

LA FILOSOFIA COME SERVIZIO

STUDI IN ONORE DI GIOVANNI FERRETTI

a cura di Roberto Mancini e Maurizio Migliori

V&P

Il presente volume è stato pubblicato con i contributi del Rettorato e del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Macerata.

www.vitaepensiero.it

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail: segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

© 2009 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 978-88-343-1847-8

INDICE

Una dedica *di Virgilio Melchiorre* XI

ROBERTO MANCINI

Introduzione. La filosofia come servizio
nel cammino di Giovanni Ferretti XIII

Tabula gratulatoria XXIX

PARTE PRIMA

Studi sul pensiero di Giovanni Ferretti

CARLA CANULLO

L'uomo, immagine irrapresentabile 3

SERGIO LABATE

Oltre la differenza epistemologica. Aperture ermeneutiche
tra filosofia e teologia 27

UGO PERONE

Cinque tesi per Giovanni Ferretti 49

LEONARDO SAMONÀ

Male radicale, negativo, salvezza. A proposito di una
lettura kantiana di Ferretti 59

DANIELA VERDUCCI

Nel segno di Max Scheler. In dialogo con Giovanni Ferretti 73

PARTE SECONDA

Figure di storia della filosofia occidentale

MAURIZIO MIGLIORI - ARIANNA FERMANI -

LUCIA PALPACELLI - MARINA BERNARDINI

Il pensiero platonico-aristotelico tra polifonia e puzzle 91

GIANFRANCO DALMASSO Plotino e la razionalità vivente. «Enneadi», I,1	165
EMILIO DE DOMINICIS Amore dell'altro e amore di Dio in Tommaso d'Aquino	175
MARCELLO LA MATINA Analytische Sprachphilosophie und Offenbarung von Person. Einige Bemerkungen zu Gregor von Nyssa	199
SERGIO SORRENTINO Il tema della laicità in Vico quale motivo conduttore della «Scienza nuova»	209
FILIPPO MIGNINI Verità e comunicazione in Spinoza	223
GIUSEPPE NICOLACI Sull'inferenza della speranza in Kant	247
IOLANDA POMA Natura e libertà. Chiasmo antropologico in Kant e Marcel	261
DONATELLA PAGLIACCI «La bella vertigine dell'Infinito». Prossimità e alterità negli «Atti dell'amore» di Søren Kierkegaard	275
UMBERTO REGINA L'essere e l'uomo nel pensiero di Søren Kierkegaard	291
FEDERICO VERCELLONE Ermeneutica e nichilismo. Il 'giovane' Nietzsche: un'occasione perduta per la Nietzsche-Rezeption italiana?	305
GUIDO CUSINATO Alcuni elementi per un'ontologia della persona a partire da Max Scheler	323
PIETRO DE VITIIS Religione ed esistenza: considerazioni su Heidegger e Jaspers	335
SILVANA BORUTTI Nonsenso e astinenza ontologica. La semantica antirealistica di Wittgenstein	347

LUIGI PERISSINOTTO «Io sono io, e loro sono loro». Wittgenstein e l'alterità dell'altro	373
GUIDO ALLINEY Étienne Gilson e la storia della metafisica	395
OMERO PROIETTI L'arte della scrittura. Leo Strauss sull'ultimo Lessing	409
PHILIPPE CAPELLE Entre philosophie et théologie: le néoplatonisme dans le paysage français	427
SILVANO ZUCAL Paul Ludwig Landsberg alla scuola di Max Scheler	443
SILVIA FERRETTI Luigi Pareyson e i problemi del giudizio estetico	461
ORESTE AIME Il trauma e il riconoscimento. Ricoeur lettore di Levinas	475
ROSARIA CALDARONE Etica e Amore. Il «Simposio» di Platone fra L. Irigaray e E. Levinas	487
FRANCESCO CAMERA L'«opera del tempo» e il suo significato etico-religioso in Levinas	501
GERARDO CUNICO Habermas e la religione, oggi	515
ADRIANO FABRIS Linguaggio, separatezza, relazione. Tra Levinas e Rosenzweig	527
PAUL GILBERT S.J. Paroles de Vie, selon Michel Henry	537
DOMENICO JERVOLINO La 'filosofia senza assoluto' in Thévenaz e la sua ripresa nell'ultimo Ricoeur	553

GRAZIANO LINGUA Ricostruire i legami. La questione del riconoscimento nel pensiero di Jean-Marc Ferry	565
---	-----

PARTE TERZA
Questioni teoretiche

LUIGI ALICI Il nemico tra estraneità e prossimità	581
ANNA ARFELLI GALLI Donare la relazione. All'origine della comunicazione	603
FRANCO BIASUTTI Religione e illuminismo	611
MARCO BUZZONI Metodo e creatività nella ricerca scientifica	627
CLAUDIO CIANCIO Povertà del relativismo e universalità della ragione ermeneutica	639
FRANCESCO PAOLO CIGLIA Chiasmo dialogico. «Nuovo pensiero» e interculturalità	653
ALESSANDRA CISLAGHI Ragione come veglia. Per una soggettività nuova	675
CARLA DANANI Eguaglianza e differenze: del riconoscimento e oltre	701
GIUSEPPE GALLI Uno psicologo di fronte alla Visitazione	713
BENEDETTA GIOVANOLA Uguaglianza, libertà e capacità: un rapporto possibile?	723
ENRICO GUGLIELMINETTI Se sia possibile aggiungere a Dio	745

JEAN-LUC MARION D'autrui à l'individu. Au-delà de l'éthique	757
SALVATORE NATOLI Il governo di sé e la relazione con gli altri	779
MAURIZIO PAGANO La filosofia e il nulla: note per un confronto con il pensiero giapponese contemporaneo	789
GIORGIO PALUMBO L'enigma della responsabilità. Riflessioni sul 'non si sa da dove'	801
ADRIAAN T. PEPPERZAK Philosophy - A Way of Life?	819
MARIA LETIZIA PERRI Interculturalità e pratica dell'empatia	829
ANTONIO PIERETTI Il dono come luogo del reciproco riconoscimento	859
MARIO RUGGENINI Quale dio per il mistero del mondo? O forse nessun dio?	873
ROBERTO SANI Editoria scolastica e libri di testo dalla riforma Gentile alla «Carta della Scuola» di Bottai	887
FRANCESCO TOTARO Ricerca di verità e compimento ontologico	925
UGO UGAZIO Deformalizzazione del fenomeno e fenomenologia non intenzionale	937
CARMELO VIGNA Sulla fede e sulla ragione. Due riflessioni	949

L'animazione degli astri e del cosmo in Aristotele, una questione cosmologica tra fisica e metafisica

di Lucia Palpacelli

Una declinazione del *pollachōs leghetai* in Aristotele consiste nel mettere in gioco molteplici schemi interpretativi per spiegare una medesima realtà che si presenta complessa e multiforme: essa può essere considerata da *punti di vista diversi* e, dunque, comportare conclusioni diverse, ma non contraddittorie. Un esempio significativo, in questo senso, viene dall'atteggiamento aristotelico nei confronti dell'animazione degli astri e del cosmo.

1. L'animazione degli astri e del cosmo

Mentre nel *Timeo* Platone, in forza dell'azione del Demiurgo, che realizzando il *kosmos* crea una copia del Vivente eterno (39 D), afferma con sicurezza l'animazione dei pianeti, degli astri e del cielo, Aristotele nel *De caelo* presenta un quadro problematico che rischia di apparire addirittura contraddittorio²⁹.

1.1. L'etere come causa di movimento

A prima vista, la posizione aristotelica appare netta: il movimento del cielo è un movimento naturale, in quanto l'etere si muove naturalmente di moto circolare³⁰. Ci troviamo, dunque, di fronte a una spiegazione puramente fisica (potremmo dire 'meccanica') del moto celeste che trova conferma quando lo Stagirita passa a considerare il moto degli astri. Infatti, in B, 7-8 egli dimostra che gli astri non si muovono da sé, ma sono trasportati dal movimento delle sfere celesti costituite, appunto, di etere. Di conse-

²⁹ «Rispetto a Platone e agli Stoici, per Aristotele le cose sono più complicate, e in ogni caso la sua posizione nel *De caelo* è tutt'altro che trasparente» (A. FALCON, *Corpi e movimenti. Il De caelo di Aristotele e la sua fortuna nel mondo antico*, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 43).

