

Corso di Dottorato di ricerca  
in Filosofia e Scienze della Formazione  
ciclo xxxii

Tesi di Ricerca  
Università Ca' Foscari di Venezia  
in cotutela con l'Université Paris-Sorbonne

**La contemplazione come attività migliore.  
Aristotele e la trasformazione della cosmologia  
platonica**

SSD: M-FIL/07

**Coordinatore del Dottorato**

ch. prof. Luigi Perissinotto

**Supervisore**

ch. prof. Francesca Guadalupe Masi

**Supervisore cotutela**

ch. prof. Cristina Viano

**Dottorando**

Gaia Bagnati

804581

# **RINGRAZIAMENTI**

# Introduzione

## 1. LA RELAZIONE TRA UOMO E COSMO IN ARISTOTELE

Questo lavoro propone un approccio alla questione della relazione tra uomo e cosmo in Aristotele. Tanto l'antropologia di Aristotele, da un lato, e la sua cosmologia, dall'altro, hanno costituito l'oggetto di innumerevoli studi critici, quanto la letteratura critica sulla relazione dell'una all'altra resta di numero limitato. Per quanto ci è dato sapere si contano pochi studi specifici mentre varie riflessioni sono contenute in lavori dei quali il nostro tema non costituisce l'oggetto. Di fatto, non si trova, a proposito di Aristotele, un equivalente del lavoro realizzato da Cassirer in *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* a proposito di autori più tardivi, per i quali Aristotele, a seguire Cassirer stesso, è tuttavia un riferimento di primo piano<sup>1</sup>. Questo non ha impedito a certi commentatori di attribuire ad Aristotele un'"antropologia cosmologica". Tale è in effetti la formula impiegata da Rémi Brague in *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*<sup>2</sup>, che fornisce per noi una prospettiva preziosa ma sorretta da scelte metodologiche completamente diverse da quelle che guideranno il nostro lavoro. La monografia di Brague offre un'analisi approfondita di molti passi delle opere aristoteliche, tesa a illuminare il posto della cosmologia nelle concezioni antropologica e metafisica di Aristotele. La superiorità dell'uomo sugli altri animali è ricondotta ad un ruolo paradigmatico del cosmo<sup>3</sup>. L'opera resta tuttavia uno strumento atipico nell'ambito degli studi aristotelici. Se la parola 'cosmologia', come lo mostrano le conclusioni del volume, designa la concezione aristotelica del cosmo in quanto universo fisico<sup>4</sup>, il proposito dello studio riguarda una nozione di 'mondo' tratta dall'universo filosofico heideggeriano. L'autore si prefigge di ricercare nell'opera di Aristotele le tracce non tematizzate del fenomeno dell'"essere-nel-

---

<sup>1</sup> Cassirer (1927), il quale sottolinea dall'inizio che, contrariamente a un pregiudizio diffuso, "ciò contro cui si volge la critica umanistica non è il contenuto delle opere dello stagirita, quanto il suo stile" (p. 3) al punto che si potrebbe addirittura parlare, a proposito di questa tradizione, di una riscoperta del "vero Aristote" (p. 4), al di là dei travestimenti scolastici.

<sup>2</sup> Brague (2009), p. 224. Citiamo qui, come altrove, l'edizione del 2009, ma la prima edizione è del 1988.

<sup>3</sup> *ivi*, pp. 223-242.

<sup>4</sup> *ivi*, pp. 511-518.

mondo”<sup>5</sup>. ‘Mondo’ è quindi inteso in senso fenomenologico come “presenza al mondo” o “esserci”, per dirla con Heidegger. Per queste ragioni, nonostante l’indubbio interesse filosofico, l’interpretazione proposta ispira una certa cautela se l’obiettivo è comprendere il pensiero di Aristotele. Il ricorso di Brague a Heidegger, per quanto discutibile si possa ritenerlo, non è tuttavia arbitrario. Esso è al contrario l’indizio che questo tipo di questionamento, nel quale noi ci riconosciamo in una certa misura, è piuttosto costruito a partire da Aristotele, che da lui frontalmente sollevato. Questa è una delle difficoltà che dovremo affrontare nel nostro lavoro: siamo pronti ad assumere che poniamo ai testi di Aristotele una questione, la quale Aristotele stesso non si è posto – a condizione tuttavia di aggiungere che ciò non autorizza, secondo noi, a costruire la risposta a partire da presupposizioni esteriori al testo aristotelico, come invece fa Brague.

Da questo punto di vista altri studi sono più rappresentativi di quello che sarà lo spirito di questa ricerca, a cominciare da due monografie importanti: *Aristotle’s theory of material substance. Heat and Pneuma, Form and Soul* di Gad Freudenthal<sup>6</sup>, sulla quale si tornerà più avanti in maggiore dettaglio, e *La prudence chez Aristote* di Pierre Aubenque<sup>7</sup>. La sola citazione di queste due opere ingenera un’osservazione non priva di interesse. I due titoli alludono ad argomenti tra loro molto diversi; l’ontologia, la psicologia e la biologia, il primo, l’etica, il secondo. Inoltre, non vi è menzione della cosmologia. Questa considerazione costituisce un’ottima porta d’ingresso al nostro tema. Essa, infatti, lascia intravedere la difficoltà concettuale e metodologica di una ricerca su di esso.

Sulla questione del rapporto uomo-cosmo, in effetti, non vi è una trattazione sistematica, in un’opera di Aristotele in particolare, ma varie indicazioni di carattere frammentario, per lo più sconnesse da un quadro teorico di riferimento, in opere diverse<sup>8</sup>. Tali indicazioni comportano l’incrocio di ambiti che Aristotele tiene normalmente separati come, ad esempio, la cosmologia e l’etica, la biologia e la cosmologia, o l’etica

---

<sup>5</sup> Brague (1988), p. 26-28.

<sup>6</sup> Freudenthal (1995).

<sup>7</sup> Aubenque (1963).

<sup>8</sup> Si cita qui un campione di passaggi significativi ma se ne potrebbero menzionare molti altri: *De philos.*, in partic. fr. 12, 21, 27; *Protr.*, ch. IX, ch. X; *EE* I 5, 1216a 14, 1216b 2-16, VIII 2, 1217 a 20-40; *EN* III, 1112a 22-30, VI 2, 1139a 4-11, VI 7, 1141a 20 e b 1-6, X 7, 1177a 20-21; *Pol.*, VII 4, 1326 a 30; *De caelo*, I 2, 269b 14-17, II 3, 286a5-8, II 12, 292a 14-292b 25; *Meteor.*, II 6, 364a4-7, I 14, 351a 19- 351b 15, 351b 29-34; *Phys.*, II 2, 194b 10-16, III 5, 205b 32-35, 208 b 8-22, IV5, 209a 31-35, 212 1a21-30; *Hist. anim.*, I 15; *De part. anim.*, II 10, 655b 30-656a 14; *De iuvent.*, I, 468a, *De respirat.*, 19, 477 a 15- 25; *De inc. anim.*, 706b8-11, 706a 20-26; *De gener. anim.*, II 1, 736b 25-737a 9, III 2, 761a 25-761b 22; *Metaph.*, XII, 5, 1071a 11-17, XII 10, 1074b 1-25.

e la metafisica<sup>9</sup>. Questi dati inducono a osservare: 1. una trasversalità del tema rispetto all'organizzazione per dipartimenti di sapere della filosofia aristotelica<sup>10</sup>; 2. la sua indefinitezza concettuale, alla luce della varietà di prospettive secondo le quali esso è trattato nelle opere aristoteliche.

Riguardo all'ultimo punto, il problema che si pone concerne la necessità di specificare che cosa si intenda con 'relazione uomo-cosmo', quando si parla di Aristotele, e quale insieme di questioni questo problema accolga sotto di sé. Ciò comporta anzitutto l'interrogarsi sul significato della parola 'cosmo': lo stabilire se con essa si identifichi l'universo fisico come totalità, o anche le sue parti, e, tra queste, in particolare, le realtà celesti. Se si debbano considerare gli elementi, e, inoltre il pneuma, in ragione dell'enigmatica quanto celebre analogia con la sostanza degli astri, stabilita in *De generatione animalium* II 1<sup>11</sup>. L'elenco potrebbe continuare con la menzione dei fenomeni metereologici e delle influenze del cosmo sopralunare sul cosmo sublunare<sup>12</sup>, fino ad arrivare alla questione del rapporto tra le nozioni di 'cosmo' e 'natura'. Questo insieme di questioni, se da un lato esemplifica l'ampiezza del nostro tema nel pensiero di Aristotele, dall'altro suggerisce la necessità di delimitarlo per impegnarsi nella ricerca su di esso.

Avremo occasione di ritornare su queste questioni nel corso del nostro lavoro; ma è importante, per non disperdere il proposito, cominciare con il caratterizzare l'approccio che abbiamo da parte nostra messo in opera. Si intende farlo posizionandoci in modo più approfondito rispetto al lavoro di Aubenque, che è per noi imprescindibile.

## 2. ETICA E COSMOLOGIA

L'opera di Aubenque ci interessa per il suo tema, o meglio, per il tema di una sua parte, il quale è rilevante per l'opera nel suo insieme che, com'è noto, è dedicata alla

---

<sup>9</sup> Per i tre gruppi menzionati, cf., nell'ordine, i passi citati delle *Etiche*, delle opere biologiche e della *Metafisica*.

<sup>10</sup> Sul 'dipartimentalismo' di Aristotele si vedano Solmsen (1961), Owen (1965), p. 141, Berti (1965) in partic., p. 18 sgg. e 149 sgg., Mingucci (1965) in partic. pp. 257 sgg.

<sup>11</sup> *De gener. anim.*, II 1, 736b 2-737a 16. Sulla stessa questione cf. anche le testimonianze ciceroniane del fr. 27 del *De philos.* Sul passo del *De gener. anim.*, si vedano Solmsen (1957) e Couloubaritsis (1980).

<sup>12</sup> Cf. ad es. *Phys.*, 194b 10-14; *Metaph.*, XII, 5, 1071a 11-17.

concezione aristotelica della *phronēsis*<sup>13</sup>. Per spiegare questo punto si può cominciare dal titolo del volume. La traduzione “prudence” introduce ad un aspetto centrale dell’interpretazione dello studioso. Riprendendo l’etimologia ciceroniana del termine latino, secondo cui *prudencia* deriva da *providencia*<sup>14</sup>, Aubenque spiega in che senso i Latini si siano ispirati alla nozione aristotelica: “la prudence est le substitut humain d’une Providence défaillante”<sup>15</sup>. Il significato di questa frase può essere elucidato mediante un’altra espressione, utilizzata dall’autore per designare il mondo nel quale vive l’uomo aristotelico, e nel quale, dunque, opera la *phronēsis*. Egli discute di un “thème cosmologique de la contingence” indicando la distanza che, nell’ambito del mondo sublunare, separa il particolare dalla legge generale<sup>16</sup>. Questa distanza dipenderebbe dalla materia, in quanto essa è potenza indeterminata dei contrari, e sarebbe il rovescio della medaglia di un’impotenza della forma, della natura e in ultima istanza di dio<sup>17</sup>. Trattando delle conseguenze etiche di questa “cosmologia” Aubenque evidenzia un’ambiguità nella posizione aristotelica<sup>18</sup>, ed è quest’ambiguità che qui ci interessa.

Egli osserva che se, da un lato, la contingenza costituisce una delle fonti del male, dall’altro, essa apre lo spazio all’agire morale, ossia all’agire razionale o secondo la *phronēsis*. Questo agire non rappresenta solo l’occasione per l’uomo di realizzare un bene individuale, ma, più radicalmente, a partire dalla concezione cosmologica esposta, un’occasione di perfezionare il mondo, in quanto esso è “incompiuto”. Il punto è che l’ideale morale resterebbe l’immutabilità, istanziata, nel mondo sensibile, nel cielo, dove il dominio della forma è più forte, ma la *phronēsis* non consisterebbe in nulla in un sapere dell’immutabile. Un sapere di quest’ultimo tipo, nel contesto in cui essa opera, sarebbe inutile. L’ambiguità, secondo Aubenque, risiede dunque nel rapporto tra la *phronēsis* e la *sophia*, vale a dire, tra l’agire morale e l’ideale morale. Da un lato, posizionandosi al di là della filosofia platonica e post-platonica, Aristotele si ricongiungerebbe alla tradizione morale popolare, rivendicando la specificità umana della *phronēsis*, concepita come capacità di agire razionalmente nelle circostanze particolari. Dall’altro, come Platone, egli resterebbe fedele alla teologia astrale, la quale vede nell’imitazione dell’ordine delle parti superiori del cosmo l’ideale morale che, nel caso di Aristotele, si realizzerebbe nella

---

<sup>13</sup> Si tratta della seconda parte dell’opera, intitolata “Cosmologie de la prudence”, pp. 64-105.

<sup>14</sup> Cicerone, *Resp.*, VI I; *De nat. deor.*, II, 22, 58; *De divin.*, I, 49, 111; *De leg.*, I, 23, 60.

<sup>15</sup> Aubenque (1963), p. 95.

<sup>16</sup> *ivi*, p. 87

<sup>17</sup> *ivi*, p. 86.

<sup>18</sup> *ivi*, p. 93

contemplazione dell'ente immutabile per eccellenza, ossia dio. Aubenque cerca di risolvere questa tensione affermando che la *sophia*, da lui identificata con la teologia, è un sapere dell'immutabile, e che la *phronēsis* sta ad essa come ciò che è degno di elogio a ciò che è degno di venerazione, creando le occasioni propizie per la sua attuazione<sup>19</sup>.

Non si intende qui tanto discutere i dettagli dell'interpretazione di Aubenque quanto riprendere la sua osservazione sull'ambiguità della posizione aristotelica in merito ai rapporti tra morale e cosmologia<sup>20</sup>. Quest'osservazione a nostro parere è interessante nella misura in cui evidenzia una tensione effettivamente presente nei testi etici dello Stagirita. La tensione in questione può essere illustrata citando due gruppi distinti di passi, rappresentativi di due tendenze teoriche almeno in apparenza divergenti.

Nelle *Etiche*, e questo vale in particolare per *EN*, Aristotele, definisce nella sua specificità l'agire umano, e distingue la *phronēsis* dalla *sophia*, introducendo l'idea di una disposizione specifica della ragione, incaricata del ruolo di guida su di esso. Egli ne riconosce i caratteri di mutevolezza, varietà, imprevedibilità e irriducibilità all'universale<sup>21</sup>, formalizzando una distinzione dalle realtà eterne e immutabili, e, più radicalmente, nell'ambito del divenire, dal divenire naturale da un lato, e dalla produzione tecnica dall'altro<sup>22</sup>. Tra le realtà eterne figurano le realtà cosmologiche, le quali, all'interno del loro gruppo, appaiono occupare un ruolo di primo piano. Quest'aspetto è testimoniato da *EN* III, 5, 1112a 18-35, appartenente alla discussione sulla deliberazione e consacrato alla definizione dei suoi oggetti. L'argomento inizia con l'esclusione del "cosmo"<sup>23</sup>, menzionato come esempio di realtà a cui la deliberazione non si applica. Si prosegue con l'esclusione dei fenomeni del divenire, suddivisi in "ciò che avviene sempre allo stesso modo" e in "ciò che avviene ora in un modo ora in un altro", esemplificati, gli uni da una serie di fenomeni astronomici (i solstizi e il sorgere degli astri), gli altri da una serie di fenomeni meteorologici (le piogge e le siccità). L'elenco potrebbe continuare

---

<sup>19</sup> Aubenque (1963), pp. 94-95.

<sup>20</sup> Si usa qui il termine 'morale' per riprendere il vocabolario impiegato da Aubenque (1963), cf. *ivi.*, p. 87. L'ambito semantico del termine non ci sembra tuttavia distinguersi da quello del termine 'etica'. Aubenque discutendo della morale aristotelica parla infatti di un'"excellence proprement humaine", *ivi.*, p. 95. analogamente, Brague (1988) afferma che "l'excellence est l'objet de l'éthique", p. 12. Questa precisazione è funzionale al confronto che più avanti si svolgerà tra le posizioni dei due autori e, più in generale, alla comprensione dei riferimenti all'etica che si realizzeranno di qui in avanti.

<sup>21</sup> Cf. ad es. *EN*, I 1, 1094b 10-19; VI, 8, 1141b 15-18.

<sup>22</sup> Cf. in partic. *EN* VI, 2, 1139a 4-18; 5, 1140a 31-1140b 6; III, 5, 1112b 18-35. Le modalità definitorie attraverso le quali tale delimitazione è ottenuta e quindi il tipo di determinazione che di volta in volta Aristotele fornisce degli ambiti che esclude, e dell'ambito che resta, sono di estremo interesse ma meritano uno studio a parte.

<sup>23</sup> *EE*, III 5, 1112a 22. Il termine greco impiegato è *kosmos*.

ma l'altro punto che si intende evidenziare può essere enucleato a partire da quanto detto fin qui.

Se la definizione del dominio dell'agire avviene tramite una demarcazione dell'agire dalle realtà cosmologiche, tale demarcazione si estende, nell'ambito fisico, al di là del dominio celeste, includendo i fenomeni sublinari e arrivando a toccare il più ampio ambito della scienza della natura<sup>24</sup>. Questa mossa, testimoniata dai riferimenti ai fenomeni meteorologici di *EN III 5*, risulta confermata da altri passi delle *Etiche*. Primo fra tutti *EN VI 1*, 1139a 4-16 dove è stabilita la distinzione tra ragione pratica e ragione teoretica<sup>25</sup>. Questa distinzione, che costituisce la base teorica della distinzione tra *phronēsis* e *sophia*, è infatti desunta da un'ulteriore distinzione degli oggetti rispettivi delle due facoltà, caratterizzati, rispettivamente, come “ciò i cui principi non possono essere diversamente” e “ciò che può essere diversamente”<sup>26</sup>. Il riferimento ai “principi”, impiegato per la caratterizzazione del dominio della ragione teoretica, permette di tenere insieme, all'interno di quest'ultimo gruppo, le realtà metafisiche, matematiche, logiche, cosmologiche e, inoltre, numerosi fenomeni fisici. Esso permette di distinguere il “per lo più” della scienza della natura dal “per lo più” della prassi, e di collocare il primo dal lato della necessità scientifica, a fianco delle realtà fisiche eterne<sup>27</sup>. Su questo punto i passi rilevanti sono molteplici: 1. *EE I 5*, 1216b 2-25, dove, in occasione della presentazione della distinzione tra scienze pratiche e teoretiche, l'astronomia e la scienza della natura sono nominate come esempi di scienze teoretiche e dichiarate inutili alla realizzazione di una finalità pratica e, quindi, della virtù; 2. *EE II 6* e 7-8 contenenti due discussioni, finalizzate ad una distinzione dell'agire umano dalle generazioni e dai movimenti naturali; e 3. *EN VIII 2*, 1555a 32-b 12, dove Aristotele afferma che le difficoltà di ordine fisico non sono appropriate alla trattazione etica, la quale riguarda, invece, il carattere e le passioni.

L'insieme di passi fin qui considerati mostra che Aristotele si serve della separazione dalla cosmologia, e, più in generale, dalla fisica per definire il dominio dell'etica e il tipo di razionalità che caratterizza l'agire pratico<sup>28</sup>. L'elemento

---

<sup>24</sup> Nel passo di *EN III 5* nel quale si definisce l'ambito di pertinenza della deliberazione, Aristotele si riferisce alla “natura” come causa. Il riferimento alla “scienza della natura” è esplicito in *EE I 5*, 1216b 2-25 e *EN VIII 2*, 1555b 2, sui quali si ritornerà più avanti nel corpo del testo principale.

