sotteso all'ipotesi su cui si chiude il primo capitolo di *Lambda*:

---

<sup>67</sup>) C.A. Viano, *Introduzione*, in Aristotele, *La Metafisica*, a cura di C.A. Viano, Utet, Torino, 1974, p.54.

<sup>68</sup>) *Ibidem*.

<sup>69</sup>) *Ibidem*, p.56.

<sup>70</sup>) La questione è affrontata in modo convincente da Berti, *Aristotele*, p.448.

«Le prime due specie di sostanza sono oggetto della fisica [1069b], perché soggette a movimento; la terza, invece, è oggetto di un'altra scienza, *se nessun principio è comune a tutte queste cose*»<sup>71</sup>.

Per lo più si è interpretato in senso negativo, facendo così della *etera epistêmê* una disciplina concentrata sulla terza tipologia di sostanza, quella *immobile*. Ma lo sviluppo della trattazione segnala un orientamento diverso nel filosofo. Attraverso il riscontro analogico e l'analisi ontologica (rivolta alla struttura della sostanza e al nesso potenza-atto), rapidamente delineati nella prima metà dell'opera, e la determinazione della natura del *motore immobile* nella seconda, Aristotele in realtà mette a fuoco il terreno comune di una scienza generale, il cui oggetto è costituito dalla cornice concettuale di ogni indagine settoriale (la fisica, per esempio), funzionale al collegamento tra i singoli livelli ontologici (sensibile-corruttibile, sensibile-incorruttibile ecc.) e l'ordine totale dell'universo<sup>72</sup>. Un abbozzo della scienza ontologica di *Gamma*.

L'apertura di *Lambda* sulla *ousia* mi pare già un dato su cui riflettere. Nonostante l'esito *teologico* e l'impronta cosmologica della sua seconda parte, l'intenzione dell'opera è *usiologica*: l'*archeologia* portata avanti nel corso dei capitoli è preventivamente agganciata a una indagine intorno alla *sostanza*. Abbiamo in precedenza rilevato che questa è la differenza più profonda di questa ricerca rispetto a quelle condotte nei contemporanei trattati *Fisica Alfa* e *Beta* o in *De caelo*: il fatto che in *Lambda* sia messa a tema l'intera realtà a partire dal sondaggio del suo elemento portante, la sostanza appunto. In tal senso essa presuppone ovviamente il contributo delle *Categorie* e dei *Topici*, come d'altra parte tutti i *logoi* aristotelici critici nei confronti delle teorie accademiche. Tuttavia, come poi accadrà anche in *Zeta* (il trattato specificamente dedicato alla ricerca sulla *ousia*), l'attacco di *Lambda* non solo marca il primato della *sostanza*, ma addirittura sembra ridurre a *non-esseri* gli altri aspetti categoriali. Così anche laddove, come nel capitolo sesto, il filo della argomentazione aristotelica sembra dipanarsi intorno al movimento (come nella analoga dimostrazione in *Fisica Theta*), costante è il richiamo al corrispondente livello *usiologico* (le sostanze eterne incorruttibili, i cieli). Aristotele aveva dunque ben chiaro, stendendo *Lambda*, che il problema in questione era quello dell'*essere* e della sua intelligibilità globale.

La successiva classificazione delle sostanze è a sua volta funzionale a un approccio complessivo alla realtà, entro cui, eventualmente, inserire ricerche dipartimentali: essa, infatti, traduce in termini *usiologici* – offrendo quindi fondazione ontologica – la ripartizione generale degli enti in fasce dinamiche, ricavata dialetticamente nel posteriore libro ottavo della *Fisica (Theta)*: enti sempre in quiete (motori), enti sempre in movimento (cieli), enti ora in quiete ora in movimento (enti terrestri). L'analisi *usiologica* in *Lambda* palesa le strutture in grado di dar conto del comportamento e della collocazione degli enti nell'ordine totale. Soprattutto il trattato abbozza, nel capitolo terzo, un primo tentativo di risposta all'interrogativo: che cosa è *sostanza*?

Le indicazioni sono molto ellittiche ma costituiscono una premessa alle discussioni di *Zeta*. Muovendo dal modello della *ousia* sensibile Aristotele individua *tre sostanze*: i due elementi immanenti (materia e forma) e l'*individuo* che ne risulta. Lo schema risente certamente della tipologia di ricerche svolte dall'autore; vi prevale infatti, rispetto alla dottrina del settimo libro della *Metafisica*, l'esigenza di garantire la *natura*, riconoscendo la sostanzialità della *materia*, più problematica altrove. Le precisazioni aristoteliche sono comunque conformi alle posizioni di *Zeta*.

Criterio sostanziale è non più semplicemente, come nelle *Categorie*, essere *hypokeimenon* ma essere *tode ti* (qualcosa di determinato) e conferire unità all'ente. La sostanzialità non è ridotta dunque solo alla funzione del sostrato, semmai ne viene esaltata l'intrinseca intelligibilità. La *hylê*, in questo senso, pur proposta nel contesto come soggetto delle vicissitudini dei contrari, manca della determinatezza necessaria. Il suo contributo sarà accessorio rispetto all'elemento (la *forma*) che è poi in grado di assicurare conoscibilità all'ente. Per questo l'autore sottolinea che unità e determinatezza appartengono alla materia solo apparentemente, in quanto si danno alla percezione come struttura di un soggetto materiale. Dal momento che l'ente, nella sua individualità, è senz'altro annoverato tra le sostanze (risponde pienamente ai tre criteri), *Lambda 3* riserva evidentemente una posizione di rilievo alla *forma* – o meglio, come risulta nello specifico, alla *natura (physis)*, cui riconosce la

---

<sup>71</sup>) Rilievo nostro.

<sup>72</sup>) Questo nodo non è sfuggito a Viano, che lo approfondisce nella propria *Introduzione*, cit., pp. 66 ss.

determinatezza e il ruolo finalizzante rispetto ai processi dell'ente, quindi anche la responsabilità della unità dell'ente, un aspetto ripreso e approfondito nell'ultimo capitolo di *Zeta*.

Parallelamente a questo rapido sondaggio sulla *sostanza* possiamo considerare quello - altrettanto sintetico ma essenziale rispetto ai successivi sviluppi - sulla *potenza* (*dynamis*) e sull'*atto* (*energheia*), coppia con cui Aristotele può approntare globalmente il proprio esame della realtà e, dunque, strumento privilegiato, accanto alla specificazione della *ousia*, per la *filosofia prima*. *L'essere è duplice*: così viene introdotta la distinzione, come articolazione di modalità ontologiche. La totalità degli enti sensibili può essere prospettata sotto la doppia angolazione della *potenzialità* e della *attività-attuazione*; gli enti metafisici sfuggono parzialmente alla duplicità di istanze, nella misura in cui la loro struttura usiologica impone la sola *energheia*.

Così la distinzione ontologica sembra sovrapporsi a quella degli elementi, *materia* e *forma*, di cui svolge le implicazioni dinamiche. Ogni struttura *ilemorfica* è accompagnata da potenzialità e - per quanto possa essere definita e unitaria - da processualità, possibilità di assumere determinazioni diverse; sostanze scevre di materia, il cui assetto usiologico sia ridotto alla pura *forma*, sono esenti da qualsiasi possibilità di sviluppo e dunque assolutamente identiche nel proprio essere. L'intera gamma degli enti può essere dunque abbracciata dalla dicotomizzazione in *potenza* e *atto* e dalla relativa correlazione: il capitolo ottavo di *Lambda* mette in diretta connessione la piena attualità degli esseri meta-sensibili e la loro funzione di motori immobili rispetto alle potenzialità dinamiche dei cieli.

C'è infine da valutare l'introduzione in *Lambda* dell'approccio *analogico*, che consente, come abbiamo sopra rilevato, una prospezione unitaria dell'assetto archeologico della realtà. Sebbene immediatamente inquadrabile nella polemica anti-accademica sui principi, esso contiene un risvolto interessante nel nostro contesto.

Da un lato, infatti, la *analogia* è strumento per rifiutare la riducibilità dei principi di tutti gli enti a un'unica coppia (Platone, Senocrate) o comunque a coppie distinte per ogni piano ontologico (Speusippo). Abbiamo visto come Aristotele intenda conservare complessità, molteplicità ma anche organicità all'universo: così i principi delle diverse cose sono diversi, ma ciascuno di essi sta con la cosa di cui è principio sempre nello stesso rapporto<sup>73</sup>.

Dall'altro, però, l'*identità per analogia*, che presuppone la distinzione categoriale e il primato della *sostanza*, finisce per svolgere in *Lambda* la funzione che la *omonimia pros hen* rivestirà in *Gamma*. In *Gamma 2*, in effetti, dell'essere si marcherà la polisemia, la multivocità, escludendone in ogni modo la equivocità - in virtù del riferimento di tutti i significati a un significato primo (la sostanza). Aristotele si assicurerà quindi la possibilità di una *scienza dell'essere* senza correre il rischio di sovrapporla gerarchicamente alle scienze dipartimentali, come accadeva con la dialettica platonica, scienza universale, cui le singole discipline dovevano attingere per i propri principi.

*Lambda* è estraneo a quel disegno teoretico, tuttavia esso coniuga la stessa esigenza pluralistica e la stessa preoccupazione unitaria. Intende cioè garantirsi l'opportunità di un esame generale dell'assetto della realtà, senza schiacciarla su principi numericamente identici; riconoscere una molteplicità di peculiari livelli sostanziali, caratterizzati da processi reciprocamente irriducibili, ovvero dalla assoluta aprocessualità, senza rinunciare a riscontrare le connessioni e dipendenze ma soprattutto il ripetersi delle strutture archeologiche ai vari livelli. Certamente l'orientamento di *Gamma* è programmaticamente ontologico, muove dal riscontro della *epistêmê* che indaga l'*essere in quanto essere* (*to on hê on*); quello di *Lambda* esplicitamente archeologico, riguarda la costanza dello schema elementare e causale; inoltre la *omonimia pros hen* di *Gamma* è orizzontale, indica in altri termini una connessione interna tra le categorie, la riduzione analogica di *Lambda* anche verticale, individua cioè rapporti proporzionali nella disposizione dei principi, ma anche nessi di dipendenza tra piani usiologici gerarchicamente ordinati. È vero però che le due strategie si incontrano sul terreno della *sostanza*: l'intenzione ontologica di *Gamma* si tradurrà in una ricerca in larga misura concentrata sui principi delle sostanze, cioè proprio sulla traccia proposta da *Lambda*, e non mancherà, con il riferimento alla *unità di consecuzione*, l'ammissione alla dipendenza seriale delle sostanze.

## Il metodo della *filosofia prima*

Nelle pagine di *Lambda* Aristotele procede nella propria ricerca per lo più dialetticamente, avendo cura in altre parole:

---

<sup>73</sup>) Così Berti, *Aristotele*, cit., p.317.

- di verificare, sin dalla apertura, le proprie tesi nel confronto sistematico con le posizioni dei predecessori, presocratici e accademici, in una sorta di ideale discussione orientata da precisi interessi teoretici (organicità dell'universo);
- di recuperare in tale confronto (sul tema dei principi) i risultati positivi dello sforzo altrui (presocratici) ovvero di stigmatizzare il punto di vista contrario della tradizione filosofica contemporanea (platonica), per evitarne i supposti fallimenti;
- di abbozzare un tentativo di analisi semantica della categoria di *ousia*, ricavandone indicazioni riguardo alla struttura archeologica: *materia e forma*;
- di avanzare nella propria indagine attraverso l'esame e la soluzione delle difficoltà sollevate dalle discussioni di predecessori e contemporanei: ciò soprattutto nella seconda parte, quella propriamente *teologica* del trattato, dove si affronta il problema del principio primo motore e della struttura dell'universo;
- di impiegare pratiche argomentative e espositive comuni all'ambiente accademico, come la disposizione in serie dei termini, la successiva individuazione del primo e la determinazione delle sue relazioni con gli altri: questo in particolare nel settimo capitolo, dove Aristotele richiama prima la serie motore-mosso per risalire a un termine primo motore non mosso, poi la serie degli opposti, di cui la *sostanza immobile* è primo termine positivo;
- di produrre vere e proprie dimostrazioni *elenchiche* (basate sull'*elenchos*, sulla confutazione), come quella sintetica sulla eternità del movimento nel capitolo sesto;
- di determinare, per esempio, le caratteristiche ontologiche del *motore immobile* a partire dai fenomeni di cui esso deve dar conto, come risulta con evidenza soprattutto dai capitoli sesto e settimo.

Alla luce soprattutto degli ultimi due punti considerati, la *teologia* aristotelica di *Lambda* può essere definita radicalmente dialettica: sul piano della *struttura logica*, per il ricorso alla tecnica della confutazione, con cui, nella discussione, erano respinte concezioni alternative del primo motore e ricavati gli elementi positivi; su quello *concettuale*, nella misura in cui Aristotele definiva le qualità del motore *in relazione dialettica* con le richieste della esperienza<sup>74</sup>.

Ma in che senso va inteso questo recupero della dialettica? Ovviamente in quello prospettato all'interno di un lavoro, i *Topici* (a loro volta una raccolta di trattati composti in periodi diversi, ma tutti per lo più antichi), lavoro esplicitamente dedicato alla materia, come rivela l'attacco del primo libro:

«L'intento della trattazione è trovare un metodo dal quale saremo in grado di argomentare su ogni problema proposto a partire da opinioni notevoli e noi stessi, nel sostenere un discorso, non diremo nulla di contrario»<sup>75</sup>.

La dialettica è, in sostanza, un *metodo* argomentativo, esprime cioè la capacità di individuare e seguire il percorso più adatto per un duplice obiettivo: confutare l'avversario e evitare di essere confutati. Aristotele aveva in questo senso compiuto opera di formalizzazione rispetto a una lunga tradizione di discussioni filosofiche, certamente culminata nelle analisi condotte all'interno della scuola di Platone: non va dimenticato che i trattati che compongono la raccolta dovevano essere originariamente il risultato della attività educativa svolta dal filosofo nell'istituzione accademica.

Non è questo il luogo per riprendere puntualmente la posizione aristotelica<sup>76</sup>, sarà sufficiente accennare solo a alcuni risvolti di immediata ricaduta *filosofica*:

- Aristotele determina la *dialettica* nella sua accezione originaria, come situazione *dialogica*, diversa dalla *apodissi* tipica di una situazione *monologica* di insegnamento;
- essa si struttura sillogisticamente (deduttivamente); la sua argomentazione si applica di norma a un problema, per lo più un'alternativa dilemmatica tra due proposizioni;
- le premesse assunte nella discussione dell'alternativa, a differenza di quelle del *sillogismo scientifico*, sono *endoxa*, in altri termini *opinioni in fama*, riconosciute valide per

<sup>74</sup> ) Natali, *op. cit.*, p.75.

<sup>75</sup> ) Aristotele, *Organon*, a cura di M. Zanatta, 2 volumi, Utet, Torino, 1996, volume II, p. 115.

<sup>76</sup> ) Per una esposizione sintetica ma esauriente si rinvia alla *Introduzione* di Zanatta alla citata edizione dell'*Organon* e al primo capitolo di Berti, *Le ragioni di Aristotele*, cit.. Le annotazioni che seguono sono ricavate dai due contributi.

l'autorevolezza dei loro sostenitori (quando tali *endoxa* sono solo apparenti, si può invece parlare di mera *eristica*);

- l'argomentazione è mirata all'*elenchos*, cioè all'esame e alla confutazione;
- la dialettica è *utile: in rapporto all'esercizio*, in quanto palestra in cui prepararsi per i concreti confronti dialogici; *in rapporto agli incontri*, in quanto garantisce l'efficace partecipazione alla vita pubblica; *in rapporto alle scienze filosofiche*, in quanto consente di sviluppare a fondo, in entrambe le direzioni, le *aporie*, e di riconoscere quindi in esse il vero e il falso, secondo il modello incarnato dalla seconda parte del *Parmenide* platonico; assicura con le proprie indagini e discussioni l'approssimazione ai *principi* propri di ogni scienza.
- A ciò si deve aggiungere il riconoscimento del ruolo della dialettica nel sondaggio dei diversi significati delle parole, quindi in quella che potremmo definire una chiarificazione concettuale attraverso l'analisi linguistica.

### Appendice: nota sulla storia della *Metafisica* aristotelica<sup>77</sup>

I volumi aristotelici che oggi possiamo consultare sono il risultato di un lavoro di redazione probabilmente compiuto in larga misura da Andronico di Rodi, sul materiale approntato per una edizione complessiva dal grammatico Tirannione, il quale, a sua volta, aveva potuto attingere alle biblioteche greche (in particolare quella di Apellicone di Teo, nella quale era stato conservato il fondo di Aristotele e quello di Teofrasto, fortunatamente recuperati) trasferite a Roma da Silla, dopo la conquista romana di Atene<sup>78</sup>.

Quella del letterato rodense era stata in questo senso un'operazione culturale di ampio respiro, mirata al recupero e consolidamento sistematico, all'interno della nuova *koiné* rappresentata dalla civiltà romana, della grande lezione filosofica greca del IV secolo a.C.. Un'operazione, quindi, certamente pregnante da un punto di vista ideologico, ma, nello specifico, di rilievo anche a causa della lunga latitanza dei trattati aristotelici: quanto l'antichità, prima di Andronico, aveva conosciuto del filosofo era per lo più legato ai dialoghi pubblicati in vita, ora per noi quasi del tutto cancellati proprio dalla tradizione che, a un certo punto, accolse come definitiva la sistemazione del I sec. a.C., fissando la distinzione tra i trattati veri e propri (trattati di scuola), e le opere *essoteriche*, popolari.

Al letterato si doveva poi la particolare disposizione del *corpus* degli scritti aristotelici, secondo un percorso che si potrebbe definire *pedagogico*, teorizzato nelle stesse pagine del filosofo, a partire dalle opere che affrontano *le cose che sono più note per noi*. Ciò aveva tra l'altro comportato l'assunzione di una prospettiva diversa rispetto a quella che si era imposta nell'ambito della stessa scuola di Aristotele, il Liceo: i suoi maestri prima si erano distinti per una decisa svolta *fisicista* (sulla scorta probabilmente di Teofrasto, ma soprattutto di Stratone di Lampsaco), poi si erano trasformati in specialisti di retorica. Il ventaglio dell'edizione di Andronico faceva giustizia di quella *decadenza*. D'altra parte essa aveva avuto in tal senso anche il merito di *raccogliere* (letteralmente) materiale che si era disperso nel corso dei secoli, tra il Liceo, Alessandria (centro culturale cui erano legati sia Teofrasto sia Stratone), l'Asia Minore (dove erano confluite, e rimasero dimenticate per secoli, le biblioteche di Aristotele e del suo discepolo diretto Teofrasto) e, probabilmente, Rodi.

Un confronto tra gli antichi cataloghi delle opere di Aristotele può servire a mettere ulteriormente a fuoco il significato dell'intervento di Andronico. Essi sono:

- quello attribuito a Ermippo, bibliotecario di Alessandria della fine del III secolo a.C., conservato nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (III secolo d.C.) – che attingeva direttamente al fondo disponibile nella grande biblioteca egiziana (se non addirittura nello stesso Peripato<sup>79</sup>.) a un secolo dalla morte del filosofo;

<sup>77</sup>) Riprendo, modificandolo leggermente, il paragrafo introduttivo alla mia edizione antologica di Aristotele, *La Metafisica*, L&L, Padova, 1998.

<sup>78</sup>) Per una storia dei testi aristotelici rimane fondamentale I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957. In italiano è possibile utilizzare l'informaticissima *Nota critica* preposta all'edizione della *Metafisica* curata da Viano (Aristotele *La Metafisica*, cit.), i paragrafi specifici sul *Corpus aristotelicum* in Düring, *Aristotele*, cit., pp.43 ss., e Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., pp. 51 ss., nonché il recente Donini, *Metafisica. Introduzione alla lettura*, cit., pp.9-18.

