

Pensiero e formazione
Studi in onore di Giuseppe Micheli

a cura di
Gregorio Piaia e Giuseppe Zago

Prefazione di Vincenzo Milanesi

cleup

Pensiero e formazione : studi in onore di Giuseppe Micheli / a cura di Gregorio Piaia e Giuseppe Zago. – Padova : Cleup, 2016. – 573 p. ; 22 cm. (La filosofia e il suo passato ; 60)

ISBN: 978 88 6787 561 0

1. Filosofia – Scritti in onore
 2. Pedagogia – Scritti in onore
 3. Micheli, Giuseppe <1944- > – Opere – Bibliografie
- I. Piaia, Gregorio
II. Zago, Giuseppe <1951- >
III. Micheli, Giuseppe <1944- >
190

Prima edizione: giugno 2016

ISBN 978 88 6787 561 0

© 2016 CLEUP sc

“Coop. Libreria Editrice Università di Padova”

via G. Belzoni 118/3 – Padova (t. +39 049 8753496)

www.cleup.it

www.facebook.com/cleup

Tutti i diritti riservati.

Le proposte di pubblicazione vanno indirizzate a: Proff. Giuseppe Micheli e Gregorio Piaia, Università degli Studi di Padova, Dipartimento FISPPA, Piazza Capitaniato n. 3, I-35139 Padova (PD); e-mail: giuseppe.micheli@unipd.it e gregorio.piaia@unipd.it. I testi inviati saranno accettati per la pubblicazione solamente a seguito di un procedimento di *peer review*.

In copertina: RAFFAELLO, *La filosofia*
(Palazzi Vaticani, Stanza della Segnatura)

Aristotele, *Metafisica* Λ 9: il motore immobile come pensiero di pensiero

Rita Salis

1. Introduzione

Il tema di questo contributo, col quale sono onorata di partecipare alla miscellanea dedicata a Giuseppe Micheli, cui esprimo la mia stima e la mia riconoscenza, è costituito da una delle questioni da sempre più dibattute all'interno della metafisica aristotelica. La dottrina del motore immobile come pensiero di pensiero è trattata da Aristotele nel cap. 9 del libro Λ della *Metafisica* e viene altresì accennata in altre opere del *Corpus Aristotelicum*. Diversamente da altri temi aristotelici che ai problemi interpretativi uniscono l'assenza di un'esposizione sufficientemente estesa nel *Corpus*, relativamente alla teoria del motore immobile che pensa se stesso ci troviamo nella felice condizione di possedere un testo-base, costituito appunto da *Metaph.* Λ 9. Benché, dunque, i vari altri passi ricorrenti in trattati diversi assumano un ruolo importante nella ricostruzione della dottrina in questione, la loro interpretazione non può prescindere da un attento confronto con l'esposizione più compiuta di Λ 9.

L'importanza di questo capitolo del libro Λ è stata riconosciuta già dai commentatori antichi (Alessandro di Afrodi-

sia¹, Temistio² e pseudo-Alessandro³), i quali hanno dedicato un'attenzione particolare al testo, mostrando di ritrovare in esso il culmine dell'intero libro, oltre che di tutta la *Metafisica*. Com'è noto, il libro Λ è oggetto di discussioni millenarie, a cominciare dallo stesso allievo di Aristotele, Teofrasto, il quale fu anch'egli autore di un trattato sulla filosofia prima⁴. Secondo l'interpretazione tradizionale, Λ rappresenterebbe il vertice della *Metafisica* aristotelica, ovvero il libro al quale rimanderebbero tutti i libri precedenti dell'opera, e ciò proprio in virtù della dottrina del motore immobile in esso contenuta. Tale dottrina, infatti, benché occupi soltanto una minima parte del *Corpus*, rientra tra quelle che hanno maggiormente influenzato la tradizione commentaristica aristotelica. A questa lettura del libro Λ si contrappone una nuova esegesi del testo, che si basa soprattutto sui risultati del *Symposium Aristotelicum* svoltosi ad Oxford nel 1996, secondo la quale Λ costituirebbe un trattato indipendente rispetto agli altri libri della *Metafisica*, e avrebbe come argomento i principi della sostanza in generale.