<sup>25</sup> Si menziona per primo questo passo per il filo conduttore che lo lega a *EN III 5*, 1112b 18-35, in merito all'elaborazione degli elementi concettuali necessari alla definizione della nozione di *phronēsis*.

<sup>26</sup> *EN*, VI 2, 1139a 7-8; 13.

<sup>27</sup> Sul riferimento al “per lo più” della prassi si veda ad es. *EN I 1*, 1094b 21.

<sup>28</sup> Questi due aspetti sono tra loro collegati in quanto la definizione della razionalità pratica si fonda sulla delimitazione dell'ambito dell'agire il quale, a sua volta, corrisponde al dominio dell'etica.



cosmologico, tuttavia, riaffiora in un altro gruppo di passi dei trattati etici, portando a problematizzare la collocazione dell'etica rispetto alla cosmologia. Si tratta di passi in gran parte consacrati alla discussione del modo di vita teoretico o della *sophia*, sui quali si tornerà in modo più dettagliato nella prossima sezione: *EE*, I 5, 1216a 14; VIII 2, 1217 a 20-40; VI, 7 1141b 3; X 7, 1177 a 13-18; 1177a 18- 21. Al di là delle differenze tematiche, l'elemento cosmologico vi è menzionato in riferimento a tre ruoli principali, corrispondenti ad altrettante modalità della relazione uomo-cosmo, tra loro interconnesse. Di volta in volta esso può designare un oggetto di contemplazione, una realtà inglobante l'uomo o una realtà collocata ad un livello ontologico superiore rispetto ad esso. Questi tre aspetti si riconoscono nella discussione sulla *sophia* di *EN* VI 6. Lì, infatti, gli astri, in qualità di realtà superiori all'uomo, sono evocati per giustificare la superiorità della *sophia* rispetto alla *phronēsis* e, benchè ciò non sia detto in modo esplicito, sembrano ricoprire una posizione privilegiata tra gli oggetti della prima. Questo tipo di movimento concettuale si riscontra in altri luoghi delle *Etiche*. In *EE* I 5, nella citazione dell'apoftegma di Anassagora, impiegata come esempio di opinione autorevole sul modo di vita contemplativo, il riferimento al cosmo è esplicito<sup>29</sup>. In *EN* X 7, uno degli argomenti volti a identificare la suprema felicità umana con l'attività teoretica, si menzionano "le cose belle e divine"<sup>30</sup>, in modo simile a *EN* VI 6<sup>31</sup>, e i commentatori si accordano generalmente sulla portata cosmologica di questa designazione<sup>32</sup>.

I riferimenti considerati inducono a domandarsi se le realtà celesti non costituiscano un criterio per definire i valori etici e se l'uomo non abbia una posizione privilegiata nel cosmo. L'idea che il cosmo e gli enti celesti abbiano un ruolo determinato nel compimento della felicità umana induce a chiedersi se tale collocazione non costituisca il segno di una particolare concezione della relazione tra l'uomo e il cosmo, la quale comporterebbe un riposizionamento dell'etica rispetto alla cosmologia<sup>33</sup>. Forse, e questa sarà la nostra ipotesi costante, bisogna superare l'alternativa troppo semplice tra una piena normatività cosmologica dell'agire e una radicale estraneità della filosofia pratica ai concetti cosmologici. La non tematizzazione dell'argomento, la frammentarietà dei riferimenti e il loro carattere spesso implicito o indiretto, rendono difficile sviluppare

---

<sup>29</sup> *EE*, I 5, 1216a 14.

<sup>30</sup> *EN*, X, 1177a 15.

<sup>31</sup> *EN*, VI 7, 1141a 20, 1141b 1, 1141b 3.

<sup>32</sup> Tra gli studi più recenti si veda Roochnik (2009), p. 72, che fornisce un breve inquadramento teorico della questione, riportando anche le opinioni di altri autori.

<sup>33</sup> Cf. Preus (1990), Quarantotto (2015a) e Rapp (2019), sui quali si tornerà tra breve.

la questione ma allo stesso tempo impongono una certa cautela rispetto alla possibilità di tranciarla in modo netto, come si sarebbe portati a fare considerando il primo gruppo di passi.

Da un lato, alcuni commentatori si pronunciano con fermezza per una indifferenza dell'etica rispetto alla cosmologia. È il caso di Brague ne *La sagesse du monde*<sup>34</sup>, studio monografico di dieci anni successivo ad *Aristote et la question du monde*. In questo lavoro Brague fa di Aristotele un caso eccezionale nell'ambito del pensiero antico affermando che egli, come pochi altri, non fonderebbe l'etica nella cosmologia. Posta la sua indubitabile conoscenza dei testi aristotelici, la posizione di Brague risulta interessante per almeno tre motivi.

1. Nella monografia su Aristotele di dieci anni prima, consacrata ad un tema vicino, egli ha sostenuto la tesi, almeno in apparenza contrastante, di un'antropologia modellata sulla cosmologia. (In quel caso, tuttavia, non si discuteva tanto di etica e cosmologia quanto di antropologia e cosmologia).
2. La tesi centrale de la *Sagesse du monde* consiste nell'idea secondo cui, nell'Antichità e nel Medioevo, la realizzazione dell'uomo sia concepita, almeno in una tradizione di pensiero dominante, in connessione alla cosmologia. Più precisamente, l'eccellenza dell'uomo sarebbe pensata, nell'ambito di tale tradizione, come una "saggezza del mondo", visione della quale il *Timeo* di Platone costituisce il paradigma.
3. La trattazione su Aristotele nello studio di Brague qui in esame è frammentaria e intermittente come le indicazioni aristoteliche sull'argomento. Essa offre alcune interessanti piste di lettura ma, benché tracci con nettezza il profilo di un pensatore che si pone a lato di una tradizione dominante, non approfondisce la questione.

Segno che le cose non sono tuttavia così limpide, degli studi recenti manifestano una tendenza ad adottare un eccesso inverso, e a sostenere una lettura di Aristotele rigorosamente opposta a quella di Brague. È il caso in particolare di due articoli, rispettivamente, di Diana Quarantotto<sup>35</sup>, e, in modo più misurato, di Christof Rapp<sup>36</sup>, che argomentano in favore di interconnessioni forti tra l'etica e la cosmologia. Quarantotto difende la tesi dell'appartenenza dell'etica alla cosmologia, sviluppando le posizioni di

---

<sup>34</sup> Brague (1999).

<sup>35</sup> Quarantotto (2015a).

<sup>36</sup> Rapp (2019).

Kahn e Sedley sulla presenza in Aristotele di un finalismo universale<sup>37</sup>. Nello sforzo di approssimazione all'immortalità che, seguendo questa teoria, si realizzerebbe a vari livelli di una gerarchia cosmica, la studiosa rinviene un'analogia strutturale incentrata sulla nozione di *energeia*. La peculiarità dello sforzo umano è definita mediante il riferimento alla contemplazione del cosmo, intesa come un "realizzare in sé un pensiero che si avvicina strutturalmente a quello che regola l'intero universo"<sup>38</sup>. Rapp illustra un possibile retroterra cosmologico dell'antropologia aristotelica, argomentando che esso fornisce una plausibile giustificazione del primato della vita teoretica sulla vita secondo le altre virtù, il quale tanto lasciare perplessi i lettori delle *Etiche*. Concentrandosi sull'analisi di *De Caelo* II 12, lo studioso mette in connessione l'analogia tra esseri sublunari e sopralunari, lì presentata, con la teoria della "doppia natura" dell'uomo (animale e divina) delle *Etiche*. Egli difende questo collegamento sulla base dell'impiego, in entrambi i gruppi di testi, dello schema dell'imitazione del divino'.

Alla luce dell'esame proposto, nella letteratura critica ci sembrano riconoscibili due tendenze opposte. L'una consiste nel pronunciarsi in modo netto a favore di un'indifferenza dell'etica rispetto alla cosmologia. L'altra consiste nell'esaminare le interconnessioni tra i due ambiti, pronunciandosi per un'integrazione dell'etica alla cosmologia o, in modo meno radicale, per una funzionalità teorica del quadro cosmologico rispetto alle tesi etiche sulla vita teoretica. Ciascuno di questi due approcci, dal nostro punto di vista, ha un merito particolare. Il primo pone in evidenza un'atipicità della posizione di Aristotele nel pensiero antico, appoggiandosi sull'osservazione della natura peculiare delle indicazioni cosmologiche (esiguità, frammentarietà, evasività) nei testi etici. Il secondo approfondisce la questione, valorizzando quelle indicazioni che inducono a pensare ad una connessione tra le due sfere. Volendo trovare un ulteriore punto di sintesi ci sembra che le due prospettive comportino una limitazione nella prospettiva di ricerca. Quanti approfondiscono la questione lo fanno nella direzione dell'individuazione di legami tra l'etica e la cosmologia mentre quanti stabiliscono un'indifferenza del secondo ambito rispetto al primo tranciano in modo netto la discussione, senza offrirne un esame sistematico, forse proprio perché non lo ritengono necessario. I primi si impegnano nel difficile compito di decifrare le evidenze utili, le quali rappresentano come piccole isole nel mare dei trattati aristotelici. I secondi non si impegnano in tale compito, appoggiandosi all'evidenza dell'esiguità ed evasività dei

---

<sup>37</sup> Kahn (1985), Sedley (1999), (2009), (2010).

<sup>38</sup> Quarantotto (2015a), p. 15.

riferimenti, come se, per mantenersi nella metafora, l'evidenza delle evidenze disponibili fosse di essere piccole isole nell'immensità del mare.

Rispetto alle due tendenze rilevate, il presente lavoro si pone in un certo senso a metà strada. Come si vedrà, questa medietà suppone tuttavia più fondamentalmente una comprensione rinnovata delle *modalità di relazione* che operano tra il dominio della cosmologia e quello dell'antropologia pratica. Si intendono infatti esaminare i rapporti tra etica e cosmologia nel pensiero di Aristotele, valorizzando i passi che appaiono problematici rispetto all'impostazione generale del suo pensiero, senza tuttavia necessariamente avere in vista una riconnessione tra le due sfere o una ricollocazione della prima nella seconda. Al contrario, se il nostro assunto iniziale è il riconoscimento di un'ambiguità e problematicità della posizione di Aristotele, si intendono erigere a evidenze guida della ricerca il carattere e la natura peculiari delle sue indicazioni sul nostro soggetto. L'esiguità, la frammentarietà, l'opacità dei riferimenti disponibili sul rapporto uomo-cosmo ci sembrano costituire l'elemento testuale da cui partire e del quale, soprattutto, fornire un'interpretazione. Per questa ragione non si ricorrerà all'esame di riferimenti esterni ad un'opera considerata, per completare il senso di indicazioni ellittiche così da integrarle in una teoria più chiara o omnicomprensiva, ma, al contrario, si ricorrerà all'esame di riferimenti esterni per rendere ragione del carattere opaco del riferimento di partenza. In un secondo momento questo metodo porterà anche a ricostruire una teoria positiva del pensiero di Aristotele, all'interno della quale, nella nostra visione, l'opacità del riferimento di partenza acquisisce un senso.

Da questo punto di vista il nostro lavoro ha tratto ispirazione dal lavoro di Freudenthal<sup>39</sup>. Benchè esso intercetti la questione del rapporto uomo-cosmo, a partire da una questione diversa dalla nostra – lo studio è infatti incentrato sulla teoria aristotelica del calore vitale e del pneuma – il metodo adottato è per noi ricco di insegnamenti. Di fronte all'enigmaticità delle indicazioni sul pneuma presenti nelle opere biologiche, diversamente da altri studiosi, i quali denunciano un'assenza di rilievo teorico della nozione, o un'impossibilità ad elaborare un'interpretazione per mancanza di informazioni, Freudenthal si impegna in un'investigazione sistematica. L'investigazione è condotta allargando il campo di ricerca ad altri tipi di testi, testi giovanili, come il *De Philosophia*, o non appartenenti al *corpus* biologico, come il *De generatione et corruptione* e i *Metereologica*, discutendo il confronto con le tradizioni filosofiche

---

<sup>39</sup> Freudenthal (1995).

precedenti. Al di là della validità dei suoi risultati, questo approccio ci sembra fecondo nella misura in cui non rinuncia a dare significato a delle indicazioni che, considerate di per sé, sono di difficile interpretazione. Egli vi riesce senza tradire la natura dell'evidenza di partenza, scavando altrove nell'opera del filosofo, e prendendo in considerazione i meccanismi di reazione a tradizioni di pensiero precedenti<sup>40</sup>. Così, oltre al suo interesse intrinseco, la monografia di Freudenthal rappresenta per noi un modello metodologico. Sul piano del contenuto, invece, è un'altra la via d'accesso che si è scelta per interrogare i rapporti tra vita umana e cosmologia: il motivo della *contemplazione del cosmo*.

Questo motivo non pretende di esaurire l'ampiezza del problema. Esso corrisponde piuttosto ad un gruppo di evidenze, significativo per numero, e per implicazioni teoriche, in quanto espressivo di una delle posizioni etiche fondamentali di Aristotele, ossia: l'affermazione del valore assoluto della vita teoretica. Nella nostra idea l'esame di tale motivo dovrebbe costituire una prima tappa di uno studio più ampio. Se il presente studio verte sui passi delle *Etiche* che consentono di problematizzare la separazione dell'etica dalla cosmologia, un altro studio, dedicato ai passi nei quali si marca la separazione dei due ambiti, dovrebbe costituirne il seguito. Nel nostro auspicio, il presente lavoro fornisce una base teorica all'idea che l'*emancipazione* dalla cosmologia, che non è né subordinazione né indifferenza rispetto ad essa, costituisca un passaggio centrale nell'elaborazione aristotelica delle due nozioni di *theōria* e di *phronēsis*, almeno per come esse sono concettualizzate nelle *Etiche*.

### **3. LA CONTEMPLAZIONE DEL COSMO IN ARISTOTELE: *STATUS QUAESTIONIS***

A questo punto alcune precisazioni ci sembrano necessarie. Si precisa, anzitutto, che in questo lavoro non ci si occuperà della cosmologia di Aristotele in quanto tale. Non ci si occuperà dunque del *De Caelo* che, com'è noto, racchiude il principale nucleo della

---

<sup>40</sup> Ne risulta la ricostruzione di un programma di ricerca relativo al pneuma, che sarebbe stato elaborato da Aristotele, in sostituzione della precedente teoria sul calore vitale le cui radici si collocherebbero in un'antropologia e in una teologia cosmologiche risalenti ad uno stadio giovanile di pensiero, influenzato da posizioni presocratiche. Aspetti centrali della dottrina aristotelica del calore vitale sono il movimento verso l'alto, il ruolo nello svolgimento delle funzioni psicologiche inferiori, nella determinazione della posizione eretta umana e nella determinazione della *scala naturae*.

teoria aristotelica sul cosmo e sulle sue parti celesti<sup>41</sup>. Questa scelta dipende dal nostro orientamento di ricerca. Il nostro interesse, infatti, non è rivolto alle posizioni cosmologiche di Aristotele, quanto agli effetti che la contemplazione e, più nello specifico, la contemplazione del cosmo hanno sulla vita dell'uomo. Il nostro centro d'interesse, dunque, è l'uomo e non il cosmo, il quale, piuttosto, costituisce per noi quello che si potrebbe chiamare il "concetto operativo" e non il tema della ricerca. Con questa presa di posizione non si intende negare che uno studio del *De Caelo* possa risultare congeniale al nostro proposito<sup>42</sup>. Per le stesse ragioni che ne determinano l'esteriorità, il fatto, cioè, che esso racchiuda la teoria aristotelica sul cosmo e le realtà celesti, il trattato testimonia la forma che la contemplazione celeste assume nella mente del filosofo. In questo senso, anche se non necessariamente in modo tematizzato, esso contiene delle indicazioni per noi potenzialmente preziose. Si tratta piuttosto di attuare una delimitazione dell'ambito di ricerca e di stabilire delle priorità in base al punto di partenza, e all'orientamento prescelto. Se la questione della relazione uomo-cosmo comporta la considerazione di due estremi, l'uomo e il cosmo, qui si assumono come punto di partenza i luoghi dei trattati aristotelici che sono rappresentativi di un punto di vista sull'uomo, per risalire da essi alla concezione del cosmo, e non viceversa.

La seconda imprescindibile precisazione riguarda il senso nel quale si adotteranno i due termini 'cosmo' e 'contemplazione'.

La parola 'cosmo' ha una complessità semantica che è probabilmente il riflesso della complessità del processo di affermazione storica della nozione. Di questo processo il significato di 'totalità delle realtà fisiche' può essere considerato l'esito<sup>43</sup>. Questo significato per la presente ricerca costituisce una sorta di significato focale: un significato primario che il termine assume nel nostro *corpus* di testi, il quale si articola e sviluppa in direzioni diverse. Per ordinare il campo semantico al quale il termine 'cosmo' si riferisce, ci sembrano poter essere individuate due direzioni principali e complementari, che è impossibile ridurre l'una all'altra ma delle quali ciascuna si rapporta al significato focale indicato, per così dire *pros hen*. Una di esse è marcata dalla nozione di 'cielo', l'altra dalla nozione di 'natura'. La nozione di cosmo, nell'accezione di 'oggetto esterno' tipica del senso comune, ci sembra invece un punto di partenza troppo generico, che

---

<sup>41</sup> Sulla questione dell'oggetto del *De Caelo* si veda l'articolo recente di Boureau (2018).

<sup>42</sup> Cf. in part. *De Caelo* II, 12, 292a 14-292b 25, che è esaminato in questa prospettiva da Rapp (2019).

<sup>43</sup> Sulla storia dell'elaborazione della nozione di cosmo si vedano Brague (1988), pp. 28-34, e (1999), pp. 33-38, che riprende sostanzialmente la versione precedente.

rischierebbe di diluire troppo il questionamento<sup>44</sup>.

L'ambiguità semantica tra i termini 'cielo' e 'cosmo' nella cultura e filosofia greche antiche può essere richiamata citando il *De Caelo* di Aristotele<sup>45</sup>. Qui, com'è noto, Aristotele distingue tre diversi significati della parola 'cielo' formalizzando quello corrispondente alla totalità dei corpi fisici<sup>46</sup>. Non si intendono ora ripercorrere le ragioni culturali e concettuali di questa ambiguità terminologica quanto sottolineare che essa è indicativa della logica di concettualizzazione e di attribuzione di valore, relativa al 'cosmo' come totalità. Al proposito, si può ricordare che il cielo, nell'accezione di 'sfera delle stelle fisse', costituisce per Aristotele il limite esterno dell'intero cosmo. Tale collocazione comporta che l'intero cosmo derivi alcune delle sue principali caratteristiche dal cielo. Questo è il caso per l'unità numerica, la forma sferica e il movimento circolare, il quale implica l'eternità, costituendo la massima approssimazione fenomenica alla pienezza d'essere di dio. Nel *Timeo* di Platone i caratteri di ordine, bellezza, bontà e divinità pertengono al cosmo per il medio dell'anima, che trova nel cielo, ricamato di stelle, la propria istanziazione sensibile. Si assiste dunque, con Platone e Aristotele, ad un movimento di estensione al tutto di caratteristiche della parte, le quali assurgono a determinazioni fondamentali del primo<sup>47</sup>. Questo spiega perchè le menzioni del tutto, in alcuni casi, servano a designare soprattutto quelle caratteristiche che appartengono al cosmo in quanto esso è circondato dal cielo.