<sup>79</sup>) È questa l'opinione di P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951, il quale sostiene l'origine ateniese del catalogo, all'interno dello stesso Liceo.

- quello attribuito a Esichio e conservato nella anonima *Vita Menagiana*, che risalirebbe alla stessa fonte del primo, fruita autonomamente rispetto all'altro;
- quello dell'arabo Usaibia, presentato come opera di Tolomeo e per lo più collegato oggi alla figura dell'editore Andronico; esso testimonierebbe quindi lo stato del *corpus* all'epoca (I secolo a.C.) dell'intervento redazionale.

Nel primo caso ritroviamo una lista di scritti molto diversa da quella organizzata dal letterato di Rodi, una lista che potrebbe forse rappresentare il *corpus* presente nel fondo di Alessandria, prima, quindi, del suo lavoro redazionale, che sarebbe dunque consistito nella collazione e strutturazione dei fondi della biblioteca di Aristotele e Teofrasto, e di quelli della tradizione alessandrina e rodense. Ma è soprattutto in relazione al caso della *Metafisica* che i cataloghi indirettamente aiutano a valutare la misura e la qualità del lavoro dell'editore. Nella lista riprodotta da Diogene (e attribuita a Ermippo) l'opera, infatti, non compare, mentre è presente, ma in una versione diversa, in dieci libri, in quella della *Vita Menagiana*.

Andronico potrebbe dunque essere stato lo *scopritore-inventore* della *Metafisica*, rinvenendola nel fondo aristotelico o nella tradizione rodense: il secondo catalogo allora registrerebbe l'intervento di recupero ancora parziale dell'editore o almeno il materiale su cui egli operò il proprio intervento. Se, invece, si accetta l'ipotesi che entrambi i cataloghi si riferiscano a uno stesso fondo, proprio quello della scuola ateniese del filosofo, e che il primo sia poi stato parzialmente corrotto nella trasmissione<sup>80</sup>, la *Metafisica* potrebbe avere una storia autonoma, precedente la redazione di Andronico.

Si deve inoltre aggiungere che altre fonti tardo-antiche (Asclepio, V-VI sec.) accennano all'esistenza di una *Metafisica* già all'inizio dell'età ellenistica, attribuendone la paternità direttamente allo stesso Aristotele, il quale, una volta completata, l'avrebbe poi inviata per una revisione al discepolo Eudemo di Rodi. Costui, convinto dell'inopportunità di procedere alla divulgazione di un'opera così ponderosa, ne avrebbe sconsigliato la pubblicazione; i suoi successori l'avrebbero poi integrata, aggiustata con altri testi aristotelici, limandone, per quanto possibile, le incongruenze. Andronico, originario dell'isola e quindi vicino anche alle sue tradizioni intellettuali, avrebbe così avuto l'opportunità di servirsi di quel lavoro redazionale per organizzare il proprio, che poteva sfruttare, come abbiamo visto, anche il materiale disponibile in altri fondi.

Oggi si è per lo più convinti che la *Metafisica* come trattato sia stata opera di Andronico e dell'età di Andronico, un'opera, si aggiunge, di immediato successo<sup>81</sup>. Questo riconoscimento porta con sé, ovviamente, tutta una serie di implicazioni pesanti, relative ai criteri di ordinamento dei vari testi raccolti, alla titolazione, alla coerenza dei contenuti, le quali non hanno trovato nella storia delle interpretazioni risoluzione univoca.

I primi due aspetti in un certo senso sono collegati: il titolo non aveva precedenti, né trovava riscontri nelle pagine aristoteliche, giustificandosi invece sia, estrinsecamente, per la posizione della raccolta nell'ambito della sistemazione complessiva (i libri della *Metafisica* sono, letteralmente, *quelli che vengono dopo i libri della Fisica*), sia per ragioni intrinseche, da intendersi riferite alla dimensione *metasensibile* che alcune pagine dell'opera chiaramente mettevano a tema. La disposizione del materiale era quindi stata condotta tenendo conto di quel proponimento *pedagogico* (fondato sulle stesse indicazioni aristoteliche) cui sopra abbiamo accennato, che doveva riflettersi dunque non solo nel titolo, ma anche nell'armatura architettonica in cui erano stati fatti confluire i vari trattati della raccolta.

D'altra parte il materiale a disposizione in qualche misura *imponesse* oggettivamente la propria organizzazione, per i nessi impliciti e per un progetto di ricerca che si lascia intravedere in *Beta* (libro III), *Gamma* (libro IV), *Epsilon* (libro VI), *Zeta* (libro VII), *Heta* (libro VIII), *Theta* (libro IX) e *Iota* (libro X), e che poteva legittimare al limite anche la presenza dei rimanenti:

«Rimanendo dunque stabilito che Aristotele non pensò mai a una *Metafisica* come la leggiamo oggi noi e che in questa si trovano riuniti libri scritti in tempi diversi e da punti di vista talora diversi, si può anche alla fine riconoscere serenamente che coloro che misero insieme quest'opera, Andronico o qualcun altro prima di lui, non lavorarono affatto male. Intorno a un nucleo centrale costituito da quei libri che (come *Gamma* ed *Epsilon*) si definiscono da sé come indagini appartenenti alla filosofia prima, essi organizzarono altri trattati che con quei due avevano

<sup>80</sup>) È sostanzialmente la posizione assunta da Moraux.

<sup>81</sup>) Viano, *op.cit.*, p.140.

relazioni manifeste di contenuto e di problematica, a cominciare da *Beta*, che poneva alcuni dei problemi ai quali è palese che *Gamma* vuole dare risposta, e quindi tutti gli altri libri che mostravano di conoscere e di discutere le difficoltà sollevate in *Beta*, oppure di introdurre a queste difficoltà, come è il caso di *Alfa*. Aggiunsero altri libri, come *Delta* e *Kappa*, che avrebbero potuto benissimo restare indipendenti, è vero, ma che non stonano nell'insieme a cui furono aggregati almeno per il loro contenuto, se non per la sede che occupano nella serie dei libri e che appare davvero abbastanza casuale; o come *Lambda*, che d'altra parte serviva benissimo a colmare un'effettiva lacuna del disegno fornendo per una volta una descrizione positiva del mondo sovrasensibile e delle sostanze immateriali come Aristotele li aveva immaginati»<sup>82</sup>.

La valutazione sostanzialmente positiva sui risultati dell'operazione dell'editore (ovvero degli editori) espressa dallo studioso italiano non deve, comunque, far perdere di vista i problemi cui egli stesso accenna e che hanno portato altri ricercatori a conclusioni del tutto diverse<sup>83</sup>. In particolare, nella storia delle interpretazioni ha avuto grande rilievo la questione delle incongruenze tra i vari libri, evidenti già per i lettori antichi, cui si è cercato di dare risposta decostruendo la raccolta e rimontandola secondo una prospettiva *genetica* (applicata d'altra parte anche agli altri trattati), in altre parole individuando nei testi i segni dello svolgimento speculativo del filosofo e chiarendo le contrastanti spinte teoretiche dell'opera come effetto di tale evoluzione<sup>84</sup>. Il limite che si è rivelato più vistoso in tale approccio è, in assenza di decisivi elementi stilistici (anche per la consapevolezza del peso degli interventi editoriali), il pregiudiziale schematismo della lettura, che ha in ogni caso avuto il merito di far riflettere sul carattere composito della *Metafisica* i sostenitori (a dire il vero sempre più isolati) di una sua presunta monoliticità.

Oggi comunemente si assume che i diversi trattati che compongono l'opera siano stati scritti da Aristotele in un arco di tempo che va dal 360-55 al 323 a.C., e che quindi coprano l'intero periodo della sua attività didattica e scientifica. Nell'ambito di questi flessibili estremi cronologici si è per lo più portati a credere che il libro *alfa* (II) sia piuttosto antico, composto probabilmente a ridosso del periodo di studio e insegnamento di Aristotele nell'Accademia platonica, e che *Gamma*, ma specialmente *Epsilon*, siano piuttosto tardi, dal momento che delineano un progetto non completamente portato a termine. Gli altri libri si disporrebbero all'interno di questa progressione: più vicini a *alfa* sarebbero *Alfa*, *Ny* (XIV), *Lambda* (XII), *Beta*, più lontani *Zeta*, *Heta*, *Theta*, *Mÿ* (XIII); incerta la collocazione di *Delta* (V) e *Iota*<sup>85</sup>.

## Bibliografia

Della sterminata letteratura aristotelica scelgo di riprodurre i titoli che ho avuto modo di utilizzare direttamente.

### Saggi

D.J. Allan, *La filosofia di Aristotele*, Lampugnani Nigri, Milano, 1973

J.E. Annas, *Interpretazione dei libri M-N della "metafisica" di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1992

P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Puf, Paris, 1983<sup>5</sup>

Autori Vari, *Aristotele. Perché la Metafisica*, a cura di A. Bausola e G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1994

Autori Vari, *Aristotle: substance, form and matter*, edited with introductions by T. Irwin, Garland Publishing, New York & London, 1995

Autori Vari, *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, 1995

Autori Vari, *Aristotele*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari, 1997

J. Barnes, *Aristotle*, Oxford University Press, 1982

E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Olshki, Firenze, 1962

---

<sup>82</sup>) Donini, *op.cit.*, pp.21-2.

<sup>83</sup>) Un caso recente è quello di J. Barnes che nel suo saggio *Metaphysics* in *The Cambridge Companion to Aristotle*, cit., cui abbiamo fatto riferimento in una delle note di apertura.

<sup>84</sup>) Il saggio paradigmatico di tale linea interpretativa è quello di W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, trad. italiana *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, cit.

<sup>85</sup>) Donini, *op.cit.*, pp.163-6.

- Id., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova, 1977
- Id., *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma, 1979
- Id., *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1989
- H. Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995
- F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995
- G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze, 1968<sup>2</sup>
- A. Cazzullo, *Aristotele contro i filosofi*, Unicopli, Milano, 1985
- P. Donini, *Metafisica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995
- I. Düring, *Aristotele*, Mursia, Milano, 1976
- G. Fine *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford, 1993
- M.L. Gill, *Aristotle on substance. The paradox of unity*, Princeton University Press, Princeton, 1989
- D.W. Graham, *Aristotle's two systems*, Clarendon Press, Oxford, 1987
- W.K.C. Guthrie, *Aristotle: an encounter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981
- T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988
- W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1935
- J. Lear, *Aristotle and logical theory*, Cambridge University Press, 1980
- Id., *Aristotle. The desire to understand*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988
- W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology*, Antenore, Padova, 1975
- A.C. Lloyd, *Form and universal in Aristotle*, Francis Cairns, 1981
- G.E.R. Lloyd, *Aristotele*, Il Mulino, Bologna, 1985
- L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1972<sup>2</sup>
- W. Marx, *Introduction to Aristotle's theory of being as being*, Nijhoff, The Hague, 1977
- G. Masi, *L'uni-equivocità dell'essere in Aristotele*, Tilgher, Genova, 1989
- W. Mensch, *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994
- C. Natali, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila, 1974
- P. Natorp, *Tema e disposizione della "Metafisica" di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995
- J. Owens, *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1978<sup>3</sup>
- G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1974
- Id., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1984<sup>4</sup>
- Id., *Guida alla lettura della 'Metafisica' di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1997
- W.D. Ross, *Aristotele*, Feltrinelli, Milano, 1976<sup>2</sup>
- G. Sadun Bordoni, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1994
- V. Sainati, *Storia dell'«Organon» aristotelico. Vol. I. Dai «Topici» al «De interpretatione»*, Le Monnier, Firenze, 1968
- A.E. Taylor, *Aristotle*, Dover Publications, New York, 1955
- A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1994
- C. Vigna, *Invito al pensiero di Aristotele*, Mursia, Milano, 1992
- S. Waterlow, *Nature, change and agency in Aristotle's 'Physics'*, Clarendon Press, Oxford, 1982
- E. Weil, *Aristotelica*, Guerini e Associati, Milano, 1990
- W. Wieland, *La Fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna, 1993
- C. Witt, *Substance and Essence in Aristotle. An interpretation of Metaphysics VII-IX*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1989.

### *Edizioni dei testi aristotelici*

- Aristotele, *Du Ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris, 1965
- Aristotele, *Della filosofia*, introduzione, testo, traduzione e commento esegetico a cura di M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1963
- Aristotele, *Discorsi sull'esistenza. Libri 7-8-9 della 'Metafisica'*, a cura di G. Salmeri, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996
- Aristotele, *Esortazione alla filosofia (Protrettico)*, a cura di E. Berti, Il Tripode, Napoli, 1994
- Aristotele, *Il V libro della Metafisica*, a cura di E. Guarneri, Broto, Palermo, 1993
- Aristotele, *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori, Loffredo, Napoli, 1976
- Aristotele, *La Metafisica*, a cura di G. Reale, Loffredo, Napoli, 1968

- Aristotele, *La Metafisica*, a cura di C.A. Viano, Utet, Torino, 1974  
 Aristotele, *Metafisica. Libro XII*, a cura di H.-G. Gadamer, Il Melangolo, Genova, 1995  
 Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano, 1995  
 Aristotele, *Fisica*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino, 1999  
 Aristotele, *Organon*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino, 1996  
 Aristoteles, *Metaphysik*, zwei Bände, Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar von H. Seidl. Griechischer Text in der Edition von W. Christ, Meiner, Hamburg, 1989  
 Aristoteles, *Metaphysik Z*, zwei Bände, Text, Übersetzung und Kommentar von M. Frede und G. Patzig, Beck, München, 1988  
 Aristoteles, *Physik*, zwei Bände, Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von H.G. Zekl, Meiner, Hamburg, 1987  
 Aristotelis *Metaphysica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford Classical Texts, Clarendon, Oxford, 1957  
 Aristotle, *Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1924  
 Aristotle, *Metaphysics. Books Zeta, Eta, Theta, Iota*, translated by M. Furth, Hackett, Indianapolis, 1985  
 Aristotle, *Metaphysics Books Z and H*, ed. by D. Bostock, Clarendon Press, Oxford, 1994  
 B. Cassin et M. Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Metaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris, 1989  
 Aristotle, *On the Heavens*, with an English translation by W.K.C. Guthrie, The Loeb Classical Library, London-Cambridge Mass., 1939  
 Aristotle, *Physics*, A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1936  
 Aristotle, *Physics. Books I and II*, edited by W. Charlton, Clarendon Press, Oxford, 1992

#### *Nota alla presente traduzione*

Per quanto riguarda il testo greco ho seguito l'edizione Jaeger, ormai canonica e preferibile a quella di Ross o Christ. Ho tenuto comunque conto delle osservazioni dei due commentatori (Ross e Seidl). Per quanto riguarda la traduzione, ho costantemente avuto presente la bella edizione italiana di Viano (condotta sul testo di Jaeger) e quella di Reale (condotta sul testo di Ross). Un notevole contributo mi è arrivato dalle osservazioni competenti e dai suggerimenti di Michel Narcy, che ha esaminato una prima versione del testo italiano. Quanto di positivo si potrà registrare nella resa italiana ritengo debba essere attribuito ai suoi consigli. Le mancanze sono invece di mia responsabilità.

## Sulla filosofia prima

### [Tipologia delle sostanze]

1. [1069a 17] Questa ricerca verte sulla sostanza, dal momento che sono indagati i principi e le cause delle sostanze. Infatti, se si considera il tutto come un intero, [20] la sostanza è la parte prima; se lo si considera in serie ordinata, anche così la sostanza è prima, poi viene la qualità, poi la quantità. Inoltre, parlando in senso assoluto, queste non sono neppure esseri, come qualità e movimenti, ovvero sono come il *non-bianco* e il *non-retto*. Anche di questi, infatti, diciamo che sono: ad esempio è *non-bianco*. Oltre a ciò, nessuna delle altre cose è separata.

[25] Anche gli antichi, di fatto, lo testimoniano, giacché ricercavano principi, elementi e cause della sostanza. I contemporanei pongono piuttosto gli universali come sostanze: sono infatti universali i generi che essi dichiarano preferibilmente essere principi e sostanze, procedendo nelle loro indagini in termini astratti. Invece gli antichi ponevano come sostanze le realtà particolari, come il fuoco e la terra, e non ciò che è loro comune, il corpo.

[30] Le sostanze sono tre. Una è sensibile, e si distingue in eterna e corruttibile; questa è la sostanza che tutti ammettono: per esempio le piante e gli animali. Di essa è necessario stabilire quali siano gli elementi, siano essi uno o molti. L'altra sostanza è, invece, immobile; e questa, alcuni sostengono essere separata: gli uni distinguendola in due tipi, [35] gli altri riconducendo a una identica natura le idee e gli enti matematici, altri ancora ammettendo solo gli enti matematici.

Le prime due specie di sostanza sono oggetto della fisica [1069b], perché soggette a movimento; la terza, invece, è oggetto di un'altra scienza, se nessun principio è comune a tutte queste cose.

### Commento

L'attacco del trattato può essere considerato significativo dello stile che complessivamente lo caratterizza: asciutto (anche laddove l'autore insiste nel reiterare i concetti) e diretto. Lo stile, si direbbe, di una epitome o di una traccia articolata ma di servizio (per un corso di lezioni, magari). Il capitolo inquadra sinteticamente l'argomento e i problemi entro cui si muoverà l'indagine aristotelica:

- le *sostanze* e i loro principi;
- la loro distinzione in *sensibili* e *immobili* (metasensibili);
- il confronto con le posizioni essenziali emerse in merito nella tradizione.

Ritroviamo allora due tratti dominanti la produzione *metafisica* aristotelica: l'apertura alla totalità (a dispetto delle limitazioni naturalistiche) e l'impronta dialettica del suo argomentare. Nel caso specifico si possono intravedere gli interlocutori privilegiati, i *platonici* e le teorie platonico-accademiche dei principi. Il risalto dato in particolare alla segmentazione delle posizioni nella scuola di Platone - riaffermato poi nelle osservazioni critiche dei capitoli successivi - potrebbe suffragare l'ipotesi della relativa prossimità cronologica del testo alle discussioni interne all'Accademia e dunque la sua datazione antica nel quadro della produzione di Aristotele.

Soprattutto, però, colpisce - anche pensando ad altri trattati confluiti nella edizione della *Metafisica* - la sottolineatura *usiologica* e la riduzione della *ontologia* a *usiologia* (differentemente dai più tardi progetti dei libri IV e VI della raccolta). Tale operazione si registra in due passaggi:

- prima attraverso il nesso tra sostanza e totalità, di cui essa costituisce comunque la *prima parte* [le alternative *come un intero* (*hōs holon ti*) e *come una serie ordinata* (*ephexês*) sono già gravide di implicazioni: si tratta in pratica della diverse soluzioni al problema cosmologico di Aristotele e Speusippo];
- quindi rilevando come gli altri aspetti categoriali siano in virtù della sostanza, tanto da essere in sé considerati quasi inconsistenti (analogamente alle qualificazioni negative dell'esempio), come confermerà anche il primo capitolo del libro *Zeta*.