I risultati dei lavori del *Symposium* oxoniense, se ridimensionano e modificano il quadro generale dell'interpretazione della *Metafisica*, non misconoscono il ruolo centrale di Λ 9, che appare costituire il punto di arrivo dell'intera trattazione sulla sostanza, annunciata come argomento del libro già nel suo esordio. Dopo aver distinto i tre generi di sostanze – due sensibili, di cui una eterna e incorruttibile (i cieli) e l'altra corruttibile e

¹ Cfr. ALEXANDRI APHRODISIENSIS in *Aristotelis Metaphysica commentaria*, editi M. HAYDUCK, CAG 1, Reimer, Berolini 1891. Gli studiosi concordano nel ritenere che soltanto il commento ai primi cinque libri della *Metafisica* appartenga ad Alessandro, e che il commento ai restanti libri sia stato scritto da un altro autore, noto come pseudo-Alessandro, probabilmente da identificare con Michele di Efeso (cfr. C. LUNA, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001).

² Cfr. THEMISTII in *Aristotelis Metaphysicorum Librum Λ paraphrasis latine expressa*, editi S. Landauer, CAG 5.5, Reimer, Berolini 1903.

³ Cfr. supra, n. 1.

⁴ Cfr. W.D. ROSS-F.H. FOBES, *Theophrastus Metaphysics*, Olms, Hildesheim 1967.

comunemente ammessa (le piante e gli animali), ed una incorruttibile e immobile, ammessa non da tutti i filosofi e intesa in modi diversi da coloro che ne sostengono l'esistenza (cap. 1) –, Aristotele comincia la ricerca a partire dalla sostanza comunemente ammessa, ovvero dalla sostanza sensibile soggetta a mutamento, e stabilisce che i principi di tali sostanze sono materia, forma, privazione e causa efficiente (capp. 2-5). Poiché tuttavia la scienza fisica non giunge ad esaurire la problematicità del reale, la ricerca non può dirsi conclusa: la necessità della seconda parte di Λ , avente come oggetto la sostanza soprasensibile, poggia pertanto sull'insufficienza dei principi a cui è pervenuta la scienza fisica, e identifica la causa prima del tutto col primo motore immobile, origine del movimento eterno. Nella restante parte del libro Aristotele descrive il modo d'essere della sostanza immobile (cap. 7) e, dopo aver mostrato l'esistenza di una pluralità di motori immobili (cap. 8), discute e risolve le aporie intorno all'intelligenza divina (cap. 9), giungendo a definirla come pensiero che pensa se stesso, e tratta infine dell'ordine e dell'unità dell'universo (cap. 10). Anche in questa nuova prospettiva Λ 9 permane come il culmine dell'intera trattazione e il testo di riferimento per ogni questione che rimandi alla dottrina aristotelica del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ divino.

2. *Esordio e prima aporia* (Metaph. Λ 9, 1074 b 15-21)

L'accusa avanzata da diversi commentatori contro Aristotele, secondo la quale egli avrebbe interrotto il naturale prosieguito dell'indagine intorno alla sostanza fraponendo tra Λ 7 e Λ 9 il cap. 8, dedicato alla dimostrazione dell'esistenza di una molteplicità di sostanze immobili, potrebbe essere, almeno in parte, superata con l'ammissione che le difficoltà discusse in Λ 9 non riguardino soltanto il motore immobile primo, bensì tutte le intelligenze motrici⁵.

⁵ Ciò è ammesso, per esempio, da M. FREDE, in *Introduction* a M. FREDE-D. CHARLES, *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Symposium Aristotelicum, Claren-

Λ 9 si apre con l'affermazione: «Le cose che riguardano l'intelletto comportano alcune aporie»⁶. Che l'intelletto in oggetto sia quello divino risulterà da indicazioni successive⁷, mentre la frase che immediatamente segue giustifica il sorgere delle difficoltà intorno al νοῦς. L'intelletto infatti, argomenta Aristotele, sembra essere la cosa più divina (θειότατον) tra quelle che a noi si manifestano (τῶν φαινόμενων)⁸, e comporta delle difficoltà comprendere il modo in cui (πῶς) tale condizione possa appartenergli⁹. L'affermazione inquadra già il capitolo in una prospettiva puramente noetica¹⁰. L'argomento trattato riguarda propriamente il νοῦς considerato in se stesso. Λ 9 giunge finalmente ad affrontare il tema di come l'intelletto possa persistere nella propria condizione, che è la migliore possibile. Le