Passiamo al secondo polo che abbiamo evidenziato: la nozione di 'natura'. Il riferimento alla 'natura' si costituisce come parte della nozione di 'cosmo' ad opera di Aristotele. È infatti Aristotele che distingue gli enti naturali dagli enti artificiali, concettualizzando i primi mediante il riferimento alla natura come principio interno di movimento<sup>48</sup>. L'elaborazione della nozione di natura, in quest'ultima accezione, nella nostra lettura, ha un'importanza centrale, non solo per la concezione aristotelica del cosmo, ma per il ruolo che il cosmo, in quanto realtà totale, assume nella filosofia aristotelica in generale<sup>49</sup>. La nostra tesi è infatti che la nozione di natura, nell'accezione

---

<sup>44</sup> Questo significato ci sembra implicitamente adottato da Lear (1988) e Reeve (2012). Sullo studio di Lear si tornerà più avanti nel corpo del testo principale.

<sup>45</sup> *De caelo* I 9, 278b 9-278b 24.

<sup>46</sup> *De caelo* I 9, 278b 18-21.

<sup>47</sup> Brague (1999), p. 36, al proposito, discute di un programma, che si definisce come un: "interpréter le monde à partir du ciel et, si l'on peut dire, ouraniser les *kosmos*".

<sup>48</sup> *Phys.* II 1, 192b 8-192b 33.

<sup>49</sup> Sulla marginalizzazione della nozione di cosmo nell'accezione di 'totalità', nella filosofia di Aristotele, si vedano anche Kukkonen (2014), Boureau (2018) che discute più in particolare della cosmologia, e Johnson (2019). Boureau, p., 220-221 e Johnson, p. 81, sostengono che la controparte positiva di questo

di principio interno di movimento, ricopra delle funzioni esplicative e ontologiche che nella filosofia presocratica e platonica sono incarnate dal cosmo come totalità. La nostra attenzione è in particolare rivolta alla causalità finale e alla causalità formale, la quale, nella concezione di Aristotele, costituisce l'altra faccia della causalità finale. Queste due forme di causalità naturale, nella lettura che qui si propone, gettano un ponte tra fisica e etica, comportando invece l'eclissarsi della cosmologia. Queste considerazioni hanno delle implicazioni significative anche rispetto al tema più particolare della contemplazione. Concepita come principio interno di movimento, la natura garantisce, infatti, l'intelligibilità di ciascun ente naturale nelle sue caratteristiche universali, in una perfetta corrispondenza tra l'intelligenza dell'uomo e l'intelligibilità dell'ente. Partendo da questa idea di intelligibilità, ci sembra importante mantenersi disponibili all'idea che in alcuni luoghi dei testi aristotelici, la menzione del cosmo in qualità di oggetto di contemplazione possa veicolare, non tanto un riferimento alla totalità, quanto un riferimento agli enti naturali che ne fanno parte, di cui la natura è principio.

Per le ragioni appena esposte ci è parso indispensabile, al fine di esplorare in modo soddisfacente il motivo aristotelico della contemplazione del cosmo, prendere in considerazione, oltre alle occorrenze letterali della nozione, i passaggi concernenti la contemplazione del cielo e della natura. Senza assimilare queste differenti nozioni, delle quali ciascuna marca un'accentuazione specifica dell'interrogazione cosmologica, ci è sembrato tuttavia che non fosse possibile epurare dalla questione del cosmo tali sue differenti dimensioni.

Dopo il vocabolario sul cosmo consideriamo ora la 'contemplazione'. Con questa parola si traduce la parola greca *theōria*. Benché questa traduzione non sia priva di problemi, non si è ritenuto di averne a disposizione una migliore. Per discutere di questa questione ci sembra utile fornire un inquadramento teorico della nozione aristotelica di *theōria*.

Gli aspetti problematici sono riconducibili a due questioni principali: 1. il tipo di processo, 2. l'identità dell'oggetto. Per quanto riguarda la questione del processo, il termine *theōria*, come suggerisce l'etimologia (da *theōreō*, "guardare a", "osservare"), rinvia all'idea del 'vedere', la quale si presta a designare un'operazione intellettuale semplice del tipo dell'apprensione o dell'intuizione. Alcuni hanno ritenuto che un'interpretazione di questo tipo si adatti bene alla descrizione della *theōria* dei libri finali

---

movimento concettuale sia rappresentata da una sostituzione della concezione aristotelica della natura alla nozione tradizionale di cosmo.



delle *Etiche* o di alcuni altri luoghi del *Corpus* quali, in particolare, *Metaph.* XII 7 e 9<sup>50</sup>. Altri, invece, hanno osservato che una tale interpretazione sia incompatibile con la concezione aristotelica della scienza, di cui la deduzione scientifica rappresenta un processo fondamentale<sup>51</sup>. L'osservazione che il termine *theōria* ricorra nelle opere aristoteliche in significati differenti, uno più largo, il quale include i processi discorsivi di deduzione scientifica, e uno più stretto, riservato ai passaggi sulla massima felicità<sup>52</sup>, non ha completamente risolto la questione. Si è infatti sostenuto che tale lettura non tenga sufficientemente in conto dei tratti comuni implicati dall'impiego di uno stesso termine, e che, in ogni caso, essa comporti una restrizione eccessiva della gamma di attività corrispondenti alla suprema felicità<sup>53</sup>. Anche per quanto riguarda la questione dell'oggetto, sulla quale si tornerà in dettaglio più avanti, il problema concerne la restrizione dell'applicabilità della nozione. Se si considera che l'apprensione e l'intuizione intellettuale sono tradizionalmente considerati dei processi relativi al divino, o appartenenti ad esso, entrambi gli aspetti si possono ricondurre ad uno stesso tipo di problema: l'accentuazione del carattere divino della *theōria*, con la conseguenza della messa a lato dell'attività scientifica in un senso più ampio del termine.

Nel termine greco sono contenute due idee principali: 1. l'idea del vedere e 2. l'idea del dovere sacro<sup>54</sup>. Gli studiosi si sono trovati d'accordo nel ritenere il primo significato come più originario ed è stato inoltre mostrato che, nel processo di transizione dal primo al secondo, ha avuto un ruolo centrale la figura del delegato statale nell'osservazione di spettacoli, tra i doveri del quale rientrava l'esercizio di doveri sacri<sup>55</sup>. Entrambi i significati erano in uso in epoca classica<sup>56</sup>. Tenendo conto di queste indicazioni, nella consapevolezza che ciò non possa essere risolutivo, ci sembra utile richiamare alcuni punti di forza della traduzione prescelta e, inoltre, specificare in quale accezione si intenderà la nozione di 'contemplazione'.

Per quanto concerne i punti di forza, si ricorda, anzitutto, la corrispondenza di etimologia. Il greco *theōria* deriva infatti da *theōreō*, "guardare a" o "osservare", che ha lo stesso significato del latino *contemplor*, da cui proviene 'contemplazione'. Inoltre, l'ambiguità semantica, imputabile all'utilizzo di questa traduzione con riferimento

---

<sup>50</sup> Gauthier e Jolif (1970), Rorty (1980), Kraut (1989), per menzionare alcuni esempi.

<sup>51</sup> Cf. ad es. White (1980), Guthrie (1981), Roochnik (2009).

<sup>52</sup> Ad es. Kraut (1989), Nightingale (2004).

<sup>53</sup> Roochnik (2009).

<sup>54</sup> Bill (1901), pp. 197 e 199.

<sup>55</sup> *ivi*, p. 198.

<sup>56</sup> Cf. *ivi*. pp. 197-198.

all'ampia gamma di casi sussunti dalla *theōria* aristotelica (a causa di un'accentuazione del suo carattere divino) ci sembra in un certo senso corrispondente all'ambiguità semantica del termine greco. Benchè le ragioni dell'ambiguità non siano esattamente le stesse, la presenza di un riferimento al sacro e al religioso è contenuta in epoca classica anche nel termine greco, e l'idea di una 'visione sacralizzata' costituisce un elemento centrale della *theōria* tradizionale<sup>57</sup>. Per questa ragione una scelta di traduzione come "studio" o "speculazione", sebbene abbia il merito di valorizzare il carattere investigativo, che è sicuramente centrale nella concezione aristotelica della *theōria*, non ci sembra necessariamente costituire un'opzione migliore benchè in certi contesti possa risultare adatta<sup>58</sup>. Questo perché essa comporta un'epurazione di quel riferimento al "divino" che non solo è centrale nella nozione di *theōria* tradizionale, ma anche in quella aristotelica, dove esso è utilizzato anche per qualificare la scienza<sup>59</sup>. Infine, la traduzione 'contemplazione' ha il vantaggio di essere sostenuta dalla tradizione.

Poste queste premesse si precisa, inoltre, che nelle pagine che seguono non si impiegherà il termine 'contemplazione' nel senso ristretto di operazione semplice dell'intelletto, quale è ad esempio l'intellezione delle essenze, ma lo si impiegherà in un senso più ampio che comprende il pensiero discorsivo, e dunque l'indagine scientifica in un senso più lato. Dove si intenderà utilizzare il termine in un'accezione ristretta ciò sarà espressamente indicato; sarà questo il caso per l'esame di *Metaph.*, XII 7 e 9. Tali indicazioni non corrispondono ad una presa di posizione risolutiva rispetto al problema della natura del processo razionale identificato con la suprema felicità umana quanto ad una chiarificazione terminologica. La complessa questione dell'interpretazione della nozione (di per sé indipendente da quella della traduzione) non costituirà un oggetto di studio sistematico nel presente lavoro, anche se il nostro percorso comporterà, in alcuni casi, la necessità di precisare il senso nel quale si assume la nozione.

La letteratura critica sulla *theōria* in Aristotele è estremamente numerosa<sup>60</sup>. Tra i temi più discussi vi sono: 1. la questione dello statuto della vita o attività teoretica nelle *Etiche*, 2. la questione dello statuto ontologico della *theōria* in quanto *energeia* ossia,

---

<sup>57</sup> Nightingale (2004), p. 4.

<sup>58</sup> Per questa proposta di traduzione si veda Irwin (1999).

<sup>59</sup> Si veda al proposito anche Broadie (1991), p. 401. Anche Jaeger (1934), p. 99, ha notato l'ambiguità presente nel termine greco, insistendo, però, piuttosto sull'opposizione teoria/prassi che su quella divino/umano. Citiamo qui, come altrove, la traduzione inglese del 1934, ma la prima edizione tedesca è del 1923.

<sup>60</sup> Bill (1901), Gadamer (1928), Kapp (1938), Snell (1951), Bien, (1968), Eriksen (1976), White (1980), Rorty (1980), Hardie (1980), Parker (1984), Cooper (1987), Lear (1988), Broadie (1991), ch. 7, Reeve (1992), Nightingale (2004), Destrée e Zingano (2014).

come la nozione di ‘attività’, semantizzata in *Metaph.* IX 6 mediante l’opposizione alla *kinesis*, debba essere intesa, da un punto di vista “processuale”<sup>61</sup>. Sul tema più specifico della *theōria* o contemplazione del cosmo gli studi specifici non sono invece numerosi<sup>62</sup>. La concettualizzazione del tema varia a seconda del senso nel quale si assumono i termini, comportando un’allargamento o una restrizione dell’ambito filosofico considerato. Nella prima tipologia rientra la monografia di Jonathan Lear, *The desire to understand*<sup>63</sup>, consacrata all’interpretazione della celebre affermazione aristotelica secondo cui l’uomo per natura desidera conoscere – dove l’oggetto del conoscere sarebbe il mondo. Il proposito dello studio si articola in due tappe: 1. comprendere come Aristotele concepisca il mondo; 2. comprendere come egli intenda il desiderio dell’uomo. Questa descrizione ingenera due osservazioni: 1. lo studio copre l’intera filosofia di Aristotele; esso è infatti tradizionalmente considerato un’introduzione al suo pensiero; 2. la nozione di mondo è intesa in un senso ampio, riconducibile all’idea di “oggetto fisico esterno”. Queste considerazioni consentono di evidenziare la distanza di proposito e approccio metodologico rispetto al presente lavoro. Nonostante tale constatazione, o forse proprio a partire da essa, l’opera è per noi estremamente interessante in quanto alcune delle sue conclusioni sono in sintonia con la lettura che qui si propone.

Prima di approfondire quest’ultimo punto si intendono menzionare ancora due studi nei quali la nozione di mondo è assunta in un’accezione più ristretta, più affine alla nostra: la monografia *Spectacles of truth in Classical Greek Philosophy* di Andrea Nightingale<sup>64</sup> e l’articolo “Aristotle on Kosmos and Kosmoi” di Monte Ransome Johnson<sup>65</sup>. Nightingale propone uno studio approfondito sull’elaborazione della nozione filosofica di *theōria* nella Grecia del quarto secolo, con due ampie sezioni su Platone e Aristotele, e un attento esame del contesto culturale. Una delle tesi principali dell’autrice consiste nell’idea secondo cui un momento fondamentale nel processo di costruzione della nozione sia rappresentato dall’emancipazione da una concezione tradizionale che intende la *theōria* come studio di realtà cosmologiche, a partire dalla quale si definirebbe invece l’idea di essa come studio di realtà metafisiche. Tale lettura ci interessa in quanto assegna un posto centrale al tema della contemplazione del cosmo nell’esame della

---

<sup>61</sup> Cf. la nostra presentazione della nozione aristotelica di *theōria*.

<sup>62</sup> Si precisa che le prospettive e il tipo di problematiche possibili sono varie in quanto il tema, come nel caso della relazione uomo-cosmo, non evoca nell’ambito della filosofia di Aristotele, un problema definito.

<sup>63</sup> Lear (1988).

<sup>64</sup> Nightingale (2004).

<sup>65</sup> Johnson (2019).

concezione aristotelica della *theōria*. Questo non perché la *theōria* aristotelica si riduca alla contemplazione del cosmo, ma al contrario poiché essa si costituisce per il distanziamento da un'idea di *theōria* come contemplazione di realtà cosmologiche. L'articolo di Johnson, invece, verte sulla questione del peso teorico della nozione di cosmo, nell'accezione di "totalità ordinata", nella filosofia di Aristotele. Esso è per noi rilevante in quanto vi si argomenta che Aristotele attui un programmatico cambio di tendenza rispetto ai suoi predecessori, relativamente alla funzione operativa della nozione di cosmo nell'accezione indicata, in seno alla cosmologia, alla fisica e più in generale alla scienza teoretica.

La prospettiva che qui si assume è di tipo etico. La questione dalla quale parte la nostra ricerca è infatti *quale sia il ruolo del cosmo in quanto oggetto di contemplazione per la realizzazione della felicità umana*<sup>66</sup>.

#### **4. IL PROBLEMA DELLA RICERCA: IL RUOLO DEL COSMO IN QUANTO OGGETTO DI CONTEMPLAZIONE NELLE *ETICHE***

Lo stretto rapporto, esistente nella filosofia antica, tra i due fenomeni della *theōria* in generale, e della *theōria* del cosmo, può essere richiamato riprendendo la breve storia della genesi delle scienze presentata da Aristotele in *Metaph.*, II 2<sup>67</sup>. Lì infatti, l'origine della riflessione scientifica, svolta per il puro conoscere e quindi libera, è ricondotta allo studio dei fenomeni cosmologici. La sovrapposibilità tra le due occupazioni è suggerita in altri luoghi della letteratura e filosofia di epoca classica. In Aristofane, Senofonte, Platone, l'immagine del filosofo che si occupa di realtà celesti ritorna, più spesso in forma aneddotica, con un accento ironico o critico<sup>68</sup>. Nelle *Etiche* di Aristotele, di cui qui ci si occupa, alcuni passaggi costituiscono un'allusione, più o meno evidente, a questo stesso tema: tra di essi, si sono già ricordate la citazione dell'apoftegma di Anassagora di *EE* I 5 e i riferimenti alla *sophia* di *EN* VI. Tra breve si donerà un quadro più preciso di questo

---

<sup>66</sup> Questa questione per quanto ci è dato sapere non vi sono studi specifici. Varie indicazioni sono invece presenti negli studi citati sul rapporto uomo-cosmo, sulla nozione aristotelica di *theōria* (cf. ad es. Eriksen [1976], Nightingale, [2004] Kraut, [1989]), o sulle opere etiche (ad es. Broadie [1991]) e, inoltre, nei commenti a queste ultime, in concomitanza delle discussioni di luoghi puntuali.

<sup>67</sup> *Metaph.*, II 2, 982b 11-24.

<sup>68</sup> Cf. Aristoph., *Nuvole*; Xen., *Mem.*, I i, 11-12 e 15; Plat., *Apol.* e *Theaet.*

insieme di occorrenze. Due elementi caratteristici si anticipano da subito: 1. il valore esemplificativo rispetto alla presentazione della vita teoretica; 2. il carattere implicito dei riferimenti agli enti celesti. Il punto interessante è che nelle *Etiche* la vita migliore dell'uomo è identificata con l'attività teoretica, identificazione che costituisce il guadagno teorico culminante di entrambi i trattati. Da qui sorge la nostra domanda sul ruolo del cosmo.

#### 4.1 IL RAPPORTO TRA OGGETTO E ATTIVITÀ DELLA CONTEMPLAZIONE: UNA QUESTIONE TRASVERSALE

L'esame di questa questione, nel presente lavoro, si intreccia con un'altra interrogazione: che cosa sia un'oggetto di contemplazione nella concezione aristotelica, ossia, se si possa considerare 'oggetto' qualche cosa che esiste indipendentemente dall'attività intellettuale o, se, invece, tale sia il suo risultato, e quali conseguenze la risposta a questa questione abbia per la determinazione del valore della contemplazione identificata con la massima felicità<sup>69</sup>. Questo secondo tipo di interrogazione si pone a partire dalla prima e, nell'impostazione che si dà alla presente ricerca, costituisce un'anticamera alla sua risoluzione. Se la questione del ruolo del cosmo in quanto oggetto di contemplazione pone il problema di una competizione tra diversi oggetti possibili, il problema della competizione tra diversi oggetti, a sua volta, introduce un'altra questione: quale sia il ruolo dell'oggetto nella determinazione del valore della *theōria*, e se l'oggetto e l'attività contribuiscono allo stesso modo nella determinazione del suo valore<sup>70</sup>. Nell'esame dei testi etici di Aristotele queste due domande ne introducono un'altra ancora più fondamentale, che sfocia in un'investigazione di tipo epistemologico e metafisico: se

---

<sup>69</sup> A tale quesito allude Broadie (1991), p. 400, nel suo esame delle ragioni della giustificazione del valore assoluto della *theōria* in *EE* e *EN*. La studiosa afferma: "this is not the place for more than a passing allusion to such questions as whether the objects of intellects exists only in or for the intellect; and wheater their timelessness and unity are preconditions of the intellect's grasp or the results, rather, of the activuty by which the intellect disengages its objects from time and accidents and assimilates them to itself". Su di esso si sofferma di passaggio anche Nightingale (2004), pp. 238-239, e lo discute approfonditamente Lear (1988), in partic. pp. 209-307, sebbene egli vi approdi per una via diversa rispetto a quella che qui si propone. La nostra posizione sarà avanzata più avanti nel corpo del testo principale dell'introduzione.

<sup>70</sup> Tra gli studi recenti, questa questione è discussa da Roochnik (2009) che, tuttavia, la considera non tanto dal punto di vista del problema dell'attribuzione del valore quanto da quello dell'identificazione del processo della *theōria* identificata con la massima felicità. L'autore sostiene che tale identificazione avvenga sulla base del riferimento all'oggetto.

ci sia un valore dell'attività indipendente dal valore dell'oggetto e se l'oggetto della scienza teoretica possa essere considerato indipendente dall'attività<sup>71</sup>.