Si tratta di una mossa decisiva per tracciare l'orizzonte teoretico della *filosofia prima* (termine a dire il vero mai impiegato nel trattato) rispetto alla *fisica*: si pensi all'ultimo libro (in pratica l'ottavo, *Theta*) della *Fisica*, forse più recente, dove, ricorrendo al *medium* del *movimento*, Aristotele delineava un quadro gerarchico dell'universo, distinguendo un'area (sublunare) costituita di enti ora in quiete ora in movimento, un'area (celeste) sempre in movimento e, infine, un livello (meta-fisico) di enti sempre immobili. In quel caso la tematizzazione, per altro apparentemente analoga a quella qui considerata (come avremo modo di ribadire), era proposta a partire dalla *kinêsis* (movimento); nel nostro trattato, invece, proprio facendo leva sul primato ontologico della sostanza, la classificazione delle *ousiai* comporta l'assunzione di una prospettiva totalizzante sulla realtà (sensibile, almeno in partenza: se il *to pan* [il tutto] iniziale - come sembra corretto - deve riferirsi all'universo [così Ross, ma anche Seidl]).

L'inventario tipologico delle sostanze consente d'altra parte di cogliere la direzione di svolgimento della ricerca, secondo lo schema ribadito nei trattati della *Fisica* (*Alfa*) e della *Metafisica* (*Zeta*): da ciò che è primo *per noi* (la sostanza sensibile), a ciò che, essendo principio, è primo *in sé* (la sostanza immobile).

### [La sostanza sensibile]

2. [1069b 3] La sostanza sensibile è soggetta a mutamento. Se il mutamento ha luogo a partire da termini opposti, oppure da quelli intermedi - non da [5] tutti gli opposti (anche la voce, infatti, è *non-bianco*), ma da contrari - è necessario un sostrato che muti da un contrario all'altro, dal momento che i contrari non mutano. Inoltre, nel mutamento c'è qualcosa che permane, mentre il contrario non permane: c'è dunque un terzo termine oltre i due contrari, la materia.

Se i mutamenti sono di quattro tipi, secondo l'essenza, [10] secondo la qualità, secondo la quantità, secondo il luogo - generazione assoluta e corruzione è il mutamento secondo l'essenza, accrescimento e diminuzione quello secondo la quantità, alterazione quello secondo la qualità e traslazione quello secondo il luogo -, i mutamenti avranno luogo nel loro ambito verso i rispettivi contrari. È necessario quindi che muti la materia, la quale è in potenza [15] ambedue i contrari.

Poiché due sono i modi di essere, tutto muta passando dall'essere in potenza all'essere in atto: per esempio, dal bianco in potenza al bianco in atto; e lo stesso accade per l'accrescimento e la diminuzione. Pertanto, non solo si può affermare che, accidentalmente, qualcosa deriva dal non-essere, ma, anche, che tutto deriva dall'essere: [20] ovviamente, dall'essere in potenza e da ciò che non è in atto. Questo significa l'uno di Anassagora. Infatti, invece del «tutto insieme» e della mescolanza di Empedocle e di Anassimandro e alla espressione di Democrito, era meglio dire: «tutte le cose erano in potenza, ma non in atto». Dunque questi filosofi hanno avuto in qualche modo la nozione di materia. Tutte le cose che mutano hanno materia: [25] diversa, però, a seconda dei casi. Anche le cose eterne che non sono generate, ma che hanno movimento locale hanno materia: adatta, però, non alla generazione, ma al movimento locale.

Qualcuno potrebbe sollevare la difficoltà da quale tipo di non-essere abbia luogo la generazione; infatti si parla di non-essere in tre diversi significati. Se qualcosa è in potenza, tuttavia non è potenza di una cosa qualsiasi, ma da potenze diverse si generano cose diverse. Non è, dunque, sufficiente dire che sono insieme tutte [30] le cose, dal momento che le cose differiscono per la materia. Perché mai allora sono derivate infinite cose e non, invece, una sola? L'intelligenza, infatti, è unica; cosicché, se anche la materia fosse una, sarebbe diventato in atto solo ciò che la materia era in potenza.

Tre, dunque, sono le cause e tre i principi: due costituiscono la coppia di contrari, di cui uno è la definizione e la forma, l'altro la *privazione*, il terzo è la materia.

Commento

Partendo dal piano sensibile, primo nell'ordine sostanziale proposto (in quanto tale per noi, nella sua evidenza), Aristotele ha subito modo di marcare il tratto essenziale, la instabilità nel *mutamento* (*metabolê*), per procedere immediatamente a schizzare lo schema di *Fisica Alfa* dei principi del divenire: il *sostrato materiale* (che permane mutando) e i poli del mutamento, di cui ci si affretta a precisare che non possono essere assunti casualmente, ma devono essere contrari all'interno di un genere; la loro dovrà essere una opposizione determinata da un certo tipo di differenza, che costituirà l'asse del cambiamento all'interno del soggetto ontologico.

Che poi l'autore sia impegnato a fissare sinteticamente una vera e propria ontologia del divenire è dimostrato dalla concentrazione di strategie mirate al problema della *genesis*, che di fatto corrispondono a un piano di ricerche più approfondito che Aristotele avrebbe condotto in parte nei trattati della *Fisica* (*Alfa*, *Beta*, probabilmente contemporanei), in parte in quelli della *Metafisica* (*Theta*). Infatti, accanto al modello della polarità nel sostrato, i passaggi centrali del capitolo introducono la coppia concettuale *dynamis* (*potenza*) e *energeia* (*atto*), che risulterà fondamentale nella economia del trattato. Così, a riscattare il processo del divenire dalla apparente contraddizione eleatica della evanescenza dei contrari (che sono e non sono), ritroviamo non solo il persistente e soggiacente *hypokeimenon* (soggetto), ma anche la distinzione ontologica tra essere *in potenza* e essere *in atto*, tra la disposizione (presente nel soggetto materiale) ad assumere una determinazione ovvero a esercitare una funzione e la sua piena esplicitazione o la sua effettiva applicazione.

Anche in questo modo Aristotele ha la possibilità di mettere in risalto, al di là della labilità delle qualificazioni, il perdurare del denominatore ontologico: la attuazione delle potenzialità è processo nell'essere. Per converso, volendo impostare la lettura del divenire come passaggio dal *non-essere* all'*essere* (o viceversa), sarebbe stato necessario richiamare la polivocità (e quindi, in assenza di precisazioni, la tendenziale equivocità) del termine *essere*. Esso poteva, in effetti, venire assunto nel significato assoluto (come accadeva nella interpretazione eleatica) solo dimenticando che *si dice in molti modi*: secondo le *categorie*, come *vero-falso*, come *potenza-atto* (e come *accidente*). Attribuendo valore propriamente logico alla seconda accezione, è negli altri ambiti che il filosofo dispiega la propria strategia. Infatti è ricordando la tavola categoriale che vengono fissate le modalità del mutamento (sostanziale, quantitativo, qualitativo, locale), entro le quali poi sono impiegati sia lo schema triangolare della polarità nel sostrato sia, soprattutto, la coppia ontologica *potenza-atto*.

Tuttavia, la puntualizzazione delle *griglie di lettura* della realtà sensibile è anche occasione per un primo rapido confronto con la tradizione naturalista preplatonica, nel corso del quale l'autore ha l'opportunità di avanzare un tema che dominerà poi la polemica successiva: il nesso tra essere e molteplicità. I filosofi citati (Anassimandro, Anassagora, Empedocle e Democrito) avevano, secondo Aristotele, effettivamente intravisto, nella loro evocazione di una originaria indistinzione degli enti o degli elementi, la nozione di *materia* come *potenza*, sebbene poi non esistesse, per il filosofo, un'unica materia dei processi del divenire, ma sostrati differenti nei diversi casi. Non si spiegherebbe altrimenti la strutturale e irriducibile articolazione della realtà sensibile: non da tutto può derivare tutto. Inoltre la nozione di *potenza* avrebbe richiesto di essere correlata a quella di *atto*: anche in questo caso, pur avendo, ad esempio, Anassagora utilizzato il concetto di *intelligenza* come agente *attualizzante*, non aveva comunque avvertito che da un'unica materia e dallo stesso agente non avrebbero potuto derivare infinite cose.

Insomma, alla unitarietà del modello esplicativo imperniato sulla coppia concettuale *potenza-atto* doveva corrispondere la traduzione concreta dei due termini nelle diverse situazioni ontologiche, pena la perdita di senso del mondo naturale, soprattutto nella ricchezza e varietà dei suoi processi.

### [I principi del divenire]

3. [1069b 35] Inoltre, né la materia né la forma - intendo i principi prossimi - si generano. Infatti, tutto ciò che muta è qualcosa, muta a opera di [1070a] qualcosa e muta in qualcosa. Ciò a opera di cui una cosa muta è il motore prossimo; ciò che muta è, invece, la materia; ciò a cui il mutamento tende è la forma. Si procederebbe all'infinito, se si generassero non solo la sfera di bronzo, ma anche la sfera e il bronzo. Dunque, è necessario arrestarsi.

Inoltre, bisogna dire che ogni sostanza si genera [5] da un'altra che ha lo stesso nome: sia quelle che sono per natura, sia le altre. Le sostanze, infatti, si generano o per arte o per natura o per caso o spontaneamente. L'arte è principio di generazione che sta in altro rispetto alla

cosa generata; la natura è invece principio di generazione nella cosa generata (l'uomo, infatti, genera l'uomo); le altre cause della generazione sono privazioni di queste due.

Tre sono le sostanze. La materia, [10] la quale è qualcosa di determinato solo in apparenza: infatti è materia e sostrato tutto ciò che è insieme per contatto e non per unità naturale. La natura, che è qualcosa di determinato e lo stato che costituisce il fine della generazione. C'è poi la terza, costituita da queste due, ossia la sostanza individuale, per esempio Socrate o Callia.

In alcuni casi ciò che è qualcosa di determinato non esiste a parte dalla sostanza composta, per esempio, la forma di una casa: a meno che [15] non si intenda l'arte. Di queste cose non c'è generazione né corruzione, e altro è il modo in cui sono e non sono la casa senza la materia e la salute e tutto ciò che è in virtù di una tecnica. Se mai la forma può esistere a parte, ciò potrà verificarsi solamente per le sostanze naturali; perciò Platone non aveva torto ad affermare che ci sono tante idee quante sono le sostanze naturali, sempre che esistano idee, ma non di cose come fuoco, carne, testa: [20] in effetti tutte queste sono materia, e della sostanza propriamente detta è materia quella prossima.

Le cause motrici sono anteriori all'effetto; quelle cui si riferisce la definizione esistono invece contemporaneamente al loro effetto. Infatti, quando l'uomo è sano, allora esiste anche la salute, e anche la figura sferica del bronzo esiste unitamente alla sfera di bronzo.

Se, poi, rimanga qualcosa anche dopo, è problema che resta da esaminare. [25] In alcuni casi nulla lo vieta, per esempio per l'anima, non tutta, ma solo l'intelligenza; tutta forse è impossibile.

È evidente, per questo, che non occorre affatto che esistano le idee: un uomo infatti genera un uomo, un individuo un altro individuo. Analogamente per le arti: l'arte medica, infatti, è la ragione stessa della salute [30].

## Commento

Anche questo capitolo si presenta come rapido schizzo di una discussione sui principi (intrinseci) e le cause (estrinseche) del *divenire*, che Aristotele avrebbe poi più approfonditamente ripreso in altri trattati, soprattutto nei libri centrali della *Metafisica* (*Zeta* e *Heta*), ma anche nella *Fisica*. Come rimarcato dai commentatori, le formule avverbiali impiegate (*meta tauta, inoltre, oltre a* ovvero *dopo queste cose*) denunciano l'impronta sommaria dell'esposizione, quasi si trattasse di annotazioni per un trattato o una lezione (Ross). Questo non riduce tuttavia il valore teoretico delle osservazioni introdotte, confermando semmai l'essenzialità del nodo costituito dal complesso confronto con la tradizione accademica dei *principi*, sullo sfondo della presa di distanza critica da alcuni aspetti del platonismo (qui, segnatamente, la cosiddetta *teoria delle idee*).

Il problema affrontato è quello della *ingerabilità* dei principi *prossimi* (letteralmente *ultimi*, nel senso di *ultimi a determinare* l'ente), di cui si sottolineano gli aspetti ontologici (accennando anche al risvolto logico, sollevato negli *Analitici*, della *regressione all'infinito*, che avrebbe minato l'intelligibilità del reale). Il risultato è un nuovo schema di lettura del mutamento, che ha un carattere provvisorio rispetto alle precisazioni dei primi trattati della *Fisica* e alla famosa tavola delle *quattro cause* nel libro *Alfa* della *Metafisica*: probabile indice, anche nel registro linguistico (*natura per forma*, ad esempio), della relativa precocità delle annotazioni aristoteliche.

Così i punti di riferimento della *metabolê* sono ora rappresentati da *ciò che muta, ciò per mezzo del quale* avviene il mutamento, *ciò cui* tende il mutamento: in altre parole dalla *materia* (*hylê*) che subisce il mutamento, dal *motore* (*kinoun*) che lo opera e dalla *forma* (*eidos*) che la materia acquisisce nel mutamento. Il termine *eidos*, impiegato nel primo paragrafo, è espressione tecnica di matrice platonica, polivalente (*specie*, in senso logico-ontologico; *forma* nel significato ontologico di struttura immanente che determina l'ente), e nel contesto comprende in sé, oltre alla funzione configurante propria, anche quella teleologica di meta del processo (qui non messa a tema, come, invece, in *Fisica II*). Principi, dunque, in quanto assetti costanti del divenire, i tre elementi *ultimi* (*prossimi*) individuati sono imprescindibili per la comprensione, che da essi deve partire e fino a essi risalire per fondare l'ente: dopo non le rimane che arrestarsi.

Rispetto agli schemi precedenti ritroviamo una accentuazione del ruolo efficiente dell'agente del mutamento, dislocato esternamente all'ente in cui induce il processo: ciò costituisce l'occasione per una importante precisazione. Tale estrinsecità, infatti, può essere sostanzialmente di due tipi:

- quella che opera in natura, dove un ente ne produce un altro della stessa specie: in questo caso la sostanza che funge da *motore* del mutamento precede quella che risulta dal processo, ma ne condivide la struttura ontologica e, in questo senso, il divenire è circolare all'interno della specie;
- quella che opera nel campo tecnico, dove tra efficiente e prodotto esiste una alterità specifica e dunque un nesso in questo senso occasionale.

In effetti la *ghenesis*, che pur contempla propriamente anche *caso* (*tyché*) e *spontaneità* (*automaton*), si riduce poi concretamente alla *natura* (in cui il principio del mutamento è immanente) e all'*arte* (che implica un principio che produce in altro), dal momento che Aristotele non riconosce alle due evenienze accidentali se non un carattere privativo.

La parte centrale del capitolo è dedicata a una rapida messa a fuoco del concetto di *sostanza* (*ousia*), che prelude alle approfondite analisi di *Zeta* e al repertorio lessicale di *Delta*: a differenza di quanto registriamo altrove nella *Metafisica*, qui l'autore non fa richiamo a quel trattato, a ulteriore conferma della probabile originaria estraneità e anteriorità del nostro testo rispetto al corpo della ricerca condotta negli altri libri della raccolta.

Il termine può riferirsi alla *materia*, in quanto *sostrato* (*hypokeimenon*), sebbene subito sia segnalata l'approssimazione di tale attribuzione: la materia, infatti, è *qualcosa di determinato* (*tode ti*) solo in apparenza, mancando, di per sé, di ogni compiutezza strutturale. In via negativa Aristotele marca così il criterio principale di individuazione della *sostanza*, come confermeranno in particolare i libri centrali della *Metafisica*. Determinatezza e unità ne sono i caratteri imprescindibili, accanto alla funzione di soggetto ontologico al fondo dei processi del divenire.

In questo senso *sostanza* a pieno diritto è ciò che il filosofo nel contesto definisce *physis* (*natura*), precisandone il significato con espressioni che ne consentono l'identificazione con la *forma*: essa è in effetti un *tode ti*, costituisce cioè la condizione ontologica positiva verso cui (specificamente) tende un processo. Sostanza sarà, analogamente, l'ente individuale che risulta da *materia* e *forma* (ciò che in *Zeta* l'autore chiamerà *sinolo*), la cui consistenza usiologica, sin dalle prime esperienze accademiche (*Topici*, *Categorie*), Aristotele mai metterà in discussione, dal momento che in esso convergono tutti i tratti ontologici della sostanza: *indipendenza*, *determinatezza*, *unità*.

La seconda parte del capitolo, pur presentando apparentemente qualche salto nella linea argomentativa, è facilmente inquadrabile nella polemica anti-platonica, soprattutto in considerazione della conclusione. La concessione ipotetica alle idee è, infatti, funzionale alla netta demarcazione tra la situazione ontologica dei prodotti della *technè*, effetto di un gesto poetico in cui l'impronta formale è trasmessa dalla competenza del *technitês* (artigiano), e quella degli enti naturali. Nell'ambito dei cicli della natura la *forma*, pur non esistendo separata come l'idea platonica, è istanza costantemente presente negli individui della specie (e, in questa accezione, eterna). Inoltre, sempre in relazione alla natura e ai suoi processi, c'è la condizione dell'*anima* (razionale), di cui, sebbene Aristotele la consideri *forma* e in quanto tale inscindibile dal corpo di cui attua le capacità vitali, è possibile prospettare una modalità di persistenza separata, assimilabile alla posizione platonica. Ciò non comporta comunque una adesione: fissata la distinzione tra *arte* e *natura* e quella tra causa motrice (che precede sempre il proprio effetto) e causa formale (presente con e nell'effetto), il filosofo può rilevare l'inutilità (tema ricorrente nella polemica aristotelica) delle *idee*. È nuovamente sintomatico il fatto che, nonostante la discussione corrisponda all'ottava *aporia* elencata nel libro *Beta* e ripresa in *Kappa* (di problematica attribuzione), non ritroviamo nel nostro trattato alcun esplicito riferimento in tale direzione, a differenza di quanto accade in altri casi, all'interno di altri libri della raccolta.

#### [Analogia tra i principi]

4. [1070a 31] Le cause e i principi sono in un senso diversi per le cose diverse, ma in altro senso, se si parla in universale e per analogia, sono gli stessi per tutte.

Si potrebbe porre il problema se siano diversi oppure identici i principi e gli elementi delle sostanze e dei termini relativi e allo stesso modo di [35] ciascuna delle altre categorie. Ma è assurdo che siano i medesimi per tutte: infatti, dagli stessi principi deriverebbero i termini

relativi e la sostanza. [1070b] E che cosa sarebbe mai questo principio comune? Al di là della sostanza e delle altre categorie, infatti, non esiste nulla di comune; mentre l'elemento esiste anteriormente a ciò di cui è elemento. Ma la sostanza non è elemento dei termini relativi, né alcuno dei termini relativi è elemento della sostanza. Inoltre come è possibile che [5] siano gli stessi gli elementi di tutte le cose? Nessuno degli elementi, infatti, può essere identico a ciò che è costituito dagli elementi: per esempio, *B* o *A* non possono essere identici al composto *BA*: neanche degli intelligibili c'è un elemento, per esempio l'essere o l'uno, dal momento che ineriscono a ogni cosa, anche a quelle composte. Allora nessuno degli elementi è sostanza o relazione, pur dovendo necessariamente essere o l'una o l'altra. Non ci sono dunque [10] gli stessi elementi per tutte le cose.

Oppure, come affermiamo noi, gli elementi sono in un certo senso gli stessi, in un altro senso no. Per esempio, per i corpi sensibili verosimilmente funge da forma il caldo e, per altro verso, il freddo che è la privazione; mentre ciò che, in primo luogo e per sé, è in potenza queste cose è la materia. Ma sono sostanze sia questi elementi sia le cose che da essi derivano, delle quali essi sono principi, ovvero quel che dal caldo e dal freddo [15] si genera di unitario, come carne o osso: infatti il generato è necessariamente diverso da quegli elementi. Di queste cose quindi gli elementi e principi sono gli stessi, ma diversi per le cose diverse: però non è possibile dire che essi siano gli stessi per tutte le cose in assoluto, ma solo per analogia, come, per esempio, se si dicesse che i principi sono tre: la forma, la privazione e la materia. Tuttavia ciascuno di questi è diverso per [20] ciascun genere: ad esempio per il colore sono il bianco, il nero e la superficie; da luce, tenebra e aria derivano invece giorno e notte.

