

ELISABETTA CATTANEI

## LA NOTTE, IL CIELO STELLATO, I NUMERI

*Il dio di Aristotele e altre divinità nel libro A della Metafisica*

### 1. Il dibattito “teologico” nel cuore della Metafisica di Aristotele

Gli stessi capitoli 6-10 del libro A della *Metafisica* di Aristotele, dominati da quel «Dio vivente, eterno e ottimo»<sup>1</sup>, che «muove» senza essere mosso «come oggetto d’amore»<sup>2</sup>, da cui «dipendono il cielo e la natura»<sup>3</sup>, sono per così dire «tutti pieni di dèi» – se possiamo richiamare un adagio, che in altro contesto Aristotele attribuisce all’ἀρχηγός, Talete<sup>4</sup>.

Non si tratta degli «dèi che hanno forma umana e che sono simili a certi animali», inventati dal mito «per infondere persuasione nel popolo e fare osservare le leggi e il bene comune»<sup>5</sup>. Ci si imbatte più di una volta in forze cosmiche – la Notte, il Caos, Eros –, dalle quali «i teologi generano

---

<sup>1</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 7, 1072b 29-30, ove la forma singolare del termine *theós* (θεός), accompagnata dall’articolo determinativo, ricorre ben tre volte. Qui e in seguito mi avvalgo della tr. di G. Reale (Aristotele, *Metafisica*, saggio introduttivo, testo greco con tr. a fronte e commentario, ed. maggiore rinnovata, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1993). Per una tr. it. più recente, introdotta e commentata, con aggiornamento bibliografico, rimando a Aristotele, *Metafisica*, a cura di M. Zanatta, 2 voll., Rizzoli, Milano 2008. Un’altra tr. in lingua moderna, che si è tenuta presente per opportuni confronti, è Aristoteles, *Metaphysik*, übers. u. eingel. v. T.A. Szlezák, Akademie, Berlin 2003.

<sup>2</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 7, 1072b3-4.

<sup>3</sup> *Ibi*, lin. 13-14.

<sup>4</sup> Cfr. 11 A 22 Diels-Kranz, che coincide con Aristotele, *De anima* I 5, 411a7-8, ove si discute la posizione di chi ritiene l’anima mescolata all’universo. La stessa proposizione è ricordata dalle *Leggi* di Platone (cfr. x, 899b8-9) e dall’autore dell’*Epinomide* (cfr. 991d3-4), che risulteranno due presenze importanti nel retroterra della riflessione di *Metafisica* XII 6-10 (cfr. *infra*, in part. par. 3.5.). A proposito della connessione, nel modo in cui Aristotele ci parla di Talete, fra la tesi che tutto sia pieno di dèi e il tipo di indagine di cui lo dichiara «iniziatore» in *Metafisica* I 3, 983b20 (su cui cfr. *infra*, nota 177), occorre ricordare che questa indagine, ricercando le cause, i principi primi, «ha come oggetto le cose divine» (*ibi*, I 2, 983a7), poiché «è convinzione a tutti comune che dio sia una causa e un principio» (*ibi*, lin. 8-9); come rileva E. Berti, *Il dio di Aristotele*, in M. Migliori (ed.), *Dio e il divino nella filosofia greca*, Morcelliana, Brescia 2005 (= «Humanitas» 60/4), pp. 732-750, in part. pp. 738-742, questo costituisce il punto di tangenza fra la «teologia» praticata dallo stesso Aristotele – così definita in *Metafisica* VI 1, 1026a18-23 – e il tipo di indagine che privilegia anche in *Metafisica* A, cioè la ricerca delle cause e dei principi primi.

<sup>5</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1074b3-7.

tutto»<sup>6</sup>; oppure si contemplano i «corpi divini che si muovono nel cielo»<sup>7</sup>, nel rispetto di «una tradizione in forma di mito tramandata dagli antichi e dagli antichissimi, secondo la quale sono questi gli dèi e il divino circonda la natura tutta»<sup>8</sup>: un'affermazione che, debitamente interpretata, si rivela «fatta per divina ispirazione»<sup>9</sup>. Ma un'altra τάξις, oltre a quella astrale, assume spesso il modo di essere e il ruolo di dio: la schiera dei numeri, riconosciuti da molti contemporanei come sostanza immobile ed eterna e causa delle cose<sup>10</sup>, e da alcuni, fra i quali è nominato Speusippo, non come principio, però come «somma bellezza e sommo bene»<sup>11</sup>, in accordo con «gli antichi teologi»<sup>12</sup>.

Come e perché Aristotele discute di queste divinità, più o meno antiche, mitiche o arcaizzanti? Ne parla chiaramente come cause dell'universo: in

<sup>6</sup> *Ibi*, XII 6, 1071b26-28; su questa concezione cfr. *infra*, par. 2.

<sup>7</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1074a30-31.

<sup>8</sup> *Ibi*, 1074a38-b3. È noto che – come scrive G.E.R. Lloyd, *Metaphysics A 8*, in M. Frede - D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 245-273, in part. p. 268 – «è opaco», anche se accettabile, il collegamento, fra θεῖα σώματα (1074a30) e οὔτοι (1074b3, al maschile per attrazione con θεοί) – ai quali Aristotele associa più avanti τὰς πρώτας οὐσίας (1074b9), senza esplicitare se coincidano con i corpi o le sfere celesti, o con le intelligenze motrici. Su questa concezione degli dèi e del divino, cfr. *infra*, par. 2.

<sup>9</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1074b9-10.

<sup>10</sup> Non è un caso che Λ 8 si apra con una critica all'assenza di rigore propria dei sostenitori delle idee-numeri, per il fatto che non determinano con esattezza se i numeri siano infiniti, o giungano al dieci, e quindi non affermano nulla di chiaro su *quante* sostanze immobili ed eterne esistano (cfr. 1073a14-23); all'imprecisione della loro teoria, viene esplicitamente opposta, a partire da 1073b1-3 la serie delle intelligenze motrici, che segue la τάξις (*ibi*, lin. 2) dei movimenti degli astri (cfr. *infra*, par. 2). Che il "politeismo" delle intelligenze motrici di Λ 8 abbia il suo *background* nella teoria dei numeri sostenuta all'interno dell'Accademia antica, è tesi di P. Merlan, *Aristotle's Unmoved Movers*, in Id., *Kleine Philosophische Schriften*, hrsg. v. F. Merlan, mit einem Begleitwort v. H. Wagner, Olms, Hildesheim-New York 1976, pp. 195-224; una tesi che, a mio vedere, può essere accettata anche ritagliandola dalle conseguenze di più ampio raggio che Merlan ne trae a proposito di tutto Λ 8 e dell'intero impianto della *Metafisica* di Aristotele. A questo proposito, cfr. anche, *infra*, nota 144.

<sup>11</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 7, 1072b30-32. La posizione di Speusippo sul modo di essere del principio primo viene ricordata da Aristotele, insieme a quella dei Pitagorici, in contrasto con il modo di vivere eccellente del «Primo Motore Immobile». Come si vedrà meglio più avanti (cfr. *infra*, par. 4), senza fare nomi, la stessa posizione viene ripresa due volte in Λ 10 (cfr. 1075a36-37 e 1075b37-1076a3) e la seconda volta Aristotele se ne serve per introdurre, anche qui per contrasto, la famosa chiusura del libro Λ: «le cose non vogliono essere governate male, il governo di molti non è buono; uno solo sia il comandante» (1076a3-4).

<sup>12</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XIV 4, 1091a29-b15, in part. 1091a34 e 1091b4-6, su cui si veda *infra*, par. 4.1. e 3.3.

che senso? Lo possono essere? E se non lo possono essere, quali ne sono i motivi? A quanto emerge dalla pagina aristotelica, simili domande animano un dibattito che, per noi come per Aristotele, è anche di tipo “teologico” e costituisce lo sfondo sui cui si staglia, anche polemicamente, la concezione di dio e degli dèi che egli, di fatto, propone in *Metafisica*  $\Lambda$  6-10. Vale forse la pena cercare di portarlo in primo piano, almeno nei suoi momenti principali. Questo perché si tratta di un dibattito, a cui il Primo Motore Immobile vuole mettere fine: con il suo modo di essere divino, sempre vigile e attivo, in quanto intelligenza che pensa se stessa<sup>13</sup>; e con il suo modo di essere causa, per noi tanto controverso<sup>14</sup>.

## 2. La Notte

2.1. *La «Notte» dei «teologi»*. – La «Notte» compare esplicitamente due volte in  $\Lambda$  6 e una volta nell'*incipit* di  $\Lambda$  7<sup>15</sup>; implicitamente, rientra in almeno due argomenti di  $\Lambda$  10<sup>16</sup>.

Si presenta – lo si accennava – come ciò da cui «i teologi generano tutto», così come «i fisici sostengono che “tutte le cose erano insieme”»<sup>17</sup>;

<sup>13</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 9, 1074b15-35, dove si dimostra che «l'intelligenza [...] è la più divina delle cose» (lin. 15-16), precisando la condizione in cui deve trovarsi, che si rivelerà quella di «pensiero di pensiero» (lin. 34-35), anche attraverso i due argomenti che escludono dalla vita divina il sonno e la fatica (sui quali si veda *infra*, par. 2.8, in part. nota 55) nel modo seguente: 1. lin. 17-18: non può essere intelligenza che non pensa nulla, perché la sua condizione non presenterebbe nulla di divino, ma sarebbe piuttosto simile a quella di chi dorme; 2. lin. 28-29: se non fosse atto di pensiero ma potenza di pensare, il suo pensiero potrebbe essere discontinuo, e dunque la continuità del pensare costituirebbe per lei una fatica.

<sup>14</sup> La discussione sulla causalità efficiente, finale, o efficiente e finale insieme, del Primo Motore Immobile è stata sollevata più di recente da E. Berti, di cui si vedano i contributi ai quali egli stesso fa riferimento in *La finalità del motore immobile tra Metafisica  $\Lambda$  7 e  $\Lambda$  10*, nota 1 (*supra*, p. 555). Anziché approfondirne i termini presi di per se stessi in altre opere di Aristotele, o confrontarli con interpretazioni autorevoli successive, come fanno rispettivamente K. Flannery, *Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile* (*infra*, pp. 615-643) e S.L. Brock, *La causalità del motore immobile nel commento di Tommaso d'Aquino a Metafisica XII* (*infra*, pp. 644-666), qui si cercherà di contribuire a questa discussione mettendo in luce il passato – remoto e prossimo – che Aristotele stesso, nel corso di *Metafisica*  $\Lambda$  6-10, riconosce alla questione della causalità esercitata dai Principi primi.

<sup>15</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 6, 1071b27; 1072a7-8; XII 7, 1072a19-20.

<sup>16</sup> *Ibi*, XII 10, 1075b15, ove si parla – come in 1072a19-20 – di alcuni che «producono (ποιοῦσι) gli esseri dal non-essere»; XII 10, 1075b26-27, ove si ricordano, in riferimento a XII 6, 1071b28 ss., i «teologi» e «tutti i fisici», per i quali si pone sempre un principio del principio.

<sup>17</sup> *Ibi*, XII 6, 1071b27-28 (alla lin. 27 ho apportato una modifica alla tr. cit. di G. Reale,

un principio, che «ci fu per un tempo infinito», insieme al «Caos», prima che si generassero tutte le cose<sup>18</sup>; una causa, da cui esse provengono, che è «notte», ma è lo stesso che «tutte le cose insieme» e «non essere»<sup>19</sup>.

Il commento dello pseudo-Alessandro cita il verso 116 della *Teogonia* di Esiodo, ove si legge: «per primo fu Caos» e il verso 17 delle *Opere e i giorni*, in cui si legge: «Notte oscura generò per prima»<sup>20</sup>. Nel primo caso, la Notte stessa è generata da Caos, benché a sua volta generi altre divinità cosmiche, come Etere e Hemere (cfr. vv. 124-25), e anche divinità «odiose» e «spietate», per esempio Thanatos, le Moire, Nemesis (cfr. vv. 211-225); invece, nel secondo caso, la Notte è origine della forma buona di Eris, dalla quale discende ogni benessere per l'uomo, ottenuto grazie al lavoro (cfr. vv. 17-36)<sup>21</sup>.

I commentatori moderni hanno esteso la rosa delle cosmologie dove ritrovare la «Notte» evocata da Aristotele, pur senza negare il riferimento a Esiodo<sup>22</sup>. In particolare, in un frammento di Orfeo tratto dagli *Uccelli* di Aristofane, Notte e Caos appaiono principi co-originari del cosmo, esistenti da sempre, come di fatto sono considerati in *Metafisica* Λ. Questo stesso frammento parla inoltre della generazione e dell'azione cosmopoietica di Eros, alla quale vedremo che Aristotele non è indifferente<sup>23</sup>. Il coro, dopo aver dichiarato di esporre la verità su tutte le cose, mortali e immortali, in cielo e sulla terra, racconta:

«In principio c'erano il Caos e la Notte e il buio Erebo e il Tartaro immenso; non esisteva la terra, né l'aria né il cielo. Nel seno sconfinato di Erebo la Notte dalle ali di tenebra generò dapprima un uovo pieno di vento. Col trascorrere delle stagioni, da questo sbocciò Eros, fiore del desiderio: sul dorso gli splendevano ali d'oro ed

---

per rendere più esplicito il riferimento alla «generazione» delle cose, presente nel participio γεννώντες).

<sup>18</sup> Cfr. *ibi*, 1072a7-9.

<sup>19</sup> *Ibi*, XII 7, 1072a20 (ho modificato la traduzione «mescolanza» che G. Reale dà di ὁμοῦ πάντων, perché risulti più evidente il riferimento a ὁμοῦ πάντα χρήματα di XII 6, 1071b28).

<sup>20</sup> Cfr. Ps. Alessando, *In Metaph.*, p. 690, lin. 10-14, di cui ho consultato la tr. annotata di R. Salis, in Alessandro di Afrodisia, *Commento alla «Metafisica» di Aristotele*, libri I-XIV, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2007, p. 1925.

<sup>21</sup> Per una contestualizzazione e un commento di questi versi, si rimanda a Esiodo, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi-Gallimard, Torino 1998, pp. 286-295, 324-326, 393-396 e 403-404.

<sup>22</sup> Cfr. Aristotle, *Metaphysics*, a cura di W.D. Ross, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924, 1997, vol. II, p. 370, che si richiama, oltre che a Orfeo (cfr. *infra*, nota 24), a Epime-nide, fr. 5 DK, e ad Acusilao, fr. 1-2 DK.

<sup>23</sup> Si veda *infra*, par. 2.7.

era simile al rapido turbine dei venti. Congiunto di notte al Caos alato nella vastità del Tartaro, egli covò la nostra stirpe e questa fu la prima che condusse alla luce. Neppure la razza degli immortali esisteva avanti che Eros congiungesse gli elementi dell'universo. Quando avvennero gli altri accoppiamenti, nacquero il cielo e l'oceano e la terra, e la razza immortale degli dèi beati: ecco perché noi siamo di molto i più antichi fra tutti i beati. E che siamo figli di Eros è evidente da molti indizi: voliamo e viviamo insieme agli innamorati»<sup>24</sup>.

2.2. «Teologi» e «fisici»: «Notte» come «unità», «tutte le cose insieme» e «mescolanza». – Per capire meglio che cosa sia per Aristotele la «Notte» dei «teologi», non deve sfuggire che possiede un corrispettivo teorizzato dai «fisici», la mescolanza primordiale di tutte le cose, che gli interpreti hanno riferito a una presenza importante nella sua riflessione sulle cause: quella di Anassagora<sup>25</sup>. In questa parentela con il pensiero «teologico», Anassagora non è solo, ma si accompagna a Empedocle, Anassimandro, Democrito; essi, parlando di «unità», «tutte le cose insieme» e «mescolanza», hanno sostenuto che le cose si generano dal «non-essere», che va inteso come non-essere-in-atto, anzitutto nel senso di «potenza», ma anche in quello di «materia» – come osserva Aristotele in *A* 2:

«E poiché vi sono due modi di essere, ogni cosa che muta, muta passando dall'essere in potenza all'essere in atto (per esempio, dal bianco in potenza al bianco in atto; e lo stesso vale per l'accrescimento e la diminuzione). Pertanto, non solo si può dire che, in senso accidentale, tutto si genera dal non-essere, ma anche che ogni

<sup>24</sup> Orfeo, fr. 12 DK = Aristofane, *Uccelli* 693-707, di cui cito da Aristofane, *Gli Uccelli*, a cura di G. Zanetto, intr. e tr. di D. Del Corno, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 1987; il frammento di Orfeo – come si spiega *ibi*, pp. 239-240 – rappresenta l'inizio della «ornitogonia», ossia la storia del mondo secondo gli uccelli», per comporre la quale Aristofane «contamina liberamente elementi contenuti nella *Teogonia* esiodea e altri attinti dai poemi orfici», senza dimenticare, là dove parla delle «congiunzioni» operate da Eros in virtù delle sue «funzioni demiurgiche», «la teoria empedoclea della μίξις e anche quella anassagorea del νοῦς (anche se quest'ultimo svolge più la funzione di separare gli elementi primigeni che non quella di unirli)».

<sup>25</sup> Già Ps. Alessandro, *In Metaph.*, p. 690, lin. 6-28, mostra in tutta la sua complessità l'accostamento che Aristotele opera qui fra i «teologi» e Anassagora – e anche Empedocle. Si tratta di un accostamento certamente valido sul fronte della concezione della materia «chiamata tenebra e notte per l'inconoscibilità della stessa e Caos perché è capace e atta a ricevere le forme» (*ibi*, lin. 12-13), ma non comporta il coinvolgimento completo di Anassagora ed Empedocle nella critica, che Aristotele muove alle concezioni «teologiche» per aver affermato l'antiorità della potenza rispetto all'atto; d'altro lato, il modo in cui i «teologi» arrivano a intravedere la causa motrice (cfr. *infra*, par. 2.7) comporta confusioni e difficoltà analoghe a quelle che implicano sia Amicizia e Contesa di Empedocle, sia il *Noûs* di Anassagora.

cosa si genera dall'essere: evidentemente dall'essere in potenza e dal non-essere in atto. E proprio questo significa l' "uno" di Anassagora; in effetti, invece che "tutte le cose insieme" – e che la "mescolanza" di Empedocle e di Anassimandro e anche di come dice Democrito – meglio era dire: "tutte le cose erano insieme in potenza, ma non in atto". Sicché questi filosofi hanno in qualche modo intravisto la nozione di materia»<sup>26</sup>.

2.3. «Notte» come potenza e materia. – Su questo sfondo, diviene via via più chiaro il ruolo – tutt'altro che trascurabile – svolto dalla «Notte», all'interno dell'«aporia» discussa nella parte finale di  $\Lambda$  6 e nelle prime battute di  $\Lambda$  7<sup>27</sup>.

Aristotele ha appena concluso, a proposito del «principio motore ed efficiente», che «è necessario che ci sia un principio la cui sostanza sia l'atto stesso», e ha anche aggiunto che «per conseguenza è necessario che queste sostanze» – al plurale, le sostanze incorruttibili – «siano scevre di materia» e «devono essere atto»<sup>28</sup>.