³⁰ (1) Se esiste un movimento semplice, (2) e il moto circolare è semplice, (3) e il moto di un corpo semplice è semplice, «è necessario che esista un corpo (σῶμα) semplice che si muove naturalmente di moto circolare in virtù della sua natura» (269 a 5-7). La traduzione di tutti i passi citati è mia.

guenza, per spiegare il movimento, viene del tutto escluso il concetto di anima.

Perciò non bisogna ragionare secondo il mito degli antichi, i quali dicono che esso [il cielo] ha bisogno per la propria salvaguardia di un Atlante. Coloro che sostengono questo mito sembra che abbiano la stessa concezione dei pensatori più tardi. Infatti, dato che concepiscono tutti i corpi celesti come pesanti e terrosi, in modo favoloso hanno posto come fondamento per esso [il cielo] una necessità dotata di anima (ἀνάγκην ἔμψυχον) [...] Ma non è cosa verosimile neanche che il cielo si conservi eternamente grazie alla costrizione esercitata dall'anima (ὕπὸ ψυχῆς [...] ἀναγκαζούσης) (B, 1, 284 a 18-b 5)³¹.

Qui lo Stagirita – in polemica con il concetto platonico di Anima del Mondo – rifiuta di pensare che il cielo si muova sotto la costrizione di un'anima, cioè esclude che si possa dimostrare che gli astri hanno un'anima a partire dal fatto che si muovono. Questo perché, se si considera l'anima come qualcosa di estrinseco che agisce sul corpo come principio di movimento, si giunge a una contraddizione: da un lato, queste anime sono pensate in uno stato di beatitudine perfetta, dall'altro, dovremo ritenere che si trovino in una condizione di costrizione, perché il movimento naturale andrebbe in un altro verso rispetto a quello che esse devono imprimere³².

La polemica con Platone è chiara: nel mito platonico del *Politico* (269 C - 273 E), il mondo lasciato dalla Divinità a se stesso comincia a muoversi in senso opposto e va verso uno stato progressivo di disordine. Aristotele sembra quindi sostituire alla necessità platonica dell'anima, una necessità più strettamente fisica, le-

³¹ H. CHERNISS (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1944, New York 1972³, pp. 540-545) sente in questo passo una decisa confutazione della teoria secondo la quale i corpi celesti sarebbero animati, ma registra anche il fatto che poi, in altri passi, lo Stagirita ammette l'animazione degli astri e del cosmo.

³² In questa chiave si può leggere anche quanto Aristotele sostiene in B, 9. Nel contesto di una critica ai Pitagorici, egli afferma che se gli astri si muovessero in una massa d'aria o di fuoco, dovrebbero produrre un rumore straordinario, ma non c'è nessuna evidenza che questo si verifichi: infatti, nessuno degli astri potrebbe muoversi né di un moto circolare né di un moto causato dall'anima né di un moto violento (291 a 22-24). Dunque, anche nel momento di negare il rumore prodotto dagli astri Aristotele ricorda che il loro movimento non è dovuto all'anima.

gata al movimento dell'etere, elemento costituente tanto del cielo quanto degli astri.

1.2. La necessità dell'anima

La spiegazione fisica del movimento degli astri, dunque, esclude l'anima *come principio di movimento*, ma da questo non deriva un'esclusione assoluta dell'anima. Infatti, in altri due passi del *De caelo* Aristotele afferma che il cielo e gli astri *devono* comunque essere considerati come dotati di anima e stabilisce anche un'analogia tra il cielo e gli esseri viventi.

Nel contesto della trattazione dell'alto e del basso, della destra e della sinistra (intesi come dati ontologici, non descrittivi) nel cosmo, Aristotele fa, infatti, esplicito riferimento alle trattazioni sul movimento degli animali:

Infatti, immediatamente e per prima cosa si deve pensare che, se una cosa ha la destra e la sinistra, in essa sono presenti ancor prima i principi anteriori a questi. Si è già argomentato intorno a questi quando si è trattato dei movimenti degli animali, perché essi sono loro propri per natura (284 b 10-13).

«Rinviando alla discussione sulla locomozione animale contenuta nel *De incessu animalium*, Aristotele sembra suggerire che alcuni principi validi per gli esseri viventi si applicano anche all'οὐρανόσ e questo perché l'entità in questione è un essere vivente e come tale è dotato di un principio di movimento»³³. L'analogia viene affermata in maniera ancora più stretta in B, 12:

Perciò bisogna ritenere che l'attività (πράξις) degli astri sia proprio tale quale quella degli animali e delle piante (B, 12, 292 b 1-2).

Questo parallelo con gli esseri viventi risulta molto importante se si considera che l'anima, nel pensiero aristotelico, rappresenta il principio di movimento degli esseri viventi, essa è quel 'motore immobile' che permette al corpo di muoversi³⁴. Dunque, il fatto

³³ FALCON, *Corpi e movimenti*, p. 44.

³⁴ Cfr. *De anima*, 406 a 1-3 in cui Aristotele afferma che è impossibile che l'anima sia dotata di movimento, dunque muove essendo immobile: lo Stagirita riconduce, infatti, l'auto-movimento proprio degli animali alla dinamica del motore e del mosso,

che lo Stagirita ponga e sviluppi questa analogia tra il cielo e gli esseri viventi (entrambi possono e devono dirsi dotati di anima), ci porta a ipotizzare che si rendesse conto del problema di porre un'anima e di negarle la funzione del movimento.

Nel primo passo nel quale Aristotele riconosce l'animazione del cielo afferma che

negli esseri che hanno un principio di movimento sono presenti tali potenze, ma il cielo è *dotato di anima* (οὐρανὸς ἔμψυχος) e ha un principio di movimento; è chiaro dunque che ha anche l'alto e il basso, la destra e la sinistra (B, 2, 285 a 29-30)³⁵.

Successivamente, Aristotele si pone il problema delle diverse traslazioni presenti nell'universo. Il punto di partenza dell'argomentazione si concentra sulla divinità del cielo che viene affermata in un passo funzionale a completare il quadro fin qui tratteggiato.

La causa di queste [traslazioni] deve essere compresa a partire da qui. Ciascun essere, tra quelli che hanno una funzione specifica (ἔργον), esiste in vista di tale funzione. L'atto di Dio è l'immortalità, cioè la vita eterna. Cosicché è necessario (ἀνάγκη) che a Dio appartenga un movimento eterno. Dato che il cielo (οὐρανὸς) è tale (infatti è un corpo divino – σῶμα τι θεῖον), per questo ha un corpo circolare che si muove sempre circolarmente *per natura* (φύσει) (B, 3, 286 a 7-12).

In questo passo, Aristotele aggiunge un ulteriore elemento: il cielo, infatti, non solo è dotato di anima, ma gli viene attribuita la ca-

in virtù della quale egli può affermare (come fa esplicitamente in *Fisica*, H, 1) che tutto ciò che si muove è mosso da altro: in ciò che si muove da sé, deve riconoscersi una parte che muove e una parte che viene mossa: «una parte dell'intero muoverà essendo immobile, un'altra sarà mossa. Solo in questo modo, infatti, è possibile che ci sia qualcosa capace di muovere se stessa (μόνος γὰρ οὕτως οἶόν τε τι αὐτοκίνητον εἶναι)» (*Fisica*, H, 1, 258 a 1-3).

³⁵ «Ai nostri occhi la discussione sulla destra e sulla sinistra dell'οὐρανὸς non può che apparire bizzarra. Non dobbiamo tuttavia incorrere nell'errore di sottovalutarne l'importanza per Aristotele [...] Questa discussione serve a far luce su un'idea tanto importante quanto troppo spesso dimenticata. La nozione di corpo come entità tridimensionale (o tridivisibile) è inadeguata nel momento in cui si è chiamati a descrivere il corpo di un essere vivente. In questo caso dire che il corpo è una grandezza tridimensionale (o tridivisibile) è di ben poco aiuto. Il corpo in questione non è solo una grandezza tridimensionale (o tridivisibile) ma anche una realtà che esibisce una precisa organizzazione interna. Questa organizzazione è funzionale alla realizzazione di quelle attività implicite nell'idea che l'anima sia un principio di movimento» (FALCON, *Corpi e movimenti*, pp. 45-46).

ratteristica della divinità che si rivela ambigua. Infatti, se dai passi precedenti si trae una spiegazione prettamente fisica del movimento (il cielo e gli astri si muovono per la natura dell'etere di cui sono costituiti), qui lo Stagirita dice che il cielo si muove in quanto divino. Ora, se l'elemento della divinità si legge come un riferimento agli dei, la trattazione sembra sbilanciarsi verso un ambito teologico che, del resto, potrebbe essere confermato dall'espressione «l'atto di Dio è l'immortalità»; se, però, il riferimento al divino si riconduce all'etere che è di natura divina (cfr. *De caelo*, A, 2), allora la trattazione resta in un ambito fisico, perché etereo e divino vengono a coincidere. Questa seconda lettura potrebbe essere confermata dal riferimento al «corpo divino» (σῶμα τι θεῖον). In questa chiave, dunque, l'ambito fisico e quello teologico potrebbero comporsi: la natura dell'etere è divina e, in quanto tale, implica il movimento.

