



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

Hegel e l'universo nel libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele:
dalla fisica alla metafisica

Relatore:

Ch.ma Prof.ssa Rita Maria Gavina Salis

Laureanda:

Greta Tamiazzo

Matricola n.

1239504

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

Ai miei genitori, faro luminoso della mia esistenza

A Stefano, compagno di scoperte e di anima

*«Nella storia della filosofia, invece, tanto più le
sue opere sono pregevoli,
quanto meno la responsabilità
e il merito
spettano all'individuo particolare, quanto più
appartengono invece al pensiero libero,
al carattere universale dell'uomo come uomo,
quanto più questo pensiero,
privo di peculiarità individuali
è esso stesso il soggetto che crea»*

G.W.F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*

INDICE

Introduzione.....	p. 7
CAPITOLO I. <i>Unità di metafisica e fisica</i>	
1.1 <i>Lo stretto rapporto tra Fisica e Metafisica di Aristotele.....</i>	p. 10
1.2 <i>Il passaggio dalla fisica alla metafisica: Metaph. Λ 1.....</i>	p. 22
1.3 <i>Il soggetto del libro Λ della Metafisica: l'universo, la sua struttura e il dio.....</i>	p. 41
1.4 <i>Filosofia prima e/o teologia: uno sguardo a Metaph. E.....</i>	p. 57
CAPITOLO II. <i>Metaph. Λ: sul movimento e sull'immobilità</i>	
2.1 <i>Il movimento dei corpi sensibili: Metaph. Λ 2-5.....</i>	p. 63
2.2 <i>Il movimento dei corpi celesti: il rapporto con il De caelo e il De generatione et corruptione.....</i>	p. 90
2.3 <i>L'immobilità. Il tipo di causalità del motore immobile: Metaph. Λ 8-9.....</i>	p. 102
2.4 <i>Una prima conclusione: il libro Λ come punto di unione di Fisica e Metafisica.....</i>	p. 115
CAPITOLO III. <i>Hegel lettore e interprete di Aristotele</i>	
3.1 <i>Un primo passo verso l'interpretazione hegeliana del libro Λ della Metafisica.....</i>	p.122
3.2 <i>Il dio aristotelico alla luce della lettura hegeliana: punti di unione e discordanze.....</i>	p. 127
3.3 <i>In riferimento a De an. III 8.....</i>	p. 143
3.4 <i>Metaph. Λ 7 nella III° sezione dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche e il passo verso la filosofia come scienza nella Scienza della logica: da Aristotele e oltre Aristotele.....</i>	p. 149
3.5 <i>Il concludersi del circolo riflessivo: la filosofia come approdo.....</i>	p. 160

Conclusioni.....	p. 164
Bibliografia.....	p. 172

INTRODUZIONE

La presente ricerca è volta ad analizzare ed approfondire, in una chiave di lettura prettamente hegeliana, quanto Aristotele affronti nel libro Λ della *Metafisica*. L'intento generale è quello di fornire un'attenta indagine storico-filosofica sullo scritto aristotelico, mantenendo un legame con la tradizione esegetica antica, richiamando dunque, in alcune parti, i commenti di Alessandro di Afrodisia e dello pseudo Alessandro, soffermandosi, in ultima istanza, sulla particolare posizione che Hegel ha assunto in merito alla struttura dell'universo aristotelico, riflettendo sui punti di unione e disgiunzione.

Uno dei concetti fondamentali affrontati nel libro Λ della *Metafisica* è quello di movimento, il quale viene posto in relazione con la concezione del dio aristotelico inteso come pensiero di pensiero. Pur mantenendo la propria immobilità, il primo motore immobile è in un certo qual modo chiamato a rendere conto del movimento di tutto ciò che gli è sottoposto: dal cielo delle stelle fisse al mondo sublunare. Il motore immobile, venendo descritto dallo Stagirita come pensiero di pensiero mantiene in sé stesso l'attività per eccellenza, ovvero il pensare, che fungerà da chiave di volta per comprendere quello che, secondo Hegel, è il compimento della filosofia ovvero l'idea assoluta.

La mia intenzione non è, dunque, quella di proporre una nuova lettura del testo aristotelico mediante le parole di Hegel, bensì quella di analizzare le righe aristoteliche sulla scorta di un'interpretazione che da Alessandro di Afrodisia ad Hegel muta quasi radicalmente di prospettiva. L'inizio della ricerca è individuato attorno al fatto che il soggetto del libro Λ non sia il motore immobile ma la costituzione dell'universo, dove il motore immobile si dà come energia unitaria che imprime il movimento al resto del mondo. Quello che si comprende, grazie all'esegesi hegeliana, è il fatto che la teoria aristotelica non si prospetti come piramidale bensì come circolare: in altre parole, la dottrina di Aristotele, che vede il suo proprio compimento in quella del motore immobile, si struttura come cooperazione circolare in cui ogni elemento sta al proprio posto. È proprio questo ordine sistematico a restituire l'immagine di un mondo che si basa su determinati principi e meccanismi.

Quello che Aristotele mostra non è la necessità di un dio trascendente da adorare, ma di un principio in grado di far funzionare un universo chiuso, che principia dalla sperimentazione sensibile delle cose che sono. In tal senso, il dio del libro Λ è restituito come una funzione necessaria di un apparato molto più grande, che lo pone in correlazione

con diverse regioni dell'universo, molto diverse da questo. Quello che differenzia il motore immobile da un qualsiasi altro oggetto dell'universo sta in una differenza di tipo metafisico, nel senso che è metafisico il suo modo di essere oggetto. In tal senso, essere pensiero di pensiero non significa solo che il pensiero abbia ad oggetto sé stesso ma, grazie a Hegel, si giunge all'estremo per cui il pensiero è sé stesso senza abbisognare di oggetto. In altre parole, la sensazione, la scienza, l'opinione e la diaonia sono sempre di qualcos'altro, ovvero di un altro oggetto rispetto a sé: si proiettano cioè verso l'esterno in una manifestazione. Questo loro bisogno di un oggetto, se messo a paragone con il pensare sé stesso, sembra dunque corrispondere a nulla. L'equivoco, che nasce in terreno epistemico, è tra somiglianza e identità e vede come protagonisti il cielo e il motore immobile, questione dibattuta anche nella speculazione hegeliana e avvertita come nodo nevralgico su cui riflettere.

Il libro Λ pone dunque in essere il rapporto che intercorre tra la perfezione del primo motore immobile e la complessità insita nell'universo, una complessità che deve rendere conto di una discontinuità che separa il mondo celeste da quello sublunare.

Dopo essermi quindi soffermata su un'analisi quanto più puntuale possibile sulle diverse letture che i diversi interpreti, sia antichi sia moderni, hanno fornito del libro XII della *Metafisica*, osservando quindi l'importanza e la necessità tutta aristotelica del binomio fisica e metafisica, argomentando in favore di una lettura tradizionale del testo ovvero di una lettura prettamente teologica delle parole aristoteliche, mi sono concentrata su quello che io definirei l'avanzamento hegeliano nella speculazione attorno ad Aristotele.

Ritengo che il degno compimento del libro Λ della *Metafisica* si abbia molti secoli dopo la sua stessa stesura aristotelica, grazie cioè alla perspicace lettura hegeliana. Se il punto più alto che Aristotele stesso raggiunge sta proprio nella formula "pensiero di pensiero", l'epilogo che Hegel apporta è il fatto che la filosofia, intesa come scienza, sia l'unico metodo in grado di mostrare come quel pensiero, che Aristotele attribuiva al primo motore immobile, sia in grado di pensare sé stesso. La filosofia sarà dunque quella particolare scienza che pensa e riflette attorno allo sviluppo del pensiero, divenendo così la chiara esplicitazione della storia dell'assoluto, ovvero del più alto principio che regola l'universo. Procedendo per esplicitazione e articolazione, la filosofia si dà come processo del pensiero che pensa sé stesso in quanto attività: ovverosia, conoscere l'attività, cioè l'atto in sé, è conoscere il pensiero. La filosofia dunque è quella capacità di decodificare l'assoluto, inteso come dio e come principio, ovvero come regolatore del mondo.

Il punto, a mio parere decisivo, sta nella lettura che propongo sia del testo aristotelico sia dei diversi testi hegeliani che mi sono venuti in aiuto: ho inteso i testi come reali attività, partecipando attivamente alle interrogazioni che venivano ivi poste. Intendendo quelle pagine come un condensato di pensiero, l'unico modo per comprenderne davvero la dinamica è stato quello di entrare in comunione con il testo medesimo:

[...] la natura infinita del pensiero e dello spirito è il procedere in sé all'interno di se stesso: non è il riposare, è per essenza il produrre e l'esistere come attività [...]¹.

Se, seguendo l'impronta hegeliana, ogni filosofia è sempre espressione del proprio tempo, allora il tempo stesso diviene pensiero. Segnatamente, la necessità aristotelica del proprio tempo è quella di spiegare il modo d'essere dell'universo attraverso uno speciale meccanismo geocentrico, che vede come propria guida un unico comandante in grado di muovere, pur restando immobile, etereo, quasi intoccabile e difficilmente esplicitabile. Non si tratta dunque di un bisogno religioso o della teorizzazione di un essere trascendente bensì di un'impostazione in grado di dare conto della totalità del reale, chiara manifestazione della necessità di quel dato tempo.

¹ Cfr. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di R. Bordoli, Nuova Italia, Firenze 1973, p. 9.

CAPITOLO I

UNITÀ DI METAFISICA E FISICA

1.1 Lo stretto rapporto tra Fisica e Metafisica di Aristotele

Lo scopo di questo paragrafo è quello di mostrare l'esistenza di un rapporto tra filosofia prima e filosofia seconda. La natura, oggetto proprio della fisica, è l'ambito di convergenza di soggetto e oggetto, di uomo e di mondo. Essa assume, come proprio carattere distintivo, il movimento. Aristotele, infatti, insisterà, a più riprese, sul fatto che il movimento appartenga agli enti come una sorta di vita², ovvero come una disposizione di tutti gli esseri sussistenti in natura.

Il movimento sarà perciò segno di quella specifica modalità in cui l'essere si esprimerà negli enti. Alla stregua di questo assunto, si cercherà di porre in rilievo il fatto che il movimento stesso sia il segno inequivocabile della presenza dell'atto puro per eccellenza, ovvero il motore immobile, il quale si dà come origine del movimento. In tal senso, risulta necessario, per comprendere la portata del problema attorno al rapporto tra il primo motore immobile e la dottrina aristotelica del movimento, partire da precisazioni preliminari circa la relazione che intercorre tra la scienza fisica e la scienza metafisica.

La *Metafisica* è uno dei testi aristotelici fondamentali, in cui la filosofia indica sia il senso del suo inizio, sia il suo essere πρώτη φιλοσοφία³, riguardante cioè quelle realtà separate e immobili. È bene precisare che i trattati aristotelici che noi leggiamo, ci sono pervenuti mediante una tradizione manoscritta, che si costituisce attraverso un *corpus* monumentale, sicuramente non del tutto autentico, risalente nella sua essenza all'edizione di Andronico di Rodi⁴, e stampato per la prima volta da Aldo Manuzio, a Venezia, tra il

² Cfr. Aristot. *Phys.* VIII, 250 b 11-15.

³ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 16; A 10, 993 a 15-16.

⁴ Le opere aristoteliche sono state rinvenute in tre liste antiche, la prima nella bibliografia di Diogene Laerzio, la seconda in Eschilo e la terza in Usaibia. La differenza tra le prime due liste e la terza risulta essere la quantità di opere che compaiono nelle prime due e che mancano nell'ultima. La bibliografia di Usaibia contiene un numero di titoli sicuramente minore, ma che coincidono con le opere a noi consegnate dalla tradizione manoscritta. La spiegazione più probabile di questa differenza sta nel fatto che, nel III a.C., si conoscessero opere aristoteliche andate, di seguito, perdute e opere non ancora redatte, almeno nella forma e nel titolo tradizionale. Queste ultime opere si presume siano state edite, nel I secolo a.C., da Andronico di Rodi. Questo fatto è stato confermato da Strabone (I secolo a.C.), ripreso poi da Plutarco, secondo il quale gli originali aristotelici furono affidati a Teofrasto e conseguentemente al suo successore Neleo, il quale li avrebbe portati a Scepsi, nella Troade. Si sarebbero così conservati grazie ai discepoli di Neleo, e sarebbero poi stati trovati da Apellicone di Teo che, acquistandoli, li portò in Atene, producendone varie copie. In tal

1495 e il 1498. La denominazione «*Metafisica*»⁵, - utilizzata per la prima volta dallo stesso Andronico di Rodi, per indicare le opere «dopo quelle di fisica», e poi da Eudemo di Rodi, per sottolineare un discorso ulteriore rispetto alla fisica, ovvero un suo effettivo sviluppo -, non risulta mai utilizzata dallo Stagirita.

La *Metafisica*, come si anticipava poco sopra, è inserita all'interno del *corpus aristotelicum*, il quale costituisce una vera e propria enciclopedia del sapere⁶. La sequenza delle opere scandisce la struttura ontologica sia del piano naturale e pratico del mondo, sia del piano intelligibile e teoretico. Descrivere l'enciclopedia del sapere aristotelico significa – in tal senso – dar conto della totalità dell'essere nel mondo. Lo Stagirita insiste, a più riprese, sulla differenza che separa, a livello ontologico, i diversi piani delle realtà e perciò la forma di concettualità richiesta nei diversi livelli di sapere⁷.

L'articolazione disciplinare di tutte le lezioni e i corsi corrisponde, nella visione di Aristotele, alla stessa struttura del mondo. La novità si dà quindi nell'impostazione aristotelica stessa, che coincide con la progettazione di un sistema del tutto unitario. L'analisi e la tematizzazione dei diversi livelli di unificazione dell'enciclopedia del sapere si concentrano in due opere in particolare: *Metafisica* e *Fisica*. Il mondo aristotelico si presenta come un sistema⁸ complesso, intriso e abitato da sostanze di diverso tipo, ma comunque sempre unitario. L'impostazione filosofica e speculativa dello Stagirita è volta alla costruzione di una scienza strutturata, in costante tensione verso una necessaria riconduzione di tutti i fenomeni ad un'unica causa. Il mondo, secondo la prospettiva

modo, le opere aristoteliche rimasero sconosciute per circa due secoli. Secondo lo stesso Strabone, quando i romani occuparono Atene nell'84 d.C., Apellicone portò gli scritti a Roma, dove il grammatico Tirannione ne produsse un'edizione, la quale fu completata da Andronico di Rodi. Il riferimento ad Andronico di Rodi si trova solo in Plut. *Vitae Sullae* 26, p. 468, mentre la testimonianza di una sua edizione si trova in Porf., *Vitae Plot.* 24. Il racconto di Strabone e Plutarco viene ritenuto attendibile solo nell'edizione di Andronico, erronea, invece, per quanto concerne la totale scomparsa delle opere aristoteliche in età ellenistica, per il fatto che se ne ritrovarono tracce in Epicuro e nella tradizione stoica. Alcune copie sembrano essere state presenti anche nella Biblioteca di Alessandria e in quella del Liceo di Atene. Un esempio è proprio la *Metafisica*, citata nella lista di Usaibia come opera composta di 13 libri (mancavano i primi due, che noi conosciamo come numerati con la lettera alfa), assente invece in Diogene Laerzio, il quale cita solo il libro Δ, denominato *Sulle cose dette in una quantità di sensi*, presente in Eschilo sotto la dicitura *Metafisica* e con l'indicazione di 10 libri (mancanti sono uno dei due libri Α, Δ, Κ e Λ). Tutto questo rende ragione del fatto che la *Metafisica* esistesse nelle biblioteche del III secolo, in forma diversa rispetto a quella a noi pervenuta, perciò non fu edita per la prima volta soltanto da Andronico. Il riferimento è a P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 1 voll., De Gruyter, Berlin 1973, pp. 3-32.

⁵ Cfr. E. Berti, *Guida ad Aristotele*, Laterza, Bari 1997, p. 199.

⁶ Cfr. M. Vegeti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele*, Einaudi, Torino 2016.

⁷ Le coordinate di questo progetto enciclopedico del sapere sono esplicitate in Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b – 1026 a 32. Aristotele, avendo stabilito che lo studio dell'essere fosse compito della sola πρώτη φιλοσοφία, si accinge ad accordare la trattazione dell'essere secondo i quattro significati principali, già esposti in *Metaph.* Δ, ovvero: essere per accidente, essere come vero e non-essere come falso, essere secondo le diverse figure delle categorie, essere come atto e potenza.

⁸ *Supra*, par. 1.3.

aristotelica, non cela la verità, non divide due piani di esistenza tra ciò che è conoscibile e ciò che non lo è. In altre parole, la natura degli enti si rende totalmente manifesta nel fenomeno. «*La cosa e la verità*»⁹ formano uno stretto binomio nella conoscenza, che parte dalla fenomenicità del mondo. Aristotele non porta con sé una concezione della scienza come assoluta e immutabile, ma la pone in relazione al tipo di materia di cui si sta trattando, infatti sostiene che: «Per questo, è necessario essere stati istruiti sul metodo con cui ciascuna scienza va trattata, in quanto è assurdo ricercare, ad un tempo, una scienza e il metodo di questa scienza. Nessuna di queste due cose, infatti, è facile da apprendere. Non bisogna poi esigere in ogni cosa il rigore matematico, ma solo in quelle cose che non hanno materia. Per questo, il metodo della matematica non si adatta alla fisica»¹⁰.

La fisica ha come oggetto le sostanze sensibili sottoposte a mutamento, dunque divenienti, seguendo quanto detto dallo Stagirita: «Ora, anche la scienza fisica tratta di un genere particolare dell'essere: tratta, precisamente, di quel genere di sostanza che contiene in sé medesima il principio del movimento e della quiete»¹¹. Questa definizione apre la strada a quella che sarà una delle divisioni cardine nell'ordine del cosmo aristotelico: la fisica¹² si occupa di tutte le realtà, escluse quelle metafisiche¹³. Definire la fisica come «scienza seconda»¹⁴ preannuncia un certo tipo di piano gerarchico con la metafisica e sottolinea quella che, nell'età moderna, sarà una distanza incolmabile. Si evidenzia – in altre parole – un rapporto di quasi completa dipendenza, cioè di inferiorità, rispetto alla scienza prima, determinato dal fatto che la fisica si occupa non della totalità dell'essere, bensì di quel particolare essere che è in divenire, cioè mutevole.

La fenomenicità del mondo incomincia nella sensazione (αἴσθησις), la quale viene concepita da Aristotele come la via manifesta per accedere alla conoscenza del mondo, approccio contrario rispetto al maestro Platone. Tuttavia la verità del mondo può manifestarsi mediante una seconda strada, ovvero quella che rende esplicito ciò che viene detto del mondo stesso: si tratta di quel patrimonio di conoscenze collettive, che Aristotele

⁹ Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 8, 263 a 17.

¹⁰ Aristot. *Metaph.* α 3, 995 a 14-17 (Cfr. G. Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2019).

¹¹ Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 18-21 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

¹² Da Platone in poi la fisica non sarà più intesa come l'intero della realtà. Essa si configurerà come un piano determinato, avente il proprio autonomo e specifico funzionamento.

¹³ *Supra*, par. 1.2.

¹⁴ *Metaph.* E, 1, 1026 a, 27-29; K, 7, 1064 b, 9-3. Cfr. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica d'Aristotele*, Bompiani, Milano 1961, pp. 144 ss.; C. Vigna, *Invito al pensiero di Aristotele*, Mursia, Milano 1992, pp. 75 ss.

definisce come l'ambito delle «cose dette» (λεγόμενα) e delle opinioni autorevoli (ἔνδοξα)¹⁵.

Il primato conoscitivo dell'apprensione percettiva dei fenomeni si fonda sulla natura stessa del processo dei sensi tuttavia non costituisce il sostrato sicuro della conoscenza e della pensabilità del mondo. Il tentativo di Aristotele, in tutti i suoi scritti, è quello di dimostrare che è proprio il mondo stesso a venire incontro all'individuo, a imprimere una necessità di tipo fenomenologico, sia che si tratti del mondo sensibile, sia che si tratti del mondo della dianoeticità e intelligibilità.

L'essere comprensibile del mondo si prefigura nel patrimonio collettivo delle conoscenze umane consegnato dalla tradizione, dalle diverse forme di espressione, utilizzabili anche prima di acquisirne una reale consapevolezza teorica. Questo si dà nell'espressione stessa della parola greca θεωρία, nel senso di «osservazione», «ricerca», «contemplazione». Non si tratta di inventare un mondo ma si tratta di ascoltarlo, di dirlo o quantomeno di pensarlo in uno spazio e in un tempo. Non si tratta di apprendere passivamente il funzionamento dell'universo, ma di partecipare attivamente al pensiero teorico, il quale si indirizza verso la necessità e la possibilità di spiegare i nessi causali che costituiscono il mondo, in quanto «conoscere il perché consiste nel conoscere per mezzo della causa»¹⁶.

La ricerca aristotelica ha come obiettivo quello di trovare una spiegazione dei diversi fenomeni, che si dia attraverso un'unità sistematica. Lo Stagirita ha l'ambizione di trovare quei principi in grado di stabilire il fondamento dei fatti, e, come vedremo, solo la metafisica risulterà essere in grado di fornire un simile punto di arrivo. La metafisica studia l'essere in quanto essere¹⁷, ovvero si occupa delle molteplici proprietà dell'ente. L'ente si definisce come principio unificatore del molteplice, una determinazione esistente, un essere determinato, una sintesi tra la determinazione e il suo esistente. Ogni conoscenza si riferisce all'ente, ovvero il suo oggetto è un qualcosa che è. Posta questa norma generale, Aristotele sosterrà che la conoscenza propria della metafisica sarà quella attorno a quell'ente determinato in quanto tale. A differenza della matematica, la quale si riferisce all'ente in quanto numero e parla del modo in cui questo qualcosa è determinato, la metafisica – o scienza prima – è fondamentale rispetto ad ogni altra scienza particolare, in

¹⁵ Cfr. Aristot. *De cael.* III 4, 303 a 22; Cfr. *Eth. Nic.* IV 7, 1127 b 25; VI 1, 1145 b 5; Cfr. *Rhet.* I 1, 1355 a 17; I 2, 1357 a 10.

¹⁶ Cfr. Aristot. *An. Post.* I 6, 75 a 35.

¹⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Γ 1, 1003 a 20.

quanto considera l'ente nel suo essere un ente. La metafisica si dà come scienza della totalità dell'essere, ovvero come fondamento di ogni altra scienza e conoscenza umana.

Porre la metafisica come scienza della totalità dell'essere significa porla al vertice del sistema delle scienze e, di conseguenza, introdurre una forte cesura tra questa e la fisica¹⁸. Questa divisione si rende ancora più evidente se pensiamo alla duplice valenza della metafisica, non solo come scienza della totalità dell'essere, ma come scienza delle sostanze eterne e separate, nonché immobili. La differenza tra scienza della totalità e scienza della parte prende in causa lo statuto epistemologico delle due scienze, facendo coincidere, da una parte, la fisica come scienza che postula i propri principi, dall'altra, la metafisica come scienza costantemente ricercata, dunque in grado di auto-justificarsi, cioè di auto-fondarsi in modo completamente autosufficiente. Alla metafisica viene perciò attribuito lo statuto di «scienza tra le scienze» a cui tutte le altre devono rifarsi e sottostare¹⁹.

Una tale impostazione sembrerebbe creare, piuttosto che una continuità tra le due scienze, una vera e propria frattura²⁰. Tuttavia, a livello testuale sussiste uno scambio sistematico tra fisica e metafisica, che vede il proprio nucleo nell'VIII libro della *Fisica*. In questa sede si presenta il Primo Principio assoluto, ovvero il Motore Immobile, che dovrebbe costituire, secondo un'interpretazione "separatista", l'oggetto esclusivo della discussione del libro Λ della *Metafisica*²¹. Si potrebbe sostenere che la trattazione del Primo Motore in *Fisica* VIII sia semplicemente una prima introduzione del problema, ma questo non elimina il rapporto di interrelazione e continuità che sussiste tra il piano fisico e il piano metafisico. Questo intreccio sembra poter mettere in discussione, quantomeno, l'attribuzione del ruolo che Aristotele devolve alla fisica come «scienza seconda». Si tratta, in altre parole, di rendere conto del tipo di legame che intercorre tra metafisica e fisica.

Il rimando fatto da Aristotele nel I libro della *Metafisica*, definendo la scienza ricercata come «scienza delle cause prime», è un dichiarato rimando alla *Fisica*, luogo in

¹⁸ Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, p. 417; E. Berti, *Studi Aristotelici*, Morcelliana, L'Aquila 1975, pp. 47-60.

¹⁹ Cfr. Plat, *Charm*, 166 e, 5 ss.

²⁰ Cfr. Aristot. *Phys.* I 1, 184 b 26.; 185 a 6.; Cfr. *Metaph.* Γ 2, 1005 a 10.; Γ 3, 1005 a 30.; Cfr. *Metaph.* E 1, 1025 b 3.; 1025 b 20.; 1026 a 20., si è di fronte a passi in cui il rapporto tra filosofia prima e fisica viene affermato come immagine di due scienze, che si strutturano come differenti. Entrambe però appartengono all'ambito della filosofia teoretica (Cfr. Aristot. *Phys.* II 2, 193 b 23.; Cfr. *Metaph.* E 1, 1025 b 18.; 1026 a 8.; Cfr. *Metaph.* K 7, 1064 a 10.

²¹ *Supra*, par. 1.2.

cui la trattazione delle quattro cause ha trovato pratica esplicitazione²². Il fatto che Aristotele rimandi alla trattazione della *Fisica* su questioni e problemi riguardanti, ad esempio, il divenire, il tempo, lo spazio, il luogo, le sostanze sensibili sottoposte a mutamento, significa che essa si realizza come una ricerca di ordine universale, che coinvolge la stessa natura della scienza. Un secondo necessario rimando per testimoniare questo rapporto intrinseco tra fisica e metafisica si dà in relazione alla dimostrazione del motore immobile²³ e dell'eternità degli altri movimenti di traslazione²⁴. Che della dimostrazione del motore immobile si tratti sia nella *Fisica* che nella *Metafisica* significa che questa indagine è perlomeno una questione che pone un contatto, oltre che una differenza, fra le due scienze. Altre questioni di adiacenza tra le due scienze sono quelle attorno al problema della sostanza sensibile²⁵, dell'atto e della potenza²⁶, della materia e della forma, del movimento. Si tratta cioè di interrogarsi, e di capire, quale sia il tipo di indagine metodologica a cui si riferiscono tali problematiche²⁷.

Come si è visto, la prima distinzione aristotelica tra metafisica e fisica è quella secondo cui la metafisica indagherebbe sulle cause ultime e sui principi primi, dai quali dipenderebbe la totalità del reale e – in tal senso – si costituirebbe come scienza dell'essere in quanto essere, ovvero della totalità. A questa prima distinzione lo Stagirita ne aggiunge una seconda, che riguarda la differenza dei generi²⁸ della sostanza: se da un lato si hanno le sostanze immobili e separate a cui fa riferimento la scienza prima, di competenza del filosofo, dall'altro si hanno le sostanze sensibili a cui fanno riferimento le scienze seconde. In tal senso, la fisica viene determinata, nel proprio ambito epistemologico, dalla delimitazione del proprio oggetto²⁹. Essa cioè si occupa di quella realtà che ha in sé stessa il principio del movimento, dunque il suo orizzonte è quello dell'essere in divenire. Il fatto di occuparsi della realtà in divenire definisce la fisica come scienza della parte, ovvero come scienza particolare, sebbene sia differente rispetto a tutte le altre scienze. Essa è differente in quanto ha a che fare con l'essere nel divenire delle sue stesse proprietà, cioè si occupa di un intero genere dell'essere. La fisica si costituisce perciò come un'ontologia

²² Cfr. Aristot. *Metaph.* A 3, 983 a 24; *Phys.* II 3; II 7.

²³ *Supra*, par. 2.3.

²⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 a 30 ss; *Phys.* VIII, 5.

²⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* M 1, 1076 a 8.

²⁶ Cfr. Aristot. *Phys.* I 8, 191 b 28.

²⁷ Cfr. E. Berti, *Priorità logica e priorità ontologica fra i generi di sostanza in Aristotele*, in *id.*, *Studi aristotelici*, Morcelliana, L'Aquila 1975, pp. 47-60.

²⁸ Cfr. Aristot. *Metaph.* Γ 2, 1004 a 2.

²⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Γ 3, 1005 a 29.

del divenire a cui fanno riferimento tutte le altre scienze particolari, che hanno come oggetto l'indagine di un singolo aspetto del divenire medesimo.

Dal primo capitolo di *Metaph.* E si evincono quelle caratteristiche che definiscono una scienza come “scienza di quel particolare”: essa deve essere limitata a un determinato settore o genere dell'essere³⁰ senza mai poter trattare dell'essere in quanto essere; simili scienze «non si occupano dell'essenza ma partono da essa»³¹. Della sostanza e dell'essenza non potrà essere inferita una conoscenza di tipo apodittico, ovvero la scienza del particolare non può dire alcunché sull'essenza dell'oggetto³², né potrà indagare la sua effettiva esistenza³³. La φυσική ἐπιστήμη è scienza particolare, che «tratta, precisamente, di quel genere di sostanza che contiene in sé medesima il principio del movimento e della quiete»³⁴; inoltre è «conoscenza teoretica di quel genere di essere che ha potenza di muoversi e della sostanza intesa secondo la forma, ma prevalentemente considerata come non separabile dalla materia»³⁵. La fisica ha, dunque, in comune con la scienza della totalità il carattere teoretico, senza però possederne la portata e l'estensione. La realtà eterna, immobile e separata³⁶ sarà oggetto di una scienza anteriore³⁷ e prima rispetto sia alla matematica sia alla fisica.

Nel I libro della *Fisica*, in particolare nei capitoli 2-3, si definisce l'oggetto proprio della scienza naturale, ovvero la φύσις. In quanto scienza che studia le sostanze mobili, della realtà dell'essere in divenire, la fisica si configura come scienza particolare, che non si occupa dell'indagine circa lo statuto epistemico dell'essere³⁸, cioè se esso sia uno e immobile, come sostenevano gli eleati³⁹, oppure se sia molteplice e in movimento. Questo

³⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 8.

³¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 10-13 (trad. G. Reale, in G. Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

³² Cfr. P. Tarantino, *Il paradigma astronomico nella costruzione della teoria aristotelica della scienza*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 106 (2014), pp. 71-94.

³³ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 18.

³⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* E, 1 1025 b 18-21 (trad. G. Reale, in G. Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 b 29.

³⁷ La filosofia prima, ricercando le cause prime dell'essere in quanto essere, si occupa delle realtà immobili e separate dalla materia, cioè divine. In tal senso questa scienza può essere definita come teologia. Cfr. Aristot. *Metaph.* Γ 3, 1005 a 30; *Metaph.* E 1, 1026 a 25.

³⁸ Cfr. S. Achella, T. Rossi Leidi, *Prospettive ed eredità della “Physica” aristotelica*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 107 (2015), pp. 729-733.

³⁹ Sull'interpretazione di Parmenide, si veda L. Ruggiu, *Parmenide, Il Poema sulla natura*, introd. e trad. di G. Reale; saggio introduttivo e commento di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991; D. J. Alan, *Aristotle and Parmenides*, in *Aristotle and Plato in the mind-fourth century*, Almqvist & Wiksell, Göteborg 1960, pp. 133-144; S. Mason, *Aristote critique des Eléates*, «Revue philosophique de Louvain», 51 (1953).

compito deve essere affidato a una scienza o diversa o comune a tutte⁴⁰. Il principio costituente della fisica, in base al quale essa si dota di un determinato oggetto è quello secondo cui «che gli eventi naturali, o tutti o alcuni, sono in moto, e ciò è evidente per via di induzione»⁴¹. Questo principio viene definito da Aristotele come δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς, ovvero come «immediatamente evidente» nell'esperienza. Si tratta di un'evidenza originaria di tipo fenomenologico in quanto riguardante ciò che di per sé risulta essere noto, e quindi non rinviabile ad altro⁴². Dunque il fatto di assumere, in modo preliminare, che il movimento sia l'orizzonte in cui si afferma la possibilità dell'esistenza di un ente che diviene, significa a tutti gli effetti che il divenire rientra nell'orizzonte dell'evidenza (φαίνεσθαι) immediata⁴³, non dedotta. Il divenire è perciò la posizione stessa della φύσις⁴⁴.

Aristotele pone una netta differenza tra l'ente particolare che diviene e l'orizzonte stesso dove si dispiega il divenire. L'orizzonte della fisica è ciò che di per sé permette il divenire determinato della cosa determinata⁴⁵. Quello che Aristotele afferma è da una parte la necessità del divenire e il suo carattere di eternità ciclica⁴⁶, dall'altra parte afferma la generazione e la corruzione delle cose determinate che sono⁴⁷.

L'intera trattazione della *Fisica* – dai principi del divenire, materia, forma e privazione, al ruolo che ricopre la natura, all'analisi del processo del divenire, fino alla speculazione intorno allo spazio e al tempo – verte sulla necessità di rendere esplicite quelle ragioni che spiegano il divenire in quanto esistente, cioè in quanto essere. Questo *modus operandi* rende manifesto, attraverso un processo di mediazione dell'immediato, ciò che è di per sé noto ovvero il divenire che, non è solo un movimento continuo ed eterno, ma è anche ciò che rende possibile l'intero funzionamento dell'universo aristotelico: ad

⁴⁰ Cfr. E. Berti, *Fisica e metafisica secondo Aristotele*, in *id.*, *Studi Aristotelici*, Sapienza, L'Aquila 1975, pp. 47-60.

⁴¹ Cfr. Aristot. *Phys.* I 2, 185 a 12 (trad. R. Radice, in R. Radice, a cura, Aristotele, *Fisica*, Bompiani, Milano 2014).

⁴² Si tratta di un'evidenza originaria fenomenologica dunque manifesta sia nell'esperienza sia come esperienza. Cfr. Aristot. *Phys* V 1, 224 b 29-31; *An Pr.* II 11, 68 b 11; *Metaph* Δ 29, 1025 a 9; C. A. Viano, *L'esperienza in Aristotele*, «Rivista di Filosofia», 50 (1959), pp. 291-313.

⁴³ Cfr. Aristot. *An. Post.* I 4, 73 b 10; *Top.* III 1, 116 a 29.

⁴⁴ Il divenire per sé è l'attributo proprio della scienza fisica. In tal senso pensare il divenire significa intenderlo come esistente. Esso porta con sé un carattere di manifestazione nel suo proprio essere. Cfr. T. Rossi Leidi, *Considerazioni su «possibilità» e «divenire» e sul radicamento ontologico della dottrina aristotelica delle modalità*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 107 (2015), pp. 815-826.

⁴⁵ Aristotele afferma da una parte l'eternità e la necessità del divenire, dall'altra afferma la generazione e la corruzione delle cose determinate che sono. Cfr. Aristot. *Phys.* IV 12, 221 a 30; *De interpr.* IX 19 a 23.

⁴⁶ Si tratta di un'affermazione non semplicemente fisica e cosmologica, bensì ontologica. Perciò il divenire si dà come necessità e non come un semplice dato di fatto. Cfr. Aristot. *Phys.* II 1, 193 a 4.

⁴⁷ Cfr. Aristot. *Phys.* IV 12, 222 a 7; cfr. *De Gen. et Corr.* II 11, 337 b 1-7; cfr. *De caelo*, I 12, 282 a 8.

esempio, senza il divenire nel senso della generazione e della corruzione, potrebbe darsi la vita. Questa tesi, che riguarda l'evidenza e l'innegabilità del divenire, costituisce un assunto interno alla fisica e, in tal senso, essa risulta essere particolare⁴⁸ rispetto ad ogni altra scienza per il fatto di avere come oggetto quel certo genere dell'essere, ovvero l'essere in divenire, cioè un oggetto di per sé noto, autofondato⁴⁹. Il carattere speciale del divenire è quello di abbracciare e determinare sia il soggetto sia l'oggetto⁵⁰, perciò il movimento è ciò che strutturalmente costituisce e accompagna ogni atto degli oggetti della fisica. Il divenire ha, nella prospettiva aristotelica, un carattere di tipo performativo⁵¹, ovvero è un tipo di azione che non ne descrive un'altra ma che coincide con essa, poiché negare il divenire significa revocare in dubbio, non solo il piano fisico, ma anche tutte le altre scienze, per il fatto stesso che esse si servono di quel divenire, cioè del movimento stesso⁵².

La scienza fisica è, per Aristotele, strettamente legata al ruolo che il divenire assume nell'ambito della scienza dell'essere. Perciò è opportuno osservare che, se nel piano metafisico la fisica viene definita come scienza di una parte della realtà, al contrario in *Fisica VIII* si afferma che mettere in dubbio la necessità del divenire significa revocare in dubbio tutte le scienze, ovvero ciò che rende possibile il pensiero scientifico. Questo significa che, anche quelle realtà immobili, sempre in atto, che si sottraggono al divenire ma che sono il soggetto di una qualche scienza, hanno a che fare sia con un pensiero in quanto facoltà, sia con un procedere dello stesso che si dà sulla base dell'esistenza del divenire⁵³. Questo è evidente anche se si afferma il pensare come attività e non come movimento. Il divenire è ciò che «inerisce alle cose che esistono come una specie di vita per tutti gli enti che sono da natura»⁵⁴, perciò il movimento del divenire è ciò di cui tutte le scienze particolari si servono. La fisica, in quanto assume come proprio oggetto l'essere nel suo divenire, fa da *background* a ogni altra scienza. Il significato che assume l'affermazione secondo cui l'esistenza del divenire risulta essere evidente necessita, per

⁴⁸ Cfr. L. Ruggiu, *Rapporti fra la Metafisica e la Fisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 88 (1993), p. 470.

⁴⁹ Cfr. Aristot. *Phys.* II 1, 193 a 6.

⁵⁰ L'essere evidente è la caratteristica di ciò che si impone nel suo stesso apparire, cioè nel suo essere innegabile. Questo accade anche nel caso del divenire con l'aggiunta del fatto che esso, non solo ci si staglia innanzi come semplice predicato di un dato oggetto, ma è un qualcosa che di per se stesso costituisce l'essenza dell'uomo.

⁵¹ Cfr. P. Pagani, *Il divenire, ovvero la realtà dell'astratto*, «Divus Thomas», 121 (2018), pp. 110-168.

⁵² Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 3, 253 a 31.

⁵³ Cfr. L. Ruggiu, *Rapporti fra la Metafisica e la Fisica di Aristotele*, cit., ad loc.

⁵⁴ Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 1, 250 b 11-15.

una sua effettiva difesa, della presenza di un'altra scienza nella costituzione della *Fisica* stessa.

La fisica assume certamente uno specifico ruolo di primato tra le scienze, in quanto è ciò che di comune hanno tra loro, anche se in modo differente da quanto detto da Aristotele in *Fisica I*⁵⁵. In quel luogo, Aristotele fa riferimento ad una scienza diversa rispetto alla fisica, comune a tutte: appunto, la dialettica. Il riferimento alla dialettica non è volto alla costituzione di una presunta superiorità di una certa scienza rispetto alle altre, bensì è un argomento di difesa del principio da cui parte la fisica. Il divenire non è semplicemente il punto di avvio della *Fisica*, ma in quanto è oggetto⁵⁶, deve essere difeso dialetticamente per il fatto di essere evidente e non presupposto. La scienza fisica deve, in ultima istanza, essere difesa dalla dialettica per porre la necessità del proprio oggetto⁵⁷.

Fisica e dialettica si intrecciano nel punto in cui la seconda “difende” la prima, in merito alla questione sulla posizione dell'essere come uno e immobile⁵⁸. L'immediatezza e l'evidenza del divenire mettono in questione quell'asserto non fisico – l'essere immobile e primo – che, per il suo carattere generale e assoluto, coinvolge sia il piano della fisica sia quello della metafisica. La presenza della dialettica nella fisica ha il significato, come accade nella stessa metafisica, di essere la «scienza ricercata»⁵⁹: è proprio grazie alla funzione della dialettica che la fisica è scienza, al pari della metafisica, poiché è capace di giustificarsi come sapere evidente nella propria fondazione. La scienza fisica si determina dunque come quella scienza in grado di porre la necessità del proprio oggetto, il quale non viene presupposto, bensì viene mostrato mediante il suo carattere di evidenza. L'innegabilità del divenire, difeso mediante la confutazione dialettica, rende la fisica effettivamente una scienza autofondativa: il carattere di evidenza del divenire rende

⁵⁵ Cfr. Aristot. *Phys.* I 2, 185 a 1.

⁵⁶ Il divenire, in quanto principio, non necessita di una dimostrazione in virtù del suo proprio statuto di principio. In quanto tale è indimostrabile, primo, immediatamente evidente ma è comunque necessario un suo studio dialettico. La sola scienza dialettica, come ricorda Aristotele stesso nel principio di *Top.* I 2, 101 a 36 è in grado di condurre un'indagine indirizzata verso i principi di tutte le scienze. Cfr. G. Colli, a cura, Aristotele *Organon*, Adelphi, Milano 2003, p. 409: «Questo trattato è poi utile altresì rispetto ai primi tra gli elementi riguardanti ciascuna scienza. Partendo infatti dai principi propri della scienza in esame, è impossibile dire alcunché intorno ai principi stessi, poiché essi sono i primi tra tutti gli elementi, ed è così necessario pensarli attraverso gli elementi fondati sull'opinione, che riguardano ciascun oggetto. Questa per altro è l'attività propria della dialettica, o comunque quella che più le si addice: essendo infatti impiegata nell'indagine, essa indirizza verso i principi di tutte le scienze».

⁵⁷ Lo stesso *modus operandi* è attuato da Aristotele in Aristot. *Metaph.* Γ 4, 1006 a 1., in merito al principio di non contraddizione. Cfr. E. Severino, *I principi del divenire*, La Scuola, Brescia 1955.

⁵⁸ Cfr. S. D'agostino, *Il nuovo antico Aristotele di Enrico Berti*, «Gregorianum», 92 (2011), pp. 584-605; G. Preti, *Appunti sulle tappe della logica: III la dialettica aristotelica*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 33 (1978), pp. 379-396.

⁵⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* A 2, 983 a 22; *Metaph.* B 2, 996 b 1.

impossibile una sua dimostrazione, richiedendo però una sua difesa mediante confutazione dialettica⁶⁰. Questa caratteristica non può essere propria di una qualunque scienza particolare, ma è propria della fisica per il fatto di essere scienza di quel genere dell'essere che è soggetto al divenire⁶¹. La dialettica non è mai mediata dalla metafisica, anzi è costitutiva della fisica in quanto scienza che pone le proprie basi su principi evidenti, sul divenire come fondamento. Certamente non compete alla scienza fisica ricercare se l'essere sia uno o molteplice, in movimento o immobile, per il fatto che il fisico ha come proprio oggetto di ricerca l'essere nel divenire, dunque la molteplicità delle cose che sono. La difesa dialettica dell'immediatezza del divenire mette in questione l'essere come uno e immobile, asserto che, per il suo carattere generale e assoluto, coinvolge la fisica. Si tratta quindi di notare l'intreccio che intercorre tra la scienza fisica e la scienza metafisica: così come la ricerca attorno all'essere come uno e immobile interessa sia la fisica sia la metafisica, l'affermazione dell'immediatezza del divenire è una questione che si interseca con la determinazione dello stesso senso dell'essere.

È tutto qui quel nesso tra fisica e metafisica, che si esplicita non come un rapporto di dipendenza, bensì di coappartenenza, in quanto la fisica è una metafisica nella sua struttura fondante⁶². La realtà fisica è quello che a noi risulta essere il piano conoscibile; per un tale motivo, risulta essere la prima via di accesso verso la metafisica. L'inizio del sapere, dunque il primato nell'ordine della conoscenza, deve assumere come punto di partenza ciò che a noi risulta essere più accessibile, ovvero la realtà sensibile, la totalità dei fenomeni percettibili con i sensi. Il processo, nell'ordine ontologico, risulta essere inverso: «È naturale che si proceda da ciò che è più perspicuo e manifesto per noi a ciò che è più perspicuo e manifesto per sua natura, giacché non è detto che quanto è più comprensibile per noi lo sia poi in senso assoluto. Pertanto, non ci resta che questa via: prendere le mosse dal meno chiaro per sua natura, ma più chiaro per noi, per arrivare al più chiaro e manifesto per natura»⁶³, ovvero Aristotele pone la necessità di avanzare nella conoscenza assumendo come inizio quanto risulta essere primo per noi, per poi giungere a quanto è primo per natura.

⁶⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* Γ 2, 1004 b, 23-25; *Top.* III 1, 155 b 10-15. Sul rapporto tra fisica e metodo della confutazione cfr. E. Severino, *I principi del divenire*, cit., *ad loc.*

⁶¹ Il divenire costituisce lo scenario comune e necessario di tutte le scienze, non solo della fisica. Sotto questo aspetto, la fisica viene ad essere quella «scienza comune a tutte», e la difesa del divenire risulta essere quella condizione necessaria per cui ogni scienza sia in grado di costituirsi, così come altra condizione essenziale risulta essere il principio di non contraddizione. Il divenire, alla pari dell'essere, è nozione comune e, in virtù di questa caratteristica, è difeso dalla dialettica. Cfr. Aristot. *Metaph.* Γ 2, 1004 b.

⁶² Cfr. A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain, Paris 1945, p. 77.

⁶³ Cfr. Aristot. *Phys.* I 1, 184 a 16-21 (cfr. Radice, a cura, Aristotele, *Fisica*, Bompiani, cit., *ad loc.*).

La realtà dell'essere in divenire appare dunque la nostra unica via di accesso verso la ricerca e lo studio dei principi, in altre parole, verso la metafisica. Il binomio di immediatezza e mediazione⁶⁴ corrisponde al rapporto tra fisica e metafisica, le quali sono certamente due ambiti distinti, in quanto si occupano di diversi generi dell'essere, il piano del sensibile e quello del sovrasensibile, ma appartengono anche al medesimo orizzonte, che viene mosso dal Primo motore immobile; il compimento di tale unità la si trova teorizzata e dimostrata, almeno secondo la prospettiva aristotelica, nel libro Λ della *Metafisica*.

Questo legame è evidente, ancora una volta, sul piano del divenire. Il divenire, affermandosi come essere a pieno titolo, testimonia la molteplicità categoriale dell'essere. Il dirsi in molti modi dell'essere è assunto dalla fisica come un orizzonte originario, legato all'immediatezza del divenire stesso⁶⁵; il divenire manifesta l'essere come atto della potenza in quanto tale, come atto ancora incompiuto. Questo significa che la spiegazione del divenire non può coincidere con l'identità di essere e presenza. L'essere si dà nel divenire come incompiutezza della potenza, sempre strettamente legata all'atto⁶⁶. Potenza e atto, essendo strettamente intrecciati, sono due momenti essenziali del divenire ed è a causa della concretezza di quest'ultimo che risultano essere conoscibili. Per una tale ragione la definizione di κίνησις, secondo cui è movimento l'atto di una potenza in quanto tale⁶⁷, rinvia all'implicazione reciproca che esiste tra mobilità e potenzialità del movimento, che fa sì che l'atto rimanga sempre incompiuto: si ha quasi l'impressione che una tale definizione sia tautologica, proprio perché atto e potenza rinviano l'uno all'altra⁶⁸. Atto e potenza, in tal senso, formano quella che è la struttura di intelligibilità dello stesso divenire⁶⁹. L'essere in potenza di un ente si determina nel tempo, dunque lo stesso atto, essendo espressione della realtà quando essa è, dipenderà dal movimento⁷⁰. Ciò che risulta

⁶⁴ La realtà dell'essere in divenire, cioè il piano fisico, risulta essere per noi la sola possibilità di accesso verso ciò che è primo, dunque non mediato. Per giungere a quel piano che fonda e che muove l'intero universo si ha la necessità di assumere come punto di partenza ciò che costituisce per noi il fondamento della conoscenza (Cfr. Aristot. *Phys.* I 1, 184 a 18), dunque di procedere per gradi verso ciò che è più conoscibile, assumendo perciò come punto di partenza le sostanze sensibili che, da un lato sono immediate nel senso che si danno sul piano sensibile cioè esperienziale, dall'altro lato sono quelle sostanze mediate in quanto non prime (Cfr. Aristot. *Metaph.* Z 3, 1029 b 4).

⁶⁵ Cfr. Aristot. *Phys.* I 2, 185 a 20.

⁶⁶ Cfr. L. A. Kosman, *Aristotle's definition of motion*, Phronesis, 14 (1969), pp. 40-62.

⁶⁷ Cfr. Aristot. *Phys* III 1.

⁶⁸ Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, cit., ad loc., pp. 439-450; D. Ross, *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1936, p. 537.

⁶⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Θ 3, 1047 a 24.

⁷⁰ La potenza implica il tempo dunque anche la possibilità dei contrari. Cfr. Aristot. *Metaph.* Θ 5, 1048 a 11.

essere in potenza è, in potenza, un qualcosa di determinato in un dato tempo e in un dato modo: «non è in concomitanza con un certo tempo che accade ad una potenza di essere, ma è come quel determinato tempo che la potenza si pone»⁷¹. Questo si evince da quanto assunto da Aristotele in *Metaph.* Θ 3, 1047 a 30: «Il termine atto, che si collega strettamente a quello di *entelechia*, anche se si estende agli altri casi, deriva soprattutto dal movimento: sembra, infatti, che l'atto sia principalmente movimento». In quest'ultimo luogo, Aristotele sta trattando del divenire, in quanto atto in sé imperfetto, che si concretizza nel κινεῖσθαι, il quale è sempre sottoposto, in quanto concernente il piano fisico, al tempo. Perciò l'essere che diviene nel tempo è costretto nel movimento, il quale, a sua volta, costringe ciò che esiste e ciò che si pone come sussistente ad uscire fuori di sé⁷². L'ente che è in peregrino divenire, ovvero quell'ente che sta nella contingenza di quel tipo di essere che è in divenire, deve per natura sottostare alla generazione e alla corruzione⁷³, dunque alla fattualità.

Nonostante l'essere si dica in molti modi, vi è un ordine comune che tiene insieme tutta la realtà, e che si può recuperare solo a partire dalla sostanza sovrasensibile, che fa valere il suo ruolo di causa prima, da cui tutte le cose dipendono.

1.2 Il passaggio dalla scienza fisica alla scienza metafisica: *Metaph.* Λ 1

Il capitolo I del libro Λ della *Metafisica* è uno dei luoghi più commentati e discussi del panorama filosofico sia antico che contemporaneo. In questo paragrafo mi propongo di mostrare come, a tutti gli effetti, si tratti di un luogo del tutto decisivo e, a mio parere, necessario circa l'evidente relazione che intercorre nel sistema aristotelico tra la scienza fisica e la scienza metafisica. In particolare, mi soffermerò sulla chiusa di Λ 1, ovvero le righe 1069 a 35 – 1069 b 2, riflettendo sul valore che la stessa traduzione può restituire. Trattandosi di un paragrafo programmatico, come del resto lo sono la maggior parte degli *incipit* degli scritti aristotelici, è importante dar conto del contesto in cui esso si staglia.

Il libro Λ è per commentatori antichi il libro teologico per eccellenza⁷⁴. Esso si compone di dieci capitoli, cinque dedicati alla trattazione della sostanza sensibile, che

⁷¹ Cfr. L. Ruggiu, *Rapporti fra la Metafisica e la Fisica di Aristotele*, cit., p. 496.

⁷² Cfr. Aristot. *Phys.* IV 12, 221 b 3.

⁷³ Cfr. Aristot. *De cael.* I 12, 281 b 25.

⁷⁴ Il libro Λ è stato e continua ad essere oggetto di diversi tipi di lettura. In virtù della sua seconda parte è stato denominato, a più riprese, come il libro teologico per eccellenza. Tutti i commentatori antichi, in

funge da tappa necessaria per la trattazione degli ultimi cinque, riguardanti la sostanza soprasensibile, immobile ed eterna, ovvero il dio. Gli ultimi cinque capitoli del libro Λ fornirebbero – a tutti gli effetti – la risposta alla domanda che intercorre in tutto il trattato: se esista o meno una sostanza altra rispetto alle sostanze sensibili. È importante notare che,

particolare Alessandro di Afrodisia, vedevano questo trattato come il culmine della metafisica, tanto che Michele di Efeso, ai più conosciuto come lo pseudo Alessandro, sostenne che tutto ciò che precedeva il dodicesimo libro della *Metafisica* fosse stato scritto al fine di introdurlo. Bonitz (cfr. H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica: commentarius*, Olms, Hildesheim 1992, pp. 98-103.) notò come il libro dodicesimo non avesse una diretta connessione con gli altri libri della *Metafisica*. Questa tesi venne ripresa da Jaeger, il quale cercò di mostrare come Λ fosse il primo degli scritti di tutta la *Metafisica* e che fosse, dunque, totalmente indipendente da tutti gli altri. Nei suoi studi, pubblicati nel 1912, porta una prima prova di questa sua teoria: Λ ignorerebbe, a tutti gli effetti, le argomentazioni degli altri libri della *Metafisica*, in particolare il concetto di $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ φιλοσοφία, che verrebbe posto, per la prima volta, proprio in questo libro. Λ segnerebbe dunque la nascita del concetto stesso di metafisica (Cfr. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Widmann, Berlin 1912, p. 122), che viene collegato a quel periodo di redazione aristotelica che starebbe sotto la denominazione di «*Ur-Metaphysik*» o «*metafisica originaria*», coincidente con quell'esposizione originaria della metafisica dove, Aristotele stesso, non aveva ancora ben inteso la divisione tra la scienza fisica e la scienza metafisica. Per Jaeger, Λ , contenendo un'esposizione della metafisica ancora in fase originaria, perciò ancora platonizzante, sarebbe una lezione indipendente sulla teologia, avente come oggetto la sola sostanza divina. Ross, invece, dedica, parte della sua prefazione all'edizione della *Metafisica*, alla questione della teologia aristotelica: egli, seguendo la prospettiva di Jaeger, riconosce che Λ sarebbe un trattato indipendente riguardante la sostanza divina, ma conviene sul fatto che, una tale trattazione, sia un'appendice rispetto alla scienza naturale (Cfr. W. D. Ross *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1924). H. S. Lang, una tra le studiose più illustri del panorama moderno, nel suo intervento *The Structure and Subject of Metaphysics Λ* , (Cfr. H. S. Lang, *The Structure and Subject of Metaphysics Λ* , «*Phronesis*», 38 (1993), pp. 257-280), ha ritenuto che la scienza di Λ fosse quella dell'ente in quanto ente, di cui Aristotele tratterebbe in *Metaph. Γ* : in quest'ultimo luogo, Aristotele dichiara che tutti gli esseri sono, tra loro, in una qualche relazione ($\pi\rho\delta\varsigma$ ἐν), perciò essi farebbero parte di quel genere dell'essere che è la sostanza. Frede, nell'introduzione a *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, sostiene che Λ sia certamente indipendente rispetto agli altri libri della *Metafisica*, ma che non sia il libro teologico per eccellenza, per il fatto che Aristotele non tratterebbe, appunto, della sua teologia bensì dei principi della sostanza in generale. Questa interpretazione ha l'intento di dimostrare che l'indagine condotta da Aristotele, tra il capitolo II e il V, abbia pari dignità rispetto alla seconda. Frede ritiene, inoltre, che la scienza di cui si occupa Λ sia la medesima di cui si occupa E, ovvero quella scienza che è universale in quanto prima (Cfr. M. Frede, D. Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000, p. 132). Donini, in *Il libro lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, afferma che la scienza sviluppata in Λ coincide con la scienza fisica, la quale è universale in quanto contiene in sé i tre generi di sostanza. Secondo lo studioso, la trattazione del libro Λ sarebbe stata composta dal giovane Aristotele, il quale non avrebbe ancora avuto ben chiara la differenza tra la scienza fisica e la scienza metafisica. Λ , dunque, sarebbe precedente rispetto alla tripartizione delle scienze contenute in *Metaph. E*, ma coevo alla redazione di *Metafisica α* e del *Protrettico* (Cfr. P. Donini, *Il libro lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, Rivista di Storia della Filosofia 57 (2002), pp. 181-199). Berti, in molti suoi scritti, tra cui *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, sostiene che, nel momento in cui Aristotele, nel primo capitolo di Λ , fa riferimento alla sostanza immobile, si starebbe riferendo non alla propria ma a quella dei platonici, ovvero agli enti matematici. Lo studioso ritiene che la scienza universale, sviluppata in Λ , sia una fisica in grado di essere anche metafisica. In altre parole, partendo dallo studio delle sostanze soggette a movimento, si arriverebbe ad ammettere le sostanze immobili come principio di quelle fisiche (Cfr. E. Berti, *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, Gregorianum 83 (2002), pp. 637-654). Quella scienza universale sarebbe la stessa scienza generale trattata da W. Wieland (Cfr. W. Wieland, *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Berlin 1992). Wieland sostiene che le due parti del libro dodicesimo costituirebbero due fasi successive e connesse attorno alla ricerca aristotelica sui principi.

nonostante in Λ non sia presente il termine $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ ⁷⁵ – a differenza dei libri E⁷⁶ e K⁷⁷ – l'intera ricerca sia effettivamente impostata in chiave del tutto teologica. Su questo convergono quasi tutti gli studiosi, ad eccezione di Dario Composta⁷⁸.

Il capitolo primo, come accennato in precedenza, ha una funzione proemiale, data anche dall'utilizzo dell'articolo dimostrativo « η »⁷⁹ in 1069 a 18, ed è caratterizzato dalla presenza di alcune prime affermazioni di carattere generale. Questo “preambolo”, a sua volta, viene tradizionalmente suddiviso in due parti: la prima concernente l'introduzione dello scopo dell'intero libro, la seconda riguarderebbe il tipo di scienza che si interesserebbe dello studio delle sostanze soprasensibili⁸⁰. Aristotele sembrerebbe aprire la questione circoscrivendo immediatamente l'oggetto dell'indagine: questa ricerca⁸¹ è

⁷⁵ Cfr. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, cit., p. 123. Nonostante questo, egli è d'accordo nel definire la ricerca svolta in Λ come essenzialmente teologica.

⁷⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 19.

⁷⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* K 7, 1064 b 3.

⁷⁸ Cfr. D. Composta, *Studi Aristotelici. Il tema del libro XII della Metafisica*, Sapienza, Roma 1957, pp. 71-90. Egli sostiene che il tema del libro Λ sia ontologico e non teologico, infatti Aristotele si occuperebbe di un'«indagine dei principi della sostanza».

⁷⁹ Tale articolo può venire tradotto anche assumendo una sfumatura di carattere possessivo o deittico: «nostra indagine». Bonitz (Cfr. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica: commentarius*, cit., *ad loc.*), concorda con una traduzione di tipo dimostrativo. Anche Frede (Cfr. M. Frede, D. Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, cit., *ad loc.*), dà valore dimostrativo all'articolo, sostenendo che la $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ in questione, ovvero quella sulla sostanza e sui suoi propri principi, sia effettivamente quella di cui si andrà a trattare per la prima volta in Λ , ma che fosse una ricerca già nota agli uditori. Bisogna però tener conto che la ricerca di Λ potrebbe inserirsi in una ricerca già in atto. Questa è infatti la prospettiva assunta da Alessandro di Afrodisia, il quale osservava, nel suo commentario alla Metafisica (Cfr. Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla «Metafisica» di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani 2007), che Λ principiasse con un'indagine sulla sostanza per il fatto che il trattato si sarebbe dovuto occupare dell'ente in quanto ente, dei suoi principi e delle sue cause. Alessandro, sostenendo che tali argomenti siano di dominio della *filosofia* prima e della sapienza, tenta di rendere conto del fatto che, nei libri precedenti al dodicesimo, Aristotele abbia ampiamente dimostrato come la sostanza sia la causa dell'essere vero poiché solo essa può sussistere indipendentemente dalle altre categorie. Alessandro, nell'occuparsi del proemio di *Metafisica* Γ , ritiene il libro terzo, concernente la questione dell'essere in quanto essere, il primo trattato della Metafisica.

⁸⁰ La seconda parte, nelle edizioni di Bekker, Ross e Jaeger, giunge fino a 1069 b 7. A causa del fatto che in entrambe le edizioni del commento di pseudo-Alessandro, Λ 1 si chiude a 1069 b 2, essa verrà trattata come parte conclusiva del capitolo primo.

⁸¹ Il termine $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$, restituitoci come «indagine» dalla traduzione di G. Reale (Cfr. G. Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*), è un termine ad ampio spettro e si presta a molteplici traduzioni. In Platone, tale termine stava ad indicare o la processione per le festività religiose (Cfr. Plat. *Phaed.* 58 b; *Rep.* 556 c; *Legg.* 650 a), o l'osservazione diretta (Cfr. Plat. *Crit.* 52 b; *Phil.* 38 b; *Legg.* 720 b). Aristotele è il primo a utilizzare il termine $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ per definire le forme di conoscenza. Di questo termine se ne fa un simile utilizzo in Aristot. *Metaph.* E 1 1025 b 14; Λ 7, 1072 b 24, per indicare la massima perfezione e felicità a cui l'uomo può ambire, come una sorta di prossimità alla condizione divina di vita, sebbene sia per l'uomo una condizione non costante nel tempo. Aristotele parla di $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ anche nell'ambito dell'etica e della politica, per il fatto che sia entrambe posseggono una natura teoretica (Cfr. Aristot. *An. Post.* I 33, 89 b 9), sia per il fatto che tale termine venga utilizzato in senso anche generico (Cfr. M. Zanatta, *A proposito del «telos» e del fondamento metafisico nell' «Etica Nicomachea»*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 64 (1972), pp. 527- 533). Bonitz, nel suo *Index Aristotelicum* (Cfr. H. Bonitz, *Index Aristotelicum*, Berolini, Berlin 1870), nota come il significato di $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ sia avvicicabile a quello del verbo $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\omega$, che in Aristotele stesso è inserito in contesti diversi rispetto al solo ambito della filosofia prima. Si tratta dunque di identificare una tradizione quanto più attinente possibile per questo passo della *Metafisica*. Tutti i commentatori antichi, dunque Alessandro di Afrodisia, Temistio e pseudo Alessandro, e

attorno alla sostanza («Περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρίας»⁸²), ovvero lo Stagiritico starebbe ponendo il primato, sia gnoseologico sia ontologico, della sostanza (οὐσία).

Dell'esordio in esame, pseudo Alessandro⁸³ fornisce la seguente esegesi:

Poiché si è mostrato che la scienza proposta è la prima di tutte le altre scienze, e alla scienza prima appartiene il soggetto primo, e la sostanza è la prima rispetto alle altre categorie, la sostanza sarà il soggetto di cui si occupa la sapienza. D'altra parte, poiché delle sostanze una è prima e un'altra seconda, la sostanza prima fra tutte sarà il soggetto della sapienza⁸⁴.