A questo punto, «sorge un'aporia», dalla quale segue un'assurdità: da un lato – come si è visto in  $\Lambda$  2 – tutto ciò che diviene implica un passaggio dalla potenza all'atto, e dunque la potenza sembra precedere l'atto; dall'altro lato, occorre considerare che non è necessario che ciò che è in potenza passi all'atto: «ma se fosse così» – cioè se anteriore a tutto ciò che diviene fosse la potenza, che può non passare all'atto –, «non esisterebbe nessuno degli esseri: è possibile, infatti, che ciò che è in potenza ad essere non sia ancora»<sup>29</sup>.

Se dunque la «Notte» va intesa come principio primordiale, proprio nel senso della potenza e della materia, come può generare, da sola, tutte le cose? In quanto materia, risulta priva del potere di produrre movimento da sé, e quindi generazione: un potere che appartiene solo a una causa in atto. È come materiale di costruzione che non prende alcuna forma, perché manca

<sup>26</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 2, 1069b15-24 (alle lin. 18-19 ho apportato una lieve modifica alla tr. cit. di G. Reale, per rendere più evidente il riferimento a  $\Lambda$  6). Specialmente W.D. Ross, in Aristotle, *Metaphysics*, cit., vol. II, p. 370, ha evidenziato l'importanza di questo passo di *Metafisica*  $\Lambda$  2 per la lettura di XII 6, 1071b27 ss.

<sup>27</sup> Le «difficoltà» che si dichiarano risolte all'inizio di *Metafisica* XII 7, 1072a20-21 (in part. lin. 21: ταῦτα) coincidono in effetti con l'«aporia» posta nel capitolo precedente (XII 6, 1071b22-23: ἀπορία).

<sup>28</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 6, 1071b12, 19-20 e 20-22. Tutti i commentatori notano, nell'espressione al plurale di 1071b21, un riferimento «per anticipazione» – come dice W.D. Ross (Aristotle, *Metaphysics*, cit., vol. II, p. 369) – «ai motori immobili delle molteplici sfere celesti, a proposito delle quali si veda 1074a15»; cfr. *infra*, par. 3.8.

<sup>29</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 6, 1071b22-26, in part. lin. 22 e 25-26.

l'artista; è come un ventre materno sterile, perché manca chi lo feconda; è come terra che non germoglia, perché mancano i semi:

«E se anche fosse come dicono i teologi, che fanno derivare tutto dalla Notte, o come dicono i fisici, i quali sostengono che “tutte le cose erano insieme”, si giungerebbe alla stessa impossibilità. Infatti, come potrebbe prodursi movimento, se non esistesse una causa in atto? Non certo la materia può muovere sé medesima, ma l'arte del costruire; e neppure il mestruo né la terra muovono se stessi, ma il germe e il seme»<sup>30</sup>.

La Notte, di per sé, è totalmente inattiva e informe: le si può tutt'al più riconoscere la funzione di causa materiale del mondo, di un originario poter-essere delle cose, ma non quella di causa motrice e principio in atto, e ancor meno quella di una causa motrice in azione che, come l'artista, contiene in sé la forma di ciò che produce<sup>31</sup>.

2.4. *Filosofi contro «teologi»: non solo potenza e materia, ma anche movimento eterno e causa motrice in atto.* – Proprio su questo punto – se ci si attiene alla ricostruzione di  $\Lambda$  6 – i filosofi risultano teorizzare qualcosa di ulteriore rispetto ai «teologi», che assumono sempre più il ruolo di chi, difendendo la priorità della potenza rispetto all'atto, rappresenta una posizione radicalmente opposta a quella di Aristotele. Qui i filosofi sono sia i «fisici», che pure ammettono un principio materiale affine alla Notte o al Caos, sia «i sostenitori della teoria delle Forme», cioè di «sostanze eterne», che dovrebbero svolgere il ruolo di causa formale delle cose, e invece – ribadisce Aristotele – non arrecano alcun «vantaggio», «se non è presente in esse un principio di mutamento»<sup>32</sup>. Leucippo e Platone da una parte, Anas-

<sup>30</sup> *Ibi*, 1071b26-31.

<sup>31</sup> Sul modo in cui l'artista intreccia i ruoli di causa efficiente e causa formale di ciò che produce, cfr. Aristotele, *Metafisica* VII 9, 1034a21-25 e XII 3, 1070a13-17. La causalità esercitata dall'artista costituisce un riferimento importante nella discussione che sta portando avanti Aristotele, come spiega E. Berti, *Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics A 6*, in M. Frede - D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, cit., pp. 181-206, in part. pp. 188 e 194 (ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2005, vol. II, pp. 427-451, in part. pp. 435 e 440); lo stesso riferimento torna in un punto-chiave della discussione con i predecessori che ha luogo in  $\Lambda$  10, su cui si veda *infra*, nota 42.

<sup>32</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 6, 1071b14-15. Per approfondire questo riferimento a Platone e agli Accademici, cfr. E. Berti, *Unmoved mover(s)*, cit. pp. 188-189 (ora pp. 435-436), che conclude: «è interessante osservare che le Forme platoniche, in quanto immobili, dal punto di vista della distinzione aristotelica fra potenzialità e attualità sarebbero attualità. Se non sono sufficienti a spiegare il movimento del cielo, questo significa che per Aristotele la causa di questo movimento non deve essere solo attualità, ma anche attività» (*ibi*, p. 189;

sagora ed Empedocle dall'altra, si sono infatti posti il problema del movimento – più precisamente, del movimento eterno del cielo; e alcuni di loro hanno cercato di individuarne le cause, sia pure in maniera inadeguata.

Leucippo e Platone, a ragione, «sostengono che il movimento è eterno», però non spiegano né di quale movimento si tratti, né quindi quale ne sia la causa, se per esempio sia un movimento «per natura [...], per forza, ad opera dell'intelligenza o di altro»<sup>33</sup>. Platone «talora» indica la causa del movimento nell'anima, intesa come «ciò che si dà movimento da se stesso»: ma non è una buona spiegazione, perché l'anima del *Timeo* «nasce insieme con il mondo», non lo precede, dunque non può essere causa del suo divenire<sup>34</sup>. Tuttavia, dai loro tentativi di confrontarsi con il movimento e la sua eternità, si può trarre una volta di più la convinzione che «ritenere che la potenza sia anteriore all'atto, in un senso» – quello illustrato anche in  $\Lambda$  2 – «è vero, e in un altro senso non è vero» – come si è dimostrato nella prima parte di  $\Lambda$  6<sup>35</sup>.

Lo stesso Anassagora, appena citato per la sua concezione di una mescolanza originaria affine alla «Notte», conferma che l'atto è anteriore alla potenza, «perché l'Intelligenza di cui parla è atto»<sup>36</sup>; e così Empedocle, «con la dottrina dell'Amicizia e della Discordia», motiva l'eternità del movimento, ammessa ad esempio da Leucippo<sup>37</sup>.

2.5. *Contro i «fisici»: la confusione fra ruoli causali diversi.* – Eppure, proprio gli ultimi due, Empedocle e Anassagora, cadono in gravi confusioni nell'identificare la causa del movimento; e si tratta di confusioni che li avvicinano molto all'unico tentativo, compiuto dai «teologi», di affiancare una causa motrice al principio potenziale e materiale, che chiamano anche «Notte». Per restare solo nei luoghi della *Metafisica* che stiamo frequentando più da vicino, occorre spostarci in  $\Lambda$  10, ove sono criticate tanto l'Amicizia di Empedocle, quanto l'Intelligenza di Anassagora. Una critica generale, che li colpisce entrambi, ma non risparmia neppure Platone e gli Accademici, è la seguente:

---

ora pp. 435-436). Si noterà che la medesima critica si estende anche ai numeri, concepiti come sostanze immobili ed eterne; cfr. *infra*, par. 4.4.

<sup>33</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 6, 1071b32-36.

<sup>34</sup> *Ibi*, 1071b37-1072a3. Cfr. Platone, *Timeo* 30a, su cui E. Berti, *Unmoved mover(s)*, cit., p. 195 (ora p. 442).

<sup>35</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 6, 1072a3-4.

<sup>36</sup> Cfr. *ibi*, lin. 5-6.

<sup>37</sup> Cfr. *ibi*, lin. 6-7.



«Coloro che dicono che il bene è principio, hanno ragione, ma non spiegano *come* il bene sia principio. Se come causa finale, o come causa motrice, o come causa formale»<sup>38</sup>.

Più in particolare, per Empedocle l'Amicizia si identifica con il bene, ma allo stesso tempo «è principio sia come causa motrice (essa, infatti, riunisce), sia, anche, come materia (essa, infatti, è parte della mescolanza)»<sup>39</sup>; analogamente, «Anassagora pone il bene come principio motore», però, «l'Intelligenza produce movimento», e quindi «muove in vista di un fine», che deve essere qualcosa di diverso da essa, che pure è il bene<sup>40</sup>.

Nello sforzo ben motivato di aggiungere alla materia originaria una causa motrice, e di ammettere che il bene sia principio, i «fisici» confondono ordini differenti di causalità: l'Amicizia di Empedocle viene di fatto a svolgere il ruolo sia di causa motrice, sia di causa finale, e addirittura, se la si considera parte della mescolanza delle cose, non la si riesce a distinguere dalla causa materiale; l'Intelligenza di Anassagora è causa motrice e anche causa finale, solo che la sua relazione con il bene non è chiara: da un lato sembra coincidere essa stessa con il bene, dall'altro muove le cose verso il bene, che sembra qualcosa di diverso – e per così dire di “prodotto” – dal principio.

Ci sarebbe un modo – suggerisce Aristotele – di superare questa incertezza: attribuire al *Noûs* anassagoreo «quello che sosteniamo noi: l'arte medica è, in certo senso, la salute»<sup>41</sup>; si potrebbe, cioè, considerare la causalità esercitata dall'Intelligenza cosmica in analogia con quella di un medico, che produce salute nel suo paziente: l'attività poetica del medico comporta un intreccio fra causa efficiente, finale e anche formale, perché nella sua arte, vale a dire in lui stesso, che è principio motore, è contenuta la forma della salute, che è realizzata come fine nel paziente<sup>42</sup>. Ma la posizione di Anassa-

<sup>38</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 10, 1075a38–b1. Questo rilievo segue a un'osservazione critica contro Speusippo, descritto come uno dei pensatori per i quali «né il bene né il male sono principi», e invece «in tutte le cose il bene è per eccellenza principio» (*ibi*, 1075a36–37); un'analogia critica a Speusippo e ai Pitagorici chiude la descrizione della «vita divina» in *Metafisica* Λ 7 (cfr. 1072b30–1073a3). Così la discussione di Aristotele con i «teologi» e i «fisici», che stiamo seguendo ora, si intreccia con quella che egli riserva a Speusippo, sulla quale si veda *infra*, par. 4, in part. par. 4.1 e 4.2.

<sup>39</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 10, 1075b3–4.

<sup>40</sup> Cfr. *ibi*, lin. 8–9.

<sup>41</sup> *Ibi*, lin. 9–10.

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, nota 31. E. Berti, *La finalità del motore immobile di Aristotele tra Metafisica A 7 e A 10*, par. 2 (*supra*, pp. 555–567), approfondisce l'applicazione al *Noûs* di Anassagora della teoria aristotelica delle cause nella produzione artistica, cercando anche di

gora – questa sembra la conclusione implicita del passo –, pur non essendo «semplicemente falsa», si rivela senz'altro «inadeguatamente sviluppata»<sup>43</sup>.

2.6. *Di nuovo, contro i «teologi»*. – Anche in  $\Lambda$  10, che su questo punto si riallaccia al finale di  $\Lambda$  6, chi sostiene qualcosa di «semplicemente falso» ha un'identità precisa: sono quelli che «producono gli esseri dal non-essere»<sup>44</sup>, ossia i «teologi»<sup>45</sup>. Nel pensiero dei teologi, si innesca un regresso all'infinito, per cui «non ci sarebbe neppure un principio ( $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ ), né ordine ( $\tau\acute{o}\xi\iota\varsigma$ ), né generazione ( $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ), né movimenti dei cieli ( $\sigma\upsilon\pi\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$ ), ma ci sarebbe sempre un principio del principio»<sup>46</sup>: non ci sarebbero, a rigore, né principio, né cosmo.

Anche questa è una manifestazione dell'«impossibilità», in cui essi risultano cadere in  $\Lambda$  6, poiché ammettono come principio primo l'essere in potenza – la Notte, il Caos –, senza affiancargli nessuna causa motrice in atto. Solo se, al contrario, «veramente l'atto è anteriore alla potenza», e «qualcosa permane e agisce sempre allo stesso modo», sia pure unitamente alla materia, l'universo può effettivamente essere ed essere quello che è: una realtà che, da un lato, «è sempre la stessa», «ciclicamente o in qualche altro modo», e dall'altro lato è soggetta a «generazione e corruzione»<sup>47</sup>.

2.7. *Eros: causa motrice e finale*. – In realtà, «gli antichissimi che per primi hanno trattato degli dèi»<sup>48</sup> – ricorda Aristotele in *Metafisica A* – sembrano avere avvertito che, senza un principio motore diverso dalla materia, il cosmo non si genera, né può essere cosmo: così si avvicinerebbero ai «fisici», in particolare ad Anassagora ed Empedocle, anche nell'ammettere

---

riferirla alla causalità esercitata dal Primo Motore, non senza sottolineare le difficoltà di questo riferimento.

<sup>43</sup> D. Sedley, *Metaphysics A 10*, in M. Frede - D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, cit., pp. 327-350, in part. p. 340.

<sup>44</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 10, 1075b14-15 (con una modifica della tr. di G. Reale alla lin. 15, per rendere più chiaro l'uso, da parte di Aristotele, dell'espressione  $\pi\omicron\tau\omicron\upsilon\sigma\iota$ ).

<sup>45</sup> *Ibi*, lin. 26.

<sup>46</sup> *Ibi*, lin. 25-26. Benché i «teologi» siano nominati per primi, nella medesima critica sono coinvolti – per le ragioni che si sono viste – anche i «tutti i fisici» (*ibi*, lin. 27).

<sup>47</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 6, 1072a8-12. Come spiega efficacemente E. Berti, *Unmoved mover(s)*, cit., pp. 195-200 (ora pp. 442-450), Aristotele qui contesta alle cosmologie dei suoi predecessori – teologi, fisici, in particolare Empedocle, e anche Platone – soprattutto il passaggio (o i passaggi, periodici) da una situazione di caos primordiale all'ordine cosmico. A questo tipo di cosmologia – e alle sue divinità – si oppone senz'altro la visione aristotelica del «cielo stellato», con i suoi precedenti anche mitici, su cui si veda *infra*, par. 3.

<sup>48</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* I 3, 983b27-984a25, in part. 983b29.

una causa motrice; e non solo: nel parlare di essa, cadrebbero in analoghe confusioni.

Dopo aver anticipato qualche perplessità sul fatto che alcuni di loro abbiano individuato la causa materiale delle cose nell'acqua, come farà senza dubbio Talete<sup>49</sup>, Aristotele osserva che «si potrebbe pensare che sia stato Esiodo il primo che ricercò una causa di questo genere»<sup>50</sup> – ossia una «causa del bene e del bello» considerata, al modo di Anassagora e dei suoi seguaci, come «principio da cui deriva agli esseri il movimento»<sup>51</sup>: «Esiodo, o chiunque altro pose l'amore e il desiderio come principio degli esseri»<sup>52</sup>, dunque Parmenide, di cui si parla esplicitamente, ma anche gli autori di cosmologie orfiche, simili quella ricordata poco fa. Di seguito, vengono citati i versi della *Teogonia*, immediatamente successivi a quelli riportati dallo pseudo-Alessandro nel suo commento a Λ 6:

«Costui [*scil.* Parmenide], ricostruendo l'origine dell'universo, dice: *Primo degli dèi tutti <la dea> concepì con la mente Eros*; mentre Esiodo dice: *per primo ci fu Caos, e poi Gaia dall'ampio seno ed Eros che risplende fra tutti gli immortali*, come se riconoscessero, e l'uno e l'altro, che deve esistere negli esseri una causa che muove e riunisce le cose»<sup>53</sup>.

Il pensiero “teologico” arcaico talora integra la concezione della Notte, o del Caos, o comunque venga nominata la materia originaria del mondo, con una concezione di Eros, che svolge sia il ruolo di causa motrice, sia quello di causa finale: Eros infatti «riunisce le cose», operando come l'Amicizia di Empedocle, che produce «ordine e bellezza», e così si rivela «causa di beni»<sup>54</sup>.

Pur senza giungere al livello di Anassagora, che arriva a porre l'Intelligenza come principio, anche i «teologi», là dove parlano di *Eros*, così come Empedocle parla di *Philia*, sembrano assumere una posizione non

<sup>49</sup> Cfr. *ibi*, 983b30–984a3.

<sup>50</sup> *Ibi*, I 4, 984b23.

<sup>51</sup> Cfr. *ibi*, I 3, 984b20–22.

<sup>52</sup> *Ibi*, I 4, 984b24. Sull'associazione di Parmenide, che è nominato *ibi*, lin. 25, con Esiodo, e su quelle che si possono ritenere forme di dipendenza dell'uno dall'altro, rimando a M. Tulli, *La coscienza di sé nel poema di Parmenide*, in G. Arrighetti - F. Montanari (eds.), *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, Giardini, Pisa 1993, pp. 141–162; sulle cosmologie orfiche cfr. *supra*, nota 24.

<sup>53</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* I 4, 984b25–31, insieme a Parmenide, fr. 28 B 13 DK ed Esiodo, *Teogonia* 116–120. Ho uniformato la tr. di G. Reale a quella che egli stesso dà di questi versi nel *Simposio* di Platone, su cui cfr. *infra*, nota 64.

<sup>54</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* I 4, 984b31–985a10, in part. 984b33–985a1 (τάξις καὶ τὸ καλόν) e 985a6 (αἰτίαν [...] τῶν ἀγαθῶν).

completamente falsa, ma inadeguatamente sviluppata: e un chiaro motivo della sua inadeguatezza sta nell'attribuire confusamente a *Eros* i ruoli di causa del movimento e causa del bene di tutte le cose.

2.8. *Gli dèi della «teologia» e il dio di Aristotele.* – In che modo, allora, il dio di Aristotele, il Primo Motore Immobile, si propone come valida alternativa agli dèi degli antichi «teologi», che mostrano più di un'affinità con i principi teorizzati dai «fisici»?

Se si tratta di divinità come la Notte, l'alternativa è radicale: a una divinità che è potenza, materia, e soprattutto inattività, Aristotele oppone un dio, che non è semplicemente atto, nel senso che possiede l'intelligenza, ma è esercizio perfetto e continuo di intelligenza. In  $\Lambda$  9 Aristotele spiega, fra le altre cose, che il suo dio è un'intelligenza che non dorme, cioè non è un'intelligenza che non pensa nulla<sup>55</sup>: estendendo l'argomento, si potrebbe dire che la Notte non può essere nemmeno una divinità dormiente, perché non è un vivente dotato di capacità di conoscere e agire, che risultano sospese, e puramente potenziali, come la sensazione e il pensiero durante il sonno.