Il secondo passo in cui si trova affermata l'animazione degli astri ci ripropone una situazione del tutto confrontabile a questa anche a livello terminologico, perché Aristotele ripropone e sviluppa anche più chiaramente l'analogia tra corpi celesti e mondo animale. In B, 12 lo Stagirita, a chiusura della trattazione sugli astri, affronta due aporie:

1. perché gli astri non si muovono di movimenti sempre più numerosi man mano che si allontanano dalla traslazione prima? (291 b 29);
2. perché nella prima traslazione il numero degli astri è tanto grande, mentre ciascuno degli altri astri è isolato? (292 a 10).

Alla ricerca di una soluzione per il primo dei due problemi posti, Aristotele individua un errore di fondo all'origine di queste difficoltà.

Ma noi pensiamo a questi [astri] come se fossero soltanto corpi e monadi che sono dotati di ordine, ma non sono assolutamente dotati di anima (ἀψύχων). Bisogna invece pensarli come partecipi di attività e vita (πρόξεως καὶ ζῶης): *in questo modo* (οὕτω), infatti, non sembrerà che sia assurdo ciò che accade. Sembra infatti che <1> all'essere che si trova nella condizione migliore appartenga il proprio bene senza che esso debba compiere alcuna attività (πρόξεως); <2> a chi si trova molto vicino a tale condizione attraverso una sola e piccola attività; <3> a chi si trova più lontano attraverso più attività. Lo stesso vale per il corpo umano: <1> uno sta bene non facendo esercizi, <2> un altro camminando un po', <3> un altro ha bisogno della corsa, della lotta e dell'esercizio (B, 12, 292 a 18-26).

Dunque, *se si pensano gli astri come animati* e si entra in un'ottica che considera l'intero ordine naturale, gli astri risultano sicuramente divini. Ecco perché Aristotele deve considerarli animati: sono più perfetti e superiori agli esseri del mondo sublunare, alcuni dei quali sono animati. Ma, proprio in quanto tali, non sono Dio e, dunque, non sono perfetti. In quest'ottica, quindi, il loro movimento viene implicitamente considerato rispetto al Motore Immobile, che è l'unico che non ha sicuramente prassi, quindi si trova nella condizione migliore. Infatti, Aristotele precisa che, per chi partecipa di attività e vita, si dà la possibilità di una gradazione di attività che tendono a un fine: può verificarsi il caso di chi <1> già si trova in uno stato ottimo senza bisogno di alcuna azione, <2> deve fare molto poco per raggiungerlo, <3> pur facendo molto, non riesce a raggiungere la condizione migliore.

Ora, esattamente come l'uomo, gli animali e le piante, il *kosmos* e gli astri sono rappresentati come tendenti a un fine e – analogamente a quanto accade agli esseri del mondo sublunare – per raggiungerlo devono compiere un diverso numero di azioni a seconda della loro condizione di partenza.

Pertanto <1> un essere ha e partecipa della perfezione, <2> un altro la ottiene con poche attività, <3> un altro non prova neppure a raggiungerla, ma per lui è adeguato giungere nelle vicinanze del fine (B, 12, 292 b 10-14).

Sulla base dell'analogia stabilita con gli esseri viventi, Aristotele può concludere:

E per questo la terra non si muove assolutamente, <3> gli astri che sono vicini hanno pochi movimenti: infatti non raggiungono <1> il *fine ultimo*, ma possono raggiungere il *principio più divino* (τῆς θειοτάτης ἀρχῆς) solo in una certa misura. <2> Il primo cielo invece lo raggiunge subito attraverso un solo movimento. <2b> Gli astri che si trovano nel mezzo, tra il primo cielo e le ultime sfere vi arrivano, ma vi arrivano attraverso molteplici movimenti (B, 12, 292 b 19-25)³⁶.

³⁶ F. BERTI, (*La finalità in Aristotele*, in *Nuovi studi aristotelici. Fisica, antropologia e metafisica*, II, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 39-67, 58-60) osserva che, data l'analogia con l'uomo (il cui fine è un fine proprio), non si deve pensare che Aristotele parlando del «principio più divino» voglia alludere al Motore Immobile e che, quindi, qui stia tratteggiando un finalismo di tipo 'verticale' secondo cui «ciascun livello della realtà aspirerebbe a quello superiore e l'intera realtà aspirerebbe al suo principio supre-

Lo Stagirita ripresenta, dunque, la gradazione già proposta, applicandola al cielo e agli astri e facendo esplicito riferimento, qui, al Motore Immobile con le espressioni 'fine ultimo' e 'principio più divino':

1. il fine ultimo si trova nella condizione migliore, pur essendo immobile;

2. il primo cielo ha bisogno di un solo movimento per raggiungere il fine: si tratta, quindi, di un motore mosso;

per gli astri c'è uno sdoppiamento, perché:

3. gli astri più vicini alla terra hanno pochi movimenti, ma non raggiungono il fine ultimo;

2b. gli astri che sono intermedi tra il primo cielo e le ultime sfere, hanno bisogno di molti movimenti, ma poi arrivano al fine ultimo.

Dunque, da una parte, Aristotele sembra voler negare, tramite la dottrina dell'etere, che nel movimento del cielo e degli astri sia implicata l'anima, ma poi afferma con forza che essi sono comunque da ritenere animati, e, *da questo punto di vista*, aspirano a un fine, una funzionalità questa, che può essere ascritta solo all'anima e non al moto potremmo dire 'meccanico' causato dall'etere³⁷.

mo, che è il primo Motore Immobile». Analogamente a quanto affermato per ogni altro essere vivente, Aristotele allude qui alla «condizione migliore possibile per ogni astro». A mio parere una tale affermazione è sicuramente vera per quanto riguarda l'attività umana, ma, dato che la domanda dalla quale prende avvio l'argomentazione, è la ragione per cui gli astri si muovono con movimenti di numero sempre maggiore man mano che si allontanano dalla traslazione prima (cioè quella del primo cielo) e, rispetto al primo cielo si dice che esso deve fare un solo movimento per raggiungere il fine ultimo, mi sembra plausibile pensare che nel contesto sopralunare, il fine ultimo e il principio più divino sia appunto il Motore Immobile che imprime direttamente il movimento circolare al primo cielo e, attraverso il sistema delle sfere celesti (gerarchicamente inferiori al Motore Immobile), ai pianeti. Tale quadro è, infatti, confermato in *Metafisica*, Λ, 7-8 (che analizzeremo tra breve) dove credo si provi che il sistema delle sfere celesti si muove a causa di questa tensione finale impressa dal Motore Immobile.

³⁷ Questo legame tra l'anima e la tendenza a un fine sembra confermato anche da quanto si legge nel *De anima*. Qui Aristotele afferma che ciò che si muove, si muove spinto da una tendenza e, dunque, in vista di qualcosa. «Entrambe queste cause muovono secondo il luogo, intelletto (νοῦς) e tendenza (ὄρεξις), l'intelletto è quello che ragiona *in vista di qualcosa*, cioè quello pratico. [...] Anche ogni tendenza è *in vista di qualcosa*: l'oggetto della tendenza è il principio dell'intelletto pratico. [...] Di conseguenza, è evidente che, ragionevolmente, queste due muovono: la tendenza e il pensiero pratico. Infatti, l'oggetto della tendenza muove e, attraverso questo, il pensiero muove, perché il principio del pensiero è l'oggetto della tendenza» (*De anima*, Γ, 10, 433 a 14-20). Aristotele arriva poi alla conclusione, secondo la quale «c'è un'unica

La presenza di questo ulteriore punto di vista, implica che, anche in un'opera fisica qual è il *De caelo*, Aristotele non possa fare a meno di chiamare in causa il Motore Immobile, rendendo evidente una tensione, o meglio un intreccio, tra il piano fisico e il piano metafisico.