don Press, Oxford 2000, pp. 37; 42. Cfr. inoltre P. DONINI, *Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, in ID., *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, ed. by M. Bonazzi, de Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 17-35: 28-29. Di diverso avviso è invece J. Brunschwig, secondo il quale l'intelletto di cui Aristotele discute in Λ 9 sarebbe il solo motore immobile primo (cfr. J. BRUNSCHWIG, *Metaphysics Λ 9: A Short-Lived Thought-Experiment?*, in FREDE-CHARLES, *Aristotle's Metaphysics Lambda*, pp. 275-306: 277).

⁶ ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 15: τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας.

⁷ Cfr. *ivi*, 1074 b 20; 30; 33-34; 1075 a 10. Cfr. BRUNSCHWIG, *Metaphysics Λ 9*, p. 277 e n. 11.

⁸ Il fatto che Aristotele usi tale espressione in riferimento all'intelligenza divina è stato variamente spiegato dagli studiosi. Elders ha ammesso la possibilità che la prima riga del cap. 9 sia piuttosto un'inserzione di un editore che avrebbe così cercato di collegarlo ai capitoli precedenti. In tal caso l'espressione τῶν φαινόμενων non sarebbe degna di considerazione (cfr. L. ELDERS, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*, Van Gorcum, Assen 1972, p. 249). Sembra tuttavia più probabile, con Ross, ritenere che τῶν φαινόμενων non indichi le cose percepibili con i sensi, bensì ciò che viene scoperto per mezzo della ragione. Intesa in tal senso, l'espressione indicherebbe che l'intelligenza divina sarebbe coglibile, appunto, attraverso una dimostrazione (cfr. W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1924, vol. 2, p. 397; R. SALIS, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 294-295).

⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 15-16.

¹⁰ Cfr. BRUNSCHWIG, *Metaphysics Λ 9*, p. 277.

soluzioni delle aporie intorno all'intelligenza divina confluiranno nell'ammissione di un'unica verità, ovvero nella coincidenza dell'intelletto divino con se stesso, e dunque nell'esclusione di ogni altra sua relazione con l'altro da sé.

La prima aporia¹¹ formulata da Aristotele domanda (a) se l'intelligenza divina pensi oppure (b) se non pensi nulla. Essa viene sviluppata come segue: (a) se l'intelligenza (i) non pensasse nulla (μηδέν)¹², si troverebbe nella stessa condizione di chi dorme; (b) se invece pensasse, e tuttavia questo suo stato dipendesse da qualcosa di superiore (κύριον) a lei, la sua sostanza (οὐσία) non sarebbe costituita dall'atto del pensare (νόησις), bensì dalla potenza (δύναμις) del pensiero, e neppure in tal caso potrebbe essere ciò che vi è di più divino, in quanto tale condizione deriva ad essa dal pensare (νοεῖν)¹³.

La frase in b 17: «se [l'intelligenza] non pensasse nulla» dovrebbe essere opposta non semplicemente a: «se essa pensasse» (b 18-19), ma a: «se essa pensasse <qualcosa>». Per tale ragione Elders propone di intendere μηδέν in senso avverbiale, sicché l'espressione εἶτε γὰρ μηδέν νοεῖ in b 17 significherebbe: (ii) «se essa non pensasse affatto»¹⁴. Brunschwig sembra avere ragione quando sostiene che l'obiezione contro la (a) in b 17-18 varrebbe per entrambe le letture del termine: infatti sia 'un intelletto che non pensa nulla' sia 'un intelletto che non pensa affatto' potrebbero essere paragonati a un dormiente. In entrambi i casi ciò che Aristotele rileverebbe sarebbe lo stato di inattività del sonno, sottolineato negativamente in diversi altri luoghi del *Corpus* e contrapposto all'attività che caratterizza lo stato di veglia. Nondimeno, secondo Brunschwig, l'aspetto più rilevante qui sarebbe costituito dall'opposizione tra il dormiente in quanto

¹¹ La struttura di Λ 9 è di difficile ricostruzione. Seguo qui la suddivisione delle aporie proposta da BRUNSCHWIG, *Metaphysics* Λ 9, p. 276, che mi sembra quella più fedele al testo aristotelico.