Sempre in  $\Lambda$  9, dove si giunge a dimostrare che «se l'intelligenza <divina> è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è pensiero di pensiero»<sup>56</sup>, si incontra a più riprese la preoccupazione di escludere da essa potenza e materia. Per esempio – osserva Aristotele –, se dio pensasse altro da sé, «la sua sostanza non sarà l'atto del pensare, ma la potenza»<sup>57</sup>, e se fosse pensiero in potenza, farebbe fatica a pensare di continuo e si interromperebbe: «la continuità del pensare, per essa, costituirebbe una fatica»<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 9, 1074b17-19. Come nota J. Brunschwig, *Metaphysics A 9. A Thought Experiment*, in M. Frede - D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, cit., pp. 275-306, la parola «dio» non ricorre mai in  $\Lambda$  9, però «l'oggetto della ricerca è di fatto l'intelletto divino, più precisamente l'intelletto di Dio, cioè (dato  $\Lambda$  7) l'intelletto del primo motore immobile» (*ibi*, p. 277); sulla relazione fra pensiero e divinità in  $\Lambda$  9, si veda soprattutto A. Kosman, *Metaphysics A 9. Divine Thought*, in M. Frede - D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, cit., pp. 307-326. J. Brunschwig, *Metaphysics A 9*, cit., pp. 279-280, insiste sulla condizione di inattività «non augusta» e potenziale di chi dorme, ricordando personaggi mitici, come Endimione, destinati a un sonno eterno, che hanno sì potenzialità di pensare, ma non la realizzano mai: essi, dunque, non pensano nulla, né penseranno mai nulla.

<sup>56</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 9, 1074b33-35.

<sup>57</sup> *Ibi*, 1074b19-20.

<sup>58</sup> *Ibi*, 1074b29. Sul legame di questo argomento con «il problema se l'intelletto sia puramente potenziale (νοῦς) o attuale (νόησις)», e quindi con l'argomento del sonno, cfr. J. Brunschwig, *Metaphysics A 9*, cit., pp. 286-287.

Se, inoltre, dio pensasse qualcosa di composto di parti, e dunque qualcosa di materiale, perché ciò che ha parti ha materia, si avrebbero due conseguenze assurde: dio muterebbe, perché passerebbe da una parte all'altra di ciò che pensa; ma soprattutto, non si riuscirebbe a spiegare la relazione di identità che ha – e deve avere, in quanto principio primo – con «il bene supremo (ἄριστον)»<sup>59</sup>. Infatti, ammettendo che dio pensasse qualcosa di composto di parti, non potrebbe mai rivolgersi a se stesso come al «bene supremo»: non si creerebbe nessuna analogia con quanto capita, talora, all'intelligenza umana, che non trova il suo bene nelle diverse parti di un composto, ma coglie «il bene supremo in ciò che è un tutto indivisibile, il quale è qualcosa di diverso dalle parti»<sup>60</sup>; invece, l'Intelletto divino pensa se stesso, come ottimo, «per tutta l'eternità»<sup>61</sup>.

Senza potenza, senza materia, intelligenza che pensa se stessa, sempre vigile, mai affaticato, immutabile, rivolto eternamente a sé come l'ottimo: questo è il dio che Aristotele concepisce anche in polemica, spesso esplicita, con l'«oscura Notte» o il «Caos» dei «teologi».

Ma alla «Notte» – lo abbiamo visto – si accompagna nelle antiche cosmogonie *Eros*: amore attivo e produttivo, che sovrintende a unioni e generazioni; amore che lega e armonizza le cose, guadagnandosi il duplice ruolo di causa motrice e di «causa del bene e del bello», al pari della migliore concezione di principio precedente ad Aristotele, quella dell'Intelligenza di Anassagora. Certo, *Eros* non è *Noûs*: a *Eros* non è applicabile l'argomento di *Λ* 10, con il quale Aristotele cerca di spiegare, attraverso il paragone con l'arte medica, la relazione fra l'Intelligenza di Anassagora e il bene, nel tentativo di salvare quest'ultima da una confusione indistinta dei ruoli di causa

<sup>59</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 9, 1075a5-10, in part. lin. 9. Di questa sezione finale di *Λ* 9, che è alquanto complicata, si trova un commento puntuale in J. Brunschwig, *Metaphysics A 9*, cit., pp. 298-301, ove se ne suggerisce una lettura "noetica", ossia incentrata su una comparazione e un contrasto fra pensiero divino, nella dimensione dell'eterno, e pensiero umano, nella dimensione del tempo. L'indicazione più chiara che se ne può trarre, sul fronte del "dibattito teologico", che si sta cercando di porre in luce, è l'esclusione che il divino si possa comporre di parti, pena la sua mancata identificazione con il bene supremo: anche se, qui, l'argomento chiama ancora in causa la natura materiale e potenziale del principio divino – caratteristica delle concezioni dei "teologi" e dei "fisici" –, si può estendere la sua validità alla concezione dei numeri intesi come sostanze prime, su cui si veda *infra*, par. 4; i numeri, infatti, sono per definizione composti di parti, in quanto gruppi di unità, anzi: sono composti, il cui intero si identifica con la somma delle loro parti; eppure Speusippo, probabilmente in linea con i Pitagorici, a dispetto delle molte critiche che Aristotele gli muove a questo proposito, li concepisce massimo bene e piena bellezza (cfr. *infra*, par. 4.1 e 4.2).

<sup>60</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 9, 1075a8-9.

<sup>61</sup> *Ibi*, lin. 10.

motrice e causa finale<sup>62</sup>. *Eros* rientra in pieno nella critica a quei principi primi, che implicano una confusione di fatto, o comunque una sovrapposizione mal chiarita, fra diversi ruoli causali, in particolare quello di causa motrice e causa finale delle cose: c'è, per così dire, un “modo di muovere come *Eros*” che, per Aristotele, è inaccettabile, perché confonde indistintamente primo motore e fine ultimo delle cose.

Come si lega, se si lega, il dio di Aristotele a questo modo di muovere? È un dio che – è noto – «muove come ἐρώμενον»<sup>63</sup>. Ma si può presumere che Aristotele intenda anche suggerire che, muovendo come ἐρώμενον, “non muova come *Eros*”? E “non muovere come *Eros*” significherebbe evitare qualunque sovrapposizione fra il ruolo di causa motrice e quello di causa finale delle cose?

Su ogni possibile legame fra il modo di «muovere come amato» del dio di Aristotele e il modo-di muovere-come-amore dei «teologi», non può non gravare il fatto che Aristotele – come si è appena cercato di mettere in luce – concepisce il suo dio in funzione radicalmente “anti-teologica”: non viene semplicemente corretta, viene ribaltata, la visione del divino offerta dagli scrittori di cosmogonie e teogonie; e al centro di questa visione si coglie un intreccio fitto fra *Eros*, considerato nel suo dinamismo, il massimo bene e la causa del bene – un intreccio che non a caso già il *Simposio* di Platone, a modo suo, riconosceva:

«Esiodo dice che per primo ci fu Caos e poi / Gaia dall'ampio seno, sede sicura di tutte le cose / ed *Eros*. [...] È d'accordo con Esiodo anche Acusilao. Parmenide, poi, ne indica la generazione così: *primo degli dèi tutti <la dea> concepì con la mente Eros*. Così da molte parti viene concordemente ammesso che *Eros* è tra le divinità più antiche. E in quanto è antichissimo, è per noi causa di grandissimi beni. Io non so dire, infatti, se ci sia un bene più grande»<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Cfr. *supra*, nota 42.

<sup>63</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 7, 1072b3.

<sup>64</sup> Cfr. Platone, *Simposio* 178b3–c3, nella tr. di G. Reale (Platone, *Simposio*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2001). I riferimenti sono ad Acusilao, fr. 9 B 3 DK, e, come in Aristotele (cfr. *supra*, nota 53), al v. 117 della *Teogonia* di Esiodo e al fr. 28 B 13 DK di Parmenide. In questo passo del *Simposio* sta parlando ancora Fedro, che sottolinea più che altro i poteri di *Eros* sulla vita umana, mentre più avanti, nel discorso di Erissimaco, la cui ispirazione empedoclea è evidente, il dialogo si concentra sui poteri che *Eros* esercita nell'ambito dell'intera φύσις; cfr. in part. 186d5–187d4 (poteri di *Eros* sui corpi umani); 188a1–b6 (poteri di *Eros* sulla terra e anche sui cieli, tanto che la scienza chiamata «astronomia», che è scienza dei moti degli astri e delle stagioni dell'anno, altro non studia se non i cicli di prevalenza reciproca dell'Ἔρος κόσμος, ordinato, e di quello che si accompagna a ὕβρις).

## 3. Il cielo stellato

3.1. *Un mito antico, ispirato.* – Un panorama diverso si contempla, se ci si sposta in  $\Lambda$  8: qui si incontra una visione degli dèi e del divino, che Aristotele non attribuisce mai espressamente ai «teologi», ma agli «antichi e antichissimi», ai «padri» e agli «antenati»<sup>65</sup>. Si tratta di una visione «mitica» che, al di là di aggiunte antropomorfe o zoomorfe imposte dai legislatori per ragioni di opportunità politica, contiene un nucleo «ispirato», una «reliquia» che si è conservata attraverso le catastrofi della storia<sup>66</sup>; com'è stato opportunamente notato, la si può considerare uno dei frutti di quelle indagini arcaiche sulla natura, che inducono Aristotele a dichiarare che «chi ama il mito è in un certo senso filosofo»<sup>67</sup>. Gli dèi sono gli astri e i pianeti; il divino, che «circonda la natura tutta», è il cielo stellato; questa è la concezione mitica, che compare nel celeberrimo finale di  $\Lambda$  8:

«Dagli antichi e dagli antichissimi è stata tramandata ai posteri una tradizione, in forma di mito, secondo la quale sono questi (lin. 3: οἷτοι, cfr. 1074a30: θεῖα σώματα) gli dèi e il divino circonda la natura tutta. Le altre cose sono state poi, miticamente, aggiunte, per infondere persuasione nel popolo e far osservare le leggi e il bene comune. Dicono infatti che gli dèi hanno forma umana e che sono simili a certi animali, e, a queste, altre cose aggiungono della stessa natura o analoghe. Di queste, se, prescindendo dal resto, si prende solo il punto fondamentale: cioè l'affermazione che le sostanze prime (lin. 9: τὰς πρώτας οὐσίας) sono dèi, bisogna riconoscere che è stata fatta per divina ispirazione. E poiché, come è verosimile, ogni scienza e arte fu trovata e poi nuovamente perduta, bisogna ritenere che queste opi-

<sup>65</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1074b1 e 13-14.

<sup>66</sup> Cfr. *ibi*, lin. 1, 3-7 e 9-10. Già Ps. Alessando (*In Metaph.*, p. 710, lin. 18-25), seguito da W.D. Ross (Aristotle, *Metaphysics*, cit., vol. II, p. 396), spiega che qui si ha un richiamo tanto all'antropomorfismo olimpico, quanto alla religione, antropomorfa e zoolatrica, dell'antico Egitto; ma la cosa più interessante è che, a sentire Aristotele, in Grecia come nel vicino Oriente, il nucleo originario della concezione mitica di dio e del divino è astrale, e solo successivamente, per ragioni di opportunità politica, essa assume una forma antropomorfa o zoo-morfica – problema sul quale si sono concentrati gli studiosi, segnalando anche in Omero, in particolare nell'*Odissea*, e nella *Teogonia* di Esiodo, la presenza di pianeti divinizzati (Helios e Selene), o figure come Urano, che potrebbero giustificare le affermazioni di Aristotele (cfr. G.E.R. Lloyd, *Metaphysics A 8*, cit., pp. 268-269). Ci sarebbe così un nocciolo mitico di "teologia astrale" anche nelle "teologie" dei poeti arcaici, che Aristotele manterrebbe come valido; sulle diverse "teologie" con le quali egli si confronta, nell'intero corpus delle sue opere, si veda l'efficace quadro di B. Botter, *Dio e divino in Aristotele*, Academia, Sankt Augustin 2005, pp. 69-156.

<sup>67</sup> Aristotele, *Metafisica* I 2, 982b18-19; cfr. B. Botter, *Dio e divino in Aristotele*, cit., p. 80.

nioni degli antichi si sono conservate fino ad ora come reliquie. Fino a questo punto, dunque, solamente, ci sono note le opinioni dei padri e degli antenati»<sup>68</sup>.

3.2. *Eterno movimento, ordine e unità del cielo.* – Come si accennava in sede introduttiva, gli interpreti concordano nel collegare gli «dèi» e il «divino» di 1074b3 con i «corpi divini che si muovono nel cielo», citati in precedenza<sup>69</sup>. Nel corso di  $\Lambda$  8 questi «corpi divini» – che sono «astri» e «pianeti», per esempio la luna, il sole, Venere, Mercurio<sup>70</sup> – hanno assunto una fisionomia piuttosto precisa, segno della loro divinità.

Anzitutto, si muovono di moto locale, cambiando posizione, ma di moti eterni e continui, che non hanno mai avuto inizio, né mai avranno fine; essi stessi, in quanto corpi formati di etere, sono sì sensibili, ma eterni: non si generano, a differenza di quello che sostenevano già i «teologi», da un principio o da più principi precedenti, come potevano essere la Notte ed *Eros*, la mescolanza e l'Intelletto, o anche la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  e il Demiurgo; né si corrompono, sotto l'effetto di principi di disgregazione, come la Discordia<sup>71</sup>. Nessuna «Notte Oscura» – per usare l'espressione di Esiodo – viene prima del cielo stellato; e nessun elemento o forza cosmica del male lo dissolve. Analogamente, nessun «caos» precede il suo «ordine»<sup>72</sup>, che mai verrà meno: la  $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  dei moti celesti sempre era e sempre sarà, e sempre era e sempre sarà la stessa. Ed è una schiera unica: le molteplici  $\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\iota$  di ogni pianeta, e quelle di tutti i pianeti insieme, appartengono a un universo che è «uno e uno solo», aggiungendosi al «movimento semplice del tutto»<sup>73</sup>.

3.3. *I cerchi, le sfere, il numero.* – Sia il movimento dell'universo, sia quelli dei singoli astri, sono circolari, altrimenti potrebbero presentare irregolarità, e addirittura interrompersi: Aristotele ricorda – con un esplicito ri-

<sup>68</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1074b1-14.

<sup>69</sup> *Ibi*, 1074a30; cfr. *supra*, nota 8.

<sup>70</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1074a28.

<sup>71</sup> Specialmente in *Metafisica*  $\Lambda$  10, Aristotele propone una serie di argomenti sul principio o elemento del male (1075a32-36: la materia, l'inuguale o i molti opposti all'uno, che vengono a costituire τὸ κακὸν αὐτό; 1075b6-7: la Discordia di Empedocle come ἡ τοῦ κακοῦ φύσις; 1075b10-11: l'assenza, in Anassagora, di «qualcosa di contrario al bene e all'intelletto»), che si inseriscono nel corso di quelli – ben più numerosi – dedicati al principio o elemento del bene. Il rapporto del principio o dei principi con il bene e il male è centrale nella discussione di Aristotele con Speusippo, con la quale non a caso si chiude  $\Lambda$  10; in proposito, cfr. *infra*, par. 4.2.

<sup>72</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1073b2.

<sup>73</sup> Cfr. *ibi*, 1074a31-38, in part. lin. 38: εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος; 1073a28-31, in part. lin. 29: παρὰ τὴν τοῦ παντός τὴν ἀπλὴν φορὰν.



ferimento alla *Fisica* – «che eterno e continuo è il moto del corpo che si muove circolarmente»<sup>74</sup>; è un moto senza fine e perfetto, mentre ogni moto che è o implica un moto in linea retta, possedendo inizio, punto medio e fine, avrà necessariamente termine:

«E invece il moto circolare non ha punti definiti: perché infatti sarà limite uno qualunque dei punti lungo la linea, piuttosto che qualunque altro? Ciascuno di essi, infatti, è, in modo del tutto simile, principio mezzo e fine, cosicché ognuno sarà sempre nel principio e nella fine, e insieme non lo sarà mai. Perciò la sfera, in certo senso, poiché occupa lo stesso luogo, è in movimento e in riposo. [...] Il corpo è infatti sempre in movimento rispetto al centro, e non in rapporto al punto estremo. Per questa ragione esso permane e, per certi versi, il tutto sta sempre in riposo e per certi altri si muove in modo continuo»<sup>75</sup>.

Grazie alle ricerche astronomiche<sup>76</sup>, si possono inserire tutti i moti circolari dei corpi celesti in un sistema di sfere ruotanti, interne a quella delle stelle fisse, che «trasporta con sé tutte le altre»<sup>77</sup>; non solo: queste sfere si possono contare con precisione, tanto che Aristotele stesso si impegna a determinarne il numero esatto<sup>78</sup>. Molto è stato scritto sul computo delle

<sup>74</sup> *Ibi*, 1073a31-32. Come segnala W.D. Ross (*Aristotle, Metaphysics*, cit., vol. II, p. 384), Aristotele si richiama, come vedremo subito, a *Fisica* VIII 8 e 9, ma anche a *De caelo*, I 2 e II 3-8.

<sup>75</sup> Aristotele, *Fisica* VIII 9, 265a32-b2; se ne è riportata, con piccole modifiche, la tr. di L. Ruggiu (Aristotele, *Fisica*, Rusconi, Milano 1995). Nelle righe immediatamente precedenti, si sottolinea la caratteristica per cui solo il moto circolare è τέλειος, perfetto, compiuto, mentre quello rettilineo manca di perfezione e compiutezza, proprio perché – osserva Ross – «non procede senza limiti nella medesima direzione», cioè procede solo in avanti o indietro, dal punto iniziale al punto finale o viceversa (cfr. *Aristotle's Physics*, a cura di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1936, rist. 1998, p. 717; sulla perfezione delle figure circolari, cfr. *infra*, nota 94).

<sup>76</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1073b3-8, in part. lin. 4-5, dove viene dichiarata la maggiore affinità alla filosofia dell'astronomia rispetto alle altre scienze matematiche: alle "divinità" di *Λ* 8, dunque, non si accede solo attraverso miti antichi, che dicono la verità, ma anche attraverso una scienza matematica, che non si identifica – come ritenevano gli Accademici (cfr. *infra*, par. 4) – con l'aritmetica o la geometria, bensì con l'astronomia, che a differenza delle altre due ha come oggetto sostanze, sensibili ed eterne.

<sup>77</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1073b25-26, ove Aristotele riporta il sistema delle sfere di Eudosso, che è nominato due volte (*ibi*, lin. 17 e 33), con le proposte di correzione di Callippo, che è nominato, *ibi*, lin. 32.

<sup>78</sup> Questa dichiarazione di intenti è compiuta – come si accennava in sede introduttiva e come si vedrà anche più avanti (cfr. *supra*, nota 10 e *infra*, par. 4.3) – all'inizio di *Λ* 8 in polemica con gli Accademici che, parlando dei numeri talora come infiniti, talora come limitati alla decade, non avrebbero determinato con esattezza il numero delle sostanze immobili ed eterne (cfr. 1073a14-23); invece nella parte centrale del capitolo (cfr. 1073b38-1074a17), Aristotele si impegna a determinare il numero delle sfere celesti, necessario a «rendere

sfere che ha luogo in  $\Lambda$  8, ma nell'ottica in cui ci pone il finale del capitolo, volta a sottolineare gli aspetti di "divinità" del cielo stellato, risulta particolarmente interessante la proposta di chi non esclude che Aristotele voglia pervenire a un numero «perfetto». Arrivato al numero di 55, cerca un modo per ridurlo e, secondo la lezione comunemente accolta, lo porta a 49:

«Ciò che dobbiamo considerare è che Aristotele si sia fermato a 49, perché questo è il numero al quale stava, complessivamente, mirando. Quarantanove è, certo,  $7 \times 7$  (e quindi, forse non a caso, il quadrato del numero dei corpi planetari). L'idea di Aristotele che 49 sia un numero significativo è confermata in *Retorica* 1390b9-11 [...], ove cita «50 meno 1» come l'età in cui la mente è al suo acme [...]. Quelli che ritengono questi interessi numerologici indegni di Aristotele potrebbero chiedersi se sia un puro caso che il numero delle sue categorie arrivasse a dieci: sarebbe stato ugualmente soddisfatto, se fosse stato 11?»<sup>79</sup>.