1.3. L'intreccio tra i due piani in altre opere fisiche.

A conferma del fatto che tale intreccio di piani è insito nell'articolazione stessa dei testi aristotelici, è utile richiamare l'attenzione su alcuni passi, nei quali Aristotele, pur volendo attenersi il più possibile a un approccio fisico, non può fare a meno di aprire un orizzonte metafisico.

Ad esempio, persino in un passo del *De caelo* egli distingue il cielo (considerato, in questo caso, come 'mosso') da un primo motore:

Infatti, è stato dimostrato che il mosso è primo, semplice, ingenerabile, incorruttibile e assolutamente immutabile; è ragionevole che il motore sia tale a maggior ragione. Infatti, ciò che è primo muove ciò che è primo e ciò che è semplice il semplice e ciò che è incorruttibile e ingenerabile muove l'incorruttibile e ingenerabile (B, 6, 288 a 34-288 b 4).

Si può anche dubitare che in questo caso Aristotele intenda riferirsi al Motore Immobile. Tuttavia questo stesso riferimento ricorre in modo non ambiguo in altri testi. Infatti, il livello ultimo di giustificazione metafisica del movimento è presente anche in altre opere fisiche, nelle quali Aristotele, pur dichiarando che il Motore Immobile non è argomento proprio della scienza fisica, si trova costretto comunque ad accennarne. Ciò avviene, per esempio, nel *De generatione et corruptione*.

Come si è detto precedentemente *in altre trattazioni* (ἐν ἑτέροις), se il movimento è eterno, deve esserci un qualche motore eterno; se è continuo, il motore deve essere uno solo, identico, immobile, ingenerato, inalte-

cosa che muove, la facoltà appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν), se infatti fossero due, cioè l'intelletto e la tendenza, muoverebbero secondo una forma comune» (*De anima* Γ, 10, 433 a 21-22). Quindi, lo Stagirita stabilisce che c'è un'unica causa del moto secondo luogo, appunto la facoltà appetitiva dell'anima. Sembra evidente che la dottrina del movimento naturale dell'etere non spiega questo movimento finalizzato che deve ammettersi anche per i cieli.

rabile (ἐν τὸ αὐτὸ καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγένητον καὶ ἀναλλοίωτον); e se i movimenti circolari sono molteplici, è necessario che ci siano molteplici motori, ma tutti devono dipendere in qualche modo da un solo principio (ὑπὸ μίαν ἀρχήν).

E subito dopo lo Stagirita presenta in una rapida ed efficace sintesi il primo Motore Immobile, tanto che è stato possibile dire che in un'opera fisica troviamo «la sintesi di tutto il pensiero teologico di Aristotele»³⁸.

Nella *Fisica* stessa, l'intera trattazione dedicata all'analisi sul movimento sfocia nella teorizzazione della necessità di porre un primo motore immobile: infatti, Aristotele sostiene che tutto ciò che è mosso, è mosso da altro (H, 1), ma per evitare il *regressus ad infinitum* deve porsi o un motore auto-movente o un primo motore immobile:

non è necessario che il motore sia a sua volta mosso (οὐκ ἀνάγκη τὸ κινουῦν ἀντικινεῖσθαι), ma è necessario <1> o che qualcosa di immobile muova (ἢ ἀκίνητόν γέ τι κινεῖν ἀνάγκη) o <2> che il motore stesso sia mosso da sé (αὐτὸ ὑφ'αὐτοῦ κινούμενον), se è davvero necessario che il movimento sia eterno (257 b 23-25).

L'automovimento è, dunque, un'opportunità considerata da Aristotele, il quale ne sottolinea anche la plausibilità:

se un'altra cosa muove sempre mediante qualcosa, e il motore è diverso da questa, qualora qualcosa di sempre diverso muova mediante qualcosa, è necessario che prima ci sia qualcosa che muove se stessa mediante se stessa (ἀνάγκη εἶναι πρότερον τὸ αὐτὸ αὐτῷ κινουῦν); se, pertanto, questa è mossa non da altro, è necessario che muova se stessa (ἀνάγκη αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν). Di conseguenza, anche secondo questo ragionamento, o il mosso è mosso direttamente da ciò che muove se stesso, oppure una volta per tutte si deve giungere a un tale motore (256 a 32 - b 3).

Lo Stagirita segnala, però, un'altra strada che conduce a un superamento dell'auto-movimento di stampo platonico, superamento necessario, perché l'automovimento comporta molte difficoltà (257 a-b).

Partendo dalla premessa secondo la quale tutto ciò che viene

³⁸ M. MIGLIORI, *Aristotele, La generazione e la corruzione*, traduzione e introduzione e commento di M. Migliori, Loffredo, Napoli, 1976, p. 261 n. 30.

mosso, è mosso tramite qualcosa che è a sua volta mosso, il mosso

1. o inerisce alle cose per accidente, così che esso stesso muove essendo mosso, ma non *per il solo fatto* di essere esso stesso mosso;
2. o inerisce non accidentalmente, ma di per sé.

Se si dà il primo caso, risulta che il mosso non è *necessariamente* mosso, perché l'accidente può anche non accadere. Questo, però, porta alla possibilità che nessuno degli enti si muova, (appunto perché l'accidente esclude la necessità), mentre Aristotele ha dimostrato che esiste un movimento eterno³⁹.

Escluso l'accidente, dunque, Aristotele ribadisce la necessaria esistenza di tre elementi:

1. un mosso, che necessariamente deve essere mosso, ma non è necessario che muova;
2. un mezzo con cui il motore esercita il moto, che necessariamente muove ed è mosso (perché il mezzo sta e cambia con il mosso ed è nella stessa relazione del mosso rispetto al motore);
3. un motore che, se muove in modo tale da non ammettere un intermedio, è necessariamente immobile

dal momento che noi vediamo l'ultimo (ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον), cioè ciò che può essere mosso ma non ha il principio del movimento, e <vediamo> ciò che è mosso non da altro, ma da se stesso (καὶ ὁ κινεῖται μὲν οὐχ ὑπ'ἄλλου δὲ ἀλλ'ὑφ'αὐτοῦ), è del tutto ragionevole, per non dire necessario (εὐλογον, ἴνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν), che ci sia anche il terzo che muove essendo immobile (τὸ τρίτον εἶναι ὁ κινεῖ ἀκίνητον ὄν) (256 b 20-24).

1.4. Una conferma dal «Peri Philosophias»

La stessa tensione di elementi apparentemente contrastanti (da un lato etere e movimento meccanico, dall'altro necessità di un'anima e movimento finalizzato), ma riconducibili a due punti di vista diversi, si ripropone anche nella trattazione della divinità degli astri che si coglie da alcuni frammenti del *Peri Philosophias*. Aristotele si pone problemi di natura cosmologica e, rispetto agli astri, sembra sostenere una posizione confrontabile a quella del *De caelo*. In una testimonianza di Cicerone egli afferma:

³⁹ Cfr. *Fisica*, Θ, 1 dove, anche in polemica con Platone, Aristotele argomenta la necessità che il movimento sia generato e imperituro, cioè che sia eterno.

Dato che, dunque, l'origine di alcuni animali è nella terra, di altri in acqua, di altri ancora in aria, ad Aristotele sembra assurdo pensare che in quella parte che è la più adatta a generare esseri animati nulla si generi. Le stelle invece occupano il luogo etereo. Poiché questo è il più sottile e sempre si muove ed è pieno di vita, è necessario che gli esseri animati che in esso si generano abbiano sia una sensibilità molto acuta sia la massima velocità di movimento. Perciò, dato che nell'etere si generano gli astri, è ragionevole che in essi siano presenti sensibilità e intelligenza (*sensum... et intelligentiam*). Da ciò consegue che gli astri devono essere annoverati nel numero degli dei (*Peri Philosophias*, fr. 21 Ross = Cicerone, *De natura deorum*, II, 15, 42).