Il compito di Λ è – in altre parole – la speculazione circa la sostanza prima. Il termine θεωρία viene riferito esplicitamente al contenuto intero del libro Λ e l'articolo «ἡ» viene reso con valore dimostrativo. Secondo pseudo Alessandro è chiaro che Aristotele, in queste prime righe, stia facendo riferimento a quanto è stato già stato dimostrato precedentemente nella *Metafisica*⁸⁵. Della sostanza, che è soggetto primo e indiscusso dell'intera trattazione, se ne occuperà la sapienza, ovvero la scienza sviluppata in tutto il libro che avrà, appunto, come oggetto proprio la sostanza prima.

Averroè, nel suo *Gran Commentario*⁸⁶, fornisce una lettura di tipo programmatico, proemiale e gerarchico del primo capitolo del libro Λ, il quale, come in tutta la tradizione

i commentatori moderni, che si allineano su un'impostazione classica, convengono che θεωρία stia ad indicare il contenuto intero del libro Λ.

⁸² Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 1, 1069 a 18.

⁸³ Tradizionalmente ed erroneamente conosciuto, prima come Alessandro, poi sotto il nome di pseudo Alessandro ed infine come Michele di Efeso, grazie allo studio da C. Luna (Cfr. C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2005).

⁸⁴ Rimando al passo; trad. di R. Salis in R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 439.

⁸⁵ Pseudo Alessandro riconosce che con il termine «θεωρία» Aristotele si stia chiaramente riferendo al contenuto proprio di Λ. Il fine del libro dodicesimo è quello di indagare il principio primo ed immobile sulla scorta dell'intera trattazione dell'intero trattato della *Metafisica*. Fin dalle prime righe del suo commento, egli mostra al lettore la sua chiara impostazione «lamda-centrica»: «Nel presente libro della *Metafisica*, che dai Peripatetici suole essere indicato come il libro Λ, Aristotele parla del principio primo ed immobile, per il quale ha visto la luce tutto il trattato.» (Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc).

⁸⁶ Cfr. C. Genequad, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rush's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Book Lām, Leiden 1986. Il *Gran Commentario* alla *Metafisica* di Aristotele redatto da Averroè ci è pervenuto in più versioni e lingue. La versione in arabo, giunta in un solo manoscritto, viene ancora oggi conservata nella Biblioteca dell'Università di Leida, sotto la denominazione n° 1692 (cod. or. 2074). Ci è giunta, inoltre, una doppia versione ebraica, la prima di un certo Mosé, la seconda di Mosé ben Salomo. Infine abbiamo la versione arabo-latina attribuibile, secondo Renan, a Michele Scotto; attribuzione errata secondo Freudenthal e Bouyeg (M. Bouyeg, *Tafsīr ma ba'd at-tabi'at*, Beirut, Imprimerie catholique 1948). Da fonti attestare, tra cui Bouyeg, Averroè né aveva avuto la possibilità di consultare i testi aristotelici in lingua originale né sarebbe stato effettivamente in grado di leggerli in greco. Per la stesura della sua opera, secondo gli studi di Freudenthal, si affidò a diverse traduzioni arabe, che si rifacevano, a loro volta, a versioni siriane. Il *Gran Commentario* consta del commento ai primi undici libri della *Metafisica*, mancanti risultano essere quelli ai libri K, M e N. Questa assenza pone il quesito del perché manchino i commentari agli ultimi libri della *Metafisica*. Secondo la prospettiva, conseguentemente confutata da una nota del manoscritto di Leida, di Jourdain (Cfr. C. Jourdain, *Echerches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur des commentaires grecs ou arabes impiegato par les*

antica, viene visto come punto di vertice dell'intero sistema aristotelico, tanto che si parla di una visione «*Lambda-centrica*» della *Metafisica*.

Secondo l'interpretazione di S. Fazzo⁸⁷, il libro Λ , almeno dopo il primo capitolo, non sarebbe dedicato effettivamente alla dimostrazione del primato teorico della sostanza sugli altri modi dell'ente, ma sarebbe volto alla trattazione dei principi della sostanza e della loro relazione con i principi di tutti gli altri enti (capp. 2-5). Il primato della sostanza, osserva Fazzo, tornerà ad essere protagonista solo all'inizio del capitolo sesto, in virtù della ricerca di un principio unitario tra tutti i modi dell'ente, che dovrà essere, di necessità, primo e non causato, perciò immobile, immateriale e non sensibile.

P. Donini⁸⁸ oltre a sostenere l'evidente e semplice struttura del libro Λ , asserisce che il primo capitolo, essendo programmatico, definirebbe l'oggetto dell'intera ricerca: la sostanza, i suoi principi e le sue cause.

Dopo aver delineato l'oggetto della ricerca, Aristotele, attraverso il connettivo « $\gamma\acute{\alpha}\rho$ », che ha valore esplicativo, chiarisce che «è delle sostanze che si cercano i principi e le cause»⁸⁹. Aristotele, come di consueto, farà riferimento all'autorità e alla testimonianza sia degli antichi⁹⁰, sia dei suoi contemporanei, giungendo alla conclusione che l'indagine che verrà svolta risulta essere centrale su ogni piano e tempo. Lo Stagirita ci pone così di fronte a due diverse argomentazioni a sostegno della tesi secondo cui la sostanza è parte prima. Il primo piano argomentativo riguarda due diverse concezioni di realtà: sia che la realtà venga concepito come un tutto, sia che essa venga concepita come una serie di parti⁹¹, cioè la serie di categorie, la sostanza sarà sempre parte prima.

L'espressione « $\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu\ \tau\iota\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ » risulta essere problematica sia nella sua traduzione, sia nel senso che vuole restituire.

docteurs scholastiques, Nabu Press, Oxford 2012) e di Ravaisson, Averroè non scrisse mai i commentari agli ultimi tre libri della *Metafisica*.

⁸⁷ Cfr. S. Fazzo, *L'esordio del libro Lambda della Metafisica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 100 (2008), pp. 159-181. Fazzo non condivide l'ottimismo che P. Donini esplica, nel suo scritto *Il libro lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima* (Cfr. P. Donini, *Il libro lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, cit., pp. 181-199), circa l'evidente struttura del libro dodicesimo. Essa è pienamente convinta che Λ non sia un trattato sulla sostanza, sebbene l'indagine stessa riporti sempre, anche se non direttamente, a tale questione. Perciò la questione che mette in campo Λ sarebbe quella attorno all'unità dei principi della sostanza. Fazzo riconduce la sua indagine ai commenti più autorevoli di Λ , facendo riferimento all'esordio del commento di Michele di Efeso (Cfr. R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

⁸⁸ Cfr. P. Donini, *Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, cit., ad loc.

⁸⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 1, 1069 a 18-19 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

⁹⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 1, 1069 a 25.

⁹¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 1, 1069 a 19.

Secondo Pseudo Alessandro tutta la realtà sensibile, compresi gli accidenti, si costituisce come un'unità⁹². Egli dà conto di questa sua posizione mediante un esempio, che vede come protagonista Socrate: Socrate è certamente una sostanza, che ha in sé, come accidenti, il fatto di essere bianco, filosofo e musico. L'essere bianco, filosofo e musico sono una parte della sostanza Socrate. Allo stesso modo, anche Socrate, inteso come parte prima, fa parte di quella sostanza Socrate che è bianco, filosofo e musico. Lo stesso accade in tutti gli altri casi relativamente alla sostanza sensibile e alle altre categorie. Dunque secondo pseudo Alessandro risulterà chiaro che gli accidenti, diversamente dalla sostanza, non possano sussistere di per sé: il colore bianco, ad esempio, non può sussistere di per sé ma solo nella sostanza. Questo ragionamento dimostra il primato appunto della sostanza. Ciò che sussiste di per sé sarà necessariamente anteriore rispetto a ciò che sussiste nella sostanza, e su questo, come si mostrerà, concordano anche gli antichi.

Bonitz ritiene che il tutto dell'universo sia costituito di forma e di materia, dunque Aristotele non starebbe facendo altro se non sostenere che la forma, cioè la sostanza, sia prima rispetto alla materia⁹³.

Alessandro⁹⁴, sulla scorta di quanto desunto dal *Gran Commentario* di Averroè, ritiene che, con l'espressione «τὸ πᾶν», Aristotele si stia riferendo all'essere, in quanto

⁹² Cfr. ps. Alex, *In Metaph.*, p. 440: «Dopo aver dunque mostrato che la scienza proposta è la scienza prima e che la scienza prima riguarda le cose prime, Aristotele mostra che la sostanza è la prima rispetto alle altre categorie. Pertanto, se la sapienza è la scienza prima e se la scienza prima tratta delle cose prime, nel caso in cui si dimostri che la sostanza è prima delle categorie, la sapienza di cui ci occupiamo indagherà sulla sostanza. Innanzitutto, però, Aristotele specifica ulteriormente in quali modi si possa intendere la sostanza insieme alle nove categorie. Egli dice: “E infatti, se si considera il tutto come un intero, la sostanza è la parte prima”. Cioè, sia che assumiamo tutta quanta la sostanza sensibile insieme agli accidenti, intesa come unità, la sostanza sarà la prima parte; sia che concepiamo le dieci categorie come disgiunte e separate tra loro e poste in un ordine di successione (ad esempio prima la quantità, poi la qualità, poi la sostanza, poi ancora le altre), anche in questo caso la sostanza verrà prima delle categorie, poi la qualità, quindi la quantità e analogamente le rimanenti categorie. È questo, infatti, che vuol significare l'espressione “se la si considera anche come secondo una successione”, cioè anche se consideriamo le categorie non come unità, ma come poste una dopo l'altra, e non come esistenti nella sostanza» (trad. R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

⁹³ Cfr. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica: commentarius*, cit., ad loc.

⁹⁴ Il commentario di Alessandro alla *Metafisica* ci è giunto, in forma autentica, solo parzialmente (*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, CAG 1, edidit. M. Hayduck, Reimer, Berolini 1981). Tutti gli studiosi ritengono che solo il commento ai primi cinque libri sia autentico, mentre quello dei restanti libri sarebbe opera di pseudo Alessandro. Non ci sono pervenuti commentari più antichi rispetto a quello di Alessandro, tuttavia si pensa, grazie ad alcuni rimandi che l'esegeta stesso fa, che ne esistessero altri più antecedenti. Assieme ai commenti di Alessandro e di pseudo Alessandro, se ne ritrovano altri due, di tradizione greca, ovvero quello di Siriano (ai libri B, Γ, M e N) e quello di Asclepio (ai libri A-Z). Il commentario di Siriano è edito da G. Kroll, *Sirianii In Aristotelis Metaphysica commentaria*, CAG 4,1, edidit. W. Kroll, Berolini, Reimer 1902., mentre quello di Asclepio è edito da M. Hayduck, *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, CAG 1, edidit. M. Hayduck, Reimer, Berolini 1888. Nel mondo arabo, il commento di Alessandro era ben noto e lo stesso Averroè, nel suo *Gran commentario a Metaph. Λ*, ne fa menzione e ne riporta interi frammenti. Questi frammenti vennero riportati e tradotti da Freudenthal (J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhalten Fragmente Alexanders zur “Metaphysik” des*

coincidente con la sostanza. Dunque, coloro i quali riterranno l'essere come un tutto e un continuo, ammetteranno che la sostanza sia la parte prima dell'essere, che è un tutto ma che vede come propria parte prima la sostanza. Allo stesso modo, anche coloro che ritengono l'essere come costituito da un insieme di parti, dovranno ammettere che solo la sostanza è vero essere. In tal senso, in Alessandro, essere e sostanza coincidono: se l'essere è un tutto intero ed unitario, allora la sua parte prima sarà la sostanza, la quale altro non è che essere. La differenza più evidente tra l'approccio di Alessandro e quello di pseudo Alessandro sta nel fatto che il primo ritiene evidente e necessaria una gerarchia tra le parti che compongono il tutto⁹⁵.

Frede, dal canto suo, riporta la tesi stoica sulla differenza tra il «tutto» e l'«intero»: il mondo fisico viene descritto come un organismo vivente, i cui oggetti sono da considerare come parti. Tale organismo veniva immaginato come sempre in movimento e circondato dal vuoto. Il vuoto apparteneva alla totalità del reale ma non era parte dell'intero, cioè del mondo, altrimenti ne sarebbe venuta meno la coerenza del sistema. Sebbene il mondo sensibile formasse un interno, l'universo (τὸ ὅλον), ossia la totalità delle cose che sono, non costituiva un intero, altrimenti lo stesso vuoto, sebbene reale, ne avrebbe fatto parte. Dunque, la totalità della realtà di un tutto coincide con l'universo, la cui parte prima risulta essere la sostanza⁹⁶.

S. Fazzo nota un certo rapporto con l'esordio del libro Z: all'inizio di Λ, Aristotele sostiene che l'ente primario sia la sostanza e che essa valga in tutti quei sensi determinati in Z e, dunque, nelle *Categorie*⁹⁷. Questo non potrebbe essere altrimenti, in quanto la sostanza è per definizione il modo primario dell'ente, in relazione al quale gli altri si intendono⁹⁸.

Il secondo piano argomentativo, sviluppato attorno alla serie di determinazioni categoriali⁹⁹, asserisce che le categorie non sono essere in sé e per sé ma sono sempre in relazione alla sostanza. Aristotele, dunque, continua nella sua dimostrazione circa il primato della sostanza, un'operazione già nota nelle *Categorie*, che si conclude con una

Aristoteles untersucht und übersetzt, Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1884) e Fränkel.

⁹⁵ Cfr. fr. 3 Freudenthal: *Tafsīr*, 1409.

⁹⁶ Cfr. Frede, D. Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, cit., *ad loc.*

⁹⁷ Cfr. Aristot. *Cat.* V 5, 2 b 5-4; b 19 Al capitolo quinto, Aristotele tratta della sostanza, la quale è prima tra tutte le categorie. Essa si dà sempre come soggetto e mai come predicato, dunque è sempre un in sé, ovvero è sostrato di per sé stesso determinato.

⁹⁸ S. Fazzo, *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, «Bibliopolis», Napoli 2014, p. 117.

⁹⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 1, 1069 a 20-21.

terza argomentazione, la quale fa riferimento all'inseparabilità delle categorie dalla sostanza.

Pseudo Alessandro illustra tale passaggio nel seguente modo: «nessuna delle categorie è “separabile dalla sostanza” ma ha in essa l'essere e di essa ha bisogno per essere»¹⁰⁰, in altre parole, ciò che esiste di per sé e fa sì che ciò che dipende da sé veda in sé stesso un rapporto imprescindibile per la sua propria sussistenza è anteriore a ciò che è a lui indipendente.

Successivamente Aristotele fa riferimento in un primo momento agli antichi¹⁰¹, cioè ai presocratici, i quali dimostrarono effettivamente il primato della sostanza: è necessario convenire sul fatto che questi non possedevano il concetto di sostanza, per il fatto che non attuavano un'analisi dell'ente in grado di differenziare il sostrato logico e le sue stesse predicazioni. Per questo motivo il riferimento ai presocratici è una testimonianza “*de facto*”. Conseguentemente, lo Stagirita nomina i contemporanei, ovvero gli accademici¹⁰², cioè quelli più vicini a Platone, i quali posero gli universali (idee, forme) come primi. Gli accademici, concentrandosi sulle definizioni e considerando, nella definizione delle specie, i generi come principi, vengono presentati come coloro che ricercano i principi della definizione. Per i platonici porre i principi delle sostanze ha come risultato il porre delle sostanze eccedenti alle prime, ovvero sostanze aventi un primato ontologico rispetto alle altre, cioè le idee. Questo è un *modus operandi* che Aristotele non elimina del tutto in *Metaph.* Λ, anzi è un ragionamento che all'occorrenza reintroduce: in Λ 7 e in Λ 9, lo Stagirita ragiona sugli attributi della sostanza non sensibili, ricavati per συστοιχία, e per primato assiologico.

Dopo aver dimostrato il primato della sostanza, Aristotele giunge a tematizzare i tre differenti tipi di sostanze¹⁰³, che dovrebbero, secondo la prospettiva dello Stagirita, esaurire tutti i tipi di sostanze esistenti: sensibile corruttibile, sensibile incorruttibile ed eterna immobile. Il modo in cui Aristotele enuncia tale classificazione sembrerebbe, evidentemente, più che una tripartizione una bipartizione: da un lato tutte quelle sostanze sensibili, ovvero soggette al movimento, dall'altro tutte quelle sostanze immobili ed eterne.

¹⁰⁰ Trad. Salis, in *Ead.*, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*, p. 441.

¹⁰¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 1, 1069 a 25.

¹⁰² Pseudo Alessandro ritiene che, con il termine «λογικῶς» (Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 1, 1069 b 28), lo Stagirita non stia intendendo un'indagine razionale ma un'indagine vuota per il fatto che gli accademici postulavano una verità non dialettica, dunque non disposta a posizioni differenti. Cfr. R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 440.

¹⁰³ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 1, 1069 a 30.

La sostanza sensibile corruttibile è ammessa da tutti¹⁰⁴, ed è ciò di cui si compongono, ad esempio, le piante e gli animali. Di questo tipo di sostanza è necessario ricercare gli elementi, ovvero se essi siano uno o molti. Il testo, in 1069 a 32 appare corrotto, infatti si aggiunge l'espressione [ἡ δ' ἄτδιος], che si riferisce all'esempio riportato da Aristotele delle piante e degli animali. La sostanza sensibile incorruttibile, ovvero il cielo e i pianeti, sono quei corpi formati di etere. La sostanza immobile, ἀκίνητος, è quella sostanza separata e prima, non soggetta a movimento, dunque né alla generazione né alla corruzione, vale a dire il motore immobile primo e gli altri motori.

Mediante questa tripartizione e il riferimento ai predecessori, Aristotele sta enunciando sia l'intero programma che andrà a svolgere all'interno del libro, sia il problema che interessa tutta la trattazione: se sia vero, e in che modo, esista una sostanza non percettibile mediante i sensi e non soggetta a mutamento (ἀκίνητος οὐσία). Ciò che davvero risulta controverso è definire il secondo significato che assume il termine «sostanza» in relazione al problema degli «elementi» (τὰ στοιχεῖα)¹⁰⁵. Quello che di sicuro ci fornisce lo Stagirita è la definizione della materia della sostanza sensibile e incorruttibile, ovvero celeste, in virtù della sua capacità di venire ad essere¹⁰⁶.

Nella divisione delle sostanze Aristotele, citando la sostanza immobile, si riferisce chiaramente agli antichi¹⁰⁷: Platone e i platonici ortodossi¹⁰⁸, i quali dividevano quella sostanza in due tipi, ovvero la sfera delle Idee o delle forme e la sfera degli enti matematici, Senocrate che riduceva enti e forme matematiche in un'unica cosa, e Speusippo che ammetteva solo gli enti matematici¹⁰⁹. Tale riferimento assume un carattere sommario e di sintesi che rinvia alle riflessioni compiute dallo Stagirita in *Metaph. Z*: ciò che manca in *Metaph. Z 2*, 1028 b 10-13 è la distinzione delle sostanze fisiche, che vengono elencate,

¹⁰⁴ Michele di Efeso, nel suo commento, lascia intendere che questa tripartizione fosse ammessa da tutti i filosofi. Si tratta di un'esegesi errata, tanto che, lo stesso esegeta, si correggerà poco più avanti, citando Ippone di Samo, conosciuto con l'epiteto di ateo. Trad. di R. Salis in R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc., p. 442: «Dopo aver detto queste cose, Aristotele afferma che ci sono tre sostanze, anche se alcuni le pensarono in un modo e altri in un altro, e spiega quali esse siano. Una – dice – è la sostanza sensibile. Di cui tutti ammettono l'esistenza. Infatti molti affermarono stoltamente che la sostanza intelligibile e divina non esiste, e uno di questi fu Ippone soprannominato “l'ateo”».

¹⁰⁵ Per la distinzione tra principio e elemento si veda Cfr. Aristot. *Metaph. Λ 4*, 1070 b 22-24; Cfr. Aristot. *Metaph. Z 10*, 1034 b 20- 1036 a 25 dove lo Stagirita definisce come «στοιχεῖα» gli elementi intesi come parti della definizione.

¹⁰⁶ Rimane ancora aperta l'ipotesi secondo cui la materia sensibile eterna si componga di un solo elemento in grado di muoversi di un mutamento locale, regolare, infinito e circolare.

¹⁰⁷ Cfr. Aristot. *Metaph. Λ 1*, 1069 a 34-36.

¹⁰⁸ Si veda Cfr. Aristot. *Metaph. Z 2*, 1028 b 19-26. In quel luogo Aristotele presenta una tripartizione delle sostanze attribuita a Platone, menzionando idee, enti matematici e enti sensibili.

¹⁰⁹ Si veda Cfr. Aristot. *Metaph. E 1* 1025 b 3-1026 a 32. In questo luogo Aristotele divide le diverse scienze e nota l'assoluta importanza della metafisica intesa come teologia.

mediante esempi tra cui anche il cielo, senza alcuna differenziazione. Questa mancanza è rinvenibile anche in *Metaph.* H 1, 1042 a 7-11 che considera in un unico gruppo gli enti sensibili corruttibili e incorruttibili. La partizione fra sostanza sensibile corruttibile e incorruttibile è dunque propria del libro XII ed è necessaria proprio in virtù dei capitoli sesto e settimo, dove Aristotele stesso porrà una sostanza eternamente mobile e sensibile come linea di congiunzione tra quella immobile e quella corruttibile.

Il punto cruciale del primo capitolo coincide con le righe 1069 b 1-2, nelle quali Aristotele si domanda se la sostanza eterna condivida o meno i propri principi con la sostanza sensibile. Dall'interpretazione di questa domanda¹¹⁰, dipende la divisione o meno dei relativi ambiti disciplinari. È un dubbio che non viene esplicitamente chiarito dallo Stagirita ma tutti gli esegeti fino a Bonitz¹¹¹ incluso, concordano sulla separazione dei piani: la sostanza sensibile corruttibile ed eterna corruttibile sarebbe oggetto della scienza della natura, mentre la sostanza eterna incorruttibile sarebbe oggetto della scienza prima. Questa divisione è riconducibile a un tipo di lettura tradizionale del libro Λ, supportata dal primo capitolo di *Metafisica E*:

Inoltre, esse non si occupano dell'essenza, ma partono da essa – le une desumendola dall'esperienza, le altre invece assumendola per via di ipotesi e dimostrano con più o meno rigore le proprietà che di per sé competono al genere che esse hanno per oggetto. È evidente, perciò, che da tale procedimento induttivo non può derivare una conoscenza dimostrativa della sostanza né dell'essenza, ma (che di queste dovrà essere) un altro tipo di conoscenza. Parimenti, queste scienze non dicono se il genere di essere del quale trattano esista realmente o no, perché il procedimento razionale che porta alla conoscenza dell'essenza di una cosa è lo stesso che porta anche alla conoscenza della esistenza di una cosa. Ora, anche la scienza fisica tratta di un genere particolare dell'essere: tratta, precisamente, di quel genere di sostanza che contiene in sé medesima il principio del movimento e della quiete. Ebbene, è evidente che la fisica non è scienza pratica né scienza poetica: infatti il principio delle produzioni è in colui che produce, ed è o l'intelletto o l'arte o altra facoltà; e il principio delle azioni pratiche è nell'agente ed è la volizione, in quanto l'oggetto dell'azione pratica e della volizione coincidono. Pertanto, se ogni conoscenza razionale è o pratica o poetica o teoretica, la fisica dovrà essere conoscenza teoretica, ma conoscenza teoretica di quel genere di essere che ha potenza di muoversi e della sostanza intesa secondo la forma, ma prevalentemente considerata come non separabile della materia. È necessario, poi, che risulti chiaro anche il modo di essere dell'essenza e della forma, perché se non è chiaro questo, la ricerca è assolutamente vana¹¹².

¹¹⁰ Ritengo che Aristotele stia chiaramente compiendo una distinzione di ambito tra le due scienze: da una parte la scienza della natura, o fisica, riguardante le sole sostanze sensibile e la scienza metafisica, riguardante le sostanze eterne immobili, non soggette dunque ad alcun mutamento né movimento.

¹¹¹ Cfr. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica: commentarius*, cit., ad loc.

¹¹² Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 10- 30 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.). Aristotele divide apertamente matematica e fisica da un'altra scienza riguardante la sostanza non sensibile.

Questo intento armonizzante è stato messo in crisi da Jaeger, il quale pone in evidenza la questione attorno all'esistenza di una «scienza speciale». Egli sostiene che la πρώτη φιλοσοφία debba ancora essere data, a condizione che non vi sia alcun principio comune fra enti sensibili ed eterni¹¹³.

Compiendo un passo a ritroso, è necessario soffermarsi sulle ultime tre righe del capitolo primo di Λ, in particolare sulla traduzione della particella condizionale «εἰ»¹¹⁴. Leggiamo:

ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὕτη δὲ ἕτερα , εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινὴ¹¹⁵

G. Reale traduce la subordinata con sfumatura causale, di modo che il senso del passo sarebbe che non esiste un principio comune tra i primi due generi di sostanza sensibile e il terzo; in altre parole, egli ammette che lo studio dei tre generi di sostanza appartenga a scienze diverse non aventi alcun principio comune¹¹⁶.

P. Donini, invece, intendendo la subordinata con accezione ipotetica, restituisce un senso differente del testo: la sostanza immobile, ovvero il terzo genere di sostanza, sarebbe oggetto di un'altra scienza rispetto alla Fisica, qualora non vi fosse alcun principio comune tra questa e le altre due¹¹⁷. Si dovrebbe perciò ritenere che il motore immobile primo sia quel principio di unione tale per cui, in tutto il proseguo del libro Λ, Aristotele si starebbe occupando della continuazione della sua scienza fisica¹¹⁸.

Secondo gli studi condotti da I. Düring, per le sostanze sensibili il principio coincide con il movimento, mentre per quelle non sensibili con l'immobilità¹¹⁹. Tale impostazione è aspramente criticata da P. Donini, il quale sostiene che Aristotele non possa assolutamente considerare il movimento come principio in quanto, in tutto il seguito di Λ, cerca di determinare quale principio abbia per effetto il movimento dell'universo stesso.

¹¹³ Cfr. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* cit., p. 122.

¹¹⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 1, 1069 b 1.

¹¹⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 1, 1069 a 36 - 1069 b 2.

¹¹⁶ Cfr. G. Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 545.

¹¹⁷ Cfr. P. Donini, *Il libro lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, cit., pp. 181-199.

¹¹⁸ Tra quanti ammettono l'esistenza di un principio comune si può menzionare Cfr. J. M. Rist, *The mind of Aristotle*, University of Toronto Press, Toronto 1989, p. 175; Cfr. H. S. Lang, *The structure and subject of Metaphysics Λ*, «Phronesis», 38 (1993), pp. 257-280.

¹¹⁹ Cfr. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter, Heidelberg 1966 (trad. It. Aristotele, Mursia, Milano 1976, p. 221).

Inoltre, continua Donini, non vi è in alcun luogo di *Metaph.* Λ un qualche accenno giustificativo a una tale impostazione.

Frede, rifacendosi all'impostazione dello Jaeger, sostiene che la possibilità che Aristotele stia rilegando lo studio della sostanza eterna all'ambito della fisica, e non a quello della metafisica, non può, di necessità, conseguire per «la semplice ragione che la proposizione 'ma questo genere di sostanza è l'oggetto di una disciplina differente' è ambigua»¹²⁰. Ciò potrebbe avere il seguente significato: la scienza che si occuperà della sostanza eterna e immutabile non sarà comune con la disciplina riguardante le sostanze sensibili. Un'ulteriore prova osservata da Frede riguarda quanto detto da Aristotele in *Metaph.* Γ ed E: la fisica studia le sostanze sensibili in quanto tali, mentre la filosofia prima, o teologia, studia le sostanze sovransensibili e quelle sensibili ma solo nel loro aspetto riguardante l'essere in quanto essere¹²¹.

L'interpretazione di Alessandro di Afrodisia, riportata nel *Gran Commentario* di Averroè, ruota attorno a quanto detto da Aristotele nella *Fisica*¹²²: non sarebbe compito della scienza della natura giungere a dimostrare se il principio sia uno o immobile, in quanto questa tesi negherebbe il divenire. I principi propri di una scienza, secondo l'impostazione aristotelica, devono essere necessariamente indimostrabili per il fatto che, se non lo fossero, allora questo confermerebbe l'esistenza di altri principi, andando così incontro alla retrocessione infinita nella serie delle cause, opzione impossibile per il metodo dello Stagirita.

Ross¹²³, invece, sostiene che, se la scienza metafisica dovesse dedurre sillogisticamente le proprietà e le caratteristiche degli enti, allora avrebbe a che fare con proposizioni universali. Benché Aristotele indichi la metafisica come scienza, egli non la riterrebbe una scienza dimostrativa in quanto ogni scienza, per essere tale, deve assumere come punto di partenza delle ipotesi e delle definizioni. Infatti, la scienza della natura non dimostra l'esistenza di sostanze in movimento ma, le assume. Proposizioni di un tale tipo, ovvero non dimostrate, costituiscono i principi propri di ogni scienza: in alcuni casi, come quello della geometria, i principi risultano essere ovvi mentre, in casi come la fisica,

¹²⁰ *Ivi.*, p. 76.

¹²¹ Cfr. Frede-Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, cit., *ad loc.*

¹²² Cfr. Aristot. *Phys.* I-II.

¹²³ Cfr. W. D. Ross *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, cit., *ad loc.*

bisogna essere indirizzati verso l'esperienza¹²⁴. Se la metafisica viene assunta come scienza, allora essa deve partire da principi comuni, allo stesso modo delle scienze particolari. Perciò le definizioni assunte nella *Metafisica* non riguardano un settore della realtà ma, la totalità di questa. In tale prospettiva, Ross indica la metafisica come principio primario di una scienza in grado di riconoscere definizioni e assunzioni. Non potendo dedurre conclusioni dalle sue stesse premesse, per il fatto che la scienza sviluppata in tutta la *Metafisica* si realizza mediante un processo aporetico e non deduttivo, la scienza metafisica, come tutte le altre scienze, incomincia a partire da principi indimostrabili.

La metafisica è descritta da Aristotele come scienza che si occupa dell'essere in quanto essere; questa definizione rientra nella descrizione della sapienza come scienza che si occupa delle cause e dei principi. La metafisica viene assunta come una scienza che descrive, a sua volta, una parte del reale ovvero, come una scienza settoriale di ciò che è che separato e immobile. Aristotele è così ben consapevole delle molteplici definizioni, anche contraddittorie, della scienza prima tanto da consegnarci, nella parte finale del primo capitolo del libro sesto della *Metafisica*¹²⁵, una sorta di sintesi: studiando una precisa parte dell'essere, ovvero la sostanza immobile, la metafisica è filosofia prima e, in quanto tale, è universale. Nello studiare la natura del puro essere, la forma senza materia, la filosofia prima conosce la natura come l'essere dell'intero in quanto il motore immobile primo è principio ultimo di tutta la realtà¹²⁶.

Pseudo Alessandro sostenendo che Aristotele, nell'ultimo passo del primo capitolo del libro Λ, risolva la decima aporia¹²⁷ posta in *Metaph. B*, cerca di rendere evidente una certa dipendenza del libro dodicesimo rispetto al libro terzo. Nel proemio¹²⁸ al commento di *Metaph. Λ*, pseudo Alessandro osserva che, nei capitoli quarto e quinto, Aristotele darebbe un'effettiva risposta all'aporia che ruotava attorno alla possibilità o meno dell'identità tra i principi delle cose corruttibili e incorruttibili. Tuttavia l'esegesi dello pseudo Alessandro non avrebbe effettiva corrispondenza rispetto alla questione così come era stata sollevata da Aristotele. In altre parole, pseudo Alessandro forzerebbe il testo

¹²⁴ Cfr. Aristot. *Ethic. Nic.* 1, 1095 b 4-7. Il giovane potrà ascoltare l'insegnamento sulla politica solo quando avrà ricevuta una buona educazione, recepita solo attraverso l'esperienza. La conoscenza dunque ha necessità di darsi per gradi.

¹²⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 27-32.

¹²⁶ *Supra*, par. 1.4.

¹²⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* B 4, 999 b 25-1000 a 4.

¹²⁸ Trad di R. Salis in R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 439.

aristotelico, poiché il suo intento risulta essere quello di dimostrare una certa continuità di tutta la *Metafisica*.

Ross, invece, ritiene che le aporie di *Metaph. B* vengano risolte nei libri successivi: infatti, commentando *Metaph. B 4*, sostiene che Aristotele non starebbe dando una risposta esaustiva rispetto all'aporia ivi posta, tanto che bisognerà attendere *Metaph. Z*¹²⁹ e *Λ*¹³⁰, per ottenere una risposta circa la differenza tra i principi delle cose corruttibili e incorruttibili.

Nonostante le molteplici e diverse posizioni circa la possibilità o meno dell'esistenza di un principio comune tra le diverse sostanze che, appunto, determinerebbe una divisione di piani, secondo cui da una parte vi sarebbe la scienza della natura o fisica, dall'altra la scienza prima o metafisica, ritengo doveroso compiere ulteriori osservazioni. Un punto su cui convenire è il seguente: il libro *Λ* della *Metafisica* è il libro non solo sulla sostanza ma sull'intero meccanismo che contraddistingue l'universo aristotelico. Un universo logico¹³¹, costruito su dei principi che, nella loro spiegazione, seguono un metodo dialettico. Se davvero Aristotele ritenesse di dover continuare la sua scienza fisica proprio all'interno del libro teologico per eccellenza, allora vorrebbe dire che il pensiero di pensiero, il motore immobile primo, porterebbe con sé almeno una delle caratteristiche di quelle sostanze soggette a un qualche mutamento e, come sostiene lo Stagirita, questo risulta essere impossibile¹³². Ritengo perciò necessario che delle sostanze immutabili e immobili se ne occupi una scienza differente rispetto alla fisica. La metafisica si configura come quella scienza in grado di descrivere ciò che è nel suo puro essere, ciò che imprime un certo movimento senza muoversi ovvero, quell'unica scienza in grado di rendere conto dell'essenza stessa del pensiero.

Il metodo aristotelico si propone, mantenendo sempre una certa apertura in vista di nuove e possibili integrazioni, di indagare la struttura della realtà intesa come essere. Si

¹²⁹ Cfr. Aristot. *Metaph. Z* 7-9.

¹³⁰ Cfr. Aristot. *Metaph. Λ* 6-7.

¹³¹ Cfr. L. Brisson, *Aistóteles, Fisica IV 2*, «*Methexis*», 8 (1995), pp. 81-92.

¹³² Sono consapevole che in Aristot. *Phys.* 8 10, 266 a 10 si tratti esplicitamente dell'esistenza del motore immobile ma ciò che lo Stagirita, a mio parere, sta tentando di mostrare non è l'effettiva esistenza del primo motore immobile bensì della sua immaterialità. Quindi lo Stagirita in *Phys.* VIII non si starebbe occupando di una questione metafisica, come appunto è la dimostrazione dell'esistenza del primo immobile e dunque del meccanismo dell'intero universo, ma si starebbe occupando della strutturazione del primo motore, della sua propria organizzazione dunque di una questione puramente fisica. Dicendo che Aristotele, se avesse avuto l'intenzione di trattare in *Metaph. Λ* della sua scienza fisica, avrebbe dovuto legare al primo motore immobile una qualche caratteristica delle sostanze sensibili, sto sostenendo che *Λ* stia trattando, a tutti gli effetti, di una questione puramente metafisica, pur mantenendo un legame con il piano fisico. Tale legame risulta essere puramente funzionale e non caratteristico: ciò che rende il libro *Λ* eccezionalmente singolare è il fatto stesso di trattare di una sostanza che è puro atto, cioè che non ha alcun legame con la potenzialità.

tratta di un modo di procedere originale nella sua impostazione ma tradizionale nelle sue fonti, aperto a nuovi ed ulteriori sviluppi in vista della costituzione di un universo che racchiude in sé stesso il concetto di reale. Un simile approccio torna *in auge* nell'età moderna, in particolare con G. W. Hegel¹³³, il quale riflette sull'importanza e l'attualità del pensiero aristotelico. Hegel, riproponendosi di seguire un metodo di tipo dialettico, si ricollega, seguendo la lezione aristotelica, non solo alla speculazione filosofica dei suoi predecessori e dei suoi contemporanei, ma, partendo proprio dalle diverse dottrine, integra e sviluppa i temi proposti¹³⁴. È evidente che egli non fonda un nuovo metodo d'indagine ma si rifà a quello aristotelico, cambiando evidentemente i termini ma non i concetti fondanti. Hegel, come Aristotele, è convinto di poter dimostrare la razionalità del reale, ovvero la sua propria essenza. Il nucleo centrale continua ad essere il pensiero, il quale si dà come quel «vero concreto», vero ed unico oggetto della filosofia, la quale coincide con tutto il sapere umano. Sia Hegel sia Aristotele nutrono l'ambizione di costituire un sistema¹³⁵, in grado di categorizzare la realtà del mondo del pensiero, che parte in Aristotele dalla realtà del movimento, mentre in Hegel dalla categoria del divenire. Movimento e divenire hanno come matrice il fatto di essere animati da una forza, sia essa fisica o priva di materia, che imprime un certo moto.

Aristotele è conscio dei vari obiettivi che la filosofia prima si propone nei confronti delle altre scienze particolari, ma il punto di partenza della sua speculazione rimane comunque il piano dell'esperienza¹³⁶, ovvero il sensibile, cioè il mondo naturale. Lo Stagirita, come del resto farà Hegel, vede come proprio punto di inizio quell'essere concreto, nonché fenomenologico, che è diffuso nel mondo e a cui la stessa indagine

¹³³ Il testo più significativo, in merito alla trattazione della metafisica come scienza determinata ed articolata, è Hegel, *L'enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Milano 2002. La metafisica si colloca come momento intermedio tra la logica e la filosofia della natura, dove la logica è intesa come sapere finito, dialettico, di cui la metafisica rappresenta il superamento. La metafisica speciale, ovvero quella che si occupa della trattazione dell'anima, del mondo e di Dio, comprende tematiche poste in una sezione intermedia inserita tra i principi del conoscere (identità, contraddizione, terzo escluso) e le tematiche della filosofia dello spirito (io teoretico, io pratico, spirito assoluto).

¹³⁴ Secondo la prospettiva hegeliana, Aristotele non rientra nella storia della metafisica come disciplina ma in quella della logica speculativa come espressione dell'«idea speculativa» stessa. La filosofia aristotelica va intesa come una risposta a quell'esigenza metafisica, che Hegel vede come intrinseca al pensiero, cioè come conoscenza della verità nella sua realtà e della realtà nella sua verità. Ciò che rende la filosofia aristotelica così necessaria e decisiva nell'impostazione hegeliana è la peculiarità metodica intrinseca nella trattazione dell'empirico.

¹³⁵ Con «sistema» non intendo un'identità di metodo bensì un sistema di pensiero filosofico.

¹³⁶ Cfr. V. Verra, *Hegel e la lettura logico-speculativa della "Metafisica" di Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85 (1993), pp. 605-621: il sensibile aristotelico è inteso come un'empiria totale, ovvero lo Stagirita, non lasciando da parte alcun tipo di determinazione, costituisce un mondo unitario. Pur non procedendo mediante una riflessione di tipo intellettuale, si attiene a un principio di identità in grado di costituire una rete di connessione che percorre la totalità del reale.

filosofica volge lo sguardo. Ciò che deve far riflettere è il motivo per il quale l'analisi dell'intera realtà parta da quella sensibile, la quale è in grado di fornire non solo i propri principi, ma di far da trampolino di lancio per ricavare ciò che è universale e, insieme, comune a tutte le altre realtà. La dottrina della sostanza, punto centrale dell'intera filosofia aristotelica, fonda l'unità di filosofia prima e logica: la realtà di tutto l'essere poggia infatti su questa dottrina, che costituisce sia il punto di arrivo sia il punto di partenza dell'intera indagine. Secondo la riflessione aristotelica, appare chiaro che sia che si tratti di sostanze sensibili sia che si tratti di sostanze sovransensibili, comunque la sostanza rimane il punto di approdo e di ricerca. Scienza e filosofia, sebbene non si identifichino, hanno come punto in comune la ricerca di cause in grado di rendere conto della realtà, la quale si dà mediante dei principi analitici, legati al pensiero e che, in tal senso, risultano essere fondamentali oltre che primi. L'applicazione di tale realtà è resa manifesta mediante la metafisica: le categorie, che Hegel definirebbe logiche, nonostante il loro carattere di universalità, vengono applicate non solo in relazione alla sostanza ma anche in relazione ai suoi attributi. Il pensiero è l'oggetto concreto a cui si interessa la dottrina aristotelica, la quale vede proprio in esso la possibilità di una comprensione della realtà.

Queste osservazioni potrebbero comportare un senso di evanescenza o di non completa comprensione del *modus operandi* circa la definizione della realtà aristotelica, perciò cercherò di renderla più chiara servendomi di alcune lezioni hegeliane. Secondo Hegel la filosofia, sebbene inizi con una fenomenologia, ha di mira lo studio dell'esperienza del reale, nonché del razionale, che va in uno con l'ordine logico¹³⁷. Tuttavia la razionalità del reale non può essere ottenuta mediante un'analitica analisi sull'esperienza concreta e sensibile, ma ha necessario bisogno di un attento studio su ciò che si rivela essere il più concreto, cioè lo spirito. A mio modo di vedere la questione, lo spirito non è altro che la sostanza, avente molteplici significati e dunque diversi piani di azione: nella *Fenomenologia dello spirito*¹³⁸, lo spirito passa per molti e differenti stadi prima di giungere alla sua propria autocomprensione e, in ultima analisi, all'assoluto. La via seguita dall'autocoscienza, ovvero dal soggetto-io, esprime una certa coincidenza con la realtà che si prende in esame nel corso della sua autocomprensione. In tal senso, viene da domandarsi se il pensiero coincida o meno con la realtà. La fenomenologia è quella specifica indagine sulla struttura della realtà, ovvero sullo strutturarsi della medesima che

¹³⁷ Cfr. L. Pelloux, *La struttura del reale in Aristotele ed in Hegel*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 41 (1949), pp. 153-167.

¹³⁸ Cfr. G. W. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2018.

va in uno con il pensiero. Perciò essa si definisce nel piano logico, dove il pensiero astratto va a coincidere con quello stesso essere aristotelico in grado di sussumere in sé molteplici determinazioni, come metafisica. Ciò che deve essere posto in primo piano è il seguente fatto: il sistema hegeliano riesce così tanto a valorizzare l'esperienza del pensiero da sostituire quella dell'essere, pur lasciando aperti diversi problemi che riguardano il tipo di realtà che si sta indagando, cioè la realtà dialettica.

Appare chiaro che, secondo la prospettiva hegeliana, è la logica ad avere un primato rispetto alla metafisica ovvero, è il pensiero sulla realtà concreta a ricoprire una posizione di predominio. In tal senso è evidente che una tale prospettiva risulta essere in contrasto con quella aristotelica ma, a mio parere, il punto di incontro funzionale tra i due diversi approcci risulta essere la questione dei principi. È solo mediante quei principi, i quali sono assieme logici e reali in quanto contenuti nell'essere, che la realtà risulta essere evidente. Il divenire, sia per Aristotele sia per Hegel, risulta essere quello sfondo su cui si stagliano i principi. È innegabile che da qui in poi i due sistemi filosofici si diramino in diverse e, a volte, contrapposte posizioni, basti pensare alla questione del principio di non contraddizione. Tuttavia per entrambi i filosofi il divenire costituisce quel necessario processo del reale, espresso come la necessità di mantenere un certo movimento nel mondo per non cedere a una realtà fissa, immobile, stabilizzata, dunque per non soccombere a una possibile contraddittorietà della realtà.

Per Aristotele il reale è logicamente non contraddittorio: la sua non contraddittorietà è un principio primo non ulteriormente dimostrabile, che si ritrova nella realtà stessa dell'essere che si intende considerare. Lo Stagirita è ben consapevole della posizione singolare che l'essere acquista nel passaggio dall'atto alla potenza, il quale deve comunque mantenersi come non contraddittorio nel suo manifestarsi. L'essere che passa dalla potenza all'atto esige una ragione che lo spieghi: essa è da ricercare al di fuori di quel determinato divenire che viene considerato, ovvero in un atto che lo precede. La connessione che unisce atto e potenza, nel movimento, e quella di materia e forma, nel sinolo, fornisce quelle fondamenta per una spiegazione analitica della realtà, intesa come essere. L'intento aristotelico è quello di conoscere la realtà partendo dall'esistente per giungere così all'essenza. L'esistente dispiega quell'attività che si dà nella natura e che, a sua volta, costituisce il principio operativo.

Hegel procede in modo inverso: è l'esistenza ad essere ricavata dall'essenza, mediante un processo dialettico di mediazione. In questo modo tutta la realtà hegeliana si riduce alla razionalità intesa come una, unificata e raggiungibile solo mediante la sintesi

di opposti¹³⁹. Il reale è dunque quel razionale, che vede come punto estremo di arrivo lo Spirito.

Lo studio della realtà del divenire, sia in Aristotele sia in Hegel, è completo solo grazie alla ricerca di quello che è il fine e l'origine stessa della realtà. Nella prospettiva aristotelica, tale ricerca è posta in subordine al movimento, mediante la potenza e la materia, al loro passaggio dall'atto e alla possibile coesistenza di materiale e forme nel sinolo. È da questo punto che Aristotele giunge alla dimostrazione dell'esistenza del Motore Immobile, inteso come ciò che spiega la sostanza e tutti gli esseri nella loro essenza. Aristotele non solo ammette ma ritiene necessaria l'esistenza della materia eterna, coesistente al divenire, da cui però il Motore Immobile risulta indipendente. Il problema dell'origine della realtà rimane aperto in Aristotele, sia per un'impossibilità di superare la questione circa l'origine della materia, sia per un certo timore di non integrare in modo esaustivo la molteplicità dei significati della realtà medesima. Nella prospettiva hegeliana la realtà deve venire spiegata, in quanto è razionale perciò è categorizzabile grazie alla dialettica, che si propone come mediazione. La realtà hegeliana è il risultato di una deduzione dell'intelligibile da un altro intelligibile, i quali si trovano, in ultima istanza, ad essere unificati e legati reciprocamente.

Hegel ci aiuta in tal senso a interpretare la dottrina aristotelica in quanto, pur partendo dall'essenza per giungere all'esistenza, ci dà conto di quel concreto esistente per intendere l'essenza intelligibile aristotelica¹⁴⁰. Se Aristotele giunge a definire il significato profondo posto continuamente in essere con la varietà della realtà e dei suoi aspetti, Hegel ci fornisce, a posteriori, gli strumenti metodologici per giungere a un'unità sistematica funzionale¹⁴¹ a capire il meccanismo di un universo che, sebbene sia chiuso, continua ad essere un'unità in movimento.

Quando Hegel scrive: «L'idea speculativa di Aristotele si deve ricavare soprattutto dai libri della "Metafisica" e principalmente dagli ultimi capitoli del libro dodicesimo

¹³⁹ Se ben guardiamo anche in Aristotele, in un certo senso, essere e non essere coesistono. Cfr. C. Vigna, *Semantizzazione dell'essere e principio di non contraddizione: sul libro «Gamma» della «Metafisica» di Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 85 (1993), pp. 199-229; G. Di Napoli, *L'idea dell'essere da Parmenide ad Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 39 (1947), pp. 159-273.

¹⁴⁰ Cfr. V. Verra, *Hegel e la lettura logico-speculativa della "Metafisica" di Aristotele*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, cit., *ad loc.* L'atto puro aristotelico non solo contiene in sé il momento della negatività ma lo detiene come determinante. Nonostante manchi nella prospettiva aristotelica il ritorno in sé della negatività, l'attività è quel negativo che tiene in sé ciò che deve divenire.

¹⁴¹ La mancanza di sistematicità è uno dei principali difetti che Hegel imputa alla filosofia aristotelica, nonostante essa sia minuta di un'incredibile veduta speculativa.

(Lambda), che indagano il pensiero divino»¹⁴² intende comparare l'ontologia aristotelica alla sua scienza logica¹⁴³, come aveva già provveduto a spiegare nella *Scienza della logica*, in cui aveva cercato di mostrare come le leggi del pensiero siano, in realtà, le leggi della realtà¹⁴⁴: le dieci categorie, dunque, sono quelle medesime leggi¹⁴⁵. Continuando nella sua analisi, Hegel nota che Aristotele, prendendo in esame la potenza e l'atto, definisce quest'ultimo come *entelechia*, avente come fine la sua realizzazione. La potenza aristotelica è, secondo l'interpretazione hegeliana, l'oggettivo, ovvero l'idea, la materia in grado di assumere tutte le forme, senza però essere principio formativo¹⁴⁶. Lo scarto aristotelico, rispetto a quello platonico, è quello di non permettere mai la completa separazione tra materia e forma, tra potenza e atto. L'attività è l'unità di materia e forma, «cosicché nella sostanza sensibile appare l'attività che contiene in sé anche ciò che è idealmente opposto, quindi anche ciò che deve divenire»¹⁴⁷. Il massimo grado di speculazione che Aristotele tematizza è il concetto di sostanza assoluta, l'assoluto in sé e per sé, immobile ma movente, la cui essenza è pura attività. Hegel muove un'accurata critica al concetto di motore immobile aristotelico: «Certamente qui, come del resto anche altrove, vediamo che egli si limita a negare un predicato, senza dire quale sia la sua verità; ma la materia è precisamente nient'altro che quel momento dell'essenza immobile»¹⁴⁸. Hegel, riflettendo sull'atto puro, afferma che Dio è sostanza nel senso che è inseparabile dalla realtà¹⁴⁹: Aristotele, per primo, ha inteso un tipo di attività senza movimento, ovvero un'attività metafisica. Se il movimento empirico è un continuo passaggio dalla potenza all'atto, il motore immobile è attività pura, scevra di ogni potenzialità. Lo θεός aristotelico, definendosi come pensiero di pensiero, è l'atto primo del pensare. È in questo concetto che Hegel vede l'altezza massima della filosofia di Aristotele¹⁵⁰: «Il pensato è prodotto solo nell'attività del pensare, la quale per conseguenza è un separare da sé il pensiero. Cosicché

¹⁴² Cfr. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 275.

¹⁴³ Cfr. *ibid.*, «In questa ontologia, o, come noi la denominiamo, logica, indaga e distingue esattamente i quattro principi...».

¹⁴⁴ Cfr. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it, a cura di C. Cesa, Biblioteca Universale Laterza, Bari 1994, p. 47.

¹⁴⁵ Cfr. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., *ad loc.*, p. 375.

¹⁴⁶ Cfr. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., *ad loc.*, p. 297.

¹⁴⁷ Cfr. O. Carpi, *L'interpretazione hegeliana di Aristotele*, «Edizioni Studio Domenicano», 99 (1996), pp. 85-129.

¹⁴⁸ Cfr. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., *ad loc.*, p. 302.

¹⁴⁹ Cfr. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., *ad loc.*, p. 303. «In questo punto Aristotele si differenzia da Platone, e per questo appunto polemizza contro il numero, contro l'idea, contro l'universale, che, se è determinato quiescente, non identico con l'attività, non è più movimento. Le idee e i numeri quiescenti di Platone non portano quindi nulla alla realtà; ve lo porta invece l'assoluto aristotelico, che nella sua quiete è a un tempo attività assoluta».

¹⁵⁰ Cfr. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di B. Croce e G. Gentile, Biblioteca Universale Laterza, Bari 1984, pp. 564-566.

nel pensare ciò che è mosso e ciò che muove sono il medesimo; poiché la sostanza del pensato è il pensare, il pensato stesso è la causa assoluta che immota essa medesima è identica col pensiero che da essa è mosso: la separazione e la relazione sono assolutamente uno stesso. Adunque il momento fondamentale nella filosofia aristotelica sta in questo: l'atto del pensare e l'oggetto del pensato sono lo stesso»¹⁵¹.

1.3 Il soggetto del libro *Λ* della Metafisica: l'universo, la sua struttura e Dio.

L'idea che in Aristotele vi sia una teologia è derivata dai commentatori antichi, in particolare da Alessandro di Afrodisia e da Teofrasto. Il primo studioso a mettere in questione questa sorta di "assunto" fu P. Natorp, il quale ebbe il merito di ricordare che per Aristotele la teologia non fosse assolutamente una dottrina scientifica su dio o sugli dèi, bensì un discorso mitico¹⁵², cioè poetico¹⁵³. Il termine «teologia» ebbe questo significato per tutti gli autori antecedenti allo Stagirita, compreso Platone, e solo a partire dagli Stoici cominciò a designare una particolare parte della filosofia¹⁵⁴. Il solo passo¹⁵⁵ in cui Aristotele, infatti, definisce esplicitamente la sua filosofia come «teologica» risulta essere *Metaph.* E 1, 1026 a 19.

W. Jaeger, nei suoi *Studien*¹⁵⁶, considera Aristotele come il vero e proprio creatore, oltre che fondatore, della teologia ellenistica. La prova di questo risiederebbe, infatti, nel libro *Λ* inteso come l'esposizione compiuta della teologia aristotelica¹⁵⁷.

¹⁵¹ Cfr. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., ad loc, p. 308.

¹⁵² Cfr. Aristot. *Meteor* II 1, 353 a 35; *Metaph.* B 4, 1000 a 9; *Metaph.* A 3, 983 b 28; *Metaph.* N 4, 1091 a 34.

¹⁵³ Cfr. P. Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24 (1988), pp. 37-65, 540-574. La traduzione italiana di questo articolo, assieme ad un altro riguardante *Metaph.* K, ha dato vita al volume *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 1995.

¹⁵⁴ È stato soprattutto il neoplatonismo a chiamare «teologia» la filosofia di Platone e di Aristotele. In particolare, i commentatori neoplatonici di Aristotele, Siriano e Asclepio, hanno avuto il merito di aver identificato la filosofia prima aristotelica con la «teologia».

¹⁵⁵ Vi è un ulteriore riferimento, non considerato dagli studiosi, per via della dubbia attribuzione del libro K della *Metaph.* Intendo però ricordarlo in modo da fornire un quadro quanto più completo possibile: cfr. Aristot. *Metaph.* K 7, 1064 b 3.

¹⁵⁶ Cfr. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* cit., pp. 122-128.

¹⁵⁷ Cfr. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Widmann, Berlin 1923 (trad. it., *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1935, p. 206).

Ross, allineandosi allo Jaeger, intende il libro Λ come la sola presentazione sistematica della disciplina denominata «teologia»¹⁵⁸.

Nella prospettiva di Bodéüs, la vera teologia aristotelica coinciderebbe, più che con il motore immobile di Λ , con gli dèi della religione greca, concepiti come viventi immortali. Egli osserva che la scienza prima¹⁵⁹, poi chiamata teologica, sarebbe introdotta dallo Stagirita come la scienza delle «realità separate e immobili», le quali sono «le cause di quelle visibili tra le realtà divine», ovvero le cause degli astri, dunque anch'esse divine. Secondo questa prospettiva in *Metaph.* E non si tratterebbe della questione degli dèi, ma della realtà divina intesa come tale solo per estensione. L'aggettivo «divino» sarebbe infatti riferito alle realtà divine visibili, cioè agli astri, che sono mossi da sostanze separate, ed è, appunto, «l'estensione del “divino” a queste sostanze separate ciò che giustifica l'attribuzione dell'aggettivo “teologica” alla scienza che se ne occupa, attribuzione che possiede quindi un carattere metaforico»¹⁶⁰.

Secondo l'interpretazione di E. Berti, il libro Λ proporrebbe un concetto di dio che unisce sia il carattere personale degli dèi e della religione ellenica, sia il carattere di principio supremo e trascendente. La filosofia prima di *Metaph.* E, definita solo conseguentemente come teologica, sarebbe in primo e massimo grado scienza delle cause e dei principi degli enti in quanto enti. Le realtà separate, infatti, vengono prese in considerazione da tale scienza solo in quanto prime cause motrici del movimento degli astri: accanto ad esse, si trovano le cosiddette *entelechie* di ciascuna sostanza, parimenti oggetti della filosofia prima, ma che nulla hanno a che vedere con le realtà separate e immobili. Secondo Berti è per questa ragione che, in *Metaph.* A 2, 983 a 5-9, Aristotele definisce la filosofia prima, cioè la scienza delle cause e dei principi primi, la scienza più divina in quanto, nell'opinione comune, il dio è una delle cause ed è una sorta di principio¹⁶¹.

Una lettura moderna della questione è stata fornita da B. Botter, la quale, partendo dalla constatazione che la filosofia prima non sarebbe la teologia di Aristotele, avanza la tesi che la teologia proposta in Λ sia solo una delle molteplici teologie aristoteliche: «il libro *Lambda* non è perciò la *Summa teologia* dello Stagirita, [...]. Il libro *Lambda* della

¹⁵⁸ Cfr. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1924, vol. I, pp. CXXX-CLIV.

¹⁵⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 15-21.

¹⁶⁰ Cfr. R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Bellarmin, St-Laurent, Québec 1992.

¹⁶¹ Cfr. E. Berti, *Il dio di Aristotele*, in *id.*, *Nuovi studi aristotelici. Vol. 5: Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Morcelliana, Brescia 2020.

Metafisica non si propone di dare una spiegazione generale della teologia aristotelica, è un trattato autonomo il cui scopo è stabilire che vi sono tre tipi di sostanze, due sensibili che tutti ammettono ed una immobile, che non tutti presumibilmente ammettono ed una immobile, che non tutti presumibilmente ammettono, e sulla quale i discepoli di Platone hanno formulato idee erranee, che Aristotele si preoccupa di correggere. In mancanza di un concetto ben definito di divinità o di dio che ne escluda la pluralità, noi crediamo che con la nozione di primo motore immobile Aristotele non abbia compiuto il massimo avvicinamento possibile, per un pagano politeista, al concetto di Dio»¹⁶².

Secondo quanto riportato da Averroè, Alessandro affermava che il libro Lambda fosse l'ultimo libro della *Metafisica* per il fatto che Aristotele, proprio in quel luogo, dimostrava l'esistenza della sostanza prima, cioè la realtà ultima, la cui interpretazione costituisce il fine ultimo della scienza in questione¹⁶³.

Temistio affermava che l'obiettivo della sua esegesi non fosse quella di comparare Lambda con gli altri libri della *Metaph.*, bensì di parlare della sostanza prima immobile, e di dire con una certa esattezza tutto ciò che hanno pensato di essa coloro che lo hanno preceduto¹⁶⁴.

Lo pseudo Alessandro incomincia il suo commento sottolineando che il libro dodicesimo della *Metaph.* tratti del principio primo e immobile, in vista del quale l'intero trattato sarebbe venuto ad essere¹⁶⁵.

Questa interpretazione è sopravvissuta non solo nella storia dell'aristotelismo, ma anche nell'intera filosofia, come testimonia la conclusione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel, che consiste nella riproduzione, senza alcun commento o annotazione, delle righe finali del libro Λ in cui Aristotele afferma che il motore immobile, il quale è pensiero di pensiero cioè, pensiero di sé stesso, è un dio.

Comunque si voglia intendere il libro Λ, a mio parere, sembra innegabile la presenza permeante di una speculazione attorno al dio: si tratta di una riflessione teorica in vista della costituzione di un universo con i suoi propri meccanismi.

¹⁶² B. Botter, *Dio e Divino in Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 116-117.

¹⁶³ Cfr. Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote, Livre Lambda*, traduit et annoté par A. Martin, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 25-29.

¹⁶⁴ Cfr. Thémistius, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda)*, traduit de l'hébreu et de l'arabe, introduction, notes et indices par R. Brague, Vrin, Paris 1999, p. 52.

¹⁶⁵ Cfr. R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 439.

La seconda parte del libro Λ tratta, appunto, di quel «Dio vivente, eterno e ottimo»¹⁶⁶, il solo che «muove» senza essere mosso, l'unico ad essere imitato, «come oggetto d'amore»¹⁶⁷, dagli altri motori e l'unico da cui «dipendono il cielo e la natura»¹⁶⁸. Ponendo al centro della speculazione quel particolare «ο θεός» si dà prova del fatto che *Metaph. Λ* sia un libro contornato da una tradizione mitica antica e ispirata, non di tipo morale bensì di tipo cosmologico.

Secondo L. Elders, Aristotele nutrì una profonda convinzione religiosa in virtù dell'appassionato tentativo di porre su basi sicure il problema di dio: egli cioè cercò di rendere conto della credenza degli dèi¹⁶⁹. Aristotele non indagò la questione sul divino né mediante strumenti della teologia speculativa né mediante un contesto culturale monoteista, perciò nulla ha a che fare la sua impostazione con la teologia occidentale cristiana. Per lo Stagirita, come per tutti i greci, il dio è un qualcosa di completamente manifesto, infatti la sua esistenza risulta essere indubitabile. Il problema aristotelico verte perciò sulla ricerca della causa che «giustifichi la predicazione del termine “dio” agli enti cui questo attributo viene generalmente concesso, come i cieli, gli astri, il primo motore immobile, la parte noetica dell'anima umana o la natura della sua interezza»¹⁷⁰. La questione teologica cardine in Aristotele non è l'esistenza o meno della divinità «bensì se dio, genere che si predica di altre sostanze, possa dirsi delle sostanze che vengono chiamate così»¹⁷¹.

L'universo aristotelico, che è di tipo geocentrico, vede il primo motore immobile, ovvero il dio, come circondante l'interezza del tutto, cioè la natura tutta¹⁷². Aristotele, nel corso del capitolo VII¹⁷³ del libro Λ , ricorda prima la posizione di Speusippo sul modo di essere del principio, la cui critica in *Metaph. Λ 10*, 1075 b 37 darà modo di introdurre la famosa chiusa del libro: «il governo di molti non è buono; uno solo sia il comandante»¹⁷⁴,

¹⁶⁶ Cfr. Aristot. *Metaph. Λ 7*, 1072 b 29-30 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*). La forma singola del termine «θεός», accompagnata dall'articolo determinativo, si sussegue per tre volte.

¹⁶⁷ *Idem*, 1072 b 3-4.

¹⁶⁸ *Idem*, 1072 b 13-14.

¹⁶⁹ Cfr. L. Elders, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*, Van Gorcum's filosofische Bibliotheek, «Philosophical Series», 1 (1972), p. 309.

¹⁷⁰ Cfr. B. Botter, *Il dio dell'Aristotele perduto, Dissertatio*, 45 (2009), p. 49.

¹⁷¹ *Idem*, p. 49.

¹⁷² Cfr. G. E. R. Lloyd, *Metaphysics Λ 8*, in M. Frede, D. Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, cit., *ad loc.*: si tratta di un'affermazione «opaca», anche se accettabile.