3.4. *Il riferimento al De philosophia*. – L'ordine perfetto ed eterno dei cieli in movimento presenta, quindi, una strettissima connessione con gli dèi e col divino, che è stata compresa, secondo Aristotele, fin dai tempi più remoti. Per accentuare l'antichità di questa convinzione, Aristotele ricorre alla teoria delle catastrofi, in particolare all'idea che le conoscenze vengano periodicamente perdute e ritrovate dagli uomini; e com'è noto, il luogo del *corpus aristotelicum* in cui tale idea si trova articolata meglio è un frammento del *De philosophia*<sup>80</sup>. Congiuntura, forse, non casuale, la stessa opera offre più di un argomento a favore della "divinità" del cielo stellato; si legge per esempio in una testimonianza di Seneca:

«Aristotele dice egregiamente che noi non dobbiamo mai essere più riverenti di quando si tratta degli dèi. Se entriamo nei templi in atteggiamento composto [...], quanto di più dobbiamo fare questo quando discutiamo delle costellazioni, delle stelle, della natura degli dèi, affinché non affermiamo qualcosa con impudenza o senza conoscerla, oppure non travisiamo qualcosa che conosciamo»<sup>81</sup>.

---

conto di ciò che a noi appare» (1074a1), al quale ragionevolmente (anche se non necessariamente) si può ritenere identico il numero delle sostanze immobili ed eterne che le muovono (cfr. in part. 1074a16: εὐλογον ὑπολαβεῖν; cfr. 1073b10-13).

<sup>79</sup> D. Sedley, *Metaphysics A 10*, cit., p. 331, nota 7. Ribadisco che non tutti gli studiosi sono d'accordo sull'emendazione del testo tradito, da cui risulta il numero 49, invece di 47.

<sup>80</sup> Cfr. Aristotele, *De philosophia* fr. 8 Ross; per un commento articolato, si veda M. Untersteiner, *Aristotele. Della filosofia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963, pp. 119-132.

<sup>81</sup> Aristotele, *De philosophia* fr. 14 Ross = Seneca, *Quaestiones naturales* VII, 30, nella tr. di E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997<sup>2</sup> (CEDAM, Padova 1962), p. 352.

Com'è stato rilevato, nel *De philosophia*, l'accentuazione del «carattere di divinità», o meglio di «sacralità», del cielo, «doveva servire a mostrare che il mondo è opera di Dio», e di un Dio trascendente, in linea con argomenti che si trovano in diversi dialoghi di Platone, primi fra tutti il *Timeo* e le *Leggi*, ma anche la *Repubblica*<sup>82</sup>. Sul delicato passaggio dalla “divinità” del cielo a Dio come sua causa si tornerà fra poco; per ora, vale la pena di ricordare che non manca, in Platone e nell'Accademia antica, una “teologia astrale”, che può costituire parte del fondale di scena, su cui si staglia la riflessione di A 8: nel corso del capitolo, del resto, i principali interlocutori di Aristotele sono personaggi legati all'Accademia, e non personaggi qualunque, ma di primo piano, come Eudosso<sup>83</sup>.

3.5. «*La théologie des vivants immortels*»: Platone, l'Accademia, Aristotele. – Già nel *Timeo*, oltre che nelle *Leggi* di Platone, le stelle e i pianeti si presentano come «dèi visibili» (*Timeo* 40d4): corpi viventi e intelligenti, dotati di movimento circolare regolare, eterni, nel senso che non avranno mai fine; questi dèi, però, hanno avuto un'origine: sono stati generati da un Dio, cioè l'intelligenza demiurgica, che se ne serve per completare il cosmo, soprattutto come strumento di divisione ordinata del tempo<sup>84</sup>. Ben lontani dalle divinità immorali delle teogonie<sup>85</sup>, sono dunque dèi intelligenti, ma subordinati a un'Intelligenza divina superiore – e anche ai suoi modelli, le Idee, qualunque sia il rapporto che intercorre fra l'una e gli altri.

A proposito di questa subordinazione, sembrano essersi create spaccature all'interno dell'Accademia antica. Se davvero, come è assai probabile, è opera di Filippo di Opunte, l'*Epinomide* testimonia una posizione che, sia pure con più di un'ambiguità, tende a ridimensionare il ruolo del dio-demiurgo, che dominava sull'ordine celeste e del modello «vivente immortale», ossia il mondo delle Idee, a cui egli si ispirava per plasmare il cosmo; gli astri,

<sup>82</sup> Cfr. *ibi*, pp. 344-357, in part. p. 352.

<sup>83</sup> Cfr. *supra*, nota 77. Sulla figura di Eudosso, e sul suo ruolo all'interno dell'Accademia antica, il quadro più completo e informato resta quello contenuto nel profilo di H.J. Krämer, *Die ältere Akademie*, in Überwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. I. *Akademie-Aristoteles-Peripatos*, hrsg. v. H. Flashar, Schwabe, Basel 1982 (2004<sup>2</sup>), pp. 1-174.

<sup>84</sup> Cfr. per esempio Platone, *Timeo* 38e3-39e2, 40d3-41d3; *Leggi* XII, 966d6-968a1, dove ricorre, fra l'altro, l'argomento per cui chi pratica l'astronomia «oggi» (967a7 e b1), non rischia affatto di divenire ateo, come si temeva in passato, quando i corpi celesti erano concepiti «senz'anima» (967a8: ἄψυχον); cfr. *ibi*, X, 886d1-e2.

<sup>85</sup> Su questo punto, cfr. L. Tarán, *Academica. Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*, American Philosophical Society, Philadelphia 1975, p. 296.

composti da un corpo e da un'anima razionale che li muove, sono «nella loro totalità divini» (*Epinomide* 983e4-5) e tendono ad esaurire sia il *pantheon*, sia la regione superiore dell'essere<sup>86</sup>. In un passo, in cui si è notato un riadattamento mirato di argomenti tratti dalle *Leggi* e dal *Timeo*<sup>87</sup>, si legge:

«Nessuno di noi può pensare che tutte queste potenze [*scil.* quella del sole, della luna e degli astri] e gli esseri che si muovono in esse – quelli che si muovono per moto proprio, e quelli che sono portati in giro da carri – siano in certi casi dèi, in certi altri no, che alcuni siano figli legittimi di dèi e altri altre cose che non è neppure lecito menzionare. Noi tutti, invece, affermeremo che ognuno di loro è fratello dell'altro, coinvolto in una sorte analoga, sicché a tutti si devono rendere i medesimi onori. È da escludersi, quindi, che a uno si consacrì l'anno, a un altro il mese, mentre a certuni di loro non si riserva alcuna parte, né un tempo nel quale possa compiere la sua orbita, sì da contribuire al compimento di quell'ordine che la ragione, la realtà più divina, ha voluto che ci fosse mostrato (συναποτελῶν κόσμον ὃν ἔταξεν λόγος ὁ πάντων θεϊότατος ὁρατόν). A tale vista, il fortunato spettatore dapprima è preso da meraviglia, poi è spinto dall'amore di apprendere tutto quanto mente umana possa apprendere, nella convinzione che solo in tal modo può vivere la vita più nobile e felice e una volta morto andarsene verso i luoghi propri della virtù. Ecco dunque un uomo veramente iniziato ai misteri: un uomo in sé unitario, in quanto partecipa di un unico sapere, che passa il resto del suo tempo come spettatore delle realtà più belle che la vista può offrire (τῶν καλλίστων γενόμενος, ὅσα κατ' ὄψιν, διατελεῖ). A tal punto, per non essere tacciati di menzogna, non ci resta che dire quali e quanti siano questi dèi»<sup>88</sup>.

Anche solo da questi brevi cenni, si intuisce che Aristotele non è affatto indifferente alla teologia astrale intesa nel senso di «*théologie des vivants immortels*» – come è stata efficacemente chiamata<sup>89</sup>. Vi aderisce, riferendola al cielo nel suo complesso e ai singoli corpi celesti, specialmente nel *De caelo*, ma anche in altre opere; e si può bene immaginare che vi aderisca assumendo una posizione dichiaratamente più vicina a quella di Platone, che a quella dell'*Epinomide*, perché a suo avviso la schiera delle divinità

<sup>86</sup> Sull'*Epinomide* si veda, oltre al cit. lavoro di tr., intr. e comm. di L. Tarán, nota 85, il capitolo dedicato a Filippo di Opunte in H.J. Krämer, *Die ältere Akademie*, cit. (*supra*, nota 83).

<sup>87</sup> Cfr. L. Tarán, *Academica*, cit., pp. 295-296.

<sup>88</sup> [Ps. Platone], *Epinomide* 986b5–e2, nella tr. di R. Radice (in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000); cfr. *Epinomide* 983c6-986a7, ove si mostra che gli astri sono viventi, composti di anima razionale e corpo, e «nella loro totalità divini» (983e4-5).

<sup>89</sup> Mi riferisco al libro di R. Bodeüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Editions Bellarmin, St-Laurent, Québec 1992, alcune tesi del quale, non del tutto accettabili, sono discusse da E. Berté, *Il dio di Aristotele*, cit., pp. 735-737 e 745-747.

celesti, senza alcuna ambiguità, ha un dio come comandante, il Primo Motore, ed è mossa da «sostanze [...] per loro natura eterne, essenzialmente immobili e senza grandezza»<sup>90</sup>.

3.6. *Alcuni esempi in Aristotele*. – Ma cerchiamo, anzitutto, alcuni esempi dell'adesione di Aristotele alla "teologia dei viventi immortali", che possano aiutarci a mettere in luce lo sfondo "teologico" della relazione che viene instaurata in  $\Lambda$  8 fra corpi celesti e intelligenze motrici e, forse, anche quella che potrebbe o dovrebbe sussistere fra l'ordine celeste e il suo Principio primo.

Nel I libro del *De caelo*, Aristotele ricorda che gli uomini, siano essi greci o barbari, che giungono a concepire gli dèi, «assegnano al divino la regione superiore», e lo fanno a buona ragione, perché associano l'immortalità degli dèi a quella del cielo; Aristotele infatti ha appena dimostrato che il cielo, da lui definito «corpo primo» (270b1) o «prima sostanza corporea» (210b10-11), è eterno e "apatico", cioè impassibile, quindi immortale:

«Che il corpo primo dunque è eterno, non s'accresce e non diminuisce, e non è soggetto a invecchiamento, alterazione o altre affezioni (*ἀπαθής*), se uno presta fede alle premesse, risulta evidente da quanto ora esposto. E si può dire che, come il discorso che abbiamo fatto testimonia a favore dei fenomeni, così i fenomeni depongono a favore del nostro discorso; perché tutti gli uomini hanno qualche concetto degli dèi, e, siano barbari o greci, quanti ritengono che vi siano degli dèi assegnano al divino la regione superiore, e questo evidentemente perché pensano che l'immortale debba andar congiunto con l'immortale; e non potrebbe essere altrimenti. Se dunque esiste una natura divina, come esiste, anche quanto ora si è detto intorno alla prima sostanza corporea (*περὶ τῆς πρώτης οὐσίας τῶν σωμάτων*) è stato detto nel modo dovuto»<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1073a38. Sui rapporti fra l'*Epinomide* e l'opera di Aristotele, occorre tenere presente che, in base alla connessione del moto circolare dei cieli con la natura dell'etere, l'*Epinomide* risulterebbe cronologicamente posteriore al *De philosophia*, ma non al *De caelo*; sulla questione si veda E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp. 364-375 e anche 408-409 (dove si tende ad avvicinare la posizione dell'*Epinomide* al "teismo" platonico). Un quadro sintetico ma aggiornato sulla questione del "quinto elemento", fra Platone, l'Accademia antica e Aristotele, si trova in Aristotele, *Il cielo*, intr., tr., note e apparati di A. Jori, Bompiani, Milano 2002, pp. 25-27 e relative note, dove manca, tuttavia, ogni riferimento al *De philosophia*.

<sup>91</sup> Cfr. Aristotele, *De caelo* I 3, 270b1-11; qui e in seguito mi avvalgo dell'edizione e della tr. di O. Longo (Aristotele, *De caelo*, intr., testo critico, tr. e note, Firenze 1961). Si veda anche *De caelo* II 1, 284a11-b5, in part. 284b3-5, ove Aristotele parla di una *μοντέα* sul divino, con la quale si crea accordo se si ammette la divinità e l'eternità della regione superiore, di cui ha esplicitato, fra gli altri, il carattere di «apatia» (284a14: *ἀπαθής*).

Dal libro successivo risulta che quel «corpo divino», che è il cielo, esiste in vista del suo fine: esercitare la funzione o l'atto proprio della divinità, ossia «l'immortalità», «una vita eterna»; e questa vita si manifesta nel moto eternamente circolare del suo corpo sferico:

«Tutto ciò che ha una funzione esiste in vista di questa funzione (ἕκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστὶν ἔργον, ἔνεκα τοῦ ἔργου). Ma atto della divinità è l'immortalità, e cioè un'eterna vita (ζωὴ ἀϊδίος). Per modo che la divinità deve necessariamente avere un moto eterno (κίνησιν ἀϊδίον). Ma poiché anche il cielo è di tal natura – è infatti un corpo divino (σῶμα γὰρ τι θεῖον) –, per questo motivo esso ha un corpo circolare, che per natura si muove eternamente in circolo»<sup>92</sup>.

Analogamente agli esseri umani, gli astri hanno un corpo e un'anima razionale, e conducono perciò un certo tipo di vita; la materia dei loro corpi è l'etere, dunque «le brillanti luci di cui si compone il cielo» – come sottolinea l'*Etica Nicomachea* – sono viventi «di natura molto più divina dell'essere umano»<sup>93</sup>, ma non solo perché immortali e impassibili: sono luci nelle quali brilla un'intelligenza, che si esprime nel movimento perfetto, senza inizio e senza fine, di figure geometricamente perfette<sup>94</sup>.

3.7. *Le «sostanze prime»: corpi, sfere, intelligenze.* – Se, dopo averne tratteggiato così lo sfondo, si ritorna al finale di  $\Lambda$  8, e più in particolare alla sua «reliquia» di verità teologica, costituita dall'affermazione che «le so-

<sup>92</sup> *Ibi*, II 3, 286a8-12.

<sup>93</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VI 9, 1141a29–b3, nella tr. di C. Natali (Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr., intr. e note, Laterza, Roma-Bari 1999).

<sup>94</sup> Che «il circolo appartenga al numero delle cose perfette» (*De caelo* I 2, 269a20-21: ὁ δὲ κύκλος τῶν τελείων) è tesi articolata da Aristotele nella *Fisica* – come si è notato, *supra*, nota 75 –, ma anche nel *De caelo*, per esempio in I 2, 269a18–b17, in part. 269a18-32, ove dalle considerazioni sulla perfezione della linea circolare rispetto a quella retta, secondo la quale si muovono le cose sublunari, «risulta evidente che v'è per natura una sostanza corporea (οὐσία σώματος) oltre alle formazioni a noi note quaggiù, più divina (θειοτέρα) e anteriore ad esse tutte» (269a30-31). Il cielo stellato dimostra, dunque, una volta di più di possedere una sua perfezione geometrica, alla quale Aristotele non pare restio ad aggiungere – come si accennava *supra*, par. 3.3 – una perfezione di tipo aritmetico (cfr. anche *De caelo* I 1, 268a6–b5, in cui la perfezione del numero 3 è connessa alla perfezione del corpo rispetto alle grandezze non tridimensionali). Come vedremo meglio oltre, l'Accademia platonica era avvezzata a collegare la perfezione matematica senz'altro con l'antiorità nell'essere, ma anche con il divino (cfr. *infra*, par. 4.3); sebbene mostri spesso una natura puramente accessoria, questo stesso legame si riscontra in Aristotele, a giustificazione della «maggiore divinità» e «antiorità» del cielo rispetto alle altre sostanze corporee corruttibili; l'interesse principale di Aristotele a questo proposito sembra tuttavia quello di difendere con più argomenti la perfezione dell'universo, che costituisce un punto-chiave della sua riflessione cosmologica, come ha sottolineato soprattutto F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Cornell University Press, Ithaca NY 1960, pp. 309-310.

stanze prime (1074b9: τὰς πρώτας οὐσίας) sono dèi», si capisce la tendenza di molti interpreti a non voler identificare queste «sostanze prime» o solo con i corpi celesti, o solo con le sfere celesti, o solo con le intelligenze motrici<sup>95</sup>: se anche Aristotele avesse in mente unicamente le realtà che appartengono a quella che nel *De caelo* ha chiamato la «prima sostanza corporea» (270b10-11), riferirsi ad essa comporterebbe riferirsi di fatto anche alle sfere e ai motori, quindi anche alla «sostanza prima» in assoluto, la sostanza non-sensibile; il cielo è esso stesso un vivente immortale, formato da un complesso di sfere abitate da viventi immortali, cioè gli astri e i pianeti, che sono tali grazie alle intelligenze, non-sensibili, che li muovono. Questa sembra confermarsi una volta di più la visione “teologica” dell’universo, che opera alle spalle e in parte all’interno di Λ 8.

3.8. *Le molteplici cause della τάξις celeste: motori o fini?* – Si tratta di una visione “teologica” dell’universo che, come si accennava, è anche teleologica. Ma il fatto che sia una visione teleologica implica, senza esitazioni da parte di Aristotele, che le intelligenze siano non solo – come viene ribadito<sup>96</sup> – i motori degli astri e dei pianeti, bensì anche i loro fini? Vi è un numero preciso di sostanze immobili ed eterne, che sono intelligenze, le quali permettono alle sostanze mobili ed eterne di condurre la loro vita divina e immortale; e si è visto che glielo permettono, causando il loro moto circolare: ma glielo permettono «in quanto sono fini» – come si legge in una riga di Λ 8? Questa espressione ricorre nel passo, non privo di oscurità, immediatamente successivo a quello che contiene il calcolo del numero delle sfere; vale la pena di leggerla nel suo contesto:

«Posto dunque che questo sia il numero delle sfere, sarà logico, di conseguenza, ammettere che siano altrettante le sostanze e i principi immobili [e sensibili] (e che proprio così sia necessario, lasciamolo a quelli più esperti in materia). Se poi non è possibile che esista alcun movimento di traslazione che non tenda alla traslazione di un astro, e se inoltre ogni natura e ogni sostanza impassibile e di per sé partecipe dell’ottimo (lin. 19-20: πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ’ αὐτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν) deve essere considerata come fine, non esisterà, fuori di queste, alcun’altra natura (lin. 21: φύσις), ma è necessario che questo sia il numero delle sostanze (lin. 22: οὐσιῶν). Se infatti ce ne fossero altre, allora dovrebbero produrre movimenti di traslazione in quanto sono fini: ma che ci siano altri movimenti di traslazione oltre a quelli menzionati, non è possibile. E questo è ragionevole supporlo in base alla considerazione del moto stesso degli astri. Se infatti tutto

<sup>95</sup> Cfr. G.E.R. Lloyd, *Metaphysics A 8*, cit., p. 270.