Giacché non sono cause solo quelle inerenti alle cose, ma anche quelle esterne, come il motore, è evidente che altro è il principio, altro l'elemento, che ambedue sono cause e che il principio va distinto in interno ed esterno, e che [25] ciò che produce moto o quiete è un principio e non un elemento. Dunque gli elementi sono tre per analogia, invece le cause e i principi sono quattro, ma diversi nelle diverse cose: anche la causa prossima come motore è diversa nelle diverse cose. Si prendano salute, malattia e corpo: in questo caso il motore è la scienza medica. Si prendano forma, un determinato disordine e mattoni: in questo caso il motore è l'arte della costruzione. Così va distinto [30] il principio.

Poiché il motore per le sostanze naturali è come l'uomo che è causa motrice dell'uomo, mentre per ciò che è prodotto dalla ragione è la forma o il suo contrario, per un verso le cause sarebbero tre, così, invece, quattro. L'arte medica è, infatti, in un certo senso la salute e l'arte della costruzione è la forma della casa; ed è l'uomo che genera l'uomo.

Oltre a queste c'è ancora ciò che, in quanto [35] primo tra tutti gli enti, muove tutte le cose.

## Commento

Il capitolo riveste una grande importanza nell'ambito della ricerca condotta nel trattato (relativamente alla tipologia di sostanze), ma anche come elemento per collocare teoreticamente questo contributo all'interno della produzione aristotelica. L'insistenza sulla concreta diversità ma analogica identità dei principi di tutte le cose consente, infatti, di proiettare l'argomento sullo sfondo della discussione accademica, nella quale il filosofo doveva essersi distinto come precoce critico delle idee e sostenitore di una teoria dei principi in conflitto con le tendenze matematizzanti prevalenti nella scuola platonica.

L'eco accademica si può registrare nella scelta della coppia concettuale *ousia* (sostanza) - *pros ti* (relativo) - dove il secondo termine era d'uso tecnico -, nel riferimento ai *noêta* (intelligibili) *uno* e *essere*: ma in genere l'impegno a rilevare l'impraticabilità della derivazione da un nucleo di elementi ulteriori rispetto al piano delle *categorie* rimanda direttamente alla polemica nei confronti tanto delle strategie *generalizzanti* (sulla scia dei *meghista ghenê* [generi sommi] del *Sofista* platonico) quanto di quelle *elementarizzanti* attraverso cui Platone e i suoi discepoli avevano introdotto i loro *principi*.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup>) Su questo aspetto della teoria platonica dei principi è illuminante Hans Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1987, pp. 160 ss.; per una ricostruzione equilibrata e

Nel programma costituito dal repertorio di *aporie* del libro *Beta* (terzo della *Metafisica*), la cui risoluzione doveva rappresentare il filo della *scienza ricercata* (così in *Beta* 1) nella raccolta, rifluiscono gli spunti problematici di queste pagine, esplicitati nella loro valenza teoretica e nei loro riferimenti critici nel corso della discussione (poi ripresa anche in *Kappa*). Qui comunque non si fa alcun cenno al *libro della aporie*.

L'apertura introduce immediatamente la difficoltà di fondo, considerandone le implicazioni.

In primo luogo, l'identità dei principi per tutte le cose è rigettata a partire dalla distinzione tra *sostanze* (che sono per sé) e *relativi* (che sono per altro), in pratica richiamando la tavola delle *categorie*. Infatti il principio comune a tutto dovrebbe necessariamente appartenere a uno dei due poli della tavola: a ciò che è per sé (sostanza) o a ciò che è per altro. Non sarebbe altrimenti *comune* (*koinon*), né propriamente sarebbe, dal momento che l'essere è originariamente articolato secondo le categorie. La generalizzazione dunque non può spingersi oltre le predicazioni universali individuate da Aristotele, per approdare a un principio sommo. Né, d'altra parte, in tale direzione può funzionare un approccio *elementarizzante*, in quanto anche gli elementi (*stoicheia*) precedono ciò che da essi è costituito e pensare a elementi comuni a sostanze e relativi significa collocarli anteriormente. Né tali principi o elementi comuni potrebbero essere sostanze o relativi, poiché in tal caso dovrebbero reciprocamente fondarsi: ma non è possibile che da qualcosa che è per sé derivi qualcosa di relativo, né, viceversa, che da qualcosa che è per altro scaturiscano sostanze.

In secondo luogo, giacché gli elementi non sono identici a ciò che ne è costituito (l'esempio delle lettere è significativo anche della originaria accezione alfabetica di *stoicheion*), i presunti *elementi* e *principi* di tutte le cose non dovrebbero essere né sostanze né relativi (polarità entro cui si distribuiscono tutti gli aspetti della realtà, secondo la lezione accademica); ma ciò è impossibile, perché non c'è essere oltre le categorie. Il riferimento agli *intelligibili* (*essere e uno*) in questo contesto si spiega appunto con l'incrociarsi della prospettiva generalizzante (che spinge a rintracciare il principio nella estensione dell'universale) e di quella elementarizzante (che lo persegue invece nella semplicità): dal momento che *essere e uno* si predicano di tutto (ma in senso diverso nei diversi casi) potrebbero per un verso apparire principi-elementi comuni; eppure, proprio perché si predicano di tutto non possono essere elementi (questi, infatti, non sarebbero predicabili di ciò che da essi è costituito).

Denunciate le contraddizioni nella tesi (platonico-accademica) della identità dei principi, Aristotele procede a riproporla con una nuova curvatura, insistendo in altre parole sulla identità analogica. La linea di pensiero, nonostante gli esempi non particolarmente illuminanti, è chiara: si può parlare degli stessi principi per tutte le cose solo rilevando la presenza strutturale in ogni ente della medesima tipologia archeologica. Tutta la realtà sensibile (ed è ancora necessario sottolineare come al centro della riflessione del filosofo si trovi il mondo naturale) è caratterizzata dalle funzioni ontologiche del sostrato materiale e della coppia di contrari (qui ripresa secondo la polarità *forma-privazione*), e in tal senso, in universale cioè, è possibile parlare di identità per i principi. Essi, però, sono concretamente specifici e quindi diversi nelle diverse situazioni ontologiche. Per precisare criticamente la propria posizione rispetto alle difficoltà in precedenza stigmatizzate, Aristotele si affretta a richiamare quanto sostenuto nel terzo capitolo a proposito del carattere sostanziale della *forma* e della *materia*. Si tratta insomma di sostanze (in differenti accezioni) da cui scaturiscono sostanze (gli enti concreti): il quadro archeologico non trascende quello categoriale.

Si può semmai rilevare come il filosofo faccia intravedere una struttura scalare delle sostanze, dal livello primitivo delle qualità, agli elementi, ai tessuti da essi derivati (ossa, carne), all'individuo che ne scaturisce. Ogni gradino entra come ingrediente del superiore: la organizzazione formale di ogni livello fornisce la materia per ulteriore strutturazione. Si tratta di una *scala* la cui unitarietà è fornita dal termine superiore, e cui può applicarsi lo schema analogico: nella natura si possono riscontrare processi numericamente e specificamente diversi, ma associabili per uguaglianza di rapporti verticali tra elementi costitutivi<sup>87</sup>.

---

puntuale della discussione accademica sui principi, si può utilmente consultare E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova, 1977, pp.95 ss.

<sup>87</sup>) Su questo punto è illuminante il contributo di C.A. Viano nella sua *Introduzione a Aristotele, La Metafisica*, a cura di C.A. Viano, Utet, Torino, 1974, pp.53 ss.

L'ultima parte del testo articola ulteriormente l'orizzonte, attraverso l'introduzione del riferimento al motore. Ciò consente infatti di distinguere, nel genere *causa*, tra *principio*, che può essere anche estrinseco, e *elemento*, immanente all'ente. Avremo dunque, nella prospettiva del divenire, un ventaglio di cause, materiali, formali-finali e efficienti, nei vari casi individualmente e specificamente diverse, ovvero individualmente diverse ma specificamente identiche, ma in ogni modo strutturalmente presenti sullo sfondo della *metabolè*. Per quanto concerne gli enti naturali avremo identità specifica di causa formale e causa efficiente (l'uomo che genera l'uomo); tale situazione si ripresenta, al limite, anche nel caso dell'*arte*, se si astraie dall'individuo efficiente e si pone l'attenzione sulla competenza (*technè*, appunto) capace di produrre, come effetto, una configurazione adeguata nel prodotto. Infatti, l'arte medica è in un certo senso la *salute*. In tutti i casi, comunque le cause saranno individualmente diverse e accomunabili solo per analogia. Anche se poi il capitolo si chiude con il problematico coinvolgimento del *motore primo di tutte le cose*, con l'apertura dunque a una causa individuale indirettamente universale.

### [Ancora sulla analogia dei principi]

5. [1070b 36] Dal momento che esistono sia cose separate sia cose non separate, sostanze sono [1071a] le prime. Per questo le cause di tutte le cose sono le stesse, perché senza le sostanze non esistono né le qualità né i movimenti. Esse, poi, saranno forse anima e corpo, oppure intelletto, desiderio e corpo.

Ma anche in un altro senso i principi sono analogicamente gli stessi, per esempio come atto [5] e potenza. Anche questi, tuttavia, sono diversi e in un modo diverso per cose diverse: in alcuni casi, infatti, la stessa cosa è ora in atto, ora in potenza, per esempio nel caso del vino o della carne o dell'uomo. Anche questi rientrano sotto le cause dette: in atto sono, infatti, la forma - qualora esista separata - e ciò che è costituito da materia e forma, e anche la privazione, come [10] tenebra e malattia; mentre in potenza è la materia, in quanto è ciò che ha possibilità di diventare entrambe le cose.

L'essere in potenza e l'essere in atto differiscono in modo diverso nei casi in cui la materia non è la stessa e nei casi in cui la forma non è la stessa ma diversa. Per esempio, causa dell'uomo sono gli elementi, cioè fuoco e terra come materia, e la forma propria; c'è poi ancora qualcosa [15] di esterno, vale a dire il padre; e oltre a queste c'è il sole e il cerchio obliquo, i quali non sono né materia né forma, né privazione, né ciò che ha la medesima forma, ma motori.

Inoltre, bisogna osservare che alcune cause si possono dire universali, altre no. Di tutte le cose, allora, i principi prossimi sono la cosa determinata più prossima che è in atto e un'altra che è in potenza. [20] Le cause universali di cui abbiamo detto, dunque, non esistono: infatti, l'individuo è principio degli individui. L'uomo in generale è principio dell'uomo in generale, ma nessun uomo esiste in generale; piuttosto Peleo è principio di Achille, tuo padre è tuo principio; e questo *B* è causa di questo *BA*, mentre *B* in generale è causa di *BA* solo in generale.

Inoltre, le cause e gli elementi delle sostanze sono [25] cause e elementi di tutte le altre cose, ma sono diversi per le diverse cose, come si è detto: delle cose che non appartengono allo stesso genere (colori, suoni, sostanze, quantità) saranno diversi, tranne che per analogia; e anche delle cose che appartengono alla stessa specie le cause saranno diverse, non per specie, ma individualmente: la tua materia, la tua forma e la tua causa motrice sono diverse dalle mie, ma sono identiche per la loro definizione universale.

Se si ricerca, dunque, [30] quali siano i principi e gli elementi delle sostanze, dei relativi e della qualità e se siano identici o diversi, è chiaro che, quando sono detti in più sensi, cause e principi di ciascuna cosa sono gli stessi, mentre, quando sono stati oggetto di distinzioni, non sono identici ma diversi. Sempre che non si intenda che sono identici per tutte le cose in senso analogico, come materia, forma, privazione e motore; e ancora in quanto le cause delle

sostanze [35] sono cause di tutte le cose, perché, se si eliminano le sostanze, si eliminano tutte le cose. Inoltre c'è l'atto primo.

Sono cause prossime diverse quelle costituite da contrari, che non si predicano né come generi né come termini aventi molteplici significati; inoltre ci sono anche le materie diverse.

[1071b] Si è detto, dunque, quali e quanti siano i principi delle cose sensibili, in che senso essi siano identici per tutte le cose e in quale diversi.

## Commento

Il presente capitolo si pone evidentemente in continuità con il precedente, di cui prosegue l'analisi delle implicazioni analogiche tra principi e la connessa sottesa polemica con la tradizione platonica e accademica: con una curvatura, in questo caso, sulla coppia concettuale *potenza-atto*.

L'apertura sposta l'argomentazione aristotelica sulla sostanza, il cui primato, ribadito nell'occasione dopo le sottolineature del capitolo introduttivo, è sfruttato nella circostanza per giustificare la universalità delle sue *cause (aitia)*: dal momento che solo le sostanze sono *separate (chôrista)*, cioè (in questo contesto) capaci di una esistenza indipendente (per sé), e tutto il resto non è che accidente dipendente dal sostegno ontologico della sostanza, dai principi delle sostanze indirettamente dipenderanno tutte le cose. Tuttavia la causalità riveste una portata universale non in virtù della identità e unicità degli *aitia*, bensì nella misura in cui si tenga presente la relazione analogica tra principi, che sono poi numericamente, individualmente, diversi (sebbene talvolta specificamente o genericamente identici).

Il corpo del capitolo denuncia qualche scompenso in alcuni passaggi, di ardua lettura non solo per noi, ma già per i commentatori antichi; inoltre conferma, con la sua estrema concisione (in particolare nel passaggio centrale sulla *potenza* e sull'*atto*), la natura schematica del trattato. Tuttavia, il disegno argomentativo è sufficientemente chiaro e, soprattutto, logicamente funzionale all'impianto complessivo, come avremo modo di verificare sin dal prossimo capitolo. Dopo un approccio generale al problema della analogicità dei principi (nel capitolo precedente), Aristotele concentra l'esame sulle relazioni specifiche che il primato ontologico della *ousia* comporta rispetto al tema, per affrontare, infine, con la coppia *dynamis-energheia*, il problema della identità (e universalità) analogica nelle sue implicazioni dinamiche.

Infatti, un parallelismo nei processi della natura si può individuare non solo a livello strutturale - con la possibilità dunque di enucleare come denominatori analogici i termini delle varie funzioni (materia, forma, privazione ecc.) che ritornano costantemente -, ma anche a livello dinamico, dal momento che ogni mutamento, in quanto tale, in quanto cioè passaggio di un sostrato da uno stato all'altro, presuppone (come sottolineato nel secondo capitolo) - logicamente e ontologicamente - la coppia concettuale *potenza-atto*, il nesso tra disposizione e sua realizzazione, che costituisce, allora, in universale, una nuova istanza analogica.

In atto è la *forma* (che si darà separatamente solo nel caso della sostanza metasensibile) e anche il *sinolo* di materia e forma (benché il costitutivo materiale lo renda, da un punto di vista diverso rispetto a quello per cui è atto, ancora *potenza*); in atto Aristotele ritiene anche la determinazione opposta alla *forma*, la *privazione (sterêsis)*. Potenza in senso proprio è ciò che qui viene genericamente designato come *materia*, propensione ad assumere, in momenti diversi le due opposte determinazioni. Così come esiste una strutturale analogia archeologica negli enti sensibili, se ne potrà pure riscontrare, al di là delle individuali differenze, la equivalenza dinamica.

Il ragionamento del filosofo si complica nel passaggio successivo, laddove egli procede ad aprire a ventaglio l'orizzonte causale che concorre alla generazione dell'ente sensibile. Esso risulta rappresentato da:

- i *principi immanenti (elementi)*:
  - la sua materia e
  - la sua forma;
- le cause esterne:
  - una causa efficiente immediata;
  - una causa efficiente remota (sole e cerchio obliquo, i quali, secondo le indicazioni del *De generatione et corruptione*, contribuiscono alla costante vicissitudine della natura).

Nel caso degli elementi e del motore prossimo, in natura è possibile, in virtù della circolarità dei processi naturali, riscontrare identità formale specifica (un uomo genera un altro uomo), anche in presenza di differenze materiali (sebbene la citazione di elementi materiali generici come *acqua* e *terra* possa far pensare almeno a una sorta di identità, quella dei tessuti omeomeri da essi formati, comuni specificamente a tutti gli uomini); nel caso dei motori indiretti abbiamo invece differenze anche di genere e specie. In questo quadro Aristotele vuole probabilmente rilevare come alla immanenza della coppia materia-forma (potenza-atto) corrisponda, nell'ambito della causalità estrinseca, un nesso tra i motori e ciò che risulta dalla loro azione. In effetti, però, nel secondo nesso sembra cambiare l'accezione di *dynamis*, intesa, come verrà approfonditamente chiarito nei primi capitoli del libro *Theta* della *Metafisica*, soprattutto nel senso di *principio di mutamento in altro*.

L'intelaiatura archeologica avanzata per le sostanze sensibili (naturali) è occasione per una importante precisazione anti-platonica: si può parlare di cause universali, del tipo *uomo in generale*, solo in astratto, riferendosi ad esempio alla nozione di *uomo in generale*; degli individui concreti sono cause elementi individuali, numericamente diversi (anche se specificamente identici, come nel caso della *forma*). In questo modo non c'è più spazio, nella interpretazione della realtà, per gli archetipi ideali platonici. Essi, infatti, non si dispongono né tra i principi immanenti del divenire, né tra ciò che è individualmente determinato, né, d'altra parte, tra le cause motrici. Sfuggono insomma tanto alla condizione ontologica dell'*atto* (nella misura in cui non si presentano come un concreto *tode ti*), quanto a quella della *potenza* (non costituiscono materia degli enti, né certamente possono essere *principi di mutamento in altro*).

Le *cause* e gli *elementi* delle sostanze saranno, dunque, indirettamente, anche cause di tutte le altre cose, ma in senso puramente analogico: ogni ente presenterà propri principi, sempre individualmente (numericamente) differenti, ma, all'interno della stessa specie, specificamente identici. Comunque sempre ontologicamente e funzionalmente equivalenti. Passando poi alla serie categoriale il discorso aristotelico non cambia: anche in questo caso, variando a seconda dell'ambito, i principi non potranno essere riconosciuti identici per l'intera tavola, ma diversi per le diverse colonne di predicati, sebbene rimanga la possibilità della identificazione analogica (per la costanza strutturale della tipologia causale: *materiale, formale, efficiente*) e l'ulteriore unificazione rappresentata dal primato, già marcato, della sostanza.

In questo contesto, preparato dalla precedente apertura cosmica alla attività efficiente del sole e del cerchio obliquo, Aristotele inserisce il riferimento a un principio ulteriore, il *primo motore* (connotato ontologicamente come *atto primo*) - di portata universale, in quanto motore del primo cielo che tutti gli altri trascina nella propria rotazione. Si tratta di una causa, nella sua identità, effettivamente universale, nel senso che da essa dipendono direttamente e indirettamente i cicli dell'intero mondo naturale.

Il capitolo si chiude poi, in modo enigmatico, alludendo probabilmente alle individuali differenze, negli enti diversi, della coppia *forma-privazione* e delle materie prossime.

### **[Dimostrazione dell'esistenza di un primo motore]**

6. [1071b 3] Poiché abbiamo detto che le sostanze sono tre, due quelle fisiche, una quella immobile, di questa ora dobbiamo dire che necessariamente esiste [5] una sostanza eterna e immobile. Le sostanze, infatti, sono i primi tra gli esseri, e, se fossero tutte corruttibili, tutto sarebbe allora corruttibile. Ma è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, dal momento che esso è sempre stato; né è possibile che si generi o si corrompa il tempo, perché se non ci fosse il tempo non potrebbero esserci il prima e il poi. Allora anche il movimento è continuo come il tempo: [10] infatti il tempo o è la stessa cosa che il movimento o una sua proprietà. Movimento continuo è solo quello locale, e, di questo, solo quello circolare.