¹⁷³ Cfr. Aristot. *Metaph. Λ 7*, 1072 b 30-32.

¹⁷⁴ Cfr. Aristot. *Metaph. Λ 10*, 1076 a 3-4.

poi quella dei Pitagorici, non in linea con il modo di vita eccellente del primo motore immobile esposta dallo Stagirita.

Il riferimento agli antichi¹⁷⁵ e ai contemporanei in materia di divinità ha una funzione strutturante per l'intero libro *Λ*, in altre parole, la questione circa la causalità dei principi primi risulta essere, ancora prima di Aristotele, così controversa da essere un'eredità per lo Stagirita stesso. Aristotele parla di queste posizioni sul divino animando un dibattito filosofico e teologico¹⁷⁶, tutt'ora attivo, che ha come conseguenza ultima, almeno per lo Stagirita, una teoria ben strutturata: il primo motore immobile, il suo modo di essere divino, il suo essere atto puro, in quanto intelligenza che pensa sé stessa¹⁷⁷.

Il punto da cui principiare è il seguente: quando Aristotele nomina il dio si starebbe riferendo a una specie di essere viventi, gli dèi, che si distinguono dagli uomini in quanto immortali e beati. Che ruolo svolgono dunque queste divinità nella filosofia aristotelica? Prima di analizzare il possibile ruolo che questi assumano in *Metaph. Λ*, ritengo necessario soffermarsi su un determinato luogo del libro X di *Eth. Nic.* Questo passo è funzionale per riuscire a comprendere il paragone che lo Stagirita compie nelle righe di *Metaph. Λ 7*:

Da un tale Principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo¹⁷⁸.

In *Eth. Nic. X 8*, 1178 b 7-32, Aristotele, difendendo la tesi secondo cui la vita teoretica renderebbe più felici rispetto alla vita politica, descrive la vita degli dèi: essi vivono, cioè sono in attività. Tale attività sarà simile all'attività umana più felice, cioè quella teoretica.

Le divinità di cui Aristotele si sta occupando in *Eth. Nic. X 8*, 1178 b 7-32 sono una versione corretta degli dèi tradizionali, a cui vengono tolti gli elementi mitici¹⁷⁹ e, per un tale motivo, rinviano a quelle divinità, ovvero i motori immobili, trattate nel libro

¹⁷⁵ Cfr. Aristot. *Metaph. Λ 8*, 1073 a 14: il capitolo si apre con una critica verso i sostenitori delle idee- numeri a causa del fatto che essi non riuscirono a determinare se i numero fossero o meno infiniti o se, invece, si fermassero al dieci. Ciò che viene loro imputato è l'incapacità di quantificare le sostanze immobili ed eterne esistenti (cfr. 1073 a 14-23). Per la questione del "politeismo" delle intelligenze motrici presente in *Λ 8*, Cfr. P. Merlan, *Aristotle's Unmoved Movers*, «Cambridge University», 4 (1946), pp. 1-30.

¹⁷⁶ Cfr. E. Berti, *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, «Gregorianum», 83 (2002), pp. 637-665; K. L. Flannery, *Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile*, «Humanitas», 66 (2011), pp. 615-643.

¹⁷⁷ Cfr. Aristot. *Metaph. Λ 9*, 1074 b 15-35.

¹⁷⁸ Cfr. Aristot. *Metaph. Λ 7*, 1072 b 13-16 (trad. Reale, Id., *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

¹⁷⁹ Cfr. Aristotelis *Ethica Nicomachea*, edidit et commentario continuo instruxit G. Ramsauer; adiecta est Francisci Susemihl ad editorem epistola critica, Teubner, Lipsiae 1878, p. 702.

dodicesimo della *Metafisica*. In questo senso, l'argomentazione dello Stagirita ha un particolare valore e funzione per comprendere le caratteristiche di cui il dio aristotelico si compone. Nel passo dell'*Eth. Nic.* Aristotele starebbe tentando di descrivere, mediante una similitudine con l'essere umano, le caratteristiche del divino: agli dèi, come d'altro canto si ripeterà in Λ , non è attribuibile alcun tipo di movimento in quanto l'essenza dei motori immobili è pura attività; infatti, essi muovono senza essere mossi. Il movimento inteso come atto da compiere, cioè come potenzialità dell'atto, non può essere attribuito agli dèi.

Il movimento, nel libro III della *Phys.*, viene appunto definito come un modo di essere transitivo, cioè come una particolare forma di divenire che si muove, appunto, in vista di un fine preciso¹⁸⁰, perciò non può appartenere alla causa prima, che è immutabile.

Il motore immobile

muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse. Ora, se qualcosa si muove, può anche essere diverso da come è. Pertanto, il primo movimento di traslazione, anche se è in atto, può tuttavia essere diverso da come è, almeno in quanto è movimento: evidentemente, diverso secondo il luogo, anche se non secondo la sostanza. Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo, esso medesimo, immobile ed in atto, non può essere in modo diverso sa come è in nessun senso [...] Da un tale principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere, e anche per noi veglia, sensazione e conoscenza sono in sommo grado piacevoli, proprio perché sono atto, e, in virtù di questi, anche speranze e ricorsi. Ora il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se gli si trova in una condizione superiore, è ancora più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio¹⁸¹.

L'attività di dio è dunque superiore a quella che a noi è possibile solo per un breve periodo: l'unica attività umana in grado di assomigliare a quella divina risulta perciò essere l'intellezione degli indivisibili¹⁸². Abbiamo così un primo ritratto delle caratteristiche del

¹⁸⁰ Cfr. Aristot. *Phys.* III 1-3.

¹⁸¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 2-8; 1072 b 13-30 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

¹⁸² Cfr. C. Natali, *Attività di Dio e dell'uomo nella «Metafisica»*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85 (1993), p. 344.

dio aristotelico: egli è il più perfetto, gli sono attribuite vita ed attività eterna ed esso non è nel tempo¹⁸³.

Che funzione hanno perciò gli dèi nell'universo aristotelico? Essi risultano essere necessari per spiegare il meccanismo dell'universo, dunque per rendere conto dei movimenti dei corpi celesti. L'universo aristotelico è diviso in due grandi regioni, cioè il cielo e la terra: nella prima vi sono dei corpi differenti rispetto a quelli nella seconda. I corpi terrestri sono soggetti a certi tipi di movimenti, come la generazione e la corruzione, mentre i corpi celesti, girando eternamente intorno alla terra, richiedono l'esistenza di una causa eterna che agisca continuamente senza mai arrestarsi, cioè eternamente in atto: i motori immobili dei cieli. Aristotele è dunque d'accordo con quegli antichi, ispirati divinamente, che intesero quei motori come dèi. Quegli stessi uomini aggiunsero poi altre credenze a scopo politico, cioè per far sì che gli uomini obbedissero alle leggi. Il dire che vi siano degli dèi, e che questi siano le realtà più alte che esistano, significa dire che vi sia una qualche ispirazione data dalla divinità. Di questi molteplici motori immobili, uno è il primo: esso muove il cielo delle stelle fisse, ovvero il firmamento. Ciò che resta da capire è se questo sia uno tra gli dèi, i quali sarebbero tutti ugualmente puro atto e ugualmente divini, o se invece assuma una qualche posizione di primato.

Aristotele procede in questo modo: ogni cosa mossa deve necessariamente essere mossa da un'altra, il primo movente deve essere immobile, un movimento eterno richiede un movente eterno, per ogni diverso movimento è necessario un diverso movente, non vi può essere un accidente senza una sostanza e una sostanza non può essere mossa che da un'altra sostanza. In questo senso, essendo necessario ammettere l'esistenza di un motore immobile per spiegare il movimento del primo cielo, si doveva ammettere l'esistenza di motori immobili anche per tutti gli altri movimenti celesti, tanti quanti erano i diversi movimenti riscontrabili nei cieli. Essendo questi motori immobili celesti, dovevano essere a loro attribuite le medesime caratteristiche, appunto, dei motori immobili celesti. Per quanto concerne il numero, Aristotele si rivolge al parere degli astronomi più competenti, stabilisce che i movimenti dei cieli risultano essere o 55 o 47¹⁸⁴, perciò, altrettanti devono

¹⁸³ Tale questione viene sollevata ed affrontata in cfr. Aristot. *De cael.* I 9, 279 a 11-b 3.

¹⁸⁴ Nel capitolo VIII del libro Λ, Aristotele si chiede se il motore immobile sia effettivamente uno o se, invece, ve ne siano molti (Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 a 14). L'esordio programmatico del capitolo, che sottolinea come il soggetto di esso sia effettivamente il numero delle sostanze non sensibili, lo identifica come una sezione particolare nell'ambito dell'economia dell'intero libro Λ. Aristotele formula un modello teorico-matematico con lo scopo di attribuire un ordine cosmico ai pianeti. Se dal primo movimento circolare ed eterno si dimostra l'esistenza di un principio immobile, allora si dimostra anche l'esistenza di altrettante sostanze eterne e di per sé immobili quanti sono i movimenti circolari dei cieli (cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 a 23-34). I motori sono, infatti, sostanza in quanto la natura propria degli astri è sostanza ed è necessario

essere i loro moventi. Questi moventi devono dunque essere necessariamente sostanze eterne in quanto producono movimenti eterni, incorruttibili, ovvero privi di possibilità di essere e non essere, privi di estensione e di materialità perché producono un movimento eterno di traslazione a cui è subordinato ogni corpo materiale e, inoltre, devono essere immobili rispetto sia al movimento che producono sia alla condizione del medesimo movimento. Essendo sostanze immateriali saranno puro atto, eterne, incorruttibili, immateriali e intellettive. Ma come differiscono dal primo motore immobile? Aristotele dice esplicitamente che il motore del primo cielo è il principio e il primo di tutti gli enti¹⁸⁵ ma non afferma ciò degli altri motori immobili celesti; inoltre asserisce che

Il Principio [...] è immobile assolutamente e relativamente, e produce il movimento primo, eterno ed uno¹⁸⁶

Mentre gli altri motori sono immobili solo in sé e per sé¹⁸⁷, cioè in quanto alla loro sostanza. Questo significa che sono sostanzialmente incorruttibili, immateriali, eterni, atti puri nell'ordine sostanziale. Coerentemente con la propria struttura, Aristotele afferma che

che il principio di una sostanza sia una sostanza (cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 a 34-b 1). Tali sostanze sono eterne, immobili e prive di grandezza. Le sostanze immobili eterne si danno mediante un ordine che corrisponde a quello dei moti celesti, dei quali sono, a tutti gli effetti, principio (cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 b 1-3). Costituendo un complicato sistema di cinquantacinque sfere, tutte collegate meccanicamente, teorizzava la presenza di sfere "cuscinetto", facendo in modo che il movimento individuale di ciascun pianeta non si trasmettesse agli altri. A differenza dei propri predecessori, lo Stagirita si pose il problema di che cosa facesse effettivamente muovere le sfere celesti, oltre al fatto di chiedersi di che cosa concretamente si componessero. Gli antichi filosofi, infatti, ipotizzavano che ogni movimento dovesse avere una causa, negando chiaramente l'esistenza dell'inerzia. Aristotele tentò dunque di dimostrare l'esistenza di un motore immobile per ogni sfera celeste che, a sua volta, provocasse in essa un moto circolare, facendo così ruotare l'intero sistema. Mediante questa argomentazione, Aristotele si pone in relazione all'astronomia antica, dove uno dei problemi cardine si concentrava, appunto, sulla spiegazione dell'irregolarità del moto dei pianeti. Aristotele, nel corso della sua speculazione, si appoggia alle teorie di Eudosso di Cnido e di Callippo di Cizico, due filosofi, matematici e astronomi noti già all'epoca dell'Accademia. Eudosso di Cnido elaborò una teoria secondo cui il movimento di ciascun pianeta coincideva con la somma del movimento di più sfere, in numero di tre o quattro per ogni pianeta, collegate l'una con l'altra attraverso i rispettivi poli ma con assi diversi. Eudosso, per spiegare i movimenti di tutti i pianeti, teorizzò l'esistenza di ventisette sfere. Callippo, allievo di Eudosso, invece, ritenne necessario aggiungerne altre sei, giungendo ad un numero di trentaquattro. Aristotele, a sua volta, aggiunse altre sfere, definite reagenti, raggiungendo il numero di cinquantacinque. Concluse, in modo coerente, che, dandosi cinquantacinque sfere moventi di un movimento eterno, ciascuna di esse necessitava di un suo proprio motore immobile: dunque vi sarebbero, per lo Stagirita, ben cinquantacinque motori immobili (cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1074 a 10-17). Aristotele, di seguito, precisa che tra tutte queste sfere solo una è la prima, la quale comprende in sé tutte le altre, comprendendo così l'intero universo. Come si è precedentemente notato, per Aristotele l'universo è finito, di forma sferica e non può, appunto, che essere uno (cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8 1074 a 31). Tale sfera, definita come prima e movente tutte le altre, richiede che il suo motore sia primo rispetto a tutti gli altri. Per uno studio più approfondito si veda E. Sánchez, *Aporias aristotélicas entorno al motor imóvil?*, «Estudios de Metafisica», 1 (1971), pp. 133-137; C. J. De Vogel, *On the character of Aristotle's ethics*, «Philomathes», 37 (1971), pp. 116-124.

¹⁸⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 a 24.

¹⁸⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 a 24-25 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

¹⁸⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 b 2.

i motori si distinguono specificatamente l'uno dall'altro, dunque non se ne possono dare due della stessa specie, in tal senso non si può dare più di un universo. Dato che il primo motore assolutamente immobile è unico, ciò che egli muove non può che avere la medesima caratteristica, ovvero essere unico: il primo motore immobile muove il cielo e contiene l'universo¹⁸⁸, dunque l'universo non può che essere uno per lo stesso motivo secondo cui ogni specifico movimento celeste deve essere diverso dagli altri, in quanto mosso da un diverso motore immobile. L'affermazione dell'unicità del primo motore immobile non è assolutamente in opposizione all'affermazione della molteplicità dei motori immobili celesti¹⁸⁹: lo Stagirita chiama dèi le sostanze prime, motrici dei cieli per dare conferma di quanto detto intorno alla loro molteplicità. Non si può osservare in Aristotele una contraddizione in vista della molteplicità dei motori, ma «gli si può imputare il fatto di non aver indicato la causa e la condizione che rende possibile la molteplicità specifica degli atti puri dei motori immobili celesti, e la ragione ontologica della loro diversità dall'atto purissimo, dal primo motore assolutamente immobile»¹⁹⁰.

Aristotele, nel libro dodicesimo della *Metafisica.*, descrive la «Notte»¹⁹¹ come ciò da cui i θεολόγοι, ovvero Omero, Esiodo, Orfeo, Epimenide e Museo, facevano derivare il tutto, e come il punto in cui, secondo i φυσικοί, ovvero Anassagora, Empedocle, Anassimandro e Democrito¹⁹², tutte le cose erano insieme, una sorta cioè di mescolanza primordiale di tutte le cose¹⁹³. Assieme alla Notte, il Caos viene considerato come co-originario del cosmo, in tal senso, Notte e Caos risultano essere esistenti da sempre¹⁹⁴. Il ruolo di questi dèi viene ad essere chiaro all'interno dell'aporia affrontata nella parte finale del capitolo VI e in quella iniziale del capitolo VII di *Metaph. Λ*.

¹⁸⁸ Il motore immobile, in quanto inteso come la causa prima del divenire dell'universo, ne sta all'apice. In altre parole, il motore immobile si pone come la condizione di possibilità dell'esistenza dell'intero universo.

¹⁸⁹ Non si tratta di un'incertezza sul politeismo o sul monoteismo aristotelico, come era stato sostenuto da P. D. De Basly, *Scotus docens*, La France franciscaine, Paris 1934, p. 87.

¹⁹⁰ Cfr. C. Giacon, *Il divenire in Aristotele*, Cedam, Padova 1947, p. 146.

¹⁹¹ Cfr. Aristot. *Metaph. Λ* 6, 1071 b 27; 1072 a 7-8; *Λ* 7, 1072 a 19-20.

¹⁹² Empedocle, Anassimandro e Democrito trattano di unità, di tutte le cose insieme, di una mescolanza primordiale, sostenendo che le cose si generino dal non-essere, inteso come non essere in atto cioè essere in potenza e, dunque, materia. Cfr. Aristot. *Metaph. Λ* 2, 1069 b 15-24.

¹⁹³ Gli interpreti riferiscono l'accostamento dei fisici ad Anassagora. Cfr. ps. Alex, *In Metaph.*, p. 690: Pseudo Alessandro osserva la complessità dell'accostamento che lo Stagirita opera tra i «teologi», Anassagora ed Empedocle. Si tratta di un accostamento certamente valido sotto il profilo della materia ma non risulta valida per quanto riguarda la critica aristotelica verso le concezioni teologiche che ammisero la priorità della potenza sull'atto.

¹⁹⁴ Cfr. ps. Alex, *In Metaph.*, p. 466: «Quando infatti Esiodo afferma: “Dunque, per primo fu il Caos; in seguito quindi, la Terra dal largo petto” e: “la seconda, invece, la generò prima dell'altra la Notte tenebrosa» (trad. R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.). Altri riferimenti, in merito alla questione delle teogonie, possono essere rintracciati in Esiodo e in Aristofane.

Aristotele, dopo aver concluso, in riferimento al principio motore ed efficiente, la necessità di un principio la cui sostanza sia puro atto, aggiunge conseguentemente che le sostanze incorruttibili, ovvero i motori immobili delle molteplici sfere celesti, sono scevre di materia, dunque siano puro atto¹⁹⁵. Lo Stagirita solleva poi la seguente aporia: siccome tutto ciò che agisce è capace di agire, mentre non tutto ciò che è capace di agire agisce, sembra che la potenza preceda l'atto. La questione viene messa in evidenza per il fatto che l'attualità del principio motore potrebbe indurre a ritenere che tale attualità presupponga una potenzialità. Aristotele rinvia dunque ai θεολόγοι e ai fisici, i quali ritenevano che tutto avesse origine rispettivamente dalla notte e dalla mescolanza, le quali fungevano da forme di potenzialità. Alla base dell'argomento aristotelico contro i teologi e i fisici sta la teoria della priorità dell'atto sulla potenza. È l'atto a venire prima della potenza, altrimenti le cose, cioè la materia stessa, non esisterebbero. Se si ammettesse una priorità della potenza non vi sarebbe alcuna possibilità di movimento, poiché la produzione di movimento presuppone, a sua volta, che vi sia una causa in atto. Le idee, ad esempio, sono causa di quiete, dunque non sono sufficienti per spiegare il movimento, per il fatto di essere mancanti di causalità. La materia non è in grado di dar vita a una causa, tuttavia è necessaria una causa efficiente esterna, ovvero un principio efficiente motore, che usi la tecnica del costruire¹⁹⁶. In tal senso Aristotele ritiene la notte e la mescolanza, in quanto indeterminate, delle potenze.

In che senso il dio di Aristotele, ovvero il primo motore immobile, si pone come alternativo rispetto agli dèi dei teologi, i quali sembrano avere una certa affinità più con i principi fisici rispetto a quelli metafisici? Aristotele a una divinità come la Notte, che è una divinità potenziale, inattiva e materiale, oppone un dio che è esercizio continuo e perfetto di intelligenza. L'oggetto della ricerca dell'intero libro è dunque l'intelletto divino, cioè l'intelletto del primo motore immobile di *Λ 7*¹⁹⁷. In *Metaph. Λ 9*, 1074 b 17-19, Aristotele descrive il primo motore immobile come un'intelligenza che non dorme, ovvero come un'intelligenza che pensa continuamente a se stessa in modo eterno. Il suo pensiero

¹⁹⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* *Λ 6*, 2071 b 12-22.

¹⁹⁶ Sulla modalità in cui l'artista intreccia causa efficiente e causa formale di ciò che produce, cfr. Aristot. *Metaph.* *Z 9*, 1034 a 21-25; *Metaph.* *Λ 3*, 1070 a 13-17; E. Berti, *Unmoved movers(s) as efficient cause(s) in Metaphysics Λ 6*, in Aa. Vv., *Studi Aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 181-206.

¹⁹⁷ Secondo cfr. R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, cit., *ad loc.*, p. 44, Aristotele non avrebbe l'intenzione di mostrare che il motore immobile sia un dio, come tutta la tradizione esegetica ha creduto, ma starebbe stabilendo una tesi filosofica, cioè che il motore immobile primo sia effettivamente la realtà più bella e più buona. Questa tesi riprenderebbe quanto assunto dallo Stagirita un merito al motore del cielo: esso, essendo atto puro, cioè immobile, è ciò che dovrebbe essere necessariamente e lo è in modo bello dunque esso è principio. Da questo principio, che è tale in modo bello, dipendono il cielo e la natura.

è «pensiero di pensiero»¹⁹⁸, cioè lo Stagirita esclude categoricamente la presenza in esso di una qualche potenzialità o materia: se dio pensasse ad altro rispetto che a sé stesso, la sua sostanza non sarebbe l'atto del pensare, bensì la potenza, che costituirebbe per lui una qualche fatica, tale da interrompere la sua attività. Inoltre il motore immobile primo ha una certa relazione di identità con il bene supremo, dunque esso non può essere composto di parti: se dio cogitasse qualcosa di composto di parti, ovvero un qualche oggetto materiale, allora esso muterebbe e non potrebbe spiegare la relazione che deve avere, in quanto principio primo, con il bene supremo (ἄριστον)¹⁹⁹. Un dio come puro atto, sempre vigile, mai dormiente, eterno, immutabile e rivolto, in quanto ottimo, solo a sé stesso è il dio presentato da Aristotele, una divinità esplicitamente differente e antitetica rispetto all'oscura notte o al caos dei teologi. Si tratterebbe, secondo alcuni interpreti, di un dio che muove come «ἐρώμενον»²⁰⁰. Tale questione risulta essere problematica, dal momento che Aristotele lascia aperto il problema del modo in cui il motore immobile muove, appunto, il primo cielo. La maggior parte degli interpreti, credendo che il motore immobile sia amato dal cielo, conclude che il motore immobile muova il cielo come causa finale²⁰¹.

Tuttavia, la tesi secondo cui il motore immobile muoverebbe il cielo come causa finale, ricavata dal capitolo settimo di Λ, risulta essere in contrasto con quanto assunto nel capitolo precedente, il quale definisce essenzialmente il motore immobile come causa efficiente e non solo finale. In Λ 6, il motore del cielo, ovvero il motore della sostanza sensibile che si muove di moto circolare eterno e continuo, viene introdotto nel seguente modo:

Se poi, esistesse un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti è possibile che ciò che ha potenza non passi all'atto.²⁰²

In questo passo, il motore del cielo è chiaramente inteso come causa efficiente che agisce in atto, ovvero che opera qualcosa, e il suo movimento è avvertito come l'effetto di

¹⁹⁸ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 33-35 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

¹⁹⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 9, 1075 a 5-10. Per una lettura ulteriore del passo, cfr. J. Brunschwing, *Metaphysics Λ 9. A Thought Experiment*, in id., M. Frede – D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, cit., pp. 275-306.

²⁰⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 3.

²⁰¹ Cfr. E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Padova 1977, pp. 431-432.

²⁰² Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 12-14 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

questo suo operare²⁰³. La capacità di fare, propria di questa causa, è indicata come attualmente in esercizio, ovvero non solo come condizione realizzata ma come attività pienamente perfetta. In altre parole, come un'azione che non implica movimento in colui che la compie. La conferma del fatto che la causa in questione non solo è in grado di agire, ma agisce solo in atto, è data dalla critica verso Platone e i suoi discepoli, i quali pretendevano di spiegare il movimento per mezzo delle Forme²⁰⁴. Le idee e i numeri ideali non sono, secondo Aristotele, sufficienti a spiegare il movimento eterno del cielo perché da una parte non contengono alcun principio capace di produrre il mutamento, dall'altra, anche se lo contenessero, vengono definiti da Platone come principio non attualmente operante²⁰⁵.

Le Idee platoniche, in quanto immobile, dal punto di vista della differenza tra atto e potenza, dovrebbero essere totalmente in atto: se esse, dunque, non sono considerate adeguate per spiegare il movimento, significa che, per Aristotele, la causa del movimento deve certamente essere in atto ma deve essere anche attività. In *Eth. Nic.* I 4, 1096 b 8-11, Aristotele sostiene che nemmeno l'idea del bene, se effettivamente esistesse, non basterebbe a spiegare il movimento in quanto non sarebbe attività. Il principio di tutte le Idee, che i platonici identificavano con l'Uno, sebbene fosse desiderato dai numeri, non potrebbe essere, allo stesso modo del bene, la causa del movimento, per il fatto che i numeri non hanno in sé né movimento né vita²⁰⁶. Questi autorevoli passi di Aristotele mettono in crisi quella che è la tesi comunemente accettata di *Metaph.* Λ 7, secondo la quale il motore immobile muoverebbe il cielo per il fatto di essere amato da quest'ultimo: se così fosse, l'idea del bene sarebbe bastata a spiegarne il funzionamento. È stato sostenuto da E. de Strijcker che l'idea del bene fosse causa finale nel senso ammesso da Aristotele²⁰⁷ e tuttavia, da un'accurata analisi, risulta chiaro che lo Stagirita non ammetta la possibilità che alcuna Idea spieghi il movimento per il fatto di non essere attività. Perciò, se il motore immobile spiega il movimento del cielo, deve svolgere una qualche attività che non sia semplicemente l'essere amato²⁰⁸, poiché questo lo fa anche l'Idea del bene platonico: deve dunque essere un "di più" rispetto alla sola causa finale. Vi sarebbe un'Idea platonica più

²⁰³ I termini «κίνητικόν και ποιητικόν», nella loro composizione, prevedono il suffisso τικόν, il quale indica la capacità di fare qualcosa. Cfr. Aristot. *De gen. et corr.* I 7, 324 b 13-14.

²⁰⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 14-17.

²⁰⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* Α 7, 988 b 2-4. Lo Stagirita in questo luogo sostiene che, per i platonici, le Idee sarebbero causa di immobilità e di quiete piuttosto che di movimento.

²⁰⁶ Cfr. Aristot. *Eth. Eud.* I 8, 1218 a 24-28.

²⁰⁷ Cfr. E. de Strijcker, *L'idée du bien dans la "République" de Platon*, *L'Antiquité Classique*, Andwerpen-Utrecht 1970, pp. 450-467.

²⁰⁸ Cfr. J. Tricot, *Aristote, La Métaphysique*, Vrin, Paris 1986, II, p. 673.

vicina alle caratteristiche richieste da Aristotele per spiegare il movimento, ovvero l'anima del mondo, che nel *Tim.* È considerata come la causa del movimento²⁰⁹: si tratta di un principio capace di produrre movimento e di svolgere un'attività cioè quella di muovere.

Tuttavia, dal punto di vista aristotelico, l'anima del mondo platonica, poiché si muove, contiene in sé un lato potenziale, ovvero non si dà tutta in atto. Per il fatto che la potenza potrebbe anche non attuarsi, ovvero potrebbe cessare in qualche momento di svolgere la sua attività, non è adatta alla costituzione del movimento del cielo in quanto, secondo lo Stagirita, esso muove di movimento incessante ed eterno. Dunque il motore del cielo deve essere tutto in atto, cioè tale che la sua stessa sostanza sia attività. Questa conclusione esclude categoricamente la possibilità che la causa del movimento del cielo sia un'anima immanente. Questo non esclude il fatto che il principio che muove il cielo non abbia le caratteristiche attribuibili ad un'anima: deve possedere l'effettiva capacità di muovere, l'esercizio attuale di tale capacità cioè l'attività, ma in più deve essere tutto atto, ovvero deve essere immobile²¹⁰. In Λ 7, durante la descrizione del motore immobile, Aristotele richiama il risultato acquisito da Λ 6, ovvero l'esistenza di un qualcosa che è sempre mosso di moto incessante e circolare, realtà identificata con il primo cielo, e l'esistenza di qualcosa che muove senza essere mosso, eterno, sostanza e atto²¹¹.

Poi aggiunge che questo motore immobile muove allo stesso modo dell'oggetto del desiderio e dell'intelligenza, i quali muovono senza essere mossi. La maggior parte degli interpreti riferiscono quanto qui assunto al *De anima* III 10, luogo in cui Aristotele spiega che l'oggetto del desiderio muove senza essere mosso anche per il solo fatto di essere pensato o immaginato, mentre la facoltà appetitiva dell'uomo muove quest'ultimo essendo mossa dall'oggetto del desiderio. E. Berti nota come «l'oggetto del desiderio, oltre ad essere indicato come “motore immobile”, è indicato da Aristotele anche come un “bene praticabile”, cioè realizzabile per mezzo di un'azione, insomma raggiungibile dall'uomo, il che impedisce di usarlo come modello per intendere l'azione del Motore immobile del cielo, che non si vede come possa essere “praticato” o raggiunto»²¹².

Il risultato di questa argomentazione risulta essere il seguente: il motore immobile è l'ottimo ed esso muove il cielo in quanto ottimo, ovvero in quanto primo oggetto dell'intelligenza e del desiderio. Questo comporta il fatto che – supponendo che il motore

²⁰⁹ Cfr. Plat. *Tim.* 30 B-C.

²¹⁰ Questo risulta essere confermato in Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 19-22.

²¹¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 21-26.

²¹² Cfr. E. Berti, *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7, «Méthexis», X (1997), p. 63.*

immobile sia oggetto di intelligenza e desiderio da parte del cielo, il quale viene appunto mosso dal motore, esattamente come nell'uomo la facoltà appetitiva è mossa da quel motore immobile che è il bene – il cielo abbia un'anima²¹³.

Il fatto che cielo, in conseguenza del desiderio che prova per il motore immobile, si muova circolarmente è stato discusso e spiegato in base al fatto che, tra tutti i movimenti, quello circolare è quello più somigliante all'immobilità, perciò il cielo, nel desiderio di imitare il motore, si muoverebbe di moto circolare²¹⁴. Tuttavia, se davvero fosse così, il motore immobile non sarebbe causa finale bensì causa esemplare, esattamente come l'Idea platonica di bene, e questo risulta impossibile per Aristotele. Che il motore immobile sia causa finale è dichiarato subito dopo l'affermazione secondo cui il primo è ottimo:

Che, poi, il fine si trovi fra gli esseri immobili, lo dimostra la distinzione dei suoi significati: il fine significa: (a) qualcosa a vantaggio di cui e (b) lo scopo stesso di qualcosa; nel secondo di questi significati il fine può trovarsi fra gli esseri immobili, nel primo significato no.²¹⁵

Di questo passo, l'interpretazione non è unanime, tuttavia si richiama a una distinzione già presente in altre opere²¹⁶. Il motore immobile dunque sarebbe ciò in vista di cui il cielo si muove, mentre il cielo sarebbe colui a vantaggio del quale avviene il movimento. *Metaph.* Λ 7 afferma esplicitamente che il motore immobile muove il cielo come l'oggetto del desiderio e dell'intellezione, senza essere a sua volta mosso, e sottolinea che esso muove come ciò che è amato, ma non afferma che esso è amato dal cielo. Se si considera l'analogia rispetto all'uomo, risulta evidente che l'oggetto dell'intellezione e del desiderio muove, senza essere mosso, la facoltà appetitiva, che mette in moto l'uomo. Tuttavia l'oggetto del desiderio e dell'intellezione umana è il τὸ πρακτὸν ἀγαθόν²¹⁷, che nulla ha a che fare con il modo di muovere del motore immobile. In questo senso, non vedendo il modo in cui il motore immobile possa essere realizzato dal cielo, bisognerà, come sostenne già Teofrasto, intendere tale rapporto come una metafora, non in grado di stabilire una perfetta identità tra le due situazioni²¹⁸. L'unica caratteristica comune del motore immobile e dell'oggetto di desiderio e intellesione umani è la capacità di muovere

²¹³ Cfr. Aristot. *De cael.* II 2, 285 a 29; 12, 292 a 20; 292 b 1.

²¹⁴ W. D. Ross *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, cit., pp. 137-138.

²¹⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 1-3.

²¹⁶ Cfr. Aristot. *Phys.* II 2, 194 a 35; *Eth. Eud.* VIII 3, 1249 b 9-19; *De an.* II 4, 415 b 2-21.

²¹⁷ Cfr. Aristot. *De an.* III 10, 434 a 13-18. La stessa dottrina si torva anche in Aristot. *De motu an.* 6, 700 b 4-28.

²¹⁸ Cfr. Théophraste, *Métaphysique*, texte édité, traduit et annoté par A. Laks and G. Most, Paris 1993, 5 a 14-17.

senza essere mosso, perciò l'analogia non consente alcuna conclusione sulla potenzialità di intendere il motore immobile come oggetto di desiderio e intellesione da parte del cielo.

Quello che dice Aristotele è che esso muove in quanto amato: ma da chi è amato? La difficoltà di porre un fine tra le realtà immobili è chiaramente avvertita da Aristotele, il quale, per risolvere, introduce la distinzione del termine fine: «fine per qualcuno» ovvero il vantaggio acquisito per mezzo di un'azione da colui che agisce e «fine di qualcuno»²¹⁹. Il «fine di qualcuno» dovrebbe essere l'azione stessa, perché per essere un fine deve essere praticabile ma questo può risultare una realtà immobile solo nel caso in cui l'azione in cui esso consiste non sia un movimento, bensì un'azione perfetta²²⁰. In questo caso il soggetto dell'azione non sarà il cielo bensì il motore immobile²²¹. In questo senso, il motore sarebbe non solo il fine ma anche colui che ama il fine e che lo consegue mediante un'azione coincidente con l'immobilità del fine stesso: il motore immobile amerebbe così se stesso e per amore di sé muoverebbe il cielo, restando immobile. Aristotele darebbe prova di questo dichiarando che:

Il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere.²²²

Aristotele afferma che l'attività del motore immobile sarà il pensiero della realtà migliore possibile, dunque pensiero di se stesso. In quanto l'attività del pensiero è vita, essa sarà vita ottima ed eterna, e poiché colui che vive di vita ottima ed eterna diciamo che è un dio, il motore immobile sarà un dio²²³.

Lo scenario della trattazione della divinità appare in qualche modo differente se si guarda *Metaph.* Λ 8: qui si incontra una visione degli dèi e del divino espressamente collegati agli «ἀρχαῖοι καὶ παμπάλαιοι»²²⁴. Si tratta di una visione mitica che, nonostante abbia comportato aggiunte zoomorfiche e antropomorfiche, contiene un paradigma ispirato di tradizione²²⁵. Gli dèi sono gli astri, i pianeti, ovvero il cielo stellato:

²¹⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 1-3.

²²⁰ Cfr. E. Berti, *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7*, cit., p. 77.

²²¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 4-8.

²²² Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 14-16 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

²²³ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 17-30. L'argomentazione inferisce la divinità del motore immobile dal suo pensiero, non il pensiero dalla sua divinità, cfr. J. S. De Filippo, *Aristotle's Identification of the Prime Mover as a God*, «The Classical Quarterly», XLIV (1994), pp. 393-409.

²²⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1074 b 1.

²²⁵ Cfr. B. Botter, *Dio e divino in Aristotele*, cit., pp. 69-165.

Dagli antichi e dagli antichissimi è stata tramandata ai posteri una tradizione, in forma di mito, secondo la quale sono questi gli dèi, e il divino circonda la natura tutta. Le altre cose sono state, poi, miticamente aggiunte, per infondere persuasione nel popolo e per far osservare leggi ed 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 sono dèi, bisogna riconoscere che essa 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 opinioni 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 antenati²²⁶

Questi corpi divini che si muovono nel cielo, ovvero gli astri e i pianeti, assumono delle caratteristiche proprie in quanto divinità. Si muovono di moto circolare locale, eterno e uniforme. Si compongono di un particolare elemento, ovvero l'etere, dunque sono certamente sensibili ma eterni: non sono generati, come sostenevano i teologi, da principi precedenti perciò non possono corrompersi. Le molteplici $\varphi\omicron\rho\upsilon\alpha$ di tutti i pianeti sottostanno a un unico universo, che è uno di numero, e si aggiungono al «movimento semplice del tutto»²²⁷. Il movimento dell'universo, come quello dei singoli pianeti e stelle, è di tipo circolare, infatti, se non lo fosse, si potrebbero incontrare delle irregolarità e delle interruzioni:

eterno e continuo è il moto del corpo che si muove circolarmente²²⁸.

Un moto senza inizio e senza fine, ovvero quello circolare, è perfetto a differenza di quei moti che, implicando un movimento in linea retta, possiedono un inizio, un punto medio e una fine, dunque un termine:

invece, il moto circolare non ha punti definiti: e infatti perché prendere come limite un punto piuttosto che un altro sulla linea curva? Infatti, ciascuno è indifferentemente inizio, mezzo e fine, di modo che saremo sempre – o non saremo mai – all'inizio e alla fine. Per questo motivo la sfera in un certo modo si muove ed è fisica: in quanto occupa lo stesso luogo. La causa di ciò è che ognuno di questi punti va a coincidere con il centro, il quale è appunto l'inizio, il punto mediano dell'area e anche la fine, cosicché per il fatto di essere tutto ciò esterno alla circonferenza, non c'è punto in cui il mobile si arresti come se avesse ultimato lo spostamento (esso infatti si sposta sempre tutt'intorno al centro, e non verso un estremo) e per tale ragione il cerchio nella sua interezza permane sempre in uno stato di quiete, pur muovendosi di moto continuo²²⁹

²²⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8 1074 b 1-14 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

²²⁷ *Ibi*, 1073 a 29.

²²⁸ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 a 31-32. Aristotele in questo luogo si richiama a *Phys.* VIII e al *De cael.* I 2; II 3-8.

²²⁹ Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 9, 265 a 32-b 2 (cfr. Radice, a cura, Aristotele, *Fisica*, Bompiani, cit., *ad loc.*).

Mediante le ricerche attorno all'astronomia, i moti circolari dei corpi celesti possono essere posti all'interno di un sistema di sfere ruotanti, interne a quella delle stelle fisse (ottava sfera), che trasporta con sé tutte le altre²³⁰. Nella parte centrale di *Λ 8* (1073 b 38-1074 a 17), Aristotele determina l'esistenza di una molteplicità di sfere celesti²³¹, necessaria a «rendere conto di ciò che a noi appare»²³², «al quale si può ritenere identico (anche se non necessariamente) il numero delle sostanze immobili ed eterne che le muovono»²³³.

Quale relazione intercorre in *Λ 8* fra i corpi celesti, le intelligenze motrici e, in ultima istanza, tra l'ordine celeste e il suo principio primo? Nel I libro del *De cael.* Aristotele sostiene che gli uomini associno l'immortalità divina a quella del cielo. Il cielo viene definito come il corpo primo²³⁴, cioè prima sostanza dotata di un corpo, eterno, impassibile perciò immortale. Esso esiste in virtù del suo fine, cioè esercitare l'atto proprio del dio²³⁵: la chiara manifestazione di questo fine sta nel suo moto eternamente circolare. Il cielo è, in tal senso, un vivente eterno, composto di un complesso sistema di sfere abitato, a sua volta, da pianeti e stelle, ovvero esseri eterni, che sono tali in virtù delle intelligenze non-sensibili che li muovono. Questa comparazione sembra dunque confermare una visione “teologica” dell'universo aristotelico.

1.4 Filosofia prima e/o teologia: uno sguardo a *Metaph. E*

Nel principio di *Metaph. E*, Aristotele compie una distinzione tra le scienze pratiche e poietiche e quelle teoretiche, determinandone gli oggetti. Le scienze pratiche, come già visto nei *Topici*²³⁶ e nell'*Etica Nicomachea*²³⁷, hanno come oggetto quelle determinate azioni, che trovano il proprio inizio e la propria fine nel soggetto che agisce; le scienze

²³⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* *Λ 8*, 1073 b 25-26: si riporta il Sistema di sfere di Eudosso, con le correzioni di Callippo.

²³¹ *Supra*, par. 2.2.

²³² Cfr. Aristot. *Metaph.* *Λ 8*, 1074 a 1.

²³³ Cfr. E. Cattanei, *La notte, il cielo stellato, i numeri: Il dio di Aristotele e altre divinità nel libro Λ della Metafisica*, «Humanitas», 66 (2011), p. 585.

²³⁴ Cfr. Aristot. *De cael.* I 1, 270 b 1.

²³⁵ Cfr. Aristot. *De cael.* II 3, 286 a 8-12.

²³⁶ Cfr. Aristot. *Top.* VI 6, 145 a 15.

²³⁷ Cfr. Aristot. *Ethi. Nic.* VIII 1, 157 a 10.

poietiche si occupano, invece, di quelle azioni che producono un certo oggetto al di fuori del soggetto. Sia per le scienze pratiche sia per quelle poietiche, il principio del movimento deve essere nel soggetto agente, il quale, grazie a tale principio, agisce e produce²³⁸. Distinta rispetto alle scienze pratico-poietiche è la scienza fisica: essa si occupa di un determinato genere dell'essere, ovvero dell'essere che è in movimento, cioè che possiede in sé il principio del movimento. La fisica non può, secondo Aristotele, essere una scienza pratico-poietica perché il principio del movimento di cui si occupa è insito nella natura delle cose medesime²³⁹, a differenza delle scienze pratico-poietiche che prevedono il fatto che il principio del movimento sia insito nell'agente. Dunque la fisica ha come proprio obiettivo non l'azione o la produzione, bensì la pura speculazione attorno a quel tipo di essere che ha la potenza di muoversi e attorno a quel genere di sostanza, quella sensibile, considerata nella sua forma. La forma di cui si deve occupare il fisico è quella che esiste in unità con la materia e non sussiste per sé, cioè separatamente da questa. *Metaph.* E 1 fornisce quello che è una sorta di paradigma del come si debba effettivamente intendere l'oggetto della fisica: la forma in unità con la materia, ovvero il sinolo in quanto tale²⁴⁰. Anche l'anima, per il fatto di essere forma dei corpi viventi, chiarisce Aristotele, rientra nel campo della fisica: lo Stagirita si sta qui riferendo però all'anima che non esiste in mancanza di materia²⁴¹, mentre l'anima intellettiva, ovvero il νοῦς, che può sussistere indipendentemente da una qualsiasi materia²⁴², non rientra nella sfera di influenza della fisica²⁴³. Successivamente Aristotele si occupa di una specifica scienza teoretico-speculativa, ovvero la matematica: secondo i Pitagorici e Platonici, essa si occuperebbe degli enti immobili e separati, tuttavia, secondo lo Stagirita, questo non sarebbe vero. Infatti, la matematica si occuperebbe di ciò che è certamente immobile, ma non separabile²⁴⁴. Gli oggetti della matematica, in tal senso, possono considerarsi indipendenti dalla materia ma non esistenti in sé e per sé fuori dal sensibile²⁴⁵. Aristotele, in seguito alla speculazione sulle matematiche, conclude osservando il fatto che, se esistesse una sostanza

²³⁸ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 22-24.

²³⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 25-27.

²⁴⁰ Cfr. J. Tricot, *Aristotle, La Métaphysique*, cit., pp. 249-250.

²⁴¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 30.

²⁴² Cfr. S. Benardete, *Aristotele, "De Anima" III. 3-5*, «Phylosophy Education Society Inc», 28 (1975), pp. 611-622; K. Gloy, *Aristoteles Konzeption der Seele in "De anima"*, «Vittorio Klostermann GmbH», 38 (1984), pp. 381-411; F. Granger, *Aristotle, De anima, 429 b. 26-430 a. 25*, «The Classical Association», 6 (1892), pp. 298-301; J. M. Rist, *Notes on Aristotle De Anima 3.5*, «Filologia Classica», 61 (1966), pp. 8-20.

²⁴³ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 5.

²⁴⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 7-10.

²⁴⁵ La natura degli oggetti matematici viene chiarita in modo esauriente in cfr. Aristot. *Metaph.* M 3, 1078 a 3-9.

immobile, eterna e separata, essa non sarebbe né oggetto della fisica né della matematica, ma di una scienza superiore ad entrambe ovvero la scienza teoretico-speculativa più alta, cioè la filosofia prima.

Come vedremo, *Metaph. E*, nel suo primo capitolo, si occupa ampiamente dell'oggetto della metafisica, cioè della filosofia prima. Nel momento in cui la filosofia prima viene definita come teologia, ovvero come dottrina della sostanza immobile, eterna e trascendente, potrebbe essere intesa come scienza particolare, in quanto avente come oggetto un determinato genere di sostanza. Se fosse così, si andrebbe a compromettere la sua universalità, ribadita più volte dallo Stagirita:

Si potrebbe, ora, porre il problema se la filosofia prima sia universale, oppure se riguardi un genere determinato e una realtà particolare. Infatti, a questo riguardo, nello stesso ambito delle matematiche c'è diversità: la geometria e l'astronomia riguardano una determinata realtà, mentre la matematica generale è comune a tutte. Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore alle altre scienze e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengono²⁴⁶.

Jaeger ha considerato questo passo come un'«annotazione distaccata dal contesto» compiuta dallo Stagirita per conciliare la sua prima concezione della filosofia prima, intesa come teologia, di ispirazione platonica, e la sua nuova concezione della filosofia prima come teoria dell'essere in quanto essere²⁴⁷. Reale critica l'impostazione dello Jaeger, osservando che la teologia indaga l'essere o la sostanza che è causa e principio di tutto l'essere, cioè di tutta la realtà²⁴⁸.

Secondo Gohlke²⁴⁹, il compito di questo libro è quello di introdurre, per la “prima” volta, la teoria del motore immobile, oltre che aprire la stessa metafisica alla teologia. Avrebbe poi il compito di ampliare la teoria della sostanza di *Metaph. Γ* e *Z* a dottrina dell'essere in tutte le sue forme; per un tale motivo, i capitoli secondo²⁵⁰ e terzo, si

²⁴⁶ Cfr. Aristot. *Metaph. E* 1, 1026 a 23-32 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

²⁴⁷ Cfr. W. Jaeger, *Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevisque adnotatione critica instruit*, Oxford classical texts, London 1957, pp. 109-113.

²⁴⁸ Cfr. G. Reale, *Il concetto di “Filosofia Prima” e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2008, p. 150.

²⁴⁹ Cfr. P. Gohlke, *Die Entstehungsgeschicht der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles*, «Hermes», 59 (1924), pp. 274-306.

²⁵⁰ Cfr. Aristot. *Metaph. E* 4, 1027 b 22- 10038 a 4. Viene menzionata, anche se non approfondita, la teoria dell'atto e della potenza.

occuperebbero dell'essere come accidente, il capitolo quarto dell'essere come verità. Fin dal suo principio, *Metaph.* E riprende le definizioni di filosofia prima come dottrina delle cause e dei principi primi e come teoria dell'essere in quanto essere: «oggetto della nostra ricerca sono i principi e le cause degli esseri, intesi appunto in quanto esseri»²⁵¹. Poi, viene messa in rilievo la dimensione teologica della filosofia prima, denominata «θεολογική»²⁵². L'accordo con i libri precedenti al VI rimane sempre in primo piano: l'oggetto della fisica resta la sostanza in movimento e, come già detto in *Metaph.* Γ, si ribadisce che essa coincide con un solo genere dell'essere²⁵³. L'oggetto della filosofia prima è invece, l'eterno, l'immobile e il separato²⁵⁴. Nell'epilogo di E 1 avviene una sorta di mediazione fra le definizioni di filosofia prima come dottrina dell'essere e come teologia: Aristotele incomincia con il domandarsi se la πρώτη φιλοσοφία sia universale, cioè se si occupi di un particolare genere di essere o di una particolare natura.

L'esemplificazione mediante la geometria e l'astronomia, le quali si occupano di una natura particolare, non lascia lo spazio ad alcun dubbio circa l'esistenza di una scienza matematica universale comune a tutte le scienze: se non vi fosse altra sostanza rispetto a quella sensibile, allora sarebbe la fisica ad essere la prima tra tutte le scienze. La fisica, in altre parole, esaurirebbe la totalità dell'essere e diverrebbe dunque la filosofia prima. Esistendo una sostanza immobile superiore a tutte le altre, la scienza che se ne occuperà dovrà essere superiore a tutte le altre: essa sarà la πρώτη φιλοσοφία, e in quanto prima sarà universale²⁵⁵. La filosofia prima è dunque universale in quanto ha per oggetto la suprema causa e principio degli esseri, ovvero il principio da cui tutti gli esseri stessi dipendono. In questo senso, la scienza metafisica è *in primis* teologia: infatti, se non esistesse il divino, non si potrebbe parlare in alcun caso di dottrina dell'essere in quanto essere, né della sostanza in quanto sostanza, ma solo dell'essere sensibile, delle sue cause e dunque della sola sostanza sensibile. Non si potrebbe cioè andare oltre alla domanda fisica. La metafisica aristotelica è perciò θεολογική in modo essenziale e necessario²⁵⁶

Come si accennava nel paragrafo precedente, Aristotele utilizza il termine «θεολογία» in un luogo ben preciso del libro E della *Metafisica*. Di fatto l'esegesi tradizionale vede questo luogo, che collega scienza teologica e filosofia prima, come la

²⁵¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 3-4 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

²⁵² Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 19.

²⁵³ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 19.

²⁵⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 10-11; 16.

²⁵⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 23-27.

²⁵⁶ Cfr. J. Tricot, *Aristotle, La Métaphysique*, cit., p. 253.

riprova del fatto che la metafisica sia la teologia scientifica dello Stagirita²⁵⁷. Per la maggior parte degli studiosi moderni e contemporanei, come abbiamo già visto, la scienza teologica e la teologia coprono lo stesso spazio di indagine. D'altra parte risulta essere chiaro, grazie a quanto detto nel paragrafo precedente, che quando Aristotele utilizza espressioni quali θεολογία²⁵⁸, θεολόγοι²⁵⁹ e θεολογοῦσι²⁶⁰ si stia riferendo al discorso attorno agli dèi.

La scienza del libro E della *Metaph.*, che viene definita «teologica», è quella scienza teoretica che vede come proprio oggetto l'essere immobile e separato, causa del movimento degli astri: «infatti queste sono le cause di quegli esseri divini che a noi sono manifesti»²⁶¹. Avendo come oggetto il genere di realtà più degno di onore, essa sarà la scienza più onorevole fra tutte e dunque la più desiderabile. Essa si identifica con la filosofia prima che da una parte, in quanto prima, vede come proprio oggetto la prima fra tutte le realtà, dall'altra, in quanto universale, si occupa dell'essere e delle proprietà che gli appartengono per sé²⁶². La filosofia prima è la più divina e la più degna di onore sia perché è posseduta in misura perfetta dal dio²⁶³, sia per il fatto di avere il dio come oggetto. La filosofia prima è una teologia per il fatto che, in quanto scienza delle cause e dei principi, è scienza del dio poiché esso stesso sembra essere una sorta di principio²⁶⁴. Il contributo che si avrà grazie a Λ consiste nell'aver dimostrato che, tra le diverse cause, solo una è immutabile, immobile e pensiero di pensiero e che è «dio». Dio è vivente grazie al suo essere pensiero: il pensiero, a sua volta, è una particolare forma di vita ed è piacere. In questo senso, il pensiero è quella forma di vita ottima, felice ed eterna di cui gode il motore immobile, che, proprio in virtù di essa, è un dio. Il modo dell'argomentazione

²⁵⁷ Cfr. B. Botter, *Dio e Divino in Aristotele*, cit., p. 157. La metafisica aristotelica si definisce come teologia scientifica in quanto, essendo la scienza che ha come oggetto lo studio dell'essere in quanto, deve indagare necessariamente attorno alle cause, alla sostanza, al sinolo e dunque attorno al dio.

²⁵⁸ Cfr. Aristot. *Meteor* II 1, 353 a 34-35.

²⁵⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* A 3, 983 b 28-32; B 4, 1000 a 9-11; Λ 6, 1071 b 26-28; 1075 b 24-27; N 4, 1091 a 33.

²⁶⁰ Cfr. Aristot. *An. Post.* I 18, 81 b; *Metaph.* A 1, 881 a 3-5.

²⁶¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 17-18 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

²⁶² Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 10-32.

²⁶³ Cfr. Aristot. *Metaph.* A 2, 983 a 5-11. Per giustificare quanto detto, Aristotele si serve di una credenza popolare, riportata da Simonide, ma in forma dubitativa, ovvero come se solo il dio possedesse la scienza delle cause prime. Lo Stagirita contesta una possibile invidia da parte della divinità, dunque, ammette che tale scienza possa essere posseduta in una qualche misura minore dall'uomo (cfr. Aristot. *Metaph.* A 2, 983 b 28-983 a 5).

²⁶⁴ Cfr. L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the early history of natural theology*, Routledge, Londra-New York 1990: nonostante si possa dire che la filosofia prima coincida con una teologia naturale, bisogna ricordare che non tutte le cause della natura si esauriscono in dio. Tra le cause vi è anche un dio, che funge da ente rispetto al quale tutti gli altri dipendono, ma è comunque solo uno dei principi.

aristotelica conduce a una vera e propria prova dell'esistenza di un ente necessario: i concetti di «necessario» e «contingente», sviluppati in *Metaph.* Θ, vengono applicati nella dimostrazione dell'esistenza di una sostanza necessaria, ovvero il movimento dei cieli, dalla quale dipende l'ordine e la generazione degli esseri del mondo sublunare.

Un problema lasciato aperto da Aristotele nella *Metafisica* è quello attorno alla natura del principio. Essa può essere definita solo mediante l'analogia con la condizione umana. Gli istanti di intellesione di cui l'uomo può godere sono momenti di pura perfezione analoghi a quelli vissuti, in modo continuo ed eterno, dal primo motore immobile. Nel *De Caelo*, Aristotele dice:

L'essere che si trova nella condizione più perfetta invece si può dire che non ha alcuna necessità d'azione, perché è esso stesso l'«in vista di cui», mentre l'azione ha sempre luogo fra due termini, quando vi sia cioè l'«in vista di cui» e ciò che si fa in vista di esso²⁶⁵.

Lo scopo di Aristotele non è quello di mostrare che la sostanza prima sia il dio per eccellenza ma mira a contrastare quanto sostenuto da coloro che negano che la somma bellezza e il sommo bene siano nel principio, in riferimento cioè ai Pitagorici e Speusippo. Quello che tenta di fare Aristotele è di caratterizzare l'eccellenza del grado supremo nella scala degli enti ordinati gerarchicamente. Dio, in tal senso, non sarà oggetto supremo della ricerca, ma sarà, nella ricerca delle cause e dei principi, il grado supremo.

²⁶⁵ Cfr. Aristot. *De cael.* II 12, 292 b 4-6 (trad. O. Longo, in Aristotele, *De caelo*, Sansoni, Firenze 1962).

CAPITOLO II

METAPH. Λ: SUL MOVIMENTO E SULL'IMMOBILITÀ

2.1 Il movimento dei corpi sensibili: Metaph. Λ 2-5.

L'analisi puntuale dei primi sei capitoli del libro Λ della *Metafisica* permette di osservare come sia necessario, per l'intento sotteso al trattato, occuparsi della questione del movimento dei diversi corpi che si situano, a loro volta, nelle diverse regioni dell'universo aristotelico. Grazie a questo minuzioso studio si comprenderà che, solo mediante la differenza dei movimenti caratteristici dei diversi corpi, sarà possibile accedere a quella che è la dottrina più controversa dell'intero libro, ovvero quella riguardante il motore immobile, la sua immobilità e il suo essere sempre atto. Non si tratterà dunque di apportare una nuova lettura della speculazione aristotelica, bensì di ripercorrere quelle che sono le tappe fondamentali per giungere al completo compimento della dimostrazione dello Stagirita, in vista della chiara e distinta tesi, secondo cui l'universo aristotelico, dandosi come chiuso e uno, necessita, per funzionare, di ogni sua singola parte.

Ciò che guida questa indagine è il motivo per cui Aristotele affronta il problema dell'esistenza e dell'eventuale natura delle sostanze immobili: il funzionamento e la possibile sistematicità dell'universo. La prima parte di *Metaph. Λ*, intraprendendo la ricerca dei principi e delle cause delle sostanze, altro non è che un'ulteriore indagine e dimostrazione di quanto già effettuato nei libri centrali della *Fisica*: questo risulta ancora più evidente notando che Aristotele non rimanda a quanto detto nei libri Z, H, Θ, dove si era, appunto, occupato di stabilire quale fosse la sostanza prima intesa come causa della sostanzialità.

La prima parte del trattato dunque funge da necessario trampolino di lancio per la seconda, in cui Aristotele si occupa della sostanza immobile, dimostrandone l'effettiva esistenza.

In primo luogo lo Stagirita assume come punto di partenza l'esistenza di un movimento eterno, già discusso nel libro VIII della *Fisica*, identificandolo con quello continuo e circolare, del primo cielo, sostanza eterna ma appunto in movimento; e osserva che ogni movimento deve possedere una causa che lo produce, ovvero una causa motrice,

la quale deve essere sempre in atto. In altre parole, essa deve esercitare sempre in atto la sua funzione motrice. Conseguentemente, Aristotele nota che la causa di un movimento non solo deve essere eternamente atto ma deve avere l'atto come sua stessa sostanza poiché, se avesse come sostanza la potenza, in qualche momento potrebbe non muovere. Infine, Aristotele conclude il fatto che ci dev'essere un principio la cui sostanza sia ἐνέργεια. Tale sostanza sarà dunque immateriale, perché la materia è potenza, ed immobile, perché il movimento implica potenza²⁶⁶. L'esistenza di una sostanza immobile, immateriale, puro atto è così dimostrata, in quanto essa è necessaria a spiegare il movimento, che è l'attributo principale delle sostanze sensibili: la sostanza immobile, perciò, è introdotta nell'indagine sull'essere, e quindi sulla sostanza, non come nuovo oggetto su cui tale indagine verte, ma come principio a cui essa approda.

Ancora una volta risulta essere doveroso tornare su un punto imprescindibile: l'argomento da cui Aristotele comincia nel XII libro della *Metafisica* è l'esistenza di un movimento eterno, di cui lo Stagirita aveva già parlato, appunto, nella *Fisica*. Tale dimostrazione, a mio parere, viene ripresa da Aristotele in *Metaph.* Λ 6, 1071 b 6-7:

è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, perché esso è sempre stato²⁶⁷.

Un ulteriore riferimento è quello presente nell'VIII libro della *Phys.*, dove Aristotele sottolinea l'impossibilità da parte del movimento di generarsi e di corrompersi, in quanto, in ogni caso, sarebbe. In questo passo è dunque già contenuta l'intera dimostrazione dell'eternità del movimento, il quale non può né generarsi né corrompersi altrimenti, se si generasse, si presupporrebbe un movimento anteriore al movimento stesso, e, se si corrompesse, si implicherebbe un movimento dopo il movimento. Lo stesso discorso, come si vedrà più innanzi, si può fare con il tempo. Tale argomentazione si basa su un piano del tutto concettuale, infatti, da un punto di vista fisico, Aristotele associa il movimento eterno al movimento del cielo. L'idea che vi sia un cielo che gira intorno alla terra è, nella prospettiva aristotelica, la rappresentazione sensibile del movimento eterno²⁶⁸. Il portato da considerare è che un qualsiasi movimento, secondo lo Stagirita,

²⁶⁶ Cfr. J. L. Ackrill, *Change and Aristotle's Theological Argument*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 1 (1991), pp. 57-66; M. L. Gill, J. G. Lennox, *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton University Press, Princeton 1994.

²⁶⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 6-7 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

²⁶⁸ Cfr. E. Berti, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, EDUSC, Padova 2005, pp. 149-151.

necessita di una causa motrice. In vista di ciò, quello che bisogna chiedersi, di fronte al fenomeno del movimento eterno del cielo, è, appunto, il perché si debba ammettere l'esistenza di una causa, la quale non può essere che efficiente²⁶⁹.

Sommariamente, dunque, si nota questa stretta relazione tra le diverse sostanze in relazione al concetto di movimento, il quale si dimostrerà, nel corso della trattazione, un nodo problematico cardine. Diviene così assolutamente necessario indagare la relazione che tale concetto interseca nelle diverse regioni dell'universo aristotelico.

Aristotele, rinunciando al vecchio modello atomista di spazio omogeneo ed isotropo, introduce quello di spazio relazionale, inteso come luogo relativo dei corpi, i quali sono le entità fondamentali nel suo sistema. Come si è già detto in precedenza, il cosmo aristotelico viene distinto in due zone: quella celeste e quella terrestre, delimitate dalla sfera della luna. Nella zona terrestre si danno quattro elementi: aria, acqua, fuoco e terra, mentre in quella celeste è presente solo l'etere. Nella sfera sublunare vi possono essere quattro tipi di mutamento: quello secondo la sostanza, quello secondo la qualità, quello secondo la quantità e quello secondo il luogo. Nella regione celeste, invece, l'unico mutamento possibile risulta essere il moto locale. Secondo Aristotele il moto che interessa la zona sublunare può essere o naturale o violento, a causa del carattere relazionale dello spazio, in quanto ad ogni elemento corrisponde un proprio luogo. Alla regione celeste vengono, invece, attribuiti i soli moti circolari, uniformi ed eterni lungo sfere cristalline, corrispondenti alle stelle e ai pianeti. Se l'analisi dei moti naturali e violenti viene condotta da Aristotele partendo da osservazioni legate al senso comune, quella del mondo celeste richiede l'introduzione di un diverso piano di analisi, cioè quello metafisico.

Lo Stagiritico ritiene necessario dare una spiegazione causale del moto sia nel caso di quello naturale sia in quello violento. Un'assunzione fondamentale, fatta nell'VIII libro della *Fisica*, è quella secondo cui tutto ciò che si muove deve essere mosso da una potenza motrice, ben distinta dall'oggetto mosso. Per gli esseri animati, la potenza motrice sembra essere l'anima, mentre per i corpi celesti un'intelligenza divina che, a sua volta, fa muovere l'orbe, ovvero la sfera cristallina. Nel caso dei moti violenti dei corpi sulla terra è semplice individuare una potenza motrice fisicamente distinta dall'oggetto mosso, tuttavia, nel caso dei moti naturali tale individuazione sembra essere più complicata, come pure più complessa risulta essere la spiegazione della causa che rende tali moti accelerati. Aristotele considera il moto naturale come un moto con una velocità media direttamente

²⁶⁹ *Supra*, par. 2.3.

proporzionale al peso del corpo e inversamente proporzionale alla densità del mezzo: anche nel caso dei moti violenti, egli considera la velocità come proporzionale alla forza motrice e inversamente proporzionale alla resistenza del mezzo. Per questo, si assume che la quiete sia lo stato di un corpo non soggetto ad alcuna forza. Infine, risulta essere necessaria l'esistenza di un contatto tra la forza motrice e il corpo mosso, anche se l'individuazione di tale contatto è effettivamente difficile: nel caso del lancio di un sasso, Aristotele ritiene che l'aria messa in movimento trasmetta tale movimento non solo al sasso ma anche alle altre porzioni d'aria, che continuano il processo di spinta fino al loro esaurimento. Senza l'aria, infatti, il moto sarebbe istantaneo e procederebbe all'infinito. Come è chiaro, il moto nel vuoto risulta essere assolutamente impossibile per lo Stagirita, dunque il cosmo aristotelico deve essere necessariamente uno spazio pieno²⁷⁰. Da queste informazioni, meglio si può comprendere quanto assunto, teorizzato e, infine, dimostrato dallo Stagirita che capitoli centrali del libro Λ.

