

Introduzione a *Metafisica XII*

Nell'ambito della tormentata storia¹ dei testi (conservati o perduti) di Aristotele, la raccolta dei libri della *Metafisica* ha avuto vicende, editoriali e critiche, certamente particolari²: 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 composito³. Sebbene ciò non abbia comportato l'esclusione di una sua unitarietà d'insieme⁴, l'opera complessivamente ha offerto ai lettori contemporanei la palestra ideale per esercizi di ricostruzione genetica delle posizioni teoretiche dell'autore⁵, con la scoperta di un intrico di collegamenti interni e di possibili combinazioni tra le diverse componenti testuali⁶, tale da metterne seriamente in discussione ogni pretesa monoliticità⁷. 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 coerente⁸, 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.

¹) 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.

²) 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.

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

⁴) 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.

⁵) 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.

⁶) 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.

⁷) 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».

⁸) In questo senso Donini, *op. cit.*, pp.21-2.

Come ha osservato H.-G. Gadamer⁹, 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 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 Jaeger¹⁰ 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 citazione¹¹ 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 editori¹², 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»¹³.

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

¹⁰) 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].

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

¹²) Ross, *op. cit.*, pp. xxvii-xxviii.

¹³) 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.

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 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 Düring¹⁴ - 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 trattato¹⁵.

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

¹⁴) Düring, *op. cit.*, p.221.

¹⁵) *Ibidem*, p.340, nota.

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 *prôtê 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 testo¹⁶ 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.

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,

¹⁶) 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.

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»¹⁷. In tale *fisionomia teoretica* sarebbe contenuta la garanzia interna della sua più antica origine¹⁸.

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 materia¹⁹, segnalerei, a campione, solo alcuni degli interventi che sembrano più incisivi rispetto alle tesi jaegeriane messe in rilievo.

Le analisi da Düring²⁰ 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*²¹. 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 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 Natali²² 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

¹⁷) Jaeger, *op. cit.*, ed. it., p.298.

¹⁸) *Ibidem*, p.299.

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

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

²¹) Düring, *Aristotele cit.*, p.489.

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

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 sensibile²³. 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 sua volta indice di una certa approssimazione²⁴ 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 segnalato²⁵ 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

²³) *Ibidem*, p.194.

²⁴) 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.

²⁵) Düring, *Aristotele cit.*, pp.221-2.

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:

- i) classificazione delle sostanze [cap.1];
- ii) distinzione tra la *fisica* e un'*altra* (*hetera*, diversa) *scienza*, cui spetta il compito di indagine della *ousia akinêtos* [cap.1];
- iii) analisi della *sostanza sensibile corruttibile* a partire dal fenomeno dominante del *mutamento*[cap.2];
- iv) produzione di schemi interpretativi del divenire sensibile: *sostrato-contrari, materia-privazione-forma, potenza-atto* [capp.2-3];
- v) carattere sostanziale di individuo, materia e forma [cap.3];
- vi) ingenerabilità di *materia* e *forma* [cap.3];
- vii) funzione della causa motrice [cap.3];
- viii) identità analogica dei principi [capp.4-5];
- ix) incorruttibilità dei cieli e loro peculiare struttura ileomorfica [cap.6];
- x) dimostrazione dell'esistenza di una sostanza immobile [cap.6];
- xi) determinazione della sua natura e della sua funzione cosmologica [capp.7, 9];
- xii) implicito riconoscimento di una psichicità celeste [il *motore immobile* muove in quanto oggetto d'amore (*hôs êrômenon*)] [cap.7];
- xiii) ammissione di una pluralità di motori cosmici e determinazione del loro numero e ordinamento [cap.8];
- xiv) dimostrazione dell'unicità del mondo [cap.8];
- xv) sottolineatura della ordinata, armonica complessità del tutto [cap.10];
- xvi) 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'altro²⁶. Dal momento che 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 sezione²⁷, 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*.