Ma se esistesse qualcosa capace di muovere e di produrre, che però non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti ciò che ha potenza può non passare all'atto. Quindi non serve a nulla introdurre sostanze eterne, [15] come fanno coloro che introducono le idee, se in esse non c'è un principio capace di produrre mutamento. Neppure questo tipo di principio è sufficiente, così come un'altra sostanza oltre le idee: se non sarà attiva, non ci sarà movimento. Inoltre non basta neppure che essa sia attiva, se la sua sostanza implica potenza:

infatti, in tal caso, non ci sarà movimento eterno, dal momento che è accettabile che ciò che è in potenza non sia. Deve [20] dunque esserci un principio tale che la sua sostanza sia atto. Di conseguenza, queste sostanze devono essere senza materia, perché devono essere eterne, se deve esserci qualcos'altro di eterno: pertanto devono essere atto.

Esiste comunque una difficoltà: pare, infatti, che tutto ciò che è in atto sia in potenza e che, invece, non tutto ciò che è in potenza passi all'atto; così che la potenza sarebbe anteriore all'atto. [25] Ma se fosse così, non esisterebbe nessuno degli esseri: infatti, ciò che è in potenza a essere è possibile non sia ancora. D'altra parte se fosse come dicono i teologi, che fanno derivare tutto dalla notte, o come dicono i fisici, che affermano «tutte le cose insieme», si otterrebbe la stessa impossibilità. Infatti, come potrebbe prodursi movimento, se non esistesse una causa in atto? Infatti non sarà la [30] materia a muovere se stessa, ma l'arte del costruire; né saranno il mestruo e la terra a muovere se stessi, ma i semi e lo sperma. Per questo, alcuni pongono un atto eterno, come Leucippo e Platone: infatti essi sostengono che il movimento è eterno, tuttavia non dicono perché sia e quale sia, né perché sia in questo o quel modo. Nulla, infatti, [35] si muove a caso, ma deve sempre esserci qualcosa di determinato: così, per esempio, questo si muove per natura, questo per forza, quest'altro a opera dell'intelligenza o di altro. Allora quale specie di movimento è la prima? C'è infatti una grande differenza. Platone [1072a] non potrebbe neppure porre quello che egli talvolta ritiene essere principio, ciò che muove se stesso. Infatti l'anima è posteriore al movimento e contemporanea al mondo, secondo quello che dice.

Ritenere che la potenza sia anteriore all'atto, in un senso è corretto, in un altro no, come si è già detto. Che [5] l'atto sia anteriore, testimonia Anassagora, perché l'intelligenza è atto; testimonia Empedocle con l'amicizia e la discordia, e testimoniano coloro che, come Leucippo, affermano che il movimento sia eterno. Allora caos o notte non furono per un tempo infinito, ma sempre furono le stesse cose, ciclicamente o in qualche altro modo, se l'atto è anteriore alla potenza.

Ora, se l'identico permane [10] ciclicamente, è necessario qualcosa di costantemente permanente che agisca sempre allo stesso modo. Se ci devono essere generazione e corruzione, ci deve essere anche qualcos'altro che sempre agisca in modo diverso. Questo deve, in un modo, agire secondo se stesso, in un altro modo, secondo qualcos'altro, dunque secondo una causa diversa dalla prima, oppure secondo [15] la prima. Tuttavia è necessario che sia secondo la prima, perché, a sua volta, la prima sarebbe causa dell'uno e dell'altro. Dunque, è meglio la prima. Infatti, essa era causa della costanza, la seconda, invece, della diversità, e l'una e l'altra insieme sono causa della costante diversità.

Tali sono, dunque, i movimenti. Perché, allora, si devono cercare altri principi?

## Commento

L'attacco di questo fondamentale capitolo chiude la prima parte del trattato e apre programmaticamente la seconda, introducendo la questione della *sostanza immobile* (*ousia akinêtos*). In tal senso esso realizza il disegno del primo capitolo, che aveva presentato la tripartizione delle *ousiai*, ma in genere anche della prima parte, almeno nella misura in cui porta a compimento il sondaggio dei principi del divenire. Questo secondo aspetto, che emerge limpidamente nel corpo del testo, non è però, a differenza del primo, esplicitamente annunciato da Aristotele, contribuendo forse alla confusione che la cosiddetta *teologia* aristotelica ha spesso sollevato.

In realtà, nella coerenza complessiva del trattato, è proprio la determinazione delle cause della esperienza a costituire l'oggetto principale dell'indagine, mentre l'aspetto usiologico, pur centrale, risulta tematicamente legato al precedente, ma in posizione logicamente subordinata: soprattutto l'esame ontologico della sostanza meta-sensibile è condotto rigorosamente a partire dal problema del movimento e inquadrato in uno sfondo addirittura cosmologico. D'altra parte, il riferimento al (primo) *motore immobile* è venuto progressivamente emergendo per cenni nel corso dei primi capitoli, all'interno, cioè, della disamina della *metabolê* e delle sue cause. La prospettiva attraverso cui il

filosofo avvicina il tema *teologico* è dunque rigorosamente fisica, sebbene esista uno specifico interesse ontologico (l'esistenza e la natura della sostanza metafisica), a sua volta innegabilmente presente nel testo e problematizzato (come quinto) anche nell'ambito delle *aporie* del libro *Beta* (e poi in *Kappa*), in quanto oggetto di indagine della *scienza ricercata*.

Infine non va dimenticato che questi due aspetti dominanti ne celano appena un terzo, di rilievo culturale decisivo per Aristotele: il confronto con la tradizione platonico-accademica dei *principi*, che trascorre il presente capitolo e i successivi, con richiami espliciti o solo abbozzati al (probabilmente, accettando una datazione antica del trattato) coevo dibattito della scuola, cui il filosofo si era già riferito in apertura del libro.

L'argomento aristotelico muove dunque dal recupero del programma inizialmente presentato e, dopo aver illustrato per prima (secondo una prospettiva quasi *fenomenologica*) la struttura archeologica delle sostanze sensibili, per il cui riconoscimento esistenziale vale appunto l'evidenza dei sensi, affronta il tema della sostanza meta-sensibile (originariamente introdotta senza discussione) a partire dalla questione della sua esistenza. Nel suo caso, infatti, non essendo direttamente disponibile all'esperienza altro che i suoi effetti, si deve ricorrere a una dimostrazione razionale.

Questa ha come premessa fondamentale la nozione della *priorità* della *sostanza* sugli altri modi d'essere: così se tutte le sostanze fossero corruttibili (*phthartai*), tutto dovrebbe essere corruttibile; dal momento che è evidente (ai sensi e alla ragione) che c'è qualcosa di incorruttibile, allora deve darsi una tipologia di sostanze incorruttibili. La soluzione del problema ontologico legato alla *ousia akinêtos* sarà connessa all'indagine eziologica di tali sostanze. Ma procediamo con ordine alla ricostruzione dei passaggi del ragionamento aristotelico<sup>88</sup>:

- le sostanze sono *prime* tra gli enti;
- [le sostanze (come genericamente tutti gli enti) possono essere o *corruttibili* o *incorruttibili*];
- se tutte le sostanze fossero corruttibili, [essendo esse prime] tutto dovrebbe essere tale;
- ma è impossibile (*adynaton*) che il *movimento* (*kinêsis*) si generi o corrompa [ciò implicherebbe, infatti, nuovo movimento];
- né è possibile che si generi o corrompa il *tempo* (*chronos*) [in tal caso ci sarebbero, infatti, un *prima* e un *dopo* del tempo, dunque ancora tempo];
- il *tempo* o è *identico* al *movimento* o ne è una *proprietà* (affezione, *pathos*);
- anche il *movimento* come il *tempo* sarà *continuo* (*synechês*);
- l'unico movimento continuo è quello locale e circolare [negli altri casi, infatti, nel passaggio da un opposto all'altro, non può esserci vera continuità].

Questa prima serie di considerazioni conduce al riconoscimento della esistenza di una sostanza incorruttibile che funge da sostrato del movimento continuo circolare: l'assoluta evidenza del *movimento* (è *sempre stato*), il suo intrecciarsi al *tempo* (*arithmos kinêseôs katà to prôton kai hysteron, misura del movimento secondo il prima e il dopo*, come recita *Fisica IV*), consentono (anche culturalmente, si pensi al *Timeo* platonico) di individuare la sede dell'eterno moto ciclico nei cieli. All'area terrestre, caratterizzata, come ribadito nei capitoli precedenti, dalla consecuzione delle trasformazioni, si sovrappone insomma (implicitamente nel nostro testo) un ambito celeste, di immutabile continuità dinamica (movimento locale circolare). Così le premesse aristoteliche garantiscono un ulteriore approfondimento ontologico delle strutture sensibili, focalizzandone un'area privilegiata, la cui discriminante usiologica è rappresentata dalla incorruttibilità e eternità. Se i capitoli precedenti avevano già accennato alla incidenza causale di tale sfera nella vicissitudine degli enti corruttibili, qui il filosofo si concentra sulla dimostrazione della esistenza di una tipologia di sostanza eterna attraverso il rilevamento dell'eternità del suo movimento, coniugando così esperienza e ragione.

Il secondo paragrafo riprende l'argomento da dove lo avevamo provvisoriamente abbandonato, dalle connotazioni dinamiche:

- [il movimento locale, continuo e circolare non può avvenire a caso, ma deve avere una propria causa motrice];

---

<sup>88</sup> ) Per una ricostruzione puntuale si può ricorrere sostanzialmente a tre contributi: K. Oehler, *Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristoteles*, in «Philologus» XCIX (1955); E. Berti, *La struttura logica della dimostrazione dell'atto puro in Aristotele*, in *Studi in onore di Carlo Giacon*, Antenore, Padova, 1972; Carlo Natali, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila, 1974, pp. 71 ss.

- se ciò che ha facoltà di muovere fosse *in potenza* e non *in atto*, non ci sarebbe movimento [c'è infatti differenza tra la mera disposizione e la sua effettiva manifestazione];
- è inutile, quindi, per dar conto del movimento in oggetto, porre come principio un ente che non *sia attivo* (*energhêsei*) [presa di posizione polemica nei confronti delle dottrine accademiche];
- né, anche ammettendo l'esistenza di un tale motore, è sufficiente che esso sia *attivo*, se la sua sostanza implica *potenza* [in questo caso, infatti, la natura ontologica del motore non sarebbe in grado di dar conto della natura del fenomeno considerato, eterno e continuo: ciò che è *in potenza* può sempre non passare all'*atto*];
- per spiegare l'evidenza (sensibile e razionale) del movimento locale, continuo e circolare, è dunque necessario riconoscere l'esistenza di un principio la cui natura ontologica sia costituita dalla pura attualità, quindi [per l'equazione tra *materia* e *potenza*] di una sostanza immateriale.

La seconda parte della argomentazione conclude la dimostrazione aristotelica, facendo leva soprattutto sulla coppia ontologica *potenza-atto*. Le caratteristiche del moto registrate nella prima parte impongono, infatti, un *motore* (ma a fine paragrafo Aristotele introduce il plurale, anticipando la discussione del capitolo ottavo) che sia *puro atto*: qualsiasi implicazione potenziale non sarebbe giustificata dalla eternità dell'effetto (il movimento continuo), il quale, senza una causa adeguata (tale cioè da escludere la eventualità di una stasi), risulterebbe così senza spiegazione. Questa preoccupazione induce il filosofo a stigmatizzare le insufficienze delle ontologie accademiche dei principi, in cui alla eternità delle ipostasi (idee, numeri ecc.) non corrispondeva la possibilità di dar conto dei moti della realtà fisica. D'altra parte, la piena attualità ontologica comporta due conseguenze fondamentali: la *immaterialità* e la *immobilità*: la ricerca intorno alle cause del movimento celeste consente così di accedere a un ambito ulteriore dell'essere, metasensibile e immoto.

Portata a termine la propria dimostrazione, Aristotele sviluppa il confronto dialettico con i predecessori e soprattutto con Platone. Occasione è fornita ancora dalla coppia concettuale *potenza-atto*, per il primato logico-ontologico della *energhêia* sulla *dynamis* (approfondito nell'ottavo capitolo del libro *Theta* della *Metafisica*, cui alcuni interpreti ritengono il filosofo faccia riferimento di passaggio nel terzultimo paragrafo: il richiamo, però, potrebbe, più semplicemente, riguardare il quinto capitolo del presente trattato). Se tutto fosse in potenza, nulla potrebbe essere: qualcosa in atto è presupposto per l'attuazione di ciò che è solo potenziale. Ciò significa allora che certi modelli cosmogonici presocratici - che muovevano da condizioni analoghe alla *dynamis* aristotelica (notte, caos ecc.) - si rivelano di per sé insufficienti. Tuttavia anche le strategie alternative citate (quella atomistica di Leucippo e quella platonica del *Timeo*), pur manifestando l'esigenza della priorità dell'atto (il moto connaturato all'atomo, nonché la caotica motilità attribuita al principio materiale), non si erano rivelate in grado di determinarne la natura, ponendolo eternamente a caso (nonostante Platone introducesse un principio automovente, l'anima, ma come effetto del posteriore intervento demiurgico). Impostazione più corretta appare ad Aristotele quella di Anassagora e di Empedocle, i quali ponevano cause efficienti in atto del divenire, affermando così l'eternità del mondo (magari, come nel caso di Empedocle, secondo un andamento ciclico).

Il rapido esame non rappresenta in realtà un *excursus* estrinseco rispetto allo svolgimento del capitolo. La precisazione conclusiva (*sempre furono le stesse cose, ciclicamente o in qualche altro modo*) da un lato si ricollega al disegno cosmologico sotteso: un ordinamento ontologico verticale, imperniato sulla convivenza e subordinazione di tre tipi di sostanze (materiale e corruttibile, materiale e incorruttibile, immateriale e incorruttibile), scandito dalle vicissitudini terrestri, dalla continuità del moto celeste e dalla immobilità del suo motore; dall'altro allude all'esigenza di combinare l'eternità e la stabilità dell'ordine garantito dalla sostanza immobile con il costante mutamento che la nostra esperienza registra. Così la permanenza ciclica dell'identico nella vicissitudine terrestre richiederà globalmente un'azione costante, quale quella della prima sfera celeste (il cosiddetto *cielo delle stelle fisse*), attivo sempre allo stesso modo, mentre i processi di generazione e corruzione (su cui avevano richiamato l'attenzione i capitoli precedenti) comporteranno l'ammissione di un principio universale che agisca sempre in modo diverso, già identificato con il cerchio obliquo del sole.

Nel primo caso, quello dell'eterno moto circolare del primo mobile, il motore immobile sarà la causa diretta; nel secondo caso, invece, la complessità del moto solare e dei suoi effetti sottintenderà più di una causa: una propria (*kath'auto*, *per sé*: uno specifico motore immobile, come vedremo) e una indiretta (*kat'allo*, *secondo un altro*), per cui il movimento della sfera del sole risulta coinvolta nel moto di altre sfere astrali. Questa seconda causa sarà però, in ultima analisi, riconducibile al moto del

primo cielo e quindi, indirettamente al primo motore. Insomma, dall'incrocio del movimento indotto da almeno due motori, Aristotele è in grado di assicurare l'articolato ordine dinamico dell'universo, completando dunque la propria analisi dei principi generali del divenire cosmico. È interessante segnalare che il modello astronomico del movimento nel piano equatoriale (cielo delle stelle fisse) e nel piano dell'eclittica (sole) era ricavato dal *Timeo* platonico, sia nei termini, sia nella sostanza, sebbene poi applicato in una diversa cornice cosmologica e ontologica<sup>89</sup>.

### [Come muove il motore immobile]

7. [1072a 19] Poiché è possibile che le cose stiano così e poiché, se così non fosse, tutto [20] deriverà dalla notte, dal tutto insieme e dal non-essere, queste difficoltà sarebbero risolte. Ora, c'è qualcosa che sempre si muove di moto incessante, e questo è il moto circolare (e ciò è chiaro non solo col ragionamento ma anche di fatto); così il primo cielo è eterno. C'è però anche qualcosa che muove. Dal momento che esiste ciò che è mosso e muove ed è termine intermedio [...], [25] c'è allora qualcosa che muove non mosso, che è eterno, sostanza e atto. In questo modo muove ciò che è oggetto del desiderio e ciò che è oggetto dell'intelligenza: muovono senza essere mossi. Gli oggetti primi del desiderio e dell'intelligenza coincidono: infatti oggetto del desiderio è ciò che appare bello, oggetto primo della volontà razionale è ciò che è bello. È vero che desideriamo qualcosa perché appare [bello], e non che esso appare [bello] perché lo desideriamo: [30] principio infatti è l'intellezione. L'intelligenza è mossa dall'intelligibile, e una delle serie degli opposti è di per sé intelligibile; e in questa la sostanza è prima, e, tra le sostanze, prima è quella semplice e in atto (l'uno e il semplice non sono la stessa cosa: l'uno significa una misura, invece il semplice significa il modo di essere della cosa). Anche il bello e [35] ciò che è scelto per sé sono nella medesima serie; e migliore o [1072b] analogo al migliore è sempre il primo termine nella serie.

Che il fine si trovi fra le cose immobili, mostra la distinzione: infatti, il fine è qualcosa in vista di cui e ciò a vantaggio di cui; di questi l'uno è immobile, l'altro no. Quello muove come oggetto di amore, mentre le altre cose muovono essendo mosse.

Se qualcosa si muove, può anche essere [5] diversamente da come è. Quindi il primo moto locale, anche se è in atto, può tuttavia essere, almeno in quanto si muove, diversamente da come è, secondo il luogo, se non secondo la sostanza. Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo esso stesso immobile e in atto, questo non può essere diversamente da come è in nessun modo. Il primo dei mutamenti, infatti, è il movimento locale, di cui quello circolare è il primo: di tale movimento [10] il motore immobile è causa. Dunque è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, è bello, e così è principio. Infatti, il necessario ha i seguenti significati: ciò che si fa per forza, contro l'impulso naturale, ciò senza cui non c'è il bene, e, infine ciò che non può essere diversamente, ma è semplicemente.

Da un tale principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Il suo modo di vivere [15] è il migliore, quello che a noi è concesso solo per breve tempo. In questo modo quello è sempre (mentre a noi è impossibile), poiché la sua attività è anche piacere. Per lo stesso motivo veglia, sensazione e intellesione ci risultano estremamente piacevoli, e, in virtù di questi, anche speranze e ricordi.

L'intellezione che è per sé è intellesione di ciò che è di per sé eccellente, e l'intellezione che è tale in massimo grado è intellesione di ciò che è eccellente in massimo grado. [20] L'intelligenza pensa se stessa, partecipando dell'intelligibile; essa diventa infatti intelligibile intuendo e pensando [sé]: così sono la stessa cosa intelligenza e intelligibile. Infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza è intelligenza, ma è in atto quando li possiede. Quindi ciò che l'intelligenza sembra avere di divino è più questo possesso che quella capacità, e la contemplazione è la cosa più piacevole e migliore.

---

<sup>89</sup>) I. Düring, *Aristotele*, Mursia, Milano, 1976, p.243.

Se, dunque, il dio si trova sempre nella condizione [25] in cui noi ci troviamo talvolta, è meraviglioso; e se si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. Ma egli di fatto si trova in tale condizione. Egli è anche vita, dal momento che l'attività dell'intelligenza è vita, ed egli è appunto quell'attività. L'attività che di per sé gli è propria è la vita migliore ed eterna. Diciamo che il dio è vivente, eterno e ottimo: così al dio [30] appartengono una vita e un tempo continuo e eterno: il dio è allora questo.