Si potrebbe osservare che una discussione di questo tipo non sia fondamentale per comprendere le tesi etiche di Aristotele, e che, come accade con i riferimenti al divino, egli, in tale contesto, dica solo il necessario perché le sue posizioni possano essere capite, senza tuttavia che i suoi enigmatici riferimenti necessitino di una comprensione approfondita. Questa possibile obiezione ci consente di precisare che il nostro obiettivo non consiste tanto nel comprendere la dottrina etica di Aristotele, quanto nel comprendere la logica della sua argomentazione in tale ambito e il suo spirito filosofico in generale. Si ritiene che partire dall'esame di tali luoghi oscuri possa costituire una via d'accesso all'indagine dei rapporti tra l'etica, la cosmologia e le altre sfere del sapere aristotelico, e, inoltre, contribuire a comprendere l'idea aristotelica di filosofia in generale.

#### 4.2 LA *THEŌRIA* UMANA E I SUOI OGGETTI NELLE *ETICHE*

Nelle *Etiche* di Aristotele i riferimenti cosmologici sono poco numerosi. In *EE* se ne contano cinque<sup>72</sup>, di cui uno implicito<sup>73</sup>, in *EN* otto<sup>74</sup>, di cui tre espliciti<sup>75</sup>. In questo insieme le menzioni implicite o esplicite del cosmo e degli enti celesti in quanto oggetti di *theōria* costituiscono invece un gruppo cospicuo. Si contano tre passi in *EE*<sup>76</sup> e cinque in *EN*<sup>77</sup>. Le menzioni esplicite tuttavia sono una minoranza: solo in due casi il cosmo, i cieli e l'astronomia sono espressamente nominati in quanto esempi, rispettivamente, di oggetti di contemplazione e di scienza teoretica<sup>78</sup>. Va poi precisato che due tra le occorrenze esplicite di *EN*, benché non riguardino direttamente gli enti celesti in veste di oggetti del pensiero, appartengono alla discussione sulla *sophia*, la suprema disposizione

---

<sup>71</sup> Una discussione sistematica di questo punto si trova in Lear (1988), in partic. pp. 209-307, e Kosman (2000), in partic. pp. 313-314 e 317-318, sul quale si tornerà in occasione della nostra analisi di *Metaph.*, XII 9.

<sup>72</sup> *EE*, I 5, 1216a 14; 1216b 2-16; VII 1, 1235a 10; VIII 2, 1217 a 20-40.

<sup>73</sup> *EE*, 1217a 20-40. Un ulteriore riferimento può essere aggiunto se si ritiene che nell'esortazione alla contemplazione, collocata in chiusura del trattato, il "divino" (VIII 3, 1249b 19) indichi l'oggetto della contemplazione e s'identifichi con l'intelligenza divina del motore immobile. Questo punto sarà discusso nel corpo della tesi.

<sup>74</sup> *EN*, VI 2, 1139a 4-11; VI 7, 1141a 20, 1141b3, 1141b 4-6; X 7, 1177a 20-21

<sup>75</sup> *EN*, III 1112a 22-30; VI 1141a 23 e b 1-2. Si considerano "impliciti" i riferimenti nei quali un'allusione agli enti celesti è presente, sebbene gli enti celesti non siano esplicitamente nominati.

<sup>76</sup> *EE*, I 5, 1216a 14; 1216b 2-16; VII, 1, 1235a 10; VIII 2, 1217 a 20-40.

<sup>77</sup> *EN*, VI 2, 1139a 4-11; VI 7, 1141a 20, 1141b3, 1141b 4-6; X 7, 1177a 20-21.

<sup>78</sup> *EE*, I 5, 1216a 14 e I 5, 1216b 2-16.

intellettuale umana e contribuiscono in modo indiretto a definire la natura dei suoi oggetti<sup>79</sup>.

Sia che si tratti di scienze teoretiche, sia della massima disposizione intellettuale o della forma di *theōria* identificata con la suprema felicità l'argomento comune dei passi menzionati è la *theōria* conoscitiva o scientifica. Non solo si introduce la caratteristica tipica dell'agire teoretico scientifico, la finalità conoscitiva, ma anche una determinata caratterizzazione degli oggetti di sua propria competenza. Nella maggioranza dei casi, infatti, le indicazioni sulla *theōria* contengono un riferimento alle realtà su cui quest'ultima verte, di volta in volta presentate come: "il cielo e l'ordine che riguarda l'universo intero"<sup>80</sup>; "la natura degli oggetti che sono sottoposti alle scienze"<sup>81</sup>; "il divino"<sup>82</sup>; "gli esseri tali che i loro principi non ammettono la possibilità di essere diversamente"<sup>83</sup>; "[...] le cose che sono per natura le più degne di onore"<sup>84</sup>; "[...] cose straordinarie, meravigliose, difficili, più che umane, ma senza uso"<sup>85</sup>; "le cose belle e divine"<sup>86</sup>.

I passi in questione mostrano che l'apprensione teoretica riguarda un tipo determinato di realtà e che queste realtà, a loro volta, contribuiscono a determinare la capacità/attività teoretica. Quest'ultimo aspetto emerge in modo chiaro in *EN VI 7*, nella trattazione sulla *sophia*. Stabilito a quale capacità quest'ultima corrisponda, "scienza e intelletto", la definizione è completata per mezzo del riferimento agli oggetti relativi: "delle cose più degne di onore"<sup>87</sup> (*EN, VI 7, 1141a 20*). Lo stesso discorso vale per *EN X 7*, dove il doppio riferimento alla massima eccellenza della capacità e alla massima eccellenza dell'oggetto<sup>88</sup> serve a giustificare la massima eccellenza dell'attività teoretica.

L'esistenza di una correlazione tra il sapere teoretico e i suoi oggetti e, più in particolare, l'importanza di una determinazione degli oggetti per la definizione del sapere teoretico sono tematizzate nella discussione sulla *sophia* di *Metaphysica II 2*. Confermando l'opinione comune secondo cui la scienza ricercata per sé è 'più sapienza' di quella ricercata per altro, Aristotele afferma, infatti, che la scienza ricercata per sé è

---

<sup>79</sup> *EN VI, 7, 1141a 23 e b1-2.*

<sup>80</sup> *EE, I 5, 1216a 14.*

<sup>81</sup> *EE, I 5, 1216b 14-15.*

<sup>82</sup> *EE, VIII 3, 1249b 20.*

<sup>83</sup> *EN, VI 2, 1139a 7-8.*

<sup>84</sup> *EN, VI 7, 1141b 3.*

<sup>85</sup> *EN, VI 7, 1141b 6-7.*

<sup>86</sup> *EN, X 7, 1177a 15.*

<sup>87</sup> *EN, VI 7, 1141a 20.*

<sup>88</sup> *EN, X 7, 1177a 20-21.*

“scienza di ciò che è più di tutto oggetto di scienza”<sup>89</sup>, ossia scienza dei principi e delle cause prime. L’idea secondo cui ad una determinata forma di sapere corrispondano determinati oggetti è implicita nella tesi più particolare secondo cui l’agire con una finalità conoscitiva possiede degli oggetti caratterizzati come più conoscibili. L’esistenza di una gerarchia di oggetti in base ai gradi differenti di conoscibilità è un presupposto di tale tesi. Al di sotto del principio di correlazione tra forma di sapere e oggetto vi è quindi una distinzione ontologica tra diversi tipi di oggetti, la quale del resto è esplicitamente teorizzata da Aristotele in una delle sue sistematizzazioni delle scienze<sup>90</sup>.

Le nozioni di *theōria* e di attività teoretica assumono una centralità nelle *Etiche* alla luce della definizione principale del trattato: la definizione della felicità umana come attività dell’anima secondo virtù. Prendendo come esempio l’*EN*, da tale definizione, e dagli sviluppi che essa riceve nel libro X, nei capitoli sei e sette, deriva la nota identificazione della somma felicità con l’attività teoretica nell’arco di un’intera vita. Alla luce di queste osservazioni, cioè, considerando l’importanza della nozione di *theōria* per la definizione del massimo valore etico e l’importanza degli oggetti correlativi, per la demarcazione della *theōria* da altri tipi di azioni, desta un certo stupore il fatto che gli oggetti dell’attività identificata con la massima felicità umana siano determinati in modo vago. L’obiettivo teorico primario dei trattati etici aristotelici consiste nell’individuare e definire la felicità umana, identificata, nella sua versione più perfetta, con una certa attività teoretica<sup>91</sup>. Nonostante gli oggetti della *theōria* costituiscano uno strumento di caratterizzazione dell’attività teoretica, per determinare quale attività corrisponda alla massima felicità, Aristotele si riferisce ad essi per mezzo di espressioni fortemente indeterminate, quasi a volerli lasciare avvolti da un velo di mistero<sup>92</sup>.

Nelle *Etiche*, l’identificazione tra *theōria* e massima felicità umana è concentrata in due luoghi: *EE*, VIII 3, dove la “contemplazione del divino”<sup>93</sup> corrisponde al criterio ultimo della scelta e dell’utilizzo dei beni naturali; *EN*, X 7, dove si dimostra che la virtù, coinvolta nella definizione di ‘felicità’ del libro I, appartiene a “ciò che è di migliore vi è in noi”, cioè l’intelletto. In *EE* qualora il termine sia assunto in senso oggettivo, il ‘divino’

---

<sup>89</sup> *Metaph.*, I 2, 982b 2-3.

<sup>90</sup> Cf. *Metaph.*, II 1, 993b 19-23; VI I, 1026a 7-24.

<sup>91</sup> La caratterizzazione dell’attività teoretica per mezzo del pronome indefinito appare due volte, in chiusura di *EN* X 8. Cf. *EN*, X 8, 1178b7 e 1178b 31-32: “Di modo che la felicità verrà ad essere un certo tipo di attività teoretica”.

<sup>92</sup> L’indeterminatezza dei riferimenti agli oggetti della contemplazione nelle *Etiche* ha attirato l’attenzione degli interpreti moderni in particolare con riferimento a l’*EN*, cf., ad es. Defourny (1937), p. 101, Broadie (1999), p. 400. Non mancano tuttavia analoghe osservazioni sull’*EE*, cf. Buddensik (2014), p. 321.

<sup>93</sup> *EE*, VIII 3, 1249b 19.



indica l'oggetto della *theōria*, mentre se assunto in senso soggettivo, l'intelletto umano. In *EN X 7* i riferimenti sono due e costituiscono una premessa di un primo argomento a sostegno dell'identificazione della massima felicità con l'attività teoretica e una premessa di un secondo argomento di conferma del primo. Nel primo argomento si ipotizza che la coincidenza dell'intelletto con "ciò che è migliore"<sup>94</sup> dipenda dal fatto che l'intelletto sia "ciò che è ritenuto comandare per natura e avere conoscenza delle cose belle e divine"<sup>95</sup>. Nel secondo, l'eccellenza dell'attività teoretica è difesa mediante la duplice tesi, citata più sopra, secondo cui l'intelletto è "la cosa in noi più eccellente"<sup>96</sup> e gli oggetti cui esso si volge "le più eccellenti tra le cose di cui abbiamo conoscenza"<sup>97</sup>. Nei luoghi dedicati alla sistematizzazione della relazione tra *theōria* e felicità umana, gli oggetti della *theōria* sono quindi presentati per mezzo di diverse espressioni: "il divino", "le cose belle e divine", "le cose le più potenti che si offrono alla nostra conoscenza". Tali espressioni, sebbene consentano di intuire il referente di volta in volta intenzionato, lasciano spazio a varie ambiguità.

Il riferimento al "divino" di *EE VIII 3* sembra anzitutto rappresentare un'allusione all'intelligenza, ma risulta problematico stabilire se si tratti dell'intelligenza di dio o dell'uomo. Le espressioni "le cose più eccellenti tra quelle di cui abbiamo conoscenza" e "le cose belle e divine" di *EN X 7* appaiono anch'esse problematiche anzitutto in quanto portano a pensare ad una pluralità di realtà. L'intelligenza di dio costituisce un candidato plausibile ma vi sono altri candidati, tra i quali gli astri e i cieli<sup>98</sup>. Oltre alla poca precisione di ciascuna espressione, a contribuire alla discussione è il quadro d'insieme. Non risulta, infatti, chiaro se l'oggetto della contemplazione sia uno o molteplice, se esso corrisponda all'intelligenza, e nell'eventualità, se si tratti dell'intelligenza dell'uomo o di dio, se siano inclusi gli enti celesti o anche altre realtà<sup>99</sup>. Dalle suddette questioni ne

---

<sup>94</sup> *EN, X 7, 1177a 12.*

<sup>95</sup> *EN, X 7, 1177a 15.* Il greco è "κρατίστη τε γὰρ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς)". L'uso del neutro plurale è interessante per la nostra problematica. È d'uso rendere questa forma greca mediante un singolare collettivo. Nonostante questo, questa decisione canonica deve qui essere discussa e giustificata, perché il punto per noi è giustamente di sapere se l'oggetto al quale si applica l'intelletto è concepito da Aristotele in una sua unità fondamentale o se egli concepisca invece la possibilità di una pluralità di oggetti distinti. Questo spiega perché i traduttori si dividano, tra quanti rendono il termine con un singolare (cf. ad es. Natali [2003]) e quelli che preferiscono mantenere il plurale del testo originale, per mantenere visibile la sfumatura (ad es. Rowe e Broadie [2002]). Si segue qui la seconda opzione.

<sup>96</sup> *EN, X 7, 1177a 20.*

<sup>97</sup> *EN, X 7, 1177a 20-21.*

<sup>98</sup> Cf. *Metaph.*, VI 1, 1026a 17-18.

<sup>99</sup> Per limitarsi a qualche esempio, tra i critici moderni: Jaeger (1934), p. 243 e 248-249, con riferimento a *EE*, e Aubenque (1963), p. 88, che non sembra distinguere tra i due trattati, propendono per l'identificazione con dio; Jaeger (1934), con riferimento all'*EN*, p. 250, Quarantotto (2015a), p. 15, identificano l'oggetto

derivano altre: se nell'insieme di oggetti sia rintracciabile una gerarchia, e se sia possibile spostarsi da un livello all'altro. All'impressione generale di indeterminatezza contribuisce il fatto che nessuna delle espressioni impiegate si presenti come l'unica o definitiva parola di Aristotele sulla questione<sup>100</sup>.

Un primo contributo alla risoluzione del problema è rappresentato dalla possibilità di assimilare la *theōria* identificata con la massima felicità umana alla *sophia*. Questo collegamento è suggerito da Aristotele stesso in *EN X 7* (il capitolo nel quale è stabilita l'identità dell'attività teoretica con la felicità). La tesi aristotelica è la seguente. 1. Posta l'identità della felicità con l'attività secondo virtù è ragionevole che questa virtù sia la più eccellente ed appartenga alla cosa migliore. 2. Ciò che è migliore coincide con l'intelletto e l'attività dell'intelletto secondo la sua virtù propria viene ad essere la felicità perfetta. La migliore candidata al ruolo di virtù propria dell'intelletto consiste appunto nella *sophia*, la quale nel libro VI è presentata come la massima disposizione della parte intellettuale dell'anima umana<sup>101</sup>. Alla luce dell'identificazione della massima felicità con l'attività della *sophia* i passaggi appartenenti alla discussione su quest'ultima e contenenti riferimenti ai suoi oggetti appaiono utili per la discussione sulla suprema *theōria* e i suoi oggetti. I passaggi in questione sono tre e sembrano includere un riferimento agli enti celesti ("le cose più degne di onore", "le cose più degne di onore per natura", "[...] cose straordinarie, difficili, e meravigliose ma inutili), che è tuttavia ricavabile solo indirettamente attraverso alcuni commenti successivi.

L'identificazione della suprema *theōria* con la *sophia* non è tuttavia una posizione incontrovertibile. Se si conviene sull'identificazione della *sophia*, in quanto forma di sapere, con la metafisica si pone il problema di dove si collochino la matematica e la scienza della natura. Ci si domanda cioè se la *theōria* mediante la quale l'uomo realizza la massima felicità costituisca una forma particolare di *theōria* scientifica o se si identifichi invece con l'attività teoretica scientifica *tout court*. L'ambiguità, a nostro parere, è effettivamente presente nell'impiego della nozione di 'attività teoretica' in *EN X7*. Nel primo argomento del capitolo sette Aristotele identifica la virtù massimamente eccellente con la virtù dell'intelletto e conclude che l'attività secondo tale virtù sia la felicità, la

---

piuttosto con il cosmo o con i cieli; Broadie (1999), p. 400, e Sedley (1999), pp. 327-328, invece, allargano l'ambito agli oggetti delle scienze teoretiche in generale, portando avanti un discorso più affine a quello che si propone qui.

<sup>100</sup> Per portare un esempio, il primo argomento di *EN, X 7*, (1176a 30-35) presenta una serie di opzioni e non è possibile stabilire quali siano mantenute e quali scartate da Aristotele.

<sup>101</sup> *EN*, VI 1139a 15-18.

quale viene quindi identificata con l'attività teoretica. Nel secondo argomento, il quale costituisce una conferma del primo (e delle tesi sulla felicità esposte in precedenza) egli dimostra che una serie di caratteristiche della felicità (eccellenza, continuità, massima piacevolezza etc.) si adattano perfettamente all'attività teoretica la quale quindi può essere identificata con la felicità umana completa nello spazio di un'intera vita. Nel primo argomento, l'attività teoretica identificata con la massima felicità è presentata come l'attività della virtù propria dell'intelletto; nel secondo, il riferimento è all'attività teoretica in generale, ovvero all'attività dell'intelletto senza ulteriore specificazione. Nel primo caso quindi la felicità massima risulta più chiaramente identificata con l'attività della *sophia*, mentre nel secondo lo è più generalmente con l'attività dell'intelletto e sembra quindi corrispondere ad una nozione più ampia di attività teoretica.

Nella presente tesi si intende esaminare la questione dell'indeterminatezza degli oggetti della suprema *theōria* umana nelle *Etiche* partendo da un problema più specifico: quale sia il ruolo del cosmo e degli enti celesti all'interno di tale gruppo. Come si è detto più sopra, in *EE* e *EN* le indicazioni sugli oggetti della suprema *theōria* umana includono vari riferimenti cosmologici i quali tuttavia sono per lo più impliciti<sup>102</sup>. L'unica eccezione è costituita dal celebre apoftegma di Anassagora sul fine per il quale vivere: “per contemplare il cielo e l'ordine di tutto quanto l'universo”<sup>103</sup>. L'opinione del filosofo di Mileto esemplifica la vita teoretica nell'esposizione dei modi di vita di *EE* e rappresenta l'unico riferimento esplicito al cosmo o gli enti celesti in un'argomentazione sulla vita migliore delle *Etiche*.

La ricorrenza dei riferimenti cosmologici suggerisce che gli enti celesti occupino un posto di rilievo nell'ambito degli oggetti della suprema *theōria* umana. Allo stesso tempo, il loro carattere implicito, in particolare in occasione delle dimostrazioni dell'identità dell'attività teoretica con la massima felicità, porta a mettere in dubbio questa idea. Tale contrasto, tra presenza del riferimento cosmologico e sua mancata esplicitazione, induce da un lato a pensare che il cosmo e gli enti celesti abbiano un qualche legame con la felicità umana e dall'altro a percepire tale legame come poco definito o non necessariamente significativo. Con l'obiettivo di chiarire la natura del legame tra uomo e cosmo ci si propone dunque di indagare le ragioni della reticenza

---

<sup>102</sup> Cioè essi non contengono una menzione esplicita delle realtà celesti ma rimandano ad esse indirettamente in quanto richiamano altri passi del *Corpus Aristotelicum* o sono seguiti da ulteriori commenti chiarificatori.