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

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

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».²⁸

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 pensare²⁹ 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».³⁰

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 perduta³¹. Inoltre, mentre alcuni

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

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

³⁰) Aristotele, *Fisica*, cit. p.51.

puntano a *Delta* (V)³², il repertorio lessicale della raccolta (unanimente ritenuto antico, eco dell'insegnamento accademico di Aristotele), altri ritengono nel contesto più plausibile l'implicazione del più recente *Theta* (cap. 6)³³, 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».³⁴

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 aristotelica³⁵, 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

³¹) Ross in Aristotle, *Physics*, cit., p.496.

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

³³) Ross in Aristotle, *Physics*, cit., p.496.

³⁴) Aristotele, *Fisica*, cit., p.55.

³⁵) W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970² [trad. italiana, Il Mulino, Bologna, 1993].

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 *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:

- i) l'affermazione della realtà del divenire (contro la negazione eleatica e la emarginazione platonica);
- ii) la reinterpretazione del *non-essere* (con evidenti implicazioni eleatiche ma anche platoniche), come *privazione* e in genere la sua distinzione in *assoluto* e *accidentale*;
- iii) 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 *ghenesis*, *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 (forse³⁶ 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*³⁷, *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*

³⁶) Düring, *Aristotele*, cit., p.220.

³⁷) L. Ruggiu, *Saggio introduttivo* in Aristotele, *Fisica*, cit., p.XVIII..

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 le 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».³⁸

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 *chôriston* (*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».³⁹

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

³⁸) *Ibidem*, p.71.

³⁹) *Ibidem*, p.93.

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*, *morphē*]). 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

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 immobile⁴⁰. 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

⁴⁰) Natali, *op. cit.*, p.138.

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 (*analloiôton*), impassibile (*apathes*), 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]⁴¹ sembra ribadirne 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.

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

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

segnalato⁴². 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 stabilita⁴³. Tuttavia, la versione proposta⁴⁴ 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»⁴⁵.

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*:

«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 [...]

⁴²) 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.

⁴³) 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.

⁴⁴) Suffragata dalle analisi di Berti e Natali.

⁴⁵) Aristotele, *Opere*, cit., p.293.

Si deve perciò ritenere che anche l'attività degli astri sia supergiù 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»⁴⁶.

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

⁴⁶) *Ibidem*, pp.304-5.

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»⁴⁷.

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»⁴⁸.

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 suggerito⁴⁹, 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»⁵⁰.

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*):

⁴⁷) Aristotele, *Della filosofia*, cit., p.15.

⁴⁸) *Ibidem*, p.17.

⁴⁹) Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., p.329.

⁵⁰) Aristotele, *Della filosofia*, cit., p.21.

«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?»⁵¹

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 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»⁵².

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

⁵¹) *Ibidem*, p.19.

⁵²) *Ibidem*, pp.24-25.

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»⁵³.

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 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 ambiguamente 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»⁵⁴.

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

⁵³) *Ibidem*, p.25.

⁵⁴) Aristotele, *Della filosofia*, cit., p.31.

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»⁵⁵.

Appoggiandosi alla assolutezza 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:

- i) non si subisce mutamento a opera di ciò che sia inferiore;
- ii) non si opera mutamento verso condizione che sia inferiore;
- iii) 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 mutamento⁵⁶.

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 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 finale⁵⁷.

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

⁵⁵) *Ibidem*.

⁵⁶) Berti, *La filosofia ...*, cit., p.355.

⁵⁷) *Ibidem*, p.356.

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. [...]»⁵⁸.

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 mostra⁵⁹, 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 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»⁶⁰.

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

⁵⁸) Aristotele, *Della filosofia*, cit., p.35.

⁵⁹) Berti, *La filosofia ...*, cit., pp. 357-64.

⁶⁰) Aristotele, *Della filosofia*, cit. p.43.

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 trascendente⁶¹.

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 circolare⁶². 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?»⁶³.