Dal capitolo secondo²⁷¹ al capitolo quinto del libro Λ della *Metafisica* Aristotele determina i principi della sostanza sensibile: la materia, la forma, la privazione²⁷² e, solo in ultima istanza, la causa efficiente. Quest'ultima è l'unico principio esterno rispetto a ciò di cui è effetto. In un primo momento tali principi, sia individualmente sia concretamente, risultano essere diversi per le diverse cose, mentre, per analogia, ovvero nel rapporto che ciascun principio ha con sé stesso, risultano identici.

Nell'*incipit* del capitolo secondo, Aristotele dà avvio all'indagine in merito al quesito esposto nel primo capitolo di Λ, cioè lo Stagirita prepara il terreno in merito all'individuazione dei principi e dei generi di sostanza ivi introdotti e, conseguentemente, se questi siano o meno gli stessi per tutti i generi.

Aristotele incomincia il capitolo definendo la sostanza sensibile come quella sostanza soggetta a mutamento²⁷³. In questo senso, il mutamento²⁷⁴ sembra venire

²⁷⁰ Cfr. Aristot. *Phys.* IV 8, 215 a-b; VII 5, 249 b-250 a; VIII 4, 254 b-255 a.

²⁷¹ Il capitolo secondo si pone all'interno di una prospettiva di tipo fisico per il fatto di riguardare quella sostanza sensibile soggetta a movimento, dunque a mutamento.

²⁷² Materia, forma e privazione sono i principi della sostanza sensibile immanenti e necessaria, tuttavia non esaustivi, cioè non in grado di dare ragione in modo esauriente del divenire.

²⁷³ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 2, 1069 b 2.

²⁷⁴ Il mutamento avviene a partire dagli opposti o dai loro stati intermedi. Aristotele distingue quattro tipi di opposizione: contraddizione, contrarietà, correlazione, possesso e privazione. La contraddizione (Cfr. Aristot. *An. Post.* I 2, 71 b 10-72 b 4) è l'antitesi che per di per sé stessa esclude ogni elemento intermedio e il cui rapporto è indicato come rapporto tra premessa universale negativa e premessa particolare affermativa, oppure tra premessa universale affermativa e premessa particolare negativa. La contrarietà è l'opposizione che intercorre tra termini che, all'interno dello stesso genere, distano massimamente tra loro. La correlazione avviene tra termini correlativi, che richiamano l'un l'altro. Il possesso e la privazione dicono rispettivamente che una cosa possiede o è priva di una data qualità.

attribuito ad entrambi i generi della sostanza sensibile distinti in Λ 1, di conseguenza, quelle sostanze non soggette a mutamento sembrano doversi ritenere non sensibili. Già da qui la sostanza sensibile viene confrontata con quella sovrasensibile: la prima soggetta a mutamento, la seconda immobile e incorruttibile ovvero immutabile nella sua propria essenza. Il mutamento che interessa la sostanza soggetta a mutamento avverrà tra opposti contrari che, per sussistere, avranno bisogno di un terzo principio ovvero il sostrato o materia. L'esempio esplicativo riportato da Aristotele è quello tra la voce e il non-bianco: la voce, facendo pur parte di ciò che non è bianco, non risulta essere un suo contrario bensì il suo contraddittorio, dunque non può essere l'altro estremo del mutamento che ha luogo a partire dal bianco²⁷⁵.

Oltre ai contrari, Aristotele ammette un terzo principio del mutamento, cioè la materia o sostrato²⁷⁶. Nel processo del mutamento non avviene di per sé che il bianco diventi nero: è la materia, o sostrato, che muta muovendo da un contrario all'altro²⁷⁷. La materia possiede una delle caratteristiche definitorie della sostanza²⁷⁸: non inerisce né si

²⁷⁵ Cfr. Aristot. *Phys.* I 5, 188 a 19-189 a 10. I contrari sono principi del mutamento, cioè del divenire, in quanto possiedono i requisiti che un principio deve avere per poter essere chiamato tale, ovvero non derivano l'uno dall'altro e tutto ha origine da questi. In tal senso una cosa determinata deriva da un'altra cosa determinata e nulla diviene a caso da un ente qualsiasi, a meno che ciò non avvenga in modo del tutto accidentale. «Tutti concepiscono i contrari come principi, [...]. E per questo c'è una precisa ragione, perché bisogna che i principi non si generino né fra di loro né da altro, mentre da essi tutto deriva. Ora, queste particolarità competono proprio ai primi contrari, per il fatto che, in quanto sono primi, non vengono da altro e, in quanto sono contrari, non si generano l'uno dall'altro. Però ci vuole anche una prova razionale di come ciò si dia. In primo luogo bisogna assumere che fra tutte le realtà non ve n'è neanche una che compia azioni o che subisca affezioni a caso e per effetto del caso, e neppure qualunque cosa che si genera da qualunque cosa, a meno che non sia presa come accidente. Del resto, come potrebbe venire il bianco dal musico se non per il fatto che il musico ha una relazione accidentale con il bianco e con il nero? Però il bianco si genera dal non-bianco, e non da ogni genere di non-bianco, ma precisamente dal nero o da un colore compreso fra il bianco e il nero; così il musico si genera dal non-musico, ma non da un qualsiasi non-musico, ma dall'essere totalmente privo di musicalità, l'amusico, o da qualche altro di natura intermedia».

²⁷⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 2, 1069 b 14.

²⁷⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* H 1, 1042 a 2-1042 b 8: in questo luogo lo Stagirita menziona la causa materiale per spiegare il mutamento, affrontato nel primo libro della *Fisica*. In *Fisica* I, Aristotele sostiene che non sia sufficiente ammettere come i principi i soli contrari poiché, se si ammettesse che la materia fosse della stessa natura dei contrari, dunque non si riconoscesse come terzo principio, si verificherebbero effettive difficoltà. Un contrario sarebbe sostanza ma nessuna sostanza, come già anticipato nelle *Categorie*, si comporrebbe di contrari. Dato che i contrari sono qualità e che in quanto tali si predicano di un sostrato, il quale è principio della predicazione, quest'ultimo risulterà essere anteriore. Dunque se il contrario si dicesse dell'altro contrario allora il contrario medesimo fungerebbe da sostrato, cioè da principio. Poiché il contrario si dice del suo contrario, che sarebbe principio, si avrebbe un principio del principio e questo non può accadere (Cfr. Aristot. *Cat.* 10), altrimenti si andrebbe all'infinito nella serie delle cause e, come Aristotele sottolinea più volte, è impossibile. Inoltre una tale ragionamento risulterebbe fallimentare per il fatto che, osserva lo Stagirita, il contrario del quale l'altro contrario si predica fungerebbe effettivamente da sostanza ma, come è stato precedentemente asserito, la sostanza non si dà in contrari.

²⁷⁸ Cfr. Aristot. *Cat.* 5. Le cinque caratteristiche della sostanza sono le seguenti: è sostanza ciò che non inerisce ad altro e che non predica di altro bensì costituisce il sostrato di inerenza di predicazione di altri modi dell'essere, ciò che sussiste di per sé e separatamente dal resto cioè non ha alcun bisogno di accidenti, ciò che è un alcunché di determinato ($\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$), ciò che è caratterizzato da un'intrinseca unità, cioè che è atto o in atto.

predica di altro ma costituisce il sostrato di inerenza e predicazione. Non possiede altre caratteristiche per il fatto che né può sussistere separatamente dalla forma, né è qualcosa di determinato, né si caratterizza da un'intrinseca unità poiché la deriva dalla forma, né è atto ma potenza poiché è in potenza entrambi i contrari. La forma, invece, non si predica di altro e inerisce alla materia poiché la determina, cioè la informa. Inoltre è separata dal pensiero, dunque essa è il principio determinato, è unità ed è atto. In tal senso, la forma è sostanza in quanto assume in sé tutte le caratteristiche necessarie per esserlo. Il sinolo, contenente la forma, è sostanza allo stesso grado della forma ma non esaurisce l'ambito della sostanza. Non si identifica in tutte le cinque caratteristiche della sostanza poiché, se così fosse, tutte le sostanze dovrebbero essere insieme di materia e di forma, di conseguenza non sarebbe possibile l'esistenza di alcuna sostanza divina o atto puro.

Reale sostiene che il primato della sostanzialità spetti al sinolo dal punto di vista empirico ma alla forma dal punto di vista metafisico²⁷⁹.

Lo Stagirita presenta così quattro tipi di movimento²⁸⁰ (μεταβολή): secondo la sostanza, la qualità, la quantità e il luogo²⁸¹. Il mutamento secondo la sostanza consiste nella generazione e nella corruzione, dunque i contrari in esso implicati sono la forma e la privazione. È un tipo di mutamento che riguarda il passaggio dal non essere in senso assoluto all'essere e dall'essere al non essere assolutamente (la nascita e la morte). Il mutamento secondo la qualità è un'alterazione che avviene, ad esempio, quando una cosa dolce diviene amara. Il mutamento secondo la quantità è dato dall'aumento e dalla diminuzione, ad esempio nei contrari come grande e piccolo; mentre il mutamento secondo il luogo è dato dalla traslazione e gli opposti in cui avviene sono i punti estremi da cui principia il movimento. Il commento dello pseudo Alessandro risulta essere particolarmente interessante in quanto l'esegeta distingue il mutamento secondo la sostanza da tutti gli altri, affermando che in tre delle quattro categorie – quantità, qualità e luogo – si ha il movimento, mentre il mutamento è proprio sia di queste sia della

²⁷⁹ Cfr. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica d'Aristotele*, cit., ad loc.

²⁸⁰ Movimento e mutamento vengono utilizzati da Aristotele come sinonimi in tutto il *corpus*, ad eccezione della *Fisica*. In *Phys.* I 200 b 33, Aristotele distingue mutamento e movimento: il mutamento non indica il passaggio dalla potenza all'atto, il movimento non esiste al di fuori delle cose concrete. Il movimento è innegabile in quanto è soggetto diretto della sensazione, cioè dell'esperienza. In *Phys.* V 2 si evince che non esiste alcun movimento secondo la sostanza poiché non esiste alcun ente ad essa contrario. Non esiste movimento nemmeno secondo la relazione, poiché può accadere che, quando muta uno dei correlativi, anche l'altro muti ma senza che il movimento interessi effettivamente il secondo correlativo.

²⁸¹ Nella *Phys.* Aristotele spiega la ragione del perché il movimento non si possa verificare secondo le altre categorie: esse esprimono già un movimento. Se venissero mosse, si avrebbe un movimento del movimento ma questo risulta essere impossibile.

sostanza²⁸². La differenza specifica tra movimento (κίνησις) e mutamento (μεταβολή) si trova nel III libro della *Fisica*.²⁸³: i due termini vengono utilizzati come sinonimi ma con la differenza, appunto, che il primo non designa il mutamento secondo la sostanza.

Una volta determinati i principi del mutamento, cioè i due contrari e il sostrato, Aristotele spiega come tale processo avvenga mediante l'introduzione dei concetti di atto e di potenza. Tale dottrina risulta essere imprescindibile per l'intera filosofia aristotelica per il fatto che, mediante essa, si rendeva possibile il superamento della contraddizione derivante dalla concezione del divenire, inteso come l'emergere dell'essere dal nulla. Nei capitoli V e VI di *Metaph. Γ*, Aristotele polemizza contro i cosiddetti "pluralisti", tra i quali Anassagora e Democrito, i quali si trovavano a dover conciliare la concezione parmenidea dell'essere e il divenire attestato dall'esperienza: il primo avanzava l'idea di una mescolanza originaria preesistente in tutte le cose, il secondo sosteneva che il pieno, cioè l'essere, e il vuoto, ovvero il non essere, coesistessero in tutte le cose. In tal senso, entrambi ammettevano la coesistenza simultanea e nel medesimo soggetto di determinazioni tra loro contrarie: questo comportava la negazione del principio aristotelico di non contraddizione. Aristotele tenta di risolvere la questione nella *Fisica*²⁸⁴ mediante due soluzioni: la prima in termini di non essere in senso accidentale, per cui si dice che le cose si generano dalla privazione, la quale è per sé non essere; la seconda data mediante i concetti di atto e di potenza, per cui si afferma che i contrari coesistono nella stessa in potenza e non in atto. Lo pseudo Alessandro sostiene che tutto ciò che diviene per sé deriva dall'essere e, solo per accidente, dal non essere, apportando alla sua tesi l'esempio del bianco che deriva dal non bianco:

Infatti il colore bianco deriva dal non-bianco, non però dal non-bianco preso a caso, giacché anche la voce è non bianca; ma non è da questa che deriva il colore bianco, bensì dal colore non-bianco che è la negazione del bianco [...]. Ogni mutamento, dunque, ha luogo a partire dagli opposti o dagli intermedi (il bianco deriva anche dal grigio), e l'opposto non permane quando è presente l'altro opposto, né diventa il suo sostrato (il caldo non funge affatto da sostrato del freddo ma, in presenza del freddo, si corrompe e non permane)²⁸⁵.

La potenza e l'atto vengono descritti da Aristotele come due diversi modi dell'essere: l'essere in atto e l'essere in potenza. La potenza, a differenza dell'atto, è sia essere sia non

²⁸² Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 443.

²⁸³ Cfr. Aristot. *Phys.* III 200 b 12-16.

²⁸⁴ Cfr. Aristot. *Phys.* III 200 b 32- 201 a 35.

²⁸⁵ Trad di. R. Salis in R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 443.

essere: è non essere in quanto non è in atto. Per questo motivo, si può dire che in un certo qual modo tutto derivi dal non essere in atto ma, allo stesso tempo, che tutto derivi dall'essere in potenza e dal non essere in atto²⁸⁶. Di seguito lo Stagirita fa cenno ai suoi predecessori per dire che, nonostante non siano giunti all'ammissione della materia, ebbero comunque intravisto quella che era la sua corretta nozione. I filosofi menzionati sono: Anassagora, Empedocle, Anassimandro e Democrito. L'uno di Anassagora²⁸⁷, secondo Aristotele, non dovrebbe riferirsi al *voûç* ma alla materia, lo stesso per la mescolanza di Empedocle²⁸⁸ e l'*ἀπειρών* di Anassimandro.

In *Metaph.* Λ 2, 1069 b 25 lo Stagirita afferma, ancora una volta, che tutte le cose che mutano sono composte di materia, distinguendo poi la sostanza sensibile in due generi: gli enti sensibili generali e corruttibili, aventi un tipo di materia soggetta a tutti i tipi di mutamento, e le sostanze sensibili eterne che, in quanto composte di etere, non risultano essere soggette né alla generazione né alla corruzione ma al solo movimento locale (*φορά*). Il mutamento secondo la sostanza, dunque la generazione e la corruzione, implica necessariamente tutti gli altri tipi di mutamento poiché se un oggetto si corrompe necessariamente si altera. Questo comporta il fatto che le sostanze mutino localmente: perciò tutte le sostanze soggette ad accrescimento e diminuzione sarebbero effettivamente sottoposte, ancora una volta, a tutti i tipi di mutamento. Soltanto il mutamento secondo il luogo, cioè la traslazione, non implica tutti i diversi tipi di mutamento. Tale dottrina permette ad Aristotele di affermare l'incorruttibilità e l'immutabilità dei cieli secondo la quantità: essi dunque si muovono solo secondo la traslazione e il movimento locale circolare.

Aristotele compie poi un passo a ritroso, soffermandosi sulla questione del non essere in riferimento alla generazione: egli si domanda da quale tipo di non essere abbia luogo, appunto, la generazione²⁸⁹. Dato che il non essere si dice in molteplici modi, bisognerà stabilire da quali di essi avrà luogo la generazione. Viene tuttavia riportato un solo significato del non essere, cioè quello della potenza²⁹⁰, che altro non è se non il non-essere in atto: perciò la capacità di essere sarà il luogo della generazione. In altre parole,

²⁸⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 2, 1069 b 15-20.

²⁸⁷ Cfr. C. Calvetti, *La metafisica di Anassagora*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 42 (1950), pp. 442-446. L'intelletto è persona giuridica e il principio materiale coincide con la mescolanza originaria.

²⁸⁸ Cfr. M. J. Edwards, *Being and Seeming: Empedocles' reply*, «Ermete», 3 (1991), pp. 282-293.

²⁸⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 2, 1069 b 26-28.

²⁹⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* Θ 3, 8, 10; *Metaph.* N 1, 2: si danno tre diversi significati del non essere, ovvero il non essere secondo le diverse figure delle categorie, il non essere come potenza e il non essere come falso. Dal non essere secondo le diverse figure delle categorie e dal non essere come falso non potrà avere luogo la generazione.

questo significa che da una potenza determinata si genera una cosa determinata: Aristotele esplicita così il criterio della determinazione, che ha come conseguenza l'impossibilità dell'esistenza di un'unica materia. Dato che la potenza risiede nella materia e che la materia cambia per le diverse cose, allora anche le potenze produrranno esseri diversi, essendo esse stesse molteplici.

In conclusione del capitolo, Aristotele riprende la questione legata all'Uno di Anassagora osservando che, se si ammettesse che tutte le cose avessero avuto origine da una mescolanza originaria, allora non si potrebbero spiegare la differenza e la molteplicità, tanto più per il fatto che Anassagora stesso teorizzò un'intelligenza unica avente un'unica materia, dalla quale sarebbe derivato, appunto, un qualcosa di assolutamente unico. Nella chiusa del passo, lo Stagirita indica, sebbene lasci aperta la possibilità di mostrarne altri, l'esistenza di tre cause e principi: la coppia di contrari (forma e privazione) e la materia. Aristotele perciò non presenta un elenco esaustivo dei principi, lasciando aperta la possibilità di introdurne altri. Tale possibilità poggia sull'insufficienza nello spiegare il mutamento da parte dei principi posti in $\Lambda 2$ ed è la base su cui poggia il prosieguo dell'indagine sulla sostanza.

Gli studiosi moderni evidenziano sia lo stile frammentario del III capitolo di *Metaph.* Λ sia la sua dubbia collocazione all'interno del libro: Ross, in particolare, ritiene che già la frase di apertura in *Metaph.* Λ 1069 b 35, ripetuta poi in *Metaph.* Λ 1040 a 4, sia un prova del fatto che l'intero capitolo sia il risultato di una serie di annotazione non definitive²⁹¹. La mancanza di connessione con il capitolo precedente non poteva effettivamente venire rilevata dai commentatori antichi, per i quali la *Metafisica* costituiva lo sviluppo di un progetto organico e unitario che preparava, appunto, al libro dodicesimo. In $\Lambda 3$ Aristotele si occupa in modo particolare della forma, stabilendone il primato rispetto agli altri principi. Il punto di partenza da cui principia lo Stagirita consiste nella dimostrazione dell'ingenerabilità della materia e della forma, teoria che viene però solo accennata²⁹². Per indicare la natura dei principi che non si generano, Aristotele usa l'espressione «τὰ ἔσχατα»²⁹³ intendendo cioè quei principi prossimi ovvero ultimi. Aristotele, ricorrendo alla dottrina della quattro cause, sostiene che: da una parte ciò per

²⁹¹ W. D. Ross *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, cit., p. 156. Ross rimanda all'osservazione dello pseudo Alessandro, secondo il quale Aristotele mancherebbe di ordine e di una certa coerenza nella presentazione degli argomenti del capitolo.

²⁹² Tale teoria viene approfondita in modo particolare in cfr. Aristot. *Metaph.* Z 8 1033 a 26-1034 a 8; *Phys.* I 7, 189 b 30- 191 b 22.

²⁹³ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 3, 1069 b 36.

mezzo del quale avviene il mutamento risulta essere il motore prossimo (causa efficiente), dall'altra parte ciò che muta risulta essere la materia (causa materiale), e, per ultimo, ciò verso cui tende la cosa che muta è la sua forma (causa formale). L'esempio che riporta Aristotele è quello concernente la sfera di bronzo: se si ammettesse la generazione non solo della sfera di bronzo ma anche della forma "sfera" e della materia "bronzo", allora si avrebbe un regresso all'infinito nella serie delle cause per il fatto che forma e materia dell'oggetto (sfera di bronzo) dovranno, a loro volta, derivare da un'ulteriore forma e materia²⁹⁴. Aristotele si sofferma poi sulla causa efficiente, sostenendo che ogni sostanza si genera da un'altra che porta lo stesso nome (συνωνύμου)²⁹⁵: ogni ente deriva da una causa efficiente che ha la sua stessa forma. Sono sostanze non solo i prodotti della natura ma anche quelli dell'arte, del caso e della spontaneità. Si dividono così quattro diversi tipi di generazione²⁹⁶: la generazione naturale ha in sé il principio della generazione (il padre con il figlio), la generazione artificiale avviene attraverso una mediazione dove il principio della generazione è esterno al prodotto, la generazione casuale si ha quando vengono a mancare le condizioni che intervengono normalmente nella generazione per natura e per

²⁹⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* Z 9, 1034 b 7. Lo Stagirita ci fornisce una classificazione dei diversi tipi di materia. La materia prima, definita anche come ultima, è la pura potenza, del tutto priva di determinazione e costituente il sostrato di ogni forma di divenire. Le materie concrete, dunque prossime, si dividono nei quattro elementi empedoclei (fuoco, acqua, aria e terra), nel livello naturale (organico, inorganico) e artificiale (tecnica) e nei quattro umori (sangue, flemma, bile gialla e bile nera). Le materie prossime, cioè quelle concrete, sono tali in quanto sono più vicine all'individuo generato, mentre la materia prima, essendo più lontana, viene definita, a seconda della posizione, come ultima.

²⁹⁵ Il restringimento del riferimento della generazione di una sostanza «ἐκ συνωνύμου» alle sole generazioni naturale e artificiale è riconosciuta da cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, p. 448 (cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc*): pseudo Alessandro porta come esempi dei primi due tipi di generazione quello dell'uomo che genera l'uomo, del cavallo che genera il cavallo, della casa che deriva dalla forma della casa, la quale si trova ad essere nell'anima dell'architetto, della salute di un corpo, che deriva dalla forma e dalla nozione di salute, che si trova nella mente del medico. La generazione causale e quella spontanea vengono definite come privazioni, cioè insuccessi della natura e dell'arte. Alessandro, invece, solleva delle difficoltà anche relativamente alla generazione naturale: riporta l'esempio dei muli, i quali, non derivando dallo stesso tipo di animali, non si può dire che siano generati da sostanze con il loro stesso nome. In tal senso, la generazione da sostanze sinonime si applica propriamente soltanto ai prodotti dell'arte, in quanto l'arte è la forma della cosa generata che l'artista trasferisce alla materia, secondo quanto detto da Aristotele in *Metaph.* B. Riguardo alle difficoltà poste dalla generazione da sinonimi, Alessandro rinvia alla trattazione compiuta da Aristotele in *Metaph.* Z, mentre per la generazione spontanea e per le cose che si generano dalla materia putrescente rinvia alla *Fisica*. Alessandro continua nel dire che alcuni interpretarono «ἐκ συνωνύμου» nel senso tecnico del termine sinonimo, tratto dalle *Categorie*, per cui si dicono sinonimi quegli oggetti che hanno in comune sia il nome sia la definizione. In questo modo è possibile affermare che anche il mulo sia derivato da sinonimi, in quanto generato da un genere di animali. Secondo un'altra interpretazione, criticata dall'esegeta, Aristotele avrebbe avuto l'intenzione di affermare che i prodotti naturali fossero generati solo per natura, mentre le cose artificiali fossero generate solo per arte, perciò che le cose generate spontaneamente o per caso non potessero essere prodotte né per natura né per arte (Cfr. J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur "Metaphysik" des Aristoteles untersucht und übersetzt*, cit., pp. 24-27).

²⁹⁶ Cfr. Aristot. *De gen. et corrupt.* I 4, 319 b 14-18.

arte, di cui sono perciò delle privazioni, mentre la generazione spontanea viene considerata quella degli insetti.

Aristotele poi presenta una classificazione dei diversi modi di essere della sostanza²⁹⁷: la materia, la natura delle cose, l'individuo. La materia viene definita come un alcunché di determinato solo in apparenza. È sicuramente arduo stabilire il senso di una tale espressione, infatti, pseudo Alessandro interpreta «τῷ φαίνεσθαι» nello stesso modo di κατὰ «φαντασίαν»:

Il senso di quello che dice è il seguente. Poiché la materia di Socrate è costituita da carni, nervi, ossa, mani, piedi, testa e le altre parti corporee, quando pensiamo che tali parti si trovino in un mucchio e come per caso, e non congiunte insieme per natura e unite le une con le altre, ma solo in contatto reciproco come i chicchi di grano in un mucchio, di modo che, ad esempio, le mani, la milza e il fegato si trovino al suolo, sopra questi la testa e il ventre, e sopra questi i piedi e gli intestini; quando dunque immaginiamo che queste membra, che costituiscono la materia di Socrate, si trovino e siano disposte in questo modo, allora sono un alcunché di determinato solo in apparenza. Aristotele chiama Socrate o l'animale in generale “un alcunché di determinato”, il quale sarebbe compiuto se prendesse ordine, unità e coesione dalla natura. Dunque le mani, i piedi, la testa e le altre parti, che si trovano senza ordine e per caso, costituiscono Socrate solo in apparenza, cioè secondo immaginazione. Infatti noi immaginiamo che se la natura avesse la capacità di ordinare e unificare la materia esistente, verrebbe generato Socrate. Quando le parti corporee vengono unite e congiunte insieme e acquistano un ordine, allora Socrate è una siffatta materia non secondo l'immaginazione, ma è in realtà Socrate ed è dire il vero che queste membra sono Socrate. Pertanto le cose materiali che formano un'unità per contatto, e non per un'unione naturale e per una unificazione, sono un alcunché di determinato solo secondo l'immaginazione. La stessa cosa vale per quanto riguarda il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra, quando infatti sono una sola cosa per contatto, sono Socrate solo nell'immaginazione; quando invece, soggiogate dalla natura, mutano e diventano Socrate, allora sono Socrate secondo verità²⁹⁸.

Alessandro, invece, dà quattro possibili interpretazioni del passo: Aristotele potrebbe intendere la materia come un qualcosa che diviene un alcunché di determinato quando riceve la forma e viene definita da essa, in tal modo la materia risulterebbe essere la forma in atto visibile qui ed ora, mentre di per sé lo è. Oppure la materia potrebbe essere qualcosa di determinato in apparenza, perciò non sarebbe realmente una sostanza determinata ma apparirebbe come tale per il fatto di trovarsi in ogni cosa sotto forma di sostrato. La terza possibile interpretazione assume la possibilità di intendere

²⁹⁷ Cfr. Aristot. *Metaph* Λ 3, 1070 a 9. Secondo cfr. ps. Alex, *In Metaph.*, p. 449 (cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc*), dal momento che Aristotele si serve della stessa espressione utilizzata in Λ 1 per distinguere i tre generi di sostanza, qui lo Stagirita starebbe introducendo una seconda triade.

²⁹⁸ Trad di R. Salis in R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 449.

ὅσα γὰρ ἀφ᾽ ἧ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον²⁹⁹

come un'aggiunta a

ἢ μὲν ὕλη τόδε τι οὕσα τῷ φαίνεσθαι³⁰⁰

dunque esteriormente la materia apparirebbe come un qualcosa di determinato quando le parti materiali di un intero sarebbe in contatto reciproco, tuttavia, nel caso in cui non vi fosse un'unità organica (forma), esse non potrebbero essere, appunto, in contatto tra loro³⁰¹. La quarta ed ultima interpretazione vede la materia, che è un qualcosa di determinato in apparenza, come la materia prossima di una cosa particolare, in quanto essa è nella cosa ovvero ne costituisce il sostrato. In tal senso, *Metaph.* Λ 3, 1070 a 10 esprimerebbe la natura della materia, che consiste nell'essere conosciuta per analogia ovvero per mezzo delle cose che appaiono.

La sostanza viene poi definita da Aristotele come la «natura delle cose»³⁰², ovvero la forma. Pseudo Alessandro, come gli editori moderni, inverte l'ordine delle parole sostenendo che: Aristotele starebbe affermando che la forma è la natura, cioè un qualcosa di determinato a cui la materia tende come proprio fine, ossia verso ciò cui avviene il mutamento³⁰³. Elders osserva che la definizione della forma come un alcunché di determinato e come ciò verso cui avviene il mutamento potrebbe apparire in contrasto con quanto detto nelle *Categorie*³⁰⁴, dove la forma significa l'individuo nel quale la natura universale viene singolarizzata³⁰⁵.

Il terzo modo di essere della sostanza presentato da Aristotele è quello del sinolo, ossia l'individuo, esemplificato da Socrate e Callia, derivante dall'unione della materia e della forma³⁰⁶.

In questa classificazione dei modi della sostanza è contenuta una gerarchia basata sulle cinque caratteristiche definitorie della sostanza, stabilite nei capitoli centrali di *Metaph.* Z³⁰⁷. La sostanza è ciò che non inerisce ad altro e non si predica di altro, ma

²⁹⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 3, 1070 a 10-11.

³⁰⁰ *Ibidem*, 1070 a 9-10.

³⁰¹ W. D. Ross *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, cit., *ad loc.* Allo studioso questa appare la soluzione più plausibile.

³⁰² Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 3, 1070 a 11.

³⁰³ Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*

³⁰⁴ Cfr. Aristot. *Cat.* 5, 3 b 10.

³⁰⁵ Cfr. L. Elders, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*, cit., *ad loc.*

³⁰⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 3, 1070 a 12.

³⁰⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Z 7, 1032 b 1-6; 11, 1037 a 5-10; 1037 a 21-b, 7. Per l'analisi di questi cfr. E. Berti, *La «sostanza prima» nel libro Z della Metafisica*, «Rivista di Filosofia», 80 (1989), pp. 3-24.

costituisce il sostrato di inerenza e di predicazione degli altri modi d'essere, essa dunque sussiste di per sé e separatamente dal resto. Inoltre è caratterizzata da un'intrinseca unità, è ciò che è atto o in atto ed è, infine, un τόδε τι. La materia possiede solo il primo dei requisiti della sostanza, infatti, essa non può sussistere separatamente dalla forma, è un qualcosa di indeterminato in quanto la determinazione deriva ad essa dalla forma, non è caratterizzata da un'intrinseca unità poiché deriva dalla forma, infine, è potenza e non atto. La forma, invece, non si predica di altro, inerisce alla materia in quanto le dà la forma, è separata ed è, per definizione, un alcunché di determinato e di determinante in quanto fa sì che una cosa sia ciò che è. Inoltre è unità, dà unità ed è atto. Il sinolo, invece, è sostanza allo stesso grado della forma, tuttavia non esaurisce completamente l'ambito della sostanza altrimenti, se così non fosse, si direbbe sostanza soltanto ciò che è sinolo dunque la sostanza divina, il sovrasensibile e la pura forma non si darebbero. E. Berti esemplifica tale punto in questo modo: il primato della sostanzialità spetta al sinolo dal punto di vista empirico, mentre alla forma dal punto di vista metafisico³⁰⁸.

Il primato del sinolo è ammesso dallo pseudo Alessandro³⁰⁹, mentre, per quanto riguarda l'esegesi di Alessandro, Averroè ne offre due possibili interpretazioni: la sostanza composta sarebbe quella più degna di essere sostanza rispetto alla sostanza ultima (corpo), in quanto quest'ultima sarebbe comune a tutto. Tuttavia, Alessandro potrebbe intendere per "sostanza" quella composta di elementi mentre, con "sostanza ultima" potrebbe intendere gli elementi cioè la molteplicità delle cose, ovvero le loro forme e la loro materia, che sarebbero, in ultima istanza, materia per la sostanza ultima.

Il problema affrontato da Aristotele in *Metaph.* Λ 1070 a 13-b 15, ovvero se la forma possa sussistere o meno separatamente rispetto al composto, ha lo scopo di distinguere la forma aristotelica dalle idee o forme platoniche. Aristotele sostiene chiaramente l'impossibilità dell'esistenza della forma separata dall'oggetto di cui è forma: dunque è convinto che la forma coesista con l'oggetto, a meno che non si intenda la forma come l'arte di costruire una casa. Perciò sembrerebbe che Aristotele ammettesse la sussistenza della forma separatamente dalla sostanza composta relativamente alla tecnica. Un possibile parallelo con quanto sostenuto qui da Aristotele lo si trova in *Metaph.* H 3, 1043 b 18-21

Si è già dimostrato e chiarito in altro libro che nessuno produce né genera la forma; ciò che, invece, viene prodotto è questo individuo, e ciò che viene generato è l'insieme di materia e

³⁰⁸ Cfr. E. Berti, *La "Metafisica" di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima?»*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85 (1993), pp. 278-279.

³⁰⁹ Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 450.

forma. Se, poi, le sostanze delle cose corruttibili siano separabili, è questione che non abbiamo ancora chiarita, tranne per alcuni casi, dove è evidente che ciò non è possibile: tali sono tutte quelle sostanze che non possono sussistere a parte dai particolari individui, come una casa oppure un mobile³¹⁰.

Della sostanza in sé non vi è alcun processo di generazione, infatti ciò che si genera è il composto. Si pone dunque il dubbio se una tale sostanza sia o meno separata dagli enti composti di cui è sostanza. A questa altezza della speculazione, Aristotele sostiene di non aver ancora chiarito la questione ma ciò che risulta evidente è il fatto che la sostanza di quegli enti che non possono darsi al di là degli individui concreti, come ad esempio la casa o il mobile, non è separabile³¹¹.

Lo pseudo Alessandro spiega questo punto sostenendo che, in alcuni casi, non esistono forme o idee degli esseri degli individui; aggiunge poi che ciò è ammesso dagli stessi platonici, i quali sono convinti che non esistano idee delle cose prodotte dalla tecnica ma delle sole cose generate per natura. In altre parole, non esisterebbero le idee della cosa intesa come artefatto, a meno che non si intendano le tecniche degli artefatti come esistenti nel pensiero ma non nella realtà³¹².

Aristotele prosegue dicendo che di tali forme non vi sia né generazione né corruzione ma è «la forma della casa senza materia e la salute e tutto ciò che è relativo all'arte sono o non sono in altro modo»³¹³: lo Stagirita, dopo aver detto che sono sostanza la materia, la forma e il sinolo, sostiene che la forma sia la sostanza per ciò che si genera in natura. Lo pseudo Alessandro parafrasa il testo dicendo che l'essere appartiene alle forme dell'arte né per generazione o estensione cronologica, né per il mutamento di un sostrato; tuttavia nemmeno il non essere appartiene ad esse per corruzione. L'esegeta propone un'esemplificazione tra il modo d'essere di queste forme e i punti, i quali vengono intesi come delle immagini che compaiono e scompaiono in un istante: quando immaginiamo la forma di una casa, essa né si genera in noi né nasce per il mutamento di un qualche sostrato, ma si produce in un istante, allo stesso modo, quando la forma non viene più immaginata, scompare proprio come i punti. Ciò che Aristotele intenderebbe dire, dunque, sarebbe che

³¹⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* H 3, 1043 b 18-21 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

³¹¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* H 3, 1043 b 20-25.

³¹² Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*

³¹³ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 3, 1070 a 16 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

la forma di un artefatto nella mente dell'artefice c'è o non c'è nella misura in cui egli la pensa oppure no³¹⁴.

Aristotele, proseguendo la sua critica alla dottrina delle idee separate, afferma che: se la forma potesse esistere separatamente dalle cose, ciò potrebbe verificarsi per le sole sostanze naturali, come d'altronde sostiene Platone. Ciò vale a dire, nel linguaggio aristotelico, che solo ciò che esiste per natura è sostanza. Platone non avrebbe perciò avuto torto, se non fosse problematico, almeno secondo Aristotele, porre forme separate di parti organiche di enti naturali. Queste esistono solo per natura, come carne e testa, ma non sono sostanza in sé³¹⁵. La separatezza delle forme dei prodotti naturali è perciò presentata come un'ipotesi, infatti, per Aristotele non possono esistere alcun tipo di idee separate. Il passo appare molto problematico, in quanto, come sappiamo dai suoi dialoghi, Platone ammetteva l'esistenza di idee separate. A queste, Aristotele attribuisce lo statuto di *τελευταία* cioè di "materia finale". Averroè, riportando quanto detto da Alessandro, riferisce che l'esegeta dava due possibili interpretazioni: o Aristotele non intendeva indicare tutte le forme naturali ma solo alcune di queste, in modo che il senso del discorso sarebbe stato che tutto ciò che è appartenente alle forme, come fuoco, carne ed ossa avrebbe una materia da cui non può essere separato, oppure Aristotele avrebbe avuto l'intenzione di affermare l'impossibilità della validità di questo assunto per tutte le forme, in quanto alcune forme delle cose naturali sarebbe forme di cose che costituiscono la materia di qualcos'altro (come il fuoco e gli altri elementi, che sono la materia di altre cose o come carne ed ossa che costituiscono la materia della testa). Secondo Averroè, l'interpretazione corretta sarebbe effettivamente la seconda³¹⁶. Pseudo Alessandro, invece, intende «ἡ τελευταία» come la materia prossima, affermando che, della sostanza composta, la materia è il fuoco tuttavia, la materia in senso proprio è la materia ultima, ovvero la carne, i nervi e le ossa³¹⁷. La stessa interpretazione è seguita da Elders³¹⁸.

Una nuova menzione della causa efficiente, introdotta in *Metaph.* Λ 1069 a 36, 1070 a 2, viene riproposta nel contesto della polemica contro la dottrina delle idee separate³¹⁹. Aristotele afferma che, mentre le cause motrici precedono l'oggetto in quanto all'esistenza, le cause formali esistono insieme con l'oggetto. Secondo Ross, Aristotele starebbe

³¹⁴ Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.

³¹⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 3, 1070 a 18.

³¹⁶ Cfr. C. Genequad, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rush's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, cit., pp. 334-338.

³¹⁷ Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.

³¹⁸ Cfr. L. Elders, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*, cit., ad loc.

³¹⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 3, 1070 a 21.

sostenendo che, se le cause formali esistessero simultaneamente all'oggetto di cui sono forma, allora non si genererebbero ma esisterebbero nel momento in cui di desse il loro effetto³²⁰.

Il proseguo del passo si inserisce tra quelli che gli studiosi hanno utilizzato per ricostruire la posizione di Aristotele in merito a un problema, lasciato aperto dallo stesso Stagirita, attorno all'immortalità dell'anima. In tutto il libro Lambda, la questione è inserita nel contesto della polemica antiplatonica: Aristotele, infatti, sostiene che nulla vieta che una sola parte dell'anima, ovvero l'intelletto, continui ad esistere dopo la morte corpo³²¹. Ross ed Elders riportano a tale proposito quanto sostenuto da Brentano³²²: Aristotele starebbe assumendo implicitamente che l'anima, nella sua interezza, non preesista al corpo in quanto, se una parte dell'anima fosse separabile cioè indipendentemente dalla materia, allora non potrebbe essere il prodotto della generazione naturale, ma dovrebbe essere creata e aggiunta dal dio³²³. Ross ed Elders ritengono la posizione di Brentano errata per il fatto che l'intelletto, in quanto concepito dallo Stagirita come eterno, non potrebbe corrompersi né generarsi. Pseudo Alessandro interpreta il passo come se Aristotele ammettesse l'immortalità dell'anima intellettuale, aggiungendo che l'inserimento di «forse» aiuterebbe a porre in rilievo il fatto che le anime irrazionali, ovvero quella vegetativa e sensitiva, siano mortali³²⁴. Alessandro sostiene invece che, in quanto l'anima umana è la forma dell'uomo, è possibile che una certa forma materiale continui ad esistere anche dopo la distruzione della sostanza composta: si tratta cioè dell'intelletto acquisito³²⁵.

La conclusione di *Metaph.* Λ 3 riassume il discorso precedente e ne deduce l'argomento conclusivo contro la dottrina platonica delle idee, grazie a un'esemplificazione: dato che la specifica forma sostanziale presente nel genitore genera un altro individuo e, poiché la forma presente nella mente dell'artefice produce gli artefatti, non risulta essere necessario ammettere l'esistenza delle idee. Pseudo Alessandro porta come esempio di «generazione per arte» quello della salute: quest'ultima deriva dall'arte medica, la quale, a sua volta, è forma della salute medesima³²⁶.

³²⁰ Cfr. W. D. Ross *Aristotle's Metaphysics. A Revivised Text with Introduction and Commentary*, cit., *ad loc.*

³²¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 3, 1070 a 24-26.

³²² Cfr. F. Brentano, *La psicologia di Aristotele*, Quodlibet, Roma 2007.

³²³ Cfr. L. Elders, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*, cit., *ad loc.*

³²⁴ Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*

³²⁵ Cfr. C. Genequad, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rush's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, cit., pp. 339-342.

³²⁶ Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*

Nel capitolo quarto, Aristotele si occupa del modo d'essere dei principi, stabilendo che essi si presentano come individualmente diversi per tutte le cose e identici per analogia. In *Metaph.* Λ 4, 1070 a 33-b 10, Aristotele confuta l'ipotesi, posta in 1070 a 35-35, secondo cui i principi e gli elementi sarebbero gli stessi per tutte le cose, mentre per tutto il resto del corso di Λ 4 e Λ 5 mostra come i principi risultino essere, per analogia, gli stessi per tutte le cose. La stretta connessione tra la Λ 4 e Λ 5 non deve indurre a ritenere che questi due capitoli formino una trattazione a sé stante rispetto al resto del libro: da un lato, la risposta al problema se i principi siano gli stessi per le diverse cose li rende la naturale continuazione di Λ 2 e Λ 3, dall'altro lato la trattazione della causa efficiente e di un primo accenno alla causa prima di tutto li lega inderogabilmente al proseguo del libro.

Nell'incipit di Λ 4, Aristotele pone immediatamente la questione se i principi siano o meno gli stessi per tutti gli enti tuttavia non risponderà, come si tenterà di mostrare, in modo categorico e unico alla questione, anzi insisterà a più riprese sulla necessità di differenziare e circostanziare la risposta. La posizione della tesi è la medesima: le cause e i principi degli enti sono in un senso diversi, in un altro senso, ovvero in generale e per analogia, gli stessi per tutti³²⁷.

Pseudo Alessandro, all'inizio della sua esegesi di Λ 4, sostiene che da qui in avanti Aristotele darebbe la soluzione alla decima aporia di *Metaph.* B. Essendo materia, forma e privazione cause di tutte le cose soggette al divenire, in universale, i principi risultano essere gli stessi per tutte le cose. In tal senso la materia della statua sarà il bronzo, la forma della statua sarà una determinata figura mentre la privazione della statua sarà la forma di cui essa è priva; allo stesso modo, la materia della porta sarà il legno, la forma di questa una determinata figura mentre la privazione sarà, per esempio, la forma del forziere. Pseudo Alessandro dapprima spiega l'identità analogica in relazione alla materia, sostenendo che, come il bronzo sta alla statua, così il legno sta alla porta. Conseguentemente estende tale rapporto anche alla forma, alla privazione e alla causa efficiente. In questo modo pseudo Alessandro esprime con efficacia l'analogia di proporzionalità.

Quanto poi dice a proposito della differenza individuale dei principi apre il campo a una questione molto dibattuta, ovvero se Aristotele ammettesse o meno le forme come individuali, di modo che le forme di due individui, pur appartenendo alla medesima specie e non distinguendosi in alcun modo, fossero effettivamente numericamente diverse.

³²⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 4, 1070 a 31-33.

Pseudo Alessandro afferma che, considerando «le cose prossime e composte», i principi risultano essere diversi: ad esempio, la materia, la forma e la privazione della statua, della porta e di Socrate sono diverse tra loro³²⁸. Un rimando al libro delle aporie si trova anche in Alessandro, il quale ritiene che Aristotele risolva mediante questi capitoli una delle questioni poste all'inizio della *Metaph.*: se i principi delle dice categorie siano assolutamente gli stessi o assolutamente diversi, poiché solo da ciò sarà chiaro che il tipo di identità ad essi propria risulterà essere quella analogica³²⁹.

Aristotele per dimostrare la tesi secondo cui gli elementi non possano essere gli stessi per tutte le cose, si serve di tre argomenti³³⁰, alla cui base sta la tesi della multivocità dell'essere, sviluppati dialetticamente secondo il metodo della *reductio ad absurdum*.

In *Metaph.* Λ 4, 1070 a 33-35, lo Stagirita ammette dunque per assurdo che i principi e le cause possano essere identici per tutte le cose. La conclusione di tale ragionamento aporetico si rivelerà appunto impossibile, inverando cioè la tesi opposta.

Il primo argomento viene così strutturato: non vi può essere un unico elemento per tutte le categorie in quanto, se vi fosse, da esso dovrebbero derivare sia la sostanza sia le relazioni. L'elemento esiste anteriormente a ciò di cui è elemento, perciò questo elemento comune alle categorie dovrebbe essere ad esse precedente. Tuttavia nulla esiste anteriormente alle categorie, essendo queste i supremi generi dell'essere. In tal senso, non vi può essere un elemento unico per tutte le categorie poiché, se fosse così, da questo dovrebbero derivare anche la sostanza e la relazione ma, come si è già detto, nulla di antecedente esiste alle categorie medesime.

Il secondo argomento fa leva sul fatto che non si possa nemmeno ammettere che una tra le categorie sia l'elemento di tutte le altre in quanto la sostanza deriva solo dalla sostanza. In altre parole, gli elementi non possono essere gli stessi per tutte le categorie in quanto nessuno degli elementi può essere identico al suo composto. Dunque se l'elemento fosse lo stesso per tutte le categorie, allora nessuno degli elementi potrebbe rientrare nelle categorie. Tuttavia, come si è già detto, ogni cosa che esiste deve necessariamente rientrare nelle categorie.

Il terzo argomento vede l'ipotesi di porre essere e uno come elementi comuni. Questo risulta impossibile in quanto gli elementi devono essere necessariamente diversi da ciò di

³²⁸ Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.

³²⁹ Cfr. C. Genequad, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rush's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, cit., ad loc.

³³⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 4, 1070 a 33-b 10.

cui sono elementi. In altre parole, se si ammettesse che gli elementi comuni a tutte le cose fossero uno ed essere, allora nessuna cosa sarebbe né una né essere, per il fatto che essere e uno dovrebbero, a loro volta, essere diversi da ciò di cui sono elementi. In altre parole, l'elemento comune delle categorie non può essere né l'uno né l'essere in quanto essi si predicano di ciascuno dei composti; non potendo l'elemento essere identico al composto da lui formato, risulterà chiaro che se l'uno o l'essere fossero principi comuni, non rientrerebbero in nessuna delle categorie.

Aristotele dimostra così che i principi risultano essere diversi per le diverse cose. Secondo il progetto aristotelico, rimane dunque da dimostrare la seconda parte della tesi enunciata nell'incipit del capitolo: la diversità dei principi non vale in tutti i casi.

Pseudo Alessandro, restando fedele alla sua convinzione secondo la quale Aristotele starebbe risolvendo la decima aporia di *Metaph. B*, considera i primi due argomenti come sviluppati in base a una divisione, pur poggiando entrambi su assunti diversi. Il primo assunto riguarda il fatto che l'elemento sarebbe anteriore a ciò di cui è elemento, il secondo, invece, si baserebbe sulla diversità rispetto al composto. Pseudo Alessandro commenta il primo argomento dicendo che, qualora vi fosse un unico elemento per tutte le cose, o questo sarebbe diverso dalle categorie o una categoria sarebbe l'elemento delle altre; tuttavia l'elemento non può essere diverso dalle categorie a causa del fatto che, essendo gli elementi anteriori a ciò di cui sono elementi, se vi fosse un identico elemento per tutte le categorie, dovrebbe essere anteriore ad esse, mentre niente viene prima delle categorie. Il secondo argomento viene spiegato dall'esegeta mediante l'esempio di Socrate: come Socrate è diverso dagli elementi che lo compongono, se vi fosse un unico e medesimo elemento per tutte le categorie, sarebbe diverso da esse. Riguardo al terzo argomento, pseudo Alessandro ne dà due possibili interpretazioni: la prima secondo cui se l'essere e l'uno fossero gli elementi di tutte le cose, in base a quanto stabilito nel secondo argomento, tutte le cose sarebbero diverse dall'uno e dall'essere dunque anche le categorie sarebbero non uno e non essere; la seconda secondo cui, se l'essere fosse un elemento, poiché l'elemento deve essere diverso da ciò che trae origine, o accadrà che l'essere sarà non essere oppure saranno non essere le cose che deriveranno dall'essere³³¹.

Vi è un senso in cui si può spiegare l'identità dei principi: se si considerano in universale e per analogia, i principi risultano essere gli stessi per tutte le cose. Aristotele procede dunque con tre esempi: i corpi sensibili, il bianco e il nero, la luce e la notte.

³³¹ Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.

I principi intrinseci, da soli, come si è visto in precedenza, non sono stati in grado di spiegare il mutamento dunque, di necessità, lo Stagirita ha dovuto introdurre un principio esterno: la causa efficiente. Gli elementi, i principi e le cause sono immanenti ma possono essere, appunto, anche estrinseci: gli elementi si danno in numero di tre, ovvero materia, forma e privazione, mentre i principi e le cause si danno in numero di quattro, ovvero efficiente, formale, materiale, finale.

Secondo G. Reale, Aristotele qui si starebbe riferendo alla causa motrice prossima, compiendo poi una riduzione: la causa efficiente, in un certo senso, può essere ridotta alla formale, dando come risultato un numero di cause pari a tre, la causa efficiente per le sostanze naturali è sempre un altro individuo, che possiede la stessa essenza mentre, per gli artefatti, la causa motrice è la forma in quanto questa si trova nella mente dell'architetto³³².

In 1070 b 34, si trova il riferimento al motore immobile come causa che muove tutto, ovvero come causa prima. Secondo Reale, il riferimento al primo motore immobile avrebbe il significato di porlo, per analogia, in rapporto alle cose nella stessa posizione assunta dalle cause in riferimento agli oggetti³³³.

La coincidenza della causa efficiente con la causa formale vale per le cause efficienti prossime ma non per quella remota. Aristotele starebbe però affermando un caso diverso: le cose, per quanto riguarda il motore immobile primo, non stanno alla causa efficiente prossima. Se ammettessimo una qualche influenza del motore immobile nel mondo delle cose sensibili, questo ne dovrebbe avere immediatamente una qualche conoscenza in virtù del fatto che il pensiero indica una qualche conoscenza. Se il primo motore immobile pensa sé stesso, esso è vita sommamente beata dunque non può pensare nulla di diverso da sé. Pseudo Alessandro commenterà tale questione mediante l'esempio dei costumi abietti dell'uomo³³⁴, tuttavia il motore immobile non può pensare l'esempio più negativo del mondo, in quanto ne verrebbe diminuito in perfezione. Questo risulta essere, di primo acchito, in contrasto con quanto asserito in *Metaph. α*: la sapienza, che è conoscenza delle cause dunque degli effetti, è posseduta massimamente dal dio. Tuttavia qui si potrebbe supporre che Aristotele si stesse riferendo al pensiero comune. Il motore immobile, come si vedrà, muove direttamente il primo cielo e, attraverso questo primo movimento,

³³² Cfr. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica d'Aristotele*, cit., ad loc.

³³³ Cfr. *Ibidem*.

³³⁴ Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 476

muoverà tutte le altre cose. In tal senso, vi è un rapporto indiretto tra il primo motore immobile e il movimento del mondo sublunare. In conclusione, viene introdotta la causa motrice che tutto muove, ovvero il primo motore immobile.

La dottrina dell'identità analogica, preannunciata in *Metaph.* Λ 4 1070 a 32, viene spiegata dallo Stagirita mediante, come prima si ricordava, tre esempi. Il primo riguarda i corpi sensibili, nei quali il caldo funge da forma, il freddo da privazione mentre la materia, ovvero ciò che può diventare caldo o freddo, da sostrato. Il secondo riguarda il colore dove il bianco funge da forma, il nero da privazione mentre la superficie da materia. Il terzo riguarda, invece, il giorno e la notte, dove i principi sono la luce, la tenebra e l'aria, che fungono rispettivamente da forma, privazione e materia. Il caldo, il bianco e la luce stanno nei confronti rispettivamente dei corpi sensibili, del colore, del giorno e della notte nello stesso rapporto che assume la forma nei confronti di ciò che è forma. Si tratta dunque di un'identità analogica, ovvero quel tipo di identità in cui i principi sono diversi ma è identico il loro rapporto nei confronti di ciò di cui sono principio. In altre parole, si tratta di un'identità che implica la differenza dei termini ma l'identità del rapporto.

Pseudo Alessandro spiega l'identità analogica sostenendo che, considerando i principi in universale, essi sono gli stessi per tutte le cose in quanto tutte le cose dipendono dalla materia, dalla forma, dalla privazione e dalla causa efficiente. Mentre, considerando le singole cose, i principi risultano essere diversi in quanto la materia, la forma e la causa efficiente della statua si distinguono da quelle di un'altra cosa:

Infatti, poiché la materia, la forma e la privazione sono proprie di tutte le cose soggette al divenire, e tutte le cose che divengono sono soggette alla materia, alla forma e alla privazione, se si considerano in universale i principi sono gli stessi per tutte le cose, perché materia, forma e privazione sono causa di ogni cosa: materia della statua è il bronzo, la forma è quella determinata figura e la privazione concerne la forma di cui la statua è priva, ad esempio della forma di cavallo [...]. Pertanto se si considerano in universale e per analogia (come infatti il bronzo sta alla statua, così il legno alla porta) i principi sono gli stessi per tutte le cose, e cioè la materia, la forma e la privazione. Se invece si considerano le cose a noi prossime e composte, sono diversi: una è infatti la materia della statua, un'altra la materia della porta e un'altra ancora è quella di Socrate. Lo stesso vale per il principio efficiente: la causa motrice è in universale il principio efficiente di tutte le cose, ma le cause efficienti prossime sono diverse³³⁵.

Aristotele, poi, distingue il principio dall'elemento: dato che oltre alle cause intrinseche delle cose, ovvero gli elementi, vi è anche un principio esterno, ovvero la causa efficiente, è necessario distinguere i principi dall'elemento. Mentre l'elemento si dice il

³³⁵ *Ivi*, pp. 451-452.

costitutivo ultimo di una cosa ovvero ad essa immanente, il principio può essere sia interno sia esterno a ciò di cui è principio e, poiché ciò che è elemento è anche principio ma ciò che è principio può non essere un elemento, gli elementi saranno materia, forma e privazione mentre le cause e i principi conteranno anche la causa efficiente³³⁶.

Pseudo Alessandro spiega la differenza tra elemento e principio dicendo che il principio è più in generale dell'elemento, per cui ogni elemento è un principio, ma non ogni principio è un elemento. In *Metaph.* Λ 1070 b 26-27, Aristotele applica la dottrina dell'identità analogica e della differenza in concreto alla causa efficiente: allo stesso modo della materia, della forma e della privazione, essa è analogicamente identica per tutte le cose ma concretamente distinta. Nelle righe successive³³⁷ Aristotele afferma che, poiché la causa efficiente per le sostanze naturali è sempre un individuo che ha la loro stessa forma, per i prodotti artificiali invece è la forma che si trova nella mente dell'artefice, per un verso le cause sono tre mentre per un altro risultano essere quattro. Lo Stagirita porta, come esempi di prodotto artificiale, quello della salute che in un certo senso si identifica con l'arte medica, e quello della forma della casa, che fa tutt'uno con l'arte edile, mentre, come esempio di sostanze naturali, fornisce quello dell'uomo che genera l'uomo. Tradizionalmente si ritiene che in questo passo Aristotele stia riducendo la causa efficiente a quella formale, in virtù del fatto che entrambe presentano la stessa forma: pseudo Alessandro sostiene che Aristotele stia parlando dell'uomo naturale a causa dell'uomo in sé per il fatto che quest'ultimo non esiste senza natura. Secondo l'esegeta, Aristotele starebbe muovendo un'ulteriore critica alla dottrina platonica delle idee separate, ribadendo che la causa efficiente dell'uomo non risulta essere l'idea di uomo ma un vero e proprio individuo.

Pseudo Alessandro sottolinea, poi, che l'identificazione della causa efficiente con quella formale può avvenire solo sotto un certo aspetto. Riprendendo gli esempi aristotelici, sostiene che Sofronisco e Socrate, la salute del corpo, l'arte medica, la casa e l'arte edile sono specificatamente identici ma si distinguono numericamente. A questo aggiunge che non tutte le cause efficienti e le cause formali, bensì solo alcune, sono due di

³³⁶ L'introduzione della causa efficiente è dovuta all'insufficienza dei principi intrinseci nello spiegare il mutamento: materia, forma e privazione rendono ragione del passaggio del sostrato da un contrario all'altro, ma non della causa che produce tale passaggio. La necessità dell'esistenza del primo motore immobile deriverà dall'insufficienza di questi quattro principi nello spiegare il mutamento della sostanza sensibile, che costituisce il primo oggetto di studio del libro Λ.

³³⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 4, 1070 b 30-34.

numero e una secondo la specie. Questa affermazione implica dunque che in qualche caso la causa efficiente si identifichi con quella formale³³⁸.

Il capitolo quarto si conclude con un'affermazione:

«Oltre a queste cause c'è, poi, ciò che tutto muove come causa prima di tutto»³³⁹.

Aristotele introduce la causa prima, che è causa suprema di tutto, in vista di quanto seguirà nel capitolo conseguente, ovvero in virtù del completamento dell'elenco dei principi. Pseudo Alessandro commenta sostenendo che la causa prima di tutte le cose sia effettivamente il principio ricercato in questo libro³⁴⁰. La stessa via interpretativa era già stata presa da Alessandro, secondo il quale lo scopo di Aristotele sarebbe stato quello di mostrare l'esistenza di un altro principio, distinto dalle cose mobili e comune ad esse, il quale non doveva essere considerato come un sinonimo per il fatto di essere principio comune e ultimo³⁴¹.

Il capitolo quinto è l'ultimo in cui Aristotele si occupa dell'indagine intorno alla sostanza sensibile corruttibile. Prosegue la discussione sul modo d'essere dei principi, cominciata in Λ 4, dove si era appunto stabilito che i principi sono da una parte gli stessi per tutte le cose per analogia, in quanto ogni sostanza sensibile ha come principi materia, forma, privazione e causa efficiente, dall'altra si distinguono poiché risultano differenti per ogni genere. In particolare, Aristotele si appresta a mostrare in quali altri modi i principi si dicono gli stessi per tutte le cose, estendendo l'identità analogica anche all'atto e alla potenza. Lo Stagirita principia richiamando le cause delle sostanze, ritrovando un'ulteriore affermazione dell'identità dei principi. Le sostanze sono separabili, ovvero possono sussistere indipendentemente dagli accidenti. Perciò le cause di tutte le cose sono le stesse in quanto né affezioni né movimenti possono sussistere senza di queste: i principi sono dunque analogicamente gli stessi anche nel senso che ciò che non è sostanza esiste nella sostanza o nel riferimento alla sostanza. Inoltre, i principi sono detti essere identici anche nel senso che le sostanze hanno priorità rispetto alle altre categorie. La sostanza risulta essere principio delle altre categorie e i principi della sostanza sono principi di tutto. Viene

³³⁸ Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.

³³⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 4, 1070 b 34-35 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

³⁴⁰ Cfr. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.

³⁴¹ Cfr. C. Genequad, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rush's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, cit., ad loc.

così esclusa qualsiasi identità che implichi una concezione univoca dell'essere: la relazione in cui ciascun genere dell'essere sta con la sostanza, che è il genere privilegiato, è una relazione sempre diversa in quanto la sostanza è solo una delle categorie, ovvero non le esaurisce. La sostanza è chiaramente causa di tutte le cose, tuttavia bisogna prestare attenzione ad altri due principi: la potenza e l'atto. Atto e potenza, come del resto gli altri principi, sono gli stessi per analogia ma diversi per le diverse cose.

I principi della sostanza sono i principi degli accidenti per il fatto che solo le sostanze hanno un'esistenza separata rispetto alle affezioni, mentre gli accidenti sono solo in riferimento alla sostanza. Aristotele ribadisce che, riguardo agli esseri viventi, le cause della sostanza sono cause anche delle determinazioni: in tal senso, causa di tutte le sostanze viventi sono anima e corpo.

Secondo Reale, Aristotele starebbe sostenendo che le cause delle sostanze sono cause di un tutto e, in particolare, lo sarebbero dei viventi: per tale motivo lo Stagirita citerebbe l'anima e il corpo³⁴². Ross, invece, sostiene che *Metaph.* Λ 5, 1071 a 4 sia un'aggiunta fatta dallo pseudo Alessandro³⁴³.

Atto e potenza furono introdotti da Aristotele stesso nel secondo capitolo del libro Λ per dare conto del divenire: dato che atto e potenza sono presenti in tutte le cose, saranno gli stessi per tutte le cose, in quanto tutte le cose soggiacciono ad essi. Atto e potenza detengono una caratteristica che li distingue rispetto a tutti gli altri principi, ovvero possono appartenere alla stessa cosa in due modi diversi. In alcuni casi lo stesso oggetto è talora in atto e talora in potenza, come ad esempio il vino, la carne e l'uomo: vino e carne, infatti, sono l'uomo in potenza mentre quest'ultimo è l'atto della potenzialità. Potenza e atto si distinguono in relazione alla causa efficiente prossima e remota³⁴⁴: essi non sono altri principi rispetto alle quattro cause aristoteliche ma sono le condizioni a cui si riducono le cause del mutamento. Aristotele opera poi la riduzione dei principi, stabiliti in precedenza, cioè materia, forma e privazione, a potenza e atto³⁴⁵. La forma e l'insieme di materia e forma, ovvero il sinolo, sono in atto mentre la privazione è come la tenebra e la malattia³⁴⁶.

³⁴² Cfr. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica d'Aristotele*, cit., ad loc.

³⁴³ Cfr. W. D. Ross *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, cit., ad loc.

³⁴⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 5, 1071 a 6.

³⁴⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 5, 1071 a 7-9.