<sup>103</sup> *EE*, I, 5, 1216a 13-14

aristotelica a nominare esplicitamente gli enti celesti nell'ambito delle argomentazioni sulla suprema *theōria* e il significato dei riferimenti cosmologici presenti. Le occorrenze ci appariranno meno come degli indizi (di una trama concettuale operante in modo soggiacente) che come delle tracce, dei residui attestanti una volontà di *eclissare* un riferimento autorizzato dalla tradizione. Questo impone di reintrodurre i testi di Aristotele nella prospettiva dinamica di un movimento di pensiero in corso di costituzione. Da qui deriva l'importanza del dialogo con le fonti precedenti, in rapporto alle quali, e contro le quali, Aristotele non cessa di definire la propria posizione.

L'*eclissarsi* di cui si parla si manifesta come un fatto testuale concreto di cui bisogna determinare il senso proponendo un'interpretazione. Ci è sembrato di poterne trovare le ragioni in una trasformazione del concetto di contemplazione per un primato dell'attività sull'oggetto, e per una ridefinizione dell'oggetto a partire dall'attività. Una lettura di questo tipo ci ha condotto a considerare la filosofia di Aristotele come una filosofia dell'attività e a percorrere a partire da questa lettura i differenti domini del pensiero di Aristotele. È precisamente in ragione del carattere trasversale di questo concetto che Pierre-Marie Morel ha scelto di farne il filo direttore della sua indagine in *Aristote. Une philosophie de l'activité*<sup>104</sup>. Il nostro lavoro si iscrive nel filo diretto di questo tentativo mostrando come il concetto di attività sia ripensato da Aristotele e strappato, secondo noi, dall'idea di una subordinazione di essa al suo oggetto.

## **5. L'IPOTESI DI RICERCA: L'EPURAZIONE DEL RIFERIMENTO COSMOLOGICO COME RISPOSTA CRITICA A PLATONE**

Per interpretare i riferimenti cosmologici presenti nelle discussioni sulla vita teoretica delle *Etiche* si è scelta la via del confronto con la cosmologia platonica, in particolare, quale essa è presentata nel *Timeo*. Questa strada non è l'unica possibile ma è stata scelta sulla base di una considerazione testuale che ci è sembrata schiudere un terreno di indagine fertile. Essa può quindi essere considerata come un'ipotesi di ricerca supportata da alcune evidenze testuali. Il fatto che altre vie siano suscettibili di rivelarsi altrettanto feconde non toglie nulla alla sua validità. Negli argomenti dei capitoli finali

---

<sup>104</sup> Morel (2003).

delle *Etiche*, dove si stabilisce l'identità tra massima felicità dell'uomo e vita teoretica, ricorrono dei temi platonici. È il caso della concezione della vita teoretica come massima felicità, dei motivi della divinità dell'intelletto e dell'imitazione del divino. La provenienza platonica di tali temi è suggellata da alcune citazioni quasi letterali dal *Timeo*: l'oscuro riferimento alla “*therapeia* del dio” di *EE VIII* e l'esortazione a rendersi immortali mediante l'esercizio delle nostre parti divine, posta in chiosa alla discussione sulla vita teoretica di *EE X 7*. Come negli altri casi non si tratta di passi con un valore puramente retorico, ma, al contrario, di riferimenti che veicolano delle tesi centrali nell'ambito delle dimostrazioni aristoteliche<sup>105</sup>. Il riferimento al *Timeo* di Platone è attestabile oltre che per tali citazioni letterali, per la presenza, tra gli altri temi platonici, del tema della contemplazione degli enti celesti. Negli argomenti di *EE* e *EN* il motivo della contemplazione degli enti celesti, benchè il più delle volte presentato in forma implicita, si lega infatti agli altri temi della divinità dell'intelletto, della divinità della vita teoretica e dell'imitazione del divino, costituendo, assieme ad essi, una costellazione tematica coerente. La stessa costellazione è presente nel *Timeo*, dove la contemplazione del cosmo costituisce l'anello di congiunzione tra i temi della vita filosofica e della vita felice. A fondamento di tali temi, nel *Timeo*, vi è una visione cosmologica, a partire dalla quale si definiscono le concezioni della natura e del destino dell'uomo.

Considerare la trattazione etica aristotelica da questa prospettiva consente di constatare che l'opacità del riferimento cosmologico corrisponde ad una tendenza generale, relativa all'intera costellazione tematica in cui il tema della contemplazione del cosmo si inserisce. I temi della divinità dell'intelletto e dell'imitazione del divino sono due strumenti concettuali fondamentali dell'identificazione aristotelica tra *theōria* e massima felicità umana. Tuttavia, a differenza di quanto accade nel *Timeo*, essi appaiono epurati da quel riferimento cosmologico che, nell'opera platonica, conduce all'affermazione della medesima identità.

Lo stesso tipo di movimento concettuale si è riscontrato in un altro celebre luogo del *Corpus Aristotelicum* dove, se primariamente è questione del principio primo del cosmo poi identificato con dio, si tocca anche il motivo della vita migliore dell'uomo. Si sta parlando della caratterizzazione del motore immobile come attività di un intelletto che pensa sé stesso di *Metaph.* XII 7. L'idea di un'identificazione del pensante con il pensato, posta alla base della concettualizzazione aristotelica del principio del cosmo come pura

---

<sup>105</sup> Cf. Broadie (1991), pp. 392-412.

intelligenza, si trova già infatti nel *Timeo*<sup>106</sup>. Essa figura alla fine del dialogo, nell'esortazione ad assimilare i movimenti del pensiero umano ai movimenti del cosmo. La corrispondenza testuale tra i due passi della *Metafisica* e del *Timeo* sarà giustificata nel corpo della tesi; qui ci interessa osservare che il luogo di provenienza del riferimento platonico coincide con il luogo di provenienza delle due citazioni dal *Timeo* degli argomenti finali delle *Etiche*. Si tratta dell'esposizione della terapia dell'intelletto. Questo è importante per il nostro discorso in quanto tale parte del dialogo platonico costituisce anche la conclusione della tematizzazione etica che attraversa l'intera opera. Più nello specifico, vi si porta a compimento la giustificazione dell'ideale di vita filosofico di cui la contemplazione celeste costituisce una tappa fondamentale – almeno questo nella nostra interpretazione.

Se si confronta il passo della *Metafisica* con il passo indicato del *Timeo* si constata un'epurazione del riferimento cosmologico analoga a quella riscontrabile nelle *Etiche*. Nella *Metafisica* il pensante e il pensato, infatti, rappresentano rispettivamente, il pensiero (umano o divino che sia) e il suo oggetto nella loro dimensione più astratta. Il riferimento al cosmo come oggetto di contemplazione sparisce, come sparisce il resto della concettualizzazione platonica del pensiero in termini cosmologici<sup>107</sup>. Inoltre – e questo punto completa il nostro parallelo con le *Etiche* – nel passo della *Metafisica* l'identificazione di pensante e pensato è esplicitamente identificata con la *theōria*, designata, a sua volta, come vita migliore dell'uomo. In modo analogo a quanto accade nelle discussioni finali delle *Etiche*, quindi, nella *Metafisica*, i temi della divinità dell'intelletto e dell'assimilazione dell'uomo al divino si trovano coesi in un argomento che porta ad un'identificazione della vita migliore dell'uomo con la *theōria*. La comparazione tra uomo e divino porta in sé le tracce di una lettura del *Timeo* ma risulta svuotata di quel riferimento cosmologico che nell'opera platonica costituisce il fondamento della stessa tematizzazione.

Le spiegazioni aristoteliche della postura eretta dell'uomo, disseminate in vari luoghi del *Corpus* biologico, invitano a delle considerazioni simili. Non ci si occuperà di questi passi nel corpo della tesi ma li si menzionano qui in quanto essi costituiscono delle evidenze più note di un'operazione intellettuale simile a quella rilevata nelle *Etiche* e nella *Metafisica*. Le spiegazioni aristoteliche contengono infatti dei riferimenti cosmologici i quali costituiscono un indiubitabile richiamo alle analoghe spiegazioni

---

<sup>106</sup> Questo punto è stato notato e discusso anche da Vasiliu (2018), pp. 20-60.

<sup>107</sup> Cf. *ivi*, p. 26.

platoniche, ma appaiono slegati dalla teoria cosmologica platonica di partenza, risutando ellittici e di difficile interpretazione. Aristotele menziona la corrispondenza della parte alta dell'uomo con la parte alta del cosmo, spiegando, come fa Platone, che essa caratterizza l'uomo, contraddistinguendolo dagli altri animali in ragione della finalità intellettuale. Egli non manca inoltre di indicare la divinità della natura dell'uomo e dell'intelletto. Nel *Timeo*, tuttavia, tale insieme di temi (la finalità intellettuale, la divinità dell'intelletto, la corrispondenza tra l'alto dell'uomo e l'alto del cosmo) trova il proprio culmine nell'idea della contemplazione celeste ed è tenuto insieme da una concezione cosmologica, nella quale si ancorano la psicologia e l'antropologia. Nei testi biologici di Aristotele, invece, se il riferimento alla contemplazione ha un ruolo esplicativo centrale, non vi è invece traccia né della contemplazione del cosmo, né delle teorie cosmologiche corrispettive, che lasciano spazio a delle considerazioni di carattere fisiologico sul peso e sulla purezza degli elementi.

L'esegesi antica e moderna sul rapporto di Aristotele a Platone si organizza attorno a due tendenze principali e opposte, una improntata alla contrapposizione, l'altra all'armonizzazione<sup>108</sup>. Stando all'opinione comune e filosofica più radicata la prima ha avuto la meglio, ma in anni più recenti la seconda ha acquisito nuovo slancio<sup>109</sup>. Nelle due tendenze sono riscontrabili un merito e un difetto comuni<sup>110</sup>. Il merito consiste nel mostrare che una lettura di Aristotele può trarre vantaggio da un confronto con Platone; il difetto nel rinchiudere in dottrina l'altro termine del paragone. Con il presente studio non ci si colloca né da un lato né dall'altro dell'alternativa ma si intende, piuttosto, evadere un'esasperazione dell'opposizione<sup>111</sup>. Non ci si posiziona dal lato della "contrapposizione" perché, a differenza dei fautori della sua formula più rappresentativa, non si ritiene che nelle opere databili al periodo accademico, Aristotele sottoscriva le

---

<sup>108</sup> Emblematica della prima tendenza è l'interpretazione di Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei filosofi illustri*, V 2, il quale ritrae un Aristotele che scalcia contro gli accademici al modo di un puledro contro la propria madre. Nell'esegesi moderna una versione sfumata di questa tendenza è rappresentata dalla concezione evoluzionista di Jaeger (1934), la quale ha segnato il punto di inizio di una tradizione successiva, improntata a una lettura del pensiero di Aristotele al prisma dello schema di un progressivo allontanamento da Platone. Il metodo genetico di Jaeger, com'è noto, è stato in seguito criticato e perfezionato, e il problema di capire se Aristotele sia stato o sia restato platonico non è stato più utilizzato come chiave di lettura per comprendere il progetto filosofico aristotelico (tra le critiche si ricorda in particolare il contributo di Owen [1965]). La seconda tendenza è rappresentata dalla tradizione neoplatonica antica e moderna. Per una storia della tesi della concordanza dall'Antichità al Rinascimento si veda Moreau (1973). Come rappresentante dell'esegesi moderna si veda Gerson (2005).

<sup>109</sup> Oltre a Gerson, citato alla nota precedente, si vedano Lear (2004), Shiffild (2006), Linck (2006).

<sup>110</sup> Quest'osservazione è di Murgier (2014), pp. 10-11.

<sup>111</sup> Tra i contributi recenti, in questa direzione si posiziona Murgier (2014), la quale mostra, mediante un studio approfondito, che il "dialogo" con Platone, costituisce un momento centrale nell'elaborazione di alcune delle tesi aristoteliche etiche fondamentali.

posizioni metafisiche, psicologiche o etiche di Platone<sup>112</sup>. Al contrario si sosterrà che nel *Protreptico* e nell'*Etica Eudemia* egli difenda tesi originali rispetto a quelle del maestro su questioni quali la concezione del sapere teoretico e il suo valore etico. Inoltre, non si avvalga l'idea secondo cui i testi più rappresentativi del pensiero "aristotelico", siano scevri di motivi di provenienza platonica. Al contrario si mostrerà come la caratterizzazione ontologica del motore immobile si eriga su una concettualizzazione del compimento del pensiero umano elaborata da Platone. Dall'altro lato, non si intende ricondurre Aristotele a Platone. Il riconoscimento di motivi platonici nelle opere di Aristotele non è per noi un fine in sé ma un punto di partenza, più spesso utile a mettere in luce come, a partire da determinate idee o concatenazioni di idee del maestro, Aristotele elabori nuove nozioni, fisiche, etiche o metafisiche trasformando il significato delle prime. Ciò non senza passare per delle critiche implicite o esplicite. Il confronto con Platone è dunque per noi una via d'accesso fruttosa al cantiere concettuale di Aristotele, uno strumento per conoscere meglio il suo pensiero.

## 6. OSSERVAZIONI DI METODO

La scelta di concentrarsi sul *Timeo*, o meglio, su determinate sue parti, riposa su due ragioni principali, rispettivamente, di ordine tematico e metodologico. Essendo il nostro interesse rivolto alla questione del rapporto uomo-cosmo, la nostra scelta riposa anzitutto sulla considerazione che tale dialogo costituisce il luogo paradigmatico di discussione su di essa, nell'opera platonica. Questo non comporta il misconoscimento dell'apporto di altri dialoghi sullo stesso argomento<sup>113</sup>. In secondo luogo, per quanto riguarda il criterio metodologico, la difficoltà di gestire un *corpus* più ampio di testi non ha costituito l'unica motivazione della nostra delimitazione. Essa dipende anche, e soprattutto, dalla volontà di privilegiare l'approfondimento, nell'esame dei testi di Platone.

Evitare il rischio di una presentazione schematica o dottrinale del pensiero platonico ha costituito un criterio centrale nella nostra trattazione del *Timeo*. Da tale

---

<sup>112</sup> Questa è la posizione di Jaeger (1932), già criticata, nell'ambito della stessa tendenza, da Owen (1965).

<sup>113</sup> Si ricordano in particolare *Leggi*, *Fedro*, *Filebo*, *Repubblica VII*, *Politico*, la digressione del *Teeteto* (172a-177c). Su quest'ultima si rinvia al recente volume di Bénatouïl (2020).



criterio è anzitutto dipesa la scelta di concentrarci su una sola questione specifica, vale a dire il significato e le implicazioni della contemplazione del cosmo per la vita umana. Inoltre, esso ha determinato la risoluzione metodologica di non optare per una rassegna della letteratura critica esistente ma di intraprendere un esame critico puntuale del testo platonico. Poiché la nostra ipotesi di ricerca consiste nel ritenere che la discussione condotta da Platone nel *Timeo* costituisca il polo dialettico di confronto a partire dal quale Aristotele ha definito la propria posizione sul rapporto uomo-cosmo, si è ritenuto che una lettura del testo di Platone fosse un momento necessario per comprendere come Aristotele a sua volta abbia potuto operare su di esso. Presupposto di questo approccio è che Aristotele sia stato, prima di noi, un lettore attento del dialogo platonico. Benchè la letteratura critica sulla questione della contemplazione del cosmo nel *Timeo* risulti più cospicua rispetto a quella sulla stessa questione nel pensiero di Aristotele<sup>114</sup>, si è creduto che un tema in particolare, il tema del rapporto di “dominazione”, meritasse un maggiore approfondimento<sup>115</sup>. Questo tema, nella nostra lettura, opera da punto di connessione tra i livelli cosmologico, psicologico, etico e morale, costituendosi come risoluzione alla questione sul significato e le implicazioni della contemplazione del cosmo con riferimento a Platone. Inoltre come si cercherà di mostrare, esso si aggiunge alla costellazione di temi platonici, ripresi da Aristotele negli argomenti finali delle *Etiche*, assumendo un ruolo centrale nel dispiegarsi dell’interpretazione aristotelica della nozione di *theōria*.

Nella tesi si esamineranno i seguenti testi di Aristotele: *Protreptico*, *De Partibus Animalium* I 5, *Metafisica* XII 7 e 9, *Etica Eudemia* VIII 3. Tre elementi metodologici ci sembrano importanti da esplicitare.

1. La scelta di esaminare il *Protreptico*, ma soprattutto la *Metafisica*, per discutere di un problema che riguarda le *Etiche*, va anzitutto compresa alla luce del tipo di problema considerato e del proposito della ricerca. Il nostro problema concerne l’indeterminatezza dei riferimenti agli oggetti della contemplazione e, più in particolare, dei riferimenti cosmologici. Inoltre, poiché come ipotesi di ricerca, si assume la prospettiva del confronto con il *Timeo* di Platone, il tema cosmologico, nell’ambito della discussione aristotelica sulla vita massimamente felice, è

---

<sup>114</sup> Carone (1997) e (2005), Annas (1999), Sedley (1999), Bétégh (2003), Settler (2010), Cohen (2020).

<sup>115</sup> Questo tema è preso in considerazione da Carone (2005) che, tuttavia, non ci pare esaminare in modo sistematico il ruolo teorico che la nozione di ‘dominazione’ ricopre nell’ambito dell’intera narrazione.

considerato in connessione con le indicazioni che, nella stessa discussione, manifestano il legame tra la contemplazione e il divino. Posto questo quadro, il nostro obiettivo è duplice: 1. fornire un'interpretazione della peculiare modalità aristotelica di affrontare il tema cosmologico nelle argomentazioni sulla vita massimamente felice; 2. comprendere se, e eventualmente in che modo, i temi platonici degli argomenti finali delle *Etiche*, i quali consentono di stabilire il valore della vita teoretica sulla base della considerazione del rapporto tra uomo e divino, siano risemantizzabili mediante il riferimento ad un nuovo nucleo teorico aristotelico. Ciò tenendo conto che nelle *Etiche*, tali temi si trovano epurati di quel riferimento cosmologico che costituisce un fondamento nel dialogo platonico. Questo riassunto evidenzia che il nostro problema, benchè si costituisca sul terreno dell'etica, riguarda i luoghi di contatto con altri ambiti, più nello specifico con la cosmologia e (dato che si tratta del divino) con la metafisica. Ci interessa capire se e in che misura la contemplazione sia concepita come un momento di ricongiungimento dell'uomo con il cosmo come totalità e quindi se e come il ricongiungimento con il tutto sia un elemento presente della concezione della felicità umana di Aristotele. Viceversa, se non è questo il caso, perché. Inoltre, poiché si prende in esame la caratterizzazione della *theōria* come divina, si intendono approfondire quelle indicazioni che, se non è forse necessario approfondire per comprendere il senso delle posizioni etiche aristoteliche fondamentali, rappresentano esse stesse dei frammenti di posizioni teoriche le quali potrebbero trovare il loro sviluppo in un ambito diverso da quello etico. Queste indicazioni, le quali evidenziano la trasversalità del problema della nostra ricerca, rispetto all'organizzazione in compartimenti della filosofia di Aristotele, mostrano che un tale tipo di approccio ha le proprie ragioni in certe affermazioni aristoteliche, le quali, se non costituiscono la norma, chiariscono che Aristotele riflette sulla questione della separazione degli ambiti, sia per affermarla, sia precisarne i limiti. Inoltre, esse consentono di posizionarci rispetto a due orientamenti opposti, che, per riprendere una categorizzazione oggi diffusa, nella letteratura critica anglosassone, si possono indicare come atomista e olistica<sup>116</sup>. Da un lato, l'attenzione alla separazione aristotelica degli ambiti della realtà, e del sapere, costituisce uno dei presupposti della presente ricerca. La nostra tematizzazione della questione dei rapporti tra etica e cosmologia si origina infatti dal rilievo di una mancanza di linearità

---

<sup>116</sup> Per un prospetto dei principali argomenti di questo dibattito si veda Walker (2018), pp. 5-9, che difende un approccio del secondo tipo.

tra lo sforzo di definire una singolarità dell'ambito dell'agire umano mediante una separazione dall'ambito cosmologico e la presenza di incazioni cosmologiche in corrispondenza della presentazione della discussione sul massimo valire etico. Dall'altro lato, si intendono prender sul serio le indicazioni che consentono di problematizzare la suddetta separazione. Ciò perché non si considerano i trattati aristotelici come dei compartimenti stagni ma come dei compartimenti tra loro in comunicazione, dotati di ponti di collegamento. In certi casi è Aristotele stesso a porli in evidenza, in altri casi essi restano impliciti, o, se l'orientamento è nella direzione delle definizioni di una separazione, essa è il frutto di una consapevole teorizzazione. In ogni caso non si intende la compartimentazione come un'organizzazione data o rigida ma piuttosto come un'operazione vivente, problematica, che comporta un sforzo raffinato di limitazioni e rimandi da comprendere.