Aristotele sembra giustificare le tensioni interne al *De caelo* appena illustrate: infatti egli sembra dire che, se si generano esseri animati dagli elementi sublunari, a maggior ragione dovranno generarsi esseri superiori da una materia superiore qual è l'etere. Dunque, per la superiorità della materia che li costituisce, gli astri si muovono e hanno intelligenza (nel *De caelo* si parla di «attività e vita»), e quindi sono dotati di anima, perché l'etere non riesce a spiegare queste funzioni, esattamente come nel *De caelo*⁴⁰.

Questo orizzonte ambivalente sembra confermato da un'altra testimonianza di Cicerone che si pone in stretta continuità argomentativa con la precedente.

Aristotele deve essere certamente lodato perché ritenne che tutto ciò che si muove si muove o per natura (*natura*) o per forza (*vi*) o per volontà (*voluntate*); che si muovono la luna, il sole e tutte le stelle: ciò che si muove per natura o viene portato giù dal peso o su dalla leggerezza; nessuno di questi due movimenti appartiene agli astri, perché il loro moto è circolare. Però non si può neanche affermare che accade che gli astri si muovono contro natura a causa di una qualche forza maggiore. Infatti, quale forza può essere maggiore? Rimane dunque l'alternativa secondo cui il moto degli astri è volontario (*volontarius*). Chi non vede questo non solo agisce da ignorante, ma anche da empio, se nega che gli dei esistono (*Peri Philosophias*, fr. 21 Ross = Cicerone, *De natura deorum*, II, 16, 44).

⁴⁰ E. BERTI, *La filosofia del «primo» Aristotele*, Cedam, Padova 1962, Vita e Pensiero, Milano 1997², p. 368) afferma che «la prova della divinità degli astri, ossia del modo eminente in cui essi possiedono le facoltà conoscitiva e motrice, sembra essere [...] costituita dal fatto che il loro elemento è il più sottile ed il più mobile di tutti». Dunque, l'etere può spiegare la superiorità degli astri. È chiaro, però, che la facoltà conoscitiva e quella motrice non possono essere ricondotte all'etere, ma implicano un'anima.

In questo frammento Aristotele, escludendo il moto naturale e quello violento, dimostra «che il moto astrale è volontario, a causa della sua forma circolare». Ciò significa che «la volontà, ossia l'anima, è causa non del fatto che gli astri si muovano, ma soltanto del fatto che il loro movimento abbia forma circolare»⁴¹. Sembra riproporsi, quindi, la situazione del *De caelo*, perché, anche se non riconduciamo il movimento all'anima, l'elemento della volontà, che la dottrina dell'etere non riesce a giustificare, ripropone la necessità di un'anima.

Questo passo apre il problema del rapporto tra *Peri Philosophias* e *De caelo*⁴², perché nel dialogo si introduce un moto volontario degli astri al quale Aristotele non fa cenno esplicito nel *De caelo*, anche se è forse possibile risentire una qualche eco nei passi del *De caelo* analizzati in precedenza nei quali Aristotele prospetta un

⁴¹ *Ibidem*. Rispetto a questi frammenti del Περὶ Φιλοσοφίας, Berti prospetta una vicinanza/lontananza di Aristotele da Platone: «Certamente per Platone la causa del movimento è l'anima, cioè un principio immanente; tuttavia l'anima è stata fatta dal Demiurgo, principio trascendente. Aristotele, pur disponendo già di una teoria, quella dell'etere, che gli avrebbe consentito un maggior distacco da Platone, preferisce ricorrere, per spiegare la circolarità del moto astrale, alla dottrina del maestro, ammettendo che gli astri siano animati. Tuttavia, avendo sviluppato il concetto di Demiurgo in quello di Dio fine supremo, trasforma conseguentemente il rapporto di generazione in quello di mozione delle anime da parte di Dio». (*Ibi*, pp. 371-372).

⁴² W. JAEGER (*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923, *Aristotele, Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1935, più volte riedito; nuova edizione con introduzione di E. Berti, Sansoni, Firenze 2004, pp. 200-203) vede un contrasto tra queste due dottrine che testimonierebbe una giovanile adesione di Aristotele al platonismo, verificabile nel parallelismo tra la dottrina del *Timeo* – che attribuisce il moto circolare all'intelligenza – e quella del Περὶ Φιλοσοφίας; J. BERNAYS (*Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Hertz, Berlin, 1863, pp. 103-104), invece, rilevando la stessa 'contraddizione', ipotizza un fraintendimento del testo aristotelico da parte di Cicerone. GUTHRIE (*Aristotles, On the Heavens, with an english translation* by W.K.C. Guthrie, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1960, pp. 35-37) coglie «nel *De philosophia* un primo tentativo di spiegare il movimento delle stelle che è stato considerevolmente modificato nel *De caelo*». A questo proposito Berti (*La filosofia del «primo» Aristotele*, pp. 369-370) osserva che «il fatto che Aristotele nel *De caelo* faccia dipendere la circolarità del moto astrale dalla natura dell'etere non è sufficiente ad escludere in via assoluta che nel Περὶ Φιλοσοφίας egli potesse farla dipendere dalla volontà degli astri. Per giustificare quest'ultima eventualità basta ammettere che l'ipotesi dell'etere non sia stata inizialmente formulata allo scopo di spiegare le particolari caratteristiche del moto astrale, ma con intenti diversi, ad esempio quello di assegnare un elemento alla regione celeste. [...] È possibile infatti che nel Περὶ Φιλοσοφίας la dottrina dell'etere non avesse ancora raggiunto un grado di elaborazione tale da attribuire a questo elemento un proprio moto naturale, diverso da quello rettilineo, proprio degli altri quattro».

moto finalizzato degli astri. Tuttavia, nell'analisi che stiamo conducendo la differenza appare assai meno rilevante che nelle interpretazioni tradizionali.

A ulteriore giustificazione delle discrepanze tra i due scritti bisogna poi considerare la diversa natura delle due opere: il *Peri Philosophias* è un'opera esoterica, il *De caelo*, uno scritto esoterico, «sembra [...] probabile che in Aristotele anche la distinzione tra razionalità fondata e "fede razionale" fosse chiarita e tematizzata, dando luogo a due atteggiamenti non in contrasto, ma diversi, e quindi oggetto di due trattazioni diverse, ma ovviamente intrecciate: da una parte quella scientifica, dall'altra quella più connessa alle tesi probabili e diffuse, la prima essenzialmente esoterica, la seconda quasi esclusivamente esoterica»⁴³.

In ultima analisi, comunque, Aristotele tenta di affermare che il movimento degli astri non è dovuto alla presenza di un'anima, ma alla natura dell'etere, ma è poi costretto 1. a riaffermarla 1.1. a ragione della divinità e 1.2. della superiorità di questi enti rispetto a quelli sublunari; 2. ciò implica 2.1. intelligenza e 2.2. movimento teso a un fine, il che implica un movimento non meccanico e non riconducibile esclusivamente all'etere.

2. Il quadro del dibattito critico

Molti studiosi hanno letto la posizione aristotelica rispetto all'animazione del cosmo e degli astri come contraddittoria.

La chiave interpretativa dominante è, anche in questo caso, quella dell'evoluzione del pensiero aristotelico: partito dalla concezione platonica dell'animazione del mondo e degli astri, Aristotele avrebbe poi cercato di sostituire a questa spiegazione 'mitica' un sistema di cause puramente fisiche: il movimento dell'etere. Guthrie afferma infatti che «il movimento è naturale senza essere causato da un'anima». Lo studioso osserva, però, che questa ipotesi di lettura non è priva di tensioni interne, perché «la divinità delle stelle era un articolo proprio della fede platonica di cui Aristotele non avrebbe mai potuto dubitare»⁴⁴. Una tale posizione sembra saltare la contraddizione senza affrontarla, perché ri-

⁴³ M. MIGLIORI, *L'anima in Platone e Aristotele*, «Studium» 2000, pp. 365-427, p. 418.