³⁴⁶ *Idem.*

Reale interpreta questo passo sostenendo che la privazione sia atto per il fatto che essa è privazione della forma allo stesso modo in cui la tenebra è privazione di luce e la malattia è privazione della salute. Il capitolo quinto del libro Λ principia sostenendo che vi siano esseri separabili, che sono sostanza, e altri no: per tale ragione, le cause di tutte le cose sono le stesse in quanto, senza le sostanze, non potrebbero sussistere nemmeno gli accidenti. Tali cause sarebbero cioè anima, corpo, intelletto e desiderio. Secondo Reale, le cause delle sostanze sarebbero cause del tutto dunque di tutti gli esseri viventi cioè delle stesse anime e corpi³⁴⁷.

Aristotele introduce poi l'atto e la potenza: i principi sono gli stessi, per analogia, anche secondo l'atto e la potenza. Atto e potenza non sono dunque ulteriori cause che si aggiungono alle precedenti quattro, ma sono le condizioni ovvero lo stato a cui si riducono i principi del mutamento, ovvero del divenire. Questo significa che la forma, in quanto in sé separabile, è atto. L'insieme di materia e forma è atto, mentre la privazione è sempre privazione di un attributo che un determinato oggetto dovrebbe naturalmente possedere ma che non possiede: per tale motivo, la privazione è da riportare alla forma. La privazione è atto, mentre la materia è in potenza in quanto è ciò che può diventare entrambi i contrari. Aristotele aggiunge poi la separatezza della forma, possibile riferimento ai platonici.

Code afferma che Aristotele stia precisando che la forma sia in atto, nonostante sia separabile. Dunque la forma correlativa, che è la materia di una data cosa, sarebbe altrettanto in atto, seppur separabile. In tal senso, lo Stagirita starebbe affermando che la relazione di materia e forma, consiste nel fatto che la materia è potenza, mentre la forma è atto³⁴⁸.

Metaph. Λ 5, 1071 a 12-18 è un passo al quanto complesso: Reale sostiene che Aristotele stia prospettando il discorso attorno ai diversi modi in cui tutto può essere ricondotto a atto e potenza. Lo Stagirita dividerebbe dunque la causa efficiente prossima, che si distingue dal suo oggetto per la materia e non per la forma (il padre dal figlio), e la causa efficiente remota, la quale si distingue rispetto all'effetto per la materia e per la forma (il sole si muove secondo il cerchio obliquo ma, attraverso questo movimento, fa sì che le cose si generino e si corrompano). La domanda sorgerà così spontanea: queste due cause efficienti sono potenza o sono atto? Secondo Reale, Aristotele non fornirebbe una risposta

³⁴⁷ Cfr. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica d'Aristotele*, cit., ad loc.

³⁴⁸ Cfr. A. Code, *Owen on the Development of Aristotle's Metaphysics*, in *id.*, *Aristotle's Philosophical Development*, a cura di W. Wians, Boston 1963, pp. 303-326; è verosimile che qui Aristotele stia pensando alla forma, ovvero all'idea platonica. Una tale interpretazione sembrerebbe andare contro l'interpretazione del termine εἶδος.

vera e propria in quanto sarebbe sottintesa nella distinzione stessa delle due cause efficienti: se si rimane al significato che Aristotele assegna in precedenza all'atto e alla potenza, allora le cause motrici dovranno essere, per forza, atto in quanto una sostanza può muovere un'altra sostanza solo se è atto essa stessa. Aristotele si starebbe però riferendo a un concetto di potenza differente rispetto a quello presentato in Λ ³⁴⁹. Il riferimento è a *Metaph. Θ*, dove lo Stagirita divide i molteplici significati di potenza: parla di potenza nei termini di principio del movimento in atto, ovvero come forma, cioè come capacità di trasmettere il movimento. Inoltre, parla di potenza come della possibilità della materia di assumere una forma. Reale è convinto che, tenendo a mente tale distinzione di *Metaph. Θ*, si otterrà che le cause efficienti, in quanto principio del movimento, saranno potenza nel primo dei significati. Del sole e del cerchio obliquo, Aristotele dice che non sono assimilabili alla forma ma che sono, appunto, cause motrici.

Secondo Ross, Aristotele starebbe specificando un caso particolare: da una parte starebbe indicando quei casi in cui l'essere in potenza e in atto si distingue nel caso delle cause che non hanno la stessa materia, come la causa efficiente prossima, dall'altra parte starebbe indicando che, in alcuni casi, oltre alla differenza di materia si aggiunge anche la differenza di forma. Questi ultimi riguarderebbero la causa efficiente remota³⁵⁰.

Secondo Viano, essere in atto e in potenza si distinguono relativamente alle cose che hanno materia, perciò hanno diversa forma. Aristotele tratterebbe dei casi in cui vi è una relazione diretta tra potenza e atto, come quella tra materia e forma. La relazione potenza-atto può essere meno diretta rispetto a quella affermata in questo luogo da Aristotele: può esserci cioè una corrispondenza meno immediata con materia e forma. Lo Stagirita starebbe dunque parlando di casi particolari in cui potenza e atto non possono essere ridotti immediatamente a materia e forma: si tratterebbe, in altre parole, di quei casi in cui potenza e atto si differenziano in materia e forma³⁵¹. Aristotele starebbe tentando di spiegare i casi in cui si dovrebbe ammettere l'intervento della causa efficiente, ed è ciò su cui la maggior parte degli studiosi concordano.

I principi sono gli stessi per tutte le cose secondo analogia in due modi (correlazione 1071 7- 1071 a 12). Si ha poi la riduzione di forma, materia, sinolo e privazione: la forma è detta essere come la tenebra e la malattia. La privazione, che è privazione della forma,

³⁴⁹ Cfr. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica d'Aristotele*, cit., ad loc.

³⁵⁰ Cfr. W. D. Ross *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, cit., ad loc.

³⁵¹ Cfr. C. A. Viano, *L'esperienza in Aristotele*, cit., ad loc.

potrebbe essere ridotta all'atto. Segue il passo complesso in cui si argomenta attorno al problema se i principi possano essere in atto o in potenza; le due interpretazioni principali rinviano da una parte alla possibilità che Aristotele stia parlando di una causa efficiente prossima e remota, dall'altra alla possibilità che Aristotele stia parlando della sola causa efficiente remota.

In *Metaph.* Λ 5, 1071 a 18 si è dentro il discorso dell'analogicità dei principi: l'identità per analogia dei principi deve essere calata in un livello universale. Per cui diciamo che l'uomo, in generale, è l'insieme di tutti gli uomini ma, siccome nessun uomo esiste in universale, abbiamo che questo determinato individuo è generato e prodotto da un altro determinato individuo. I principi posti delle cose sono qualcosa di determinato in atto. Aristotele, conseguentemente, precisa che l'identità dei principi in universale è solo di tipo concettuale e non individuale.

In *Metaph.* Λ 5, 1071 a 24, Aristotele riprende il tema generale e dice in che modo le cause sono da una parte diverse dall'altra identiche: nelle cose che sono specificatamente uguali, anche le cause saranno uguali per la specie. Dunque le cause di cose diverse che non rientrano cioè nello stesso genere, sono le stesse per analogia mentre le cose uguali per il genere hanno delle cause che sono le stesse sia per analogia sia genericamente. Le cause degli uomini e degli animali sono uguali genericamente in quanto 'uomo' e 'animale non razionale' rientrano nello stesso genere di animali. Le cause di cose uguali per specie saranno uguali specificatamente ma diverse numericamente. L'identità di tipo analogico non riguarda l'identità generica né l'identità specifica: l'uguaglianza generica implica quella analogica, infine l'uguaglianza e l'identità specifica implicano sia l'identità analogica sia quella generica.

In *Metaph.* Λ 5, 1071 a 30, Aristotele esplicita chiaramente che delle sostanze possiamo dire che le cause sono le stesse analogicamente. Come si è precedentemente detto, i principi sono identici anche nel senso per cui le cause sono le stesse per tutte le cose, dato che tutto ciò che è diverso rispetto alla sostanza rimanda ad essa come suo accidente.

Aristotele, nella parte conclusiva, richiama i risultati a cui è pervenuto: della sostanza, le cause sono uguali analogicamente. Tutto ciò che non è sostanza si riporta a ciò che è sostanza, dunque le sostanze sono cause di tutte le cose. Vi è però una causa prima di tutto che è ciò che assicura che i principi di tutte le cose siano gli stessi. In *Metaph.* Λ 5, 1071 a 37, Aristotele sembrerebbe riferirsi alla diversità delle cause, in particolare, a quelle cause concrete di un individuo concreto. Aristotele probabilmente si sta riferendo

ai contrari, che risultano appartenere a uno stesso concetto analogico come forma e privazione. Questo passo starebbe ad indicare che le cause sono diverse anche se guardate come casi dei contrari relativi alle cose concrete. Aristotele intende perciò sostenere la tesi dell'identità analogica di tutte le cose e la loro differenza in concreto. Nella conclusione di *Λ 5* sembra evidente che Aristotele non si stia occupando del solo argomento di questo capitolo in quanto afferma che sono stati mostrati quali e quanti sono i principi delle cose sensibili, mostrando poi in che senso si possono dire uguali e diversi. Qui si conclude la trattazione della sostanza sensibile ed è il medesimo punto in cui lo Stagirita avverte la necessità di passare a quella soprasensibile. Per Aristotele è necessario ammettere l'esistenza della sostanza sovrasensibile in quanto quella sensibile non è in grado di spiegare la problematicità del divenire³⁵². A differenza di ciò che Aristotele fece nella *Fisica*, in *Λ 6* non si limiterà ad ammettere l'esistenza del motore immobile in quanto causa del movimento, ma ci descriverà la sua vita, la sua natura e i suoi propri caratteri, arrivando a porsi il problema della molteplicità dei motori.

2.2 Il movimento dei corpi celesti: il rapporto con il De caelo e il De generatione et corruptione.

È bene ricordare che tutti gli enti studiati da Aristotele sono σώματα, ovvero corpi siano essi sensibili o soprasensibili, capaci di movimento locale in quanto dotati di un'inclinazione al movimento medesimo. Come si è precedentemente detto, l'universo aristotelico prevede una divisione in almeno due diverse regioni: la regione sublunare e la regione celeste. Per quanto concerne la regione celeste, Aristotele indica l'esistenza di un corpo semplice celeste dotato di un moto circolare, non riconducibile a nessuno dei quattro corpi semplici del mondo sublunare. È possibile che Aristotele aderisca alla tradizionale convinzione del mondo antico, secondo la quale gli astri sarebbero degli esseri dotati di anima³⁵³, la quale, a sua volta, sarebbe "responsabile" del loro movimento circolare: la

³⁵² Platone fu il primo a introdurre il secondo piano della realtà: parlando attraverso Socrate, sostiene che Anassagora fu il predecessore migliore di tutti, in quanto introdusse un'intelligenza ordinatrice tuttavia non risolse i problemi del divenire in quanto ritenne come causa ciò che, in realtà, era mezzo. Per giustificare la problematicità del divenire bisogna giungere all'ammissione del piano del sovrasensibile, ovvero bisogna passare a ciò che Platone stesso definisce seconda navigazione mediante la teoria delle idee.

³⁵³ Questo studio non si occupa di tale questione, per un'analisi approfondita si veda W. D. Ross, *Aristotelis De anima*, Oxford University Press, Oxford 1988; A. P. Bos, *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues*, Brill, Leiden 1989; G. Soleri, *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, «Gregorianum», 34 (1953), pp. 554-556.

questione di quale nesso intercorra tra l'anima degli astri e il loro particolare movimento non è affrontato nel *De caelo*³⁵⁴. Nell'*incipit* del primo capitolo del *De Caelo*³⁵⁵, Aristotele fornisce tre diverse definizioni di corpo, concludendo con la tesi che definisce l'universo come un qualcosa di perfetto da ogni punto di vista. La prima definizione di corpo è introdotta sfruttando le nozioni di grandezza e divisibilità: una grandezza è un'entità continua, ovvero divisibile in modo continuo in diverse parti. Il corpo, a differenza della linea e della superficie, che possono essere divise rispettivamente in una e due dimensioni, è l'unica grandezza continua e divisibile in tre. Essendo il corpo divisibile in tre dimensioni, secondo la prospettiva aristotelica, è divisibile in tutte le dimensioni possibili. Aristotele, conseguentemente, fornisce un'ulteriore specificazione del corpo, definendolo "grandezza perfetta"³⁵⁶. Dal momento che per Aristotele esistono solo tre dimensioni, e il corpo è la sola grandezza divisibile in lunghezza, larghezza e profondità, risulta chiaro che esso funge da grandezza completa ovvero perfetta. La connotazione di perfezione porta con sé una nota normativa nella definizione di corpo: che l'intento principale di Aristotele sia l'introduzione di una certa concezione di universo è chiaro ma deve essere altrettanto compreso che per giungere al perfetto meccanismo dell'universo aristotelico risulta indispensabile passare mediante la nozione di corpo. Se inizialmente Aristotele dice di pensare al corpo come una grandezza tridimensionale, nelle ultime righe del primo capitolo del *De Caelo* chiarisce che ogni corpo può essere pensato anche come la parte di quel tutto che è l'universo. In questo senso, il corpo è «grandezza perfetta» da un certo punto di vista, in quanto se l'universo è il tutto, non vi può essere qualcosa di esterno ad esso, e di conseguenza solo l'universo sarà perfetto da ogni punto di vista³⁵⁷. Secondo Aristotele, l'universo è la totalità delle cose che sono, ma tale totalità non è concepita come molteplicità di cose bensì come una sola: in altre parole, l'universo non si dà come mera

³⁵⁴ Il *De Caelo* rientra a pieno titolo in quelle opere aristoteliche che si occupano della scienza della natura, dunque della ricerca attorno ai corpi naturali. Poiché questi ultimi sono tutti naturalmente dotati di movimento, sarà compito dello Stagirita determinare le teorie del movimento che stanno alla base della speculazione. «Movimento» sarà da intendere dunque non nella generica accezione di μεταβολή ma nella specifica di movimento κατὰ τόπον, ο φορά. Alcuni riferimenti in vista del problema del movimento sono contenuti in cfr. E. Berti, *La suprematie du mouvement local selon Aristote: ses consequences et ses apories*, Gruyter, Berlin-New York 1985, pp. 123-150; D. W. Graham, *Aristotle's definition of Motion*, «Ancient Philosophy», 8 (1988), pp. 209-215; K. Hinton Beverly, *Elemental matter and the problem of change in Aristotle*, «Ancient Philosophy», 25 (2005), pp. 365-382.

³⁵⁵ Cfr. Aristot. *De cael.* I 1, 268 a 1- b 10.

³⁵⁶ Cfr. Aristot. *De cael.* I 1, 268 a 20-22. La parola greca che corrisponde al termine «perfetto» è «τέλειον». In *Metaph.* Δ 16, 1021 b 32-1022 a 1, Aristotele espone tre diversi significati del termine «τέλειον»: qualcosa è perfetto perché non ha nulla al di fuori di sé, perché non è superato nel genere, perché ha raggiunto il suo fine. Aristotele poi tenta di riassumere queste diverse caratteristiche del termine in: un qualcosa è «τέλειον» in quanto non manca di nulla rispetto al proprio bene, non è superato da altro e non ha nulla fuori di sé.

³⁵⁷ Cfr. Aristot. *De Cael.* I 1, 268 b 5-10.

collezione di realtà separate ma come un'unica entità, che, come tale, risulta essere superiore alle singole realtà che la costituiscono.

Se per Platone³⁵⁸ e per gli Stoici, come del resto per la maggioranza degli antichi, l'universo è un essere vivente dotato di un corpo non riducibile però ad esso per il fatto di possedere un'anima, per Aristotele, d'altro canto, le cose risultano essere più complicate. Aristotele non si esprime mai né a favore né contro rispetto all'idea dell'universo come animato³⁵⁹: egli sembra infatti non avvertire il bisogno di prendere posizione rispetto a un tale problema. Quello che deve essere chiaro, almeno a questa altezza della speculazione, è che il corpo di *De Caelo* I non viene inteso solo come una grandezza tridimensione ma come una realtà che ha in sé una specifica organizzazione, la quale è funzionale alla realizzazione di quelle attività implicite nell'idea che l'anima sia un principio del movimento. In *De an.* II 1, 412 b 5-6, Aristotele evidenzia il fatto che l'anima sia l'atto primo di un corpo non solo fisico ma anche organico, ovvero dotato di quegli organi di cui l'anima ha bisogno per esercitare le sue proprie attività caratteristiche. Quando dunque si parla di corpi, è necessario specificare di quale tipo di corpo si stia trattando, in quanto, nella visione aristotelica, l'anima non è un generico principio di movimento ma un ordinato insieme di capacità che ha la necessità di un corpo dotato di organi, adeguato cioè all'esercizio delle sue capacità.

Ogni corpo fisico (φυσικὸν σῶμα) è di per sé capace di muoversi³⁶⁰, e questo perché la sua natura è principio di movimento³⁶¹: l'aggettivo «φυσικόν» ha la caratteristica di qualificare un determinato tipo di corpo, dotato appunto di φύσις, la quale lo rende capace di movimento locale. I movimenti locali in questione sono da una parte quello rettilineo, dall'altro quello circolare e in, in un'ultima istanza, una sorta di combinazione tra i primi due, che fornisce un movimento non semplice³⁶². Un'ulteriore precisazione compiuta dallo Stagirita è quella secondo cui i corpi semplici sono tutti capaci di movimento locale per il

³⁵⁸ Cfr. Plat. *Tim.* 30 c 2- d 4; 30 b 6- c 1.

³⁵⁹ Cfr. D. Quarantotto, *L'universo senza spazio. Aristotele e la teoria del luogo*, Bibliopolis, Napoli 2017; T. Ferris, *L'avventura dell'universo. Da Aristotele alla teoria dei quanti e oltre: una storia senza fine*, Castelvechi, Roma 2013; F. Romano, *Discorso e realtà dell'universo. Giamblico esegeta di Aristotele*, CUECM, Catania 2012.

³⁶⁰ Quando Aristotele parla di movimento intende l'essenza di ciò che è mosso. Il movimento, ancora una volta, è sinonimo di mutamento, di divenire. Per un tale motivo la fisica aristotelica può essere definita come un'ontologia del divenire, in quanto si occupa principalmente di sciogliere quei problemi legati alle mutazioni di ciò che esiste.

³⁶¹ Cfr. Aristot. *De cael.* I 2, 268 b 14-16.

³⁶² Cfr. Aristot. *De cael.* I 2, 268 b 17-19. Aristotele non descrive i criteri secondo i quali i movimenti semplici sarebbero in numero di due: egli si limita, infatti, a ridurre il movimento semplice alla nozione di grandezza semplice, che un determinato corpo copre, muovendosi con un movimento semplice.

fatto di essere tutti pesanti o leggeri³⁶³. La leggerezza e la pesantezza sono dunque le proprietà di cui Aristotele stesso si serve per spiegare il movimento verso l'alto e verso il basso dei quattro corpi semplici del mondo sublunare, i quali occupano determinate regioni dell'universo³⁶⁴.

Nel primo libro del *De caelo* si trovano dunque quelle argomentazioni a favore dell'introduzione di un corpo semplice celeste, di cui sono composti la Luna, il Sole, i pianeti e il Cielo delle stelle fisse, che si muove in modo naturale di un moto circolare uniforme. Aristotele, dopo aver dimostrato l'esistenza di un tale corpo³⁶⁵, mostra come esso non sia né generabile né corruttibile³⁶⁶.

Che gli astri siano composti di un elemento diverso rispetto ai quattro elementi naturali è una tesi complicata da dimostrare, dunque è bene partire dalla caratterizzazione dei quattro elementi naturali. Secondo lo Stagirita, tutti e quattro i corpi semplici sono presenti in ogni corpo del mondo sublunare³⁶⁷, anche se in maniera differente. Un sasso, ad esempio, è composto in maggior parte da terra ma non è totalmente composto di tale elemento. Ciò che ci interessa comprendere non è tanto la composizione del corpo "sasso", ma il suo proprio movimento. Lasciato cadere, il sasso si muove verso il basso per il fatto di essere composto in una certa sua parte di terra, di aria, di fuoco e di acqua; tuttavia l'elemento predominante risulta essere quello della terra, la quale impartisce il proprio movimento caratteristico all'insieme del composto: il movimento verso il basso. I quattro corpi semplici del mondo sublunare sono associati al movimento verso il basso e verso l'altro: la terra e l'acqua, se non ostacolate, si muovono sempre verso il basso, mentre il fuoco e l'acqua verso l'alto. Sostenendo che i quattro elementi si muovano rispettivamente verso l'alto o verso il basso, Aristotele non intende dire che si muovano da sé. Il movimento, infatti, è sempre una relazione di due diverse entità: una che muove e una che è mossa³⁶⁸. Tenendo presente le nozioni di corpo semplice e di inclinazione al movimento, è possibile per Aristotele stabilire una loro precisa correlazione: se ogni movimento verso l'alto è un movimento verso l'estremità dell'universo, ogni movimento verso il basso è un movimento verso il centro dell'universo³⁶⁹.

³⁶³ Cfr. Aristot. *De cael.* III 6, 305 a 24-26.

³⁶⁴ I risultati fino a qui raggiunti sono sostenuti in altri luoghi aristotelici: cfr. Aristot. *Metaph.* M 2, 1078 a 25-26; *Phys.* II 2, 193 b 23-25.

³⁶⁵ Cfr. Aristot. *De cael.* I, 2.

³⁶⁶ Cfr. Aristot. *De cael.* I, 3.

³⁶⁷ Cfr. Aristot. *De gen. et corr.* II 8, 334 b 30-31.

³⁶⁸ Questa è la tesi dimostrata in cfr. Aristot. *Phys.* VII.

³⁶⁹ Cfr. Aristot. *De cael.* I 2, 268 b 20-22; IV 1, 208 a 14-17.

Centro ed estremità dell'universo sono effettivi luoghi fisici, che sono in netta relazione con gli oggetti che delimitano: il movimento della terra, ovvero quello verso il basso, crea il centro dell'universo, il movimento verso l'alto è quello del fuoco, il quale crea l'estremità dell'universo. Acqua e aria, invece, muovendosi rispettivamente verso il basso e verso l'alto, costituiscono le regioni intermedie tra il centro e la periferia dell'universo³⁷⁰. I corpi semplici del mondo sublunare sono tutti provvisti di un'inclinazione verso o il centro o l'estremità dell'universo: tale inclinazione, secondo Aristotele, è naturale³⁷¹, ovvero la natura è il principio interno responsabile del movimento dei corpi³⁷² e, dunque, della quiete. In tal senso, se i quattro corpi semplici riposano in quiete in quattro luoghi naturali diversi, essi devono essere mossi con quattro diversi movimenti naturali, ma ciò che bisogna tenere a mente è il fatto che il loro movimento si manifesti solo quando i corpi si trovano lontani dai rispettivi luoghi naturali.

Sia il movimento naturale sia il movimento forzato, ricavabile per negazione dal primo, svolgono un ruolo centrale nella cosmologia aristotelica: tale distinzione risulta essere cruciale, secondo Aristotele, in quanto sarebbe necessario offrire un resoconto adeguato dei fenomeni.

Le argomentazioni aristoteliche circa l'esistenza di un corpo semplice ingenerato e incorruttibile sono contenute in *De caelo* II-IV. In particolare, nel secondo libro, Aristotele offre esplicitamente le sue argomentazioni in virtù dell'esistenza di un corpo celeste semplice, che si muove di moto circolare, diverso e mai riconducibile ai quattro elementi semplici. Lo Stagirita ricorda, ancora una volta, come la natura sia principio di movimento, come sia corretto descrivere i corpi fisici come dotati in sé della capacità di muoversi con movimento locale e, da ultimo, come i movimenti locali semplici siano quello rettilineo e quello circolare. Sulla base di questi assunti, Aristotele formula tre argomentazioni a favore dell'esistenza di un corpo semplice celeste, che si muove di moto circolare. La prima³⁷³ assume che, se è dato un movimento semplice che è circolare, e vi è una correlazione tra movimenti semplici e corpi semplici, allora deve di necessità esistere un corpo che si muova di moto circolare. Una possibile obiezione contro questa prima argomentazione potrebbe fare perno sul fatto che il fuoco, nonostante sia un corpo

³⁷⁰ Cfr. S. Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics. A philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 115; K. A. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill Academic Pub, Oxford 1997, pp. 153-170; H. S. Lang, *The order of Nature*, Cambridge University Press, London 1998, pp. 66-121.

³⁷¹ Cfr. Aristot. *Phys.* II 1, 192 b 13-14. Aristotele distingue le realtà naturali da quelle artificiali, sottolineando come le prime abbiano in loro stesse un principio di movimento e di quiete.

³⁷² Cfr. Aristot. *De cael.* III 2, 301 b 17-18.

³⁷³ Cfr. Aristot. *De cael.* II 2, 269 a 2-9.

semplice e dunque caratterizzato da un unico movimento naturale (cioè quello verso l'alto), non esclusa la possibilità di muoversi di moto circolare in modo non naturale³⁷⁴. L'argomentazione che respinge una tale possibilità è una vera e propria *reductio ad absurdum*³⁷⁵: se davvero il fuoco si muovesse con moto circolare in modo non naturale avrebbe comunque un secondo contrario rispetto al suo movimento naturale verso l'alto, cioè il movimento verso il basso. Una tale conclusione risulta essere in contrasto con il principio generale secondo cui vi è un unico contrario per ciascuna cosa³⁷⁶. In tal senso, il fuoco non può muoversi di moto circolare né in modo naturale né in modo non naturale. Nei *Metereologica*³⁷⁷, Aristotele sostenne che fenomeni come stelle cadenti e comete fossero di tipo atmosferico e non celeste: esse si verificherebbero nell'ultimo strato della regione sublunare, chiamata sfera del fuoco, immaginata come una riserva di combustibile infiammabile. Tale riserva sarebbe una sorta di miscela di fuoco e aria in contatto con il corpo celeste immediatamente soprastante. Tra la sfera del fuoco e la superficie della prima sfera non vi sarebbe alcun tipo di "dimensione vuota", e, per un tale motivo, in seguito all'azione del movimento circolare del corpo celeste anche la sfera del fuoco si muoverebbe in circolo e, nel momento in cui si verificassero determinate circostanze, quest'ultima prenderebbe fuoco dando luogo a fenomeni come comete e stelle cadenti. Nella terza e ultima argomentazione Aristotele sostiene che, se fosse vero che ogni movimento fosse naturale o non naturale, e se fosse vero che il movimento che non è naturale di un certo corpo semplice fosse naturale di un altro, allora dovrebbe esistere un corpo semplice che non sia uno dei quattro elementi semplici, e bisognerebbe che il movimento naturale di tale corpo fosse quello circolare³⁷⁸.

In *De caelo* II 12, 292 a 18-21 Aristotele critica coloro i quali concepiscono gli astri come meri corpi e fa di essi dei corpi matematici. Tale critica è suffragata da quanto lo stesso Stagirita sostiene, ovvero il fatto che il cielo delle stelle fisse, e forse anche l'universo nella sua totalità, sia animato. Aristotele però non si limita a questa riflessione ma ne compie una seconda: l'anima del cielo delle stelle fisse svolgerebbe la funzione di principio di movimento³⁷⁹. Appare dunque ovvia la domanda, posta dagli stessi esegeti, attorno ai corpi celesti: se questi si compongono di una sostanza che si muove di moto

³⁷⁴ Cfr. A. Falcon, *Corpi e movimenti. Il De caelo di Aristotele e la sua fortuna nel mondo antico*, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 103.

³⁷⁵ Cfr. Aristot. *De cael.* I 2, 269 a 9-15.

³⁷⁶ Cfr. Aristot. *De cael.* I 2, 269 a 10-14.

³⁷⁷ Cfr. Aristot. *Meteor.* I 4, 341 b 13-35.

³⁷⁸ Cfr. Aristot. *De cael.* I 2, 269 a 32-b 2.

³⁷⁹ Cfr. Aristot. *De cael.* II 2, 285 a 29-31.

circolare, perché Aristotele ipotizza la presenza di un'anima come principio di movimento e, se l'anima è principio che spiega il moto circolare dei corpi celesti, perché avanzare la teoria dell'esistenza di un elemento che per natura si muove di moto circolare? Grazie al commento di Simplicio³⁸⁰ sul *De caelo*, siamo a conoscenza del fatto che i primi commentatori rifletterono su tale questione e diedero vita a svariate discussioni. Non deve stupire se Aristotele assume il cielo delle stelle fisse e gli astri come esseri animati, infatti questa tesi, che verteva sul fatto di intendere tali esseri come viventi e intelligenti, è largamente diffusa nel mondo antico, sia prima che dopo Aristotele. È una tesi non solo sostenuta nel *Timeo*³⁸¹ da Platone, ma anche dallo stoicismo e dal platonismo, che ne garantirono una larga diffusione. Gli astri conducono una vita non solo differente, ma anche migliore di quella a cui sono costretti gli esseri del mondo sublunare. Si tratta cioè di una vita non soggetta a nessun mutamento proprio del mondo sublunare (a parte ovviamente il movimento locale). Nel momento in cui Aristotele assegna una vita al cielo, e di conseguenza agli astri, associa questa particolare vita a quella eterna di un dio³⁸²: una tradizione che lo Stagirita stesso riconosce negli antichi, secondo i quali vi sarebbe qualcosa di divino negli oggetti che si muovono incessantemente nel cielo³⁸³. Nelle sue riflessioni sul mondo celeste, Aristotele non perde mai di vista le opinioni tradizionali sul cielo e sulla natura divina dei corpi celesti e questo si evince nella strutturazione della sua teoria³⁸⁴. Le varie speculazioni sulla natura del moto celeste, per essere adeguate, dovettero rispettare la convinzione antica che attribuisce agli oggetti moventi nel cielo una vita del tutto simile a quella del dio. Questo punto viene chiarito nel principio del secondo libro del *De caelo*, dove appunto Aristotele prende in esame due diversi modelli di spiegazione del moto celeste, elaborati da due suoi predecessori: Empedocle e Platone.

Secondo il modello di Empedocle, il moto celeste sarebbe il risultato dell'azione di un vortice, in grado di trascinare in circolo le parti più leggere degli elementi, che in questo modo si concentrerebbero nelle regioni più esterne dell'universo, dando origine a pianeti e stelle, i quali sarebbero poi costretti al movimento circolare contro la naturale inclinazione al movimento rettilineo dei loro componenti³⁸⁵. In questo modello, i costituenti materiali di stelle e pianeti sono dotati di una propria inclinazione al

³⁸⁰ Cfr. Simplicii In Aristotelis De caelo commentaria, CAG, edidit. I. L. Heiberg, Reimer, Berolini 1902.

³⁸¹ Cfr. Plat. *Tim.* 38 e 3-39; 40 B 4-6.

³⁸² Cfr. Aristot. *De cael.* II 3, 286 a 10-12.

³⁸³ Cfr. Aristot. *De cael.* II 1, 284 a 2-11.

³⁸⁴ Cfr. Aristot. *De cael.* I 3, 270 b 4-11.

³⁸⁵ Cfr. Aristot. *De cael.* II 1, 284 a 24-26.

movimento. Tale inclinazione è però inferiore alla forza esercitata dal vortice, dunque, a differenza degli oggetti più pesanti, non sono capaci di offrire resistenza alla forza del vortice e sono portati da questo alla sua stessa periferia. Aristotele, osservando che un tale modello si spiega solo grazie all'esperienza, lo ritiene non idoneo: il moto celeste spiegato in questi termini sarebbe un caso di moto violento (non naturale) ma, dal punto di vista dello Stagirita, un movimento non naturale che non abbia né un inizio né una fine è del tutto impossibile. Il movimento naturale precede sempre quello non naturale, sia concettualmente sia temporalmente. Una seconda critica mossa all'impostazione di Empedocle si concentra sul fatto che il movimento celeste, così spiegato, sarebbe semplicemente meccanico, con il ricorso a una forza esterna ai corpi celesti e senza alcun riferimento all'anima, dunque in completo contrasto con l'immagine aristotelica del cielo e degli astri.

Il modello platonico³⁸⁶, invece, lega la responsabilità del moto celeste all'anima del corpo celeste. L'anima in questione sarebbe pensata come un principio di movimento che costringe un corpo, che non si muove naturalmente in modo circolare, a muoversi in circolo³⁸⁷.

Secondo Aristotele la spiegazione del moto celeste non solo non deve essere di tipo meccanicistico, come quello di Empedocle, ma non deve essere nemmeno comparabile a quello platonico, in quanto andrebbe contro la concezione tradizionale. Al cielo, secondo la prospettiva aristotelica, deve essere assegnata una vita libera dagli impedimenti della vita mortale e da ogni tipo di fatica. Solo una vita simile può partecipare della felicità propria della vita divina. Solo ipotizzando un'anima come principio di movimento, che si avvale di un corpo che già si muove naturalmente di moto circolare, si può attribuire al cielo e agli astri una vita degna di un dio, cioè libera dalla fatica e felice³⁸⁸.

Ciò che la maggior parte dei lettori si aspetta di trovare nel *De caelo* è la concezione aristotelica completa del moto celeste, e per tale motivo si è spesso portati a caricare di significato alcuni passaggi del testo: chi legge nei capitoli dal secondo al quarto una spiegazione esaustiva del moto celeste segue quella che è l'interpretazione di von Arnim³⁸⁹, tuttavia bisogna tenere conto del fatto che Aristotele qui si sta interessando alla

³⁸⁶ Cfr. A. Falcon, *Corpi e movimenti. Il De caelo di Aristotele la sua fortuna nel mondo antico*, cit., p. 207. Adotto la dicitura «modello platonico» in riferimento a questo modello di spiegazione del moto celeste in quanto è il risultato di una lettura e interpretazione precisa del *Timeo* e dell'*Epinomide*.

³⁸⁷ Cfr. Aristot. *De cael.* II 1, 284 a 27-35.

³⁸⁸ Cfr. Aristot. *De cael.* II 1, 284 a 29.

³⁸⁹ Cfr. H. von Arnim, *Die Entwicklung der Gotteslehre des Aristoteles*, «Abh», V (1931), pp. 3-80.

composizione dei corpi celesti. Il loro corpo è assolutamente semplice ed è perciò ragionevole pensare che essa coincida con il corpo semplice di cui è composto il cielo circostante³⁹⁰. Gli astri si distinguono però rispetto alla realtà omogenea del cielo, che è composta di etere, grazie alla dottrina delle sfere celesti in cui gli astri sono infissi e grazie a cui essi ruotano attorno alla terra³⁹¹.

Dobbiamo però, giunti a questo punto dell'indagine, compiere un passo a ritroso: l'impostazione filosofica e qualitativa dello Stagirita è volta alla costituzione di una scienza strutturata in grado di ricondurre tutti i fenomeni ad un'unica causa. Aristotele infatti sostiene che:

Non bisogna poi esigere in ogni cosa il rigore matematico, ma solo in quelle cose che non hanno materia. Per questo, il metodo della matematica non si adatta alla fisica. Infatti, tutta quanta la natura, senza dubbio, ha materia. Perciò bisogna, prima, esaminare che cos'è la natura; e in questo modo risulterà chiaro quale sia l'oggetto della fisica. E risulterà chiaro, anche, se appartenga ad una sola scienza o a molte l'esame delle cause e dei principi³⁹²

La fisica, come si è già osservato, ha per oggetto quelle sostanze sensibili e divenienti, ovvero quel genere di sostanza che contiene in sé il principio del movimento e della quiete³⁹³. Questa definizione contiene in sé tutto il reale concreto, ovvero tutte quelle realtà che non sono metafisiche: certamente Aristotele è cosciente di fare uso di concetti metafisici nella sua speculazione fisica, tuttavia è altrettanto impegnato a conservare una divisione tra gli strumenti volti allo studio della scienza fisica e quelli volti allo studio della metafisica.

Il problema che sottende a tale questione è però il fatto che lo Stagirita cerchi una spiegazione dei fenomeni in un riferimento ultimo³⁹⁴, ovvero in quel complesso ordinato del tutto che solo la scienza metafisica è in grado di indagare ed affrontare. La speculazione filosofica aristotelica, avendo di mira lo studio dell'universo nella sua interezza, non si limita allo studio dei fatti e alla comprensione delle ragioni che li spiegano: egli individua e studia quei principi che stabiliscono il fondamento dei fatti. Aristotele nell'analisi del mondo fisico assume tre differenti livelli di lettura, posti in successione tra loro: la descrizione o livello analitico, la spiegazione o livello propriamente fisico e il fondamento

³⁹⁰ Cfr. Aristot. *De cael.* II 7, 289 a 13-16.

³⁹¹ Cfr. Aristot. *De cael.* II 8, 289 b 32-35.

³⁹² Cfr. Aristot. *Metaph.* α 3, 995 a 14-17 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

³⁹³ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 18-21.

³⁹⁴ Cfr. M. Migliori, *Rapporti fra «Metafisica» e il «De generatione et corruptione» di Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85 (1993).

o livello metafisico. Il livello metafisico è il solo in grado di approfondire lo studio delle cause per individuare e descrivere il senso di una data realtà ma risulta essere strettamente legato al livello che lo precede, ovvero quello specificamente fisico. La prova di questa necessaria circolarità è presente nella *Fisica.*: nell'ottavo libro infatti si ha la trattazione del primo motore immobile, ovvero la causa ultima e metafisicamente giustificata del movimento.

Aristotele definisce il movimento come:

l'atto di ciò che è in potenza, in quanto potenza³⁹⁵

Tutti i tipi di mutamento sono un passaggio dunque dalla potenza all'atto e differiscono tra loro secondo le diverse categorie: il mutamento secondo la quantità è l'aumento-diminuzione, quello secondo la qualità è l'alterazione, quello secondo il luogo la traslazione, mentre la generazione e la corruzione avvengono secondo la sostanza. Vi è una differenza specifica tra i diversi tipi di movimento e la generazione/corruzione. Mentre i primi sono mutamenti parziali, ovvero che riguardano un solo aspetto dell'oggetto, la generazione e la corruzione lo coinvolgono interamente per il fatto di implicare un cambiamento sostanziale da una realtà ad un'altra. Mentre tutti gli altri movimenti si riferiscono ad un essere che passa ad un non essere in senso relativo, la generazione e la corruzione implica un passaggio di tipo assoluto:

Quando l'intero oggetto muta senza che rimanga identico un sostrato che sia sensibile [...], allora c'è generazione di una sostanza e corruzione di un'altra³⁹⁶

Quello che bisogna specificare è che la generazione avviene da ciò che è in potenza, ovvero che si dà ciò che in un senso è e in un senso non è:

Dobbiamo ripetere in breve che la generazione assoluta in un senso si dà dal non ente, in un altro senso da ciò che è: questo è ciò che è in potenza, ma che non è in atto, che necessariamente preesiste e che dev'essere considerato in entrambi i modi, essere e non essere³⁹⁷.

³⁹⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* K 9, 1065 b 16 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

³⁹⁶ Cfr. Aristot. *De gen. et corr.* I 4, 319 b 14-18 (trad. Migliori in M. Migliori e L. Palpacelli, *Aristotele. La generazione e la corruzione*, Bompiani, Milano 2013).

³⁹⁷ Cfr. Aristot. *De gen. et corr.* I 3, 317 b 14-18 (trad. Migliori in M. Migliori e L. Palpacelli, *Aristotele. La generazione e la corruzione*, cit., *ad loc.*).

La soluzione aristotelica è quella secondo cui la corruzione di una cosa è la generazione di un'altra³⁹⁸. Tale processo circolare è di tipo continuo e deve essere giustificato epistemicamente: si tratta cioè di indicare le condizioni di possibilità di un tale processo, il quale coinvolge sia l'essere sia l'annullamento di questo. L'unica spiegazione plausibile di un tale problema può passare solo mediante la conoscenza delle cause e dei principi³⁹⁹, in questo caso, mediante quella materiale ed efficiente.

Il processo di generazione e corruzione è possibile a causa dell'esistenza di un sostrato permanente e non percettibile, costituito di materia prima, che è proprio quell'elemento potenziale richiesto dal processo⁴⁰⁰. Il ruolo della materia prima appare correttamente enfatizzato nel ruolo svolto in riferimento agli elementi di cui l'intero cosmo è fatto. Aristotele pone alla base della formazione di terra, acqua, aria e fuoco

una certa materia dei corpi sensibili, che però non è separata, ma è sempre accompagnata da un'opposizione; ed è da questa materia che nascono i cosiddetti elementi [...] Poiché anche i corpi primi derivano dalla materia nello stesso modo, dobbiamo definire anche questi corpi, tenendo presente che principio primo è la materia, che, senza essere separata, funge da sostrato ai contrari [...]. Cosicché è principio in primo luogo il corpo sensibile in potenza, in secondo luogo i contrari, dico ad esempio il caldo e il freddo, in terzo luogo il fuoco, l'acqua e gli altri elementi simili⁴⁰¹

Su questo, Aristotele descrive quel processo che porta alla formazione dei corpi, a partire cioè dalla materia prima e dalle opposizioni primarie. Tuttavia la causa materiale e la causa formale non sono sufficienti a spiegare la generazione delle cose e il movimento degli enti primi⁴⁰², ovvero i cieli. È questo il luogo in cui Aristotele fonda la necessità del moto celeste come causa della generazione e della corruzione, basandosi su due diversi nessi: la relazione tra il tempo e il movimento e la generazione continua. Tempo e movimento sono in stretto contatto in quanto:

Non solo noi misuriamo il movimento col tempo, ma anche col movimento il tempo, perché si determinano reciprocamente⁴⁰³

³⁹⁸ Cfr. Aristot. *De gen. et corr.* I 3, 319 a 14-17 (trad. Migliori in M. Migliori e L. Palpacelli, *Aristotele. La generazione e la corruzione*, cit., *ad loc.*).

³⁹⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* A 1; *Phys.* II 3-7.

⁴⁰⁰ Tale questione è già stata affrontata in cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1042 a 32-b 3.

⁴⁰¹ Cfr. Aristot. *De gen. et corr.* II 1, 329 a 24-36 (trad. M. Migliori, L. Palpacelli, in Migliori, Palpacelli, *Aristotele. La generazione e la corruzione*, cit., *ad loc.*).

⁴⁰² Cfr. Aristot. *De gen. et corr.* II 9, 335 a 30-32.

⁴⁰³ Cfr. Aristot. *Phys.* IV 12, 220 b 14-18.

Dato che le caratteristiche del movimento dovranno essere le medesime del tempo allora, per il fatto che il tempo è continuo, dovrà essere continuo anche il movimento in quanto è impossibile che vi sia il tempo separato dal movimento. Ciò comporta che il movimento, come il tempo, sia uniforme, perfetto e continuo. Tali caratteristiche però saranno del solo movimento circolare⁴⁰⁴. Questo movimento eterno e circolare è quello proprio del primo cielo, causa efficiente di tutte le diverse trasformazioni: la prova di ciò è data empiricamente mediante il ciclo delle stagioni, necessario per ogni ciclo vitale. Tuttavia il movimento del primo cielo non è in grado di giustificare l'alternanza di generazione e corruzione per il fatto che una causa stabile non può spiegare due processi contraddittori. Si ha dunque la necessità dell'esistenza di un motore che sia ragione dei processi opposti di generazione e corruzione: il movimento del sole, infatti, essendo obliquo rispetto all'eclittica, avvicinandosi dà luogo alla generazione mentre, allontanandosi, produce corruzione⁴⁰⁵.

Fino a questo punto, Aristotele spiega il funzionamento di una parte dell'universo in modo meccanico, basandosi sul moto del cielo delle stelle fisse, causa efficiente in grado di spiegare l'azione delle forme sulla materia prima. Tuttavia, per spiegare il movimento degli enti primi, occorre risalire a una causa⁴⁰⁶:

Come si è precedentemente detto in altri scritti, se il movimento è eterno, occorre che ci sia un qualche motore eterno; se è continuo, il motore dev'essere uno, identico, immobile, ingenerato, inalterabile; se poi i movimenti circolari sono molteplici, devono esserci più motori, ma tutti quanti devono essere in qualche modo sottoposti ad un unico principio⁴⁰⁷

Ciò di cui si necessita è perciò da un lato un qualcosa di immobile nel tempo, dall'altro un qualcosa di eternamente in movimento: il primo motore immobile e gli astri. Il cielo delle stelle fisse sarà dunque la causa prossima della generazione e della corruzione, mentre il primo motore immobile sarà la causa prossima del moto del cielo ovvero la causa remota e prima della stessa generazione e corruzione. Risulta dunque chiaramente presente un intreccio tra piano fisico e piano metafisico, che parte dal completo rifiuto di una realtà semovente, in quanto, come ricordato in *Phys.* VIII 1-3, tutto ciò che si muove deve essere mosso da altro. L'intrinseco legame tra motore immobile primo, cieli e realtà fisica

⁴⁰⁴ Cfr. Aristot. *De gen. et corrupt.* II 10, 337 a 32-33.

⁴⁰⁵ Cfr. Aristot. *De gen. et corrupt.* II 10, 336 a 23-b 9.

⁴⁰⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 4, 1044 a 32-b 5.

⁴⁰⁷ Cfr. Aristot. *De gen. et corr.* II 10, 337 a 17-18 (trad. Migliori in M. Migliori e L. Palpacelli, *Aristotele. La generazione e la corruzione*, cit., ad loc.).

evidenza come l'universo aristotelico sia un meccanismo perfetto, determinato e ciclico: la struttura circolare del moto dei cieli, la natura ciclica delle generazioni, il processo di trasformazione degli elementi.

2.3 L'immobilità. Il tipo di causalità del motore immobile: *Metaph.* Λ 8-9

L'importanza e la centralità della questione attorno al movimento riguarda, come si vedrà, soprattutto il tipo di causalità propria del motore immobile. Aristotele introduce tale argomento nel seguente modo:

Se, poi, esistesse un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti è possibile che ciò che ha potenza non passi all'atto⁴⁰⁸.

È necessario, in altre parole, un principio κινητικόν, ovvero in grado di muovere, e ποιητικόν, ovvero una *causa efficiens*. Dunque il movimento eterno del cielo ha bisogno di un motore, nel senso di produttore di movimento. Tale causa, per spiegare effettivamente il movimento, deve essere ἐνεργοῦν⁴⁰⁹ ovvero operante: in atto. Aristotele prosegue, poi, dicendo che:

se queste sostanze non saranno attive, non esisterà movimento⁴¹⁰

dunque, per spiegare un movimento di questo genere, è necessario un motore in atto, in grado di esercitare attualmente la sua capacità di muovere e che non abbia in sé nulla di potenziale. La conseguenza sarà, come risulterà evidente, l'immobilità di tale motore, dal quale tutto l'universo dipende:

Da un tale Principio, dunque, dipendono il cielo e la natura⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 12-13 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

⁴⁰⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 12 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

⁴¹⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 17 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

⁴¹¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 13-14 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

Prima di occuparsi alla questione sul tipo di causalità propria del motore immobile, è bene ricordare che Aristotele, nel capitolo settimo di *Metaph.* Λ , fa notare il diverso modo in cui sono eternamente in atto il motore immobile e il primo cielo, il quale è ciò che è eternamente mosso dal motore. Il primo cielo è certamente in atto e lo è eternamente ma in un modo diverso rispetto al motore primo in quanto il cielo mantiene una potenzialità relativamente al luogo: il suo incessante movimento di rivoluzione implica sempre la possibilità di essere altrove, caratteristica che il primo motore immobile non può assolutamente possedere.

La dimostrazione dell'esistenza del primo motore immobile si fonda sulla connessione necessaria tra l'eternità del movimento e la pura attualità della causa: se la causa del movimento non avesse come propria sostanza il solo atto, allora il movimento, di cui è essa stessa causa, non sarebbe eterno⁴¹². Avendo dimostrato l'esistenza del movimento nell'VIII libro della *Fisica*, non viene mai revocato in dubbio dallo Stagirita l'esistenza di una causa interamente in atto, ovvero il motore immobile. Nell'esposizione dell'esistenza di tale motore, Aristotele introduce un elemento né implicato nelle premesse né richiesto dalla conclusione ma affrontato nei libri di *Fisica*: l'esistenza di un movimento eterno e continuo. Lo Stagirita, dopo aver ricordato l'eternità del movimento, aggiunge l'informazione dell'eternità del tempo, il quale è identico al movimento, concludendo che il movimento è, allo stesso modo del tempo, continuo⁴¹³. Qui si verifica quello che E. Berti chiama «salto logico», poiché la continuità del tempo non comporterebbe, a rigor di logica, la continuità del movimento⁴¹⁴. Aristotele, nel libro V della *Fisica*⁴¹⁵, sostiene che all'interno di un tempo continuo, vi possano essere dei movimenti contigui, cioè diversi per genere o per specie, anche immediatamente successivi. In tal senso la continuità del tempo, pur essendo una condizione necessaria per la continuità del movimento, non è sufficiente per produrla⁴¹⁶.

Nel libro Λ della *Metafisica*, Aristotele però si riferisce a un tipo di movimento assolutamente continuo ed identico sia per quanto concerne il tempo sia per genere, specie e numero: questo risulta essere evidente per il fatto che lo Stagirita identifica il movimento

⁴¹² Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 17-20.

⁴¹³ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 6-10.

⁴¹⁴ Cfr. E. Berti, *La supremazia del movimento locale secondo Aristotele*, in *id.*, *Studi Aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 334. Tale salto è stato denunciato sia dai commentatori antichi sia dagli studiosi moderni, e parte dal fatto che l'eternità del movimento di *Phys.* VIII non si riferisce al movimento continuo del primo cielo ma si interessa del mondo sublunare.

⁴¹⁵ Cfr. Aristot. *Phys.* V 4, 228 a 26-b 1.

⁴¹⁶ Cfr. Aristot. *Phys.* V 4, 228 b 1-10.

incessante con il movimento circolare del primo cielo⁴¹⁷. L'eternità del primo cielo sarebbe dunque solo stata affermata da Aristotele ma non dimostrata⁴¹⁸: lo Stagirita, infatti, indica come prova il solo dato fattuale derivante dall'osservazione sensibile della rotazione incessante dei cieli⁴¹⁹. Tuttavia l'eternità del movimento e l'esistenza del movimento circolare attribuito al cielo non possono essere oggetto di osservazione sensibile in quanto, per osservare l'eternità, bisognerebbe, a propria volta, che l'osservatore fosse eterno; quanto all'esistenza del movimento circolare del cielo, essa non può assolutamente derivare da un'osservazione sensibile in quanto ciò che si può osservare è una variazione di distanza tra orizzonte e la posizione degli astri. L'identificazione tra movimento eterno e movimento del primo cielo, anche se non risulta essere necessaria per la dimostrazione dell'esistenza di un motore immobile, risulta rilevante per spiegare la maniera, ovvero il modo, in cui il primo motore immobile è causa dei diversi mutamenti che si producono nell'universo. L'ammissione di un movimento continuo serve a giustificare sia la ciclicità dei vari mutamenti della regione sublunare, sia il modo in cui il primo motore possa effettivamente restare immobile, pur essendo la causa prima del movimento. Lo Stagirita afferma che il primo motore immobile, in quanto atto puro, non possa essere differente da com'è, cioè non è ammesso in lui alcun tipo di mutamento: questo è possibile per il solo fatto di muovere secondo un movimento circolare⁴²⁰. Inoltre esso produce un solo movimento, ovvero quello del primo cielo⁴²¹, sempre nello stesso modo⁴²².

Quali sono le conseguenze dell'identificazione del movimento eterno, necessario per la dimostrazione dell'esistenza del primo motore immobile, con quello locale continuo, necessario per spiegare come il primo motore immobile possa esercitare la sua azione motrice sul mondo sublunare? Se il movimento ha come causa diretta il primo motore immobile, una volta stabilita la pluralità dei movimenti, si dovrà ammettere la pluralità dei motori: i movimenti dei pianeti, sebbene siano eterni, risultano essere diversi rispetto a quello del cielo delle stelle fisse, infatti ognuno di essi è il risultato di una pluralità di movimenti circolari e continui, i quali esigono un numero corrispondente di motori immobili. Ogni motore immobile deve essere necessariamente una sostanza immateriale,

⁴¹⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 21-23.

⁴¹⁸ Cfr. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: a Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1960, p. 91.

⁴¹⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 22.

⁴²⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 7-10.

⁴²¹ Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 6, 259 a 15-20.

⁴²² Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 6, 260 a 3-5; 17-19; 7, 260 a 23-26; 10, 267 b 16-17; *De cael.* II 6, 288 a 4-7; *De gen. et corr.* II 10, 337 a 19-20.

la cui essenza è pura attualità, dunque le varie determinazioni fatte per il primo motore varranno anche per gli altri. Di conseguenza, si dovrà dire che ciascuno di essi si costituisce di pensiero, essendo il pensiero la migliore forma di vita possibile. Ognuno di essi è vivente ed è propriamente un dio⁴²³. Aristotele comprende chiaramente la necessità di stabilire una gerarchia tra i diversi motori immobili⁴²⁴, in modo che solo uno tra questi sia il primo: l'ordine tra principi risulta essere l'espressione dell'unità, senza la quale non potrebbe esserci alcuna intelligibilità.

Nel determinare questa «gerarchia», Aristotele non risulta affatto chiaro, in quanto afferma che i diversi motori immobili sono ordinati nella stessa maniera dei movimenti da loro prodotti⁴²⁵: mentre tra i movimenti esiste un vero rapporto di causalità, dato che il movimento della sfera delle stelle fisse si trasmette a tutte le altre⁴²⁶, non si può invece ammettere una simile causalità tra i motori. Se i motori inferiori fossero causati dal primo, essi non sarebbero più puro atto dunque non sarebbero in grado di produrre alcun movimento eterno. Aristotele dunque non sembra giustificare, dal punto di vista metafisico, la pluralità dei motori ma sembra doverli ammettere come conseguenza della sua propria identificazione tra movimento eterno e movimento circolare continuo⁴²⁷. Per Aristotele, ogni mutamento, compreso quello locale, è essenzialmente un passaggio dall'atto alla potenza, ovvero un mutamento di stato⁴²⁸ e, come tale, esige una realtà già di per sé in atto, dunque una causa motrice in grado di produrlo⁴²⁹.

Aristotele sembra essere consapevole di quel salto logico commesso nell'identificazione tra movimento eterno e movimento continuo del cielo, infatti, cerca di colmarlo dimostrando, dopo l'esistenza del primo motore immobile, il carattere continuo del movimento del quale il motore doveva essere causa. Tale dimostrazione è contenuta nei capitoli dal settimo al nono di *Phys.* VIII, i quali fungono da vero e proprio raccordo tra metafisica e cosmologia. Essa consta di tre fasi: la dimostrazione del fatto che ogni mutamento presuppone un movimento locale, che il solo movimento continuo tra i movimenti locali è quello circolare e che quest'ultimo è il primo tra i movimenti locali. In questo senso, se il mutamento in generale presuppone quello locale circolare, che è

⁴²³ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 b 38-1074 a 14.

⁴²⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 10, 1076 a 3-4.

⁴²⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 b 1-3.

⁴²⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 b 25-26.

⁴²⁷ Cfr. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1948, pp. 168-190.

⁴²⁸ Cfr. Aristot. *Phys.* III 1, 201 a 10-11.

⁴²⁹ Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 4-5.

continuo, l'eternità di un movimento continuo, quello appunto dei cieli, è il solo ad essere compatibile con l'immobilità assoluta del motore immobile.

Aristotele fonda la propria dottrina della priorità dell'atto locale su quella concezione cosmologica che fa del movimento dei cieli la causa da cui dipendono le diverse forme di cambiamento che si manifestano nella regione sublunare. Tra i movimenti locali solo quello circolare è perfettamente primo e continuo in quanto non si deve sdoppiare, per mantenersi in un tempo infinito, in due movimenti opposti o contrari⁴³⁰: gli altri movimenti dunque non realizzeranno mai quella congiunzione perfetta tra il loro termine e il loro inizio⁴³¹. Il movimento circolare è il più perfetto tra tutte le diverse forme di movimento in quanto è quello che più si avvicina all'immobilità: infatti, nella prospettiva dello Stagirita, quanto più un movimento si avvicina all'immobilità, meno ha bisogno di una causa. Indicando dunque il movimento circolare come il più degno di essere prodotto dal motore immobile, egli giustificava, a tutti gli effetti, la sua cosmologia. La dimostrazione dell'esistenza di un movimento continuo si conclude per mezzo di una teoria della priorità del movimento circolare rispetto alle altre forme di movimento locale, esposta nel capitolo nono di *Phys.* VIII: poiché il movimento locale è presupposto dal mutamento in generale, sarà necessario concludere che, se esistesse un mutamento qualsiasi, dovrebbe necessariamente esistere come presupposto un movimento circolare dunque continuo.

Un movimento rettilineo, infatti, non potrebbe mai continuare all'infinito nella stessa direzione, dato che una linea retta infinita non esiste e, nel caso in cui esistesse, non potrebbe essere percorsa completamente a causa del suo proprio carattere di infinito. Se il movimento continuo volesse essere infinito, dovrebbe ritornare su di sé ovvero dovrebbe «sdoppiarsi in contrari» dunque perdere il carattere di semplicità.

Secondo Aristotele il movimento che esiste nell'universo, anche se può essere ricondotto all'azione di una realtà che muove da sola, dipende da un principio immobile, dato che il cielo può muovere sé stesso solo in quanto, a sua volta, mosso dal primo motore immobile. Questa separazione tra il primo motore immobile e tutto ciò che è mosso è fondata sulla dottrina dell'atto e della potenza, la quale esclude che una cosa sia, in quanto mossa, in potenza e, in quanto motrice, in atto rispetto a uno stesso movimento⁴³². Questo è uno dei momenti più autenticamente metafisici della visione aristotelica della realtà: non vi sarebbe dunque alcuna imitazione del cielo nei confronti del primo motore in quanto

⁴³⁰ Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 8, 264 b 9-25; *De cael.* I 4, 270 b 10-19.

⁴³¹ Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 8, 264 b 25-28.

⁴³² Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 5, 257 b 2-13.

non vi sarebbe alcuna somiglianza tra movimento e immobilità. Pur avendo affermato che il movimento circolare, a causa della sua perfetta continuità, è il solo che possa essere prodotto da un principio che non muta mai⁴³³, Aristotele ha elaborato una teoria che permette di eliminare ogni legame tra il motore e il mosso, facendo venir meno la necessità di ammettere un movimento circolare come il solo degno di essere prodotto dal motore immobile. Sulla base di tale dottrina bisogna escludere che il motore eserciti un'azione qualsiasi sul cielo, dato che ogni azione implicherebbe un contatto, ovvero un mutamento, nel motore. In tal senso la natura del movimento che si produce non dipenderebbe dalla natura immobile ma dalla natura di ciò che è mosso.

La ragione per cui Aristotele afferma che il cielo deve muoversi di movimento circolare sarebbe dunque di ordine cosmologico e non metafisico⁴³⁴: la necessità si fonda sull'impossibilità della coincidenza tra potenza e atto e questo vale per tutti i mutamenti che consistono in un tale passaggio. Il movimento circolare, nella misura in cui si avvicina al movimento per inerzia, somiglia sempre meno a un passaggio dalla potenza all'atto. Al contrario, gli altri mutamenti, in quanto cambiamenti di stato, realizzano al meglio questa nozione. Aristotele tuttavia avverte la necessità di una causa trascendente: in altre parole, coglie il carattere problematico della realtà che forma l'oggetto dell'esperienza. Nota cioè da una parte l'incapacità della realtà di spiegarsi da sé, dall'altra l'esigenza di questa di essere spiegata da un principio superiore.

L'interpretazione tradizionale intende la causalità del primo motore immobile come una causalità di tipo finale, facendo intendere che il motore immobile muova in quanto oggetto di amore da parte di ciò che da lui viene mosso. Il primo interprete a darne una tale lettura è l'esegeta per eccellenza di Aristotele, ovvero Alessandro di Afrodisia, secondo il quale il motore immobile sarebbe l'oggetto d'amore del cielo, e il cielo, essendo animato, si muoverebbe di moto circolare, ovvero il moto che più assomiglia all'immobilità, allo scopo di imitare appunto l'immobilità del primo motore⁴³⁵. Tale posizione è stata poi

⁴³³ Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 6, 259 a 15-20; 260 a 3-5.

⁴³⁴ Questo sarebbe confermato da Aristot. *De cael.* II 12, 291 b 29-31. Alla domanda sul perché gli astri sono mossi da un numero diverso di movimenti, lo Stagirita risponde che l'essere dotato della massima perfezione possiede la sua eccellenza in modo indipendente da ogni azione ovvero la sua eccellenza deriverebbe da un'azione unica. Il carattere semplice o complesso delle azioni, dunque dei movimenti compiuti dai diversi esseri, non dipende dal fine cui essi tendono ma unicamente dalla loro natura e dal loro grado di perfezione. Se tutti gli esseri vengono ordinati verso un fine identico, lo realizzeranno per mezzo di movimenti differenziati, che non sono loro imposti dal motore immobile.

⁴³⁵ Alexandri Aphrodisiensis *Praeter commentaria scripta minora: Quaestiones De Fato, De mixtione*, edidit. I. Bruns, CAG 2.2, Reimer, Berolini 1892, pp. 62,15-63,7.

ripresa, seppur con alcune differenze, da Temistio, dallo pseudo Alessandro, dai musulmani Avicenna e Averroè, da Tommaso d'Aquino e da Iacopo Zabarella. Nel XVII secolo, questa interpretazione è stata posta in discussione: ignorata da Hegel ma affrontata e cambiata nelle sue linee generali da Schwegler e Zeller, secondo i quali il cielo desidererebbe il motore immobile nello stesso modo in cui la materia fa con la forma. Tuttavia anche questa nuova interpretazione finì con l'attribuire al motore immobile una causalità di tipo prettamente finale. Solo F. Brentano avanza l'idea di una causalità efficiente, finendo però con il tentativo, poi assolutamente criticato da Zeller, di conciliare Aristotele con il cristianesimo, nonostante il concetto di creazione dal nulla fosse del tutto estraneo al pensiero e alla stessa cultura greca.

La posizione della storiografia del XX secolo è concettualmente rappresentata dalla figura di Ross, secondo il quale vi sarebbero nel libro Λ , in particolare nel capitolo sesto, dei luoghi che farebbero pensare al motore immobile come causa motrice del movimento del cielo, ma, in merito a quanto assunto da Aristotele nel capitolo settimo, ovvero che il motore immobile muove come oggetto d'amore, tali passi andrebbero interpretati nel senso che la causa motrice agisce come causa finale⁴³⁶. Ross ripropone dunque l'interpretazione tradizionale secondo la quale il motore immobile non può essere causa efficiente in quanto privo di volontà. Egli sostiene che il cielo, essendo animato, si muove circolarmente allo scopo di imitare il motore immobile, poiché il movimento circolare è quello che più assomiglia all'immobilità. Ross afferma, in secondo luogo, che la teologia aristotelica è sostanzialmente e intimamente distante rispetto a quella cristiana, posizione che conferma quanto assunto da Kant, secondo il quale per potersi avvicinare con il concetto di dio, piuttosto che ripiegare sulla ragione pura, ovvero sulla metafisica, è molto meglio affidarsi alla ragione pratica, cioè all'etica. Studiosi più recenti, come Sarah Broadie, Arieh Kosman, Lindsay Judson e Enrico Berti, invece, hanno avanzato l'ipotesi di una causalità efficiente: che nel capitolo sesto di *Metaph.* Λ Aristotele concepisca il motore immobile come causa efficiente del movimento continuo ed eterno del cielo è innegabile ed evidente dalla stessa affermazione dello Stagirita, secondo il quale, per spiegare il movimento, è necessario un principio motore ed efficiente⁴³⁷.