2. La risoluzione di esaminare il *Protreptico* richiede una giustificazione a parte. A differenza di quanto accade per la *Metafisica*, il problema non concerne la diversità di ambito rispetto alle *Etiche*, ma la collocazione temporale, se si assume una prospettiva genetica, e la sua diversa destinazione con le conseguenze formali e teoriche che essa comporta<sup>117</sup>. Per quanto riguarda il primo problema (la disomogeneità cronologica e formale) il nostro intento non è di trasporre delle posizioni del *Protreptico* alle *Etiche*; al contrario si porranno in evidenza delle differenze di posizione tra i due gruppi di opere per quanto riguarda il ruolo della contemplazione del cosmo. Si assume piuttosto il *Protreptico* come punto di partenza per l'elucidazione della questione, in quanto esso contiene alcuni indizi di una teorizzazione svolta da Aristotele, assenti nelle *Etiche*. L'argomento pratico dell'opera e la sintonia di posizioni relativamente all'identificazione del fine umano con la contemplazione, e alla giustificazione del suo valore mediante il riferimento alla finalità intrinseca, ci sembrano legittimare questa operazione. I punti di contatto tra determinate posizioni del *Protreptico* e delle *Etiche*, del resto, sono già stati posti in evidenza da altri studiosi<sup>118</sup>. Ci si è inoltre assicurati che i presupposti della

---

<sup>117</sup> Non si entra qui in merito alla questione dell'autenticità dei frammenti. Nel presente lavoro si utilizza come riferimento l'edizione di Hutchinson e Johnson, nella versione aggiornata del 2017, disponibile online. Per un resoconto degli argomenti dei due studiosi americani si veda Hutchinson e Johnson (2005). Su alcune questioni specifiche legate all'ordine, all'autenticità dei frammenti e al confronto con l'edizione di Düring (1961), si ritornerà nella parte della tesi dedicata al *Protreptico*.

<sup>118</sup> Si vedano ad esempio Hutchinson e Johnson (2014).

teorizzazione del *Protreptico* che si assumono come base per la risoluzione del nostro problema nelle *Etiche*, siano compatibili con le posizioni teoriche sulla contemplazione delle *Etiche*.

3. La limitazione del *corpus* etico aristotelico al *Protreptico* e all'*Etica Eudemia* riposa su due ragioni principali. Come per Platone, il criterio adottato dipende dalla volontà di privilegiare l'approfondimento nell'esame del testo aristotelico, accompagnata dalla consapevolezza della difficoltà di gestire in modo appropriato un *corpus* più ampio di testi. Il nostro compito, anche così, ci è apparso arduo, tenendo conto dell'ulteriore complessità comportata dal proposito di esaminare in modo critico Aristotele e Platone. Come si metterà in evidenza nella conclusione, la soluzione proposta con riferimento all'*Etica Eudemia* immette direttamente nella nostra interpretazione dell'*Etica Nicomachea*, la quale, se si presenterà l'occasione, costituirà l'oggetto di uno studio a parte.

## 7. PIANO DELLA TESI

La prima parte della tesi è dedicata ad un esame del *Protreptico*, dove la nostra questione sullo statuto della contemplazione del cosmo per la realizzazione etica della vita umana è esplicitamente posta. Si mostra che tale questione può essere inquadrata teoricamente mediante una distinzione tra ruolo dell'oggetto e della capacità/attività, la quale costituisce il presupposto dell'argomentazione aristotelica. Per esaminare la posizione di Aristotele si considerano tre problemi principali: 1. se e come egli articoli tra di loro le distinzioni tra oggetto e capacità/attività da un lato, e tra capacità e attività dall'altro, nella sua analisi della *phronēsis* e in che modo egli difenda il valore etico assoluto della contemplazione (capitoli primo, secondo e terzo); 2. se la nozione di *phronēsis* includa in sé stessa un riferimento ad un oggetto determinato e quale sia il significato dei ricorrenti riferimenti alla "verità" e alla "natura" come sui oggetti (capitolo quarto); 3. che statuto e significato abbia l'idea di contemplazione del cosmo (capitoli quarto e quinto). La discussione di questi problemi costituisce anche l'occasione per introdurre il confronto di Aristotele con Platone.

Questo confronto è condotto su due fronti. Da un lato, esso riguarda la dimostrazione aristotelica della finalità naturale della contemplazione e quindi, più in particolare, la nozione di natura, dall'altro, la concezione aristotelica della finalità intrinseca della *phronēsis*. Il confronto porta alla conclusione che nel *Protreptico* Aristotele definisca il massimo valore della contemplazione per la vita umana indipendentemente dal riferimento al cosmo o ad un altro suo oggetto particolare. Si sostiene inoltre che il confronto critico con posizioni cosmologiche platoniche costituisca un palusibile momento di tale elaborazione concettuale.

A più riprese, nel corso della prima parte della tesi, ci è apparso che le posizioni formulate da Aristotele nel *Protreptico*, a proposito della contemplazione e del suo oggetto, siano elaborate in un confronto con la cosmologia platonica. È solo a partire da questa constatazione, e non come passaggio obbligato a titolo di predecessore illustre, che ci è sembrato legittimo, e ormai persino indispensabile, rivolgerci più direttamente al testo platonico. Ci è sembrato che la scelta migliore fosse di concentrarsi sul dialogo nel quale Platone tratta in tutta la sua ampiezza del tema della contemplazione del cosmo, cioè il *Timeo*. Soprattutto ci è sembrato che il testo fondamentale di *Meatph.* XII 7, nel quale Aristotele presenta la contemplazione come un'identità di intelletto e intelligibile potesse leggersi come la demarcazione dal motivo platonico che si trova al cuore di questo testo: l'identificazione dell'intelligenza umana ai movimenti del cielo. Da Platone a Aristotele, la vicinanza di strutture nelle quali si intrecciano identificazione contemplativa, felicità umana e relazione dell'uomo al divino si doppia di un avvenimento sorprendente: l'eclissarsi del riferimento cosmologico. È per comprendere quest'eclissi, per coglierla come una vera decisione dalla parte di Aristotele di rompere con la costruzione platonica, che a questo stadio della ricerca ci è sembrata necessaria un'esplorazione in profondità della concezione elaborata nel *Timeo*. La seconda parte della tesi costituisce quindi un approfondimento sulla concezione del significato e delle implicazioni della contemplazione del cosmo per la vita umana sviluppata da Platone in quest'opera. Due sono le questioni sulle quali in particolare ci interroghiamo: 1. che tipo di conoscenza comporti la comprensione dei movimenti del cosmo evocata nell'esposizione della terapia dell'intelletto; 2. che cosa significhi imitare e assimilare ai movimenti del cielo movimenti del pensiero umano, se si tratti solo di espressioni metaforiche o se sia possibile attribuire ad esse un significato più letterale.

Preliminare rispetto alla trattazione di queste questioni è la contestualizzazione del tema della contemplazione del cosmo nell'ambito del dialogo platonico. Al proposito,

si argomenta che la discussione di questo tema coincide con la tematizzazione propriamente etica del *Timeo*, la quale a sua volta costituisce il compimento teorico dell'intera discussione cosmologica (primo capitolo). In seguito si mostra che l'anello di congiunzione tra i due livelli del discorso, cosmologico e morale, è rappresentato da una concezione psicologica incentrata sulla relazione di dominazione, che trova la sua manifestazione paradigmatica nella dominazione del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso dell'anima del cosmo. Tale relazione si ripete a vari livelli del macrocosmo e del microcosmo, sul fondamento di una relazione di parentela tra l'anima dell'uomo e l'anima del cosmo. Ciò comporta che la disposizione cognitiva normale dell'uomo, coincidente con il dominio psichico del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso, si costituisca come il corrispettivo di una disposizione caratteriale virtuosa (secondo capitolo). Infine, si mostra che la contemplazione del cosmo costituisce uno strumento per il raggiungimento della virtù, funzionando da anello di congiunzione tra filosofia e felicità. Sulla base di un'esame del caso parallelo dell'ascolto di armonie e della comprensione dei movimenti del cielo, si spiega che la conoscenza dei movimenti del cielo conduce all'introspezione, nell'uomo, del sistema gerarchico corretto dei cerchi dell'anima cosmica, definendosi come primo momento di un processo di assimilazione ad un modello. Inoltre, si sostiene che l'invito a realizzare tale assimilazione corrisponda ad un'esortazione a ricercare la scienza al fine di raggiungere una stabilità nel comportamento, di contro all'instabilità dell'opinione (terzo capitolo).

Ritorniamo ad Aristotele nella terza parte della tesi, che è divisa in due sezioni. L'idea che il significato attribuito da Aristotele all'identità di pensante e pensato possa contribuire alla comprensione, da un lato, della questione dello statuto del riferimento cosmologico nelle *Etiche*, il quale vi appare come sfumato, dall'altro, del riferimento al divino, che vi riceve un nuovo significato, dà forma all'unità del proposito. Il rapporto dell'uomo al divino è riformulato nelle *Etiche* in un vocabolario e attraverso dei temi (la divinità dell'intelletto, l'assimilazione al divino, il legame stretto tra felicità e contemplazione) che paiono delle semplici riprese di Platone, ma che ricevono in realtà una trasformazione concettuale decisiva. L'originalità di Aristotele nel suo trattamento del rapporto dell'uomo al mondo e del suo trattamento al divino ci appaiono come due volti dello stesso problema. Nella prima sezione si procede all'esame del significato dell'identificazione di intelletto e intelligibile in *Metaph.* XII 7 e 9. Nella seconda si misurano le implicazioni del confronto tra le due diverse concettualizzazioni, platonica e aristotelica, di questa stessa idea per l'interpretazione dell'argomento finale di *EE* VIII 3.

La nostra analisi di *Metaph.* XII 7 e 9 è volta a mostrare che la riflessione sulla questione della competizione tra oggetto e attività nella definizione del massimo valore della contemplazione costituisce un momento centrale nell'istituzione aristotelica della contemplazione divina a massimo valore ontologico e etico. Più in particolare, si sostiene che la tesi dell'autointellezione dell'intelletto di *Metaph.* XII 7 costituisca una reinterpretazione del principio di attribuzione del valore, di provenienza platonica, basato sul valore dell'oggetto. Tale reinterpretazione comporta una critica all'idea secondo cui l'oggetto sia altro dall'intelletto. Essa ha come conseguenza il superamento di una distinzione tra soggetto e oggetto del pensiero, attuata mediante l'inclusione nell'oggetto, del riferimento all'attività. In questa nuova logica, la contemplazione come attività, concepita nel senso forte di atto, si carica di un valore indipendente dal riferimento al contenuto particolare dell'intelligibile. Nella nostra interpretazione, l'identità essenziale tra oggetto e soggetto del pensiero non riguarda solo dio ma anche l'uomo (primo capitolo). Si mostra in seguito che l'interpretazione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto proposta trova conferma nell'esame di *Metaph.*, XII 9. Più in particolare, si argomenta 1. che la questione della competizione tra oggetto e attività nella definizione del massimo valore della contemplazione costituisca il filo conduttore della complicata discussione di *Metaph.* XII 9; e 2: che la questione della disposizione potenziale e attuale dell'intelletto discussa nella prima aporia sia intimamente connessa alla questione della natura dell'oggetto discussa nella seconda. Questo esame, inoltre, consente di chiarire che la critica dell'idea secondo cui l'oggetto sia altro dall'intelletto costituisce un momento necessario della caratterizzazione ontologica aristotelica del principio del cosmo ontologico come atto puro. La logica dell'attribuzione del valore basata sul valore dell'oggetto, nell'interpretazione aristotelica, corrisponde infatti al modello cognitivo di un intelletto potenziale il quale presuppone l'alterità dell'oggetto rispetto all'intelletto. Tale alterità comporta la subordinazione di valore dell'intelletto all'oggetto, tesi inconciliabile con la posizione principale dell'intelletto. Infine si mostra che il funzionamento dell'intelletto cosmico illustrato nel *Timeo* soddisfa i criteri dell'intelletto potenziale criticato da Aristotele in *Metaph.* XII 9, e, mediante la discussione di alcune evidenze testuali, si difende la tesi secondo cui l'opinione platonica costituisca un bersaglio critico celato nell'argomento aristotelico.

Il nostro esame di *EE* VIII 5 segue due linee direttrici complementari: 1. comprendere se e perché nell'identificazione aristotelica del fine della vita umana con la contemplazione il tema cosmologico non abbia un ruolo determinante; 2. comprendere se

la presenza dei riferimenti alla divinità dell'intelletto e all'assimilazione al divino rappresenti una semplice ripresa di motivi tematici platonici o se essa comporti invece rielaborazione e riorganizzazione di tali temi attorno ad un nuovo nucleo teorico. In un primo momento si esamina *EE VIII 3*, argomentando che l'idea di un rapporto di dominazione tra le parti dell'anima umana costituisca il filo conduttore del capitolo e il principio sul quale poggia la soluzione del problema in esso posto (capitolo primo). In un secondo momento si mostra che la struttura del capitolo *EE VIII 3* rifletta la struttura della sezione finale del *Timeo* consacrata alla cura dell'anima e del corpo. Questa identità di struttura consente di condurre un confronto serrato tra i due testi relativamente alla concettualizzazione delle tesi comuni e dei loro collegamenti teorici. Inoltre essa rafforza la nostra ipotesi di partenza, secondo cui Aristotele abbia definito la propria concezione del ruolo della contemplazione nelle *Etiche* in un dialogo critico con le posizioni cosmologiche platoniche (capitolo secondo). Prima, si mostra che la relazione di dominazione tra le parti dell'anima nell'*Etica Eudemia* non ha un fondamento cosmologico ma ha invece origine nella natura intesa come principio interno di movimento. In seguito si argomenta che in *EE* si assiste ad una decosmologizzazione del significato della contemplazione rispetto al *Timeo* di Platone. Il massimo valore è rappresentato dalla contemplazione come attività dell'intelletto, nel senso di atto, e il riferimento al cosmo come oggetto di contemplazione viene meno. Nel *Timeo* l'assegnazione dell'analogo valore si basa sulla definizione del ruolo di causa paradigmatica o formale del cosmo, in *EE*, invece, essa dipende dalla concezione dell'attività dell'intelletto dell'individuo come causa finale. Questo cambiamento presuppone due differenze fondamentali: 1. una diversa concezione del fine e della nozione di 'esercizio' di una capacità; 2. un rapporto invertito tra contemplazione e azione. Nella nostra lettura, momento centrale di questo passaggio è la concezione della contemplazione come autointelletto dell'intelletto, la quale consente di concettualizzare il massimo valore della contemplazione, senza subordinarlo al rapporto ad un particolare oggetto. Questa concezione inoltre consente di connettere tra loro i temi platonici della divinità dell'intelletto, dell'assimilazione al divino e della contemplazione come massima felicità sostituendo il riferimento platonico alla teologia astrale.





# **PRIMA PARTE**

## **VIVERE PER CONTEMPLARE. IL COSMO COME OGGETTO DI CONTEMPLAZIONE NEL *PROTREPTICO* DI ARISTOTELE**



## Introduzione

Un apoftegma di Anassagora sulla contemplazione del cosmo come ragione del vivere è riportato da Aristotele in *Etica Eudemia* I 5 a esemplificazione della vita contemplativa:

Ebbene, dicono che Anassagora, a un tale che sollevava difficoltà di questo genere e domandava per quale fine uno avrebbe potuto scegliere di nascere piuttosto che di non nascere, rispondesse: “per contemplare il cielo e l’ordine di tutto quanto l’universo”. Egli dunque riteneva che fosse onorevole di vivere per qualche forma di sapere [...]. (*EE*, 1216a 10-16; trad. Donini)

τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρὸς τινὰ διαποροῦντα τοιαῦτ’ ἅπτα καὶ διερωτῶντα τίνας ἔνεκ’ ἂν τις ἔλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι "τοῦ" φάναι "θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν". οὗτος μὲν οὖν ἐπιστήμης τινὸς ἔνεκεν τὴν αἴρεσιν ὄρετο τιμίαν εἶναι τοῦ ζῆν [...].

Il passo costituisce l’unico caso nelle *Etiche* nel quale il cosmo e gli enti celesti sono esplicitamente nominati in quanto oggetti di contemplazione umana. Nessun riferimento esplicito ad essi è invece presente negli argomenti di *Etica Eudemia* VIII 3 e *Etica Nicomachea* X 6-8 volti a stabilire l’identità tra suprema felicità umana e vita contemplativa<sup>119</sup>. Nelle suddette dimostrazioni vi sono dei riferimenti agli oggetti dell’intelletto, che in alcuni casi ricoprono un ruolo teorico centrale in seno alla dimostrazione, ma le espressioni impiegate per designarli sono indeterminate<sup>120</sup>. Solo una

---

<sup>119</sup> *EE*, VIII 3, 1249b 10-23; *EN*, X 6, 1176a 1-11, X 7, 1177 a 13-21, X 8, 1177b 26-1178a 7 citati per esteso più avanti nelle note al testo.

<sup>120</sup> *EE*, VIII 3, 1249b 10-23: “E poiché anche l’uomo è per natura composto di una parte che comanda e di una parte che è comandata, ciascuno, anche, dovrà vivere subordinandosi al proprio principio (questo infatti è di due modi: in uno è infatti principio la medicina nell’altro la salute e quella è in vista di questa), così stanno le cose a proposito della capacità speculativa. Infatti, il dio non comanda impartendo ordini, ma è il fine in vista di cui impartisce ordini la saggezza e il fine “in vista di cui” è di due modi (la cosa è stata definita altrove) dato che egli quanto a lui non ha bisogno di nulla. Quella scelta, dunque e quell’acquisizione di beni naturali – o riguardo al corpo, o al denaro, o agli amici, o agli altri beni – che soprattutto promuoverà l’attività speculativa del divino, è essa l’ottima e questo il criterio più bello; quella invece, che o per difetto, o per eccesso, impedisce di coltivare il divino <che è in noi > e di speculare, è cattiva”. Che il riferimento al “divino” della linea 22 indichi l’oggetto della contemplazione è in realtà argomento di discussione. Ciò dipende dalla lettura che si dà del genitivo, se di tipo soggettivo, nel quale caso il divino sarebbe il soggetto della contemplazione, o oggettivo, nel qual caso invece esso ne costituirebbe l’oggetto. Su questa questione si tornerà nella terza parte della tesi. Per quanto riguarda l’*Etica Nicomachea*: X 7, 1177 a 13-21: “Se la felicità è attività secondo virtù, è ragionevole che lo sia secondo la più eccellente, e questa verrà a essere la virtù di ciò che è migliore. Quindi o che l’intelletto sia ciò che è ritenuto comandare e dominare per natura e avere nozione delle cose belle e divine, o che sia qualcosa d’altro; o che l’intelletto stesso sia divino, o che sia la cosa più divina che è in noi, la sua attività secondo la virtù propria verrà a essere la felicità perfetta. Che è un’attività teoretica lo abbiamo detto. Ciò parrebbe

tra di esse, “le cose belle e divine”<sup>121</sup>, contiene una plausibile allusione agli enti celesti<sup>122</sup>. La domanda da cui prende le mosse il presente capitolo è la seguente: qual è il ruolo del cosmo e degli enti celesti nella concezione aristotelica della suprema felicità umana? Vi è una qualche ragione specifica per la quale negli argomenti di *EE VIII* e *EN X* non vi sia alcun riferimento esplicito ad essi?