⁴⁴ GUTHRIE, *Aristotles, On the Heavens*, pp. 29-36, p. 35.

conoscere il ruolo dell'etere che, in un certo qual modo, sostituisce l'anima, non basta a spiegare quei passi dello stesso *De caelo* nei quali Aristotele definisce i corpi celesti come dotati di anima. In generale, poi, per quanto riguarda l'approccio genetico-evolutivo al pensiero aristotelico (tematica troppo ampia da trattare in questa sede)⁴⁵, come osserva Reale, «si ha [...] la netta impressione che non già la prospettiva di interpretazione di questi studiosi della genesi dell'aristotelismo voglia servire di chiarimento ai testi, ma che, viceversa, si vogliano a tutti i costi piegare i testi a comprovare una tesi che essi spontaneamente non suggeriscono per nulla, tanto che, là dove questi non sembrano affatto propensi ad essere piegati, non si esita a spezzarli, frammentarli e sbriciolarli in vario modo, dichiarando una parte anteriore, l'altra posteriore, la terza ancora successiva, finché la tesi non esce, in qualsiasi modo, almeno in apparenza, salva»⁴⁶. Infatti, nella nostra indagine abbiamo trovato vari segni dello strettissimo intreccio del piano metafisico a quello fisico e, dunque in questo caso, il selezionare i testi non risolve e non scioglie i nodi, perché entrambi gli approcci mostrano di essere *compresenti* nelle stesse opere fisiche di Aristotele.

Altri studiosi sostengono che l'etere, essendo causa di un movimento eterno, riveste per il mondo il ruolo di motore attribuito all'anima; quindi, in questo senso, è legittimo parlare del mondo come di un essere vivente, il che non significa, però, che esso *abbia* un'anima. Su questa linea Solmsen sostiene che Aristotele non sembra rifiutare l'idea di un'anima che operi per necessità, ma, al contrario e più radicalmente, pensa che se un'anima è creata con la funzione di muovere, *dovrebbe* operare necessariamente. Lo studioso riconosce che, nel passo del *De caelo*, 285 a, lo Stagirita parla di un cosmo dotato di anima, ma, a ragione dell'unicità di questa affermazione, non crede che debba essere sopravvalutata e pensa che non vada interpretata nel senso che il *kosmos* ha un'anima, ma, più semplicemente, nel senso che il *kosmos* è vivente o animato; deve però poi aggiungere che, per rendere più salda la sua posizione, «Aristotele avrebbe dovuto riconoscere l'esi-

⁴⁵ Per una trattazione approfondita del valore e del limite dell'evoluzionismo, cfr. G. REALE, *Il concetto di 'filosofia prima' e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, 1996⁶, in particolare, cfr. i tre saggi integrativi, pp. 449-551.

⁴⁶ *Ibi*, p. 533.

stenza di esseri che sono viventi, ma non hanno un'anima, ma si può certamente lasciare la responsabilità di questa contraddizione a lui stesso»⁴⁷. Sembra dunque evidente che questa soluzione non elimina la contraddizione, ma la sposta, perché porta a ipotizzare l'esistenza di viventi privi di anima, cosa ancora più problematica.

Un'altra linea interpretativa è quella secondo la quale Aristotele non avrebbe mai negato l'animazione del cielo e degli astri, ma solo affermato che, a differenza dell'anima umana, che ha a che fare con un corpo ribelle, le anime degli esseri celesti trovano nell'elemento astrale un corpo perfettamente destinato a ricevere il loro impulso. In questo senso, la condanna aristotelica è rivolta al concetto di Anima del mondo come forza che *costringe* a movimenti non naturali. In ultima analisi, Aristotele non negherebbe che i corpi celesti siano animati, ma soltanto che abbiano un movimento contrario a quello naturale⁴⁸.

Rispetto a questo tema, Moraux osserva che «è difficile pronunciarsi senza oltrepassare il testo e senza attribuire allo Stagirita intenzioni che non ha formulato in maniera esplicita», ma avverte comunque la volontà aristotelica di non uscire dal piano fisico, anche se alcune allusioni lasciano pensare che non sia l'unico piano che viene preso in considerazione. Lo studioso sembra, comunque, porsi sulla scia di questa terza posizione, perché riconosce che «se c'è un perfetto accordo tra l'anima e il corpo del cielo, se l'anima imprime al corpo il movimento al quale quello è

⁴⁷ F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1960, p. 244, n. 73.

⁴⁸ Questo è, per esempio, il pensiero di CHERNISS, (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, pp. 544-545), il quale polemizza con Guthrie affermando che l'argomentazione aristotelica non verte sulla negazione dell'anima, ma sulla dimostrazione che i cieli non godono di un automovimento. Cfr. anche W. THEILER, *Ein vergessenes Aristoteleszeugnis*, «The Journal of Hellenic Studies» 77 (1957), pp. 127-131, p. 128, il quale sottolinea la natura divina attribuita all'etere; A. JORI (*ARISTOTELE, Il cielo*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. Jori, prefazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2002, p. 24) osserva che «è indubbio che lo Stagirita quando presenta il Primo Motore come oggetto supremo di desiderio e d'amore, attribuisce tale desiderio e siffatto amore a degli esseri animati. Di conseguenza [...] Aristotele intende chiarire come l'anima non costringa il cielo a effettuare un movimento contro natura». Si allineano a queste posizioni anche R. MUGNIER, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Vrin, Paris 1930, p. 121; J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens*, Les Belles Lettres, Paris 1939, pp. 115-116 e W.D. ROSS, *Aristotle's Physics, a revised text with introduction and commentary* by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1936, 1955², p. 98.

naturalmente atto, allora, tutte le difficoltà svaniscono»⁴⁹. Poi, però, da questa ipotesi Moraux trae una conclusione in senso evolucionista che non sembra necessaria. A suo parere, infatti, questa ipotesi «ci fa anche scoprire una prima tappa nell'evoluzione della psicologia aristotelica: ancora platonico per quanto riguarda la psicologia umana, lo Stagirita si separa già dal suo maestro opponendo il macrocosmo al microcosmo: di contro alla precaria condizione dell'anima umana, prigioniera in un corpo estraneo, poteva celebrare la perfetta felicità dell'anima del cielo, meravigliosamente adattata al corpo che anima»⁵⁰.

Un tentativo ancora diverso di ricomporre la contraddizione aristotelica è quello di Düring, il quale afferma che «ciò che Aristotele dice in B, 1, 284 a, non esclude la possibilità che pensi gli astri come animati»⁵¹. Lo studioso rintraccia una possibile soluzione aristotelica, che vada in questo senso, in un passo della *Fisica* in cui lo Stagirita affronta alcune obiezioni che possono essere mosse alla tesi dell'eternità del movimento. Infatti, la tesi contraria – secondo cui il movimento ha avuto un inizio – sembra avallata se si considera ciò che ha la potenza di muoversi, e dunque non si può dire che sia mosso in atto né che possieda in se stesso alcun movimento, come le cose inanimate. Queste, però, talvolta vengono mosse, anche se non si muove alcuna loro parte né l'intero; se il movimento è eterno, esse dovrebbero, invece, muoversi sempre o non muoversi mai, *a fortiori* gli esseri animati:

È evidente che la situazione è tale soprattutto nel caso degli esseri dotati di anima: infatti, talvolta, pur non essendo presente in noi alcun movimento, ma stando in quiete, tuttavia qualche volta ci muoviamo e si genera in noi da noi stessi un principio di movimento, anche se nulla si muove dall'esterno (θ, 2, 252 b 17-20).

Qui si parla di un principio interno, ma l'esterno non viene negato, anzi si dice che di norma sembra esserci, in alcuni casi *può* non esserci. Infatti, per quanto riguarda le cose inanimate

⁴⁹ ARISTOTELE, *Du ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris 1965, p. 42.

⁵⁰ *Ibi*, pp. 88-89.

⁵¹ I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter, Heidelberg, 1966, *Aristotele*, trad. it. di P. Donini, Mursia, Milano 1976, p. 419, n. 139.

[Vediamo] che sempre qualcos'altro, di esterno, le muove: invece *diciamo* che l'animale stesso muove se stesso. Di conseguenza, se una volta esso è totalmente in quiete, potrebbe generarsi movimento in lui che è immobile da se stesso e non dall'esterno. E se è possibile che questo si generi nell'animale, che cosa impedisce che lo stesso si verifichi anche nell'universo (τὸ πᾶν)? Se, infatti, il movimento si genera in un piccolo cosmo (ἐν μικρῷ κόσμῳ), anche in uno grande si genera e anche nell'infinito, se è possibile che l'infinito si muova e stia in quiete nella sua interezza (θ, 2, 252 b 22-28).