⁴³⁶ Cfr. W. D. Ross *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, cit., *ad loc.*

⁴³⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 12.

L'espressione κινητικὸν καὶ ποιητικόν⁴³⁸ è utilizzata da Aristotele anche nel *De gen. Et corr.* I 7, 324 b 13-14 per indicare la differenza tra la causa efficiente e tutti gli altri tipi di causa, in particolare da quella finale, della quale si dice che non è ποιητικόν. Inoltre Aristotele sottolinea a più riprese che un principio capace di muovere e di agire, pur non esercitando in atto questa sua capacità, è insufficiente e incapace a spiegare il movimento del cielo, per il fatto che, non essendo per sua essenza sempre in atto, potrebbe comportare l'interruzione anche solo momentanea del movimento del cielo, il quale, a sua volta, non sarebbe più né eterno né continuo. Bisognerà dunque necessariamente ammettere un principio non solo capace di muovere ma che eserciti tale capacità in atto, ovvero che agisca eternamente. In base a quanto sostenuto fin qui, Aristotele può affermare l'insufficienza e incapacità delle idee platoniche di spiegare il movimento del cielo: esse infatti non possiedono alcun principio in grado di produrre mutamento e, nel caso limite in cui ne fossero in possesso, non eserciterebbero tale capacità in atto.

Lo stesso discorso vale per l'uno e la diade indefinita, per i numeri ideali, ai quali le idee sono riconducibili e per i numeri matematici ammessi da Platone: si tratta di realtà tutte immobili ma incapaci di muovere⁴³⁹. Per spiegare il movimento eterno del cielo non viene solo richiesta la qualità dell'immobilità bensì la capacità di muovere, ovvero l'efficienza cioè l'attività. In tal senso il motore del cielo deve essere tutto in atto, ovvero tale che la sua stessa sostanza sia puro atto⁴⁴⁰. Il motore immobile viene presentato fino a questo punto come dotato di una causalità efficiente e, la stessa polemica contro Platone sottolinea questo carattere.

Nel capitolo settimo del libro Λ è presente l'indicazione del motore immobile come causa finale, che nell'interpretazione tradizionale è stata utilizzata quasi per correggere, se non del tutto sostituire, quella esposta dallo Stagirita nel capitolo precedente. Aristotele ribadisce nuovamente che il motore immobile, senza essere mosso, muove, a sua volta, il cielo. Il cielo dunque ricopre una posizione mediana: esso è l'intermedio tra ciò che muove senza essere mosso, ovvero il motore immobile, e ciò che è mosso, cioè il mondo sublunare. In tal senso, lo Stagirita arriva a dichiarare che, proprio nel modo in cui il motore immobile muove il primo cielo, muovono sia ciò che è desiderabile sia ciò che è intelligibile: in altre parole, muovono senza essere mossi⁴⁴¹. Il riferimento al modo di

⁴³⁸ *Idem.*

⁴³⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 14-17.

⁴⁴⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 19-20.

⁴⁴¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 26-27.

muovere proprio del desiderio e dell'intelligibile è dovuto al fatto che essi muovono senza essere mossi: tale questione viene affrontata da Aristotele in *De an.* III 10, 433 b 16, dove egli considera l'oggetto del desiderio come un motore immobile.

Poiché ci sono tre cose: una il motore, la seconda ciò con cui muove, la terza ciò che è mosso, e il motore è duplice: uno immobile, l'altro motore e il mosso, il motore immobile è allora il bene che è oggetto dell'azione, il motore mosso è la facoltà appetitiva (giacché ciò che è mosso, è mosso in quanto appetisce, e la tendenza è una specie di movimento o un'attività), e ciò che è mosso è l'animale, mentre lo strumento con cui la tendenza muove è senz'altro corporeo, e perciò lo si deve esaminare tra le funzioni comuni al corpo e all'anima⁴⁴².

Aristotele sottolinea che l'oggetto del desiderio deve essere un certo tipo di bene, ovvero ἀγαθόν πρακτόν, il quale non può assolutamente essere predicato del motore immobile del cielo. Siamo dunque con una certa probabilità in presenza di un paragone e non di un'identificazione tra motore immobile del cielo e oggetto del desiderio: l'interpretazione tradizionale, invece, conclude, mediante questo passo, che il motore immobile sia effettivamente oggetto del desiderio da parte del cielo.

Aristotele prosegue in *Metaph.* Λ 7, 1072 a 27-30 mostrando che il primo fra i desiderabili e il primo fra gli intelligibili coincidono:

E in questo modo muovono l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza: muovono senza essere mossi. Ora, l'oggetto primo del desiderio e l'oggetto primo dell'intelligenza coincidono: infatti oggetto del desiderio è ciò che appare a noi bello e oggetto primo della volontà razionale è ciò che è oggettivamente bello: e noi desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, e non, viceversa, lo crediamo bello perché lo desideriamo; infatti, è il pensiero il principio della volontà razionale⁴⁴³.

A questo punto, Aristotele introduce un'affermazione molto generale secondo cui:

l'intelletto è mosso dall'intelligibile, e la serie positiva degli opposti è per se stessa intelligibile; e in questa serie la sostanza ha il primo posto e, ulteriormente, nell'ambito della sostanza ha il primo posto la sostanza che è semplice ed è in atto⁴⁴⁴.

Tradizionalmente si crede che «una delle due serie» a cui allude Aristotele sia riferisca alla concezione pitagorica, secondo cui la realtà si divide a sua volta in due serie

⁴⁴² Cfr. Aristot. *De an.* III 10, 433 b 15-20 (trad. Movia, in G. Movia, *Aristotele, L'anima*, Bompiani, Milano 2019).

⁴⁴³ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 26-30 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

⁴⁴⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 30-32 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

di opposti, cioè i termini negativi e quelli positivi. Secondo l'interpretazione di E. Berti, invece, Aristotele alluderebbe alla distinzione, già teorizzata e resa nota dallo stesso Stagirita, tra le cose più chiare di per sé stesse e le cose più chiare per l'uomo⁴⁴⁵. Il primo termine della serie delle cose intelligibili per sé stesse risulta essere la sostanza, e tra le diverse sostanze quella prima è quella semplice e sempre in atto. Infatti, parlando della prima tra le sostanze intelligibili per sé stesse, Aristotele pensa chiaramente al motore immobile⁴⁴⁶. Dunque, conclude Aristotele, ciò che è desiderabile per sé stesso si trova nella stessa serie in cui si trova ciò che è intelligibile per sé stesso, e ciò che si trova per primo in tale serie, la sostanza semplice e sempre in atto, sarà in tutte le altre serie ciò che è migliore, o comunque qualcosa di analogo⁴⁴⁷. Il primo motore immobile è, infatti, sostanza semplice e sempre in atto, primo tra gli intelligibili e perciò primo anche tra i desiderabili: il bene supremo. Esso è dunque il primo degli oggetti intelligibili per sé stessi, i quali tuttavia non coincidono con i primi oggetti intelligibili per l'uomo ma, poiché il primo degli oggetti intelligibili per se stesso coincide con il primo dei desiderabili per se stessi, il motore immobile, in quanto primo degli intelligibili, sarà anche il bene supremo per se stesso e non per noi⁴⁴⁸.

Dunque il motore immobile sarà quel bene supremo inteso come l'oggetto più desiderabile di per sé stesso, allo stesso modo in cui sarà l'oggetto più intelligibile di per sé stesso. Tutta l'argomentazione avente come soggetti il primo desiderabile e il primo intelligibile poggia su un paragone tra il motore immobile e ciò che è oggetto di intellesione e di desiderio da parte dell'uomo: in ciascuno dei due casi, il primo della serie sarà il bene supremo, rispettivamente in se stesso o per l'uomo. Si tratta però di realtà diverse dunque il primo sarà sempre il bene supremo o qualcosa di analogo ad esso: dal lato dell'uomo sarà perciò la felicità. Giunti a questo punto, Aristotele aggiunge quel passaggio che l'interpretazione tradizionale porta come prova in favore del fatto che il motore immobile muoverebbe come causa finale:

⁴⁴⁵ Cfr. Aristot. *An. Post.* I 2, 71 b 33-72 a 4; *Phys.* I 1, 184 a 16-21; *Metaph.* Z 3, 1029 b 3-12. Un ulteriore riferimento a tale questione si trova in A. Capecci, *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila 1978, p.205.

⁴⁴⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 31-34.

⁴⁴⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 34-b 1.

⁴⁴⁸ La distinzione tra le cose desiderabili per se stesse e quelle desiderabili per l'uomo coincide con quella tra il bene in assoluto e il bene per qualcuno, che ricorre in Aristot. *Eth. Eud.* III 1, 1228 b 18-30; VII 2, 1235 b 30-1236 a 15; *Eth. Nic.* V 2, 1129 b 3; VII 13; 1152 b 26-33.

Che, poi, il fine si trovi fra gli esseri immobili, lo dimostra la distinzione dei suoi significati: fine significa: (a) qualcosa a vantaggio di cui e (b) lo scopo stesso di qualcosa; nel secondo di questi significati il fine può trovarsi fra gli esseri immobili, nel primo significato no⁴⁴⁹.

Il passo è controverso e viene riportato in modo differente se si mettono a confronto il manoscritto costituito dal parigino E e dal viennese J, datati entrambi X secolo, con quello laurenziano A^b, datato XII secolo. Se si sceglie di seguire quanto assunto dal commento di Averroè, si assumerà le tesi secondo la quale il testo alluderebbe a due tipi di fini, ciò che è fine soltanto per qualcuno e ciò che è fine per sé stesso⁴⁵⁰.

È chiaro che il motore immobile non possa essere fine per qualcuno, perché se lo fosse non potrebbe essere immobile, dunque deve necessariamente essere fine per sé stesso, cioè fine a sé stesso. In tal senso l'interpretazione tradizionale, che vede il motore immobile come il fine e la causa del movimento del cielo, in quanto quest'ultimo vedrebbe il motore come oggetto di desiderio, sarebbe inoperabile ed esclusa dall'affermazione che il motore immobile non fine per qualcuno. Tale posizione è confermata da quanto esplicitato in un passo di *De cael.* II: Aristotele, dopo aver formulato l'aporia sul perché gli astri che si trovino nella regione mediana tra il primo cielo e la Terra si muovano di moti più numerosi rispetto a quelli che si trovano più vicini rispettivamente al cielo e alla terra, risponde mediante un'osservazione. Riguardo agli astri bisogna assumere che essi non siano totalmente inanimati ma che partecipino dell'azione e della vita:

Sembra, infatti, che a colui che si trova nella condizione migliore il bene appartenga senza bisogno di alcuna azione, mentre a coloro che gli sono più vicini il bene appartenga in virtù di poche, anzi di una sola azione, ed a quelli che stanno più lontano in virtù di più azioni⁴⁵¹.

Definendo i corpi celesti come corpi animati, si giunge alla posizione secondo cui chi è perfetto non ha bisogno di alcuna azione per realizzare il proprio bene, in quanto già lo possiede; chi è, invece, vicino alla perfezione ha bisogno di una sola azione, mentre chi è più lontano da questa ha bisogno di una molteplicità di azioni.

L'essere perfetto coincide chiaramente con il motore immobile, il quale non ha bisogno di alcuna azione per coincidere con il massimo bene; ciò che gli è più vicino è dunque il primo cielo, il quale necessita di una sola azione, ovvero il movimento circolare, per stare bene; ciò che gli è invece più lontano sono i pianeti, che hanno bisogno di più

⁴⁴⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 1-3 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

⁴⁵⁰ Cfr. C. Natali, *I due sensi della causa motrice nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Aristotle University, Thessaloniki 1999, pp. 128-138.

⁴⁵¹ Cfr. Aristot. *De cael.* II 12, 292 a 22-24 (trad. O. Longo, in Aristotele, *De caelo*, Sansoni, Firenze 1962).

movimenti circolari, risultanti dalla combinazione di diverse sfere celesti. Ciascuno degli esseri ha un suo proprio fine, che consiste nel bene a lui proprio: solo il bene del motore immobile non coincide con alcuna azione in quanto esso stesso è già completamente realizzato, ovvero è il solo ad essere tutto in atto:

Colui che sta nel modo migliore non ha bisogno di nessuna azione: è lui stesso infatti il fine, mentre l'azione richiede sempre due cose, cioè sia il fine sia ciò che è in vista di questo⁴⁵².

Il motore immobile dunque è egli stesso il suo fine: questo significa che anche in *Metaph.* Λ 7, quando si dice che il motore immobile è un fine, si intende dire che esso sia fine a sé stesso, come si addice al bene supremo. Il primo cielo avrebbe dunque come fine non il motore immobile ma il suo proprio fine, ciò che per lui è la sua più ottima condizione, ovvero la sua felicità⁴⁵³. Questo dà la prova del fatto che il motore immobile non sia il fine del cielo, in quanto esso è un fine non praticabile e irraggiungibile.

Aristotele, dopo aver affermato che il motore immobile è fine, aggiunge che:

Dunque il primo motore muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse⁴⁵⁴.

Nonostante il passo sia controverso, ciò che appare evidente è che, anche in questo luogo, il paragone con ciò che viene amato serve ad indicare l'immobilità del primo motore immobile e la sua capacità di muovere ciò che gli è sottostante. Il seguito del capitolo fa comprendere da chi il motore immobile sia amato: di questo amore, tuttavia, non si parla in *Metaph.* Λ 7, 1072 b 3-4, in quanto il verbo «ἐράω» viene inteso come amore erotico, passionale dunque si comprende come venga impiegato come un termine di paragone. Nel seguito, infatti, Aristotele definisce la differenza tra il primo cielo e il motore immobile: il primo cielo, in quanto muove localmente, può essere diverso da com'è, mentre il motore immobile, in quanto puro atto, non può mai essere diversamente da com'è. Perciò Aristotele può concludere:

Pertanto, il primo movimento di traslazione, anche se è in atto, può tuttavia essere diverso da come è, almeno in quanto è movimento: evidentemente, diverso secondo il luogo, anche se non secondo la sostanza. Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo, esso medesimo, immobile ed in atto, non può essere in modo diverso da come è in nessun senso. Il movimento di traslazione, infatti, è la prima forma di mutazione, e la prima forma di

⁴⁵² Cfr. Aristot. *De cael.* II 12, 292 b 4-5 (trad. O. Longo, in Aristotele, *De caelo*, cit., *ad loc.*).

⁴⁵³ Cfr. E. Berti, *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, cit., p. 647.

⁴⁵⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 3-4 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

traslazione è quella circolare: e tale è il movimento che il primo motore produce. Dunque, questo è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, esiste come Bene, e in questo modo è Principio. (Infatti, il «necessario» ha i seguenti significati: (a) ciò che si fa per costrizione contro l'inclinazione, (b) ciò senza cui non esiste il bene, e, infine (c) ciò che non può assolutamente essere diverso da come è). Da un tale Principio, dunque, dipendono il cielo e la natura⁴⁵⁵.

È evidente che il motore immobile stia bene di per sé stesso mentre il cielo abbia la necessità di conseguire il proprio fine, che è quello di muoversi eternamente, e che dunque abbia bisogno di essere mosso dal motore immobile. Aristotele poi aggiunge in riferimento al motore immobile:

Ed il suo modo di vivere è il più eccellente; è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere⁴⁵⁶.

L'atto del motore immobile è dunque un'attività, la quale è piacere. Chi è in grado di provare piacere, deve essere in grado di desiderare o almeno di volere, perciò di amare; poiché il piacere consiste, appunto, nella soddisfazione di un desiderio, allora il motore immobile dovrà essere in grado di amare. Egli ama sé stesso: egli non solo è amato da sé stesso ma è anche amante di sé stesso, cioè è quell'amore che il poeta Dante descriveva come quello «che move il sole e l'altre stelle».

In conseguenza al fatto che l'attività del motore è piacere, lo Stagirita afferma che essa è pensiero: l'attività che è per noi la migliore è, appunto, il pensiero, cioè il conoscere. Ma, prosegue Aristotele:

Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono⁴⁵⁷.

Dunque il motore immobile, definito come pensiero, essendo primo degli intelligibili per sé e l'ottimo per sé, è contemporaneamente pensiero e oggetto di pensiero, ovvero pensa sé stesso. Dato che il motore immobile è pensiero sempre in atto, si trova sempre nella condizione migliore di tutte, la quale è propria di quella del dio:

⁴⁵⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 5-12 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

⁴⁵⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 12-14 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

⁴⁵⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 18-20 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività⁴⁵⁸.

In questo senso si comprende come il motore immobile non solo posseda la vita ma che sia la vita ottima ed eterna. È proprio in questo momento che Aristotele definisce la divinità: essa è vivente, eterna e ottima. Quello che però deve essere però chiaro è che il fatto che il motore immobile sia un dio è un argomento correlativo rispetto alla tesi principale, ovvero che il motore immobile conosce ed ama sé stesso.

2.4 Una prima conclusione: il libro Λ come effettivo punto di unione di Fisica e Metafisica

Come si è già ricordato in precedenza, Aristotele, nel capitolo iniziale del libro E della *Metafisica*, identifica la filosofia prima con la scienza teologica e definisce, assieme a questa, la fisica e la matematica come scienze teoretiche. Il progresso di questa divisione è rinvenibile nel libro Γ, laddove lo Stagirita asserisce che

ci sono tante parti della filosofia quante sono le sostanze⁴⁵⁹

aggiungendo poi che, fra le parti in questione, solo una è prima mentre le altre risultano essere subordinate, allo stesso modo in cui accade nell'ambito delle scienze matematiche⁴⁶⁰. L'analogia posta con la matematica ha dunque lo scopo di chiarire le diverse relazioni che esistono tra le diverse parti che compongono la filosofia, le quali vengono propriamente fatte corrispondere alle diverse οὐσίαι. Perciò l'analogia con le matematiche offre, a tutti gli effetti, la differenziazione tra la scienza prima e le altre scienze, sottolineando come la filosofia prima rimanga la disciplina filosofica fondante. Ciò che differenzia le due diverse filosofie si innesta proprio nel piano argomentativo: esse si occupano cioè di οὐσίαι di tipo prettamente diverso, dove per οὐσία si intende l'intrinseco fondamento della *quidditas*, ovvero dell'essere così.

⁴⁵⁸ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 24-27 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

⁴⁵⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Γ 2, 1004 a 3 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

⁴⁶⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 7-17.

L'ordinamento delle discipline filosofiche è compendiato nella tripartizione delle scienze teoretiche esposto da Aristotele nel libro E della *Metafisica*: teologia, fisica e matematica⁴⁶¹. Alla base della tripartizione sta la differenziazione di tre tipi di enti: χωριστὰ καὶ ἀκίνητα per la scienza teologica, χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα per la fisica, ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ per la matematica⁴⁶². La scienza teologica ha così a che fare con enti immobili e in sé sussistenti, a dispetto di fisica, la quale si occupa di enti che, pur sussistendo in sé stessi, non sono immoti e matematica, la quale si interessa di enti immoti ma non sussistenti in sé⁴⁶³. Precisamente, il modo di differire della scienza teologica dalle altre due scienze dipende dalla diversità del modo d'essere dell'ente di cui si occupa. La scienza teologica e la scienza fisica mantengono tra loro una certa somiglianza rispetto alla matematica, in quanto esse conservano come proprio oggetto di interesse le χωριστὰ pertanto le οὐσίαι, mentre la matematica concerne un eterogeneo modo d'essere, il quantitativo e il continuo⁴⁶⁴. Notando queste differenze, l'unità di fondo della filosofia, in quanto ἐπιστήμη dell'ente come tale, sembra quasi eclissata, cioè la filosofia sembra aver totalmente smarrito il suo carattere di περὶ φύσεως ἐπιστήμης⁴⁶⁵. Eppure il libro E della *Metafisica* principia con la dichiarazione di voler cercare quei principi e quelle cause degli enti in quanto enti⁴⁶⁶. Aristotele, nel seguito, si preoccupa di denunciare l'inadeguatezza della fisica, dal momento che essa si occupa di un solo genere dell'ente⁴⁶⁷, e identifica con la scienza teologica la disciplina di cui abbisogna. Allora la scienza teologica prende la determinazione di filosofia prima, ovvero si rivela essere quella particolare scienza ricercata, ovvero quell'ἐπιστήμη la cui istanza è sorta fin dalle prime righe del primo libro della *Metafisica*. Lo Stagirita si domanda, dunque, se la filosofia prima sia effettivamente καθόλου, ovvero universale, oppure se verta su un qualche genere o su una qualche φύσις unica⁴⁶⁸. La presunta soluzione di Aristotele segue così:

Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore alle altre scienze e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima,

⁴⁶¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 18-20.

⁴⁶² Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 13-16.

⁴⁶³ Il carattere di differenziazione determinante si fonda sul concetto di χωριστόν, ovvero di ente sussistente in sé, che lo Stagirita riconosce all' οὐσία. Cfr. Aristot. *Phys.* I 2, 185 a 31.32; I 7, 190 a a 34-37; *Cat.* 5, 2 a 34-b 5; b 5-6; b 15-17.

⁴⁶⁴ Cfr. Aristot. *Phys.* II 2; *Metaph.* K 3, 1061 a 28-29; Λ 1, 1069 a 20-b 2.

⁴⁶⁵ Cfr. Aristot. *Phys.* III 1, 202 b 30.

⁴⁶⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 3-4.

⁴⁶⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1025 b 18-19; Γ 3, 1005 a 24: la fisica tratta di un genere determinato dell'ente, ovvero l'ente in un suo particolare aspetto dunque non in universale.

⁴⁶⁸ Cfr. Aristot. *Metaph.* E 1, 1026 a 23-25.

essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengano⁴⁶⁹.

L'aspetto decisivo di tale questione verte sul fatto che il punto di vista operativo nel libro E della *Metafisica* sta proprio nella gerarchia delle diverse οὐσίαι: come è noto, Aristotele riconosce alla sostanza una molteplicità di significati diversi, sintetizzata appositamente nel primo capitolo del libro Λ. In *Metaph. E* Aristotele riconosce alla sostanza immota quella particolare funzione di πρὸς ἕν degli altri sensi della sostanza come tale e il fatto che la scienza teologica sia universale in quanto prima riflette, a tutti gli effetti, questo stato di cose⁴⁷⁰.

Una prima conclusione sarà dunque l'effettiva universalità della filosofia: che l'ente rivesta più sensi e che uno sia primario e fondante rispetto a tutti gli altri è chiaro indice di unità e coerenza nel discorso aristotelico. Lo studio della sostanza costituisce certamente un primato, che però non può essere scisso dal limite per cui la sostanza medesima è uno dei diversi sensi dell'ente. Il primato della sostanza che è oggetto della teologia dunque rimane presente nei confronti delle altre discipline, anche se bisogna pur sempre ricordare il fatto che essa ne sia effettivamente soltanto una parte.

L'effettiva necessità di unione tra la scienza teologica e la scienza fisica è chiaramente sottolineata, come si è visto nei paragrafi precedenti, nel primo capitolo del libro Λ della *Metafisica* ed è riconfermata in tutto lo svolgimento del discorso. Considerando il libro Λ come il libro teologico aristotelico per eccellenza, si converrà sul fatto che lo Stagirita stesso si occupi, almeno fino alla fine del capitolo V, prettamente della trattazione di quei principi e di quelle cause che interessano il piano sublunare e celeste dell'universo, ovvero quelle regioni chiaramente sottoposte alla scienza fisica. La ricerca del libro Λ non è dunque attorno a quell'unico principio che muove l'intero universo, bensì è anche l'indagine attorno a quella particolare scienza in grado di studiare la sostanza, cioè le cause e i principi della sostanza. Considerandola in senso assoluto, solo l'οὐσία è ὄν, ovvero è essere: ne deriva così che, se la sostanza è l'essere per eccellenza, allora la ricerca delle cause e dei principi di questa sarà ricerca prettamente ontologica. Spiegare la sostanza significa perciò spiegare l'intera realtà, ovvero la totalità dell'essere:

⁴⁶⁹ Cfr. Aristot. *Metaph. E* 1, 1026 a 29-32 21 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

⁴⁷⁰ Cfr. L. Lugarini, *Aristotele e l'idea di filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 271.

Le cause delle sostanze sono cause di tutto, in quanto, se si elimina la sostanza, si elimina anche tutto il resto⁴⁷¹.

In tal senso, risolvendo il problema della sostanza, si risolve concretamente anche il problema dell'essere. Perciò, il rapporto sussistente tra scienza teologica e scienza ontologica risulta evidente, in quanto la trattazione intorno alla sostanza trascendente rimane comunque argomento intorno all'essere primo (τὸ πρῶτον τῶν ὄντων)⁴⁷², ovvero intorno alla causa e al principio primo di tutti gli esseri.

Il principio di tutte le cose, ovvero ciò da cui sia il cielo sia la natura tutta dipendono, è descritto da Aristotele come «primo movente immobile». Esso risulta essere quel particolare punto di unione tra due diverse scienze, ossia la fisica e la metafisica, che trova il proprio totale compimento nel libro Λ della *Metafisica*. Per un tale motivo, la tesi forte che in questo lavoro si intende sostenere è, ancora una volta, la stretta relazione di fisica e metafisica, che trova la sua completa affermazione nella teoria del motore immobile, affrontata, nelle due diverse opere aristoteliche, da prospettive differenti ma comunque legate. La teorizzazione del motore immobile, come si è già ricordato, è osservabile sia in *Phys.* VIII⁴⁷³ sia in *Metaph.* Λ, come conclusione di un argomento fisico le cui premesse iniziali riguardano il particolare moto del cielo, il quale si dà come eterno e circolare. L'idea che vi sia un tale moto è, appunto, il risultato di una serie di argomenti fisici relativi ai moti non eterni propri degli enti sublunari. Tale questione attorno ai principi degli enti naturali prende avvio già in *Phys.* I e viene significativamente riassunta proprio in *Metaph.* Λ 2. Perciò l'idea che esista necessariamente un primo motore immobile risulta essere la conclusione ultima dello studio attorno agli enti naturali e ai propri principi, sviluppata proprio nella *Fisica*. Si tratta di un'indagine che parte dall'osservazione di dati esperienziali e sensibili, ovvero dal modo in cui gli enti naturali appaiono, e che ha di mira

⁴⁷¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 5, 1071 a 34 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

⁴⁷² Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 a 24.

⁴⁷³ Nell'VIII libro della *Fisica*, ciò che Aristotele si accinge a teorizzare e dimostrare è proprio l'eternità del movimento della natura, inteso come quel processo di divenire, appartenente alla cosa, che dalla potenza va in atto. Tale movimento non può dunque contare su alcun tipo inizio in quanto ogni momento del processo presuppone la realtà del processo stesso. Gli esseri materiali in quanto tali necessitano di essere mossi da qualcosa a loro esterno, che li solleciti a passare dalla potenza all'atto, ovvero il motore immobile primo. Nella speculazione fisica, lo Stagirita si arresta alla dimostrazione della necessità dell'esistenza di un tale principio e non si domanda che cosa effettivamente sia quel principio in sé e per sé, né se sia unico o molteplice. La ricerca, infatti, viene svolta attorno al quesito sulla natura del movimento che caratterizza i vari esseri esistenti e costituenti l'ordine mondano e, in ultima istanza, quale sia il movimento primo. Tale libro della *Fisica* potrebbe dunque essere considerato come indipendente rispetto agli altri e potrebbe essere inteso in unione con il libro Λ della *Metafisica*. Cfr. Aristotele, *Il principio del movimento (LIBRO VIII DELLA FISICA)*, a cura di D. Baccini, Laterza, Bari 1925.

l'individuazione dei loro propri principi: il motore immobile risulta dunque essere l'ultimo di tali principi⁴⁷⁴.

Si tratta perciò di chiarire in che senso e in che modo il primo motore immobile sia la causa dell'essere, cioè delle diverse οὐσίαι, e del movimento eterno, ovvero sia intrinsecamente la causa prima di tutto dell'universo. Il primo motore immobile si dà dunque come causa dell'essere in quanto è causa del movimento eterno: in altre parole, le diverse sostanze degli enti sublunari si realizzano grazie al movimento eterno. Se è vero che il primo motore immobile è causa delle diverse sostanze naturali in quanto è causa, a sua volta, del movimento eterno, allora l'ontologia aristotelica sarà di tipo dinamico, essendo in grado di superare il contrasto tra essere e divenire e di unire in modo inscindibile la correlatività tra scienza fisica e scienza metafisica⁴⁷⁵.

Tra gli enti naturali, secondo Aristotele, l'essere appartiene solo ai corpi della regione celeste e non a quelli della regione sublunare⁴⁷⁶: tuttavia, proprio i corpi della regione sublunare, grazie al loro desiderio di essere, realizzano una generazione eterna che lo Stagirita definisce come ciò che più si avvicina all'οὐσία, ovvero alla sostanza.

Inoltre, questa idea di approssimazione all'essere viene restituita da una parte attraverso il concetto di μίμησις e l'interpretazione della generazione eterna come imitazione della locomozione eterna dei corpi celesti, dall'altra mediante il riferimento del

⁴⁷⁴ Cfr. Aristot. *Phys.* I 1, 184 a 16-21; *De an.* II 2, 413 a 11-12.

⁴⁷⁵ Cfr. D. Quarantotto, *Aristotele e gli effetti del primo motore immobile sugli enti naturali*, in Aa. Vv., *Immanenza e trascendenza in Aristotele*, a cura di L. Grecchi, *Petite Plaisance*, Pistoia 2017, p. 191.

⁴⁷⁶ Cfr. Aristot. *De gen. et corr.* II 10, 336 b 26-337 a 3. La regione celeste del mondo, alla cui speculazione sono dedicati i primi due libri del *De caelo*, ha inizio oltre la circonferenza del globo terracqueo, ovvero oltre la sfera del fuoco. La luna, considerata come il primo astro che si incontra oltre tale limite, divide l'ambito dei corpi generabili e corruttibili dai corpi ingenerabili e incorruttibili. Grazie alla comunanza con il sole e alla partecipazione della sua luce, la luna viene definita da Aristotele come un sole più piccolo (cfr. Aristot. *De gen. an.* IV 10, 772 b 25). Seguono poi gli altri pianeti, ovvero Mercurio, Venere, il sole, Giove, Saturno e, all'estrema periferia dell'universo, il cielo delle stelle fisse, cioè il primo cielo. Pur essendo costituiti di etere, i corpi celesti sono luminosi e caldi, come nel caso del sole, grazie all'aria proveniente dalle regioni più in basso che, a causa dell'attrito provocato dal movimento circolare di tali corpi, si infiamma (cfr. Aristot. *Meteor.* I 3, 340 a 22-341 a 36). Ciò che intende fare Aristotele, mediante la speculazione sugli astri, è indicare quale fosse il principio e la causa del movimento. Aristotele esclude chiaramente che il moto circolare dei corpi celesti si dia sia a causa di una costruzione esterna sia a causa del possesso di un principio interno di movimento come l'anima negli animali. Per lo Stagirita, gli astri si muovono in quanto sono trasportati in circolo dalla propria sfera, nella quale essi si trovano inerti come le stelle fisse. Tuttavia sarebbe erroneo pensarli come degli esseri del tutto inanimati in quanto è necessario intenderli come capaci di svolgere delle attività ovvero in grado di partecipare alla vita (cfr. Aristot. *De cael.* II 12, 292 a 18-22). Intenderli in tal modo, offre il vantaggio di spiegare le anomalie che si presentano nei loro moti ponendo un'analogia con i viventi residenti nella regione sublunare del mondo (cfr. Aristot. *De cael.* II 12, 292 b 22-293 a 4). Anche in merito al corpo del cielo, Aristotele si è posto la questione se esso sia o meno dotato di anima. Solo in *De cael.* II 2, 285 a 29-30, lo Stagirita riconosce che da un lato il cielo sia animato dall'altro che abbia un principio interno di movimento. Tuttavia bisogna sottolineare che la precedente affermazione ricade in un contesto particolare, in cui Aristotele discute un'antica questione posta dai pitagorici, ovvero se il cielo abbia una destra e una sinistra. Essendo un corpo, secondo i pitagorici, il cielo dovrebbe possedere tutte e tre le dimensioni proprie dei corpi, tuttavia tali coordinate sono proprie dei soli corpi naturali organici.

principio divino, inteso come causa prima dell'eternità del movimento celeste e della generazione sublunare. Il principio divino, ovvero il motore immobile, viene descritto come prima οὐσία⁴⁷⁷, primo ente⁴⁷⁸ e causa prima del movimento dei corpi naturali.

Il motivo per cui gli esseri sublunari sono coinvolti nel movimento eterno è, secondo la prospettiva aristotelica, duplice⁴⁷⁹: non solo imitare dio o i corpi celesti, ma anche essere e possedere un'οὐσία. In tal senso, il movimento eterno è ciò mediante cui «gli enti naturali aspirano all'attualità divina e, facendo ciò, realizzano il loro proprio essere e la loro propria *ousia*»⁴⁸⁰.

Una simile prospettiva viene mantenuta anche in relazione alla gerarchia dei corpi celesti⁴⁸¹, i quali devono essere considerati come esseri dotati di vita e di πράξις, in analogia organizzazione con i viventi sublunari. Tutti i molteplici corpi celesti, come già si ricordava, aspirano a quel fine supremo proprio del principio più divino⁴⁸² e cercano di guadagnarlo mediante uno o più movimenti, a seconda della loro distanza dal principio. Sembra dunque corretto assumere che tutti gli enti naturali tendano a un unico e identico fine, anche se non tutti possono compiutamente giungervi: tale fine si dà come il modo d'essere proprio del principio primo, l'ἀρχή più divina cioè l'attività di pensiero del primo motore immobile⁴⁸³. La causa principale per cui il primo cielo e i corpi più prossimi al principio vengono descritti come approssimazioni al tipo d'essere e di eternità dell'ἀρχή più divina sta nel fatto che essi si danno tutti come processi eterni, tali da permettere ai soggetti implicati di possedere una qualche forma di eternità.

Giungere a una qualche forma di eternità mediante uno o più movimenti significa per i diversi enti, situati sia nella zona celeste sia in quella sublunare, la realizzazione del proprio essere.

In tal senso, il primo motore immobile non è solo causa prima del movimento ma è anche causa prima di essere:

[...] vi è un principio da cui dipendono l'essere e il vivere per tutte le altre cose, per alcune in modo più distinto, per altre in maniera più confusa⁴⁸⁴.

⁴⁷⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 a 30.

⁴⁷⁸ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 8, 1073 a 24.

⁴⁷⁹ Cfr. Aristot. *De gen. Et corr.* II 4, 415 a 23-b 7.

⁴⁸⁰ Cfr. D. Quarantotto, *Aristotele e gli effetti del primo motore immobile sugli enti naturali*, cit., p. 194.

⁴⁸¹ Cfr. Aristot. *De cael.* II 12, 291 b 28-292 a 10; 292 a 14-b 25.

⁴⁸² Cfr. Aristot. *De cael.* II 12, 292 a 22-23.

⁴⁸³ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ7, 1072 b 26-30.

⁴⁸⁴ Cfr. Aristot. *De cael.* I 9, 279 a 28-306 (trad. O. Longo, in Aristotele, *De caelo*, cit., *ad loc.*).

Il primo motore immobile è, dunque, causa di essere in quanto è causa del movimento eterno: tutti gli enti sia della zona sublunare sia di quella celeste, partecipando dell'essere grazie al movimento, realizzano il proprio essere mediante il movimento stesso.

In tal senso, sembra essere evidente che l'anello di congiunzione tra la trattazione della scienza fisica e la scienza metafisica sia il concetto di movimento: non solo esso spiega il tipo di vita degli esseri studiati nella fisica ma li lega indissolubilmente al principio primo che regola l'universo e che è indagato pertanto dalla scienza prima.

CAPITOLO III

HEGEL LETTORE E INTERPRETE DI ARISTOTELE

3.1 Un primo passo verso l'interpretazione hegeliana del libro A della Metafisica

Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel scrive che nessun filosofo ha subito, nel corso dei secoli, un torto più grave e grande, da parte delle diverse tradizioni, se non Aristotele:

Trattando di Aristotele, un buon motivo per dilungarsi sarebbe che a nessun filosofo è stato fatto tanto torto, quanto a lui, da tradizioni ispirate alla sua filosofia ma prive di pensiero, che si sono perpetuate e che sono ancora all'ordine del giorno⁴⁸⁵.

Nemmeno Hegel, infatti, è riuscito effettivamente a sottrarsi all'influenza di quella specifica tradizione aristotelica che si vede dominata, nell'intera storia della cultura, dalla figura di Alessandro di Afrodisia e che, ancora oggi, permane. Questo dato risulta ancora più evidente nell'interpretazione hegeliana del libro Λ della *Metafisica*. Anche da parte di Hegel, la dottrina più evidentemente rilevante risulta essere quella del motore immobile: essa viene espressamente citata dal filosofo di Tubinga nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*. A ben vedere, Hegel non si riferisce espressamente e direttamente al XII libro della *Metafisica* in nessun'altra opera, ad eccezione dell'ultima pagina, cioè per la sezione dello spirito assoluto, dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, dove viene riportata integralmente e in lingua originale un intero passo di *Metaph. Λ 7*, senza però alcun tipo di commento.

Questo è un aspetto significativo che dice molto sull'interpretazione hegeliana dell'aristotelico motore immobile come intelligenza di sé stesso. Tuttavia la mancanza di commento diretto al passo aristotelico, riportato nell'*Enciclopedia*, non permette di compiere affermazioni sicure circa il significato che Hegel gli attribuiva.

Come è noto, il capitolo che Hegel riserva ad Aristotele nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* consta di quattro sezioni: metafisica, filosofia della natura, filosofia dello spirito e logica. Le prime tre corrispondono alle tre parti del sistema hegeliano, il quale intende la metafisica aristotelica come logica speculativa. La quarta sezione, invece, considera la logica di Aristotele come intellettualistica, dunque non corrispondente a nessuna parte del sistema hegeliano. Questa partizione, che ha una sua ragion d'essere nell'impostazione hegeliana, ha influenzato tutte le esposizioni successive della filosofia aristotelica, le quali, antepoendo la *Metafisica* alla *Fisica*, non apportavano delle spiegazioni sufficienti per sostenere una tale tesi. Per la tradizione commentaristica antica e tardoantica, come è noto, prima è necessario occuparsi della scienza fisica e poi della

⁴⁸⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 285.

scienza che sta dopo la fisica, cioè la metafisica, la quale non è altro, appunto, se non la continuazione della prima⁴⁸⁶. Prima della scienza fisica, è necessario volgere lo sguardo sulla logica la quale, a sua volta, viene preceduta da etica e politica, le quali corrispondono, nella struttura hegeliana, alla prima parte della filosofia dello spirito.

La sezione delle *Lezioni* dedicata alla filosofia aristotelica comprende ben quaranta pagine, le quali si basano sull'edizione di Erasmo da Rotterdam del 1591, divisibili, inoltre, in due ulteriori sezioni: la prima dedicata agli altri libri della *Metafisica* e la seconda interamente riservata al libro Λ . Più della metà delle pagine in questione, concentrandosi sul libro Λ , ne sottolineano la posizione di rilievo. Tuttavia, tale primato, per l'interpretazione non tradizionale, non risulta dal testo aristotelico a noi pervenuto, dove il libro Λ è uno tra i molteplici libri della *Metafisica*. Inoltre, Hegel si occupa in sole due pagine della trattazione dei primi cinque capitoli del libro Λ , ovvero quelli in cui Aristotele espone i principi delle sostanze mobili, e dedica ben ventisei pagine ai capitoli attorno alla questione della natura dei motori immobili. Questo significa che, per Hegel, la parte più importante dell'intera *Metafisica* aristotelica coincide con la dottrina del motore immobile, ovvero con quella che lo Stagirita denominava come scienza teologica e che, in seguito, i commentatori hanno, appunto, chiamato teologia, tenendo conto del fatto che, almeno nella prospettiva aristotelica, essa fosse l'insieme dei racconti mitici esposti dai poeti.

Questa interpretazione, prettamente teologizzante, ha dominato l'intera tradizione aristotelica⁴⁸⁷, fin da Alessandro di Afrodisia, il cui commento autentico ci è giunto, come già si è detto, fino al libro V.

⁴⁸⁶ Questa impostazione fonda le proprie radici già in Alessandro di Afrodisia, secondo il quale sarebbe conveniente per l'intelletto umano incominciare con lo studio della fisica, che si occupa di oggetti a noi più vicini, per poi passare alla speculazione di oggetti a noi più remoti. La tradizione antica e tardoantica richiama, in favore di questo ordine, la distinzione aristotelica (Cfr. Aristot. *Phys.* I 1, 184 a 16-18) tra le cose che sono più note e più chiare «per sé» e le cose che sono più note e chiare «a noi». Queste ultime sono le cose proprie della fisica, da cui, appunto, sembra essere più facile partire per poi passare a quelle proprie, appunto, della scienza metafisica. Secondo lo studioso Donini, il tentativo di rendere conto della successione delle opere aristoteliche, prescindendo da Andronico, è, almeno per la seconda via proposta, mal fondato. Per approfondire la questione, si veda P. Donini, *METAFISICA. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, pp. 13-16; L. Grecchi, *Sistema e sistematicità in Aristotele*, cit., *ad loc.*

⁴⁸⁷ In merito a questa questione, che qui si nomina per completezza ma che non può essere affrontata in modo puntuale, si veda H. F. Fulda, *La logica speculativa come la "vera metafisica". Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica*, in Aa. Vv., *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, a cura di A. Nuzzo, NIS, Roma 1993, pp. 53-68; G. Chiurazzi, *L'infinito e la sua espressione. Sull'interpretazione hegeliana del calcolo infinitesimale nella Scienza della logica*, Accademia University Press, Torino 2019; F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Il Poligrafo, Padova 2005.

Hegel riprende la concezione teologizzante della *Metafisica* propria della scolastica medioevale, sostituendo però alle parti della metafisica moderna, cioè quella che egli chiama la vecchia metafisica, le parti del suo sistema. In altre parole, egli sostituisce la sua logica all'ontologia, la sua filosofia della natura alla cosmologia razionale e la prima parte della filosofia dello spirito alla psicologia razionale. Il suo consenso alla scolastica nell'interpretazione aristotelica va ben oltre in quanto, considerando il motore immobile come Dio, non riesce a cogliere l'effettiva differenza tra «ὁ θεός», che per i greci coincideva con l'intera specie degli dèi, e Dio, che le religioni monoteistiche indicavano come un individuo unico e irripetibile. In questo senso, Hegel non era aiutato dalla lingua tedesca, la quale utilizza l'iniziale maiuscola per entrambi i termini.

Un'ulteriore prova dell'unità con la scolastica risulta evidente nel momento in cui Hegel intende il motore immobile aristotelico come *actus purus*, lodando gli scolastici per aver indicato con tale espressione la sua propria definizione. L'espressione *actus purus*, come è noto, non è stata introdotta da Aristotele ma dal neo-platonismo da cui Hegel risulta essere effettivamente influenzato.

Nei paragrafi che precedono la speculazione hegeliana attorno al libro Λ e che dunque si basano sui libri ad esso anteriori, Hegel spiega la differenza tra la filosofia di Aristotele e la filosofia di Platone⁴⁸⁸: il principio generale della filosofia platonica coincide con l'Idea, ovvero l'universale, che risulta essere insufficiente in quanto è solo un in sé, cioè un oggettivo. Il principio generale della filosofia aristotelica, invece, è l'attività, la forma, intesa come motore e come fine: in altre parole, la vitalità, la soggettività.

L'atto aristotelico è dunque, secondo Hegel, la realizzazione della potenza dell'in sé e del per sé ovvero il determinare e il differenziare⁴⁸⁹. In base alla distinzione di atto e di potenza, Aristotele distingue i diversi generi di sostanza: quella sensibile, la quale ha una sua propria materia e che, per Hegel, ha forma esteriore. Essa è caratterizzata dal mutamento, il quale necessita da una parte del sostrato, cioè della materia, dall'altra degli opposti, uno dei quali svanisce mentre l'altro approda alla forma. La forma può essere di tanti tipi quante sono le categorie distinte, appunto, da Aristotele. Infine, per lo Stagirita, il mutamento richiede necessariamente un motore e un fine.

⁴⁸⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., p. 292.

⁴⁸⁹ *Ibidem*.

Hegel, in merito al riepilogo aristotelico della sostanza sensibile, afferma che nella sostanza sono posti tre diversi momenti: la materia, il negativo ovvero la determinatezza e il motore, ovvero la pura attività⁴⁹⁰.

La sinteticità dell'esposizione fa pensare al fatto che Hegel avesse sottomano i primi cinque capitoli del libro XII, nei quali, appunto, Aristotele indica i principi della sostanza sensibile: materia, forma, causa motrice senza però menzionare il fine. Infatti, dopo aver esposto molto agilmente la questione della sostanza sensibile, Hegel fa riferimento a una sostanza superiore, la quale non sarebbe ancora quella suprema⁴⁹¹. Essa, che viene intesa come intermedia tra la sostanza sensibile e quella suprema, non compare così concepita nel testo aristotelico, infatti, sembra essere stata ricavata dal filosofo di Tubinga dal *De anima*.

Tale sostanza è l'intelletto, indicato da Hegel come il νοῦς, determinato come ἐνέργεια, cioè come atto, fine, sostanza materiale che però mantiene un certo rapporto con la materia. Questa sostanza è, nell'esegesi hegeliana, chiamata da Aristotele ἐντελέχεια ed è l'attività libera che ha il fine in sé stessa: l'anima. Hegel sostituisce alla sostanza sensibile eterna, che Aristotele indica con il cielo e gli astri, l'anima, la quale è legata alla sostanza sensibile corruttibile, ovvero il corpo. Questo scostamento dal testo aristotelico sembra poter essere legato alla particolare interpretazione che Hegel fornisce del cielo:

La sostanza è senza ὄλη; infatti quest'ultima è appunto ciò che è passivo, è ciò a cui inerisce il mutamento e che pertanto non è immediatamente identico con l'attività pura⁴⁹².

Hegel, coerentemente, si concentra poi sulla sostanza assoluta, corrispondente al motore immobile aristotelico. Esso viene qualificato come pura attività, come *actus purus*, ovvero come Dio. Dio, continua Hegel, è così quell'attività pura che ha in sé la capacità di muovere senza essere mosso. Inoltre, osserva il filosofo di Tubinga, è per tale costruzione del motore immobile che Aristotele polemizzò contro Platone, il quale aveva ammesso come sostanze immobili le idee e i numeri, i quali non avevano in sé la capacità di muovere:

Platone ed Aristotele: la scienza greca entro la quale il pensiero obiettivo prende forma in funzione dell'intero. Platone è il pensiero puro, ma concreto; l'idea, il pensiero che determina sé entro se stesso. Anche in Aristotele l'idea è pura, ma in quanto efficiente, in quanto attiva: il pensiero si determina mediante l'attività e non nell'astrazione, come in

⁴⁹⁰ *Ivi*, p. 294.

⁴⁹¹ *Ivi*, p. 295.

⁴⁹² *Ibidem*.

Platone, per il quale l'idea si dà solo nella forma dell'universalità; in Aristotele l'idea esiste nella forma dell'efficienza, del suo determinarsi⁴⁹³.

Un importante rilievo sull'interpretazione hegeliana del motore immobile è il seguente: Hegel, nel definire il motore primo come pura attività, sembra dimenticare che, almeno nell'impostazione aristotelica, il motore sia innanzitutto sostanza immobile e che l'atto sia la sua essenza. In altre parole, Hegel sembra ignorare il carattere di sostanzialità del motore immobile. Per Aristotele questo punto risulta essere imprescindibile in quanto un'attività senza soggetto agente, ovvero senza sostanza, è totalmente inconcepibile: sarebbe come postulare un movimento senza un soggetto movente. L'idea dunque di una pura attività senza sostanza non è di Aristotele bensì è stata introdotta dalla cultura medioevale, in particolare da Plotino⁴⁹⁴.

Hegel, nel passare poi alla speculazione attorno al VII capitolo del libro Λ, dichiara che l'essenza assoluta è il cielo eterno e che, appunto, i due modi in cui si manifesta l'assoluto sono la ragione pensante e il cielo eterno.

Il testo della *Metafisica* che Hegel legge sembra indirizzarlo nell'identificazione del motore immobile con il cielo. Ciò che però sembra essergli chiaro è che il movimento circolare del cielo sia solo una manifestazione dell'assoluto, ovvero un modo per rendere visibile il motore immobile⁴⁹⁵. Questa interpretazione hegeliana sembra in linea con quella tradizionale, che vede le sue radici in Alessandro di Afrodisia: il cielo si muoverebbe di moto circolare in quanto esso sarebbe il moto più somigliante all'immobilità del motore⁴⁹⁶. L'esegesi hegeliana rimane qui oscura, complessa e problematica in quanto Aristotele stesso non fornisce un'effettiva e chiara dottrina sull'imitazione del motore immobile da parte del cielo, interpretazione che, invece, prende piede grazie alle correnti neo-platoniche.

Hegel, nell'intero corso della sua speculazione, tiene sempre presente la definizione aristotelica di motore immobile come pensiero di pensiero. In Aristotele, la νόησις è l'intellezione, l'atto che si dà al termine di una lunga ricerca e l'interpretazione hegeliana, specie se dissociata dalla direzione secondo cui Dio pensa tutte le cose, rischia di dare del motore aristotelico un'immagine totalmente narcisistica.

⁴⁹³ *Ivi*, p. 98.

⁴⁹⁴ Cfr. E. Berti, *Il bene*, La Scuola, Brescia 1983; A. Linguiti, *Immagine e concetto in Aristotele e Plotino*, in Aa. Vv., *Ai limiti dell'immagine*, a cura di C. Haerle, Quodlibet, Macerata 2005.

⁴⁹⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., p. 295.

⁴⁹⁶ Cfr. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, cit., *ad loc.*

Hegel non attribuisce all'universo aristotelico una costruzione teleologica secondo cui tutto tende al motore immobile: questo non perché egli non ne condivida il finalismo bensì per il fatto di scorgere nell'impostazione aristotelica un finalismo interno, in cui ciascuna specie di enti ha il suo proprio scopo nella piena realizzazione della propria perfezione e riproduzione. La citazione finale dell'Iliade con cui Aristotele conclude il libro Λ:

il governo di molti non è buono; uno solo sia il comandante⁴⁹⁷

viene intesa da Hegel non come se il motore fosse causa finale dell'universo bensì come se esso fosse causa efficiente dell'ordine cosmico: lo stratega. Hegel conclude rapidamente l'esposizione del libro Λ, sostenendo che la *Metafisica* contiene diverse determinazioni particolari, le quali appaiono giustapposte in modo disarticolato ma che lo Stagirita è riuscito a ordinare sotto un unico concetto speculativo⁴⁹⁸.

Sommariamente, si evince un'adesione totale da parte di Hegel all'intero impianto della *Metafisica* aristotelica alla luce, però, del suo sistema. In tal senso, Hegel è da un lato un innovatore rispetto al modo in cui Aristotele era stato interpretato nella storia della filosofia del '600 e del '700, dall'altro lato rimane condizionato dalla tradizione tardo-antica, che incomincia con Alessandro di Afrodisia, e dal neo-platonismo, secondo cui la filosofia aristotelica si innesterebbe come una teologia razionale.

3.2 Il dio aristotelico alla luce della lettura hegeliana: punti di unione e discordanze

Secondo Hegel, la prospettiva aristotelica è ciò che di più alto sia mai stato elaborato, infatti, nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* si legge che non sarebbe possibile conoscere nulla di più profondo⁴⁹⁹. Il tratto più speculativo della filosofia aristotelica per Hegel coincide con il pensiero di pensiero: in questa formula, Aristotele tradurrebbe il concetto del vero come unità di soggettivo e oggettivo. Il pensiero di pensiero si dà, dunque, come sintesi dell'intero sviluppo del pensiero filosofico: secondo

⁴⁹⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 10, 1076 a 4 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

⁴⁹⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., p. 296.

⁴⁹⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., p. 275.

il filosofo tedesco il punto di inizio e di fine del pensiero tutto. In altre parole, conterrebbe in sé il cammino circolare dell'intera filosofia che compie sé stessa. Hegel pensa così a questo luogo aristotelico come il punto di ricomprensione dell'intera metafisica e di tutta la filosofia:

La sostanza vivente inoltre è l'essere, che in verità è soggetto, ossia, in altri termini, che in verità è dotato di realtà effettiva, soltanto nella misura in cui quella sostanza è il movimento del porre se stessa, cioè la mediazione del divenire altro da sé con se stessa. La sostanza, in quanto soggetto, è la pura negatività semplice, e proprio per questo è la scissione del semplice, ossia lo sdoppiarsi che genera opposizione; il quale è a propria volta la negazione di tale diversità indifferente e del suo opposto. Il vero è solamente questa uguaglianza che si ricostituisce, ossia la riflessione entro di sé che avviene nell'essere-altro, e non già un'unità originaria come tale, o un'unità immediata come tale. Il vero è il divenire di se stesso, il circolo, che presuppone e ha al proprio inizio la sua fine come suo scopo, e che è effettivo solamente attraverso il proprio svolgimento e la propria fine⁵⁰⁰.

Questa pagina della *Phänomenologie des Geistes* ha un preciso valore ermeneutico e pone in discussione il concetto di movimento. Alla sostanza indifferenziata e semplice (*unbewegte*), sia quando viene intesa come unica sostanza, sia quando viene concepita come pensiero, si contrappone una sostanza vivente, cioè sensibile e percepibile fenomenologicamente. Quest'ultima è una sostanza in movimento: tale movimento si afferma solo in quanto si dà in una libertà autocosciente, ovvero in un soggetto che ha sempre a che fare con una mediazione del divenire altro da sé con sé, che si verifica, appunto, in quella figura che Hegel definisce autocoscienza:

Il movimento è così il processo e divenire del tutto, che si raddoppia per il fatto che ciascuno dei due momenti nel contempo pone l'altro, e ciascuno pertanto ha anche entrambi i momenti in sé, come due aspetti; insieme, essi costituiscono il tutto, in quanto dissolvono se stesse e si rendono momenti di quel tutto⁵⁰¹.

Questo particolare movimento si dà nel circolo, che vede il proprio inizio come coincidente con la propria fine: un tale movimento, proprio dello spirito, viene connesso con una precisa ispirazione aristotelica. Nell'attuazione della sostanza come soggetto sta il vero principio della filosofia da cui tutto dipende: al concetto di "fine" aristotelico, Hegel associa quel percorso che permette al pensiero di raggiungere l'assoluto. La sostanza assoluta, di contro ad ogni mediazione, nel suo carattere di assolutezza, che in quanto tale non ammette alcun contrario, richiede che la si pensi come mediata in sé stessa: la

⁵⁰⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, cit., p. 14.

⁵⁰¹ *Ibidem*.

riflessione come momento positivo dell'assoluto. Mediante il circolo costituito dal principio finale si delinea quello che è lo statuto e il contenuto della scienza in quanto, tale principio, permette al pensiero di avanzare e di progredire in quella che è la sua posizione che, come si vedrà, altro non è che il ritornare al punto di partenza. Colto in questa mobilità propria della sostanza assoluta intesa come soggetto, il divenire si identifica con l'atto in quanto diviene ciò che è pur restando identico a sé.

Secondo Hegel, la sostanza, intesa come soggetto, è già stata concepita dallo stesso Aristotele: l'unione di sostanza e di soggetto viene indicata nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*⁵⁰² come quel tratto determinante il passaggio dall'universale platonico al principio aristotelico della pura soggettività.

Hegel legge *Metaph.* A memore del principio euristico della soggettività vivente, infatti, la sua speculazione sembra, a tutti gli effetti, alterare l'impostazione del testo aristotelico. Questo si nota già nell'articolazione dei tipi di sostanza, che Hegel mette da parte in modo totalmente arbitrario; egli distingue infatti: a) una sostanza sensibile percettiva, b) una sostanza in cui entra l'attività, che prende il nome di intelletto, pur conservando la separazione di atto e di potenza, c) la sostanza assoluta. L'intelletto viene assunto come termine medio che articola la distinzione della sostanza come un discorso unitario. Hegel pone chiaramente l'accento sul carattere unificante e primario della sostanza su cui Aristotele stesso insiste sull'*incipit* del XII libro della *Metafisica*. Come è già stato evidenziato in precedenza, Aristotele distingue i tre tipi di sostanza, separando le due scienze che si occupano dei diversi tipi di sostanza: la fisica e la teologia. Lo iato aristotelico che si crea tra le sostanze fisiche e quelle immobili sembra precludere totalmente un'interpretazione del motore immobile in chiave metafisica della soggettività ed è proprio a questa altezza che l'interpretazione hegeliana manca di fedeltà a quella aristotelica. Il carattere di semplicità della sostanza immobile la rende quasi inaccessibile per il pensiero, sottolineando una forma di implicito dualismo in cui non vi sarebbe alcun principio in comune tra le diverse sostanze fisiche, dentro le quali appare inclusa anche l'anima, e la sostanza immobile. In altre parole, si avverte l'incapacità di certo tipo di pensiero di giungere alla piena conoscenza di quello che Hegel chiamerà assoluto⁵⁰³.

⁵⁰² Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., *ad loc.*

⁵⁰³ Risulta essere fondamentale il riferimento all'ultima sezione della *Fenomenologia dello Spirito*, in cui Hegel tratta del sapere assoluto, come ultima configurazione dello spirito. La sezione risulta, in alcuni tratti, insoddisfacente in quanto l'autore pone in essa solo delle enunciazioni senza alcuna effettiva spiegazione, tuttavia risulta essere una parte vitale in quanto è ciò che fa spazio alla seconda parte del sistema hegeliano, coincidente con la trattazione delle scienze reali. Nel sapere assoluto si verifica il togliersi dell'elemento della rappresentazione e dell'oggettività, i quali determinano il limite della religione dal punto di vista della

P. Aubenque sostiene che la separazione di dio e mondo sia troppo radicale per poter permettere un qualche togliamento dialettico di essa poiché un pensiero che non è pensiero di qualcosa e che non consta di nessun altro oggetto se non di sé stesso risulta essere, per Aristotele, irraggiungibile⁵⁰⁴.

De Koninck ricorda, invece, come Aristotele nei *Magna Moralia* sottolinei l'assurdità che riveste, in senso prettamente antropologico, il concetto di un dio che contempla se stesso. La tesi dell'assurdità dell'autocontemplazione di dio potrebbe quasi suggerire un tratto aporetico della questione⁵⁰⁵: il pensiero divino non ha in comune con il pensiero umano la necessità di diventare altro o il bisogno dell'altro ma resta in sé come

forma. Dunque tale passaggio dovrebbe aprire a una nuova forma espositiva. Il contenuto del vero è già emerso nelle precedenti parti della trattazione, tuttavia Hegel ritorna di quelle figure che hanno fatto emergere, in forme diverse, la presenza di un'oggettività staccata dalla coscienza. Queste forme di oggettività vengono ricollegate alla ragione osservativa, che individua l'oggetto che fa resistenza con l'io, e allo spirito. Nel percorso precedente si trovano tutti quegli esempi che indicano una persistente oggettività non risolta. Perciò il passo da realizzare è l'effettivo togliamento dell'oggettività, che può avvenire solo mediante una trasparente unità. Ciò che mancava nelle precedenti tappe dello spirito è l'unità semplice del concetto, la sua propria essenzialità, che non poteva essere consegnata né all'intuizione né all'oggettività. Il sapere saluto si configura come il sapere concettuale, in altre parole, l'ultima figura dello spirito. Esso è esattamente quello che realizza il passo ulteriore, mancante nella religione: nella religione, infatti, si verifica la presenza di un contenuto espresso mediante l'attività rappresentativa ovvero, in essa, è sempre presente un carattere di alterità. Laddove interviene l'altro non vi può essere un'unità semplice del concetto. Ciò che avviene nel sapere concettuale è la realizzazione della connessione per cui il contenuto è lo stesso fare del sé. Ciò che il concetto aggiunge è la raccolta di singoli momenti, ciascuno dei quali presenta l'intera vita dello spirito e il tener ferma la forma del concetto. Nel sapere assoluto si ha una duplicità di risultati: ciò che resta fermo è l'insieme dei singoli momenti, che rappresentano la vita dello spirito, e la capacità dello spirito medesimo di tenere insieme tutti i momenti precedenti. Ciascun momento è in sé un intero a se stante, tuttavia solo il concetto è in grado di tenere insieme tutta la molteplicità delle tappe dello spirito. Questa capacità del sapere concettuale dà la possibilità allo spirito di realizzare la propria scienza. La filosofia, in quanto scienza, assume la sua forma espressiva nella semplicità del concetto. Il tempo, infatti, è detto essere da Hegel il concetto stesso, ovvero il concetto che c'è. Il tempo ha la capacità, nella sua semplicità, di andare oltre l'oggettività della rappresentazione. Ciò che accade nel sapere concettuale è un salto qualitativo compiuto dallo spirito, il quale si realizza in differenti modi nel tempo, fino al punto di cancellarlo. Esso, dunque, prescinde dal tempo dal momento in cui giunge alla piena autoconsapevolezza di sé. Il sapere concettuale è dunque quel tipo di sapere che permette allo spirito di giungere a sé stesso, alla sua piena consapevolezza cioè alla sua assolutezza. Questo è il risultato che permette di entrare nella specificità della forza del concetto. La capacità di enunciare un'autocoscienza non legata alla temporalità, cioè la libertà di entrare in una nuova realtà, è il compimento dell'autocoscienza, la quale deve far spazio al proprio limite, ovvero al negativo di sé. In questo senso, l'assoluto non è altro che la natura come determinazione della spazialità. La conclusione della *Fenomenologia dello Spirito* non si realizza in una chiusa: vi è un regno degli spiriti, i quali hanno costituito la realtà, di volta in volta, della coscienza, dell'autocoscienza, della ragione e della religione. Questo regno si è venuto a sviluppare grazie a una successione in cui lo spirito ha sempre dato spazio ad all'altro. La meta di una tale successione è la rivelazione della massima profondità: il sapere assoluto, dunque, altro non può essere se non il sapere dello spirito che sa sé stesso, che si manifesta in una storia concettualmente intesa, dove per storia si intende quella specifica scienza del sapere che appare nel fenomeno, ovvero nel sensibile. In questo Hegel mostra come il sapere assoluto rimanga effettivamente legato al sensibile: proprio perché l'esperienza non viene tolta dal sapere assoluto, viene data in una molteplicità di forme, cioè come verità avvertita dai sensi, come eterno rivelato interiormente, come sacro a cui credere.