<sup>96</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica XII 8*, 1073a32-36.

ciò che muove è in funzione di ciò che è mosso (lin. 26: φερομένου χάριν), e ogni movimento è movimento di qualcosa che è mosso, non potrà esserci nessun movimento avente per fine se stesso o altro movimento, ma dovrà avere per fine gli astri (lin. 27-28: τὼν ἄστρον ἕνεκα). Se in effetti ci fosse un movimento avente per fine un altro movimento, questo dovrebbe avere, a sua volta, qualche altro fine; ma poiché è impossibile andare all'infinito, il fine di ogni movimento dovrà essere qualcuno dei corpi divini (lin. 30-31: τὰ θεῖων σωμάτων) che sono nel cielo»<sup>97</sup>.

Fin dalle prime righe dell'argomento – nelle quali già lo pseudo-Alessandro taglia ogni richiamo alle sostanze sensibili<sup>98</sup> – si è ritenuto che Aristotele intrecci e di fatto confonda riferimenti alle sostanze sensibili eterne studiate dall'astronomia e riferimenti alle sostanze non-sensibili che le muovono, cioè alle intelligenze motrici, di cui si occupa «la filosofia», o meglio la «filosofia prima»<sup>99</sup>. Si è visto che anche più avanti, là dove si parla della giusta convinzione che «le sostanze prime siano dèi», non manca un'analogia sovrapposizione fra corpi celesti e intelligenze motrici; non solo: nella prima parte del capitolo, Aristotele in un certo senso teorizza la possibilità di sovrapporre le une agli altri, quando afferma che, fra le sostanze motrici, «una viene prima e l'altra segue nello stesso ordine dei movimenti degli astri» e questo è «evidente»: la τάξις delle sostanze prime immobili, eterne e senza grandezza, è evidentemente speculare rispetto a quella della «sostanza eterna», mossa e dotata di grandezza, degli astri<sup>100</sup>. A ciò occorre aggiungere che alcuni caratteri che, nel passo appena citato, sono parsi indicativi delle sostanze immobili ed eterne – come l'«apatia» o impassibilità e la partecipazione all'ottimo di 1074a19-20 – si possono attribuire senza difficoltà, e con beneficio della coerenza del discorso, ai «corpi divini che sono nel cielo», e ai loro moti<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> *Metafisica* XII 8, 1074a14-31, insieme a XII 6, 1071b20-21, cfr. *ibi*, lin. 12-14. Cfr. *supra*, nota 28. Di 1074a14-31 si è modificata leggermente la tr. di G. Reale, alle lin. 16, 19, 21.

<sup>98</sup> Cfr. Ps. Alessandro, *In Metaph.*, pp. 707, lin. 25-708, lin. 38 e W.D. Ross, in Aristotele, *Metaphysics*, cit., vol. II, p. 394.

<sup>99</sup> Cfr. *Metafisica* XII 8, 1073b3-8 e le note *ad loc.* di G. Reale in Aristotele, *Metafisica*, cit.

<sup>100</sup> Cfr. *Metafisica* XII 8, 1073a34-b3, in part. lin. 2-3.

<sup>101</sup> Per esempio W.D. Ross (Aristotle, *Metaphysics*, cit., vol. II, p. 394), identifica esplicitamente ἀπαθής (1074a19) con ἀκίνητος (*ibi*, lin. 15), e coglie nelle lin. 17-24 un riferimento a «ogni sostanza che si sottrae a influenze esterne e gode del sommo bene», e che – continua – «deve essere un fine»; si veda la discussione in G.E.R. Lloyd, *Metaphysics A 8*, cit., pp. 263-266, dove fra le altre cose si legge: «il modo in cui i movimenti sono *apathés* e hanno raggiunto l'ottimo (ammesso che questa sia la maniera giusta di interpretare a 19 ss.) sarebbe diverso dal modo in cui *apathés* e il raggiungimento dell'ottimo si predicherebbero dei motori immobili. Ma anche i movimenti sono *apathés*, per il fatto che non sono soggetti ad accidenti e privi di affezioni» (*ibi*, p. 264).



Aristotele, in realtà, si sta sforzando di dimostrare la piena sovrapponibilità numerica fra motori immobili e sfere, e a questo scopo «blocca la possibilità che via siano motori immobili aggiuntivi, attraverso un argomento, il quale mostra che non ci sono movimenti aggiuntivi»<sup>102</sup>. Nel corso dell'argomento – è stato rilevato – le sostanze che, in modo inequivocabile, svolgono il ruolo di fini sono i φερόμενα, ai quali devono mirare le diverse φοραί, per evitare un regresso all'infinito, di movimento in movimento: sono dunque i corpi celesti, collocati nelle loro sfere, *ciò per cui* sussistono i moti celesti, prodotti dalle intelligenze motrici, e ciò che, dunque, definisce il numero dei motori<sup>103</sup>; se, tuttavia, le «sostanze» di 1074a22 vanno identificate con le intelligenze motrici, si incontra «un secondo tipo di τέλος» – osserva lo stesso studioso –, quello per cui i motori delle sfere muovono come il Primo Motore in  $\Lambda$  7, dunque come bene, che è oggetto di desiderio<sup>104</sup>. Alle lin. 21-23, già secondo Ross, si direbbe pertanto che «i motori delle sfere planetarie agiscono come cause finali sulle sfere planetarie, come Dio fa sulla sfera delle stesse fisse; in effetti, una sorta di desiderio è attribuita alle sfere planetarie (cfr. *De caelo* II 12, 292a20–b25). La relazione dei loro motori con Dio non viene mai stabilita in nessun luogo, ma è presumibilmente essa stessa una relazione di desiderio»<sup>105</sup>. Insomma, se si tratta di righe nelle quali si parla delle intelligenze motrici, occorre richiamarsi, per capire la relazione causale fra di esse e le sfere, e fra di esse e il Primo Motore, al tipo di causalità che in  $\Lambda$  7 verrebbe esercitato dal Primo Motore rispetto al primo cielo; e non si dubita che quest'ultimo muova come causa finale, in quanto bene desiderato da ciò che è mosso.

<sup>102</sup> *Ibi*, p. 263.

<sup>103</sup> *Ibi*, p. 265.

<sup>104</sup> *Ibidem*. Già W.D. Ross (Aristotle, *Metaphysics*, cit., vol. II, p. 395), che Lloyd non cita ma utilizza, si rifa alla distinzione dei due significati di fine distinti in XII 7, 1072b2, osservando che il motore è lo οὐ ἐνεκα nel senso del τινός, mentre il mosso lo è nel senso del τινί; il primo sarebbe, perciò, «il bene a cui si mira», il secondo «l'oggetto di cui si assicura il bene» (G.E.R. Lloyd, *Metaphysics A* 8, cit., p. 265). Il riferimento al τέλος nel contesto di 1074a17-31 si presenta, dunque, quanto meno complesso, non nel caso, conclamato, delle stelle che sono fini dei movimenti, ma nella combinazione di questo caso con quello – riconosciuto da molti interpreti in 1074a22 ss. – dei motori immobili come causa finale dei movimenti, da intendersi in linea con la causalità attribuita al Primo Motore in  $\Lambda$  7 (cfr. *ibi*, p. 264). «Quando si dice» – osserva ancora Lloyd, *ibi*, p. 265 – «che i movimenti hanno come loro τέλη le stelle, non è che i movimenti mirino alle stelle come al loro bene. Al contrario, ciò a cui mirano, in questo senso, è il loro motore immobile. Piuttosto, essi sono a motivo delle stelle».

<sup>105</sup> W.D. Ross in Aristotle, *Metaphysics*, cit., vol. II, p. 395.

Ma è necessario identificare le «sostanze» di 1074a22 con le «sostanze» e i «principi immobili» della lin. 15? In effetti, questo riferimento – persino da chi lo compie – è stato definito «un po' discordante», poiché impone di dare due significati diversi a οὐσία a distanza di poche righe – discordanza che non si crea se anche alla lin. 22 «sostanze» ha il medesimo significato delle lin. 19-20, ove si parla della «sostanza impassibile e partecipe di per sé dell'ottimo», alla quale tende ogni moto celeste, dunque della sostanza sensibile eterna. Dalla lin. 17 sino alla fine, l'argomento di Aristotele verrebbe sui φερόμενα celesti, che sono il fine delle diverse φοραί e, non essendoci altri φερόμενα oltre a quelli stabiliti, si può trarre dal loro numero quello delle intelligenze motrici, delle quali si parla espressamente solo nell'introduzione dell'argomento, alla lin. 15. Oltretutto – come emerge chiaramente da una recente traduzione tedesca – la forma dell'intera frase alle lin. 22-23, che affermerebbe la causalità finale delle intelligenze, risulta altamente dubitativa e non indica plausibilità, presentandosi più come un'ipotesi per assurdo, che non come «a pretty clear affirmation of a role of an unmoved mover as final cause»<sup>106</sup>.

L'affermazione di questo ruolo anche per le intelligenze motrici sembra motivata più dalla volontà di trasferire loro lo stesso tipo di causalità che si tende ad attribuire, in Λ 7, al Primo Motore, che non al dettato – sia pure complessivamente «discordante» – di Λ 8; peraltro non stona affatto, nel contesto di Λ 8, che gli stessi dèi, “viventi immortali”, celebrati nel suo finale, costituiscano lo scopo «delle danze ordinate degli astri» – come le chiama una testimonianza relativa al *De philosophia*<sup>107</sup>.

3.9. Il “comandante” della τάξις celeste: di nuovo, il *De philosophia*. – Nella stessa testimonianza, il «bellissimo ordinamento» dei cieli è paragonato all'esercito dei Greci visto «avanzare nelle piane con molto ordine» dalla cima del monte Ida, o a una nave, scorta da lontano, «seguire il vento propizio e ben apparecchiarsi con tutte le vele»<sup>108</sup>; l'argomento – celebreremo – intende mostrare che, come gli uomini comprendono dalla visione dell'esercito schierato e della nave che ci sono un generale e un coman-

<sup>106</sup> G.E.R. Lloyd, *Metaphysics A 8*, cit., p. 264. La traduzione alla quale mi riferisco è quella di Szlezák (cfr. *supra*, nota 1), che alla p. 223 recita: «Denn wenn es weitere gibt, dürften sie, als Endzweck von Bewegungen, Bewegungen verursachen; aber es kann ja keine anderen Bewegungen ausser den genannten geben».

<sup>107</sup> Cfr. Aristotele, fr. 12 b Ross (= Sesto Empirico, *Contro i matematici* 9, 26-27), in cui si cita Omero, *Iliade* IV, 297.

<sup>108</sup> *Ibidem*. Tr. di E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp. 347-348.

dante ai quali si deve il loro ordine, così dalla visione dei cieli giungono ad avere nozione di un dio, «una sostanza superiore e incorruttibile», che ne è l'«artefice», il «demiurgo»<sup>109</sup>. L'intonazione platonica del discorso non è in discussione – e avvicina una volta di più, come si accennava, Aristotele a Platone, più che ad altri Accademici, anche nella concezione di dio e degli dèi: non c'è dubbio che la schiera degli dèi celesti abbia un solo dio come «comandante»<sup>110</sup>; però, da tempo è stato notato che già nel *De philosophia* Aristotele non mostra segni di adesione alla concezione di dio come «artefice» o «demiurgo» dell'ordine cosmico, tanto quanto non ammette le Idee come suoi modelli: si tratta, per lui, di spiegare l'origine della nozione del divino negli uomini, con argomenti molto simili a quelli che si trovano – come si è visto – anche nelle opere di scuola; non si tratta, insomma, di fornire una “prova teleologica” dell'esistenza di dio, che approdi al produttore dei cieli e della terra<sup>111</sup>.

Lo stesso *De philosophia*, quindi, dice che c'è un rapporto fra le divinità astrali e il dio che le comanda, ma propriamente non dice come dio eserciti la sua signoria sugli dèi; per tradurre il problema nel linguaggio che parla *Metafisica* Λ, pare davvero – come lamentava Ross – che «nowhere» Aristotele stabilisca con chiarezza quale rapporto intercorra fra i motori delle sfere celesti e dio.

3.10. *Gli dèi amano dio?* – Diventa dirimente, a questo proposito, il riferimento al passo di *De caelo* II 12, al quale si richiamava anche Ross. Aristotele esordisce ribadendo un motivo che ci è divenuto familiare:

«Noi ci figuriamo gli astri come se fossero soltanto corpi, o monadi, aventi bensì un ordine, ma del tutto inanimati; bisogna invece concepirli come partecipi di attività e vita (πράξεως καὶ ζωῆς). In tal modo ciò che si verifica in essi non ci parrà più assurdo»<sup>112</sup>.

L'«assurdità» o «aporia», alla quale si allude, consiste nel fatto che i moti degli astri non sono via via più numerosi dal primo cielo alla terra, ma, al contrario, intorno alla terra sono minimi e nella zona intermedia fra terra e primo cielo sono massimi:

<sup>109</sup> Cfr. ancora Aristotele, fr. 12 b Ross, dove, nel periodo finale, si fa esplicito riferimento al δημιουργός dell'ordine celeste che, dotato di una κρείττονος καὶ ἀφθάρτου φύσεως, è θεός.

<sup>110</sup> Il richiamo è chiaramente alla chiusura di Aristotele, *Metafisica* XII 10, 1075a3-4, in cui si cita Omero, *Iliade* II, 204.

<sup>111</sup> Cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp. 348-349.

<sup>112</sup> Aristotele, *De caelo* II 12, 292a18-22, nella tr. cit. *supra*, nota 91.

«Potrebbe infatti parer ragionevole che, muovendosi il corpo primo d'un solo moto, il più vicino ad esso si muova di un numero minimo di movimenti, ad esempio due, e quello successivo tre, o secondo qualche altro ordine analogo. Accade invece il contrario: il sole e la luna infatti compiono minor numero di movimenti che non alcuni pianeti. Eppure questi sono più degli altri lontani dal centro e più prossimi al corpo primo»<sup>113</sup>.

Secondo Aristotele, questa apparente anomalia si spiega ritenendo «che anche l'azione degli astri sia suppergiù come quella degli animali e delle piante»<sup>114</sup>: in particolare i corpi celesti dotati di meno movimenti, come il sole e la luna sono analoghi alle piante, che sono i viventi più semplici; i corpi celesti dotati di un numero medio di movimenti sono analoghi agli animali; infine, i corpi celesti dotati di un numero massimo di movimenti sono analoghi agli uomini<sup>115</sup>. La schiera dei viventi immortali, dal punto di vista dei gradi di complessità del vivere e dell'agire, risulta speculare a quella dei viventi mortali; la stessa teologia dei viventi immortali risulta "zoomorfa", sebbene in un senso molto diverso da quello criticato in A 8, insieme all'antropomorfismo.

Il grado di complessità della vita e dell'azione, nell'ambito dei viventi mortali come in quello dei viventi immortali, viene infatti valutato in base all'effettiva capacità di conseguire il bene e l'ottimo, e alla possibilità di conseguirli con un numero maggiore o minore di azioni. L'argomento procede sempre per analogia, partendo dal caso dell'uomo e della salute: un uomo è sano senza fare nulla, a un altro è sufficiente fare brevi passeggiate, un terzo deve praticare intensamente ogni forma di sport, «un altro infine, anche sottoposto a fatiche immani non potrebbe mai conseguire questo bene»<sup>116</sup>; applicata agli astri, l'analogia risolve l'aporia di partenza:

«È per questa ragione che la terra non si muove affatto, e gli astri ad essa vicini hanno pochi movimenti; questi non possono infatti raggiungere il fine ultimo, ma solo arrivare fino ad avere parte del principio più divino. Il primo cielo lo raggiunge direttamente e in virtù di un solo movimento. I corpi poi che si trovano a mezzo fra il primo cielo e le ultime sfere vi giungono, ma vi giungono attraverso molteplici moti»<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> *Ibi*, 291b31-292a3.

<sup>114</sup> *Ibi*, 292b1-2.

<sup>115</sup> Cfr. *ibi*, lin. 2-10.

<sup>116</sup> Cfr. 292a22-28, in part. lin. 27; l'argomento è ripetuto, con riferimento all'«ottimo», poco più avanti, in 292b11-20.

<sup>117</sup> *Ibi*, 292b19-25.

Ci imbattiamo, qui, in uno dei passi di interpretazione più controversa all'interno del dibattito sulla causalità esercitata dal primo motore sul primo cielo, discusso unitamente al passo di *Fisica* VIII, ove il moto del cielo è detto «simile» – o nel senso di «identico», o nel senso di assimilato all'attività del Primo Motore<sup>118</sup>. La collocazione di questo passo del *De caelo* – con quello di *Fisica* VIII – nel suo retroterra “teologico” non dirime certo la controversia, e tuttavia può forse fornire almeno alcune indicazioni.

Anzitutto emerge che il modo costante in cui gli dèi concepiti come “viventi immortali” si rivelano – per usare l'espressione di  $\Lambda$  8 – «partecipi dell'ottimo»<sup>119</sup> è quello, non eteronomo, che si è visto più volte: condurre la loro vita immortale, muovendosi in eterno, grazie alle proprie intelligenze; una vita divina – possiamo aggiungere in base allo schema “zoomorfo” proposto da *De caelo* II 12 –, che ciascuno di essi, compreso il primo cielo, conduce con intensità variabile, a seconda della complessità dei suoi movimenti.

Questi movimenti devono essere circolari, perché altrimenti avrebbero termine. Si è già visto che opera, nella visione aristotelica dei moti celesti, se non proprio una “mistica” geometrica e numerica, almeno una tendenza culturale a riconoscere la perfezione del cerchio e della sfera e quella di alcuni numeri, che Aristotele condivide con l'Accademia antica; se questo non gli impedisce di mantenere un'impostazione del rapporto dio-dèi-cosmo complessivamente più platonica che accademica, d'altro canto il quadro della “teologia astrale” del *Timeo* e delle *Leggi*, in certa misura ripreso da Aristotele, si ritrova, già nel *De philosophia*, completamente svuotato del ruolo demiurgico di dio e di quello paradigmatico delle Idee – ed è chiaro che su entrambi questi ruoli riposa la possibilità di fondare una reale “assimilazione” fra dio, dèi e mondo.

Un altro motivo anti-platonico si può forse scorgere nel fatto che la tendenza al bene e all'ottimo attribuita agli astri specie in *De caelo* II 12, non solo non sia mai espressa nel linguaggio aristotelico della ὁρεξις, ma soprattutto non parli il linguaggio platonico dell'ἔπος. È un linguaggio che ricorre negli scritti di Aristotele molto di rado<sup>120</sup>; più di un commentatore ne avverte la mancanza, presumendo che, come il primo cielo, anche le altre sfere, o meglio le loro intelligenze, in qualche modo siano amorosamente

<sup>118</sup> Rimando specialmente a K. Flannery, *Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile*, par. 5 e *Appendice* (*infra*, pp. 634-637 e 641-643).

<sup>119</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 8, 1074a20.