¹² Cfr. BRUNSCHWIG, *Metaphysics* Λ 9, p. 279; SALIS, *Il commento di pseudo-Alessandro*, p. 297.

¹³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 17-21.

¹⁴ Cfr. ELDERS, *Aristotle's Theology*, p. 251.

essere avente la capacità di pensare (un dormiente umano) e un intelletto che non pensa nulla o che non pensa affatto, il quale potrebbe piuttosto essere paragonato ad un oggetto (per esempio una pietra), che non pensa mai nulla. Il dormiente potrebbe essere concepito o come un dormiente umano, che al risveglio attualizza la propria capacità intellettiva, o come un dormiente eterno, il quale possiede una potenzialità intellettiva, che tuttavia non passa mai all'atto. Brunschwig ritiene che queste due alternative corrispondano alle due possibili interpretazioni di μηδὲν νοεῖ, e che la lettura dell'espressione nel senso che «[l'intelletto] non pensa affatto» sarebbe preferibile, in quanto ἔχει ὡςπερ εἰ in b 18 suggerirebbe non un'identità, ma piuttosto un'analogia. La differenza che permarrebbe all'interno della similarità sarebbe la differenza tra il sonno eterno di un intelletto che non pensa nulla e il sonno periodico di ὁ καθεύδων. Inoltre, secondo lo studioso, se ὁ καθεύδων fosse l'esatto modello di un intelletto che μηδὲν νοεῖ, la distinzione tra (a) e (b) risulterebbe meno chiara, in quanto l'obiezione contro la (b) si serve appunto di una nozione di intelletto potenziale che attualizza la sua potenzialità intellettiva in virtù di un'azione esterna ad esso (b 19-21)¹⁵.

Una simile esegesi appare rendere più chiara l'opposizione tra i due corni dell'aporia, ma entrambe le possibili letture dell'espressione μηδὲν νοεῖ restano valide. Il paragone tra l'intelletto divino e il dormiente, anziché con un ente inanimato, suona come un richiamo alla collocazione del νοῦς tra i viventi¹⁶. Un essere che non pensasse in assoluto, quale appunto una pietra, non si troverebbe nella stessa condizione di un dormiente, il quale, a differenza degli enti inanimati, conserva nel sonno il possesso della conoscenza, benché non la eserciti in atto¹⁷. L'obiezione che Aristotele rivolge contro la (a) esclude che l'intelletto divino descritto in b 16 come «la più divina tra le cose manifeste» possa soddisfare tale condizione se possedesse una

¹⁵ Cfr. BRUNSCHWIG, *Metaphysics* Λ 9, pp. 279-280.

¹⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 26-30.

¹⁷ Cfr. ARISTOT. *De an.* II 1, 412 a 25 sgg.

qualsiasi potenza. Se così fosse, infatti, verrebbe confutata la tesi che s'intende dimostrare, in quanto l'esercizio del pensiero potrebbe in qualche momento interrompersi¹⁸: l'intelletto divino dev'essere pura attività di pensiero.

Nel secondo corno dell'aporia viene analizzata la possibilità che l'intelletto divino pensi e si fa dipendere il pensiero da qualcosa di superiore (ἄλλο κύριον) all'intelletto stesso¹⁹. In tal caso, argomenta Aristotele, la sua sostanza (οὐσία) non potrà essere costituita dall'attività del pensiero (νόησις), bensì dalla potenza (δύναμις), sicché l'intelletto divino non sarà la sostanza più eccellente, giacché il suo valore deriva dal pensare²⁰. Infatti l'attività del pensiero divino, per soddisfare la sua condizione di eccellenza enunciata nella tesi iniziale²¹, non deve dipendere da qualcosa di superiore, perché, se così fosse, tale attività sarebbe in potenza rispetto a ciò a cui essa rimanderebbe per passare all'atto. Aristotele non spiega che cosa indichi l'ἄλλο κύριον in b 19: l'espressione potrebbe riferirsi all'oggetto del pensiero oppure a un ente esterno in virtù del quale l'intelletto divino penserebbe²², e in entrambi i casi l'intellezione comporterebbe il passaggio dalla potenza all'atto del pensiero, e dunque la confutazione della tesi iniziale.