⁵⁰⁴ Cfr. P. Aubenque, *Hegelsche und Aristotelische*, in *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Berlin 1990, pp. 220-221.

⁵⁰⁵ Cfr. T. De Koninck, *La 'Pensée de la pensée' chez Aristote*, in *id.*, *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, PUF, Paris 1991, p. 77.

atto, indipendente da ogni altro, secondo una spiegazione che fornisce Aristotele stesso mediante la connessione tra pensiero di pensiero e la libertà dal bisogno dell'amico:

L'argomento che dio non è tale da aver bisogno di un amico pretende la stessa cosa del paragonare l'uomo a dio. Invece l'uomo virtuoso non ragionerà con questo ragionamento; infatti la perfezione di Dio non risiede in questo, bensì nell'essere superiore al pensare qualcos'altro all'infuori di se stesso. La causa è che per noi il benessere comporta qualcos'altro oltre a noi, invece quanto a dio, egli stesso è il bene di se stesso⁵⁰⁶.

Dunque, il pensiero umano è quel pensiero in movimento di un essere che ha come sua propria composizione il fatto di essere in movimento. Dio, invece, inteso come immobile resta in qualche modo impenetrabile al pensiero umano, che lo struttura come caso limite di quell'unità verso cui si muove. Se dunque il pensiero di pensiero appartiene solo a Dio ed è esteso all'uomo indebitamente da Hegel, allora la teologia aristotelica ci porrà di fronte a un buco di pensiero, totalmente incolmabile attraverso la considerazione del movimento⁵⁰⁷.

L'interpretazione hegeliana del pensiero aristotelico è però frutto di una lunga tradizione che ha spinto per avvicinare dio e mondo, basti pensare all'operato di Plotino, tuttavia rimane presente, per Hegel, una sorta di difficoltà per quanto concerne la collocazione della speculazione aristotelica. D'altra parte la definizione del dio come pensiero di pensiero ne fa qualcosa di conoscibile per sé alla condizione in cui «noi ci troviamo talvolta» e traccia le premesse per quel passaggio tutto moderno che porta il nome di prova ontologica. Aristotele, identificando dio con il pensiero di pensiero, mette in primo piano il problema dell'effettiva conoscibilità di dio. Hegel si pone in quella determinata tradizione che compie il pensiero aristotelico non soffermandosi sull'ineffabilità di ciò che è primo ma unendo lo strappo avvenuto tra dio e il mondo delle cose fenomeniche, dando così un contenuto alla scienza dell'essere divino⁵⁰⁸.

Nelle *Lezioni di filosofia della religione*⁵⁰⁹, l'idea di dio appare come un «particolare al suo posto accanto agli altri, ma è ogni verità»⁵¹⁰ e ciò che la caratterizza nella prospettiva aristotelica è il fatto di essere un «tipo di stato»: la specificità del pensiero teorizzato da

⁵⁰⁶ Cfr. Aristot. Eth. Eud. VII 12, 1245 b 15-19 (tr. Zanatta, in M. Zanatta, *Etica Eudemia*, BUR, Milano 2012).

⁵⁰⁷ In Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 14-18, lo Stagirita afferma che il modo di vivere più eccellente, proprio del motore immobile, è concesso all'uomo solo per breve tempo indi per cui il divario tra la condizione divina e quella umana resterà sempre incolmabile.

⁵⁰⁸ Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1972, p. 494.

⁵⁰⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, Guida, Napoli 2011.

⁵¹⁰ *Ivi*, p. 151.

Aristotele è il fatto di essere, nello specifico, universale ovvero di pensare l'universale concreto.

Hegel ritiene che, nella filosofia aristotelica, il filo conduttore della teoria della sostanza sia, a tutti gli effetti, il principio dell'atto (*Tätigkeit*), definito come l'autodeterminarsi, cioè come ciò che realizza se stesso. Hegel considera l'atto come ciò che consente ad Aristotele di seguire l'articolazione delle sostanze nella loro propria specificità: il primo passo consta nello sforzo di cogliere la specifica irriducibilità del primo tipo di sostanza. In particolare, la prima considerazione è rivolta al binomio materia-forma: ogni ente contiene in sé materia e ogni mutamento richiede un sostrato in cui avviene. Questo è il motivo per il quale l'ente fenomenologico, ovvero sensibile e mosso, si presenta come resistente all'uno e all'identico. Nel mutamento, secondo Hegel, la fisica si manifesta come ciò che diviene altro da sé pur mantenendo una stretta connessione con sé. È nel farsi atto che la potenza raggiunge il proprio essere, allo stesso modo, per la materia che si informa grazie alla forma. Vi è una stretta correlazione tra potenza e atto per cui il momento del reale è il divenire altro del sostanziale: l'atto è sempre tale in quanto è di qualcosa perciò mantiene in sé stesso anche la propria negazione, ovvero l'esser-per-altro.

In questo senso, la coppia potenza-atto permette ad Hegel di pensare la sostanza come un divenire qualcosa: per un verso il diventare qualcosa di altro da sé, per l'altro il diventare ciò che l'ente è in sé ovvero il divenuto. Se è il modo di esser mosso ciò che distingue i tipi di sostanza elaborati da Aristotele, questo primo tipo di sostanza divenendo, ovvero muovendo verso ciò da cui ha principio, giunge in un qualche modo a ciò che era già. In questo senso Aristotele dice che quello in cui il divenire consta, ovvero la forma, è più fisico della materia stessa⁵¹¹. Lo Stagirita attribuisce la dualità della coppia potenza-atto a un solo tipo di enti, in quanto c'è qualcosa che è solo in atto, e qualcosa che è in potenza e in atto⁵¹². Nell'ente che si muove, potenza e atto sono presentati come due concetti relativi, nel senso che giungono a ciò che sono passando per altro. In questo, essi mostrano la loro unità: la potenza in relazione all'atto diviene ciò che è. In questo passaggio si verifica una posizione di primato da parte dell'atto, in quanto esso è l'essere giunto a sé stesso. È proprio Hegel a riprendere il carattere proprio del movimento, considerando la mobilità degli enti per intendere la distinzione dei tipi di sostanza.

⁵¹¹ Cfr. Aristot. *Phys.* II 1, 193 b 6-8.

⁵¹² Cfr. Aristot. *Phys.* III 1, 200 b 26-27.

Hegel, pur distinguendo le sostanze a partire dal criterio del movimento aristotelico e dalla coppia potenza-atto, fa leva sul divenire sé stessa della sostanza, ovvero sul primato dell'atto, distinguendo così i suoi tre momenti. La distinzione hegeliana prevede, dopo la sostanza sensibile, l'anima intellettiva⁵¹³, facendo dell'intelletto una tappa mediana per passare poi al puro atto. Il primato dell'atto consiste nel fatto che esso è quel particolare modo d'essere in cui ciò che diviene raggiunge il suo fine, ovvero raggiunge se stesso:

Tutto ciò che diviene si muove verso il principio che è il fine⁵¹⁴

e gli enti fisici, in quanto hanno in sé il principio del movimento, percorrono quel circolo che è la φύσις quale «ὁδός εἰς φύσιν»⁵¹⁵. La distinzione aristotelica di atto e potenza permette a Hegel di determinare quel tipo di sostanza che in sé il principio del movimento, ovvero la sostanza sensibile soggetta a movimento. Seguendo quanto esplicito da Aristotele nel secondo capitolo di *Metaph. Λ*, Hegel conserva la distinzione di materia e di forma.

Aristotele, nella sua speculazione, spiega che il mutamento avviene tra contrari, nei quali uno permane mentre l'altro no⁵¹⁶: quello che muta verso il contrario è dunque un sostrato, cioè la materia. La difficoltà di questo passaggio, nella prospettiva hegeliana, sta nel fatto di non ritrovare nell'ente sensibile il momento del ritorno in sé. La materia è ciò in cui accade il mutamento, in quanto in essa cambia la forma, sostituendo lo stato di privazione. Si tratta però di un movimento statico, che rimane sempre esterno a sé. Da una parte, infatti, il mutamento è esterno ai contrari, dall'altra, esso è esteriore alla materia, in quanto essa può essere entrambi i contrari ed è dunque il sostrato in grado di assumere in sé tutte le differenti forme possibili. Tuttavia il mutamento, essendo il passaggio dalla potenza all'atto, può essere anche descritto come il passaggio dal non ente in atto all'ente in atto, contrassegnando l'identità dell'ente con sé. In questo senso:

⁵¹³ L'anima, secondo Hegel, ha in sé il principio del movimento come gli altri enti fisici. Ciò che la contraddistingue è il fatto di mantenere il movimento nel proprio compimento e di possedere anticipatamente la relazione a ciò verso cui si muove e, in questo senso specifico, si muove verso sé stessa, sicché è caratterizzata anche da immobilità.

⁵¹⁴ Cfr. Aristot. *Metaph.* Θ 8, 1050 a 7 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commento della Metafisica di Aristotele*, cit., *ad loc.*).

⁵¹⁵ Cfr. Aristot. *Phys.* II 1, 192 b 14.

⁵¹⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 2, 1069 b 7-8.

il qualcosa diviene in atto una determinata materia, ciò che la sua materia era in potenza⁵¹⁷

Perciò la materia è determinata, diviene cioè ciò che era in potenza. Della sostanza sensibile, Hegel sottolinea la tensione tra il nesso materia-forma e quello potenza-atto, attraverso cui pone al centro un suo proprio concetto di sostanza. Il primo tipo di sostanza tuttavia non esaurisce in sé le caratteristiche dell'ente mosso, anzi richiede esso stesso per la propria comprensione un diverso punto di vista.

Per il secondo tipo di sostanza, Hegel non trova molti punti d'appoggio nel libro XII della *Metaph.*, infatti, elabora un'articolazione sistematica tra natura e spirito che costituirà la premessa per l'interpretazione del $\nu\omicron\delta\varsigma$, facendo leva sulla comparazione tra la condizione perpetua in cui si trova l'intelligenza divina e la condizione dell'intelligenza umana, che può godere solo per poco dell'altezza di quella divina.

La circolarità di cui si è fin qui parlato ha un ruolo del tutto centrale nelle pagine della *Storia della filosofia* in quanto, nel riconsiderare la nozione di sostanza in virtù del concetto di atto come ritorno in sé, cioè alla luce del concetto di scopo, dà ad Hegel il punto di appoggio per scandire quella distinzione che vedrà come termini principali la natura e lo spirito.

Hegel sembra voler principiare da una variazione che la nozione di sostanza mobile subisce nel corso del testo aristotelico. All'inizio di *Metaph.* Λ 3, Aristotele dà conto del fatto che ciò che è mosso non né l'uno né l'altro momento fin qui preso in esame: in altre parole, materia e forma non divengono. Solo nel significato di sinolo, la sostanza può essere detta mossa. I tre principi e cause vengono ad essere: motore, materia e forma. Risulteranno infine essere in numero di quattro in *Metaph.* Λ 4 in quanto viene recuperata la privazione e il principio motore viene posto esternamente per le sostanze naturali, mentre coincide con la forma nelle cose causate $\acute{\alpha}\pi\omicron$ $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\acute{\alpha}\varsigma$ ⁵¹⁸, ovvero laddove l' $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ è $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\eta$ $\psi\upsilon\chi\eta$ ⁵¹⁹.

Tuttavia, per quanto concerne la φύσις, considerata nella sua totalità, vale il fatto che il suo proprio principio motore è a lei intrinseco e viene a coincidere con la forma, di contro, all'arte tecnica, la quale è sempre principio di altro che è fuori da sé e che consta nella materia. In tal senso, se per un verso nella sostanza naturale intesa come sinolo il

⁵¹⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, cit., 2 voll., p. 157.

⁵¹⁸ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 4, 1070 b 31.

⁵¹⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Z 7, 1032 b 1.

motore risulta essere esterno, per esempio il padre dal figlio, nel caso del pensiero come principio motore ciò che resta fuori è la materia. Perciò, in un certo senso, la sostanza mossa è la natura in quanto ha in sé il principio del movimento: essa si muove verso sé, non facendo riferimento a nulla di esterno. Il movimento appartiene però, in un altro senso, a quella determinata sostanza che si compone di materia e di forma, cioè quella materia che è divenuta ciò che è. Tuttavia, secondo Hegel, Aristotele non chiarisce fino in fondo quel concetto di sostanza intesa come unità di materia e di attività, cioè quella sostanza che porta ad atto sé stessa.

Hegel compie poi un passaggio che, dalle considerazioni sulla sostanza sensibile, giunge all'intelletto, inteso come secondo tipo di sostanza. Quest'ultima viene definita a partire dall'interpretazione della ragione per cui il motore della sostanza sensibile è ancora completamente separato dalla materia⁵²⁰. Secondo l'interpretazione hegeliana, la sostanza sensibile è quel particolare tipo di sostanza che si caratterizza negativamente dall'elemento del togliersi: essa, in altre parole, cede il passo al perire.

Infatti, non appena le sostanze corruttibili si danno fuori dal campo della sensazione⁵²¹, esse risultano essere inconoscibili e solo grazie all'anima vengono in essa conservate. Dunque, nella sostanza sensibile, la forma è sempre in atto, oppure è come ciò che diviene in altro:

È chiaro, dunque, che la forma – o quale che sia la denominazione che si deve dare alla forma che è immanente al sensibile – non diviene, e che di essa non s'è generazione, e così dicasi anche l'essenza; infatti essa è ciò che si realizza in altro o ad opera dell'arte o ad opera della natura o ad opera di qualche facoltà⁵²².

La sostanza sensibile rimanda dunque, nel proprio esistere, ad un'altra sostanza in cui sussiste il passaggio dalla potenza all'atto. Questa sostanza è, per Hegel, l'anima cioè l'intelletto, la sola sostanza in cui si conserva ciò che diviene. La figura sensibile di questo nuovo carattere della sostanza è il mutamento⁵²³.

Hegel, nell'affrontare il discorso sulle due sostanze sensibili in movimento, nota che il carattere dell'ente in movimento è dato dalla connessione dei contrari, i quali non hanno

⁵²⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, cit., 2 voll., p. 158.

⁵²¹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Z 15, 1040 a 3-4.

⁵²² Cfr. Aristot. *Metaph.* Z 8, 1033 b 5-7 (trad. Reale, in Reale, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, cit., ad loc.).

⁵²³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, cit., 2 voll., p. 157.

a pieno titolo il carattere di sostanza sensibile soggetta a movimento. Il sinolo, infatti, è il divenire forma di qualcosa che rimane esterno da questo: il padre dal figlio. Questo, per Hegel, ha un preciso significato: la figura sensibile della sostanza sensibile, ovvero la sostanza che contiene in sé il movimento, è il divenire altro da sé. Invece, ciò che raggiunge sé stesso e diviene ciò che era, è l'intelletto, nel quale il diventare altro si conserva come tale. L'intelletto, diventando altro, si conserva in modo diverso dalla materia, la quale è semplicemente indifferente al mutamento:

Ora, ricapitolando ciò che s'è detto sull'anima, diciamo di nuovo che l'anima è in un certo modo tutti gli esseri. Infatti gli esseri o sono sensibili oppure intelligibili, e mentre la scienza è in un certo modo gli oggetti della scienza, la sensazione è gli oggetti della sensazione⁵²⁴.

Hegel, a proposito della sensazione dell'anima, distingue, alla stregua di Aristotele, il mutamento ἐπὶ τὴν φύσιν, che comporta σωτήρια del δυνάμει ὄντος⁵²⁵ e quel particolare tipo di mutamento verso le condizioni privative, che comporta la distruzione di qualcosa mediante il suo contrario. Servendosi di questa distinzione, Hegel pone nell'anima l'unità di passività e di unità⁵²⁶. Tuttavia, in quanto unificatrice di momenti distinti, l'anima necessita ancora di uno stretto legame con la materia: la materia è quel particolare contenuto che rimane lo stesso, ossia è posto come momento dell'autodeterminarsi dello scopo. Nel togliere in sé l'esteriorità dei momenti, l'anima mantiene un rapporto negativo con l'esteriorità che toglie, dunque l'intelletto necessita ancora di materia. Si evince così, nella prospettiva hegeliana, una stretta connessione tra i primi due tipi di sostanza in quanto si articolano come sostanze mosse⁵²⁷.

Nella prosecuzione del libro XII della *Metafisica*, nei capitoli IV e V, Aristotele spinge la sua speculazione verso la questione dei principi, che siano gli stessi per tutte le cose⁵²⁸ e verso quel principio unificante che tutto muove⁵²⁹. L'unità è quindi cercata in senso analogico: qui rientra il concetto di sostanza nel senso di ciò che muove come termine finale e che è in atto un qualcosa di determinato. Sostanza e atto sono entrambi principi ed è proprio tale legame che introduce alla causa prima di tutto: se infatti,

⁵²⁴ Cfr. Aristot. *De an.* III 8, 431 b 21 (trad. Movia, in Movia, *Aristotele L'anima*, Bompiani, Milano 2019).

⁵²⁵ Cfr. Aristot. *De an.* II 5, 417 b 2.

⁵²⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, cit., 2 voll., p. 205.

⁵²⁷ Tale connessione ricorda quella tra natura e spirito espressa nel paragrafo § 83 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*.

⁵²⁸ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 4, 1070 a 32-33.

⁵²⁹ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 4, 1070 b 35.

inizialmente, la materia sembra avere un ruolo centrale per la distinzione delle sostanze, nel proseguo del testo, cede progressivamente il passo all'atto e al fine. Su questa base, anche nella prospettiva aristotelica, il vivente e l'anima assumono due posti di primo piano: l'anima è infatti οὐσία κατὰ τὸν λόγον⁵³⁰. L'anima, secondo Hegel, rientra nella seconda definizione aristotelica di sostanza, quella che considera l'οὐσία come forma, e che in *Metaph.* Λ 3 è identificata quale φύσις. Dunque l'anima rimarrà sempre una parte del composto vivente, e come tale, principio unificante di altro: essa rimane soggetta a movimento, come lo è l'individuo che essa informa, almeno nel senso della generazione e della corruzione. Tuttavia, essa articola dentro di sé una certa ambivalenza tale da necessitare il chiarimento attorno al νοῦς. L'anima è certamente legata con il corpo⁵³¹ nel senso che il suo radicamento sensibile è interno all'organismo come un insieme vitale: tale radicamento non si identifica dunque con nessun particolare organo corporeo bensì è lo stare in comunione di queste diverse parti⁵³².

Il percorso hegeliano, che prevede il passaggio dalla natura allo spirito, pone il concetto del movimento in stretta relazione con il testo aristotelico, soffermandosi però su dei punti tralasciati dallo Stagirita. Aristotele, infatti, non si occupa nel libro Λ dell'anima separata e si concentra sul movimento eterno delle sostanze incorruttibili sopralunari: mediante lo studio dei diversi movimenti e delle sostanze a loro connessi, produce una prova cosmologica che principia dal mosso e che giunge fino all'immobile quale presupposto necessario del movimento stesso. La posizione del motore immobile aristotelico sembra essere del tutto assente nell'interpretazione hegeliana: il passaggio alla terza sostanza, infatti, sconvolgerebbe totalmente l'assetto presentato dallo Stagirita.

Già Michelet in una nota alla seconda edizione delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, aveva osservato che, nell'interpretazione hegeliana del primo cielo, vi sarebbe un fraintendimento della versione più accreditata del testo aristotelico⁵³³. Questa non corretta esegesi comporterebbe una sorta di confusione hegeliana tra il motore immobile e il primo

⁵³⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* Z 10, 1035 b 13; *De an.* II 1, 412 b 10-11.

⁵³¹ Cfr. Aristot. *De an.* I 1, 403 a 15.

⁵³² Tale questione non può essere affrontata in modo puntuale in questa trattazione. Per uno studio approfondito si veda S. Achella, *Un "mistero incomprensibile": il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, «Ethics & Politics», 2 (2012), pp. 8-27; M. Monaldi, *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli 2000.

⁵³³ L'errore hegeliano è discusso in E. Coreth, *Das diaektische Sein in Hegels Logik*, Herder, Wien 1952, p. 154; P. Aubenque, *Hegel et Aristote*, in *Hegel et la pensée grecque*, a cura di J. D'Hondt, PUF, Paris 1974, p. 106.

cielo: la traduzione di Hegel considererebbe l'immoto come il medio tra il mosso e il motore e lo descriverebbe come circolo della ragione ritornante su di sé⁵³⁴.

Come si ricordava in precedenza, Aristotele fa riferimento al movimento eterno e ingenerato, affrontato in *Phys.* VIII, ovvero a quel movimento continuo e locale sempre in circolo, come effettivo presupposto per cui si dia generazione e ogni movimento, a sua volta caratteristica delle sostanze ingenerabili e incorruttibili. Queste sostanze, che si muovono si moto circolare eterno, sono, appunto, il punto medio che vede come estremi il mondo sublunare e il motore immobile. La sostanza eternamente mossa, presupponendo il movimento, non può essere pensata prima di questo: il cielo, in quanto eternamente mosso, muove sé stesso ma, poiché è in moto, non può essere causa prima del movimento. In altre parole, il primo cielo muove in quanto è già sempre in moto ovvero muove ed è mosso nel senso per cui costituisce il limite estremo della causa efficiente.

Il primo mobile, cioè il cielo, condivide con tutti gli altri esseri sensibili la possibilità di essere secondo il luogo, dunque mantiene in sé una dipendenza dalla possibilità⁵³⁵. Il cielo è perciò mosso da un "altro" rispetto a tutto ciò che sottostà sotto la sfera del sensibile: questo "altro" è un qualcosa che determina l'eternità e la circolarità del moto, oltre al fatto di definire l'intera natura⁵³⁶. Tale principio è causa del movimento nel senso che lo costituisce in relazione a sé: secondo la caratterizzazione hegeliana del rapporto tra spirito e natura, lo spirito viene prima della natura ma non empiricamente bensì in modo per cui lo spirito è già sempre insito, ovvero contenuto, in essa:

§ 376. Ma siffatta identità, che si è raggiunta con l'universale, è la negazione del contrasto formale, dell'individualità immediata e dell'universalità dell'individualità; ed è un lato soltanto e cioè il lato astratto, la morte del naturale. Ma, nell'idea della vita, la soggettività è il concetto; ed essa è quindi, in sé, l'essere in sé assoluto della realtà, e l'universalità concreta. Mediante l'indicata negazione dell'immediatezza della sua realtà, essa si è fusa con sé medesima: l'ultima esteriorità della natura è negata; e il concetto, che nella natura è soltanto in sé, è diventato concetto per sé. – La natura è, per tal modo, trapassata nella sua verità, nella soggettività del concetto, la cui oggettività stessa è l'immediatezza negata dell'individualità, l'universalità concreta; onde è posto così il concetto, il quale ha come sua esistenza la realtà che gli è corrispondente, il concetto. Tale è lo spirito⁵³⁷.

⁵³⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., p. 161.

⁵³⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 4-5.

⁵³⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 13-14.

⁵³⁷ Cfr. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 368 (trad. Croce, in Croce, *Hegel Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., *ad loc*).

In modo simile a questo muove l'anima⁵³⁸: essa, nei viventi, resta come causa immobile del movimento, anche se essi muovono accidentalmente se stessi. Questa mobilità accidentale rende l'anima essenzialmente e sostanzialmente diversa rispetto al primo motore immobile, il quale deve muovere di continuo. Solo ciò che è immobile può dunque muovere in prima istanza. La via cosmologica aristotelica conduce a un radicale cambiamento di prospettiva sul rapporto tra movimento, atto e sostanza. Cosa che Hegel non manca di sottolineare, osservando nel principio finale di quel movimento, che consiste nel passare dal pensiero all'essere, il *principium cognoscendi ed essendi*: secondo Hegel, dunque, Aristotele annuncia tale principio come dio e ne mostra la reazione alla singola coscienza⁵³⁹.

A questa altezza della speculazione hegeliana, si nota che il filosofo di Tubinga sovrappone il primo cielo e il motore immobile: Hegel, tuttavia, identifica il primo cielo come eterno visibile⁵⁴⁰, che assieme alla ragione pensante, costituisce i due modi dell'esposizione dell'assoluto⁵⁴¹, il quale, però, rimane distinto da quel principio che muove e resta in relazione a sé, ovvero il solo principio che si riferisce all'essere proprio del pensiero⁵⁴². Anche quando Hegel pone il cielo come "immobile che muove", attribuendo in modo errato al "dio visibile" quanto nel testo di Aristotele riguarda invece la sostanza sovrasensibile, considera però caratteristico di questo livello il separarsi di movente e mosso e dunque l'entrata in questione di una causalità efficiente con l'apparire di un primo ed eterno movimento.

Il punto decisivo è perciò il seguente: per Hegel l'atto puro scevro di materia va pensato necessariamente come pensiero di pensiero. L'ente mosso non può mai essere concepito senza l'immobile che muove, nel senso che in esso il permanere dà forma al mutare. L'eternità del movimento suppone delle sostanze eternamente mosse, ma queste, a loro volta, presuppongono un principio la cui sostanza sia l'atto⁵⁴³.

Seguendo la speculazione aristotelica, bisogna ripensare il movimento a partire dall'atto, ovvero pensare l'atto come il fondamento della connessione di potenza e di atto che, appunto, istituisce il movimento. Questo impone un radicale mutamento di rotta rispetto alla sostanza sensibile e mossa. In altre parole, impone di pensare una sostanza in

⁵³⁸ Cfr. Aristot. *Phys.* VIII 6, 259 b 1-3.

⁵³⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., p. 160.

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 162.

⁵⁴¹ *Ivi*, p. 160.

⁵⁴² *Ivi*, p. 161.

⁵⁴³ Cfr. Aristot. *Metaph.* A 6, 1071 b 20.

cui l'atto non porti a compimento una materia, o, come afferma Hegel, non sia solo attività formale il cui contenuto giunga da qualche altra parte⁵⁴⁴.

L'atto, nella prospettiva hegeliana, ha un carattere necessariamente relazionale e determina un tratto essenziale a partire dal quale il movimento è suscitato, configurando il principio in senso primario come fine. In altre parole, l'atto è, per Hegel, possibilità di differenza: la differenza è a tutti gli effetti un modo d'essere che riconduce all'atto e a quella sostanza che coincide con esso. L'atto, però, non viene ricondotto al movimento; non l'essenza dell'atto è movimento ma l'essenza del movimento è atto⁵⁴⁵. Il punto a cui si giunge attorno all'immobilità dell'atto è lo scacco che, nel linguaggio hegeliano, si presenta come *Umschlag*: il motore immobile e immateriale non può essere pensato come distinto da altro ma solo come distinto da sé.

Poiché il primo motore immobile è distinto solo a sé stesso, rimane indivisibile. L'essenza dell'atto è così espressa da Hegel come movimento, intendendo l'essenza di questo come il divenire sé⁵⁴⁶. Dunque l'atto puro viene caratterizzato mediante un senso particolare del concetto di movimento, ovvero il movimento del pensiero, che diviene la condizione di possibilità a partire dalla quale si dà ogni forma di movimento. Il concetto di movimento qui inteso è quello secondo il quale l'atto si indirizza verso sé stesso; in tal senso, il principio del movimento è un qualcosa che agisce sempre allo stesso modo⁵⁴⁷, non venendo coinvolto in un movimento verso altro.

Una simile οὐσία, Hegel la identifica con lo spirito in quanto «presso lo spirito l'energia (*Energie*) è la sostanza stessa»⁵⁴⁸. Bisogna, però, tener presente che questa identificazione resta di matrice hegeliana, e va intesa come il momento più alto dal quale va ricompreso il pensiero di pensiero, ovvero il fatto che «il pensiero e il pensato sono uno»⁵⁴⁹. Dopo questa ricomprensione non si può voler conoscere nulla di più profondo e alto. Precisando la posizione del primo motore immobile, Aristotele sottolinea che il desiderio è mosso dal pensiero, e questo, a sua volta, dall'intelligibile. In tal senso, se l'oggetto che muove il desiderio della sensibilità è ciò che appare bello, il desiderio come volontà ha invece il suo principio in ciò che è effettivamente bello. Il desiderio si muove

⁵⁴⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, cit., 2 voll., p. 159.

⁵⁴⁵ Cfr. L. Samonà, *Atto puro e pensiero di pensiero nell'interpretazione di Hegel*, in Aa. Vv., *Hegel e Aristotele*, a cura di G. Movia, Cagliari 1995, p. 241.

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 10.

⁵⁴⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, cit., 2 voll., p. 159.

⁵⁴⁹ *Ivi*, pp. 162-163.

così verso ciò che è pensiero ἀρχὴ ἢ νόησις⁵⁵⁰ ma, a sua volta, il pensiero è in atto soltanto a partire dal possesso dell'intelligibile.

L'oggetto del pensiero determina a partire da sé stesso il carattere del pensiero sia come essere sia come privazione: il movimento ingenerato dall'intelligibile nell'intelligenza è esemplificato dall'esempio del passaggio dal sonno alla veglia, che comporta non solo privazione bensì il possesso della forma e, per ultima, l'immobilità. Nell'indicare il movimento dell'intelligibile, Aristotele prende ad esempio quel particolare movimento che è proprio dell'immobilità dell'anima e che comporta un divenire che si è già: in modo circolare, il pensiero è il principio verso cui muovono il desiderio, la volontà e il concepire. Hegel sottolinea l'esempio aristotelico, trovando in esso la «grande determinazione», dove l'immoto che muove altro non è che l'idea che muove sé stessa in relazione a sé. Sembra dunque essere chiaro, anche nella prospettiva hegeliana, che il termine del movimento non può essere pensato in base a ciò che muove verso di lui: il pensiero, infatti, è mosso solo dal pensare. In altre parole, l'immobile che muove è il pensiero, cioè l'oggetto del pensiero:

l'ousia di questo pensiero è il pensare; questo pensato è dunque la causa assoluta, essa stessa immobile, ma identica con il pensiero che è mosso da esso⁵⁵¹

L'oggetto ribaltandosi in ἐνέργεια, risulta essere il punto di svolta indicato da Hegel per esplicitare il passaggio dall'intelligibile più eccellente al pensiero di pensiero, a dio e al suo rapporto con la singola coscienza. Hegel, nella sua speculazione, rimane fedele alla sua propria interpretazione anche per quanto concerne il capitolo IX del libro Λ: ivi il motore immobile è definito fin dall'inizio come νοῦς, che pensa solo a sé e che è costantemente in atto, altrimenti il più eccellente sarebbe il pensato e non il pensare. L'interpretazione hegeliana vede concentrata qui l'espressione conclusiva del momento fondamentale della filosofia aristotelica, quando, appunto, ricorda che pensiero e pensato sono un *unicum*⁵⁵². Come è stato notato da K. Düsing, Hegel sfrutta il riferimento ai capitoli IV e V di *De an.* III per osservare una distinzione tra intelletto potenziale e attivo in riferimento al pensiero di pensiero, tracciando una strada secondo cui, nel pensiero

⁵⁵⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 30.

⁵⁵¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, cit., 2 voll., p. 161.

⁵⁵² Cfr. Aristot. *Metaph.* Λ 9, 1075 a 2.

divino, sarebbero presenti la differenza, la repulsione e il movimento dunque l'aperta opzione dell'identità tra possibilità e realtà⁵⁵³.

L'ultimo punto su cui Hegel si sofferma, ma che comunque rimane inaggirabile per il passaggio al pensiero di pensiero, concerne l'immobilità del primo motore quale *Endzweck*, ovvero quale principio finale. Il motore immobile, non potendo essere coinvolto nel movimento, non può rimandare ad altro se non a sé stesso: egli mette cioè tutto in relazione a sé. Non muove solo come ciò a partire da cui è il movimento bensì come ciò verso cui esso è.

Il movimento è, secondo lo stesso Stagirita, una certa connessione, ovvero è una certa relazione tra potenza ed atto, ed è definito appunto come atto imperfetto⁵⁵⁴. Questo atto ha carattere d'essere solo se è relazione a un termine in cui si conserva come tale: l'intelligibile muove, infatti, non entrando nella relazione ma riportandola a sé. L'immobilità ha così rapporto diretto con l'essenza del movimento, che si conserva solo se si indirizza verso ciò a partire da cui già sempre è. Il principio finale necessita così di un riferimento a una sostanza d'ordine intelligibile, l'unica in grado di conservare il movimento: questa sostanza dovrà essere di per sé stessa fondamentalmente causa di un certo muoversi verso di sé e, solo grazie al fondamento di questo movimento, è causa di un muoversi verso altro.

Il movimento implica perciò l'ammissione di un motore immobile, che muove come l'intelligibile muove l'intelligenza. Tale movimento, inteso come un divenire ciò che si è, ne postula un altro, il quale, a sua volta, è in quella particolare condizione per cui il pensiero giunge ad essere, postulando così, dal lato dell'intelligibile, l'unità propria del $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$.

Quello che Hegel vede nel dio aristotelico è un'indistinta connessione tra spirito soggettivo e assoluto, che lo fa essere un particolare accanto agli altri⁵⁵⁵. La posizione del dio di Aristotele crea la teoria del pensiero di pensiero la quale, a sua volta, racchiude in sé l'unità dell'intero cammino della storia della filosofia. Nel testo aristotelico, però, i due momenti della verità dello spirito, che il pensiero di pensiero incarna, ovvero l'immediato essere per sé della soggettività e dell'universalità non trovano, secondo Hegel, una connessione testuale ben sviluppata, e ciò che sta assolutamente per sé è la soggettività del pensiero non unita con il sostanziale.

⁵⁵³ Cfr. K. Düsing, *Hegel e l'antichità classica*, La Città del Sole, Napoli 2006, p. 132; G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., p. 164.

⁵⁵⁴ Cfr. Aristot. *Phys.* III 2, 201 b 27-29.

⁵⁵⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, cit., 2 voll., p. 151.

Dunque, ciò che Hegel vede nel pensiero di pensiero è la forma dello spirito soggettivo non ancora in grado di comprendere quella forma comunitaria che lo farà divenire assoluto.

3.3 In riferimento a *De an. III 8*: interpretazione hegeliana del secondo tipo di sostanza.

Seguendo la descrizione che Aristotele fornisce dell'anima, ovvero il fatto che essa sia in un certo modo tutti gli enti, sembra che Hegel, nell'assumere che lo spirito, conoscendo la realtà, conosce sé stesso, riprenda effettivamente il portato dello Stagirita.

Aristotele, infatti, scrive:

ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα⁵⁵⁶

Osservando il termine «πῶς», esso risulta essere ambiguo, dunque bisogna chiedersi in che senso l'anima possa essere, in un certo qual modo, effettivamente tutti gli enti. Questo è un punto che Hegel effettivamente fa proprio e, secondo Brentano⁵⁵⁷, sarebbe già del tutto evidente nella *Fenomenologia dello spirito*: Hegel sembra, infatti, aderire alla concezione dell'anima aristotelica come un oggetto avente una certa plasticità in grado, cioè, di divenire tutto. La capacità di divenire un certo qualcosa è, per il filosofo tedesco, possibile per quell'ente che è in potenza tutto: in altre parole, l'infinito diviene nel finito, il quale, a sua volta, fluidifica in diverse forme, nelle quali, in ultima istanza, si riconosce. Se il νοῦς è perciò in potenza tutti gli enti ma nessuno in atto prima di pensarli

Quando poi l'intelletto è divenuto ciascuno dei suoi oggetti, nel senso in cui si dice "sapiente" chi lo è in atto (e questo avviene quando può esercitare da sé la propria conoscenza), anche allora è in un certo modo in potenza, ma non come prima di avere appreso o trovato; ed allora può pensare se stesso⁵⁵⁸.

L'interpretazione hegeliana della sostanza sensibile eterna si discosta dall'impianto che Aristotele fornisce nel libro XII della *Metafisica*. Hegel, infatti, non identifica tale sostanza con il cielo e le stelle fisse bensì con il νοῦς. L'interpretazione del νοῦς

⁵⁵⁶ Cfr. Aristot. *De an.* III 8, 431 b 25.

⁵⁵⁷ Cfr. F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, De Gruyter, Berlin 2018; M. Mangiagalli, *Franz Brentano interprete di Aristotele*, Aracne, Roma 2009.

⁵⁵⁸ Cfr. Aristot. *De an.* III 4, 429 b 6-10 (trad. Movia, in Movia, *Aristotele L'anima*, cit., *ad loc.*).

aristotelico è uno dei problemi principali che si sono tramandati nel corso dei secoli e che intreccia uno stretto rapporto con quello che Hegel chiama intelletto personale, ovvero il pensiero soggettivo a cui il pensiero stesso non può essere ridotto. Secondo Aristotele, l'anima può diventare tutti gli enti nel senso che si può identificare con un suo proprio correlato, divenendo così quell'oggetto nella sua propria forma.

Dunque, così come il soggetto si identifica con il percetto, nel pensiero, il soggetto si identifica nel pensato. Quello che cambia, però, è il fatto che, nella percezione, il soggetto dipenda dalla presenza e dalla datità, mentre il pensiero è libero nel particolare senso che il soggetto può legarsi a qualsivoglia oggetto, non essendo assolutamente unito al dato:

[...] l'anima è in un certo modo tutti gli esseri. Infatti gli esseri o sono sensibili oppure intelligibili, e mentre la scienza è in un certo modo gli oggetti della scienza, la sensazione è gli oggetti della sensazione; come ciò si verifichi, si deve ricercare. La scienza e la sensazione si dividono in corrispondenza gli oggetti: quella in potenza corrisponde agli oggetti in potenza, quella in atto agli oggetti in atto; la facoltà sensitiva e quella intellettuale dell'anima sono in potenza questi oggetti, la prima il sensibile e la seconda l'intelligibile. Tali facoltà devono essere identiche o alle cose stesse o alle loro forme. Ora non sono identiche alle cose stesse, poiché non è la pietra che si trova nell'anima, ma la sua forma. Di conseguenza l'anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti, e l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili⁵⁵⁹.

Aristotele, dunque, divide il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ produttivo, ovvero quello che può produrre tutti gli enti, e il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ che può diventare tutti gli enti. Il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, perciò, non è né intelletto né facoltà di pensiero astratto, ovvero non è rappresentazione: se deve poter pensare oggetti diversi, secondo lo Stagirita, deve affacciarsi alla diversa modalità di essere dell'oggetto.

In altre parole, secondo Hegel, il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ non è pensiero logico bensì una disposizione dell'essere nel vero: se da un lato è dunque incorporeo, dall'altro rimane legato alla materia in quanto ha, in sé stesso, la capacità di diventare tutto, cioè di assumere forme diverse, proprio come la materia.

Ferrarin sintetizza questo passaggio nella seguente maniera: «Che l'intelletto sia identico ai $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ solo in atto, per Hegel significa che la "passività" del nous (*VGPH* 21: per Hegel potenza e passività del nous sono lo stesso), che per Aristotele era la recettività delle forme in cui l'intelletto agente ha innalzato il sensibile, è solo "la possibilità prima della realtà, e che la verità dell'intelletto autocosciente "è quella di "non essere meramente in sé, ma essenzialmente per sé" – cioè di essere attività»⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ Cfr. Aristot. *De an.* III 8, 431 b 20-25 (trad. Movia, in Movia, *Aristotele L'anima*, cit., *ad loc.*)

⁵⁶⁰ Cfr. A. Ferrarin, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS Editrice, Pisa 1990, pp. 132-133.

C'è da precisare che, lo stesso Aristotele, definisce l'intelletto come separato dal corpo, ovvero come ἀπαθείς⁵⁶¹. Sia nell'attività potenziale sia in quella produttiva, l'intelletto è dunque un'attività spontanea senza passività. Come l'anima, anche l'intelletto non ha alcuna forma, perché ha in sé la capacità di divenire tutte le forme: esso è apertura al mondo, è il mondo stesso in potenza. Tale apertura non si dà nella forma della passività perché l'anima può pensare le forme ma non riceverle perciò pensare alle forme è come scrivere su di una tavoletta di cera:

l'intelletto è in un certo modo potenziale gli intelligibili, ma in atto non è nessuno di essi prima di pensarli. Diciamo "potenzialmente" allo stesso modo di una tavoletta per scrivere, sulla quale non ci sia attualmente nulla di scritto⁵⁶².

La tavoletta è certamente corruttibile ma il fatto che il pensare abbia luogo come la scrittura in essa non è né una circostanza individuale né un fatto corruttibile. Questo νοῦς è, per essenza, attività eterna. Occorre dunque contrapporre l'affezione del senso, attivata dal sensibile, alla funzione del νοῦς che attiva sé stesso: in altre parole, è necessario separare la passività e la ricettività. Il νοῦς produttivo dovrebbe perciò stare al νοῦς potenziale allo stesso modo in cui la forma sta alla materia, tuttavia il νοῦς produttivo è diverso per i diversi soggetti in quanto l'atto separa, divide e individualizza. La forma è, in altre parole, la definizione di una determinazione. Il νοῦς produttivo viene introdotto, in analogia con la natura, come causa efficiente che fa diventare attivo il νοῦς in potenza. Questo pone un problema su come concepire il νοῦς produttivo il quale è, allo stesso tempo, la causa efficiente di un divenire in divenire cioè di un pensiero nella sua forma più alta.

Hegel non contempla la differenza aristotelica tra intelletto scientifico e calcolatore in quanto non prende le mosse dalle diverse modalità dell'essere della cosa ma dall'articolazione interna alla ragione. In tal senso, non può essere possibile la tripartizione aristotelica di teoria, prassi e produzione né, d'altro canto, considera la divaricazione tra νοῦς e λόγος, per cui si deve intendere che dei termini primi e dei termini ultimi (τὰ ἔσχατα) vi è intellezione. Sono molti i passi aristotelici che Hegel non commenta, in particolare, risulta strano che il filosofo di Tubinga non tragga mai alcuna conclusione attorno all'intellezione degli indivisibili, trattata nel capitolo sesto del III libro del *De anima*. Quello che Hegel non nota nella sua speculazione è, appunto, che il νοῦς aristotelico trova

⁵⁶¹ Cfr. Aristot. *De an.* III 4, 429 a 15.

⁵⁶² Cfr. Aristot. *De an.* III 4, 429 b 30-33 (trad. Movia, in Movia, *Aristotele L'anima*, cit., *ad loc.*).

la sua quiete nell'intellezione degli indivisibili⁵⁶³, tuttavia il *voũç* risulta essere necessario per meglio comprendere la definizione hegeliana del pensiero. Il pensare è la struttura stessa della realtà, ovvero, sta alla realtà come l'anima al corpo da essa animato. I concetti e le categorie, che in termini hegeliani si traducono in determinazioni di pensiero, non sono identificabili con la costruzione di un soggetto ma sono irriducibili ad esso e, in quanto operanti ovunque nella realtà, sono l'essenza più propria di ciò che è. In questo senso, non si deve presupporre alcunché di dato prima del pensiero, nemmeno delle leggi del pensare o un io puro, altrimenti la relazione tra pensiero e tali leggi resterebbe inspiegata. In altre parole, il pensiero, secondo Hegel, non può basarsi su criteri esterni ma è proprio esso stesso ad essere il suo proprio oggetto.

Nel *voũç* aristotelico, Hegel ritrova il pensiero oggettivo cioè la realtà del pensare che permea il mondo ovvero la pulsazione vitale di ciò che è. Quello che Hegel fa proprio del pensiero aristotelico è, appunto, il fatto che l'anima sia in un certo modo tutti gli enti, traducendo nella filosofia dello spirito soggettivo e nella logica le due diverse forme di idealità. Nella filosofia dello spirito soggettivo, egli traduce l'anima senziente nei termini di un fondo determinato, nel quale tutto è serbato senza esistere:

[...] L'anima, come senziente, non è più meramente naturale, ma è individualità interna; questo essere per sé di lei, che, nella totalità moralmente sostanziale, è formale, bisogna renderlo indipendente e libero⁵⁶⁴.

L'intelligenza è, per Hegel, il pozzo notturno in cui tutte le conoscenze acquisite passivamente sono conservate inconsciamente. L'intelligenza è detta l'universale esistente nel quale il diverso non è ancora posto come discreto ovvero come l'in sé delle sue determinazioni:

L'immagine per sé è fuggevole, e l'intelligenza stessa, in quanto attenzione, è il tempo e anche lo spazio, il quando e il dove di essa. L'intelligenza però non è solo la coscienza e l'essere determinato, ma è in quanto tale il soggetto e l'in sé delle sue determinazioni: così, ricordata nell'intelligenza, l'immagine non è più esistente, conservata inconsciamente⁵⁶⁵.

⁵⁶³ Cfr. Aristot. *An. Post.* II, 71 b 19.

⁵⁶⁴ Cfr. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 395 (trad. Croce, in Croce, *Hegel Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., *ad loc*).

⁵⁶⁵ *Ivi*, p. 442.

Il significato e lo scopo di tutto ciò è, per Hegel, la liberazione dall'esteriorità e l'autoaffermazione dello spirito. L'intelligenza, che pure è inizialmente l'anima inserita nella corporeità e nell'ambiente, è la forza di non dover dipendere dal dato, dunque di poter alienare i propri oggetti prodotti in un *medium* esterno. È nel concetto, infine, che il pensiero conserva le sue proprie categorie, mediante le diverse negazioni determinate, che organizzano il suo movimento. È per una tale ragione che si può parlare di idealità di pensiero: quest'ultimo altro non è se non la memoria dei propri stadi superati e passati.

Se il pensiero non subisce alcunché dall'esterno in quanto è ἀπαθής, la distinzione tra intelletto attivo e potenziale è posta dal pensiero stesso, che rende sé stesso intelletto passivo, ovvero l'oggetto per sé⁵⁶⁶. Se, d'altro canto, l'intelletto attivo non è altro che attività e se la sua essenza è causalità efficiente⁵⁶⁷, allora esso deve essere inteso come l'attività eterna in grado di finitizzare sé nel sensibile come in un tutto: il νοῦς passivo è così il finito nella sua razionalità in sé, ovvero è la realtà nella misura in cui è pensabile. In altre parole, l'in sé è, per Hegel, l'idea assoluta considerata in sé stessa che, nel lessico della *Scienza della logica*, significa l'idea indipendentemente dal suo essere incarnata.

Il filo conduttore di quanto ragionato da Hegel è che l'anima e i suoi contenuti, come tutto ciò che è finito, sono δύνανμις per il pensiero: nella misura in cui l'anima è oggetto del pensare attivo, essa è fin dalle sue forme più elementari νοῦς παθητικὸς. Tutte le declinazioni del pensiero sono presenti virtualmente nell'anima e sono apprese come stadi di una conoscenza dallo spirito. Il νοῦς passivo aristotelico può dunque comprendere tanto la natura quanto lo spirito finito, in quanto essi sono l'esistenza finita che si dà nell'idea assoluta. Per Hegel, se l'intelletto è tutto in potenza, ovvero è niente di pensare, allora, quando poi pensa, avrà come proprio oggetto il pensiero medesimo. Perciò, l'intelletto separato non è altro che l'attività del pensare, la quale, presa in sé, è immortale: così come l'anima va definita come una funzione, la percezione come la realizzazione di una potenza, analogamente, il pensare deve essere considerato come un'attività che dà inizio a sé stessa.

Nonostante rimangano molti nodi dolorosi ancora da sciogliere nell'esegesi hegeliana, Hegel considera la filosofia aristotelica come un idealismo speculativo simile al proprio in quanto l'autocoscienza, il cui culmine sarebbe rappresentato dai capitoli dal settimo al nono del libro Λ, si dà come primo assoluto, secondi cui il finito si ritrova nell'infinito. Tuttavia Hegel sembra non rendersi conto della trasformazione,

⁵⁶⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., *ad loc.*

⁵⁶⁷ Cfr. Aristot. *De an.* III 5, 430 a 10-25.

apparentemente innocua ma, in realtà, del tutto sostanziale, del principio aristotelico secondo cui il $\nu\omicron\delta$ è in potenza tutti i suoi principi. Hegel, d'altro canto, utilizza termini diversi per intendere l' $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ aristotelica, sottolineando il carattere efficiente della causalità attiva. Per Hegel, l' $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ aristotelica deve essere intesa nei termini di attività: non appare, dunque, un aspetto costruttivistico, anzi, si evince un punto segnatamente antisoggettivistico. Tale concetto di attività, ovvero di produzione, affrontato nella prima sezione dell'*Enciclopedia*, è indirizzato contro l'illusione di poter restituire l'in sé senza intervenire nella trasformazione del dato in pensiero. Il dato, una volta pensato, viene trasformato in un concetto, poi idealizzato, ovvero lo si solleva nello spazio-tempo in cui esiste, facendone un universale.

Dal punto di vista aristotelico, questo risulta essere un problema perché diventare un oggetto per il $\nu\omicron\delta$ significa coglierlo secondo verità, cioè non sottoporre il pensato a mutamento. In tal senso, risulta essere necessario considerare il significato che assume l'autocoscienza in Hegel: essa dipende, a sua volta, dall'autocoscienza delle cose perciò il $\nu\omicron\delta$ pensa sé stesso solo dopo averla acquisita.

Il pensare è, nella prospettiva hegeliana, una dualità di passività e di attività, cioè di pensiero e di pensato: il significato del pensiero va però, in questo caso, ripensato in senso totalmente sistematico. La divisione di pensiero e di pensato è interna a un pensare che è uno, il quale, però, necessita di differenza. La totalità deve dunque essere percorsa consequenzialmente poiché vi è sempre la necessità della mediazione: il sapere è, in generale, una relazione dunque è un cammino che parte dalla differenza tra la verità e la certezza. La conoscenza del tutto è segnata da uno stadio di disparità, cioè dalla differenza di sé con sé: il tutto sarà perciò sempre caratterizzato da uno iato. Prendendo in considerazione l'idea assoluta, teorizzata nell'ultima parte della *Scienza della logica*, risulterà chiaro che essa si discosta dall'unicità e dalla completezza dell'identità propria della filosofia aristotelica, cedendo il passo ad un'impostazione ancora greca ma non aristotelica: l'uno che si articola in sé stesso.

3.4 Metaph. Λ 7 nella III° sezione dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche e il passo verso la filosofia come scienza nella Scienza della logica: da Aristotele e oltre Aristotele.

Nell'edizione⁵⁶⁸ dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* datata 1830, Hegel conclude l'intera trattazione riportando integralmente il passo di *Metaph.* Λ 7, 1072 b 18-25. Il senso generale dell'opera hegeliana rispecchia appieno la sua titolazione: essa viene pensata come un manuale ad opera del docente, infatti, la prima difficoltà nell'approccio sta proprio nell'estrema sintesi che ha condotto gli interpreti ad una scorretta visione di tale opera, appiattendola e intendendola come ultima parte del sistema elaborato da Hegel. In altre parole, essa è stata erroneamente considerata come l'esposizione somma della filosofia hegeliana, non tenendo in considerazione il fatto che essa viene a coincidere con la prima parte del sistema⁵⁶⁹ che, a sua volta, sfocerà nella *Scienza della logica*⁵⁷⁰. Il sistema, accanto alla logica, prende in esame le diverse scienze reali, ovvero la filosofia della natura e la filosofia dello spirito le quali, appunto, ricoprono rispettivamente la seconda e la terza parte dell'*Enciclopedia*.

Nella terza sezione dell'*Enciclopedia*, Hegel prende in esame lo spirito assoluto, il quale si articola in tre diversi momenti: arte, religione e filosofia. È interessante notare come, nello spazio riservato alla speculazione attorno alla filosofia, Hegel concluda la trattazione riportando una pagina del capitolo settimo di *Metaph.* Λ, ovvero *Metaph.* Λ 7, 1072 b 18-25, intendendola, probabilmente, come una sorta di chiara e concisa spiegazione attorno al ruolo e all'importanza della filosofia in quanto scienza. L'interpretazione che Hegel dà di questa pagina aristotelica doveva essere per lui chiara anche in virtù di quanto raccolto nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*:

⁵⁶⁸ L'edizione che qui si prende in esame è quella datata 1830, la quale non presenta evidenti modifiche rispetto a quella del 1827. La prima, invece, corrispondente al 1817 risulta essere molto più breve dunque mancante di parti che le conseguenti edizioni riportano. Per ulteriori riferimenti si veda V. Verra, a cura, G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Torino 1981, pp. 20-21; *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 97-106.

⁵⁶⁹ Cfr. R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014. Bodei nel corso di questo scritto, originariamente pubblicato nel 1975, si interroga sul valore e sul significato assunto dal sistema all'interno della filosofia hegeliana. Pertanto l'autore nota che Hegel non intese il sistema come una struttura volta a cogliere la realtà al suo interno, bensì come l'effettiva risposta all'esigenza di produrre una filosofia che, grazie alla sua propria struttura sistematica, fosse in grado di lasciarsi alle spalle i precedenti dualismi. Lo sforzo che caratterizzò tutta la filosofia hegeliana fu, appunto, quello volto alla conciliazione degli opposti, al superamento della contrapposizione tra finito e infinito; tali questioni furono affidate alla capacità della struttura sistematica di intendere l'intera realtà come un tutto connesso e articolato. Tale connessione presenta una gerarchia di gradi di verità: la verità, sinonimo di oggettività, è già contenuta ad ogni livello di realtà, infatti, trova il suo ordine in una dimensione prettamente teologica. La filosofia, dunque, serve, nella prospettiva di Hegel, a pensare quelle chiavi concettuali che consentono la spiegazione di ogni epoca e dei suoi quesiti.

⁵⁷⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, C. Cesa, Laterza, Bari 2018. Per una lettura comprensiva dell'opera si veda F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma 2011; L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma 2018.

[...] la sostanza assoluta, ciò che è vero in sé e per sé, è ciò che non è mosso, ciò che è immobile ed eterno, ma che ad un tempo è attività pura, *actus parus*. Gli scolastici l'hanno riguardata a buon diritto come la definizione di Dio: dio è l'*actus parus*. Dio è la pura attività, è ciò che è in sé e per sé. Detto altrimenti, Dio è la sostanza che nella sua possibilità include anche la realtà, e la cui essenza è l'attività stessa, dove l'una e l'altra non sono separate. All'interno della sostanza la possibilità non è diversa dalla forma, essa produce da Sé il suo contenuto e pone da sé le proprie determinazioni. La sostanza è senza ὄλη, infatti quest'ultima è appunto ciò che è passivo, è ciò a cui inerisce il mutamento e che pertanto non è immediatamente identico con l'attività pura. Da questo punto di vista, Aristotele conclude che non si deve affermare – come fanno i teologi – che all'inizio c'era il caos, *chrónos*, o la notte. Questo sarebbe falso: l'attività, l'energia, l'entelechia è sì ciò che viene prima, τὸ πρότερον, ma non dev'essere pensata precedentemente nel tempo rispetto alla possibilità: difatti l'essenza prima è ciò che resta sempre uguale a se stesso, con la medesima efficienza. Nell'ipotesi del caos, si pone un'efficienza diretta verso altro e non verso se stessa. Come l'autentica οὐσία, bisogna presupporre quel che si muove in se stesso, quel che si muove in circolo. Questo non è vero solo sul piano razionale, ma anche alla luce dei fatti (ἔργω). L'essenza assoluta visibile è il cielo eterno. Come cielo appare mosso, ma esso è anche ciò che muove, come il circolo della ragione che ritorna in se stessa. Ciò che non è mosso è esso stesso l'essenza, ossia l'energia; è ciò che non è mosso che muove; questa è una considerazione importante. L'idea, ciò che è uguale a se stesso, muove pur restando in relazione a se stessa [ossia non mossa]. Ora, al principio di ciò che è immobile e che tutto muove, sono sospesi il cielo e la natura; il sistema permane in eterno e resta sempre uguale: ad un singolo essere è concessa in esso una breve dimora.

Nella metafisica aristotelica il momento principale è che il pensare e ciò che è pensato sono uno: che ciò che è oggettivo ed il pensare, l'energia e quel che viene mosso, sono un'unica e medesima cosa. Aristotele del pensare afferma: il suo possesso è attività; è attivo poiché possiede energia, ἐνεργεῖ ἔχων. Egli distingue due tipi di νοῦς: attivo e passivo o che patisce, παθητικὸς; il νοῦς in quanto passivo è ciò che è in sé, il padre; ma esso viene posto solo come qualcosa d'attivo. Questo primo, non mosso, in quanto separato dall'attività, in quanto passivo, è tuttavia nello stesso tempo, in quanto assoluto, l'attività stessa. Il νοῦς è anche attivo e non solo capace di patire. Dunque, il νοῦς in sé è tutto, ma è realtà solo mediante l'attività.

Il resto della metafisica aristotelica indaga più in dettaglio questi temi – [...] -, ma lo fa in maniera sconnessa, secondo una successione slegata poi, dopo aver passato in rassegna le nozioni una per una, il tutto sia congiunto entro un concetto speculativo⁵⁷¹.

Aristotele, dunque, avrebbe realmente compreso il senso più pieno e la più alta funzionalità della filosofia, intesa come la congiunzione del tutto all'interno di un concetto specificatamente filosofico: il concetto speculativo. L'unica sostanza che si dice essere vera è quella che si muove in sé stessa, ovvero quella il cui movimento è circolare. Sembra dunque indubitabile che la concezione del dio di Aristotele abbia in qualche modo influenzato il filosofo di Tubinga, tanto da rendere una citazione letterale di Aristotele il compiuto compimento dello spirito assoluto. Il passo aristotelico risulta significativo non soltanto a livello dello spirito ma anche in relazione a quello dell'idea assoluta come compimento della Logica. Essa viene definita come la verità di sé conscia, ovvero

⁵⁷¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., pp. 295-296.

quell'intera verità che è oggetto e contenuto proprio della filosofia. In tal senso, la maniera dell'autodeterminazione dell'idea assoluta deve essere intesa come quel processo dove il pensiero conosce sé stesso. Tale pensiero ha per oggetto sé come l'assoluto, sia in senso oggettivo sia in senso soggettivo.

Tuttavia, prima di giungere a questo punto, è necessario chiarire i processi che hanno portato a questo epilogo.

La sezione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* dedicata alla filosofia consta di pochi paragrafi, tra cui una lunga annotazione al paragrafo 573, nella quale si avverte pienamente il clima culturale nel quale Hegel scrisse quest'opera. La struttura che si evince in questa porzione del testo è di tipo sillogistico ed è volta ad esprimere la libertà del pensiero che si sintetizza in una struttura circolare. Nel paragrafo 572 Hegel presenta la filosofia come quel sapere scientificamente strutturato: essa è quella scienza che è divenuta tale grazie ai momenti che la precedono, dunque viene definita come quella particolare forma di sapere che tiene insieme sia l'arte sia la religione. La filosofia, in quanto scienza, unifica e raccoglie insieme l'intuizione e la rappresentazione. Tutto quello che precedentemente venne frazionato in una molteplicità di figure indipendenti venne poi unificato in una prima unità nella religione, per il fatto che essa ebbe la capacità di dire la cultura di un popolo. Hegel giunge, prima della trattazione sulla filosofia, a una considerazione cardine per il suo sistema: il frazionarsi del contenuto sostanziale delle diverse figure dello si unifica nella totalità della religione. Tuttavia la religione non è in grado di procedere in modo unitario dunque, per il prodursi di una certa unità, cede il passo alla filosofia, la sola in grado di produrre un pensiero consapevole. Senza però le diverse produzioni artistiche e le diverse religioni non vi sarebbe stata la possibilità per il pensiero di divenire consapevole di sé stesso. La filosofia, in quanto sapere filosofico, si fonda sulle diverse culture e sulle diverse religioni e solo grazie a tale legame è in grado di portare a consapevolezza quei diversi contenuti che prendono il nome di pensiero concettuale, ovvero quel pensiero consapevole di sé stesso che diviene sé stesso non mediante un'autoanalisi ma solo in virtù dell'esercizio di libertà.

Segnatamente, la filosofia si determina come conoscenza del contenuto già emerso nella sua assolutezza. Questa conoscenza è infatti la liberazione dall'unilateralità delle forme precedenti poiché essa non è immediatamente libera ma dice un definito processo di liberazione. Il pensiero conduce questo percorso di liberazione dalla particolarità dell'intuizione artistica e della rappresentazione religiosa per potersi poi elevare. Il processo di elevazione altro non è che la filosofia: essa sarà dunque la capacità di guardare

indietro al proprio sapere. In altre parole, la filosofia è un sapere concettuale che riporta ad unità, anch'essa concettuale, l'intero cammino filosofico. Si tratta di un percorso che è partito dalle strutture logiche, passando per le scienze reali, fino a giungere a una particolare forma di consapevolezza che lo spirito ha di sé. La filosofia, dunque, dice l'autoconsapevolezza dello spirito attraverso la forma della razionalità, ovvero mediante la fatica del concetto.

La filosofia è dunque il ritorno all'inizio, è un libero atto di pensiero: è l'idea che pensa sé stessa, cioè il pensiero che pensa sé stesso. Il concetto fa tutt'uno con l'idea e questo è il risultato che perviene dalla consapevolezza del fatto che lo spirito, ovvero il soggetto, è sempre di ritorno al proprio cominciamento dove l'elemento della logicità è il suo medesimo risultato elevato a spiritualità.

In altre parole, l'elemento in cui si dà il concetto di filosofia è il ritorno al principio, cioè all'inizio. Il sapere concettuale è esattamente quel tipo di sapere che raccogliere in un'unica idea tutto il percorso. A ben vedere, Hegel non identifica il pensiero di pensiero aristotelico con la filosofia ma con ciò che muove la filosofia. È necessario, ancora una volta, tornare al punto di inizio: la caratteristica cardine della filosofia è quella di prescindere da qualsiasi presupposto ed è questo ciò che la diversifica da ogni altra forma di sapere. La filosofia è così un circolo che torna su di sé e, in tal senso, l'unico cominciamento possibile è quel libero atto del pensiero esente da ogni possibilità di potenzialità: il puro atto.

Hegel ritiene che la filosofia non sia dunque il frutto di una scelta intellettualistica o arbitraria ma che risponda a un vero e proprio bisogno di unità. Essa, in altri termini, deve essere in grado di pervenire a una logica che si esprima nella conciliazione degli opposti. Se dimostra di essere in grado di dare una chiave di lettura dell'opposizione riuscirà a soddisfare pienamente quel bisogno di unità e di ciclicità. L'idea di filosofia esplicitata in *Glauben und Wissen* e le sue conseguenti configurazioni in termini di consapevolezza razionale, diverranno quello che è il fondamento logico-ontologico della *Scienza della logica*. Già nello scritto sulla *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, Hegel anticipa che, per la filosofia della riflessione, dio stesso risulta essere morto infatti, ciò che rimane, è l'abisso del nulla in cui sprofonda ogni tipo d'essere⁵⁷². L'unica possibilità per evitare il continuamento di questa scissione sta nella sua stessa razionalizzazione: bisognerà dunque comprendere che essa stessa risulta essere un

⁵⁷² Cfr. M. Nicolao, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961.

momento dello sviluppo logico dell'idea. Fino a quando l'idea di totalità non sarà compiuta rimarrà latente la possibilità, da parte dello spirito, di contrapporsi a sé. Tuttavia, nella prospettiva hegeliana, lo spirito riassorbe in sé il negativo, subordinandolo a una positività razionale. La filosofia, dunque, avrà il compito di trascrivere concretamente ciò che accade con l'affermazione di dio come l'unico atto consapevole del suo proprio spirito.