<sup>120</sup> Questo risulta da un controllo lessicografico, operato su R. Radice (ed.), *Lexicon*. III. *Aristoteles*, Biblia, Milano 2005.

attratte dal Primo Motore, in quanto è sommo bene<sup>121</sup>. In realtà, Aristotele tace: probabilmente, mira a svuotare il più possibile di contenuti ed echi platonici anche la sua “teologia astrale”, ma sta di fatto che, nel modo non privo di devozione in cui parla del cielo stellato, non dice mai esplicitamente che gli dèi viventi immortali amano dio.

#### 4. I numeri

4.1. *Dio non è bene: l'arcaismo di Speusippo.* – Che gli dèi, almeno dichiaratamente, non amino dio non implica nessuna incertezza, da parte di Aristotele, a respingere una posizione “teologica” maturata nell'Accademia antica secondo la quale dio, o il principio primo, non sarebbero né bene, o sommo bene, né bellezza. Si tratta di una posizione, su cui  $\Lambda$  6-10 insistono molte volte<sup>122</sup>, simile a quella degli «antichi poeti» – come gli Orfici, Esiodo, Omero –, poiché entrambe, a loro modo, «affermano che reggono e governano non le divinità che furono all'origine, come ad esempio Notte e Cielo, Caos o Oceano, ma Zeus»<sup>123</sup>. L'argomento, nella sua versione più articolata, ricorre in *Metafisica* N 4:

«C'è poi un problema, la cui soluzione non è certamente facile, ed è il seguente: quale rapporto sussiste fra il bene e il bello e i principi? E la difficoltà è questa: uno dei principi è tale da poter essere designato come bene e ottimo, oppure, al contrario, il bene e l'ottimo nascono solo in un momento successivo (1091a33: ὄσπερ πορευνῆ)? Sembra che gli antichi teologi concordino con alcuni pensatori contemporanei, i quali rispondono alla questione in modo negativo: secondo costoro, il bene e il bello si manifesterebbero soltanto quando la natura delle cose è già in grado di

<sup>121</sup> Si ricordava, *supra*, nota 104, la posizione di G.E.R. Lloyd, *Metaphysics A 8*, cit., p. 265, secondo la quale, così come il primo cielo avrebbe come proprio bene il Primo Motore, e vi tenderebbe come a un fine, così le singole sfere avrebbero come proprio bene «*their movers*», e vi tenderebbero come a un fine; il problema, quindi, diventa, capire se anche *questi motori* abbiano il proprio bene nel Primo Motore, e vi tendano come un fine. Si è visto, tuttavia, nell'intero corso di  $\Lambda$  8, come i cieli non siano mai considerati a prescindere dalle intelligenze che li muovono, ma come sostanze viventi, che presentano caratteri di perfezione, eccellenza e “divinità”, grazie alle intelligenze che li muovono; in quest'ottica, distinguere quello che dovrebbe essere il “desiderio” dei cieli dal “desiderio” dei loro motori, può essere utile, per così dire, διδασκαλίας χάριν, ma non sembra corrispondere al modo per così dire “integrato” in cui Aristotele, anche e specialmente in  $\Lambda$  8, guarda al cielo nel suo complesso, come una compagine armonica di corpi mossi, movimenti eterni, e motori eterni.

<sup>122</sup> Cfr. *supra*, nota 11.

<sup>123</sup> *Metafisica* XIV 4, 1091b4-6; il riferimento è, come prima, agli Orfici, a Esiodo e anche all'Omero ricordato in *Metafisica* I 3, 983b27-984a5 come “precursore” di Talete (cfr. *supra*, note 4 e 49).

avanzato sviluppo. E fanno questo per evitare una seria difficoltà, alla quale si va incontro quando si afferma, come appunto alcuni affermano, che l'uno è principio. (Ma la difficoltà non nasce dall'assegnare al principio l'attributo del bene, ma dal porre l'uno come principio, e come principio nel senso di elemento, e dal far derivare da quest'uno il numero). E gli antichi poeti sono di quello stesso parere, in quanto affermano che reggono e governano non le divinità che furono all'origine, come ad esempio Notte e Cielo, Caos o Oceano, ma Zeus. Se non che costoro dicono queste cose per il semplice fatto che, secondo loro, le divinità che governano il mondo non sono sempre le stesse; invece quei poeti che uniscono alla poesia ragionamenti filosofici, in quanto non esprimono tutto in linguaggio mitologico – come ad esempio Ferecide e alcuni altri – hanno posto il bene sommo come primo generatore (1091b10: τὸ γεννήσαν πρώτων ἄριστον). E così anche i Magi e alcuni pensatori che vennero dopo, come Empedocle e Anassagora: Empedocle pose infatti l'Amicizia come elemento e Anassagora pose l'Intelligenza come principio»<sup>124</sup>.

Chi sostiene la nascita tardiva del bene e dell'ottimo fra le cose, chi li coglie non nei principi, ma solo a un livello più avanzato di evoluzione degli esseri, si identifica con Speusippo, che Aristotele cita per nome in *Λ* 7 insieme ai Pitagorici<sup>125</sup>; in *Λ* 10 inoltre ricorda l'uno e gli altri come quelli che «affermano che il bene», ma anche «il male, non sono principi»<sup>126</sup>.

In *Metafisica* N 4, Aristotele ha in mente la dottrina di Speusippo, da lui illustrata anche altrove, secondo la quale l'uno costituisce l'elemento primo, da cui derivano i numeri aritmetici, intesi come realtà non-sensibili e non soggette a divenire, e via via tutti gli altri esseri fino al mondo fisico<sup>127</sup>. Agli occhi di Aristotele, la concezione dell'uno come principio o elemento, proposta da Speusippo, rivela un estremo arcaismo, perché nega che l'uno sia il bene, l'ottimo e il bello, i quali comparirebbero più avanti nella *scala naturae*; da altri passi aristotelici e da altre fonti, emerge che a suo avviso il bene, l'ottimo e il bello risiedono sul piano dei numeri, che da un lato sono «sostanze immobili ed eterne» – come dice Aristotele –, e dall'altro sono i “primogeniti” dell'uno e di un principio opposto di molteplicità, che talora sono presentati rispettivamente come loro causa formale e materiale:

«Questo è dunque stabilito da noi. Gli elementi primi, dai quali derivano i numeri, non sono in alcun modo né belli né buoni; ma dall'unione dell'uno e della materia

<sup>124</sup> Aristotele, *Metafisica* XIV 4, 1091a29–b12; cfr. Speusippo, fr. 58 Isnardi Parente.

<sup>125</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 7, 1072b31.

<sup>126</sup> *Ibi*, XII 10, 1075a36-37.

<sup>127</sup> Cfr. Speusippo, fr. 73-88 Isnardi Parente, su cui mi permetto di rimandare a E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 148-155.

causa di molteplicità si genera il numero e per la prima volta in esso si rivelano l'essere e il bello; poi, sempre a partire dagli elementi primi, appare l'essenza geometrica della linea, nella quale ugualmente si rivelano essere e bello, e in essi non vi è nulla di turpe e di cattivo»<sup>128</sup>.

I numeri svolgono così il ruolo che molti poeti teologi attribuiscono a Zeus: reggono e governano il mondo, con pienezza d'essere, bontà e bellezza, però vengono dopo le divinità originarie, che sono l'uno e una «materia causa di molteplicità»; l'uno, di cui non a caso in *Metafisica* N 5 si dice che «non sarà neppure un determinato essere»<sup>129</sup>, insieme al molteplice, svolgerebbe invece il ruolo di quelle forze primordiali, che dominano la fase di disordine, indistinzione e non-essere di tutte le cose, da cui a un certo punto si genererebbero altre divinità e il cosmo stesso: una fase – lo abbiamo visto prima –, che Aristotele ritiene inammissibile.

La “teologia” di Speusippo non si sottrae quindi, per quanto riguarda la concezione dell'uno, alle stesse critiche mosse da Aristotele alla Notte, al Caos, al non-essere, alla mescolanza primordiale. Una di queste critiche riecheggia in N 4, attraverso i due riferimenti consueti a Empedocle e Anasagora, ai quali si aggiungono Ferecide e i Magi: Ferecide e i Magi – sui quali probabilmente Eudosso ha diffuso qualche conoscenza all'interno dell'Accademia<sup>130</sup> – uniscono ancora il mito al ragionamento, non parlano certo il linguaggio matematizzante dell'Accademia, eppure capiscono che

<sup>128</sup> Cfr. Speusippo, fr. 72 Isnardi Parente (= Giamblico, *De communi mathematica scientia* 4, 18, 3 ss.); che l'uno e il molteplice (o un principio analogo) si oppongono come contrari e il molteplice funga da materia è ricordato spesso anche da Aristotele (cfr. per esempio *Metafisica* XII 10, 1075a30), a proposito di Speusippo, ma anche di Platone e di Senocrate; in altri passi, tuttavia, come il fr. 57 Isnardi Parente, richiamato alla prossima nota, lo stesso uno, concepito da Speusippo come una sorta di “non-essere”, viene a svolgere un ruolo simile al principio materiale e potenziale dei “teologi” e dei “fisici”, di cui abbiamo trattato, *supra*, par. 2.

<sup>129</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XIV 5, 1092a14; cfr. Speusippo, fr. 57 Isnardi Parente. Questo frammento è di interpretazione molto controversa, perché non sono mancati studiosi che hanno cercato di cogliervi una concezione, simile a quella sviluppata da Plotino, per cui l'uno-principio è non-essere nel senso di principio generatore sovrabbondante di essere, privo delle determinazioni che produce; cfr. per esempio J. Halfwassen, *Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons «Parmenides»*, in L. Hagemann - R. Gleis (eds.), “Ev καὶ πλῆθος – Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag”, Echter, Würzburg 1993, pp. 339-373; C. Steel, *A Neo-platonic Speusippus?*, in M. Barbanti - G.R. Giardina - P. Manganaro (eds.), *Henosis kai Philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, CUECM, Catania 2002, pp. 469-476; si veda anche D. Sedley, *Metaphysics A 10*, cit., p. 349, nota 31. Ritengo che collegare il modo di non-essere dell'uno di Speusippo al non-essere come principio dei “teologi” sia un'indicazione, che ci fornisce lo stesso Aristotele, utile a ridimensionare i termini della controversia.

<sup>130</sup> Cfr. W.D. Ross in Aristotle, *Metaphysics*, cit., vol. II, pp. 487-488.



il principio originario deve identificarsi con il bene – e lo chiamano Zeus; non solo: come nel caso dell'Amicizia di Empedocle e dell'Intelligenza di Anassagora, il principio collegato al bene è ritenuto un bene supremo attivo ed efficiente, τὸ γεννήσαν πρῶτον ἄριστον<sup>131</sup>. Forse non a caso, nel fr. 1 di Ferecide, che inizia: «Sempre erano Zas, Crono e Ctonia», la tradizione ha scorto l'interazione tra «un principio che agisce», Zeus, e «uno che patisce», la terra<sup>132</sup>; e dei Magi, una testimonianza, ancora, sul *De philosophia* racconta che «due sono i principi, un demone buono e un demone cattivo, il primo di nome Zeus e Oromasde, il secondo di nome Ade e Arimane», che probabilmente vanno ritenuti affini, quest'ultimo alla Notte, e il primo al «principio generatore»<sup>133</sup>. Speusippo, che è “uomo di oggi”, può pure pretendere di derivare i numeri dall'uno, ritenendolo un principio di generazione, o anche un principio formale, opposto al molteplice come a una materia: in realtà – sembra suggerire Aristotele –, per la parentela che presenta con quelli delle antiche teologie, il suo dio-uno può svolgere tutt'al più il ruolo di materia inerte<sup>134</sup>.

4.2. *L'imperfezione di dio: l'avanguardia di Speusippo.* – Immediatamente dopo aver descritto, in Λ 7, la «meravigliosa» condizione in cui si trova il suo dio, Aristotele si preoccupa di criticare Speusippo e i Pitagorici, citandoli per nome:

«Diciamo infatti che dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo è, dunque, dio. Coloro che, come i Pitagorici e Speusippo, negano che la somma bellezza e il sommo bene (1072b32: τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον) siano nel principio, per il fatto che i principi delle piante e degli animali sono, sì, cause, ma la bellezza e la perfezione (1072b34: καλὸν καὶ τέλειον) sono solo in ciò che dai principi deriva, hanno una errata convinzione. Il seme infatti deriva da altri esseri che precedono e che sono perfettamente compiuti

<sup>131</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XIV 4, 1091b10.

<sup>132</sup> Cfr. Ferecide, fr. 7 A 9 DK, su cui si veda M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 29-113, in part. pp. 46-52, dove si spiega il “matrimonio” fra Zas e Ctonia che, oltretutto, in una fonte procliana, è descritto come un “matrimonio d'amore”, in grado di mostrare la forza cosmica di Eros, alla quale, si è visto, Aristotele non manca di riservare le sue attenzioni (cfr. *supra*, par. 2.7).

<sup>133</sup> Cfr. Aristotele, fr. 6 Ross (= Diogene Laerzio, I 8).

<sup>134</sup> A questa ragione “teologica” (cfr. *supra*, nota 129), si aggiunge anche una ragione “tecnica”, per cui Speusippo, secondo Aristotele, deve intendere l'uno come materia, e cioè il fatto che l'uno – come si leggeva anche in XIV 4, 1091b1-3, cfr. lin. 22-25 – è l'“elemento” dei numeri matematici, che sono composti di unità; su questo aspetto “materiale” dell'uno, in quanto elemento dei numeri, cfr. E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, cit., p. 55 e relative note.

(1072b35: προτέρων τελείων), e ciò che è primo non è il seme, ma ciò che è perfettamente compiuto (1073a1: τὸ τέλειον); così, ad esempio, si dovrebbe affermare che l'uomo è anteriore al seme: non l'uomo che è nato da questo seme, ma quello da cui questo seme deriva»<sup>135</sup>.

Il ragionamento di Speusippo si basa sull'osservazione delle piante e degli animali: presenta anch'esso una sorta di "zoomorfismo" teologico, o meglio un'analogia fra la vita divina e la vita vegetale e animale, non molto lontana da quella riscontrata nel passo del *De caelo*, ove si illustra la tendenza degli astri al bene. Speusippo osserva, in natura, che i semi, da cui derivano le piante, o lo sperma, da cui deriva l'uomo, non sono «perfettamente compiuti», anzi sono cose «imperfette e indeterminate» (1091a13: ἀορίστων ἀτελῶν τε) – come si dice nel passo parallelo di *Metafisica* N 5, che si conclude con l'assimilazione dell'uno al non-essere<sup>136</sup>; al contrario, la pianta o l'uomo, che provengono dal seme, sono realtà «perfettamente compiute» (1072b35: προτέρων τελείων), o comunque «più perfette» (1091a13-14: τελειότερα), e dunque anche «i principi del tutto» (1091a12), o i «principi primi» (1091a14), sono sì «cause» (1072b33: αἰτία), ma sono prive di somma bontà, somma bellezza e perfezione. Ad avviso di Aristotele Speusippo sbaglia, e lo fa proprio a livello di spiegazione degli eventi naturali: non si rende conto che il seme o lo sperma sono sì anteriori alla pianta e all'uomo che producono, ma sono sempre posteriori a una pianta o a un uomo che li ha prodotti; è dunque un errore credere non solo che i principi primi, ma anche quelli dei viventi, siano imperfetti e incompiuti:

«In realtà non solo quei principi, ma anche i principi da cui derivano animali e piante sono perfetti; infatti un uomo genera un uomo e il principio primo non è lo sperma»<sup>137</sup>.

Un errore di scienza della natura sta, dunque, alla base della negazione di ogni perfezione al principio primo, operata da Speusippo; e questo errore si intreccia anche a un altro, derivato non dalla scienza della natura, ma dalla matematica: il vero problema, di cui Speusippo sembra essersi accorto, non è tanto identificare con il bene l'«essere primo, eterno, autosufficiente in sommo grado [...] indipendente [...] incorruttibile»<sup>138</sup>, ma identificarlo con

<sup>135</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 7, 1072b28–1073a3, cfr. Speusippo, fr. 53 Isnardi Parente.

<sup>136</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XIV 5, 1092a9-16, in part. lin. 14-15 (= Speusippo, fr. 57 Isnardi Parente).

<sup>137</sup> Aristotele, *Metafisica* XIV 5, 1092a15-17.

<sup>138</sup> *Ibi*, 4, 1091b16-17.

l'uno o con un elemento dei numeri; «proprio per sfuggire a queste difficoltà» – precisa Aristotele – «molti filosofi hanno rinunciato a questa dottrina, ammettendo che l'uno è principio solamente del numero matematico»<sup>139</sup>.

I «molti», che assumono una posizione “riduzionista” rispetto alle prerogative che altri attribuiscono all'uno, rispetto alle tipologie di numeri – ideali e matematici – che altri ammettono, e rispetto anche ai generi di sostanze esistenti, sono Speusippo e l'ala dell'Accademia che fa capo a lui; è un'ala anti-conservatrice: nei confronti del capostipite Platone e dell'ala conservatrice, rappresentata da Senocrate, si caratterizza per negare la stessa esistenza delle Idee<sup>140</sup>. Speusippo incarna, così, l'avanguardia di quei «filosofi di oggi» – come li chiama Aristotele in *Metafisica* A 9 –, per i quali «la filosofia è divenuta matematica»<sup>141</sup>; grazie, in particolare, all'aritmetica, ma anche all'osservazione fisica, si fa portatore di un'avanguardia teologica, che per Aristotele ha un unico punto di pregio: sembra che Speusippo abbia rifiutato di identificare l'uno con il bene, per non essere costretto a porre il male fra i principi, identificandolo con il principio di molteplicità<sup>142</sup>. Ma ha indubbiamente una certa tragicità – e non è l'unico aspetto tragico che Aristotele coglie nel pensiero di Speusippo<sup>143</sup> – il fatto che il suo avanguardismo illuminato, fondato sulle scienze e su una visione dei principi volta a esorcizzare il male, si ribalti in una forma arcaica di teologia della Notte.

4.3. *I numeri come dèi: perfezione, bontà, bellezza, ordine, vita.* – Le realtà che compongono il *pantheon* di Speusippo coincidono – lo si accennava – con i numeri. In linea con i Pitagorici, Speusippo li concepisce come «numeri monadici», cioè gruppi di unità indivisibili e indifferenziate; a differenza dei Pitagorici, che li ritengono esistenti nel mondo sensibile e quindi dotati di grandezza e materia, Speusippo li «separa» dalle cose fisiche,

<sup>139</sup> *Ibi*, lin. 22-25.

<sup>140</sup> Cfr. E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, cit., pp. 120-121 e 145-167; nella misura in cui tende – forse con qualche oscillazione (cfr. *supra*, nota 90) – a sostituire le Idee con i corpi celesti, e dunque a sostituire la dialettica platonica con l'astronomia, più che con l'aritmetica, anche l'autore dell'*Epinomide*, se come sembra è Filippo di Opunte, assume nell'Accademia antica una posizione, che si avvicina a quella di Speusippo. Anche come sfondo della sua riflessione sul divino, quindi, la “sinistra” accademica – come la chiama H.J. Krämer, *Die ältere Akademie*, cit. (*supra*, nota 83) – sembra costituire, per Aristotele, un interlocutore privilegiato – cosa che non stupisce, se si pensa che egli stesso proviene dal medesimo ambiente.