Quanti, come i Pitagorici e Speusippo, sostengono che la suprema bellezza e il sommo bene non siano nel principio, per il fatto che i principi delle piante e degli animali sono cause, ma la bellezza e la perfezione sono solo in ciò che deriva dai principi, non pensano correttamente. [35] Il seme, infatti, deriva da altri esseri, precedenti e perfettamente compiuti, e ciò che è [1073a] primo non è il seme, ma ciò che è perfettamente compiuto: ad esempio, si dovrebbe affermare che l'uomo è prima del seme: non l'uomo derivato da questo seme, ma un altro, da cui deriva il seme.

Che, dunque, esista una sostanza eterna, immobile e separata dalle cose sensibili [5] è chiaro in base a quanto detto. Si è mostrato pure come questa sostanza non possa avere alcuna grandezza, e sia piuttosto senza parti e indivisibile. Essa muove, infatti, per un tempo infinito, ma nulla di ciò che è limitato possiede una potenza infinita. Dal momento che ogni grandezza o è infinita o è finita, essa, per questo motivo, non può avere [10] grandezza finita, ma nemmeno grandezza infinita, perché nel complesso non esiste alcuna grandezza infinita. Si è inoltre mostrato come essa sia impassibile e immutabile: infatti tutti gli altri movimenti sono successivi a quello locale.

Sono manifeste, dunque, le ragioni per cui la cosa sta in questo modo.

## Commento

Il capitolo si apre con una ripresa sintetica dei risultati del precedente:

- priorità di un principio in atto;
- esistenza di una sostanza celeste (indicata come *prôtos ouranos*, primo cielo) in eterno moto circolare [si tratta per Aristotele di una evidenza sensibile e razionale];
- quindi esistenza di un motore, che (per inferenza razionale dagli effetti che deve spiegare) sarà *non-mosso* (*ou kinoumenon*), *eterno* (*aidion*), *sostanza* (*ousia*) e *atto* (*energeia*).

L'interesse di questa ripresa è legato soprattutto alla sua decisa impronta dialettica, per cui le tesi aristoteliche sono presentate come necessaria alternativa alle difficoltà presocratiche e sono corroborate dall'esercizio dialettico della *diairesi* (che ritroveremo ancora più avanti nello stesso capitolo): la nozione di *motore* sarà articolabile in *mosso* e *non-mosso*, mentre quella di *mosso* sarà a sua volta da discriminare in *motore* e *non-motore*. Avremo così, semplificando, questa combinazione<sup>90</sup>:

- motore non-mosso [il principio primo di cui, nel capitolo precedente, si è dimostrata l'esistenza];
- motore mosso [le sostanze celesti, qui richiamate con il *primo cielo*];
- non-motore mosso [sostanze terrestri].

È facile cogliere la perfetta corrispondenza tra questa gerarchia dinamica, la classificazione usiologica proposta all'inizio del trattato e quella cinematica introdotta nell'ottavo libro della *Fisica* (che individuava le diverse aree dell'universo in base alla analoga coppia *mobile-immobile*).

Ora, dal momento che al *primo cielo* è stata indirettamente riconosciuta nei capitoli precedenti una funzione causale rispetto alle vicissitudini degli enti corruttibili (che in tal senso sono semplici recettori), la sostanza celeste verrà a collocarsi in una posizione intermedia rispetto alle combinazioni possibili, richiedendo dunque, anche in questo approccio dialettico, un termine ulteriore, un *motore immobile*, le cui caratteristiche ontologiche sono ribadite dall'analisi condotta sopra.

Così ripreso il filo e precisato il risultato dell'esame del divenire, Aristotele nel resto del capitolo si concentra sul delicato problema della modalità con cui il *motore immobile* esercita la propria funzione,

---

<sup>90</sup>) Natali, *op. cit.*, p.82.

a partire da una indicazione molto netta, che rivela subito la propria matrice nelle ricerche *psicologiche* che il filosofo andava contemporaneamente conducendo e che sarebbero confluite nel *De anima* (in particolare nel terzo libro): tale modalità è analoga a quella con cui muovono l'oggetto del desiderio (*orekton*) e l'oggetto dell'intelligenza (*noêton*) [una ripresa dell'*erotica* platonica del *Simposio*, che complessivamente non sembra estranea alla ideazione del capitolo]. Troviamo dunque una prima consistente proiezione antropomorfa, inserita, stranamente, per risolvere difficoltà apparentemente di ordine dinamico (discusse nei libri VII e VIII [che però si ritiene più tardo<sup>91</sup>] della *Fisica*): il movimento non poteva essere trasmesso dal motore al mobile per contatto, pena il venir meno dell'immobilità del primo.

In pratica Aristotele rilancia la propria analisi ontologica della sostanza immateriale per dimostrare che essa è effettivamente *orekton* e *noêton*, inquadrandola nella propria classificazione eziologica come *fine* (*ciò in vista di cui*, causa finale). Lo sforzo *teologico* che possiamo fondatamente attribuire al filosofo consiste appunto nell'approfondimento della natura del motore primo, ma sempre funzionalmente alle preoccupazioni d'ordine dinamico.

Per arrivare a quella identificazione Aristotele segue un percorso di cui si può riconoscere l'origine pitagorica e la probabile eco accademica; egli ripropone infatti (desumendola forse dal perduto trattato *Sugli opposti* [*Peri antikeimenôn*], a sua volta tematicamente collegato alla relazione *Sul bene* [*Peri tagathou*]<sup>92</sup>) una disposizione in serie dei *contrari*, della positività e della negatività, individuando al vertice dell'una ciò che è ontologicamente fondamentale, la sostanza *e*, di questa, quella immateriale in primo luogo. D'altra parte anche il *bello* (*to kalon*, qui in senso ontologico, anche come *buono*) si troverà nella stessa serie positiva, e tanto più al suo vertice ontologico, nella stessa sostanza immateriale. Da un lato abbiamo così un assetto (*systoichia*) sovrastato da ciò che è massimamente intelligibile (in quanto ontologicamente primo), dall'altro lo stesso considerato nell'ottica della appetibilità razionale, per cui ciò che è *primo* dal punto di vista della intelligibilità lo sarà anche da quello della desiderabilità. Distinto l'oggetto del desiderio irrazionale (*epithumêton*) da quello della volontà (*boulêton*), e ricondotto dunque il desiderare alla sua radice razionale (per cui Aristotele può proporre la *noêsis* come *archê*), il filosofo riesce a far convergere fascinazione intellettuale e attrazione sullo stesso ente supremo. Tutto il passaggio sembra, in questo senso, riecheggiare il discorso di Diotima nel *Simposio*, come non è sfuggito a Düring<sup>93</sup>: al filosofo sarebbe così riuscito di inserire le suo quadro del *prôton kinoun* anche il concetto platonico dell'*eros*.

È interessante osservare come l'impiego di una strategia accademica sia comunque l'occasione per una importante precisazione polemica nei confronti delle dottrine platoniche dei principi. Le connotazioni ontologiche essenziali sono nel contesto quelle della *semplicità* e *attualità*, non più l'*unicità*, come nella classificazione accademica; Aristotele si affretta a puntualizzare che parlare del *semplice* (*to haploun*) e dell'*uno* (*to hen*) significa operare riferimenti diversi: il primo direttamente all'ambito ontologico della sostanza (che è *semplice* in virtù della sua pura attualità e immaterialità), il secondo a quello della misura (quantitativo). Al principio il filosofo non richiede dunque di essere unico (come il seguito della trattazione confermerà), ma di essere semplice; né lo riconosce come l'*uno* dei platonici, ma come la prima tra le sostanze.

Nel passaggio successivo l'autore marca il nesso tra *fine* e ente immobile ricorrendo nuovamente alla *diairesis* della nozione di *fine* (*to hou heneka*), distinguendone il *ciò a vantaggio di cui* una cosa avviene e il *ciò in vista di cui* essa avviene: si tratta di una puntualizzazione interessante, perché consente di collegare (anche dal punto di vista cronologico, probabilmente<sup>94</sup>) il nostro testo a *Fisica* II, 2 [un trattato unanimemente considerato antico], dove essa viene ripresa rinviano al dialogo perduto *Peri philosophias* [presumibilmente risalente al periodo accademico<sup>95</sup>], e a *De caelo*, II, 12 [che esporrebbe la stessa cosmologia presente nel terzo libro del dialogo<sup>96</sup>]. Tale precisazione fa discernere che è solo nella accezione di *ciò in vista di cui* che la causa finale può trovarsi tra ciò che è immobile (la prima suppone una modificazione). Dunque il *motore immobile* può muovere come *fine* (come

<sup>91</sup>) Düring, *op. cit.*, pp.337 ss.

<sup>92</sup>) *Ibidem*, p.215.

<sup>93</sup>) *Ibidem*, p.244.

<sup>94</sup>) *Ibidem*, p.216.

<sup>95</sup>) Per una discussione sulla cronologia del dialogo si veda E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Olshki, Firenze, 1962, pp.401 ss.

<sup>96</sup>) Düring, *op. cit.*, pp.396-7.

oggetto d'amore, *hos erômenon*), e sarà causa efficiente in quanto causa finale. L'accostamento al *Peri philosophias* è, in questo caso, di rilievo, anche perché i frammenti e le testimonianze conservati consentono di intravedere una vera e propria analogia di intenti tra il nostro trattato e il terzo libro del dialogo, in cui, tra l'altro, si dimostrava (fr. 17 edizione Ross) l'esistenza di un principio primo (dio), partendo dalla constatazione dell'ordine del mondo, che esige, a sua volta, l'unità e l'immutabilità (fr. 28) di una causa finale.

Tuttavia Aristotele lascia irrisolta una difficoltà implicita nel suo argomento: quella relativa alla intelligenza di cui la sostanza prima dovrebbe essere oggetto di desiderio. Dal contesto si può desumere che egli riconosca pensiero ai corpi sferici celesti (qui al *primo cielo*), ovvero che ammetta anime degli astri, capaci quindi di contemplazione e amore per la perfezione ontologica del motore, nonché di emulazione, conformemente alla propria natura. La continuità e circolarità del moto celeste rappresentano probabilmente la traduzione cosmica della immutabilità assoluta del principio, con una originale ripresa del nesso platonico tra *eternità* e *tempo* (sua *immagine mobile*) nel *Timeo*, opera che Aristotele doveva aver ben presente nello stendere questo brano, dal momento che tutta la riflessione sul movimento e la sua causa nasce anche in polemica con il mito del demiurgo e della animazione li avanzati.

Proprio per mettere ancora in risalto la differente situazione ontologica dell'ambito celeste rispetto alla sostanza immateriale, Aristotele rileva come il *primo movimento* (*prôtê phora*), sebbene *in atto* (*energheiai*) e continuo, presupponga, in quanto traslazione, la possibilità dell'ente di essere diverso, almeno secondo il luogo, se non dal punto di vista sostanziale. Invece il *motore immobile* (*kinoun akinêton*), in quanto tale, sarà *in atto* (ma in precedenza il filosofo aveva ulteriormente puntualizzato che la *ousia* di tale principio è *atto*) e assolutamente immutabile, dunque, nella propria semplicità ontologica, assolutamente identico con se stesso e *necessario* (*ex anankê*), ma non nel senso (ancora un esercizio diairetico) di ciò che è costretto o in quello, apparentemente restrittivo [Ross], di condizione del bene, bensì in quello di ciò che non può essere *assolutamente* diverso da come è. A questa accezione si collega anche la massima connotazione assiologica (*kalôs*, *bello*, *buono*) e, correlativamente, la funzione causale (finale).

Tutta la parte restante del capitolo affronta invece la questione della *modalità di esistenza* (*diagôghê*) del principio da cui *dipende* (il verbo utilizzato, *artaô*, indica l'essere appeso e, figurativamente, una dipendenza forte da qualcosa che fonda e si fa seguire) l'universo fisico (così può tradursi anche *ouranos*, il cielo). Assistiamo a una potente proiezione analogica, per cui l'attività eminente nel campo umano è ulteriormente amplificata per l'attribuzione divina, assicurando così un senso alla attrazione esercitata dal *motore immobile*: possiamo ancora verificare come i passaggi più decisamente *teologici* del trattato siano in realtà rigorosamente vincolati al problema della determinazione causale del divenire universale. L'attività che per noi è *migliore* è ascrivibile alla condizione ontologica dell'atto puro con una pienezza che a noi (per la presenza strutturale della materia) non è dato esperire, connotata dunque anche da quel piacere che sempre accompagna l'attività secondo natura.

Riflettendo una tradizione speculativa greca che risaliva alle origini della filosofia (Eraclito, Parmenide, pitagorismo antico), Aristotele identifica nel *nous*, nel pensiero che *vede* intelligibilmente e *afferra* il proprio oggetto al di là delle apparenze - e che, in questo senso, dal punto di vista della funzione, si colloca in una posizione eccezionale rispetto al corpo e al suo apparato percettivo - l'attività (psichica, e già per questo eminente) umana più pura. Una attività (e Aristotele rimarca appunto la distinzione tra la mera capacità e la sua attuazione) nella quale l'*intellezione* (*noêsis*, atto della visione intellettuale), cogliendo, *toccando* (*thinganein*, anche abbracciare e, in accezione figurata, appunto *intuire*) ciò che è *intelligibile* (*noêton*), conosce dunque effettivamente l'oggetto, nella sua essenza, incidentalmente riconoscendo anche se stessa, nella misura in cui, secondo il filosofo, quella intuizione comporta il superamento dell'alterità con l'oggetto (intelligibile), una totale identificazione (nell'atto noetico) di *nous* e *noêton*. Proiettata, antropomorficamente, sulla *energheia* del *motore immobile*, tale *noêsis* (in virtù della semplicità ontologica della sostanza e quindi dell'assenza di qualsiasi condizionamento sensibile) diventa, *per sé*, intelligenza di ciò che, *per sé*, è eccellente (tanto da essere stato connotato come *oggetto primo di desiderio*, *prôton orekton*): in questo caso la identificazione tra *nous* e *noêton* sembra duplice, in quanto l'intelligenza divina ha come oggetto l'eccellenza, cioè se stessa, così riconoscendosi intelligibile.

Anche su questo punto è molto probabile che il nostro trattato si inserisse nel solco tracciato dal terzo libro del *Peri philosophias*, ove, secondo la testimonianza di Cicerone (fr. 26 edizione Ross), dio veniva identificato col *nous*, ciò comportando la sua trascendenza e immaterialità, oltre alla sua funzione teleologica<sup>97</sup>.

La antropomorfizzazione di *dio* è tanto più marcata quanto più Aristotele sembra insistere su una differenza meramente quantitativa (temporale) tra la condizione divina e quella umana, che garantisce da un lato, contro la tradizione delle rappresentazioni popolari, una *teologia* imperniata sulla valorizzazione della natura puramente razionale della divinità e della sua totale concentrazione in se stessa (a dispetto dei timori superstiziosi), dall'altro, comunque, una rappresentazione plausibile della sua felicità, in continuità analogica con quella piacevolezza che gli uomini possono psichicamente esperire a intermittenza. Ciò consente di concludere con una esaltazione della *vita* (*zôê*) di *dio*, che è vita dell'intelligenza, eterna, continua attività.

Né valgono a incrinare il quadro le difficoltà sollevate relativamente alle posizioni di Speusippo e dei pitagorici, i quali avrebbero sostenuto che l'eccellenza non può rintracciarsi nel principio ma in ciò che da esso deriva: essi, infatti, dimostrano di non avere chiaramente compreso che, ad esempio nei processi di crescita naturale, il seme, che è solo potenzialmente l'individuo adulto, deriva in realtà da un individuo adulto, cioè lo presuppone nella sua perfezione, all'interno di un ciclo eterno.

La conclusione del capitolo è dedicata ad alcune brevi ma importanti precisazioni:

- la sostanza eterna e immobile è *priva di grandezza*;
- quindi *indivisibile* (*adiaretos*) e *senza parti* (*amerês*);
- essa ha *potenza infinita*;
- essa è *impassibile* (*apathes*) e immutabile (*analloiôton*).

Esiste una stretta correlazione tra tali attributi: è la constatazione della eterna effettività del motore a legittimare il riconoscimento della sua inesauribile energia (*dynamis apeiros*), e questo a escluderne la grandezza. Ogni grandezza (*meghethos*) è, infatti, finita o infinita; ma di fatto non può esistere una grandezza infinita (per Aristotele l'infinito è solo potenziale) e nel caso esistesse una grandezza finita non le si potrebbe comunque attribuire potenza illimitata. L'esclusione della grandezza comporta poi l'indivisibilità. La pura attualità esclude a sua volta, con ogni movimento anche ogni forma di mutamento o di modificazione. Se prendiamo in considerazione le teorie accademiche dei principi come possibili referenti critici della ricostruzione aristotelica, si può osservare con interesse come nella *psicogonia* del *Timeo* *essere, identità e indivisibilità* fossero i caratteri sotto cui appariva l'*uno*. Quasi Aristotele volesse puntualmente mettere a confronto il proprio *prôton kinoun* con il platonico *hen*<sup>98</sup>.

### [Numero e ordinamento dei motori]

8. [1073a 14] Se si debba porre una sola sostanza di questo tipo o più di una e [15] quante, è problema che non si deve tralasciare; piuttosto dobbiamo ricordare anche le tesi degli altri e rilevare come, intorno al numero, essi non hanno detto nulla di preciso e chiaro. La teoria delle idee non contiene alcuna riflessione particolare a riguardo: coloro che affermano le idee sostengono infatti che le idee sono numeri, ma parlano dei numeri, talvolta, [20] come fossero infiniti, talvolta, invece, come fossero limitati alla decade. Tuttavia, della ragione per cui c'è tale quantità di numeri, non è detto nulla con rigore dimostrativo. Spetta a noi portare avanti l'indagine, partendo dalle nostre presupposizioni e indicazioni.

Il principio e il primo degli esseri è immobile, di per sé e per [25] accidente, producendo il primo movimento, eterno e unico. Poiché ciò che è mosso è necessario sia mosso da qualcosa, è necessario anche che il primo motore sia di per sé immobile, e che il movimento eterno sia prodotto da qualcosa di eterno e che il movimento che è unico sia prodotto da un essere unico. Ma vediamo che accanto al movimento semplice del tutto - che diciamo prodotto [30] dalla sostanza prima e immobile - ci sono anche altri movimenti locali eterni, quelli dei pianeti; il corpo che si muove circolarmente è, infatti, eterno e sempre in moto, come è stato mostrato

<sup>97</sup>) Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp.377-8.

<sup>98</sup>) *Ibidem*, p.246.

nei libri di fisica. È necessario allora che anche ciascuno di questi movimenti sia prodotto da una sostanza di per sé immobile ed eterna. Infatti, la natura degli astri è [35] una sostanza eterna, e il motore è eterno e anteriore rispetto a ciò che è mosso, e ciò che è anteriore rispetto a una sostanza è necessariamente sostanza. È chiaro, [1073b] per le ragioni prima esaminate, che ci sono necessariamente altrettante sostanze, e che sono per natura eterne, di per sé immobili e senza grandezza.

Dunque, che ci siano sostanze e che, di queste, una sia prima e l'altra seconda nello stesso ordine dei movimenti degli astri, è chiaro.