La prima aporia, dunque, analizza le conseguenze che deriverebbero dall'ammissione di un intelletto come sostanzialmente potenziale e considerato in se stesso, indipendentemente dalla relazione col suo oggetto di pensiero²³. Tale relazione è esaminata nella seconda aporia, che discute appunto di quale sia l'oggetto del νοῦς divino.

¹⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 13-14.

¹⁹ Intendo dunque τοῦτου δ' ἄλλο κύριον come appartenente alla protasi che comincia con εἶτε νοεῖ. Cfr. BRUNSCHWIG, *Metaphysics* Λ 9, pp. 280-281.

²⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 18-21.

²¹ Cfr. *ivi*, 1074 b 15-16.

²² Cfr. BRUNSCHWIG, *Metaphysics* Λ 9, p. 281.

²³ Cfr. *ibid.*

3. Seconda e terza aporia (Metaph. Λ 9, 1074 b 21-1075 a 10)

La formulazione della seconda aporia è introdotta dalla dichiarazione che essa sorgerebbe sia nel caso in cui la sostanza dell'intelletto fosse potenza di pensiero ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) sia nel caso in cui essa fosse l'atto del pensiero ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$)²⁴, dove la contrapposizione tra $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ riproduce quella tra $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ in b 20. L'aporia si sviluppa come segue: (c) l'intelletto divino pensa sé medesimo (d) oppure pensa qualcosa di diverso. (D) Se pensa qualcosa di diverso, (d_1) o pensa sempre la stessa cosa (d_2) oppure cose sempre diverse in tempi diversi. Di seguito ci si domanda (e) se vi è differenza tra il pensare (e_1) ciò che è bello ($\tau\omicron$ καλόν) e (e_2) il pensare cose qualsiasi ($\tau\omicron$ τυχόν), oppure se non sia assurdo che l'intelligenza prima pensi cose qualsiasi. La conclusione è (f) che risulta evidente ($\delta\eta\lambda\omicron\nu$) che l'intelligenza prima ha come oggetto di pensiero (f_1) ciò che vi è di più divino ($\tau\omicron$ θεϊότατον) e di più degno d'onore ($\tau\iota\mu\acute{\iota}\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$), e (f_2) che tale oggetto non muta. Se l'oggetto di pensiero mutasse, poiché ogni mutamento è verso il peggio, (g) l'intelligenza non persisterebbe nella condizione di somma perfezione che invece le appartiene, e (h) in qualche modo si muoverebbe, in quanto il mutamento ($\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$) costituisce una forma di movimento ($\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$)²⁵, mentre è stato mostrato²⁶ che essa è immutabile²⁷. Escludendo pertanto che il motore immobile possa avere come oggetto di pensiero qualcosa di diverso da sé, rimane in piedi il primo lato dell'aporia, ossia che egli pensi se stesso, ovvero ciò che vi è di bello e di più degno d'onore²⁸.

L'alternativa (c)-(d) è posta come esclusiva e costituisce uno dei principali argomenti a favore dell'attribuzione al moto-

²⁴ ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 21-22.

²⁵ Cfr. ARISTOT. *Phys.* III, dove $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$ e $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ sono usati come sinonimi, con la differenza tuttavia che il secondo non include il mutamento secondo la sostanza.

²⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 25-27; b 7; 1073 a 4.

²⁷ Cfr. *ivi* 9, 1074 b 28-35.