<sup>141</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* I 9, 992a32-b1.

<sup>142</sup> Cfr. *ibi*, XIV 4, 1091b32-35; si veda *supra*, nota 71.

<sup>143</sup> Come si ricorderà meglio *infra*, par. 4.6., ad avviso di Aristotele, Speusippo ha ridotto l'intera realtà a una «cattiva tragedia», smembrandola in una serie slegata di episodi.

attribuendo loro il modo di essere metafisico della «sostanza immobile ed eterna»<sup>144</sup>. La «perfezione» o «completezza» compete, in particolare, ai numeri fino al dieci, dunque alla «decade», o anche alla «tetrade», perché la somma dei primi quattro numeri è dieci; in un frammento certo, tratto dall'opera intitolata *I numeri pitagorici* e riportato da Giamblico, si legge:

«Il numero dieci è perfetto (τέλειον) ed è giusto secondo natura che tutti, sia noi Greci, sia gli altri uomini, ci imbattiamo in esso nel nostro numerare, anche senza volerlo: esso ha molte proprietà sue specifiche, come è giusto che abbia un numero così perfetto (τέλειον)»<sup>145</sup>.

Dal seguito della citazione, il dieci risulta – ha scritto efficacemente un'interprete – il «colmo della perfezione dell'essere»<sup>146</sup>, che viene colta – come la nozione di dio e del divino nel *De philosophia* e nel *De caelo* – da Greci e Barbari, non contemplando il cielo, ma contando. Il dieci costituisce una sorta di «struttura del tutto», perché comprende ogni numero, ogni λόγος o rapporto fra numeri, ogni grandezza; e li comprende in modo tale da produrre «un assoluto suo equilibrio interno, che le conferisce una condizione di ἰσότης, quindi di razionalità e di bene»<sup>147</sup>. Giamblico dichiara che Speusippo ha ripreso da Filolao la convinzione, in forza della quale il dieci è «il più secondo natura» (φυσικωτάτη) e «quello che dà la massima perfezione» (τελεστικωτάτη); tuttavia, il frammento mostra chiaramente la mano di un Accademico diverso e critico rispetto a Platone: fa un uso nuovo della terminologia della «perfezione», intendendo per τέλειος ciò che «compie, termina, dà perfezione»<sup>148</sup>; contestualizza l'argomento nella discussione sul *Timeo*, con uno scopo che pare quello di liberare la cosmologia e la teologia del *Timeo* dall'«aspetto artigianale, cosmico-demiurgico» e «dalla veste mitologica»<sup>149</sup>; infine, parla del dieci come «modello» (παράδειγμα) della natura, attribuendo alla serie dei primi dieci numeri il ruolo svolto nel

<sup>144</sup> Cfr. E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, cit., pp. 151-154 e relative note. Si consideri che i «numeri monadici», in quanto gruppi di unità, costituiscono una serie infinita, mentre Speusippo, difendendo la «perfezione» della decade, può ricadere nella critica che Aristotele muove all'inizio di *Metafisica* XII 8, 1073a14-23 ai sostenitori delle Idee e dei numeri ideali (Platone e Senocrate), che avrebbero parlato dei numeri «talora come se fossero infiniti, talaltra come se fossero limitati alla decade» (*ibi*, lin. 19-20), senza fornire, di questa limitazione, nessuna dimostrazione rigorosa. Cfr. *supra*, note 10 e 78.

<sup>145</sup> Cfr. Speusippo, fr. 122 Isnardi Parente (= Ps. Giamblico, *Theologoumena arithmeticae* 61 ss., pp. 82-85).

<sup>146</sup> L'osservazione è tratta dal commento di M. Isnardi Parente, in Speusippo, *Frammenti*, ed., tr. e comm., Bibliopolis, Napoli 1980, p. 372.

<sup>147</sup> *Ibi*, p. 374.

<sup>148</sup> *Ibi*, p. 372.

<sup>149</sup> *Ibi*, p. 370.

*Timeo* dalle Idee, con un atteggiamento “negazionista” nei confronti dell’esistenza delle Idee vicino a quello dell’*Epinomide*, anche se diverso da quest’ultimo in molti suoi esiti<sup>150</sup>.

La serie dei numeri interi fino al dieci, quindi, grazie alla sua perfezione, presenta «sostanziale identità con quel κάλλιστον καὶ ἄριστον (cfr. *Metafisica* 1072b30 ss. e 1091a30 ss.) che non si rivela all’inizio»; allo stesso tempo, è una τάξις che viene ad avere un ruolo di causa ordinatrice del cosmo, in alternativa a quello del demiurgo e delle Idee nel *Timeo*, e analogo a quello della τάξις degli astri nell’*Epinomide*: in entrambi i casi, si ha una «schiera ordinata» di sostanze incorruttibili, dalle quali dipende l’ordine cosmico; non solo: anche per Speusippo, come per l’autore dell’*Epinomide*, sembra che si tratti di una τάξις non solamente immortale, ma anche vivente – e dunque divina. Si legge in un passo di Cicerone:

«Né molto diversamente Speusippo, seguendo suo zio Platone, col suo dire che la divinità è una forza animata che governa tutto l’universo, cerca di strappare dalle anime la conoscenza degli dèi. - E perciò dell’anima non va data definizione come “forma del generalmente esteso” né “numero che muove se stesso” [...], ma come di qualcosa che è degno di comprendere in sé tutto questo insieme, perché l’anima è la forma del numerico, e consta di numeri che comprendono in sé l’armonia»<sup>151</sup>.

Nonostante le informazioni fornite da Cicerone siano state giudicate nel loro complesso controverse<sup>152</sup>, al loro interno lavora un nesso – quello fra i numeri e l’anima del mondo, principio di vita universale – che Speusippo ha effettivamente mantenuto e sviluppato, a partire dal *Timeo*, con soluzioni differenti da quelle degli altri Accademici, primo fra tutti Senocrate; in forza di questo nesso, documentato da più fonti, fra le quali si trovano Giamblico e lo stesso Aristotele, per di più in un passo del *De anima* in cui si richiama al *De philosophia*, la schiera dei numeri, in particolare la decade, verrebbe a funzionare come una sorta di struttura formale intrinseca «dell’anima universale, e di riflesso [...] delle sue forme individue»<sup>153</sup>; pare quindi che per Speusippo non ci sia vita, né immortale né mortale, senza

<sup>150</sup> *Ibi*, p. 373. Sul rapporto di relativa vicinanza, ma anche di lontananza, fra questi aspetti del pensiero di Speusippo e l’*Epinomide*, si vedano, rispettivamente, *ibi*, pp. 370-371 e L. Tarán, *Academica*, cit., pp. 251, 263 (ove si concentra sui legami della dottrina della tetra-de con quella dei “cinque elementi”).

<sup>151</sup> Speusippo, fr. 90 Isnardi Parente (= Cicerone, *De natura deorum* I 13, 32); cfr. Speusippo, fr. 97 Isnardi Parente (= Giamblico, *De communi mathematica scientia* 9, p. 40, 15 ss.).

<sup>152</sup> Cfr. il commento di Isnardi Parente, in Speusippo, *Frammenti*, cit., p. 333.

<sup>153</sup> *Ibi*, p. 373; cfr. Speusippo, fr. 98 Isnardi Parente (= Aristotele, *De anima* I 2, 404 b18 ss., in part. lin. 18).

numeri, né ci siano numeri, che sono realtà perfette ed eterne, senza vita. I suoi numeri, tutti compresi nei primi dieci, risulterebbero così, anch'essi, «viventi immortali», anch'essi, a pieno titolo, dèi.

4.4. *I numeri come cause: motori, forme o fini?* – Questi nuovi dèi riescono a sostituire con successo, nel ruolo di cause dell'universo, il dio del *Timeo* e soprattutto il paradigma «vivente immortale», il mondo delle Idee, a cui guardava? L'ispirazione anti-mitologica del pensiero di Speusippo – tanto drammaticamente fallita per Aristotele sul piano della concezione del principio primo – probabilmente lo porta a condividere con Aristotele la riduzione del demiurgo a un'immagine poetica, priva di significato filosofico<sup>154</sup>. Ma i numeri possono essere cause?

Si è visto che Speusippo tende ad attribuire loro un ruolo paradigmatico, che è attivo, per cui producono il cosmo, con il suo ordine e la sua perfezione, grazie a un legame particolarmente forte con l'*anima mundi*. Dovrebbero, insomma, produrre movimento, e proprio per questo essere animati; dovrebbero produrre estensione, e per questo avere grandezza – attività e caratteri che Aristotele rifiuta apertamente ai numeri, anche in  $\Lambda$  10: «E se anche esistessero le Idee o i numeri, non sarebbero causa di nulla; o almeno non sarebbero causa di movimento. Inoltre, come deriveranno la grandezza e l'esteso da ciò che non ha grandezza? Il numero infatti non produrrà l'esteso né come causa efficiente, né come causa formale»<sup>155</sup>.

La prima parte dell'argomento riprende un'osservazione che già in  $\Lambda$  6 coinvolgeva, oltre le Idee, le altre «sostanze eterne» ammesse dai Platonici: se i numeri, come le Idee, sono sostanze immobili ed eterne, «non è presente in esse un principio capace di produrre mutamento», e «se queste sostanze non saranno attive, non esisterà movimento»<sup>156</sup>. Altrove, Aristotele spiega che, contrariamente a quanto ritengono i Pitagorici, per Speusippo i numeri aritmetici, in quanto sostanze «separate» dal mondo sensibile, non hanno grandezza, non si estendono in nessuna delle tre dimensioni<sup>157</sup>: non possono dunque essere causa dei corpi fisici, non solo perché sono inattivi, e quindi

<sup>154</sup> Si vedano i passi considerati nella monografia, non recente ma ancora di riferimento, di G.S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's «Timaeus»*, Nijhoff, The Hague 1954.

<sup>155</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 10, 1075b27-30 (alla lin. 27, preferisco leggere, con Ps. Alessandro, *In Metaph.*, p. 720, lin. 15-20, τὰ εἶδη ἢ οἱ ἀριθμοί, anziché τὰ εἶδη ἢ ἀριθμοί, come fa anche Reale nella sua traduzione).

<sup>156</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XII 6, 1071b12-17; su questa critica alle Idee, che coinvolge anche i numeri concepiti come sostanze immobili ed eterne, cfr. *supra*, nota 32.

<sup>157</sup> Cfr. per esempio Aristotele, *Metafisica* XIII 6, 1080b14-21; cfr. XIII 8, 1083b8-23 e XIV 3, 1090a25-35.

non possono essere causa efficiente, ma anche perché, in quanto sono per definizione privi di grandezza e inestesi, non possono essere forma di ciò ha grandezza ed è esteso. Sembra, peraltro, che Speusippo abbia reso indipendente il dominio dei numeri, con i loro principi di unità e molteplicità, da quello delle grandezze, che dipenderebbero dal punto e dall'estensione – meritandosi anche per questo, come si vedrà fra poco, le critiche di Aristotele<sup>158</sup>. In ogni modo, *Λ* 10 insiste sull'inadeguatezza dei numeri a svolgere il ruolo di causa formale dei corpi fisici, con una serie di brevi osservazioni, che si collegano all'impossibilità che i numeri, come tutte le quantità divisibili, siano animate:

«Inoltre nessuno dice, in alcun modo, in virtù di che cosa i numeri formino un'unità, o l'anima e il corpo siano un tutt'uno e, in genere, la forma e la cosa; e non è possibile dirlo, se non si ammetta, come noi, che sia la causa motrice a produrre questa unità»<sup>159</sup>.

In un passo di *Metafisica* M 2, che ricorre in un gruppo di critiche rivolte soprattutto contro Speusippo, Aristotele esclude che le grandezze, ma anche i numeri, poiché «sono divisibili e sono quantità», abbiano una causa che «li fa essere unità e li fa restare insieme», analoga all'anima dei corpi fisici<sup>160</sup>; immediatamente dopo aver accennato al fatto che i numeri e le grandezze sono «imperfette» e posteriori per natura rispetto ai corpi fisici, come l'inanimato rispetto all'animato<sup>161</sup>, Aristotele elimina la possibilità che le quantità matematiche abbiano un'anima o un principio interno analogo all'anima:

«In virtù di che cosa e quando le grandezze matematiche saranno unità? I corpi di quaggiù sono unità in virtù dell'anima o di una parte dell'anima o di qualcos'altro che si può porre ragionevolmente come tale. Se così non fosse, i corpi sarebbero una molteplicità e si dissolverebbero nelle loro parti. E per le grandezze matematiche – le quali sono divisibili e sono quantità – quale sarà mai la causa che le fa restare insieme?»<sup>162</sup>.

<sup>158</sup> Cfr. *infra*, par. 4.6. Su quella che sembra essere stata la concezione elaborata da Speusippo del punto e dell'estensione, che pare costituire un contributo non banale alla filosofia della geometria e dello spazio nel IV secolo, mi permetto di rimandare a E. Cattanei, *Il destino monastico e diastico del punto euclideo*, in M. Migliori (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 379-463, in part. par. 4.

<sup>159</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 10, 1075b34-37.

<sup>160</sup> Su queste critiche, cfr. E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, cit., pp. 253-259.

<sup>161</sup> Aristotele, *Metafisica* XIII 2, 1077a18-20; sulla "maggiore perfezione" dei corpi animati rispetto a quelli inanimati Aristotele ritorna anche poco più avanti, *ibi*, 1077a25-26.

<sup>162</sup> *Ibi*, lin. 20-24.

E poco più avanti, a proposito delle grandezze geometriche estese solo in una o due dimensioni, si trova una battuta applicabile, a maggior ragione, alle quantità non estese, cioè ai numeri:

«E [*scil.* il corpo] dovrebbe essere anche maggiormente compiuto e un tutto organico altresì per questa ragione: perché il corpo può diventare animato. Ma una linea oppure una superficie come potrebbero diventare animate? Una supposizione del genere sarebbe al di sopra delle capacità dei nostri sensi!»<sup>163</sup>.

I numeri, così, i numeri aritmetici che sono gruppi di unità discrete, se sono correttamente concepiti come inanimati e del tutto privi di un principio affine all'anima, non sono essi stessi un'unità, né possono spiegare l'unità dell'anima con il corpo, o in generale quella della forma con la cosa di cui è forma; sembra che se ne debba concludere che i numeri, mancando del carattere di «determinazione» proprio dell'essenza, non possano essere causa formale delle cose<sup>164</sup>.

In realtà, che proprio sui numeri aleggi lo spettro dell'indeterminazione non si scontra solo con la loro «somma perfezione», di cui Speusippo è convinto e che Aristotele nega; non è facilmente compatibile neppure con l'unica concessione che Aristotele fa all'esercizio, da parte dei numeri, di un certo tipo di causalità. Il brano è celebre, e per lo più se ne è tratta l'idea che, per Aristotele, i numeri possano essere causa finale, in quanto mostrano le «supreme forme del bello [...], l'ordine, la simmetria, il definito»:

«Poiché il bene e il bello sono diversi (il primo, infatti, si trova sempre nelle azioni, mentre il secondo si trova anche negli enti immobili), errano coloro i quali affermano che le scienze matematiche non dicono nulla intorno al bello e intorno al bene. In effetti, le matematiche parlano del bene e del bello e li fanno conoscere in sommo grado: infatti, se è vero che non li nominano esplicitamente, ne fanno tuttavia conoscere gli effetti e le ragioni, e quindi non si può dire che non ne parlino. Le supreme forme del bello sono l'ordine, la simmetria e il definito (1078b1: τὰς ζῆς καὶ συμμετρία [...] ὀρισμένον), e le matematiche le fanno conoscere in sommo grado. E poiché queste forme, ossia l'ordine e il definito (1078b3-4: τὰς ζῆς [...] ὀρισμένον), sono manifestamente causa di molte cose, è evidente che le matematiche parlano in qualche modo di questo tipo di causa, che appunto in quanto bello è causa. Ma di questo argomento discuteremo altrove in modo più chiaro»<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> *Ibi*, lin. 27-31.

<sup>164</sup> Cfr. per esempio Aristotele, *Metafisica* VII 3, 1029a26-30 (che, significativamente, segue a una discussione sulle *quantità*, a dire il vero soprattutto le quantità geometriche, più che i numeri, le quali possono ambire ad essere sostanza solo nel senso della materia, proprio perché prive di determinazione).

<sup>165</sup> Aristotele, *Metafisica* XIII 3, 1078a31-b6.



L'atteggiamento polemico di Aristotele contro Aristippo, che avrebbe negato alle matematiche ogni potere di indicare che cosa siano il bene e il bello, ha indotto la maggioranza degli studiosi a ritenere che, qui, Aristotele conceda a Platone e agli Accademici che le matematiche parlino di entrambi, anche se indirettamente, mostrandone «gli effetti e le ragioni», cioè l'«ordine, la simmetria, la definizione»; nell'interpretazione generale del passo, tuttavia, è stata considerata accessoria – e spesso si è tagliata – la distinzione iniziale fra il bene e il bello, e se ne è concluso che il «tipo di causa, che in quanto è bello è causa», si identifichi con il bene come scopo delle azioni, dunque con la causa finale<sup>166</sup>. La concessione a Platone e agli Accademici, in questo caso, sarebbe molto forte; in particolare, tenendo a mente la posizione di Speusippo, Aristotele alla fine concorderebbe con lui nel ritenere che i numeri, grazie alla perfezione che mostrano attraverso i loro caratteri di ordine, simmetria e definizione, sono causa in quanto bene, sono in qualche modo ciò a cui mirano le cose.

In realtà, di recente è stato mostrato – credo efficacemente – che la distinzione iniziale fra bene e bello serve ad Aristotele per escludere che nell'ambito degli enti matematici, che sono realtà immobili, si incontri il bene: «il bene si trova sempre nelle azioni», ma le azioni sono movimenti; l'immobilità degli enti matematici li rende perciò estranei al mondo della prassi, che è un mondo cinetico, e allo stesso tempo li rende estranei, agli occhi di Aristotele, al bene come fine delle azioni<sup>167</sup>. Aristotele concederebbe, anche a Speusippo, che fra le realtà matematiche e in primo luogo fra i numeri si trovi invece il bello, nelle sue forme “canoniche”.

Questo, però, avrebbe una conseguenza importante sul tipo di causalità che Aristotele si mostra disposto ad attribuire, in certo modo, in via del tutto indiretta, ai numeri e agli enti matematici: non può trattarsi della causalità finale esercitata dal bene; il tipo di causa, che è tale in quanto «ordine

<sup>166</sup> Io stessa ho aderito a questa interpretazione “tradizionale”, sulla quale si veda E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, cit., pp. 246-247; l'interpretazione risale all'esegesi, non priva di confusioni, di Ps. Alessandro, che dice: «in molti casi l'ordine e la delimitazione risultano cause: per molte cose presenti in natura, infatti, il bello, il ben ordinato, e il delimitato, costituiscono un fine» (*In Metaph*, pp. 739, lin. 34-740, lin. 1, nella traduzione, introdotta e annotata, di chi scrive in Alessandro di Afrodisia, *Commento alla «Metafisica» di Aristotele*, cit.; *supra*, nota 20); ancor più chiara è la parafrasi di Silvestro Mauro, ove si afferma che le matematiche «agunt etiam de causa finali» – come ricorda fra gli altri G. Reale, nella nota 11, *ad loc.*

<sup>167</sup> Sono debitrice di queste osservazioni a Lisa Bressan, *Il bello nel pensiero di Aristotele*, cap. IV, par. 1 (Tesi di Dottorato discussa all'Università di Padova, attualmente pubblicata on line).

e definito», per Aristotele, coincide con la forma. I numeri – sembra dire Aristotele – non presentano soltanto quell'aspetto di disgregazione indeterminata, la composizione in infinite parti discrete, senza un principio di unità, che impedisce loro di essere causa formale; possiedono anche un carattere contrario, un carattere di bellezza, che si esprime nelle loro serie ordinate, nelle loro quantità e nei loro rapporti perfettamente simmetrici e definiti: per questo carattere, sono in qualche modo forma<sup>168</sup>; ma per il loro carattere di immobilità, non saranno mai bene, non saranno mai fini.