A questa obiezione Aristotele risponde con una posizione che Düring legge come un «un compromesso tipico del suo modo di pensare». Qualche linea dopo si legge, infatti,

soprattutto la terza obiezione – secondo la quale si genera un movimento che in precedenza non esiste, come accade agli esseri dotati di anima – sembrerebbe problematica: infatti, a quanto pare, ciò che prima era in quiete, poi cammina, non essendoci alcun movimento dall'esterno. Questo è falso. Vediamo infatti che nell'animale si muove sempre qualcosa di innato: non è l'animale stesso ad essere causa di questo movimento, ma probabilmente ciò che gli sta intorno (τὸ περιέχον). Dunque, diciamo che l'animale muove se stesso non secondo ogni movimento, ma secondo il moto locale. Pertanto, nulla impedisce, ma forse è proprio necessario, che molti movimenti siano generati nel corpo da ciò che sta intorno, alcuni di questi muovono il pensiero (διάνοιαν) o la tendenza (ὄρεξιν), questa poi muove l'animale intero (θ, 2, 253 a 7-14).

Düring commenta questo passo affermando che «come ogni ζῷον sulla terra ha un movimento autonomo e tuttavia, nello stesso tempo, se viene considerato come una parte infinitesima dell'universo, è mosso dal principio del movimento, così è anche per gli astri»⁵².

Lo studioso sembra, dunque, giustificare la compresenza sia di un movimento non dovuto a un'anima sia dell'anima stessa, ricorrendo al concetto di un impulso esterno di movimento. Applicando questo discorso ai corpi celesti, risulta che, dall'affermazione secondo cui nessun astro si muove di un movimento dovuto a un'anima, non derivi immediatamente la negazione della sua presenza, perché, pur avendo in sé un principio di movimento, potrebbe essere mosso da un impulso esterno. Questa propo-

⁵² *Ibidem*.

sta di Düring mi sembra applicabile al contesto del *De caelo* solo se si ammette che l'impulso esterno del movimento, a livello cosmologico, è il Motore Immobile. Infatti, nel caso particolare degli astri e delle stelle, Aristotele non solo nega l'anima come principio di movimento, ma nella sua ricostruzione *fisica* del moto celeste, sembra superfluo anche un impulso esterno, perché la dottrina dell'etere gli consente di spiegare il moto del cielo e degli astri come naturale, salvo poi dover ammettere – ma risalendo al livello ultimo di giustificazione del movimento in quanto tale – un moto finalizzato che rimanda, inevitabilmente, al Motore Immobile.

3. *Il piano metafisico e il piano fisico a confronto*

L'orizzonte critico appena tratteggiato evidenzia comunque una tensione difficilmente riducibile, rispetto alla quale ogni soluzione risulta problematica. Aristotele nel *De caelo* non vuole uscire dal piano puramente fisico, ma non riesce a contenere nell'ambito di una spiegazione puramente 'meccanica' tutti gli elementi della sua cosmologia. Essa, infatti, implica la divinità degli enti celesti che si esplicita in una tensione finalizzata che, in quanto tale, è propria degli esseri animati e che, in ultima analisi, propone l'orizzonte metafisico del Motore Immobile come fine ultimo.

In questo senso, la tensione che si verifica nel *De caelo* tra la dottrina dell'etere e l'affermazione dell'animazione degli astri potrebbe essere ritradotta nei termini di una tensione tra il livello fisico e quello metafisico. Infatti, la trattazione fisica si pone una domanda del tutto diversa rispetto a quella del piano metafisico. La fisica chiede come mai il cosmo e gli astri si muovano e risponde affermando che c'è una materia (l'etere) che ha come caratteristica fondamentale quella di muoversi; la metafisica si chiede come si possa spiegare *ontologicamente* il movimento e risponde che è un passaggio dalla potenza all'atto che avviene perché c'è qualcosa in atto che muove; poiché il processo non può essere infinito occorre che il primo sia non mosso. Ci troviamo di fronte a due approcci estremamente diversi ed entrambi legittimi che danno, quindi, vita a due quadri in se stessi coerenti, ma non riconducibili l'uno all'altro⁵³.

⁵³ Infatti, come si è visto, Aristotele nel *De caelo* non nega l'anima in assoluto per poi

3.1. Il movimento del cielo e degli astri in *Metafisica*, Λ , 7-8

Quanto affermiamo risulta ancora più evidente se si passa a considerare la trattazione svolta in *Metafisica*, Λ , 7-8 intorno al Motore Immobile e ai motori celesti. In questo contesto si verifica come il quadro fisico, pur venendo in parte confermato, venga riletto in una prospettiva metafisica che differisce in punti fondamentali dalla ricostruzione del *De caelo* e ne giustifica le tensioni interne.

In Λ , 7 Aristotele afferma che

c'è qualcosa che si muove sempre di un movimento continuo, questo è il movimento circolare [...] di conseguenza il primo cielo (δ πρῶτος οὐρανός) è eterno (1072 a 21-23).

In quest'affermazione si riconferma il quadro fisico visto finora: il primo cielo si muove di un moto continuo ed eterno. Mentre, però, nel *De caelo* la ragione di un tale movimento viene fatta risalire all'elemento che costituisce i cieli, l'etere, qui Aristotele giustifica tale movimento risalendo a un superiore livello di causa:

dunque c'è anche qualcosa che muove. Dato che ciò che è mosso e muove è un *termine intermedio* (μέσον), c'è qualcosa che muove non essendo mosso ed è sia sostanza eterna sia atto. Così muovono l'oggetto del desiderio ($\tau\acute{o}$ ὀρεκτὸν) e l'oggetto dell'intelligenza: muovono non essendo mossi (1072 a 23-27)⁵⁴.

Quindi, la condizione in cui, in questo contesto, viene a trovarsi il primo cielo è quella di qualcosa di intermedio: si muove essendo

riaffermarla ma, in funzione polemica, osserva che il movimento degli astri e del cielo non è dovuto a un'anima.

⁵⁴ Anche Doninelli (A. DONINELLI, *Dal non-essere all'essere. Generazione naturale ed eternità del mondo nel 'De generatione et corruptione' di Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 207-214) – che interpreta Λ , 8 in chiave genetico-evolutiva – ammette che «il fatto che le sfere celesti si muovano, mosse dal desiderio, fa pensare che Aristotele non abbia mai abbandonato la prospettiva presente nel *De caelo*, secondo la quale le sfere hanno un'anima e dunque siano in grado di tendere ad un fine» (pp. 211-212). Al di là della lettura genetico-evolutiva (a nostro parere fuorviante, perché proprio questo dato dimostra invece una continuità di pensiero), questa notazione contribuisce a connettere il quadro metafisico e quello prettamente fisico del *De caelo* proprio su questo punto che, certo, risulta problematico dato il livello esplicativo prettamente fisico che Aristotele pretende di presentare nel trattato fisico.

mosso. Condizione diversa questa, da quella descritta nel *De caelo*, in cui Aristotele afferma:

e non c'è un altro essere superiore che lo muova (infatti questo sarebbe più divino di lui), esso non ha nulla di imperfetto né è privo di alcuna delle bellezze sue proprie (*De caelo*, A, 9, 279 a 33-35).

Dal punto di vista fisico, dunque, l'etere e il suo moto naturale diventano causa e spiegano il movimento, nel *contesto metafisico*, invece, come causa del moto del primo cielo deve porsi qualcosa che muova senza essere mosso, cioè come oggetto del desiderio. Infatti, poi Aristotele ribadisce e chiarifica quanto ha appena affermato, distinguendo il primo motore da tutte le altre cose.

Dunque [il primo motore] muove come ciò che è amato, ma le altre cose muovono essendo mosse (1072 b 3-4).

Quindi, il Motore Immobile è la causa del moto circolare del cielo:

La traslazione, infatti, è la prima tra i mutamenti, la prima delle traslazioni è quella circolare: questo [il primo motore] muove in tal modo (ταυτην δέ τοῦτο κινεῖ). [...] *Da questo dipendono il cielo e la natura* (ἡρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις) e il suo modo di vivere è il migliore (1072 b 8-15).

Un'affermazione paragonabile si trova in *Metafisica*, Λ, 8:

Il principio e il primo degli esseri, immobile sia per sua natura sia per accidente, produce il movimento primo, eterno e unico (1073 a 23-25).