²⁸ Cfr. *ivi*, 1074 b 26.

re immobile della sola intellesione di sé. Aristotele, infatti, non ammette la possibilità che l'intelletto possa, successivamente o nello stesso tempo, pensare se stesso e anche qualcosa di diverso. È ritenuta esclusiva anche l'alternativa (d₁)-(d₂). Brunschwig osserva che, benché Aristotele presenti tali alternative anche come esaustive, egli non prevede la possibilità che un intelletto possa simultaneamente avere come oggetto di intellesione, in ogni momento, sia un oggetto diverso dall'intelletto stesso (ma che sia sempre il medesimo) sia un numero di oggetti diversi tra loro. Più in generale, Aristotele non considererebbe la possibilità che un intelletto possa essere capace di avere intellesione di un oggetto o di un qualsiasi numero di oggetti, senza alcuna limitazione o restrizione, indipendentemente cioè dal fatto che l'intelletto stesso sia o meno identico col suo oggetto o dal fatto che l'oggetto sia sempre il medesimo, o che gli oggetti siano intelligibili nello stesso tempo o in tempi diversi²⁹.

Sarebbe forse possibile spiegare tali apparenti omissioni nell'argomentazione aristotelica, e salvarne quindi il carattere di esaustività, adducendo come ragione il fatto che il discorso riguarda non l'intelletto in generale, dunque con riferimento anche all'intelletto umano, bensì il solo intelletto divino, per il quale Aristotele mostra di non dover considerare altre possibilità oltre a quelle trattate.

Brunschwig ritiene che la sezione b 23-35, considerata nella sua interezza, di fatto non elimini, come invece dovrebbe fare, tutte le opzioni esposte in b 22-23, ad eccezione della (c). Lo studioso osserva tra l'altro che Aristotele, dando per scontato che un oggetto dell'intellessione divina vi sia, presupporrebbe già la legittimità della divisione riportata. Così la domanda posta nella (e) conterrebbe in se stessa la risposta, giacché quello che Brunschwig chiama il *Perfection Principle*³⁰ richiederebbe

²⁹ Cfr. BRUNSCHWIG, *Metaphysics* Λ 9, pp. 282-283.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 277. Con quest'espressione Brunschwig intende la premessa che Aristotele riprenderebbe dai capitoli precedenti di *Metaph.* Λ e sulla quale baserebbe la soluzione delle aporie del cap. 9, ovvero che l'intelletto divino avrebbe un valore massimo.

non semplicemente che il suo oggetto fosse ciò che è bello (τὸ καλόν: b 24), ma piuttosto che fosse ciò che vi è di più divino e di più degno d'onore (b 26)³¹.

Ora, il precedente discorso aristotelico sull'intelligenza divina costituisce certo il presupposto necessario delle aporie di Λ 9. Ciò tuttavia non pregiudica la validità dell'argomentazione in oggetto: poiché in precedenza è stato stabilito che il motore immobile è intelletto e ha se stesso come oggetto di pensiero³², le aporie di Λ 9 non devono dimostrare che vi è un oggetto dell'intelletto divino, il che, appunto, è stato già acquisito, bensì quali difficoltà sorgono intorno ad esso. La (f_1) e la (f_2) appaiono dunque riuscire nell'intento di confutare le opzioni elencate in b 22-23, ed escludere così che l'intelletto divino abbia come oggetto d'intellezione qualcosa di diverso, sia che si tratti della medesima cosa sia che si tratti di oggetti diversi pensati in momenti diversi. In virtù di ciò, si conclude con l'identificazione dell'oggetto del pensiero divino con ciò che vi è di più divino e di più degno d'onore e con l'esclusione di ogni mutamento nel pensiero divino, in ragione del fatto che ogni mutamento è verso il peggio e in virtù dell'immobilità dell'intelligenza divina³³. Appare dunque problematico il rilievo di Brunschwig, secondo il quale sarebbe soltanto con καὶ οὐ μεταβάλλει (b 26) che avrebbe inizio l'eliminazione delle opzioni in b 22-23, la quale verrebbe prima applicata a (d_2)³⁴.

L'οὐν in b 28 mostra che nella sezione di testo immediatamente successiva Aristotele trae alcune conseguenze dal discorso appena sviluppato³⁵. Riprendendo quanto stabilito nella prima aporia, si ricava che, (i) qualora l'intelletto divino fosse potenza e non attività di pensiero, costituirebbe per esso una

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 283-284.

³² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 18-24.

³³ Cfr. *ivi* 6, 1071 b 2-3; 7, 1072 a 25-27; b 7; 1073 a 3-4.

³⁴ Cfr. BRUNSCHWIG, *Metaphysics* Λ 9, p. 284.