Aristotele, secondo Cicerone contraddittoriamente, avrebbe dunque:

- i) attribuito ogni divinità alla *mens* (in cui possiamo intravedere il corrispettivo del *nous* greco), a un dio, cioè, inteso come intelligenza;
- ii) ammesso il *mundus* come *deus*, secondo indicazioni emerse anche dalla lettura di precedenti frammenti (il mondo come dio-visibile);
- iii) pre-posto al mondo un *certo altro dio* (*alium quendam*), regolatore del movimento cosmico attraverso un moto circolare⁶⁴; una allusione, sembrerebbe, al rapporto di dipendenza dinamica tra un motore superiore e il primo cielo o il cielo nel suo complesso;
- iv) 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

⁶¹) Berti, *La filosofia ...*, cit., p.371.

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

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

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

circolarità del moto celeste, la conservazione dinamica del cosmo. Che il dio-mente sia *metafisico* risulta dalle stesse obiezioni, che ne stigmatizzano l'incorporeità e l'assenza di sensibilità e *prudentia* (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 Düring⁶⁵, 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:

- i) *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*;
- ii) 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

⁶⁵) Düring, *Aristotele*, cit., p.218.

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 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 rapporto⁶⁶.

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

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

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, mediamente, 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 termini*⁶⁷. 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 complessi⁶⁸. 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'universo⁶⁹. 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

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

⁶⁸) *Ibidem*.

⁶⁹) *Ibidem*, p.56.

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 *theologhikê 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'insieme⁷⁰.

Filosofia prima

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

«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*»⁷¹.

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'universo⁷². 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

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

⁷¹) Rilievo nostro.

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

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 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 rapporto⁷³.

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:

- i) 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);
- ii) 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;

⁷³) Così Berti, *Aristotele*, cit., p.317.

- iii) di abbozzare un tentativo di analisi semantica della categoria di *ousia*, ricavandone indicazioni riguardo alla struttura archeologica: *materia e forma*;
- iv) 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;
- v) 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;
- vi) di produrre vere e proprie dimostrazioni *elenchiche* (basate sull'*elenchos*, sulla confutazione), come quella sintetica sulla eternità del movimento nel capitolo sesto;
- vii) 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 esperienza⁷⁴.

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»⁷⁵.

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 aristotelica⁷⁶, 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

⁷⁴) Natali, *op. cit.*, p.75.

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

⁷⁶) 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.

altri termini *opinionis in fama*, riconosciute valide per 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 infine 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* aristotelica⁷⁷

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 Atene⁷⁸.

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:

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

⁷⁸) Per una storia dei testi aristotelici rimane fondamentale I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957. In italiano è possibile utilizzare l'informatissima *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.

- i) 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 Peripato⁷⁹.) a un secolo dalla morte del filosofo;
- ii) quello attribuito a Esichio e conservato nella anonima *Vita Menagiana*, che risalirebbe alla stessa fonte del primo, fruita autonomamente rispetto all'altro;
- iii) 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 trasmissione⁸⁰, 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 successo⁸¹. 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

⁷⁹) 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.

⁸⁰) È sostanzialmente la posizione assunta da Moraux.

⁸¹) Viano, *op.cit.*, p.140.

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 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»⁸².

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 diverse⁸³. 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 evoluzione⁸⁴. 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

⁸²) Donini, *op.cit.*, pp.21-2.

⁸³) 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.

⁸⁴) 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.

all'interno di questa progressione: più vicini a *alfa* sarebbero *Alfa*, *Ny* (XIV), *Lambda* (XII), *Beta*, più lontani *Zeta*, *Heta*, *Theta*, *My* (XIII); incerta la collocazione di *Delta* (V) e *Iota*⁸⁵.

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, 1983⁵
- 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
- 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, 1968²
- 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, 1972²
- 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, 1978³
- 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, 1984⁴
- Id., *Guida alla lettura della 'Metafisica' di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1997

⁸⁵) Donini, *op.cit.*, pp.163-6.

- W.D. Ross, *Aristotele*, Feltrinelli, Milano, 1976²
 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

- Aristote, *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, Brotto, 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 brevique 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 Métaphysique 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