A fondamento di tutto il mondo fisico («il cielo e la natura») viene dunque indicato e posto il Primo Motore che produce il movimento circolare che, dunque, deve avere un'anima per poter tendere, in modo finalistico, a tale principio. In questo quadro metafisico trovano posto quegli elementi che ci sono apparsi dissonanti nel quadro del *De caelo*.

Lo Stagirita afferma, poi, che il Motore Immobile è intelligente ed ha vita:

Ed è anche vita (ζωή): infatti l'attività dell'intelligenza è vita ed Egli è ap-

punto quella attività (ἐνέργεια). La sua attività, per se stessa, è vita ottima ed eterna. Diciamo che Dio è vivente, eterno e ottimo; di conseguenza Dio possiede una vita sempre continua ed eterna: questo, infatti, è Dio (1072 b 25-30).

Esattamente come nel quadro fisico, anche nel contesto della *Metafisica* la vita è connessa a un'attività di intelligenza ed è giustificata dalla divinità del Motore Immobile, infatti, Aristotele afferma: «Diciamo che Dio è vivente, eterno e ottimo».

In strettissima continuità anche grammaticale con *Metafisica*, Λ , 7⁵⁵, in Λ , 8, Aristotele si chiede se esistano molteplici sostanze caratterizzate nello stesso modo in cui è stato ora qualificato il motore immobile (cioè divine, viventi ed eterne).

Per rispondere a tale domanda, egli procede con un ragionamento per passaggi serrati teso a dimostrare l'esistenza di altre sostanze divine ed eterne (1073 a 25-35): è necessario che

- ciò che è mosso sia mosso da qualcosa;
- il motore primo sia essenzialmente immobile;
- il movimento eterno sia prodotto da un essere eterno;
- il movimento che è unico sia prodotto da un essere unico.

Queste due ultime caratteristiche (eternità e unicità), qui ascritte al Motore Immobile, nel quadro fisico del *De caelo* vengono ascritte all'etere. Questo conferma che l'etere è un elemento della trattazione fisica al quale, nel quadro metafisico, non è attribuita alcuna funzionalità⁵⁶, anche se Aristotele in rarissimi passi allude ad esso, a ulteriore conferma del continuo intreccio dei due piani.

Risulta comunque evidente che le due trattazioni – metafisica e fisica – qui confrontate assumono un punto di partenza diverso: nel *De caelo* Aristotele sembra forzarsi a non considerare il piano metafisico e prende avvio dalla prima causa fisica, mentre nella *Metafisica* si sposta a considerare il Motore Immobile e ripropone

⁵⁵ Nell'ultima riga di Λ , 7 (1073 a 13) si trova, infatti, un μέν che è chiaramente collegato a un δέ presente nella prima riga di Λ , 8 (1073 a 14).

⁵⁶ Un esame lessicale rivela che in tutta la *Metafisica* una sola volta occorre la parola αἰθήρ e non è usata per riferirsi alla dottrina aristotelica, ma nel contesto di una citazione empedoclea; inoltre, l'espressione perifrastica con cui Aristotele nel *De caelo* si riferisce all'etere, cioè «primo corpo che si muove circolarmente» non compare mai, ma a 1073 a troviamo l'espressione «moto del corpo che si muove circolarmente» e il riferimento è certamente al primo cielo, parlando della natura degli astri, Aristotele cita una «certa sostanza eterna» che non può essere che l'etere.

la teoria cosmologica a partire da quest'altro punto di vista, sottolineando, dunque, la dimensione finalistica del movimento⁵⁷.

4. Considerazioni conclusive

Dunque, sembra possibile affermare che le tensioni argomentative del *De caelo* nascano dalle sporadiche incursioni del piano metafisico in una spiegazione che vorrebbe attenersi al *solo* mondo fisico, ma non riesce e non può riuscirci. L'etere, infatti, non solo non può escludere, ma implica, la divinità degli astri e dunque il concetto di vita e, quindi, in ultima analisi, di un moto finalizzato, di un'«anima che tende a...». Dal *De caelo* risulta dunque un quadro al limite del contraddittorio, perché emergono tensioni metafisiche che la dottrina dell'etere come primo corpo divino non riesce a eliminare o a giustificare e che trovano, invece, collocazione in un quadro metafisico in cui al contrario, le premesse del mondo fisico (l'etere appunto) non sembrano giocare alcun ruolo.

Tuttavia, il problema che emerge con chiarezza da un tale confronto, quello del rapporto tra etere e Motore Immobile, non sembra essere considerato da Aristotele, né nel contesto fisico né in quello metafisico. Ciò sembra confermare che egli pensi proprio a queste due trattazioni come *autonome nel proprio ambito* e giustifichi le variazioni con il *diverso punto di vista* messo in gioco, senza preoccuparsi di saldare un livello all'altro⁵⁸. Nel rimando ultimo

⁵⁷ Ross (*Aristotle's Physics*, p. 98) sostiene che «l'introduzione della natura trascendente, quando arrivò, non era la negazione, ma il compimento della spiegazione sviluppata nel *De caelo*». Tale affermazione mi sembra condivisibile, anche se non andrebbe giocata, come fa Ross, su un piano genetico-evolutivo: la *Metafisica* costituisce una progressione rispetto al *De caelo*, nel senso che completa e giustifica il discorso del *De caelo* su un altro piano, quello appunto metafisico.

⁵⁸ In questo senso, è condivisibile quanto afferma Jori (*ARISTOTELE, Il cielo*, p. 93, n. 53) quando osserva che «accade che questi [Aristotele] consideri un medesimo oggetto da differenti angolazioni, conformemente ai diversi intenti che di volta in volta lo animano. E precisamente una siffatta pluralità prospettica sembra trovarsi alla base, qui come altrove, delle contraddizioni che emergono dal testo». Sulla stessa linea Repellini (F.F. REPELLINI, *Il 'De caelo' come risposta dialettica al 'Timeo'*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 35, 1980, pp. 99-126, p. 111) afferma che Aristotele «può benissimo addurre argomenti diversi basati su premesse eterogenee e anche contraddittorie, senza essere obbligato a pronunciarsi sul contrasto tra le diverse premesse, purché in tutti i casi sia in grado di concludere nel modo voluto».

al piano metafisico, Aristotele mostra di condividere e di fare propria la tesi platonica secondo cui il mondo sensibile trova la sua ragione ultima in una realtà metafisica. È evidente, però, che, anche se il livello metafisico rimane l'orizzonte ultimo di spiegazione, nella valutazione della fisica aristotelica è presente una *comprensione di diversi piani prospettici*, entro i quali trova spazio un livello esplicativo che è appunto *propriamente fisico* e, in quanto tale, si distingue e si distacca dal momento metafisico, perché risponde ad altri principi e sviluppa un metodo proprio.

Quello fisico, dunque, è solo *uno dei possibili punti di vista* applicabili alla realtà, quello più appropriato alla realtà in esame ma che, proprio in quanto solo fisico, talvolta non può non risentire della ricostruzione metafisica che si insinua nel quadro di una trattazione che vorrebbe essere prettamente fisica.

Modulazioni della sostanza aristotelica nelle «Categorie»

di Marina Bernardini

Il concetto di sostanza costituisce sicuramente uno dei temi più importanti all'interno del pensiero aristotelico, dal momento che, come lo stesso Stagirita dichiara esplicitamente⁵⁹, lo stesso *essere* non può essere correttamente compreso se non in relazione alla sostanza. Una simile convinzione non può che rendere particolarmente pervasivo il concetto di sostanza, che, infatti, è abbondantemente presente nelle opere aristoteliche. Il numero delle occorrenze del termine specifico, οὐσία, in tutte le sue forme, nel *corpus aristotelicum*, è ovviamente preponderante nella *Metafisica* (394), ma abbiamo anche 52 occorrenze nella *Politica*, 48 nelle *Categorie* e 47 nella *Fisica*, poi nel *De Anima* e negli *Analitici Secondi*, entrambi con 28 presenze ciascuno, cui seguono tutte le altre opere con cifre minori⁶⁰.

Oltre a essere tanto ampio e ricorrente, il concetto di sostan-

⁵⁹ Cfr. *Metafisica Z*, 1028 b 2-7.

⁶⁰ Questa ricerca è stata fatta sulla base del lessico informatico: Radice - Bombacigno, *Aristoteles*.