³⁵ Qui, pertanto, Aristotele non sembra rifarsi direttamente e unicamente alla prima aporia, come ritengono, per esempio, ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, pp. 396; 398, e BRUNSCHWIG, *Metaphysics* Λ 9, pp. 285-286.

fatica la continuità (συνεχής) del pensiero³⁶, in base al principio per cui ciò che ha potenza potrebbe talvolta non passare all'atto³⁷. L'ulteriore conseguenza dell'essere in potenza dell'intelletto divino introduce il problema del primato dell'intelletto o dell'intelligibile. Infatti Aristotele argomenta che, (ii) se l'intelligenza divina fosse potenza di pensiero, «qualcos'altro sarebbe (ἂν εἴη) più degno d'onore che non l'intelletto: l'intelligibile»³⁸. La frase, dunque, indica la conclusione negativa che si otterrebbe qualora l'intelletto divino fosse pensiero in potenza e non in atto: in tal caso non sarebbe esso stesso la sostanza pensante, ciò che è più degno d'onore, ma tale sarebbe l'oggetto del suo pensiero. Ora, poiché il presupposto dell'argomentazione è stato dimostrato assurdo, tale è altresì la sua conclusione. La possibilità che qualcos'altro costituisca l'oggetto del pensiero dell'intelligenza prima, oltre alla stessa intelligenza, viene così esclusa.

Di seguito Aristotele dichiara che, poiché il pensare e la capacità di pensare appartengono anche a chi pensa la cosa più indegna, ciò da cui deriva l'eccellenza della sostanza pensante non può essere il pensiero, giacché questo appartiene anche a colui che pensa le cose peggiori, ma dev'essere la sostanza pensante stessa, che è la νόησις. Essa, tuttavia, non può avere come oggetto di pensiero ciò che è peggiore, ma unicamente ciò che vi è di più eccellente, dunque non il νοῦς, ma la stessa νόησις. Tale pertanto dovrà essere la conclusione del ragionamento aristotelico: ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (b 34-35). Qui ἡ νόησις indica non soltanto l'intelletto divino, ma anche la sua attività. In b 30, infatti, ὁ νοῦς indica pure l'intelletto divino, in contrapposizione a τὸ νοοῦμενον, e non la potenza di pensiero, come in b 21, e tuttavia l'utilizzo di ἡ νόησις in b 34 per indicare l'intelligenza prima sembra sottolineare la coincidenza dell'intelligenza divina con l'attività di pensiero, cioè dell'attività di

³⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 28-29.

³⁷ Cfr. *supra*, n. 18.

³⁸ ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 30: ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοοῦμενον.

pensiero con se stessa. Il primato nella relazione νόησις-νοῦς, dove il νοῦς indica la capacità (e non direttamente l'oggetto) del pensiero, spetta dunque alla νόησις, la quale, non contenendo in sé alcuna potenza, non può che avere se stessa come oggetto di pensiero: la potenza del pensiero implicherebbe infatti che l'intelligibile non fosse ciò che vi è di più eccellente, bensì che contenesse anche le cose peggiori.

Questo, tuttavia, non costituisce il risultato ultimo dell'argomentazione. Infatti col passo successivo Aristotele esclude che nell'intelligenza divina intercorra una differenza tra la sostanza pensante e l'oggetto del pensiero. Il problema del primato dell'intelletto o dell'intelligibile si pone pertanto solo se l'oggetto del pensiero è diverso dalla stessa intelligenza. Ciò è confermato da quanto Aristotele dichiara subito dopo: «Inoltre se altro è il pensare e l'essere pensato, da quale dei due deriverà ad essa [*i.e.* all'intelligenza divina] il bene? Infatti l'essenza del pensare e di ciò che è pensato non sono la stessa cosa»³⁹.

Dal passo si evince che il problema dell'eccellenza dell'intelletto o dell'intelligibile dipende dalla condizione che il 'pensare' e 'ciò che viene pensato' siano diversi. La questione del primato dell'uno o dell'altro si pone cioè qualora l'intelletto e l'intelligibile non coincidano. Poiché l'intelligenza divina, essendo immateriale, non differisce in nulla dal proprio oggetto, essa sarà pertanto una sola cosa con l'intelligibile⁴⁰, sicché non si porrà per essa il problema del primato dell'intelletto o dell'intelligibile. Qui viene affermata con chiarezza la coincidenza piena e totale dell'oggetto di pensiero dell'intelligenza prima con la stessa intelligenza, e poco spazio pare restare a chi apre alla possibilità di contenuti di pensiero ad essa esterni.