---

concordare con quanto abbiamo detto prima, e anche con la verità. Tale attività è la più eccellente, e gli oggetti cui si volge l’intelletto sono le più eccellenti tra le cose di cui abbiamo conoscenza”.

<sup>121</sup> *EN, X* 7,1177 a 14; per la citazione dell’argomentazione completa si veda la nota precedente.

<sup>122</sup> Un’espressione simile (“[...] le cose più degne di onore in natura”) è usata in *EN, VI*, 7 1141b 3, nella discussione sulla *sophia*. I termini ‘divino’ e ‘eccellente’ ricorrono nel *Corpus Aristotelicum* con riferimento agli enti celesti, cf. ad es. *Metaph.* VI, 1, 1026a 27, *PA*, I 5, 644b 23-645a 4.

## Primo capitolo

### ***Protr.*, IX: il fine della vita umana e il cosmo come oggetto di contemplazione**

#### **0. INTRODUZIONE**

L'apoftegma di Anassagora sulla contemplazione del cosmo riportato da Aristotele in *EE* I 5 si ritrova anche nel *Protreptico*<sup>123</sup>:

E dicono che Anassagora, interrogato su che cosa fosse ciò in vista di cui si desidererebbe essere generati e vivere, rispose: “lo scrutare il cielo e gli astri che stanno in esso, e la luna e il sole”, come se tutte le altre cose non fossero degne di nulla. (Iamblichus, *Protr.*, IX, 51.11-16=B19; trad. Berti<sup>124</sup>)

Καὶ Ἀναξαγόραν δὲ φασὶν εἰπεῖν ἐρωτηθέντα τίνοσ ἄν ἔνεκα ἔλοιτο γενέσθαι τις καὶ ζῆν, ἀποκρίνασθαι πρὸς τὴν ἐρώτησιν, ὡς ἰτοῦ θεάσασθαι τὸν οὐρανὸν καὶ περὶ αὐτὸν ἄστρα τε καὶ σελήνην καὶ ἥλιον, ὡς τῶν ἄλλων γε πάντων οὐδενὸς ἀξίον ὄντων<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> La versione di *EE*, I 5, 1216a 10-16 è citata per esteso nell'introduzione della presente parte della tesi. Le due versioni differiscono, seppur marginalmente, per il contenuto del riferimento. Nel *Protreptico* si menzionano “il cielo e gli astri che stanno in esso, la luna e il sole”; in *EE*, invece “il cielo e l'ordine di tutto quanto l'universo”.

<sup>124</sup> La traduzione di Berti (2000) costituisce il riferimento per l'integralità delle citazioni dal *Protreptico* presenti nella tesi. In alcuni casi la traduzione è stata in parte modificata.

<sup>125</sup> Hutchinson e Johnson (2017), di cui si adotta qui l'edizione, ritengono che il *Protreptico* aristotelico sia un dialogo. Questa tesi, già difesa in passato da altri commentatori, ma non affermata nella tradizione interpretativa classica, è stata recentemente difesa da Collins (2016), in uno studio dedicato al *protreptico* come genere letterario dalle origini fino ad Aristotele. Per un resoconto di questa questione si veda Berti (1962), pp. 453-458. Collins esamina i meccanismi sociali e politici i quali hanno portato all'affermazione del genere sostenendo che, tramite la sua diffusione, le diverse scuole filosofiche in formazione dell'Atene del V-IV sec. a.C. intendevano affermarsi come istituzioni cittadine. Le posizioni filosofiche dei rappresentanti di una scuola vi erano espone in un confronto con quelle dei rappresentanti di altre scuole – da cui la struttura dialogica dell'opera – per mostrarne la superiorità, ma contribuendo insieme alla loro diffusione. Hutchinson e Johnson, nella loro edizione, seguono l'ordine espositivo del *Protreptico* di Giamblico, argomentando che quest'ultimo, citando Platone e Aristotele, ne rispettava l'ordine dell'argomentazione. L'ordine dei frammenti costituisce una delle principali differenze rispetto all'edizione di Düring (1961), il più influente tentativo di ricostruzione dell'opera degli ultimi decenni prima della comparsa dell'edizione dei due americani. Düring, il quale a sua volta si colloca in una tradizione consacrata da Bywater (1869), integrata da Gadamer (1928) e Jaeger (1934), ha infatti sostenuto che un ampio estratto dell'opera aristotelica sia stato riprodotto fedelmente dall'omonima opera di Giamblico, dal cap. V al cap. XI. Tuttavia, a differenza di Hutchinson e Johnson ha difeso l'idea che la disposizione delle

La citazione dell'opinione di Anassagora è particolarmente interessante per il presente discorso poiché appartiene ad un argomento del *Protreptico* (Iamb., *Protr.*, IX, 49.3-52.12) volto a stabilire che il fine naturale dell'uomo consiste nell'uso della capacità intellettuale. Aristotele riporta la suddetta citazione per introdurre la tesi da provare, citandola in coppia con un'opinione di Pitagora sostanzialmente analoga:

Questa è dunque, tra le cose che esistono, quella in vista di cui la natura e la divinità ci hanno generati. Ma qual è questa cosa? Interrogato, Pitagora rispose: "Io scrutare il cielo", e soleva anche dire di essere lui stesso un indagatore della natura e di essere venuto in vita in vista di questo. (Iamblichus, *Protr.*, IX, 51.7-11 =B 18)

Τί δὴ τοῦτ' ἐστὶν τῶν ὄντων οὗ χάριν ἢ φύσις ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός; τοῦτο Πυθαγόρας ἐρωτώμενος, "Τὸ θεάσασθαι" εἶπε "τὸν οὐρανόν", καὶ ἑαυτὸν δὲ θεωρὸν ἔφασκεν εἶναι τῆς φύσεως καὶ τούτου ἕνεκα παρεληλυθέναι εἰς τὸν βίον.

Per la difesa dell'identità tra fine della vita umana ed esercizio intellettuale, e, più nello specifico, per la definizione della priorità della facoltà intellettuale all'interno della natura umana, l'argomento del *Protreptico* può essere considerato un testo parallelo agli argomenti di *EE VIII 3* ed *EN X 6-8* volti a definire l'identità tra la massima felicità dell'uomo e l'attività teoretica<sup>126</sup>. Con riferimento a questi ultimi, nell'introduzione, si è

---

varie parti trascritte fosse il contributo originale di Giamblico, disposizione, dal suo punto di vista, piuttosto arbitraria. Hutchinson e Johnson argomentano invece che Düring abbia modificato l'ordine delle evidenze originarie di Giamblico, per evitare salti nell'argomentazione, mosso dalla convinzione che l'opera aristotelica corrispondesse ad un'unica esortazione. Conclusioni del tutto opposte a quelle di Düring riguardo all'autenticità degli estratti di Giamblico sono state raggiunte da Rabinowitz (1957) il quale ha sostenuto l'impossibilità di operare una ricostruzione significativa del *Protreptico* di Aristotele. L'opera di Rabinowitz ha tuttavia suscitato una reazione critica quasi unanime. Si vedano al proposito le recensioni di Furley (1959), Wilpert (1960) e l'introduzione di Düring (1961). L'argomento di *Protr.*, IX qui in esame presenta, nelle due versioni di Düring e Hutchinson e Johnson, un diverso ordine espositivo. Di qui in avanti ogni citazione sarà seguita dall'indicazione di riferimento delle due edizioni. Si precisa che i riferimenti dell'edizione di Hutchinson e Johnson corrispondono ai riferimenti dell'opera di Giamblico.

<sup>126</sup> Ci si riferisce qui agli argomenti incentrati sul riferimento al massimo valore della capacità intellettuale o del suo oggetto. Cf. in particolare: *EE*, VIII 3, 1249b 10-23 citato per esteso nell'introduzione di questa parte della tesi; *EN*, X 6, 1176a 1-11: "[...] Pare che la vita felice sia secondo virtù, e sia una vita di serio impegno, che non consiste nel divertimento. Noi diciamo che le attività serie sono migliori di quelle allegre e divertenti, e che l'attività della parte migliore dell'uomo – e dell'uomo migliore – è sempre la più eccellente, e che l'attività della realtà migliore è superiore e più capace di rendere felici. [...] Quindi la felicità non consiste in passatempi di questo genere, ma nell'attività secondo virtù, come abbiamo detto in precedenza"; *EN* X 7, 1177 a 13-18 e 18-21, anch'esso citato nell'introduzione della presente parte della tesi e 1177b 26-1178a 7: "Ma un tale modo di vita verrà a essere superiore a quello concesso all'uomo, dato che non vivrà in tale modo in quanto essere umano, ma in quanto si trova in lui qualcosa di divino: di quanto tale elemento si distingue dal composto, di tanto la sua attività differisce da quella secondo l'altra specie di virtù. Se quindi l'intelletto è cosa divina, rispetto all'essere umano, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana. Non si deve essendo uomini, limitarsi a pensare cose umane, né essendo mortali pensare solo a cose mortali, come dicono i consigli tradizionali, ma rendersi immortali fin quanto è possibile e fare di tutto per vivere secondo la parte migliore che è in noi. Anche se è di peso minuscolo, per potere e per onore, essa supera di gran lunga tutto il resto. E si potrebbe anche ritenere che ciascuno di noi è questo elemento, dato che è il principale e il migliore; quindi si avrebbe un assurdo se uno

già notata l'assenza di riferimenti espliciti al cielo o agli astri e, a partire da tale constatazione, si è avanzata la questione sul ruolo degli enti celesti nella definizione aristotelica della più alta felicità umana. Data la presenza di riferimenti espliciti al cielo e agli astri e, inoltre, di una riflessione teorica sul ruolo del cosmo in quanto oggetto di contemplazione, si ritiene che l'argomento del *Protreptico* costituisca un buon punto di partenza per la discussione del nostro problema.

Nell'argomento in questione, infatti, Aristotele non solo riporta le opinioni di Anassagora e di Pitagora ma le riutilizza ai propri fini teorici. Al momento di confermare la propria tesi sulla finalità naturale della facoltà intellettuale, egli astrae un contenuto particolare delle opinioni autorevoli citate, l'idea che "noi esistiamo per una qualche forma di contemplazione e comprensione"<sup>127</sup>, svincolandola dal riferimento al cielo<sup>128</sup>. In seguito egli solleva una domanda sull'esclusività del cosmo in quanto oggetto della forma di contemplazione individuata, fornendovi una preliminare risposta. Questa risposta suona come una giustificazione dello slittamento di significato operato e fornisce alcune indicazioni sulla concezione aristotelica del rapporto tra facoltà conoscitiva e oggetti della conoscenza<sup>129</sup>. Il testo è il seguente<sup>130</sup>:

---

non scegliesse il proprio modo di vita, ma quello di un altro. Quanto abbiamo detto prima si adatta anche a quanto diciamo ora: ciò che a ciascuno è appropriato per natura è per lui la cosa più importante e piacevole, e quindi per l'uomo lo è la vita secondo l'intelletto, dato che questo è principalmente l'uomo. E questa vita sarà per conseguenza la più felice".

<sup>127</sup> Iambl., *Protr.*, IX, 56.7-8.

<sup>128</sup> Sulla pratica intellettuale consistente nel proiettare all'indietro sugli antichi l'attività della *theōria* per conferirle una genealogia onorevole si veda Nightingale (2004), pp. 22-26 e 193, la quale mostra come tale tendenza si rintracci non solo in Aristotele, ma più in generale nei filosofi del quarto secolo. (Questo punto è stato dimostrato in precedenza anche da Jaeger [1923/1948], Appendix, Gottshalk [1980], 29-33, e Joly [1956], p. 22). In sintonia con quanto si propone qui, l'autrice spiega, inoltre, che Aristotele si riferisce alla *theōria* tradizionale (con questo concetto essa indica la nozione di *theōria* prima di Aristotele) riprendendone solo alcune delle caratteristiche convenzionali. Per quanto riguarda il passo qui in discussione, anche Nightingale interpreta la soppressione del riferimento al cosmo come segno di una operazione intellettuale ben precisa consistente nel sostituire alla figura del filosofo come contemplatore di realtà astronomiche il filosofo che si occupa di realtà metafisiche. Su questo punto, come si vedrà, la nostra interpretazione diverge almeno in parte da quella della studiosa, la quale comunque riconosce che, sulla questione dell'oggetto della contemplazione, l'opera aristotelica dà solo risposte generali. Essa osserva infatti che non vi si specificano mai quale sia l'oggetto del filosofare teoretico (p. 195). Su tale opinione, diffusa tra gli studiosi, si tornerà più avanti.

<sup>129</sup> Sulla provenienza aristotelica del commento si vedano Hutchinson e Johnson (2017) i quali evidenziano in grassetto le parole appartenenti al testo di Aristotele mentre usano il carattere normale per quelle considerate una parafrasi più o meno fedele ma non una citazione, e Berti (1962), al quale si rinvia anche per un resoconto del dibattito meno recente, e (2000), che fornisce alcuni argomenti specifici in favore della tesi dell'autenticità. Il commento ha attirato l'attenzione di innumerevoli studiosi. Se ne citano qui solo alcuni, tra quelli più recenti: Brague (1988), p. 143-144, Lear (1988), p. 299, Nightingale (2004), p. 195, Johnson (2019), p. 81.

<sup>130</sup> A differenza dell'edizione di Hutchinson e Johnson, nell'edizione di Düring la citazione delle opinioni di Anassagora e Pitagora (B 18-19) è collocata nella parte finale dell'argomento, appena prima del commento sull'oggetto della contemplazione che qui ci interessa (B 20).



È giusto dunque, in base a questo discorso, quanto disse Pitagora, cioè che ogni uomo è stato costituito dalla divinità per conoscere e contemplare. Ma se l'oggetto di questo conoscere sia il cosmo o qualche natura diversa probabilmente si dovrà indagare in seguito; per ora quanto si detto ci basta come prima conclusione. Se infatti la saggezza è fine secondo natura, esercitarla<sup>131</sup> sarà la cosa migliore tra tutte<sup>132</sup>. (Iamblichus, *Protr.*, IX, 51.7-10=B 20)

καλῶς ἄρα κατὰ γε τοῦτον τὸν λόγον Πυθαγόρας εἶρηκεν ὡς ἐπὶ τὸ γνῶναί τε καὶ θεωρῆσαι πᾶς ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνέστηκεν. ἀλλὰ τοῦτο τὸ γνωστὸν πότερον ὁ κόσμος ἐστὶν ἢ τις ἑτέρα φύσις, σκεπτεον ἴσως ὕστερον, νῦν δὲ τοσοῦτον ἰκανὸν τὴν πρώτην ἡμῖν. εἰ γάρ ἐστι κατὰ φύσιν τέλος ἢ φρόνησις, ἄριστον ἂν εἴη πάντων τὸ φρονεῖν.

A scanso di equivoci si precisa che il termine ‘saggezza’, con il quale si traduce il greco *phronēsis*, ha nel *Protreptico* il significato platonico di capacità intellettuale<sup>133</sup>. Si è consapevoli delle problematiche ingenerate da questa traduzione ma, in occasione delle citazioni del testo, dove si è comunque voluto offrire una soluzione, non si è trovata un’opzione migliore. Per quanto concerne il *Protreptico*, il problema semantico, ancor prima che di traduzione, deriva dal trovarsi di fronte ad un’opera di Aristotele marcata da una forte influenza platonica. L’ambiguità di significato del termine dipende anzitutto dalla doppia competenza, pratica e teoretica, caratterizzante l’interpretazione platonica della nozione. Il problema di traduzione, il quale comporta che renderlo con *saggezza* risulti ambiguo, subentra con Aristotele perché, com’è noto, in *EN* egli distingue la *phronēsis*, virtù della parte calcolatrice o pratica dell’anima razionale, dalla *sophia*, suprema virtù intellettuale della parte razionale teoretica. Nel *Protreptico*, come in parte anche in *EE*, la nozione è utilizzata ancora nella doppia valenza di capacità intellettuale teorico/pratica<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> Si traduce φρονεῖν con “esercitare la saggezza”, seguendo la scelta adottata anche da Berti (2000). Per una traduzione simile si veda Donini (1976), il quale traduce *phronēsis* e *phronein* rispettivamente con “facoltà della mente” ed “esercitare la mente”. Questo tipo di traduzione ha il vantaggio di mantenere vivo, all’interno della forma verbale, il riferimento al sostantivo, ricalcando l’effetto prodotto dalla coppia φρόνησις/φρονεῖν del greco. Inoltre essa consente di enfatizzare all’interno della nozione di φρονεῖν il significato di ‘esercizio della capacità’, il quale va nella direzione della nostra interpretazione del passaggio. Per la citazione di traduzioni differenti si veda il prossimo capitolo, dove il testo sarà discusso in maggiore dettaglio.

<sup>132</sup> L’ultima frase (“infatti la saggezza [...] la cosa migliore di tutte”) non è considerata autentica da Hutchinson e Johnson (2017) mentre Düring (1961) la tratta come tale.

<sup>133</sup> Per una traduzione analoga si veda il commento di Berti (2000).

<sup>134</sup> Sulla nozione platonica di *phronēsis* si rinvia a Dixsaut (2000), su quella aristotelica a Natali (1989), mentre sull’uso del termine in *EE* e *EN* a Rowe (1971).

## 1. ESERCIZIO E OGGETTO DELLA CONTEMPLAZIONE: L'INTERPRETAZIONE ARISTOTELICA DELL'APOFTEGMA DI ANASSAGORA

Se nell'opinione di Pitagora e Anassagora l'impatto della contemplazione sulla vita umana è inseparabile dal riferimento al cielo come suo oggetto, ossia, più precisamente, il fatto che la contemplazione si rivolga al cielo rende ragione della generazione e della vita dell'uomo, nell'argomento di Aristotele la generazione e il senso della vita dell'uomo sono spiegati mediante il riferimento al contemplare e al conoscere stessi, in quanto esercizi della facoltà intellettuale. Solo in un secondo momento è posta la domanda sull'oggetto della conoscenza – se esso sia il cosmo o un'altra natura – alla quale segue un'immediata risposta: “probabilmente si dovrà indagare in seguito, quanto si è detto ci basta come prima conclusione”<sup>135</sup>. Quest'ultima dichiarazione è particolarmente importante per il nostro discorso.

Aristotele palesa di avere utilizzato in modo personale la posizione di Pitagora e Anassagora e di considerare come due questioni distinte la questione della capacità/esercizio, incaricati della realizzazione etica dell'uomo, e quella dell'oggetto di tale capacità/esercizio. Questa distinzione, resa evidente dall'ordine espositivo del passaggio (prima è presentata la tesi della finalità naturale della contemplazione, poi la domanda sul ruolo del cosmo in quanto oggetto contemplato) è inoltre connotata da un'inversione di valore rispetto alle opinioni autorevoli considerate. Il fatto che la saggezza sia il fine naturale dell'uomo non è subordinato al ruolo del cosmo come oggetto di contemplazione, ma al contrario costituisce un principio prioritario. La questione della natura degli oggetti della contemplazione è considerata non necessaria, e secondaria, nell'ordine della trattazione, e la giustificazione addotta si basa sul riconoscimento del valore supremo della *phronēsis*. Il testo infatti si chiude così: “Se infatti la *phronēsis* è fine secondo natura, esercitarla sarà la cosa migliore tra tutte”.