4.5. *Il riferimento all'Etica Eudemea.* – L'esposizione più chiara sul modo in cui i numeri possono o non possono essere causa, alla quale Aristotele rimanda alla fine del passo di *Metafisica* M 3 appena citato, non è facilmente reperibile nel *corpus*, però da tempo è stato operato un rimando a una discussione che ha luogo nel primo libro dell'*Etica Eudemea*, legata, a sua volta, alle dottrine che Platone avrebbe sostenuto nel *Peri tagathou*<sup>169</sup>. Gli argomenti per noi più interessanti, che Aristotele propone in questo luogo, sono i seguenti tre:

«(1) Ma bisogna condurre la dimostrazione nel modo opposto a quello che ora seguono per dimostrare il bene in sé. Ora infatti partono dagli oggetti che non è affatto convenuto abbiano in sé il bene e di lì mostrano quelli che si è d'accordo che siano beni; dai numeri mostrano che la giustizia e la salute sono un bene: esse sono infatti ordine e numeri, dato che essi pensano che ai numeri e alle unità appartiene il bene perché l'uno è il bene in sé. Bisogna invece muovere da quelli che si conviene che sono beni, come la salute, la forza fisica, la temperanza, per argomentare che negli oggetti immobili la bellezza è anche maggiore [...]. (2) È un'analogia arischiata anche la dimostrazione che l'uno è il bene in sé perché i numeri aspirano (ἐφίενται) a esso; infatti, né si dice chiaramente come aspirino, ma essi dicono così in modo troppo semplicistico, e, d'altra parte, come pensare che ci sia un desiderio là dove non è presente la vita? [...] (3) Dire poi che tutti gli esseri aspirino a un solo bene, quale che sia, è cosa non vera: ciascuno infatti desidera un bene proprio, l'occhio la vista, il corpo la salute, e così ogni altra cosa un suo bene diverso»<sup>170</sup>.

<sup>168</sup> Di contro, per il carattere opposto i numeri sono in qualche modo materia, come si accennava anche, *supra*, note 134 e 164.

<sup>169</sup> Cfr. J. Brunshwig, *Ethique à Eudème* 1 8, 1218a15-32 et le Peri Tagathou, in P. Moraux - D. Harlfinger (eds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum*, de Gruyter, Berlin 1973, pp. 197-222.

<sup>170</sup> Aristotele, *Etica Eudemea* 1 8, 1218a15-28, nella tr. di P. Donini (Aristotele, *Etica Eudemia*, Laterza, Roma-Bari 2005); com'è stato rilevato, l'argomento trova interessanti riscontri in Teofrasto, *Metafisica* 7, 5a14-28, sui quali ritengo eccessivo soffermarmi in questa sede.

4.5.1. *Il primo argomento: i numeri e il bene.* – Dal primo argomento, emerge di nuovo che Aristotele contesta a Platone e agli Accademici che i numeri «abbiano in sé il bene» e lo trasferiscano, nella forma dell'«ordine», alle realtà comunemente ritenute beni, come la giustizia e la salute; il loro errore, secondo Aristotele, è di procedimento, perché partono da quelli che solo in base alle loro convinzioni sono beni, ma sta anche nel principio su cui si fonda il loro ragionare: l'uno è il bene in sé, e dunque ai numeri e alle unità che li formano appartiene essenzialmente il bene. Si è visto che sull'identificazione dell'uno con il bene non tutti gli Accademici sono d'accordo, e in particolare Speusippo la nega, con il consenso di Aristotele<sup>171</sup>; tuttavia, sia che i numeri siano essenzialmente buoni in virtù della bontà dell'uno da cui derivano, sia che lo siano di per sé, non è muovendo da essi che si scopre che cosa è il bene. Se si imposta correttamente il ragionamento sul bene, a partire dalla salute, dalla forza fisica, dalla temperanza, e in generale da quelli che tutti considerano beni, i numeri si confermano estranei al bene, ma non certo al bello: anzi, in quanto realtà immobili, mostreranno una bellezza ancora maggiore – in linea con il finale di *Metafisica* M 3 si potrebbe dire: un grado maggiore di ordine e definizione –, rispetto a tutto ciò che è soggetto a divenire, compresi i beni attinenti al corpo umano o alla prassi. Questa, la massima bellezza dei numeri, sembra una volta di più l'unica concessione che Aristotele fa ai suoi avversari nel dibattito sulla bontà dei numeri.

4.5.2. *Il secondo argomento: i numeri soggetto e oggetto di desiderio.* – Come emerge dal secondo degli argomenti citati di *Etica Eudemea* I, all'interno di questo dibattito c'è chi sostiene l'attribuzione ai numeri di una sorta di «aspirazione» o «desiderio»: oggetto del desiderio dei numeri sarebbe il principio primo, l'uno identificato con il bene in sé; i numeri, che sono le realtà prime, la prima schiera di sostanze immobili ed eterne esistenti, aspirerebbero al principio, in quanto è sommo bene, lo desidererebbero. Aristotele è molto critico nei confronti di questa posizione «arrischiata»: il suo sostenitore è probabilmente da riconoscersi in Senocrate<sup>172</sup>; tuttavia, la motivazione della critica di Aristotele è la stessa che si è incontrata a proposito

<sup>171</sup> Cfr. specialmente Aristotele, *Metafisica* XIV 4, 1091b1-3 e 19-22 e *supra*, par. 4.1.

<sup>172</sup> Non si può escludere del tutto un'allusione anche a Platone, che prima di Senocrate avrebbe affermato l'esistenza di numeri ideali, sia pure con molte meno confusioni rispetto al suo allievo: cfr. Senocrate, fr. 108-110, insieme a E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, cit., pp. 155-161; ricordo che, per le confusioni che avrebbe operato, Senocrate viene spesso trattato come il peggiore degli Accademici, rispetto non solo a Platone, ma anche a Speusippo e ad altri gruppi di Platonic (cfr. per esempio *ibi*, p. 159)

della presunta causalità efficiente dei numeri in Speusippo, cioè l'impossibilità che i numeri siano «viventi», e dunque possiedano un'anima, in cui si trovi una tendenza analoga a quella del desiderio degli animali<sup>173</sup>.

Che i numeri non siano tanto soggetto di desiderio, quanto piuttosto oggetto di desiderio, sembra sia stata un'altra posizione assunta nel corso del medesimo dibattito – quella di Speusippo: gli assiomi e le dimostrazioni intorno ai numeri, come intorno alle grandezze, sono veri e hanno il potere di «blandire l'anima», esercitando attrazione su di essa – avrebbe affermato Speusippo<sup>174</sup>; un potere di seduzione, quello delle matematiche sull'anima, reso senz'altro più intenso dalla somma bontà e bellezza dei numeri, dai caratteri di perfezione e di «divinità» che presentano: nell'essere attratta dalle matematiche, l'anima, in particolare l'intelligenza, è attratta dal «divino», da un mondo di verità immobili, di piena bontà, bellezza e perfezione.

Aristotele rifiuta la principale conseguenza che Speusippo trae da questo argomento, cioè la necessità di «separare» nel loro essere gli enti matematici dal mondo fisico, facendone «sostanze immobili ed eterne»<sup>175</sup>. Eppure, se si prescinde da questa conseguenza, di certo aggravata dall'identificazione dei numeri con il sommo bene, l'osservazione di Speusippo può rivelare una sua sensatezza, anche agli occhi di Aristotele: dal celebre *incipit* di *Metafisica A 1* risulta che nell'anima di tutti gli uomini è insito un «desiderio di sapere», che trova soddisfazione tanto maggiore quanto più alto è il tipo di sapere praticato e l'oggetto a cui si rivolge<sup>176</sup>; chiaramente, il sapere più alto delle realtà supreme non coincide, per Aristotele, con le matematiche, ma con la «sapienza», che è «divina», anzi «la più divina» di tutte le forme di sapere, anche in un senso «oggettivo»: è il sapere delle «cose divine», che l'uomo ricerca e desidera, nonostante «per molti aspetti la natura degli uomini sia schiava», e un sapere del genere possa sembrare inadeguato all'uomo<sup>177</sup>. Anche Aristotele è convinto che le «cose divine» – immobili,

<sup>173</sup> Cfr. *supra*, par. 4.4.

<sup>174</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* XIV 3, 1090a35–b1, cfr. Speusippo, fr. 80 Isnardi Parente. Aristotele ricorda questo argomento, sviluppando il confronto che si è visto prima fra Speusippo e i Pitagorici (cfr. *supra*, nota 157), a riprova del fatto che le proposizioni delle matematiche sono vere, ma non vertono su cose sensibili.

<sup>175</sup> Per una ricostruzione di questo aspetto della polemica di Aristotele contro Platone e gli Accademici antichi, cfr. E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, cit., cap. v, *passim*.

<sup>176</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica* I 1, 980a1–982a1. Che l'intera filosofia di Aristotele sia ispirata da questo «desiderio» di sapere è tesi bene espressa da J. Lear, *Aristotle. The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

<sup>177</sup> Il riferimento è al passo – già parzialmente citato *supra*, nota 4 – di Aristotele, *Metafisica* I 2, 982b28–983a11, in cui si distinguono un'accezione «soggettiva» e una «oggettiva», in cui la filosofia prima, intesa come ricerca delle cause e dei principi primi, si

eterno, buone, ordinate, quindi belle, e per di più viventi la vita migliore, quella dell'intelligenza – attraggono l'anima umana, costituiscano ciò a cui, ultimamente, mira il desiderio di sapere che alberga in lei.

Se, però, soggetto di desiderio non è l'anima umana, ma quella che poteva essere l'«anima del mondo» in Speusippo, o sostanze non sensibili che tendono al bene, quali sono i numeri ideali per Senocrate, concepire dio e il divino come oggetto di desiderio comporta, dal punto di vista di Aristotele, più di una difficoltà. Nel caso di Speusippo, se vale il legame essenziale fra i numeri e l'anima del mondo, cui si è accennato prima, attribuire all'anima del mondo il desiderio dei numeri significherebbe attribuire ai numeri stessi una sorta di desiderio, anzi di desiderio di sé; Speusippo, così, non si sottrarrebbe alla critica mossa contro Senocrate: anche se quest'ultimo pone il bene desiderato dai numeri non al loro interno, come farebbe Speusippo, ma nell'uno, che è il loro principio primo, entrambi riconoscerebbero «che ci sia un desiderio là dove non è presente la vita»: attribuirebbero desiderio ai numeri, che non sono né possono essere esseri viventi.

4.5.3. *Il terzo argomento: il bene come uno e come unico.* – Il terzo argomento del passo citato di *Etica Eudemea* I solleva, invece, un problema più radicale, che coinvolge soprattutto Senocrate e il Platone del *Perì tagathoû*: Senocrate e Platone sono, infatti, quelli che pongono «un solo bene», identificandolo addirittura con l'uno, principio primo dei numeri ideali e di tutte le cose<sup>178</sup>. È vero, Aristotele parla di «un solo bene, quale che sia», dunque potrebbe riferirsi anche a concezioni che definiscono il bene non necessariamente come uno, ma come bene unico: non si può quindi escludere che l'argomento si applichi anche all'ordine numerico, esemplificato paradigmaticamente dalla decade, che per Speusippo costituisce una forma di bene universale. Senocrate, Platone, e forse in certa misura lo stesso Speusippo, sarebbero perciò convinti che l'aspirazione degli esseri al bene in sé, rappresentata dall'aspirazione dei numeri all'uno o da un'aspirazione di tutte le sostanze all'ordine numerico, sia desiderio dello stesso bene:

---

può ritenere divina: nel primo senso, la filosofia prima è “divina” perché, «è scienza che dio possiede in grado supremo» (983a6); nel secondo senso, che è quello a cui si fa esplicito riferimento, la filosofia prima ha come oggetto dio e le «cose divine» (983a7), ed è quindi «teologia», poiché, da un lato, essa ricerca le cause e i principi, e dall'altro lato, dio viene inteso universalmente come causa e principio supremo; a questo proposito si vedano le note di commento di Reale, *ad loc.*

<sup>178</sup> Un passo molto chiaro a questo proposito è, di nuovo, Aristotele, *Metafisica* XIV 4, *passim*, parzialmente riportato e commentato *supra*, par. 4.1. Si veda anche *Metafisica* XIII 8, 1083a20–b19 (= Gaiser, *Test. Plat.* 52).

convinzione, secondo Aristotele, inaccettabile. A suo avviso, infatti, se si imposta correttamente la ricerca sul bene, si riscontra che ogni cosa è sì orientata al bene, e in senso lato lo «desidera», ma ciascuna ha un bene suo proprio, che è diverso da quello di un'altra cosa: il bene dell'occhio è la vista, il bene del corpo è la salute, e così via. Non si può pensare a una schiera di sostanze eterne, come sono i numeri ideali, animate tutte dal desiderio dello stesso bene, il bene in sé che coincide con il principio primo, l'uno; e non si può pensare a una schiera di sostanze differenti e autonome, come quelle ammesse da Speusippo, orientate tutte al medesimo paradigma di perfezione, la decade.

4.6. *Una cattiva tragedia, un buon esercito con un ottimo comandante.* –

Se, da un lato, non è ammissibile che tutte le cose tendano a un unico bene, dall'altro lato non si può nemmeno ridurre l'intera realtà a «una serie slegata di episodi» – come si legge in *Λ 10* –, a una «cattiva tragedia» – come si legge in *N 3*: questa è una delle critiche più ricorrenti e più forti, che Aristotele muove a Speusippo<sup>179</sup>. La formulazione che compare nel finale di *Λ 10* è la seguente:

«Coloro che ritengono che il principio sia il numero matematico, e affermano che c'è una successione di sostanze senza termine, e che per ciascuna sostanza ci siano diversi principi, riducono la realtà dell'universo a una serie di episodi (infatti, l'esistenza o meno di una sostanza non esercita alcun influsso sull'altra), e ammettono molti principi; ma le cose non vogliono essere governate male, *il governo di molti non è buono, uno solo sia il comandante*»<sup>180</sup>.

Aristotele spiega in altri luoghi che, per ciascun genere di esseri, ad esempio per i numeri e per le grandezze, Speusippo avrebbe ammesso coppie di principi contrari, diverse le une dalle altre: ad esempio, l'uno e il molteplice per i numeri, il punto e l'estensione per le grandezze<sup>181</sup>. Sebbene,

<sup>179</sup> Oltre al passo indicato alla prossima nota, cfr. Aristotele *Metafisica* XIV 3, 1090b 14-20, in part. lin. 20: *μοχθηρὰ τραγῳδία*. Si veda inoltre Speusippo, fr. 86 Isnardi Parente, con relativo commento.

<sup>180</sup> Aristotele, *Metafisica* XII 10, 1075b37–1076a4. Secondo D. Sedley, *Metaphysics A 10*, cit., p. 349, in questo passo «l'accusa di frammentare la realtà è ciò che punta più chiaramente il dito contro Speusippo. Inoltre» – continua – «non è una coincidenza che il paragone di Aristotele fra teorie dei principi riuscite e fallite abbia come bersaglio il filosofo che era, presumibilmente, al tempo in cui Aristotele scriveva, il capo della scuola platonica ad Atene. Ai suoi occhi, il nipote del fondatore, con la sua metafisica astemia declinata in modo da escludere ogni principio superiore alle realtà matematiche e quindi, *a fortiori*, ogni principio supremo unificatore, è un modo molto povero di relazionarsi proprio a Platone».

<sup>181</sup> Cfr. Speusippo, fr. 48-52 Isnardi Parente, insieme a E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, cit., pp. 225-237.

probabilmente, Speusippo abbia tentato di coordinare i diversi piani della realtà attraverso un rapporto di somiglianza fra i principi<sup>182</sup>, secondo Aristotele non ci sarebbe riuscito e avrebbe frammentato l'intera realtà in episodi autonomi e slegati fra loro, simili a quelli di una tragedia composta male. Non solo: la serie di questi episodi risulterebbe – da quello che dice Aristotele – una serie infinita, senza termine. Nella visione della realtà e dei principi di Speusippo, Aristotele coglie una falsa *τάξις*, un esercito formato da una quantità imprecisata di elementi divisi in gruppi slegati, mal governato da una molteplicità di comandanti, che non comunicano fra loro.

A questa visione «tragica», fallita, della realtà, del suo principio, e del bene, Aristotele ha già opposto, all'inizio del capitolo, l'immagine di un esercito bene ordinato, comandato da un generale buono: il generale rappresenta, com'è noto, il dio di Aristotele, il primo motore immobile, pensiero di pensiero; l'esercito sta per tutto il cielo e le sue parti, comprese le “divinità”, le sfere celesti con le intelligenze motrici, che ha illustrato *Λ 8*. Anche di questa celebre immagine dell'esercito e del comandante – che com'è noto è di interpretazione controversa<sup>183</sup> – dovrebbe ora risultare più chiaro lo sfondo “accademico”, sul quale si staglia: uno sfondo che in senso lato si rivela di polemica “teologica”, come quello costituito dalla discussione di Aristotele con i “teologi” arcaici e con la “teologia astrale”. Contro Speusippo, ma con Senocrate e Platone, Aristotele, vuole un “dio” ottimo – unico, semplice e privo di estensione – a capo dell'universo e della sua *τάξις*. Solo così la realtà che dipende da dio può essere una “composizione buona”, formata di parti collegate fra loro e finite. Che queste parti non siano infinite vale specialmente all'interno della regione celeste: contro gli Accademici, che non spiegano se i numeri siano una *τάξις* di sostanze non-sensibili infinita o limitata alla decade, Aristotele si impegna a determinare il numero preciso, se non addirittura perfetto, delle sostanze divine. Difende senza esitazioni la bontà di dio, quella dei cieli e dell'ordine del tutto; però lo fa specialmente contro quello che spesso tratta come il peggiore degli Accademici, contro Senocrate: si rifiuta di spiegarla come una forma di aspirazione o desiderio, da parte di sostanze intelligibili non viventi, al loro principio; non solo: si rifiuta di spiegarla come una forma di aspirazione o desiderio, da parte di esseri di natura reciprocamente diversa, all'unico bene.

<sup>182</sup> Cfr. Speusippo, fr. 84-85 Isnardi Parente, con relativo commento, insieme a E. Cattanei, *Il destino monastico e diastico del punto euclideo*, cit., par. 4.2.

<sup>183</sup> A questo proposito rimando a E. Berti, *La finalità del motore immobile di Aristotele tra Metafisica *Λ 7* e *Λ 10**, par. 2 (*supra*, pp. 559-564).