Il numero dei movimenti, poi, deve essere desunto dalla scienza matematica più prossima alla filosofia, [5] ovvero dall'astronomia. Questa, infatti, compie la propria ricerca intorno a una sostanza sensibile ma eterna, le altre, invece, come l'aritmetica e la geometria, intorno a nessuna sostanza. Che i movimenti siano più numerosi dei corpi in movimento, è evidente anche a coloro che si sono occupati moderatamente della questione: infatti, ciascuno [10] dei pianeti ha più di un movimento. Circa il numero di questi movimenti, diremo ora, per fornire una nozione generale, quello che sostengono alcuni matematici, per congetturare, razionalmente, un numero determinato. Quanto al resto, dobbiamo cercare noi stessi alcune cose, per altre, invece, dobbiamo interrogare quelli che fanno ricerca. [15] Se oltre alle cose ora dette risulta che i ricercatori ne pensano altre, noi dovremo prendere in considerazione entrambe le soluzioni, ma fidarci solo delle più rigorose.

Eudosso ipotizzava che il movimento del sole e della luna si sviluppasse, per ciascuno, in tre sfere, di cui la prima è quella delle stelle fisse, la seconda quella che si muove secondo il cerchio che passa [20] nel mezzo dello zodiaco, la terza quella che si muove secondo il cerchio inclinato obliquamente sul piano dello zodiaco: il cerchio secondo il quale si muove la luna è più inclinato di quello secondo cui si muove il sole. Il movimento di ciascuno dei pianeti, invece, si sviluppa in quattro sfere; di queste la prima e la seconda sono identiche a quelle della luna e del sole. [25] Infatti la sfera delle stelle fisse trasporta con sé tutte le altre, e la sfera che è collocata sotto questa e che ha il suo movimento secondo il cerchio che passa nel mezzo dello zodiaco è comune a tutte. I poli della terza sfera di tutti i pianeti sono nel cerchio che passa nel mezzo dello zodiaco, mentre il movimento della quarta avviene secondo un cerchio inclinato [30] rispetto all'equatore della terza. I poli della terza sfera sono particolari per ciascun pianeta; sono identici solo quelli di Venere e di Mercurio.

Callippo ipotizzò la stessa disposizione delle sfere di Eudosso, e lo stesso numero di sfere per Giove e [35] per Saturno proposto da quello, ma ritenne che si dovessero aggiungere ancora due sfere al sole e alla luna, se si voleva rendere conto dei fenomeni, e una sfera per ciascuno dei restanti pianeti.

Se tutte le sfere congiunte [1074a] devono rendere conto dei fenomeni, è necessario che per ciascuno dei pianeti ci siano altrettante sfere meno una, che ruotino a ritroso e riportino sempre nella stessa posizione la prima sfera dell'astro situato immediatamente al di sotto. Solo così, infatti, [5] è possibile che tutte queste cose producano il movimento dei pianeti. Dunque, le sfere in cui si muovono i pianeti sono otto per i primi due, e venticinque per gli altri; di queste le uniche che non devono essere fatte tornare a ritroso sono quelle in cui si muove il pianeta che è collocato all'ultimo posto. Quelle che contrastano i movimenti dei primi due pianeti saranno sei, e, [10] per i quattro pianeti seguenti, sedici; il numero complessivo delle sfere che portano con sé i pianeti e di quelle che contrastano sarà di cinquantacinque. Se al sole e alla luna non si aggiungono i movimenti di cui ora abbiamo detto, il numero complessivo delle sfere sarà di quarantasette.

Dunque questo sia il numero delle sfere. [15] Così sarà logico ipotizzare che altrettante siano le sostanze e i principi immobili: lasciamo comunque ai più esperti decidere se ciò sia anche necessario.

Se non può esserci alcun movimento che non contribuisca al movimento di un astro, e se, inoltre, deve considerarsi come fine ogni natura e sostanza che sia impassibile e di per [20] sé abbia conseguito la condizione migliore, non esisterà, oltre a queste, alcun'altra natura, ma, necessariamente, questo sarà il numero delle sostanze. Se, infatti, ce ne fossero altre, allora produrrebbero movimenti, in quanto sarebbero fine: ma non è possibile che ci siano altri movimenti oltre quelli di cui abbiamo detto. Ciò è ragionevole supporlo sulla base dei [25] corpi in movimento. Se, infatti, ogni motore è in vista di ciò che è mosso, e se ogni movimento è movimento di qualcosa che è mosso, non potrà esserci alcun movimento che abbia per fine se stesso o altro movimento, ma dovrà aver per fine gli astri. Se, infatti, ci fosse un movimento avente per fine un altro movimento, questo dovrebbe avere, a sua volta, qualche altro fine; poiché è impossibile andare all'infinito, [30] fine di ogni movimento sarà uno dei corpi divini nel cielo.

Che il cielo sia uno, è chiaro. Se, infatti, ci fossero molti cieli, come sono gli uomini, allora specificamente unico sarà il principio di ciascuno, ma numericamente molteplice. Ma le cose che sono molteplici per numero hanno materia: infatti, la definizione, per esempio la definizione dell'uomo, è unica e identica per molte cose, [35] ma Socrate è unico. L'essenza prima non ha materia, infatti è atto. Il motore primo e immobile è quindi unico e per definizione e per numero; unico, pertanto, è anche ciò che è mosso sempre e continuamente. Il cielo è dunque uno.

[1074b] Dagli antichi e dagli antichissimi è stato trasmesso ai posteri, in forma di mito, che questi corpi celesti sono gli dei e il divino circonda la natura tutta. Le altre cose sono state, sempre in forma mitica, aggiunte in un secondo tempo, per la persuasione nel popolo e la [5] osservanza delle leggi e dell'utile comune. Affermano, infatti, che gli dei hanno forma umana e sono simili a certi animali, e, a queste, aggiungono altre cose conseguenti o vicine. Se di queste, separando ciò che è stato aggiunto, si prendesse solo l'aspetto primario - che ritenevano dei le sostanze prime - si dovrebbe giudicare che hanno parlato [10] in modo divino. Poiché, come verosimile, più di una volta ogni arte e filosofia è stata trovata e sviluppata al limite delle possibilità, e poi è stata nuovamente persa: così le opinioni di quegli uomini si sono conservate finora come residui.

Solo fino a questo punto, dunque, sono per noi chiare l'opinione dei padri e quella degli antenati.

## Commento

Il presente capitolo è stato al centro delle discussioni tra gli interpreti, dopo che Jaeger ne aveva sostenuto la posteriorità rispetto al resto del trattato (dallo studioso tedesco riconosciuto, per il suo contenuto *teologico*, antico). Le osservazioni di Jaeger investivano tra l'altro i seguenti aspetti:

- (1) le differenze stilistiche;
- (2) le differenze metodologiche;
- (3) la coerenza interna al trattato e allo stesso capitolo;
- (4) i riferimenti impliciti (il verbo al passato utilizzato per illustrare la posizione di Callippo, farebbe pensare che al momento della stesura l'astronomo fosse già morto o che comunque l'autore ne avesse conosciuto le teorie dopo la morte; questa supposizione porterebbe a una datazione del capitolo non anteriore al 330-325 a.C.).

Mentre le difficoltà (2) e (3) possono, come vedremo, essere risolte con una esegesi attenta del testo e la (4) contrapponendo una diversa ipotesi cronologica (per lo più oggi si sostiene che Aristotele avesse avuto l'opportunità di conoscere le teorie di Callippo ben prima del suo ritorno ad Atene, quindi prima del 335 a.C.<sup>99</sup>), la (1) rimane forse l'unica ancora di un certo rilievo, alla luce degli studi stilometrici, che hanno confermato per questo capitolo un periodare più ampio e meno frammentato rispetto a quello dei rimanenti<sup>100</sup>. Ciò si potrebbe giustificare con il carattere almeno in parte tecnico

---

<sup>99</sup>) *Ibidem*, p.224.

<sup>100</sup>) Natali, *op. cit.*, p.89, nota.

del testo, che sicuramente, come rivela il contenuto, doveva aver spinto Aristotele a una consultazione e quindi a una attenta mediazione dei risultati delle indagini astronomiche contemporanee. Al limite, proprio per questo si potrebbe ipotizzare (pensando a una destinazione scolastica del trattato, interna alla scuola del filosofo) una successiva precisazione dei riferimenti specifici. In ogni modo la ripresa conclusiva di motivi letterari già presenti nella stessa produzione *essoterica* (*Peri philosophias*) farebbe pensare a una elaborazione piuttosto antica.

Probabilmente la struttura e la collocazione del capitolo si possono spiegare seguendo la traccia rappresentata dal confronto con le posizioni accademiche sui *principi*<sup>101</sup>: individuato nei capitoli precedenti un principio universale del divenire e definitane provvisoriamente la natura (ulteriormente precisata nel capitolo nono), Aristotele, che aveva già rifiutato la semplice riduzione di tutta la realtà (sensibile) agli stessi principi, è qui interessato a stabilire il numero delle *sostanze immobili* che fungono da cause, dirette o indirette, del divenire.

L'apertura, in particolare, sembra assumere come orizzonte di discussione quello platonico: il problema del numero di *ousiai* analoghe a quella divina è infatti subito proiettato sullo sfondo della teoria delle idee e dei numeri, per rilevarne la indeterminatezza in merito e dunque lo scarso rigore. Aristotele, dal canto suo, può procedere, a partire dalle proprie *presupposizioni* (*hypokeimena*) e *indicazioni* (*diôrismena*), alla dimostrazione della pluralità di *tali sostanze*, quindi a una determinazione probabile del loro numero, esaminando le ipotesi dei matematici. L'impronta dialettica che segna anche questo testo consente all'autore tanto la conclusione rigorosa (*spoudê*) quanto la cauta e critica assunzione dei calcoli prodotti dagli specialisti, senza quello slittamento metodologico (rispetto all'argomentare necessario dei capitoli precedenti) stigmatizzato da Jaeger.

Del motore divino, riproposto come *il principio e il primo degli enti* (*hê archê kai to prôton tôn ontôn*), il filosofo ribadisce l'immobilità assoluta - *per sé* (*kath'auto*) e *per accidente* (*kata symbebêkos*) - a essa correlando, secondo le modalità chiarite in precedenza, l'eterno movimento del primo cielo (che comporta, indirettamente, anche il movimento del *tutto*). Ciò che tale ripresa è intesa a marcare è la puntualità del nesso tra movimento e motore; la dimostrazione cui l'autore è interessato richiede tale rilievo: *ciò che è mosso* (*to kinoumenon*) è *necessariamente* mosso da qualcosa. Così il *primo moto eterno* esige, nella sua unicità, un solo (*il primo*) *motore immobile*; tuttavia, dal momento che oltre alla *traslazione semplice del tutto* indotta con quel primo moto eterno, possiamo constatare l'esistenza di altri fenomeni di traslazione eterna, quelli dei pianeti (in questo caso Aristotele si richiama genericamente ai propri libri *fisici*, intendendo forse, nello specifico, il *De caelo*), si impone come razionalmente evidente anche l'esistenza dei corrispondenti motori, ciascuno dei quali sarà *sostanza di per sé immobile ed eterna*. Infatti, l'eternità della natura astrale (*tôn astrôn physis*) comporta che anche il motore sia eterno e, in quanto anteriore a una *ousia aidios*, a sua volta, *sostanza*.

Dimostrata l'esistenza di una pluralità di *motori immobili*, il filosofo si affretta a segnalare di passaggio il proprio pensiero sulla loro reciproca relazione, sottolineandone l'ordine seriale correlato alla gerarchia dei corrispondenti moti celesti. Avendo già indicato un *primo moto eterno* e quindi, implicitamente, un assetto sequenziale, egli potrà allora esprimersi analogamente circa la disposizione (*taxis*) delle sostanze in oggetto. La sinteticità del passo non consente, comunque, di fare chiarezza sulla natura e ragione di tale ordinamento, mirato a combinare pluralità e unità in una dimensione metafisica in cui i due concetti non potevano essere trattati come si sarebbe fatto in ambito fisico (ad esempio, rinviando alla funzione individualizzante della materia): l'unico criterio dispositivo fornito è quello, piuttosto estrinseco, della serie dei movimenti eterni. Una ulteriore riprova dello scarso interesse *teologico* specifico dell'autore.

Fino a questo punto l'argomentazione è stata condotta, a dispetto delle approssimazioni accademiche sulla natura e numero dei principi, con scrupolo apodittico, assicurando una prima conclusione necessaria; Aristotele è comunque proiettato a una risoluzione radicale del problema, con la determinazione del numero dei *principi eterni*. È in tal senso che il suo discorso si allarga a coinvolgere i contributi degli addetti ai lavori, illustrandone e discutendone le opinioni (veri e propri *endoxa*, *opinioni in fama* da cui prendere le mosse in un confronto dialettico, ma anche in una ricerca, come documentano altri trattati della *Metafisica* [*alfa*, *Beta*]) per arrivare alla puntualizzazione del numero di traslazioni eterne e dunque di *motori immobili*.

---

<sup>101</sup> ) Va in questa direzione la lettura di Düring, *op. cit.*, pp.249-50.

L'appoggio all'indagine è fornito dalla branca matematica considerata da Aristotele più vicina alla *filosofia*, in quanto non impegnata con mere astrazioni (aspetti quantitativi delle sostanze contemplati a prescindere dal loro fondamento ontologico), ma con sostanze, le sfere celesti appunto. D'altra parte, che essa possa offrire solo risultati ipotetici si desume sia dalle cautele linguistiche sia dal metodo impiegato, la comparazione dei calcoli prodotti dalle due figure astronomiche di maggior rilievo dell'epoca, Eudosso e Callippo, valutata criticamente così da ricavarne le indicazioni più precise. Il quadro astronomico proposto è piuttosto complesso, come l'autore segnala chiaramente rilevando la molteplicità di moti che coinvolgono i singoli pianeti: la ricostruzione complessiva esige dunque l'introduzione di tante sfere e motori quanti necessari a dar conto delle evidenze fenomeniche. A partire da un impianto celeste formato da sfere omocentriche (in cui erano strutturalmente incastonati i pianeti), dotate di diversa inclinazione dell'asse di rotazione e fissate ai poli nelle sfere circoscriventi, così da essere caratterizzate da un proprio moto specifico ma anche coinvolte in quello delle sfere superiori (in primo luogo del *primo cielo*). L'esame delle due teorie astronomiche convince Aristotele della necessità di ammettere (oltre al primo) 47 o 55 motori complessivi.

La seconda parte del capitolo può dunque procedere da questi dati a circoscrivere il quadro:

- ogni movimento celeste è ricondotto alla traslazione di un astro, avendo quello come fine e non se stesso [il movimento è movimento di qualcosa che è mosso: il movimento celeste deve quindi, in ultima analisi (pena la regressione all'infinito), muovere un astro];
- [ogni traslazione celeste (eterna), in quanto movimento, è ricondotta a un *motore* eterno];
- ogni sostanza *impassibile e per sé* nella migliore condizione ontologica costituisce un fine (*telos*);
- il numero di tali sostanze coinciderà con quello dei motori [56 in totale, in base al numero di sfere omocentriche necessarie per *salvare i fenomeni*, dar conto dell'esperienza celeste]: non esistendo che come fini, esse saranno, infatti, rigorosamente correlate ai movimenti celesti.

Inoltre, la immaterialità del primo motore comporta la sua unicità (per l'impossibilità della individuazione), quindi, per la stretta correlazione, anche quella del primo cielo e, conseguentemente, dell'universo.

È facile cogliere lo sforzo di Aristotele per giungere a una definizione del numero dei principi motori, ma soprattutto per ridurre a tali motori l'intero ambito immateriale. Il procedimento seguito, valorizzando l'istanza di comprensibilità dell'esperienza<sup>102</sup>, impone, in effetti, un ordinamento metafisico e, in considerazione delle connotazioni del primo motore (cui i successivi sono sostanzialmente assimilati senza rilievo di esplicite differenze intrinseche), *teologico* funzionale alle esigenze del meccanismo celeste. Il filosofo evita di approfondire implicazioni importanti, quali quella della natura psichica delle sostanze celesti (a loro modo, quindi, *divine*), appoggiandosi forse sulle analisi di *De caelo* (*Beta*, 3 e 12), e quella della possibilità ontologica di una pluralità di sostanze immateriali. L'argomentazione rivela come si debbano escludere due sostanze immateriali della stessa specie (e quindi *prime*): se ne dovrebbe ricavare che la disposizione seriale dei motori cui allude Aristotele sottintenda un assetto di sostanze immobili specificamente diverse, ma ugualmente (o analogamente rispetto al corrispettivo cielo) cause finali.

La conclusione del capitolo, dopo il necessario *excursus* astronomico e le successive deduzioni, è invece di tono letterario e ricorda la produzione *essoterica*, soprattutto per la implicita ripresa dell'idea (platonica) di cicli storici scanditi da catastrofi naturali. Da segnalare l'attitudine di Aristotele verso la mitologia, di cui stigmatizza le forzature antropomorfe e l'antropocentrismo: di quanto comunemente si accoglieva come *teologia*, egli è disposto solo ad accettare il nucleo veritativo conforme ai risultati dell'esame razionale.

### [Caratteri dell'intelligenza divina]

9. [1074b 15] Sussistono alcuni problemi riguardo all'intelligenza. Essa appare, infatti, la più divina delle cose che a noi si manifestano; ma comprendere come sia tale presenta alcune difficoltà.

Se, infatti, non pensa nulla, che cosa avrebbe di sacro? Sarebbe piuttosto come uno che dormisse. Se pensa, ma altro superiore a sé – ciò che implica che quanto costituisce la sua

<sup>102</sup> ) Natali, *op. cit.*, pp.93-4.

[20] sostanza non è intellesione ma potenza - allora essa non sarà la sostanza migliore: dal pensare ricava, infatti, il suo valore.

Inoltre, sia che la sua sostanza sia genericamente pensiero, sia che la sua sostanza sia intellesione, che cosa pensa? O pensa se stessa o qualcosa di diverso; se pensa qualcosa di diverso, o pensa sempre la stessa cosa, o qualcosa di diverso. Ma c'è o non c'è differenza tra il pensare ciò che è bello e il pensare una cosa qualsiasi? [25] Oppure non è assurdo che essa pensi certe cose? È chiaro che essa pensa ciò che è più divino e di maggior valore, e non muta: il mutamento, infatti, sarebbe verso il peggio, e costituirebbe già una forma di movimento.

In primo luogo, dunque, se non è intellesione ma potenza, è plausibile che la continuità dell'inteltesione costituirebbe per lei qualcosa di faticoso. Inoltre, è chiaro [30] che il più degno sarebbe qualcosa di diverso dalla intelligenza, ciò che è oggetto del pensiero. Infatti, il pensare e l'inteltesione apparterranno anche a chi pensa la cosa peggiore: se ciò è, invece, da evitare (è meglio, infatti, non vedere che vedere certe cose), l'inteltesione non sarebbe la cosa migliore. L'intelligenza coglie dunque se stessa e la sua inteltesione è inteltesione di inteltesione, se è la cosa migliore.

[35] Sembra che la scienza, la sensazione, l'opinione e il ragionamento abbiano sempre come oggetto qualcosa diverso da sé, e se stessi solo secondariamente. Inoltre, se altro è il pensare e l'essere pensato, in quale delle due condizioni l'intelligenza ottiene la perfezione? Infatti, l'essere del pensare e l'essere del pensato non sono la stessa cosa. Ovvero, in qualche caso, [1075a] la scienza è l'oggetto: nelle scienze produttive, per esempio, l'oggetto è la sostanza senza materia e l'essenza, nelle scienze teoretiche l'oggetto è la definizione e l'inteltesione. Non essendo dunque diversi il pensiero e l'oggetto del pensiero, per queste cose che non hanno materia, saranno identici, anche [5] l'inteltesione sarà una cosa sola con l'oggetto del suo pensare.