L'ultima difficoltà affrontata da Aristotele sancisce l'unità dell'oggetto del pensiero divino. Se esso fosse composto, l'intelligenza divina muterebbe passando da una parte all'altra dell'intelligibile, ma tutto ciò che è immateriale è anche privo di

³⁹ Ivi, 1074 b 36-38: ἐτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῶ τὸ εἶ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ.

⁴⁰ Ciò avviene, in alcuni casi, anche per le scienze. Cfr. ivi, 1074 b 38-1075 a 5.

parti, sicché l'intelligenza divina penserà se stessa per tutta l'eternità⁴¹. Anche tale carattere dell'intelligenza appare favorire la tesi dell'esclusione di ogni altro oggetto di pensiero esterno all'intelligenza divina, che sarebbe evidentemente non semplice, ma composto.

In conclusione, se stiamo a *Metaph.* Λ 9, testo interamente dedicato all'intelligenza divina e al suo oggetto di pensiero, nella misura in cui Aristotele individua nella piena coincidenza dell'intelligenza e dell'intelligibile la risposta alla questione di quale sia l'oggetto del pensiero dell'intelletto primo, sembra potersi escludere il possesso, da parte del motore immobile, di ogni altro oggetto di pensiero. Apparirebbe pertanto esclusa altresì ogni conoscenza di qualsiasi altro ente al di fuori della stessa intelligenza divina. Una simile tesi, naturalmente, lungi dal risolvere il problema dell'oggetto del pensiero del motore immobile, crea serie difficoltà, per esempio di conciliazione di Λ 9 con altri testi. Impongono, tra gli altri, un'attenta considerazione, in *Metaph.* A, il passo di in cui Aristotele dichiara che la sapienza, scienza che il dio possiede in sommo grado, è conoscenza delle cause prime⁴², e quello in cui la conoscenza di qualcosa viene identificata con la conoscenza della sua causa prima⁴³. In *Eth. Nic.* X 9, inoltre, Aristotele dichiara che chi, tra gli uomini, agisce secondo l'intelletto apparirà come prediletto dagli dèi. Ragione di ciò sarebbe che, se gli dèi si prendono cura delle faccende umane, risulta ragionevole ritenere che apprezzino l'elemento migliore e ad essi più affine, appunto l'intelletto, sicché il sapiente sarà il più amato dagli dèi⁴⁴. Si può ancora richiamare *Eth. Eud.* VIII 2, in cui Aristotele afferma che la fortuna dell'uomo dipende dal dio⁴⁵. Mi limito qui ad osservare che la considerazione di questi e di altri passi aristotelici che parrebbero istituire una qualche relazione tra il dio e il mondo

⁴¹ Cfr. *ivi*, 1075 a 5-10.

⁴² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 2, 982 b 9-10.

⁴³ Cfr. *ivi* 3, 983 a 25-26.

⁴⁴ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 9, 1179 a 23-32.

⁴⁵ Cfr. ARISTOT. *Eth. Eud.* VIII 2, 1248 a 16-b 29.

non può prescindere da un attento studio del contesto nel quale ciascuno di essi è inserito. Quale sia l'oggetto della sapienza, scienza suprema che in *Metaph.* A Aristotele attribuisce al dio in sommo grado, impone una precisa analisi del più ampio discorso aristotelico sulla più alta tra le scienze e sulla conoscenza della causa prima. Allo stesso modo, il rapporto tra il dio e l'uomo delineato nei citati passi delle *Etiche* pone, per esempio, il problema se esso sia da ascrivere allo stesso Aristotele oppure se costituisca un rimando a posizioni sostenute da altri. La risposta a quale sia l'oggetto del pensiero del dio aristotelico non può in ogni caso prescindere da *Metaph.* A 9, che rimane il documento-base della dottrina in questione e il termine di confronto necessario per ogni altro riferimento ad essa presente nel *Corpus*.