Hegel conclude la *Fenomenologia dello spirito* nel 1806 ma solo l'anno successivo, tale opera vedrà la sua pubblicazione in Germania. Inizialmente l'opera verrà intesa come prima parte del sistema filosofico hegeliano anche se, successivamente, sarà l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* a costituire il momento dello spirito oggettivo. La *Fenomenologia dello spirito* si situa in un contesto fortemente sistematico in quanto Hegel, mediante la teorizzazione del concetto di scienza, presenterà la propria prospettiva filosofica come l'esposizione sistematica dell'esperienza della coscienza. È a questo punto che si evince l'esigenza da parte dell'autore di un'esposizione scientifica che veda il vero come oggetto: la filosofia, per essere scienza, deve passare da mero amore per il sapere a sapere effettivo. Perciò la filosofia non nasce come scienza ma, per esserlo, deve raggiungere tale statuto. Le diverse modalità di interazione tra coscienza e soggetto saranno quei momenti in grado di scandire il cammino che la coscienza comune compirà fino a divenire cosciente di sé. Quello che tenta di fare Hegel è di giustificare scientificamente il punto di vista filosofico mediante un percorso in grado di dimostrare come lo spirito divenga assoluto nel divenire, appunto, della storia. La negazione a cui lo spirito va incontro nel divenire della storia viene trasformata nel divenire dello spirito come unità di soggetto e oggetto. Come si vedrà, sarà proprio il tempo ad essere la condizione di possibilità dell'affermarsi del sapere assoluto. La filosofia, in quanto sapere assoluto, è espressione compiuta della capacità che ha lo spirito di annullare il tempo nella propria immanenza. La filosofia infatti

[...] non può essere l'anticipo di un mondo che dovrà venire: è il proprio tempo appreso col pensiero⁵⁷³.

Dunque la storia è il farsi dello spirito alienato dal tempo, ovvero lo spirito ha il compito di ricondurre all'interno di sé ciò che si mantiene come esterno. Quando Hegel menziona il sapere assoluto tratta certamente dell'eternità che si realizza nella storia ma, contemporaneamente, costituisce una sorta di soglia: la filosofia è un sapere assoluto in

⁵⁷³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti della filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, p. 17.

quanto riguarda la verità dell'assoluto, dunque deve necessariamente presentarsi come un sapere rigoroso e incondizionato, ovvero sotto forma di sistema.

Ciò che viene espresso all'interno di questo sistema deve esprimere, a sua volta, la totalità del reale dove, per reale, si intende lo spirito cioè l'unità di soggetto e oggetto: il divenire dell'alterità che si dà nell'identità. È in questo punto che ritorna la circolarità propria del pensiero aristotelico che Hegel riprende e modifica: se lo spirito, ovvero il soggetto, ha come carattere la differenza allora esso sarà il divenire nel tempo che si autocomprende e che è in grado di trasmettere sapere.

La filosofia dovrà dunque presentare un profilo in grado di assumere in sé tutto ciò che è significativo per lo spirito, perciò l'intero sistema fenomenologico hegeliano si occuperà della dimensione concettuale, ovvero di ciò che ha contribuito alla conoscenza di sé dello spirito come manifestazione del pensiero nella sua molteplicità.

Nella prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, Hegel riflette sul fatto che la filosofia, per essere sé stessa, necessita del movimento proprio dello spirito in quanto continuo divenire non definibile mediante rapporti quantitativi. Nel sapere filosofico non si trova una rigida distinzione tra verità e falsità per il fatto che esso è un sapere assoluto, ovvero è espressione della verità nella totalità del pensiero. Procedendo dunque in termini processuali, meditando sul fatto che [...] il vero è il tutto⁵⁷⁴, cioè l'intero, risulta necessario dividere la verità speculativa da quella intellettualistica.

Quest'ultima, riducendo la verità a qualcosa di parziale e incompleto, riduce la verità a un qualcosa di falso. Il vero sta, infatti, nella totalità, nel divenire progressivo che permette alla ragione uno sviluppo. È chiaro, a questo punto, che Hegel sia un pensatore antimetafisico in quanto la verità viene definita come lo spirito che è, a sua volta, alienazione di sé.

La verità filosofica non potrà essere espressa mediante la struttura grammaticale del linguaggio ordinario, altrimenti si cadrebbe in una situazione di dogmatismo, pretendendo di esaurire il divenire dello spirito in una mera relazione di soggetto e di oggetto. Il presupposto teoretico della proposizione speculativa, la quale dice il carattere proprio della filosofia, è costituito dal pensiero di tipo concettuale. Il concetto di ragione sarà il prodotto di quel particolare movimento essenziale in grado di comprendere in sé il negativo: lo spirito, infatti, ritrova sé stesso nella distruzione della realtà fittizia prodotta dall'intelletto. La filosofia è così costretta, se vuole essere sé stessa, a conoscere l'assoluto. La

⁵⁷⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, cit., p. 30.

proposizione speculativa produce quella relazione tra soggetto e predicato che contraddice e rovescia la relazione espressa nel giudizio ordinario⁵⁷⁵. La filosofia, nel superamento della proposizione ordinaria, esplicita un rigore logico che necessita del concetto, il quale, a sua volta, si esplica, costituendo il suo proprio sistema mediante la dissoluzione delle proposizioni: è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non si autodistrugga nell'unità dell'intero⁵⁷⁶.

È proprio da questa sorta di distruzione che emerge la proposizione speculativa, la quale si genera e si autoproduce grazie alla sistematica dissoluzione delle proposizioni che ne fanno parte: unicamente il concetto può produrre l'universalità del sapere, che non è la comune indeterminatezza e povertà del banale buon senso, bensì è conoscenza formata e compiuta⁵⁷⁷.

La filosofia deve dunque oltrepassare la pura esercitazione intellettuale, ovvero deve dimostrare quale sia il suo metodo. Il discorso filosofico trova il suo innesto nel momento in cui i concetti vengono resi noti nella produzione della contraddizione. Per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, la contraddizione risulta essere scevra dalla tradizione che la impediva, divenendo la cifra grazie a cui il pensiero è in grado di prodursi. Dunque il movimento che mostra il darsi dell'unità dei contraddittori è l'elemento principe dell'esposizione speculativa.

La domanda che consegue dalla *Fenomenologia dello spirito* ruota attorno al come sia possibile redigere un'introduzione scientifica se la scienza, intesa come filosofia scientifica, non sia, di fatto, ancora presente. Hegel dimostra, nell'evolversi della vita dello spirito, come il suo proprio metodo, ovvero quello dialettico-fenomenologico, sia in grado di garantire la scientificità del prodotto. Il metodo hegeliano si sviluppa mediante e grazie alla contraddizione: essa è l'unica forma di conoscenza in grado di trasformare la contraddizione in matrice produttiva. La conclusione della *Fenomenologia dello spirito* altro non è che il preludio della *Scienza della logica* in quanto, se il risultato della prima parte del sistema verte sul concetto di sapere assoluto e sulla scientificità della filosofia, la seconda si strutturerà nel seguente modo:

⁵⁷⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., pp. 51-67. Hegel dedica molta attenzione al problema della proposizione filosofica: se nel giudizio ordinario viene proposta un'unità di soggetto e oggetto, nella proposizione speculativa deve essere presente la differenza implicita del rapporto di identità, la quale, appunto, si produce mediante il divenire delle differenze.

⁵⁷⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, cit., p. 530.

⁵⁷⁷ *Ivi*, p. 52.

Il concetto della scienza pura e la sua deduzione vengono presupposti nella presente trattazione, in quanto che la Fenomenologia dello spirito non è appunto altro che la deduzione di tal concetto. Il sapere assoluto è la verità – [...] – solo nel sapere assoluto si è completamente risolta la separazione dell'oggetto dalla certezza di sé, e la verità si è fatta eguale a questa certezza, così come questa alla verità⁵⁷⁸.

Esprimendosi sul problema del cominciamento della filosofia⁵⁷⁹, Hegel pone come obiettivo della scienza la dimostrazione della coappartenenza e coincidenza di cominciamento e principio: nell'idea assoluta, tale tesi risulta fondata in quanto l'insieme dei suoi momenti di autodeterminazione e il metodo sono, in ultima analisi, lo stesso⁵⁸⁰.

L'idea è il concetto adeguato, ovvero è il vero come tale, infatti, qualcosa è verità solo in quanto è idea. Hegel non fa altro che riproporre l'idea platonica, secondo cui essa è quel concetto adeguato in pari con se stesso. Se nell'ordinarietà l'idea viene assunta come una rappresentazione di sé stessa, Kant, ancora prima di Hegel, espresse l'idea come idea di ragione, ovvero come un qualcosa di incondizionato dunque di trascendente rispetto ai fenomeni. Hegel, rifacendosi a questo guadagno, mostra come il razionale sia, a tutti gli effetti, l'idea la quale, a sua volta, coincide con la realtà stessa. Intendendo l'idea come unione di concetto e di oggettività, essa sarà un qualcosa verso cui tendere. Se si scindessero concetto e realtà, la natura verrebbe meno: questo significa che la verità del finito risiede nell'infinito⁵⁸¹.

Così l'idea è primariamente vita, è un conoscere che, solo in ultima istanza, è assoluto⁵⁸². La vita tocca un oggetto concreto, reale ed evidente dunque, se la logica fosse la pura formalità e non fosse unità con l'essere, non potrebbe rendere conto della vita stessa. La logica hegeliana si struttura dunque come quel pensiero che è essere e, per sua stessa composizione, non può prescindere né dall'oggettività né dalla vita. Se la vita è l'idea presa nella sua immediatezza, vi sarà bisogno di un termine di mediazione. Pensiero, spirito e coscienza di sé sono determinazioni di quell'idea che ha per oggetto sé stessa e che si dà come assoluta: essa è unità ovvero è identità di vita e di conoscenza, in altre

⁵⁷⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., p. 31

⁵⁷⁹ Cfr. G. Marmasse, A. Schnell, *Comment fonder la philosophie? L'idéalisme allemand et la question du principe premier*, CNRS Éditions, Paris 2014.

⁵⁸⁰ Cfr. Marmasse-Schnell, *Comment fonder la philosophie? L'idéalisme allemand et la question du principe premier*, cit., *ad loc.* Hegel dimostra che nessun cominciamento è valido in sé e per sé dunque l'unico modo per salvare il suo sistema sta nello sviluppo e nello studio dei diversi momenti secondo legami necessari. In questo senso, l'eredità hegeliana sta nell'aver inteso il pensiero come congiunzione in grado di non assolutizzare alcuna tesi bensì di articularle tutte.

⁵⁸¹ Cfr. Nicolao, *Le origini della logica hegeliana*, cit., p. 154.

⁵⁸² Cfr. C. Scilironi, *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019.

parole, di idea pratica e teoretica. Per questa sua conformazione, è l'unico oggetto e contenuto della filosofia.

La filosofia non è altro che il disvelamento dell'idea assoluta: dato che quest'ultima detiene in sé ogni tipo di determinazione, occorrerà che la scienza filosofica prenda in disamina specifica i suoi contenuti. Il disvelamento dell'idea assoluta vede la divisione in natura e spirito. I modi della sua manifestazione sono, da una parte l'arte e la religione dunque, rispettivamente, intuizione e manifestazione, dall'altra la filosofia, l'unica in grado di disvelarla nella sua pienezza. Arte, religione e filosofia non si distinguono dunque per il contenuto ma per il fatto che la conoscenza assoluta dell'assoluto è riservata alla sola filosofia. La logica funge perciò da guida universale in quanto è parola originaria⁵⁸³. Essa viene guidata da quel metodo in grado di osservare la verità del contenuto, ovvero la concettualità che restituisce la forma assoluta dell'assoluto. Allora il metodo si dà come approfondimento della forma assoluta: se questo è il movimento del concetto stesso, allora esso sarà l'anima e la sostanza, ovvero il concetto e la sua universalità. In altre parole, sarà l'incidere della concettualità.

Hegel, nel cogliere le determinazioni del concetto, parte proprio dal cominciamento della filosofia: il contenuto di questo è un immediato e, in quanto tale, è un qualcosa di assertorio. Tuttavia tale contenuto è un immediato del pensiero: cioè è certamente un immediato ma, per il fatto di darsi all'interno della dimensione del pensiero che, per Hegel, è la più alta, assume un carattere soprasensibile⁵⁸⁴.

Il cominciamento sembra dunque dover far appello a un qualcosa che gli sta alle spalle anche se la sua propria determinazione è, a tutti gli effetti, il suo processo. L'inizio è il semplice e l'universo ma non è ancora il tutto, in quanto è manchevole di un qualcosa che si deve realizzare. Sin dalla prima determinazione dell'essere si ha l'assolto ma esso non si dà nella sua pienezza di in sé e per sé. L'andare oltre il cominciamento consiste nella determinazione dell'universale come in sé e per sé, pur ponendo la differenza.

Tuttavia la Logica è solo un primo momento del sistema e l'idea è lo spirito ancora ripiegato in sé: l'esposizione logica è dunque esposizione di dio, presentato nella sua eterna essenza. Infatti, nella Logica, è certamente già presente il tutto, tuttavia esso è ancora un «dover diventare».

⁵⁸³ Cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la scienza della logica*, cit., pp. 134-137.

⁵⁸⁴ *Ivi*, p. 139.

Il suo compito è quello di esplicitare, nonché fondare, la comprensione filosofica della realtà naturale e spirituale. Tale incarico verrà assolto in quanto la Logica si costituisce come pura filosofia speculativa.

La *Scienza della logica* risale al periodo in cui Hegel faceva l'insegnante nel ginnasio di Norimberga. Questi furono per lui anni movimentati, frutto della conclusione della *Fenomenologia* a cui tenderà di restare sempre fedele. Lo scarto concettuale rispetto a quest'ultima e all'intera filosofia kantiana sta nel fatto di rendere la filosofia non solo scienza bensì scienza speculativa. Hegel nutre una forte convinzione sul fatto che la logica abbisogni di un totale rifacimento in quanto la sua arretratezza comporta chiare e generali conseguenze per l'intera realtà umana. Il filosofo di Tubinga risulta categorico nell'affermare che, in mancanza di una logica consona alle forme della realtà, lo spirito non avrà dimensione e consapevolezza della sua pura essenza. Questa involuzione è il chiaro sintomo di un mondo che non riconosce il proprio principio, nonostante la sua universale attività. Perciò la conoscenza si rende necessaria per far diventare tale principio effettivamente scientifico.

Nella prefazione alla prima edizione della *Scienza della logica*, datata 22 marzo 1812, Hegel riconosce il merito di Kant nell'aver operato una radicale trasformazione che ha avuto, tuttavia, uno scarso influsso sulla forma della logica ma che segnò l'effettiva fine della metafisica. La perdita della metafisica, intesa come lo spirito che si occupa della sua pura essenza, fu il portato ultimo della filosofia kantiana che si manifestò mediante un intelletto incapace di sorpassare l'esperienza. Il conoscere kantiano è, nella prospettiva hegeliana, un mero dato fenomenico perciò la conoscenza in sé e per sé, cioè dell'assoluto, risulta essere del tutto impraticabile, nonché impossibile. L'intera speculazione della *Scienza della logica* non sarà altro che l'evidente elaborazione del pensare speculativo visto nella piena manifestazione dell'assoluto: lo speculativo identifica l'elemento proprio e autentico del pensare in quanto è il pensare la verità dunque il sapere assoluto. La rinuncia alla metafisica, giustificata scientificamente dalla posizione kantiana, non è altro che una dottrina popolare che vede il mero bisogno immediato:

A questa dottrina popolare vennero incontro le grida della moderna pedagogia, l'urgente necessità dei tempi⁵⁸⁵.

⁵⁸⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., p. 4.

Le scienze, nella misura in cui pretendono la propria assolutezza, negano la metafisica. È come se la modernità avesse costruito un tempio riccamente ornato ma privo di santuario⁵⁸⁶. Allo stesso modo, la teologia è come se avesse abbandonato la metafisica in cambio di un indirizzo pratico popolare. Con l'avvento della modernità sembra dunque che l'intera realtà sia caratterizzata da povertà e illusione. Con la filosofia del popolo, l'antica metafisica e la potente logica non destano più l'interesse di nessuno, tuttavia

alla logica non andò in tutto così male come alla metafisica⁵⁸⁷

in quanto essa sopravvisse per forza di inerzia. Per Hegel, la logica non può restare ai risultati pervenuti grazie agli studi aristotelici per una ragione profonda: la logica è la vera e propria metafisica, ossia è la pura filosofia speculativa.

Il filosofo di Tubinga tenta dunque di costruire un impianto totalmente nuovo: la filosofia, in quanto ha da essere scienza, non può prendere a prestito nulla, nemmeno il metodo. Se si deve dar vita a questa nuova scienza, che è insieme logica e metafisica, il metodo non può essere né quello della matematica, né quello di una qualsiasi altra scienza subordinata ma neppure può essere il frutto di una riflessione o di un sentimento. Esse deve, in altri termini, modularsi dal contenuto stesso. È la ragione a vedere il limite della determinazione dell'intelletto, il quale funge da trampolino di lancio per giungere verso la verità. In tal senso, la ragione trascende e opera su quelle determinazioni che l'intelletto ritiene erroneamente vere. La realtà si dà dunque come matrice positiva grazie al fatto di generare l'universale e di comprendere in sé l'universale. Il processo dialettico della ragione è perciò movimento spirituale:

Questo movimento, che è perciò lo sviluppo immanente del concetto, è il metodo assoluto del conoscere, ed insieme l'anima immanente del contenuto stesso⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ La filosofia è, nella prospettiva hegeliana, scienza oggettiva della verità, ovvero scienza della necessità della verità, in altre parole, conoscenza concettuale. Vale la pena ricordare quanto scritto in G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola, G. Sanna, La Nuova Italia, vol. I, Firenze 1973, p. 21: "Pompeo poté ben meravigliarsi quando, avvicinandosi alla porta del tempio, al centro della adorazione, con la speranza di conoscervi le radici dello spirito nazionale, di conoscere in un punto centrale l'anima vivificante di questo popolo [...], e di contemplare anche un ente per la sua devozione, [...], entrando nel *secretum* restò deluso per quest'ultimo punto, e trovò che quel luogo era uno spazio vuoto".

⁵⁸⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., p. 4.

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 7.

Il filosofo non ha altro onore se non quello di cogliere l'intelligibilità del reale, cioè il reale nella sua autentica essenza. La ragione, d'altro canto, è la sola in grado di cogliere tale autenticità in quanto è in grado di mostrare il finito nell'infinito, eludendo i limiti propri dell'intelletto. La scienza della logica viene così definita come lo sviluppo immanente del concetto che, a sua volta, si definisce come il metodo assoluto del conoscere:

[...] solo su questa via che costruisce se stessa può la filosofia essere una scienza oggettiva, dimostrata⁵⁸⁹

perciò la filosofia non sarà mai un semplice sapere, bensì si costituirà come l'essere in un certo modo necessario.

Hegel, nella prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica*, datata 1831, ritorna su questa questione fondamentale, osservando che, per quanto metafisica e logica siano state affrontate abbondantemente nel corso della tradizione, non si riuscì mai a pervenire al lato speculativo⁵⁹⁰. Quello di esporre il regno del pensiero filosoficamente inteso è il moto d'azione che anima il filosofo di Tubinga: la filosofia ha luogo nel piano della necessità, il solo in grado di esplicitare ciò che essa stessa è. Nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, Hegel sottolinea che l'onore della filosofia non è quello di esporre anime belle bensì è il passaggio da amore per la conoscenza a vero sapere: questo, dunque, significa passare al piano della verità mediante la necessità.

3.5 Il concludersi del circolo riflessivo: la filosofia come approdo

Secondo Hegel, il contenuto proprio della filosofia, la sola scienza in grado di cogliere l'assoluto, è la verità in sé conscia dunque, solo grazie ad essa, è possibile intendere quel piano specificatamente metafisico ove risiede il dio. Infatti, il pensiero, inteso come facoltà pienamente filosofica, conoscendo sé stesso, conosce, a propria volta, l'assoluto.

La filosofia è dunque un sapere che passa attraverso un'elevazione: ciò che muta rispetto all'arte e alla religione non è il contenuto ma il modo di trattarlo.

⁵⁸⁹ *Ibidem*.

⁵⁹⁰ Cfr. F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Verifiche, Trento 1980, p. 113.

Cosa ci riconduce ad unità con Aristotele? Propriamente Hegel riprende dallo Stagirita, oltre che al metodo di indagine, l'idea di assoluto che Aristotele chiama primo motore immobile. Aristotele rappresenta per Hegel il punto di avvio nella speculazione dell'assoluto ma ciò che rende il filosofo di Tubinga un compitore del pensiero aristotelico è proprio la capacità di identificare quella specifica scienza in grado di speculare attorno a tale questione propriamente con la filosofia. La filosofia è dunque quell'unico sapere concettuale capace di riportare ad un'unità, grazie allo strumento del concetto, l'intero cammino filosofico:

A tal fine contribuisce certamente il concetto dello scopo della filosofia, che anzi dovrebbe esser posto come fondamento [...]. Questo divenire non è un puro movimento inattivo, come ad es. ci raffiguriamo che sia il sorgere del sole, della luna, ecc.: non è un movimento che avvenga senza contrasto entro l'ambito dello spazio e del tempo. Al contrario ciò che dobbiamo rappresentarci è l'attività del pensiero libero, dobbiamo esporre la storia del mondo del pensiero, del mondo dell'intelletto, come è sorto e come si è generato da sé [...]. Senonché esso deve esser considerato come la cosa più alta solo quando non si rivolge ad altre cose e di esse si occupa, bensì quando è rivolto solo a se stesso, cioè alla cosa più nobile, quand'esso cerca e trova se stesso. La storia, [...], è la storia del pensiero che trova se stesso; e del pensiero accade che esso in tanto si trova in quanto si produce, e soltanto in quanto si trova esiste ed è effettuale. Queste scoperte sono le filosofie [...]. Il pensiero, in quanto è essenzialmente tale, è in sé e per sé, eterno. Ciò che è vero è contenuto soltanto nel pensiero, ed è vero non solo oggi e domani, ma al di sopra di ogni tempo; e in quanto è nel tempo, è vero sempre in ogni tempo⁵⁹¹.

A tutti gli effetti, Hegel restituisce la filosofia come quella scienza propriamente argomentativa in grado di produrre un effettivo avanzamento e avvicinamento a quell'ultimo piano di realtà che fornisce il funzionamento dell'intero universo. Essa è storia del pensiero che restituisce sé stesso in modo circolare; il pensiero, infatti, può essere compreso solo in quanto attività. Perciò, essendo per definizione attivo, restituisce questo movimento mediante la forma del concetto. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel osserva che la filosofia si dà come quella particolare forma del pensiero che si occupa di sé, ovvero pensa sé stesso. Sottolineando questo punto, il filosofo di Tubinga sottolinea il fatto che la filosofia esiste solo in quanto si produce ovvero si dà nel corso della storia, cioè si realizza come attività e non è, dunque, possibile pensarla al di fuori di questo meccanismo: il pensiero trova sé stesso solo in quanto si produce. Questo significa dover pensare i prodotti della filosofia, compresa l'idea di dio, come risultati della sua propria attività.

⁵⁹¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Introduzione alla Storia della Filosofia*, a cura di L. Pareyson, Laterza, Bari 1953, pp. 35-36.

L'avanzamento hegeliano, rispetto alla prospettiva aristotelica, sta nell'intendere la filosofia come il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ che reca sé stesso alla coscienza, e il compito della filosofia sta proprio nell'afferrare quella ragione che vi è nel mondo e nel portarla a coscienza; ovverosia la filosofia è quel particolare pensiero che si occupa di sé stesso divenendo esso stesso strumento per sé. Ciò è possibile mediante un movimento che conduce il pensiero a sé. Il pensiero, essendo l'oggetto proprio della scienza filosofica, non fornisce una produzione esterna bensì interna, perciò la filosofia è sviluppo di un'attività che cresce su sé stessa ma che conserva uno sguardo nitido verso l'esterno: in tal senso, ogni filosofia è vera nella misura in cui è nel proprio tempo. La conciliazione di interno ed esterno è però sempre un ritornare su di sé:

Tutto ciò che avviene, che avviene eternamente in cielo e sulla terra, la vita di Dio e tutto ciò che si compie nel tempo, tende soltanto allo scopo che lo spirito riconosca se stesso, che faccia di sé il proprio oggetto, che diventi per sé stesso, che si concili con sé. Egli è sdoppiamento, alienazione, ma solo al fine di poter trovar se stesso e di poter ritornare a sé. Solo questa è autentica libertà: giacché è libero solo ciò che non si riferisce ad altro, né dipende da altro⁵⁹².

Ciò che si evince da quanto assunto da Hegel è la filosofia come un movimento di autocomprensione verso la libertà dello spirito. Si tratta perciò di un'autocomprensione da parte del pensiero dove la filosofia è il suo stesso articolarsi. Conoscere la filosofia significa comprendere quella specifica attività, propria del pensiero, che si fonda su sé.

Come ricorda lo stesso filosofo di Tubinga nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, riprendendo chiaramente un'impostazione essenzialmente aristotelica, il pensiero viene così definito:

l'intelligenza conosce in quanto pensate; e cioè 1) l'intelletto chiarisce il singolo mediante le sue universalità (le categorie): così si chiama intelletto che comprende; 2) chiarisce il medesimo singolo come un universale (genere, specie), nel giudizio: in queste forme il giudizio appare come dato; 3) ma nel sillogismo l'intelletto determina da sé il contenuto, col sopprimere quella differenza di forma. Nel riconoscimento della necessità sparisce l'ultima immediatezza, che aderisce ancora al pensiero formale⁵⁹³.

Dal valore che Hegel attribuisce al termine «*Gedanke*» si comprende come il conoscere propriamente filosofico e speculativo inizi propriamente da un bisogno di sistematicità che, in senso traslato, è una necessità di funzionamento universale:

⁵⁹² *Ivi*, pp. 59-60.

⁵⁹³ *Ivi*, p. 461.

Più precisamente il bisogno della filosofia può esser determinato nel seguente modo. Lo spirito, come sentimento e intuizione, ha per oggetto il sensibile; come fantasia, le immagini; e, come volontà, i fini, ecc. Ora, in contrasto o anche solo a differenza di queste forme che son proprie del suo essere determinato e degli oggetti suoi, lo spirito procaccia anche soddisfazione alla sua somma intimità, al pensiero, e prende il pensiero a suo oggetto, così giunge a sé stesso, nel più profondo significato della parola, perché il suo principio, il suo puro sé stesso, è il pensiero. In questo suo lavoro però accade che il pensiero si avvolga in contraddizioni, cioè si smarrisca tra la rigida non-identità del pensiero, cosicché non raggiunga sé stesso, anzi resti implicato nel suo contrario. Il più alto bisogno, il bisogno filosofico, si oppone a questo risultato del pensiero semplicemente intellettuale, ed è fondato in ciò, che il pensiero non rinuncia a sé stesso; anche in quel conscio smarrimento della sua presenzialità resta a sé fedele finché non lo superi, e nel pensiero stesso effettui la soluzione delle sue proprie contraddizioni⁵⁹⁴.

⁵⁹⁴ *Ivi*, pp. 17-18.

CONCLUSIONI

Quale sia l'intento di Aristotele nel libro Λ della *Metafisica* sembra essere apparentemente evidente: egli spiega, infatti, la struttura dell'universo, il quale deve essere necessariamente regolato da determinati principi, i quali ne assicurano il corretto ed eterno funzionamento. Le pagine aristoteliche presentano molteplici problematiche, sia interpretative sia di contenuto, ma ciò che risulta essere indubitabile è la sistematicità che lo Stagirita presenta nella sua speculazione attorno al funzionamento di quell'universo geocentrico, suddiviso in parti, aventi, rispettivamente, un proprio specifico movimento o non movimento.

Prima di affrontare la questione attorno alla specificità delle diverse scienze che si occupano, appunto, delle diverse regioni che compongono l'universo aristotelico, si è ritenuto fondamentale chiarire lo stretto rapporto che intercorre tra le due opere aristoteliche: la *Fisica* e la *Metafisica*. Il legame tra le due opere si evince grazie a molteplici rimandi, primo fra questi la dimostrazione dell'esistenza del motore immobile e dell'eternità del movimento prodotto dal motore primo.

Il fatto che della dimostrazione del motore immobile si tratti sia nella *Fisica* sia nella *Metafisica* ha il significato di porre da una parte il contatto dall'altra la differenza fra le due scienze. Infatti, ponendo la metafisica come scienza della totalità dell'essere, Aristotele la pone come prima nel sistema delle scienze e, di conseguenza, introduce quella che è la cesura con la scienza fisica.

Una simile impostazione sembrerebbe dunque dividere in modo assoluto le due scienze, tuttavia, a livello testuale, persiste un continuo e sistematico scambio tra scienza fisica e scienza metafisica, che vede come proprio nucleo il libro VIII della *Fisica* e il libro Λ della *Metafisica*.

Pertanto, questo specifico rapporto interessa fin da subito il primo capitolo del libro Λ , in particolare nelle righe 1069 a 35 – 1069 b 2, dove Aristotele pone la possibilità dell'esistenza di un principio comune tra le due scienze: in altre parole, la chiusa del primo capitolo del libro Λ ha la possibilità di decretare il tipo di scienza adatta alla speculazione attorno al primo motore immobile.

Nonostante le molteplici posizioni dei diversi studiosi moderni e degli esegeti antichi, ciò su cui la maggior parte degli interpreti conviene è il fatto che il libro Λ si occupi della questione attorno a quel particolare meccanismo che contraddistingue l'universo aristotelico, il quale può essere definito, a tutti gli effetti, di tipo logico, in quanto si costituisce su dei principi che mantengono in sé stessi un metodo di tipo dialettico. Perciò

se davvero Aristotele avesse ritenuto di dover continuare la sua scienza fisica proprio all'interno del suo libro teologico, allora avrebbe dovuto attribuire al motore immobile almeno una qualche caratteristica propria di quelle sostanze soggetto a mutamento, le quali restano di dominio della scienza fisica. Questo, però, come si è visto, risulta essere impossibile. Pertanto, ho inteso mostrare che Aristotele riprenda nella prima parte del libro Λ quei concetti e principi fisici che fungono da chiave di volta per concentrarsi, nella seconda metà della trattazione, su quell'unica scienza in grado di trattare di quelle specifiche sostanze che stanno oltre il dominio della scienza fisica.

In tal senso la metafisica si dà come l'unica scienza in grado di rendere conto di ciò che è nel suo puro essere, ovvero di quell'unica sostanza capace di rendere ragione dell'essenza stessa del pensiero.

D'altro canto, Hegel, alla stregua di Aristotele, riprende la questione del pensiero, ponendola però su un piano prospettico differente: per poter dimostrare la razionalità del reale, cioè la sua propria essenza, bisogna indagare quel «vero concreto», unico oggetto della filosofia. Quello che unisce perciò i due pensatori è l'ambizione di costituire un sistema in grado di categorizzare la realtà del mondo e del pensiero. Tale sistematicità parte però da due orizzonti differenti: per Aristotele principia dalla realtà del movimento, mentre per Hegel dalla categoria del divenire. Il punto di unione tra i due filosofi rimane però quell'essere concreto, fenomenologico presente nel mondo e a cui la stessa filosofia volge il proprio interesse. Lo studio della realtà del divenire si dà nella propria complessità e completezza solo mediante lo studio di ciò che è il fine e l'origine medesimi della realtà. Se nella prospettiva aristotelica il problema dell'origine rimane aperto a causa di un'incapacità di superare la questione circa l'origine della materia, nella speculazione hegeliana, la realtà, in quanto razionale, risulta essere categorizzabile.

È su questo punto che Hegel dimostra di concludere, a tutti gli effetti, ciò che in Aristotele risultava irrisolto: pur partendo dall'essenza per giungere all'esistenza, il filosofo di Tubinga rende ragione di quel concreto esistente che permette di intendere l'essenza intelligibile aristotelica.

Si è poi compiuto un passo a ritroso, concentrandosi nuovamente sulla particolare struttura dell'universo aristotelico e sul ruolo che il primo motore immobile, definito «θεός» da Aristotele stesso, svolge effettivamente nel libro Λ della *Metafisica*. Comunque si voglia intendere e considerare tale trattato, sembra innegabile la presenza permeante di una speculazione attorno al dio, il quale circonda l'interezza del tutto. L'attività del motore immobile primo si dà come quella più perfetta, la quale è all'uomo concessa solo per brevi

istanti: questo motore è dunque il più perfetto, a lui sono attribuiti vita ed attività eterna e, per ultimo, risulta essere fuori dal tempo. Quello che però si è sempre tenuto presente è il fatto che il primo motore immobile, come tutti gli altri motori immobili, risulta necessario per spiegare il meccanismo dell'universo, dunque per rendere conto dei diversi movimenti che si danno nelle diverse regioni del mondo, teorizzate dallo Stagirita. In tal senso, questo dio non ha necessità di essere adorato in senso trascendente, bensì mantiene in sé la propria funzione di principio totalmente divisa da un'esigenza religiosa.

Si è poi ritenuto necessario prendere in considerazione il libro E della *Metafisica* in riferimento alla questione della definizione della filosofia prima come teologia. Nel capitolo primo di *Metaph. E*, Aristotele si occupa ampiamente dell'oggetto della metafisica, cioè della filosofia prima. Definendo la filosofia prima come teologia, ovvero come dottrina della sostanza immobile, eterna e trascendente, la considera, almeno secondo l'esegesi tradizionale, come la riprova del fatto che la metafisica sia la teologia scientifica dello Stagirita. Come si evince dal testo, la teologia viene definita come quella scienza teoretica che vede come proprio oggetto l'essere immobile e separato, causa del movimento degli astri. Avendo come oggetto il genere di realtà più degno di onore, essa sarà la scienza più onorevole fra tutte, perciò la più desiderabile. La filosofia prima è dunque una teologia in quanto scienza delle cause e dei principi, cioè è scienza del dio poiché esso stesso è principio. Il contributo che si ha grazie a Λ consiste dunque nell'aver dimostrato che, tra le diverse cause, solo una è immutabile, immobile, pensiero di pensiero ovvero dio. Pertanto quello che lo Stagirita tenta di fare è di caratterizzare l'eccellenza del grado supremo nella scala degli enti ordinati gerarchicamente.

Nel proseguo della ricerca, mi sono concentrata sulla seconda parte del libro Λ , sintetizzando, attenendomi al testo, quanto Aristotele sostiene circa il movimento dei corpi sensibili appartenenti sia al mondo sublunare sia a quello celeste. Tale analisi ha permesso di osservare come sia necessario, per l'obiettivo sotteso al trattato, occuparsi della questione circa il movimento dei diversi corpi che abitano l'universo aristotelico. L'indagine attorno al movimento cela in sé il problema dell'esistenza e dell'eventuale natura delle sostanze immobili e, ancora una volta, il funzionamento e la sistematicità dell'universo tutto. Se la prima parte del libro Λ della *Metafisica*, intraprendendo la ricerca dei principi e delle cause delle sostanze, non è altro che un'ulteriore indagine e dimostrazione di quanto già operato nella *Fisica*, la seconda parte si dedica al problema del motore immobile. Infatti, a partire dal capitolo sesto, Aristotele approfondisce l'introduzione di un principio, ovvero il primo motore immobile, a cui aveva già fatto

cenno nei capitoli precedenti. È importante dunque sottolineare che nella prima parte del libro *Λ* della *Metafisica* è, in parte, già contenuto un riferimento alla seconda. La necessità di ammettere una causa ulteriore, rispetto alle quattro cause già poste, deriva dall'insufficienza dei principi enunciati in merito al mutamento nella sua totalità. In questo senso, il motore immobile è il primo principio ma non l'unico. Lo Stagirita, d'altro canto, dopo aver dimostrato l'esistenza del primo motore, riprende un argomento proprio della scienza fisica in merito all'eternità del movimento e del tempo: questo sottolinea come la metafisica parta necessariamente dalla fisica, ovvero ne costituisca, a tutti gli effetti, lo sbocco.

Tuttavia è necessario ricordare che tutti gli enti studiati da Aristotele sono «σώματα», ovvero corpi, capaci di movimento in quanto dotati di un'inclinazione al movimento medesimo. Se da un lato Aristotele, per spiegare il funzionamento della parte dell'universo che interessa la regione sublunare e la regione celeste dell'universo, si avvale di un metodo meccanicistico, facendo riferimento appunto al moto del cielo delle stelle fisse, dall'altro lato, per quanto riguarda la spiegazione del movimento degli enti primi, deve necessariamente risalire a una causa prima eterna: ovverosia se per rendere conto del funzionamento delle regioni sublunare e celeste dell'universo lo Stagirita si trova di fronte alla trattazione di una natura totalmente corporea degli enti implicati, per quanto riguarda lo studio della causa prima eterna, ovvero del motore immobile, deve necessariamente “cambiare di piano”, volgendo lo sguardo su quelle necessità metafisiche che rendono conto dell'ordine proprio che regola l'universo⁵⁹⁵. Quello di cui si abbisogna, almeno secondo lo Stagirita, è da una parte un qualcosa di immobile nel tempo, dall'altro un qualcosa di eternamente in movimento: il primo motore immobile e gli astri.

In tal senso, risulta chiaro l'esigenza dell'intreccio tra piano fisico e piano metafisico, che parte dal totale rifiuto di una realtà semovente, in quanto tutto ciò che si muove deve essere mosso da altro. L'effettivo rapporto tra motore immobile primo, cieli e realtà fenomenica sottolinea come l'universo di Aristotele sia un meccanismo perfetto, determinato e ciclico. Come si è sopra ricordato, l'importanza della questione attorno al movimento riguarda, in modo puntuale, il tipo di causalità propria del motore immobile.

Attenendomi puntualmente alla lettura del testo aristotelico, sono giunta alla conclusione che il motore immobile, definito come pensiero di pensiero, essendo il primo degli

⁵⁹⁵ Cfr. L. Bianchi, «*Interpretare Aristotele con Aristotele*»: percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento, «Rivista di Storia della Filosofia», 51 (1996), p. 23.

intelligibili per sé e l'ottimo per sé, è insieme pensiero e oggetto di pensiero ed è per un tale motivo che pensa sé stesso. Per il fatto di essere pensiero sempre in atto, egli si trova eternamente nella condizione migliore di tutti, ovvero quella riservata al dio. In tal senso, il motore immobile non possiede solo la vita bensì egli è vita ottima ed eterna. Infatti, è proprio con questi attributi che lo Stagirita definisce la divinità. Quello su cui si è però convenuto è che l'argomento secondo cui il motore immobile sia un dio risulta essere correlativo alla tesi principale, secondo la quale il motore immobile conosce ed ama sé stesso in quanto causalità efficiente. D'altro canto, quando in *Metaph.* Λ 7 Aristotele assume che il motore immobile sia un fine, intende dire che esso si dà come fine a sé stesso, come si addice, appunto, al bene supremo.

Si è poi ritenuto necessario analizzare l'interpretazione che Hegel fornisce del libro Λ della *Metafisica*, muovendosi dunque tra tre opere cardini: le *Lezioni sulla storia della filosofia*, le *Lezioni di filosofia della religione* e la *Scienza della logica*. Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, rifacendosi alla tradizione antica che principia proprio con Alessandro di Afrodisia, mantiene la posizione di primato di tale trattato, sebbene si concentri sull'ultima parte, sottolineando la maggiore importanza della dottrina del motore immobile rispetto alla questione, affrontata nei primi capitoli, circa i principi delle sostanze mobili. Il dato inequivocabile che si evince dalla speculazione hegeliana è la continua ripresa della concezione teologizzante della *Metafisica*, propria della scolastica medioevale, sostituendo però la logica all'ontologia, la filosofia della natura alla cosmologia razionale e la prima parte della filosofia dello spirito alla psicologia razionale. Tuttavia ciò che Hegel non riesce a cogliere della posizione aristotelica sta proprio nella differenza tra «ὁ θεός», che per i greci indicava l'intera specie degli dèi, e Dio, che le religioni monoteistiche, in particolare modo quella giudaico cristiana, indicavano come essere sommo e irripetibile.

Prova dell'incidenza teoretica della scolastica nella filosofia hegeliana sta proprio nell'interpretazione che il filosofo tedesco fornisce del motore immobile: nel caratterizzarlo come pura attività, sembra tralasciare il fatto che, almeno nella prospettiva aristotelica, il motore sia prima di tutto sostanza immobile avente per propria essenza l'atto. In altre parole, Hegel sembra totalmente ignorare il carattere di sostanzialità del motore immobile.

Sebbene tra i due filosofi vi sia questa enorme e incolmabile differenza nella considerazione del motore immobile, il filosofo di Tubinga riconosce il pensiero di pensiero come il tratto più speculativo della filosofia aristotelica; quest'ultimo, infatti,

funge da sintesi dell'intero sviluppo del pensiero filosofico che principia e si conclude proprio nel pensiero di pensiero. Ciò che Hegel ritiene essere il filo conduttore della teoria della sostanza sta nel principio dell'atto, definito come l'autodeterminarsi, ovvero come ciò che si realizza in sé. Infatti, è proprio l'atto ciò che, almeno secondo il filosofo tedesco, consente ad Aristotele di seguire l'articolare delle sostanze nella propria specificità.

Un ulteriore punto di disgiunzione tra i due filosofi sta proprio nella differenza della tripartizione delle sostanze, in particolare nel secondo tipo: se Aristotele si concentra nella sostanza sensibile eterna, coincidente con il cielo e i pianeti, Hegel volge lo sguardo a quella particolare forma di sostanza che viene a coincidere con l'anima.

Il prodotto della speculazione hegeliana sta nel considerare l'anima e i suoi contenuti, come tutto ciò che è finito, come δύναμις per il pensiero: nella misura in cui l'anima è oggetto del pensiero attivo, essa è fin dalle sue forme più elementari νοῦς παθητικός. Nonostante rimangano molti nodi nevralgici nell'esegesi hegeliana, Hegel considera la filosofia aristotelica come un idealismo speculativo molto vicino al proprio in quanto l'autocoscienza, il cui massimo sarebbe rappresentato dai capitoli settimo, ottavo e nono del libro Α della *Metafisica*, si dà come un primo assoluto, secondo cui il finito si trova nell'infinito.

Nell'ultima parte di questa ricerca, in virtù del percorso affrontato, si è ritenuto necessario concentrarsi specificatamente sulle riflessioni che Hegel compie nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e nella *Scienza della logica*, giungendo a riflettere sul valore che la filosofia, intesa come scienza, fornisce a quell'impianto, di matrice aristotelica, volto ad organizzare quel tipo di universo che vede al proprio culmine un unico comandante. La filosofia, per il filosofo di Tubinga, ha da essere scienza e in quanto tale non può prendere a prestito nulla di già preconstituito. Per garantire la conoscenza dell'universo non si ha dunque bisogno di un'entità trascendente da adorare: bisogna cogliere l'intelligibilità del reale, ovvero il reale nella sua propria essenza. La ragione, infatti, è l'unico attributo umano in grado di cogliere tale autenticità poiché è capace di mostrare, eludendo i limiti dell'intelletto, che il finito sta all'intero dell'infinito⁵⁹⁶.

⁵⁹⁶ L'unica possibile destinazione del finito è, per Hegel, l'infinito: il finito è, infatti, destinato a perire, cioè a divenire negativo del negativo. Quest'ultimo non è altro che un positivo più alto del finito, cioè l'infinito: «L'infinito, nel suo semplice concetto, può essere anzitutto riguardato come quale nuova definizione dell'assoluto; posto come l'indeterminata relazione a sé, è posto come essere e divenire. Le forme dell'essere determinato scompaiono nella serie delle determinazioni che si possono riguardare come definizioni dell'assoluto» (cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 138). Ciò significa che trattare dell'infinito comporta sempre trattare del finito.

L'avanzamento hegeliano della filosofia aristotelica sta proprio nel considerare il regno del pensiero filosofico come quel moto d'azione che ha luogo nel piano della necessità e che da essa parte per costituirsi come pensiero speculativo, unico in grado di cogliere il sapere assoluto.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare la Prof.ssa Salis, relattrice di questa tesi, per avermi guidata e supportata in questo percorso di scrittura e crescita.

Uno sconfinato grazie ai miei genitori che, con grande amore e dedizione, mi hanno permesso di realizzare questo sogno tortuoso e desiderato: grazie papà per essere stato sia il mio eroe sia il mio esempio, grazie mamma per essermi stata vicina e avermi incoraggiata a non demordere mai.

Un grazie a Stefano che non solo si è dimostrato essere un magnifico compagno di vita ma ha, più volte, saputo esaltare i miei punti di forza.

Grazie nonna Lina per essere stata così tenace nella vita e per avermi cresciuta, assieme al nonno, come una guerriera.

Voglio ringraziare le mie amiche, Elisabetta e Angelica, che in poco tempo mi hanno supportata, capita e fatta sentire speciale: senza di voi, questo ultimo periodo, non sarebbe stato lo stesso.

Grazie a tutte le persone che, nel corso di questi anni, hanno fatto parte della mia vita e mi hanno permesso di essere la donna che sono ora.

Come di consueto: grazie agli “sfortunati eventi” che mi hanno temprata e alle scelte scorrette che mi hanno permesso di capire quanto valga la pena inseguire i propri sogni.

Che sia l’inizio di un favoloso futuro.

BIBLIOGRAFIA

1. EDIZIONI E TRADUZIONI DELLE OPERE DI ARISTOTELE

- Aristotele, *Categorie*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2016.
- Aristotele, *De caelo*, a cura di O. Longo, Sansoni, Firenze 1962.
- Aristotele, *De interpretatione*, a cura di E. Riondato, Antenore, Padova 1957.
- Aristotele, *Etica Eudemia*, a cura di P. Donini, Laterza, Bari 2005.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Bari 2005.
- Aristotele, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2014.
- Aristotele, *Il principio del movimento (LIBRO VIII DELLA FISICA)*, a cura di D. Baccini, Laterza, Bari 1925.
- Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2019.
- Aristotele, *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori e L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2013.
- Aristotele, *Le parti degli animali*, a cura di A. Carbone, BUR, Milano 2002.
- Aristotele, *Meteorologica*, a cura di L. Pepe, Lampi di Stampa, Milano 2000.
- Aristotele, *Meteorologia*, a cura di L. Pepe, Bompiani, Milano 2003.
- Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.
- Aristotele, *Traduzione, introduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019.
- Aristotele, *Retorica*, a cura di S. Gastaldi, *Retorica: Introduzione, traduzione e commento*, Carocci, Roma 2014.
- Aristotelis *Ethica Nicomachea*, edidit et commentario continuo instruxit G. Ramsauer; adiecta est Francisci Susemihl ad editorem epistola critica, Teubner, Lipsiae 1878.

2. OPERE DI ALTRI AUTORI ANTICHI

- Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla «Metafisica» di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani 2007.
- Alexandri Aphrodisiensis *Praeter commentaria scripta minora: Quaestione, De Fato, De mixtione*, edidit. I. Bruns, CAG 2.2, Reimer, Berolini 1892, pp. 1-238.

- Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote, Livre Lambda*, traduit et annoté par A. Martin, Les Belles Lettres, Paris 1984.
- Platone, *Carmide*, a cura di A. Belli, Dante Alighieri, Roma 1979.
- Platone, *Critone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- Platone, *Le Leggi*, a cura di F. Ferrari, S. Poli, BUR, Milano 2005.
- Simplicii *In Aristotelis De caelo commentaria*, CAG, edidit. I. L. Heiberg, Reimer, Berolini 1902.
- Sirianii *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, CAG 4,1, edidit. W. Kroll, Berolini Reimer 1902.
- Thémistius, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda)*, traduit de l'hébreu et de l'arabe, introduction, notes et indices par R. Brague, Vrin, Paris 1999.
- Théophraste, *Métaphysique*, texte édité, traduit et annoté par A. Laks and G. Most, Paris 1993.
- Alexandri Aphrodisiensis *in Aristotelis Metaphysica commentaria*, CAG 1, edidit. M. Hayduck, Reimer, Berolini 1981.
- Asclepii *in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, CAG 1, edidit. M. Hayduck, Reimer, Berolini 1888.

3. OPERE E STUDI DI AUTORI MODERNI

- Achella S., T. Rossi Leidi., *Prospettive ed eredità della "Physica" aristotelica*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 107 (2015), pp. 729-733.
- Achella S., *Un "mistero incomprensibile": il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, «Ethics & Politics», 2 (2012), pp. 8-27.
- Ackrill J. L., *Change and Aristotle's Theological Argument*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 1 (1991), pp. 57-66.
- Alan D.J., *Aristotle and Parmenides*, in *Aristotle and Plato in the mind-fourth century*, Almqvist & Wilksell, Göteborg 1960.
- Algra A., *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill Academic Pub, Oxford 1997.
- Aubenque P., *Hegel et Aristote*, in *Hegel et la pensée grecque*, a cura di J. D'Hondt, PUF, Paris 1974.
- Aubenque P., *Hegelsche und Aristotelische*, in *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Berlin 1990.

- Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
- Benardete S., *Aristotele, "De Anima" III. 3-5*, «Phylosophy Education Society Inc», 28 (1975), pp. 611-622.
- Berti E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Padova 1977.
- Berti E., *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7*, «Méthexis», X (1997), pp. 58-82.
- Berti E., *Guida ad Aristotele*, Laterza, Bari 1997.
- Berti E., *Il bene*, La Scuola, Brescia 1983.
- Berti E., *La "Metafisica" di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima»?*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85 (1993), pp. 256-282.
- Berti E., *La «sostanza prima» nel libro Z della Metafisica*, «Rivista di Filosofia», 80 (1989), pp. 3-23.
- Berti E., *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, «Gregorianum», 83 (2002), pp. 637-654.
- Berti E., *La suprematie du mouvement local selon Aristote: ses consequences et ses aporie*, Gruyter, Berlin-New York 1985.
- Berti E., *Il dio di Aristotele*, in *id.*, *Nuovi studi aristotelici. Vol. 5: Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Morcelliana, Brescia 2020.
- Berti E., *Priorità logica e priorità ontologica fra i generi di sostanza in Aristotele*, in *id.*, *Studi aristotelici*, Morcelliana, L'Aquila 1975.
- Berti E., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, EDUSC, Padova 2005.
- Berti E., *Studi Aristotelici*, Morcelliana, L'Aquila 1975.
- Berti E., *La supremazia del movimento locale secondo Aristotele*, in *id.*, *Studi Aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2012.
- Berti E., *Fisica e metafisica secondo Aristotele*, in *id.*, *Studi Aristotelici*, Sapienza, L'Aquila 1975.
- Berti E., *Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics Λ 6*, in *Aa. Vv.*, *Studi Aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2005.
- Berto F., *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Il Poligrafo, Padova 2005.
- Bodei R., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014.
- Bodéüs R., *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Bellarmin, St-Laurent, Québec 1992.
- Bonitz, *Aristotelis Metaphysica: commentarius*, Olms, Hildesheim 1992.
- Bonitz, *Index Aristotelicum*, Berolini, Berlin 1870.
- Bos P., *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues*, Brill, Leiden 1989.
- Botter B., *Dio e Divino in Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005.

- Bouyges M., *Tafsīr ma ba'd at-tabi'at*, Beirut, Imprimerie catholique 1948.
- Brentano F., *Aristoteles und seine Weltanschauung*, De Gruyter, Berlin 2018.
- Brentano F., *La psicologia di Aristotele*, Quodlibet, Roma 2007.
- Brisson L., *Aistóteles, Fisica IV 2*, «Methexis», 8 (1995), pp. 81-92.
- Brunschwing J., *Metaphysics Λ 9. A Thought Experiment*, in *id.*, M. Frede, D. Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000.
- Calvetti C., *La metafisica di Anassogora*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 42 (1950), pp. 422-446.
- Capecci A., *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila 1978.
- Carpi O., *L'interpretazione hegeliana di Aristotele*, «Edizioni Studio Domenicano», 99 (1996), pp. 85-129.
- Cattanei E., *La notte, il cielo stellato, i numeri: Il dio di Aristotele e altre divinità nel libro Λ della Metafisica*, «Humanitas», 66 (2011), pp. 568-614.
- Chiereghin F., *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma 2011.
- Chiurazzi G., *L'infinito e la sua espressione. Sull'interpretazione hegeliana del calcolo infinitesimale nella Scienza della logica*, Accademia University Press, Torino 2019.
- Code A., *Owen on the Development of Aristotle's Metaphysics*, in *id.*, *Aristotle's Philosophical Development*, a cura di W. Wians, Boston 1963.
- Colli G., a cura, *Aristotele Organon*, Adelphi, Milano 2003.
- Composta D., *Studi Aristotelici. Il tema del libro XII della Metafisica*, Sapienza, Roma 1957.
- Coreth E., *Das diaektische Sein in Hegels Logik*, Herder, Wien 1952.
- D'agostino S., *Il nuovo antico Aristotele di Enrico Berti*, «Gregorianum», 92 (2011), pp. 584-605.
- De Basly P. D., *Scotus docens*, La France franciscaine, Paris 1934.
- De Filippo J. S., *Aristotle's Identification of the Prime Mover as a God*, «The Classical Quarterly», XLIV (1994), pp. 393-409.
- De Koninck T., *La 'Pensée de la pensée' chez Aristote*, in *id.*, *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, PUF, Paris 1991.
- De Strijcker E., *L'idée du bien dans la "République" de Platon*, *L'Antiquité Classique*, Andwerpen-Utrecht 1970.
- De Vogel J., *On the character of Aristotle's ethics*, «Philomathes», 37 (1971), pp. 1-116.
- Di Napoli G., *L'idea dell'essere da Parmenide ad Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 39 (1947), pp. 159-237.
- Donini P., *Il libro lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, «Rivista di Storia della Filosofia», 57 (2002), pp. 181-199.

- Donini P., *METAFISICA. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995.
- Düring I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter, Heidelberg 1966.
- Düsing K., *Hegel e l'antichità classica*, La Città del Sole, Napoli 2006.
- Edwards M. J., *Being and Seeming: Empedocles' reply*, «Ermete», 3 (1991), pp. 282-293.
- Elders L., *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*, «Van Gorcum's filosofische Bibliotheek. Philosophical Series», 1 (1972), pp. 523-525.
- Falcon A., *Corpi e movimenti. Il De caelo di Aristotele e la sua fortuna nel mondo antico*, Bibliopolis, Napoli 2001.
- Fazzo S., *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2014.
- Fazzo S., *L'esordio del libro Lambda della Metafisica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 2 (2008), pp. 159-181.
- Ferris T., *L'avventura dell'universo. Da Aristotele alla teoria dei quanti e oltre: una storia senza fine*, Castelveccchi, Roma 2013.
- Flannery K. L., *Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile*, «Humanitas», 66 (2011), pp. 615-643.
- Frede M., Charles D., *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000.
- Freudenthal J., *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur "Metaphysik" des Aristoteles untersucht und übersetzt*, Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1884.
- Fulda F., *La logica speculativa come la "vera metafisica". Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica*, in Aa. Vv., *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, a cura di A. Nuzzo, NIS, Roma 1993.
- Genequand C., *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rush's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, Leiden 1986.
- Gerson L. P., *God and Greek Philosophy. Studies in the early history of natural theology*, Routledge, London-New York 1990.
- Giacon C., *Il divenire in Aristotele*, Cedam, Padova 1947.
- Gilbson E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1948.
- Gill M. L., Lennox J. G., *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- Gloy K., *Aristoteles Konzeption der Seele in "De anima"*, «Vittorio Klostermann GmbH», 38 (1984), pp. 381-411.
- Gohlke P., *Die Entstehungsgeschichte der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles*, «Hermes», 59 (1924), pp. 274-306.
- Graham D. W., *Aristotle's definition of Motion*, «Ancient Philosophy», 8 (1988), pp. 40-62.

- Granger F., *Aristotle, De anima, 429 b. 26-430 a. 25*, «The Classical Association», 6 (1892), pp. 298-301.
- Hegel G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di B. Croce, Biblioteca Universale Laterza, Bari 1984.
- Hegel G. W. F., *Introduzione alla Storia della Filosofia*, a cura di L. Pareyson, Laterza, Bari 1953.
- Hegel G. W. F., *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2018.
- Hegel G. W. F., *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, Guida, Napoli 2011.
- Hegel G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Hegel G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di R. Bordoli, Nuova Italia, Firenze 1973.
- Hegel G. W. F., *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, C. Cesa, Laterza, Bari 2018.
- Hinton Beverly K., *Elemental matter and the problem of change in Aristotle*, «Ancient Philosophy», 25 (2005), pp. 365-382.
- Illetterati L., Giuspolti P., Mendola G., *Hegel*, Carocci, Roma 2018.
- Jaeger W., *Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxford classical texts, London 1957.
- Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Widmann, Berlin 1923.
- Jaeger W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Widmann, Berlin 1912.
- Jourdan C., *Echerches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur des commentaires grecs ou arabes impiegato par les docteurs scholastiques*, Nabu Press, Oxford 2012.
- Kosman A., *Aristotle's definition of motion*, «Phronesis», 14 (1969), pp. 40-62.
- L. Bianchi, «*Interpretare Aristotele con Aristotele*»: percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento, «Rivista di Storia della Filosofia», 51 (1996), pp. 5-27.
- Lang H. S., *The order of Nature*, Cambridge University Press, London 1998.
- Lang H. S., *The Structure and Subject of Metaphysics A*, «Phronesis», 38 (1993), pp. 257-280.
- Linguiti A., *Immagine e concetto in Aristotele e Plotino*, in Aa.Vv., *Ai limiti dell'immagine*, a cura di C. Haerle, Quodlibet, Macerata 2005.
- Lugarini L., *Aristotele e l'idea di filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- Luna C., *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2005.
- Mangiagalli M., *Franz Brentano interprete di Aristotele*, Aracne, Roma 2009.
- Mansion A., *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain, Paris 1945.

- Marmasse G., Schnell A., *Comment fonder la philosophie? L'idéalisme allemand et la question du principe premier*, CNRS Éditions, Paris 2014.
- Mason S., *Aristote critique des Eléates*, «Revue philosophique de Louvain», 51 (1953), pp. 165-186.
- Merlan P., *Aristotle's Unmoved Movers*, «Cambridge University», 4 (1946), pp. 1-30.
- Migliori M., *Rapporti fra «Metafisica» e il «De generatione et corruptione» di Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85 (1993), pp. 513-532.
- Monaldi M., *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli 2000.
- Moraux P., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 1 vol., De Gruyter, Berlin 1973.
- Natali C., *Attività di Dio e dell'uomo nella «Metafisica»*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85 (1993), pp. 324-351.
- Natali C., *I due sensi della causa motrice nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Aristotle University, Thessaloniki 1999.
- Natorp P., *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24 (1988), pp. 540-574.
- Nicolao M., *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961.
- Pagani P., *Il divenire, ovvero la realtà dell'astratto*, «Divus Thomas», 121 (2018), pp. 110-168.
- Pelloux L., *La struttura del reale in Aristotele ed in Hegel*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 41 (1949), pp. 153-167.
- Preti G., *Appunti sulle tappe della logica: III la dialettica aristotelica*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 33 (1978), pp. 379-396.
- Quarantotto D., *Aristotele e gli effetti del primo motore immobile sugli enti naturali*, in Aa.Vv., *Immanenza e trascendenza in Aristotele*, a cura di L. Grecchi, *Petite Plaisance*, Pistoia 2017.
- Quarantotto D., *L'universo senza spazio. Aristotele e la teoria del luogo*, Bibliopolis, Napoli 2017.
- Reale G., *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2008.
- Reale G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica d'Aristotele*, Bompiani, Milano 1961.
- Rist J. M., *The mind of Aristotle*, University of Toronto Press, Toronto 1989.
- Rist M., *Notes on Aristotle De Anima 3.5*, «Filologia Classica», 61 (1966), pp. 107-118.
- Romano F., *Discorso e realtà dell'universo. Giamblico esegeta di Aristotele*, CUECM, Catania 2012.
- Ross D., *Aristotelis De anima*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- Ross D., *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1924.

- Ross D., *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1936.
- Ross D., *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1960.
- Rossi Leidi T., *Considerazioni su «possibilità» e «divenire» e sul radicamento ontologico della dottrina aristotelica delle modalità*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 107 (2015), pp. 815-826.
- Ruggiu L., *Parmenide, Il Poema sulla natura*, introd. e trad. di G. Reale, Rusconi, Milano 1991.
- Ruggiu L., *Rapporti fra la Metafisica e la Fisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 88 (1993), pp. 455-512.
- Salis R., *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- Samonà L., *Atto puro e pensiero di pensiero nell'interpretazione di Hegel*, in Aa. Vv., *Hegel e Aristotele*, a cura di G. Movia, Cagliari 1995.
- Sánchez E., *Aporías aristotélicas entorno al motor imóvil?*, «Estudios de Metafisica», 1 (1971), pp. 133-137.
- Scilironi C., *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019.
- Severino E., *I principi del divenire*, La Scuola, Brescia 1955.
- Soleri G., *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, «Gregorianum», 34 (1953), pp. 148-149.
- Tarantino P., *Il paradigma astronomico nella costruzione della teoria aristotelica della scienza*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 106 (2014), pp. 71-94.
- Tricot J., *Aristote, La Métaphysique*, Vrin, Paris 1986.
- Vegeti M., Ademollo F., *Incontro con Aristotele*, Einaudi, Torino 2016.
- Verra V., *Hegel e la lettura logico-speculativa della "Metafisica" di Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85 (1993), pp. 605-621.
- Viano A., *L'esperienza in Aristotele*, «Rivista di Filosofia», 50 (1959), pp. 291-313.
- Vigna C., *Invito al pensiero di Aristotele*, Mursia, Milano 1992.
- Vigna C., *Semantizzazione dell'essere e principio di non contraddizione: sul libro «Gamma» della «Metafisica» di Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 85 (1993), pp. 199-229.
- Waterlow S., *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford 1982.
- Wieland W., *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Berlin 1992.
- Zanatta M., *A proposito del «telos» e del fondamento metafisico nell'«Etica Nicomachea»*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 64 (1972), pp. 527-533.