Resta ancora una difficoltà: se ciò che è pensato sia composto. In tal caso, infatti, l'intelligenza muterebbe, passando da una parte all'altra del complesso. Ma tutto ciò che non ha materia è indivisibile: l'inteltesione che coglie se stessa si trova per la totalità del tempo nella stessa condizione in cui l'intelligenza umana - o quella dei composti - si trova in qualche momento (poiché essa non coglie il suo bene [10] in questa o quella parte, bensì coglie il meglio nell'intero, che è qualcosa di diverso)?

## Commento

Il capitolo, piuttosto breve, ha una funzione di rifinitura rispetto alla preliminare determinazione della natura dell'*intelligenza divina*; così, dopo la definizione del numero dei motori e (sommariamente) della loro relazione con il *primo*, Aristotele, praticamente in chiusura del trattato (l'ultimo capitolo affronterà più esplicitamente il motivo critico di fondo, quello della contestazione delle posizioni accademiche sui principi), può precisare alcuni aspetti dell'attività del *nous* (qui a indicare specificamente il dio la cui esistenza era stata dimostrata nel sesto capitolo). L'andamento della trattazione è tipicamente dialettico, secondo quell'approccio *diaporetico* che il filosofo esplicherà in apertura del libro *Beta* della *Metafisica* e praticherà soprattutto in *Zeta*: i caratteri dell'*atto* divino sono ricavati dall'esame di *problemi* (*aporiai*), sollevati nel corso di un esercizio squisitamente teoretico, dal momento che investono una sostanza che non può essere oggetto di esperienza. Le *aporie* che fungono da traccia sono le seguenti<sup>103</sup>:

- l'*intelligenza* non pensa nulla?
- essa pensa qualcosa di diverso da sé?
- che cosa pensa?
- come può pensare se stessa?
- la sua eccellenza è nel pensare o nell'oggetto pensato?
- il suo oggetto è composto?

<sup>103</sup> ) J. Tricot, *Aristote. La Métaphysique*, Paris, 1953, II, p.699.

La prima difficoltà investe l'eccellenza (*to semnon*, la santità, sacralità) stessa riconosciuta al *nous* divino e rivela forse un assunto platonico, quello per cui nessuno degli dei aspira alla sapienza, essendo il dio identico con la sapienza (*Simposio*)<sup>104</sup>. Il *nous* non potrebbe essere eminente se il suo pensare (*noein*) fosse vuoto di contenuti (esso si ridurrebbe a pura potenzialità, in contrasto però con la natura ontologica del primo principio). D'altra parte, se esso, pensando, avesse un oggetto diverso da sé, questo sarebbe superiore (*kyrion*) - attivandone la facoltà. Inoltre un oggetto diverso dovrebbe essere o sempre lo stesso o sempre diverso: ma l'intelligenza divina non può pensare quel che capita, se deve essere (per la sua posizione ontologica e la sua funzione) la cosa migliore (*to ariston*). In tal senso essa penserà ciò che è eccellente, cioè se stessa, così risolvendo anche il dilemma della maggiore dignità del pensiero o del pensato. Che poi sia possibile la *intellegione di intellegione* (*noêsis noêseôs*) Aristotele mostra richiamandosi all'esempio dell'esercizio scientifico, sia in ambito poetico sia (a maggior ragione) in ambito teoretico. Infatti, nella misura in cui l'intelligenza afferra la struttura ontologica dell'ente, estraendola dal sinolo materiale, ne coglie l'elemento di intelligibilità (*ho logos kai hê noêsis*, la definizione e il pensiero), essa fa oggetto della propria intuizione in un certo senso se stessa e non un pensato estraneo. Infine, in quanto intelligenza di sé da parte di una sostanza puramente attuale e immateriale, quindi assolutamente semplice, l'attività di pensiero della divinità sarà rigorosamente puntuale, intuitiva non discorsiva, escludendo dunque qualsiasi possibilità di movimento (da parte a parte) o mutamento.

È possibile avanzare alcuni rilievi generali a proposito dello sforzo aristotelico:

- evidente l'intento di marcare la concentrata intensità intuitiva del *nous* divino [problematica qui la resa di *nous*, *noein* e *noêsis*: ho inteso il primo termine genericamente come *intelligenza* (facoltà), così il *noein* per lo più come *pensare* (anche a livello potenziale); *noêsis*, invece, come l'atto apprensivo specifico dell'intelligenza, *intellegione*];
- altrettanto chiara l'urgenza di rendere puntualmente autoriflessiva tale attività, per sottolineare superiorità, separazione e indipendenza della divinità<sup>105</sup>;
- la sua absolutezza è rivelata anche dalla iniziale scelta della espressione *theiotaton tôn phainomenôn*, che allude ovviamente alla eccellenza del *nous*, utilizzando come genitivo partitivo il participio di *phainesthai*, a indicare l'arco delle cose che a noi si manifestano, sensibilmente (come si registra in altri contesti [*Metafisica alfa* e *Epsilon*] il riferimento è ai cieli) ma anche, in questo caso, razionalmente (le altre sostanze immateriali introdotte nel capitolo precedente);
- la continuità\ differenza tra natura divina e umana e quindi l'antropomorfismo sono ancora proposti in termini di esercizio scientifico e dunque di pura attività intellettuale, cui era associabile tanto una condizione di diletto quanto la pienezza della felicità.

### [L'ordine dell'universo]

10. [1075a 10] Bisogna ancora considerare in che modo alla natura dell'universo appartengano il bene e l'ottimo, se come qualcosa di separato e in sé e per sé, o come l'ordine, ovvero in entrambi i modi, come a un esercito. [15] Infatti, il bene dell'esercito sta nell'ordine e nel generale, ma soprattutto in questo, dal momento che il generale non esiste in virtù dell'ordine, ma l'ordine in virtù del generale. Tutte le cose sono in qualche modo ordinate insieme, ma non tutte nello stesso modo, pesci, uccelli e piante: comunque l'ordinamento non comporta che l'una non abbia alcuna relazione con l'altra, ma ce n'è una. Tutte le cose, infatti, sono ordinate in relazione a un'unica cosa, ma come in una casa agli uomini liberi [20] pochissimo è lecito fare a caso, e tutto o quasi è ordinato, invece quello che fanno gli schiavi e gli animali è piccola cosa rispetto all'ordine comune, e per lo più è casuale: tale principio, infatti, è la natura di ciascuno di essi. Intendo per esempio che tutte le cose, necessariamente, tendono a dividersi; altre, invece, [25] sono tali che tutte contribuiscono all'unità del tutto.

Non devono passare inosservate le assurdità e le contraddizioni in cui cadono coloro che affermano cose diverse da noi, le cose che affermano coloro che hanno teorie più eleganti, e quelle in cui vi siano le minime difficoltà.

<sup>104</sup> ) Düring, *op. cit.*, p.254.

<sup>105</sup> ) Natali, *op. cit.*, p.99.

Tutti sostengono che tutte le cose si generano da contrari. Ma, non è corretto né *tutte le cose*, né *da contrari*; d'altra parte essi non dicono nemmeno come quelle cose cui ineriscono i contrari [30] derivino dai contrari. I contrari, infatti, non subiscono l'uno l'azione dell'altro. Per noi ciò si risolve ragionevolmente ammettendo l'esistenza di un terzo termine.

Alcuni pongono uno dei due contrari come materia, come coloro che pongono l'ineguale rispetto all'eguale o i molti rispetto all'uno. Ciò si può risolvere nello stesso modo: la materia, infatti, per noi non è contraria a nulla. Inoltre, [35] tutte le cose parteciperebbero del male, all'infuori dell'uno: il male stesso, infatti, è uno dei due elementi.

Altri invece non pongono come principi né il bene né il male; eppure il bene è, in tutte le cose, massimamente principio. Quelli che correttamente pongono il bene come principio, non dicono tuttavia come il bene sia principio, [1075b] se come fine o come motore o come forma.

Anche Empedocle ha sostenuto cose assurde. Egli, infatti, pone l'amicizia come il bene: ma questa è principio sia come motore (in quanto riunisce), sia come materia (in quanto è parte della mescolanza). Se anche alla stessa cosa accadesse [5] di essere principio sia in quanto materia sia in quanto motore, tuttavia essere principio non è lo stesso. In quale dei due sensi, allora, l'amicizia è principio? Assurdo è anche che la contesa sia incorruttibile: ma essa costituisce per lui la natura del male.

Anassagora pone il bene come principio motore: infatti l'intelligenza muove. Ma muove in vista di qualcosa, che sarà dunque qualcosa di diverso; a meno che non si concordi con quello che affermiamo noi: [10] infatti, l'arte medica è, in un certo senso, la salute. Assurdo è, anche, che egli non ponga qualcosa contrario al bene e all'intelligenza.

Tutti coloro che parlano dei contrari non usano poi i contrari, a meno che non si riorganizzi la loro teoria. Inoltre, nessuno dice perché alcune cose siano corruttibili e altre incorruttibili: essi, infatti, costituiscono tutti gli enti dagli stessi principi. Poi, [15] alcuni pongono gli enti a partire dal non-essere; altri, per non essere costretti a ciò, riducono tutti gli enti a uno solo.

Nessuno dice perché mai ci sarà sempre generazione, e quale sia la causa della generazione. Coloro che pongono due principi devono necessariamente ammettere che esista un altro principio superiore; anche quelli che introducono le idee devono ammettere un altro principio superiore: perché, infatti, le cose parteciparono o partecipano di esse? [20] Gli altri devono necessariamente ammettere che esista qualcosa di contrario alla sapienza e alla scienza di maggior valore; noi no, dal momento che nulla è contrario a ciò che è primo. Infatti tutti i contrari hanno materia, e le cose che hanno materia sono in potenza. L'ignoranza contraria alla sapienza si riferisce all'oggetto che è contrario a quello della sapienza, ma nulla è contrario a ciò che è primo.

Poi, se non esistesse altro oltre [25] le cose sensibili, non ci sarebbero neppure principio, né ordine, né generazione, né le cose celesti, ma sempre un principio del principio, come per tutti i teologi e i fisici.

Se anche esistessero le idee o i numeri, non sarebbero causa di nulla, o, almeno, non di movimento.

Inoltre, come potranno grandezza e continuo derivare da ciò che non ha grandezza? Il numero, infatti, non produrrà [30] il continuo, né come motore né come forma.

Ma nessuno dei contrari, come tale, potrà essere principio motore o produttivo, perché potrebbe anche non essere, o almeno, la sua attività sarebbe posteriore alla potenza. Gli enti, dunque, non sarebbero eterni. Ma lo sono: bisogna quindi evitare alcune di queste tesi. Come, è stato detto.

Inoltre, nessuno spiega, in alcun modo, perché i numeri siano una unità, o anche [35] l'anima e il corpo e, in genere, la forma e la cosa, né è possibile dirlo, a meno di non ammettere, come noi, che il motore produce questa unità.

Quelli che affermano che primo sia il numero matematico, e che sempre allo stesso modo una sostanza segua l'altra, e che per ciascuna ci siano principi [1076a] diversi, riducono la sostanza del tutto a una serie di episodi (infatti, l'esistenza o la non-esistenza di una sostanza non influirà su un'altra), e ammettono molti principi; ma le cose non vogliono essere governate male. "Non è bene ci siano molti signori; ci sia un signore solo".

## Commento

L'ultimo capitolo del trattato ha il duplice compito di:

- riconsiderare in una sintesi di respiro *cosmologico* elementi sparsi nei precedenti passaggi;
- ribadire l'originalità della soluzione aristotelica rispetto al dibattito accademico sui *principi*, delineando un nuovo rapido confronto dialettico sulla questione.

L'apertura che ho definito *cosmologica* investe in effetti il quadro tracciato a blocchi nelle due sezioni principali dell'opera: la prima (cap. 1-5) di riflessione sul mondo sensibile e i suoi principi, con interventi di vero e proprio *carotaggio* ontologico (classificazione delle sostanze, distinzione tra *potenza* e *atto*, identificazione analogica dei principi); la seconda intesa, invece, a dimostrare l'esistenza di una tipologia di sostanze metasensibili e a determinarne numero e natura. Se nella prima parte dominava la circolarità dei processi intrinseci alla natura, con accenni all'azione universale dei cieli e soprattutto del *primo motore*, la seconda insiste piuttosto sulla regolarità, continuità e sull'assetto delle traslazioni celesti, in stretta correlazione con la causalità dei *motori*. Il primo paragrafo del presente capitolo ha allora la funzione di fondere in una cornice armonica tali esiti: la teleologia immanente alla realtà fisica si intreccia così con la disposizione gerarchica e l'aspirazione al *bene* che *dio* e i restanti, subordinati motori suscitano nei cieli, in quanto cause finali (oggetti d'amore).

Il problema è in pratica il seguente: secondo quali modalità è possibile che *la natura della totalità* (*hê tou holou physis*) possieda *il bene* (*to agathon*)? Tale interrogativo presuppone un pregiudizio teleologico che esplicita l'intenzione complessiva del trattato; così come le alternative inizialmente introdotte, rinviando da un lato all'ordine (soluzione di stampo pitagorico), dall'altro alla eccellenza di un ente separato e *per sé* (si potrebbe pensare al modello demiurgico del *Timeo*, in cui la disposizione segue alla decisione intelligente del divino artigiano), esaltano la complessità e globalità dell'indicazione aristotelica, in cui quelle si incrociano. Aristotele utilizza in tal senso delle metafore:

- la prima, piuttosto sviante, è quella dell'*esercito*, per cui *il bene* consiste nell'assetto (*taxis*) - immanente - e nel *generale* (*stratêgos*) - responsabile dell'assetto [un ruolo di disposizione assolutamente improponibile nel rapporto tra il *primo motore* e l'universo, per il quale, in virtù della particolare causalità, si potrebbe al limite parlare di *direzione*];
- la seconda, più efficace rispetto alla concezione cosmologica aristotelica, è quella dell'ordine domestico, in cui operano (secondo il modello greco) classi di individui distinti, con compiti diversi, conformi alla natura di ognuno, ma concorrenti alla organizzazione complessiva.

In ogni caso il filosofo vuole marcare la continuità tra *il bene* di ogni ente, connaturato e specifico, che si realizza nel ciclo della natura, e quello della totalità, legato alla combinazione dinamica globale, quindi in primo luogo all'incidenza dei moti celesti, a partire dal primo: in tale prospettiva, *il bene* dipende allora dalla eccellenza della (prima) *sostanza immobile* (*dio*).

In generale questo primo tema sembra ricollegarsi direttamente alla materia del terzo libro del perduto dialogo *Peri philosophias*, opera che - ricordiamolo - dovrebbe risalire, secondo l'ipotesi avanzata nella puntuale ricostruzione di Berti<sup>106</sup>, al periodo del soggiorno accademico di Aristotele, ovvero, secondo la classica interpretazione di Jaeger<sup>107</sup>, al periodo immediatamente successivo. Dai frammenti conservati noi possiamo infatti risalire all'uso della stessa metafora militare in un analogo contesto cosmologico: in particolare, nei fr. 12a e 12b edizione Ross, ricavati da una testimonianza di Sesto Empirico, noi riscontriamo una forte sottolineatura dell'ordine celeste e, connessa, l'immagine dello schieramento dell'*esercito degli Elleni procedente nella pianura con molto ordine e in schiera*<sup>108</sup>

<sup>106</sup> ) Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp.317 ss.

<sup>107</sup> ) W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1935, pp. 161 ss.

<sup>108</sup> ) Aristotele, *Della filosofia*, a cura di M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1963, p.23.

. Certamente nel dialogo essa fungeva da sostegno di una argomentazione tesa a provare come si fosse formata negli uomini l'*idea* di dio, e dunque era caricata di una significazione più intensa rispetto al nostro testo, nel quale, comunque, da un lato ritorna la sottolineatura della perfezione dell'ordine e della trascendenza di dio, dall'altro essa è giustificata (proprio come nel terzo libro del dialogo) non in senso demiurgico ma teleologico.

Le precedenti considerazioni diventano nel trattato l'occasione per un rapido e schematico riesame della questione delle *archai* alla luce del problema dell'*agathon*, con una curvatura, dunque, accademica. I rilievi sono quelli già avanzati in precedenza:

- insufficienza dello schema polare dei principi [non tutto si genera o corrompe (sostanza metasensibili) né tutto deriva dai contrari (sostrato)];
- necessità di integrare tale schema [presocratico, pitagorico e accademico] con il riferimento all'*hypokeimenon* - alla *materia* (*hylê*), che subisce effettivamente l'azione dei contrari, i quali, invece, non interagiscono direttamente.

Per Aristotele la *materia* non era allora - come invece risulta dalle sue ricostruzioni delle posizioni accademiche negli ultimi due libri (*My* e *Ny*) della *Metafisica* - uno dei due contrari (da identificare con la *diade*, ovvero con la molteplicità o la disuguaglianza, a seconda dei casi, come in Speusippo). In tal senso doveva rifiutarsi anche la contrapposizione (di matrice platonico-accademica<sup>109</sup>) tra *uno-bene* e *materia-male*. D'altra parte, nonostante il rifiuto di alcuni, egli riteneva che il *bene* fosse da considerare principio: tuttavia, anche coloro che lo ammettevano, non spiegavano poi come potesse esserlo [a differenza dell'autore, che lo aveva dimostrato causa efficiente universale in quanto causa finale].

Aristotele può quindi stigmatizzare le debolezze delle singole posizioni: quelle di Empedocle e Anassagora, soprattutto, per certi versi vagamente anticipatrici dell'istanza teleologica e ordinatrice, e rilevare, in generale, la debolezza delle teorie che sostenevano la derivazione di tutte le cose, corruttibili e incorruttibili, dai medesimi principi.

Un cespite considerevole di attenzione da parte del filosofo è poi rappresentato dalla effettiva capacità delle varie teorie dei principi di dar conto dei fenomeni della natura: così egli ha buon gioco a marcare la difficoltà di uno schema archeologico duale (formale-materiale) di fronte al problema della generazione e corruzione, in assenza della chiara determinazione di una causa efficiente (cui si riconosce un fondamentale ruolo individualizzante rispetto alle due componenti), o di quello, squisitamente platonico, della *partecipazione* (*metechein*) tra idee e cose [con un riferimento, forse, al modello demiurgico del *Timeo*]. D'altronde *idee* e *numeri* non avrebbero potuto essere causa del movimento, né delle grandezze che caratterizzano il mondo sensibile (a dispetto delle articolate proposte interpretative dei discepoli di Platone all'interno della sua scuola). Né la configurazione dinamica e ontologica messa in luce nel corso della trattazione avrebbe potuto essere chiarita riconducendo tutta la realtà al piano sensibile (come nei *naturalisti* presocratici), nella misura in cui la potenzialità materiale propria di quel piano non avrebbe garantito l'attualizzazione dei processi. L'ordine richiede dunque l'esistenza di enti eterni e soprattutto di enti eterni immateriali.

La chiusura è poi tutta dedicata alla contestazione delle teorie di Speusippo (mai nominato esplicitamente), il quale, avendo introdotto una serie di piani di realtà (numeri matematici, grandezze matematiche, anima, corpi sensibili), nonostante il riferimento a due principi supremi (*Uno* e *molteplice*) aveva finito poi per ammettere principi diversi per ogni piano individuato. L'osservazione critica di Aristotele verte appunto sulla mera giustapposizione dei livelli e quindi sul carattere rapsodico di tale concezione della realtà, cui egli contrappone il suo originale *monismo* [Ross], che prevede un universo articolato sulla base di vicissitudini regolari degli elementi, circolarità dei processi di generazione e corruzione, continuità delle rivoluzioni celesti (reciprocamente implicantesi) e, conseguentemente, sulla eterna attualità di una serie gerarchica di motori, subordinati alla eccellenza di un principio primo, identificato come *dio*.

---

<sup>109</sup> ) Per questo aspetto assiologico della presunta *protologia* platonica si veda in particolare Krämer, *op. cit.*, pp.168 ss.