L'accordo con Anassagora e Pitagora sul valore dell'attività contemplativa per la vita umana ha il suo fondamento nella determinazione della facoltà intellettuale come fine secondo natura, cioè, nell'idea secondo cui l'esercizio dell'intelligenza, in quanto fine naturale, garantisca una buona realizzazione della vita umana. Sulla base di tale idea, quindi, una certa forma di contemplazione viene posta sul gradino più alto della gerarchia

---

<sup>135</sup> Iambl., *Protr.*, IX 52.9-11= B20.

ontologica e isolata dal riferimento al cosmo. In altre parole, il fatto che la contemplazione sia presentata come fine naturale dell'uomo consente di stabilire il valore assoluto del 'contemplare', inteso come operazione conoscitiva della facoltà intellettuale, indipendentemente dal riferimento ad un suo oggetto particolare<sup>136</sup>. Se l'analisi svolta è corretta, l'identificazione dell'uso dell'intelligenza con una finalità naturale comporta che il valore dell'azione contemplativa sia liberato dal riferimento ad un particolare oggetto esterno, e acquisti in sé stesso il peso necessario a istituirlo a fine migliore della vita.

Un esame del resto dell'argomento consentirà di capire meglio come l'impiego della nozione di 'natura' giustifichi l'indipendenza del valore dell'azione contemplativa dal riferimento al cosmo come oggetto di contemplazione e comporti che il discorso sugli enti celesti diventi un'appendice rispetto alla discussione sul valore etico della contemplazione.

## **2. LE CRITICHE IMPLICITE A PLATONE: LA NATURA COME CAUSA EFFICIENTE E FINE DELLA GENERAZIONE**

L'obiettivo del presente esame consiste nel mostrare quali siano le implicazioni ontologiche della nozione di 'fine secondo natura'. A partire da tale nozione, infatti, nell'argomento di *Protr.*, IX, la capacità intellettuale e il suo esercizio sono definiti "la cosa migliore di tutte" a prescindere dal riferimento all'oggetto cui si volgono<sup>137</sup>.

L'argomento del *Protreptico* è lungo e articolato, ma sarà esaminato per intero poiché la nozione di 'fine secondo natura' vi è determinata gradualmente attraverso due analisi successive della generazione secondo la tecnica e secondo la natura. L'argomento può essere suddiviso in quattro sezioni tra loro concatenate, sintetizzabili come segue: 1. arte, natura, necessità e caso sono cause della generazione; il caso non genera in vista di un fine mentre la tecnica sì, e il fine conforme alla tecnica è una realtà migliore dei mezzi generati in vista di esso (49.3-25); 2. anche la natura genera in vista di un fine e il fine della natura è migliore di quello della tecnica; la tecnica imita la natura e non viceversa (49.26-50.18); 3. l'uomo è generato conformemente a natura e in vista di un

---

<sup>136</sup> Su questo punto si tornerà in seguito. Si precisa che in questo paragrafo i termini 'intelligenza' e 'capacità intellettuale' sono utilizzati come sinonimi di 'saggezza' per indicare la *phronēsis*. Il termine *phronēsis* è già stato tradotto con 'intelligenza' da Hutchinson e Johnson (2017).

<sup>137</sup> Cf. Iambl., *Protr.*, IX, 51.9.

fine (50.19-51.16); 4. il fine in vista di cui l'uomo è generato è la *phronēsis* che è la cosa migliore; dunque l'uomo esiste in vista del suo esercizio (51.17-52.12).

Al punto 4 il fine secondo natura dell'uomo è identificato con la *phronēsis*. A partire da questa tesi è realizzato un ulteriore passaggio, che porta alla vera e propria conclusione dell'argomento, secondo cui il fine della vita dell'uomo consiste nel *phronein*, ossia nell'esercizio della *phronēsis*. A questo punto dell'argomentazione è dunque presente un passaggio di riferimento dalla capacità all'attività. Questo particolare testuale va nella direzione della nostra interpretazione, secondo cui l'obiettivo della dimostrazione aristotelica consiste nel mostrare che l'uomo esiste in vista dell'esercizio di una certa attività, e non tanto nel contemplare un certo oggetto. Su questo passaggio dell'argomento si ritornerà in modo più dettagliato nel prossimo capitolo.

Ciascuna sezione può a sua volta essere suddivisa in diverse sottosezioni che considereremo nell'ordine, ponendo particolare attenzione ai seguenti due punti: 1. la natura come causa della generazione; 2. le determinazioni della nozione di fine.

Ci si soffermerà inoltre sulla presenza nel testo di alcuni riferimenti al mito platonico della generazione demiurgica. Tali rimandi sono significativi per il presente discorso perché mostrano come la nozione aristotelica di natura, e, più in particolare, la tesi secondo cui l'uso dell'intelletto costituisca il fine naturale dell'uomo, derivino da un confronto di Aristotele con la cosmologia platonica. Se la questione del ruolo degli enti celesti in quanto oggetti di contemplazione è subordinata alla determinazione della finalità naturale dell'intelletto, e se la determinazione della finalità naturale dell'intelletto è elaborata da Aristotele a partire da un confronto con la cosmologia di Platone, sembra corretto inferire che la domanda da cui ha preso le mosse il presente capitolo – quale sia il ruolo del cosmo in quanto oggetto di contemplazione nei trattati etici di Aristotele – metta sulle tracce di una probabile riflessione di Aristotele sulla cosmologia di Platone.

Nella prima sottosezione dell'argomento (IX, 49.3-11) è presentata una distinzione delle cause della generazione, riproposta in diverse formulazioni, in vari luoghi del *Corpus Aristotelicum*<sup>138</sup>. La distinzione del *Protreptico* è la seguente:

---

<sup>138</sup> In *EN*, III 5, 1112a 30-35, l'elenco è composto da natura, necessità, caso, intelletto e le "cose che dipendono dall'uomo", mentre in *EE*, I 1, 1214a 15-30, da natura, fortuna, ispirazione divina, apprendimento, scienza e abitudine. Nel caso di *EN* l'oggetto della discussione sono la deliberazione e l'ambito delle cose che dipendono da noi; nel caso di *EE* come si generi la felicità. Alla distinzione tra le cause della generazione (natura, caso, fortuna, e necessità) è inoltre dedicata buona parte del secondo libro della *Fisica*, dove, se non è presente un prospetto riassuntivo del tipo di quello di *EN* ed *EE*, sono invece presenti diversi passaggi rilevanti, nei quali alcuni gruppi di cause sono trattati nel dettaglio. Cf. ad es., *Phys.*, II 1, 1928b 8-30 che contiene la celebre distinzione tra sostanze naturali e artificiali, e quindi la

Tra le cose che divengono alcune sono generate da qualche processo di pensiero o arte, per esempio la casa e la nave – di entrambe queste, infatti, è causa qualche arte o processo di pensiero – altre invece non sono generate per opera di nessuna arte, ma tramite la natura; degli animali infatti e delle piante è causa la natura, e secondo natura sono generate tutte le cose siffatte. Ma alcune delle cose sono generate anche per caso: fra tutte quelle, infatti che non sono generate né per arte, né per natura, né dalla necessità, la maggior parte di queste diciamo che sono generate per caso. (Iamblichus, *Protr.*, IX, 49.3-11=B 11)

Τῶν γιγνομένων τὰ μὲν ἀπὸ τινος διανοίας καὶ τέχνης γίγνεται, οἷον οἰκία καὶ πλοῖον (ἀμφοτέρων γὰρ τούτων αἰτία τέχνη τίς ἐστὶ καὶ διάνοια), τὰ δὲ διὰ τέχνης μὲν οὐδεμιᾶς, ἀλλὰ διὰ φύσιν· ζῴων γὰρ καὶ φυτῶν αἰτία φύσις, καὶ κατὰ φύσιν γίγνεται πάντα τὰ τοιαῦτα. ἀλλὰ μὴν καὶ διὰ τύχην ἔνια γίγνεται τῶν πραγμάτων· ὅσα γὰρ μήτε διὰ τέχνην μήτε διὰ φύσιν μήτ' ἐξ ἀνάγκης γίγνεται, τὰ πολλὰ τούτων διὰ τύχην γίγνεσθαί φαμεν.

Arte, natura, necessità e caso sono presentate come cause della generazione. L'arte, che inaugura la presentazione, è identificata con una causa *da cui* vengono all'essere le cose generate, ossia di tipo efficiente. Benché l'espressione non sia ripresa nel seguito è a questo tipo di causalità che ogni termine dell'elenco si riferisce<sup>139</sup>. Dapprima è nominata l'arte, anche identificata con un processo di pensiero, e determinata come causa dei manufatti; di seguito la natura, che è invece causa degli animali e delle

---

presentazione della natura e della tecnica come cause; II 4-6 su caso e fortuna (si veda in particolare l'esordio: "corre voce che anche la fortuna e la causalità siano nel novero delle cause e pure che molte cose si generino per fortuna e per causalità", 195b 31-34); in *Phys.*, II 6, 198a 10-13 l'elenco comprende caso, natura e intelletto. Sullo sfondo di questi passi si colloca il passo delle *Leggi*, X, 892a 1-7; il collegamento è già stabilito da Mansion (1945), pp. 82-92 e 94-96, nel suo imprescindibile studio sulla fisica aristotelica. Lì, l'Ateniense, contro gli atei, fautori dell'opinione secondo cui le cause prime dell'universo siano i principi materiali, spiega infatti che all'origine di tutto vi è l'anima in quanto principio primo di movimento. In base all'"affinità" con l'anima egli definisce l'opinione, l'attenzione, il pensiero, l'arte e la legge come elementi primi rispetto al fuoco, l'aria, il leggero, il pesante, identificati dai materialisti con 'la natura'. Nel passo, l'arte è opposta alla natura. Ciò appare in modo evidente quando l'Ateniense afferma che: "anche le opere e le azioni grandi e prime, essendo tra i primi elementi, saranno quelle dell'arte, invece quelle per natura e la natura stessa, che non correttamente chiamano in questo modo, saranno posteriori e avranno la loro origine dall'arte e dalla mente". (892b 3-8; la traduzione è di Ferrari e Poli [2005]). La 'natura' tuttavia è qui specificamente intesa nell'accezione di 'materia', eccezione che, però, non è approvata dall'Ateniense. Egli propone infatti una risemantizzazione della nozione: "ma appunto l'anima apparirà esser nata prima e tra i primi elementi, per così dire, si direbbe nel modo più corretto che essa è soprattutto *per natura*" (892c 4-5). Nell'analisi platonica, quindi, la natura, correttamente semantizzata nel senso di anima, si colloca dal lato dell'arte, anzi, per meglio dire, è considerata affine all'anima – si noti che l'arte è stata poco prima collocata dal lato dell'anima. Sull'antiorità o posteriorità delle *Leggi* rispetto al *Protreptico*, o a *EE*, vi sono opinioni contrastanti. Donini (2014), contro l'opinione più diffusa, sostiene ad esempio che l'*EE* preceda le *Leggi*. In tal caso allora non sarebbe Aristotele a rispondere a Platone ma viceversa. La questione è discussa ampiamente in Berti (1962).

<sup>139</sup> Su questo punto si veda anche Mansion (1945), pp. 96-97, che al proposito rinvia alla concezione platonica esposta alla nota precedente.

piante. L'ordine espositivo riflette un principio didattico, il quale, come si chiarirà subito di seguito, è guidato dal riferimento alla nozione di fine. Chiudono l'elenco le menzioni del caso e della necessità.

Nella seconda sottosezione (IX, 49.11-25) si stabilisce che gli enti generati secondo la tecnica, a differenza di quelli generati per caso, si generano in vista di un fine. L'esempio della produzione tecnica, per la chiarezza con la quale il modello finalistico vi si manifesta, consente di introdurre la nozione di fine nell'analisi dei processi di generazione, preparandone l'applicazione al caso della natura<sup>140</sup>. Il significato della nozione di fine è precisato tramite il riferimento alla nozione di *ciò-in-vista-di-cui*. L'inizio del passo suona:

Allora, tra le cose generate dal caso nessuna si genera in vista di qualche cosa, né c'è alcun fine per esse; invece in quelle generate dall'arte sono presenti il fine cioè il *ciò-in-vista-di-cui* (perché colui che possiede l'arte di scrivere ti potrà sempre fornire la ragione per la quale, e in vista di cui, ha scritto), e questo è qualcosa di meglio di ciò che è generato per esso. (Iamblichus, *Protr.*, IX, 49.12-17=B 12)

Τῶν μὲν οὖν ἀπὸ τύχης γιγνομένων οὐδὲν ἕνεκά του γίγνεται, οὐδ' ἔστι τι τέλος αὐτοῖς· τοῖς δ' ἀπὸ τέχνης γιγνομένοις ἕνεστι καὶ τὸ τέλος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα (ἀεὶ γὰρ ὁ τὴν τέχνην ἔχων ἀποδώσει σοὶ λόγον δι' ὃν ἔγραψε καὶ οὗ ἕνεκα), καὶ τοῦτο [ὅτι] βέλτιόν ἐστιν ἢ τὸ διὰ τοῦτο γιγνόμενον.

Se negli eventi casuali è manifesta l'assenza di una direzione predeterminata dell'accadere, i prodotti tecnici, con la loro costituzione, testimoniano la direzionalità del processo produttivo. Il fine della produzione, sia esso fruibile o utilizzabile, corrisponde infatti al prodotto tecnico finito. L'esempio della produzione poetica ne mostra un ulteriore aspetto: esso corrisponde alla *ragione* della generazione.

Nel passaggio è presentata un'ulteriore determinazione del 'fine', la quale risulterà centrale nella conclusione dell'argomento e costituisce, com'è noto, uno degli aspetti centrali della concezione aristotelica della nozione: la relazione al bene. Il fine è detto "qualcosa di meglio di ciò che si è generato per esso"<sup>141</sup>, vale a dire dei mezzi necessari alla sua realizzazione. Naturalmente, come è specificato subito dopo, ciò vale per il fine che è realizzato "in conformità alla tecnica"<sup>142</sup>, ossia seguendo determinate

---

<sup>140</sup> Sull'analogia tra arte e natura cf. le celebri righe di *Phys.*, II 8 199a 17-20.

<sup>141</sup> Iambl., *Protr.*, IX, 49.16-17.

<sup>142</sup> Iambl., *Protr.*, IX, 49.20. Nel passo si compie la distinzione tra causalità accidentale e 'per sé', cf. le linee 49.17-20.

regole. Si tratta del fine migliore che la tecnica possa realizzare, e, più in generale, di ciò che vi è di migliore nel processo produttivo, dato che il fine è migliore dei mezzi generati in vista di esso. Quest'ultima specificazione chiarisce un ulteriore punto: la tecnica, in quanto processo orientato finalisticamente, implica l'esistenza di un fine predeterminato e di una determinata processualità ad esso improntata. Nel rispetto di questa processualità consiste l'agire in conformità alla tecnica, e da quest'ultimo dipende la bontà del prodotto finito. L'analisi del fine nei processi tecnici è utile a concepire il funzionamento dei processi naturali, il quale sarà tuttavia sistematizzato in un rapporto di superiorità ontologica rispetto ad essi.

Nella terza sottosezione (IX, 49.26 -50.12) è introdotta la tesi del finalismo naturale e sistematizzato il rapporto tra natura e tecnica. L'inizio del passo è particolarmente interessante perché raccoglie, quasi in una sorta di sunto, alcuni tratti fondamentali della nozione aristotelica di natura. Essa, come s'intende mostrare, vi si manifesta nella sua originalità, in particolare, rispetto ad alcune posizioni platoniche. Il passo inizia così:

Invece, ciò che è generato in conformità con la natura, è generato certamente in vista di qualcosa, ed è costituito sempre in vista di qualcosa di migliore di ciò che è generato per causa dell'arte. Non è infatti la natura che imita l'arte, ma è questa che imita la natura ed esiste per portare aiuto e completare le cose che la natura ha tralasciato. (Iamblichus, *Protr.*, IX, 49-26-50-2=B13)

Ἀλλὰ μὴν τὸ κατὰ γε φύσιν ἔνεκά του γίγνεται, καὶ βελτίονος ἔνεκεν αἰεὶ συνίσταται ἢ καθάπερ τὸ διὰ τέχνης· μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἢ φύσιν ἀλλ' αὐτὴ τὴν φύσιν, καὶ ἔστιν ἐπὶ τῷ βοηθεῖν καὶ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν.

La tesi secondo cui l'arte imita la natura, che si ritrova in un celebre passaggio di *Fisica* II 8<sup>143</sup>, è qui enunciata insieme ad un altro principio: il fine della natura è migliore del fine dell'arte. Questo principio, presente anche in *De partibus animalium* I 1<sup>144</sup>, nel caso presente, funge da fondamento teorico della tesi precedente. L'enunciazione delle due tesi (l'arte imita la natura; il fine della natura è migliore del fine dell'arte) costituisce a nostro parere un indizio del rapporto esistente tra la concezione aristotelica della

---

<sup>143</sup> *Phys.*, II 8, 199a15-17 dove è presente anche l'idea, contenuta nella citazione del *Protreptico*, secondo cui l'arte completa ciò che la natura ha iniziato: "In linea di masse l'arte si incarica di completare quelle cose che la natura non riesce a portare a termine; di altre cose invece fa un'imitazione".

<sup>144</sup> *De part. anim.*, I 1, 639b20. Il passaggio fa parte della premessa metodologica sul ruolo del fine negli studi biologici.

generazione naturale e il mito cosmologico del *Timeo*. L'esistenza di un collegamento tra la natura aristotelica e il Demiurgo platonico è già stata stabilita da altri studiosi<sup>145</sup>; qui, mediante un confronto puntuale con alcune linee del *Timeo*, si vorrebbe mostrare, più nello specifico, che la creazione demiurgica rappresenta un presumibile bersaglio critico delle due tesi aristoteliche.

Dopo aver introdotto la figura del demiurgo e descritto la generazione del mondo nei termini di una produzione, *Timeo* afferma:

Ma è chiaro che egli ha guardato a ciò che è eterno, giacché questo mondo è la più bella delle cose generate e il suo artefice la migliore delle cause [...]. (*Timeo*, 29a 4-6; trad. Fronterotta<sup>146</sup>)

εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν [...].

Tenendo conto dell'opinioni autorevoli secondo cui nel *Protreptico* sarebbe riconoscibile un'influenza e una rivisitazione da parte aristotelica di posizioni cosmologiche del *Timeo* di Platone<sup>147</sup>, si ritiene plausibile che il principio secondo cui “il fine della natura è migliore di quello dell'arte” – il quale comporta che la natura sia una causa migliore dell'arte e che il prodotto naturale sia migliore del prodotto artificiale – contenga una critica implicita al demiurgo platonico, presentato nel *Timeo* come “la migliore delle cause” “della più bella delle cose generate”. Nel mito platonico un artefice divino mosso da una volontà buona genera il cosmo come la più bella delle opere, traendo ispirazione da un modello ideale<sup>148</sup>. Nel quadro teorico aristotelico, la natura, in quanto causa della generazione, diventa il modello della tecnica poiché il suo fine è la cosa migliore e costituisce esso stesso il criterio della generazione<sup>149</sup>. Il caso appena citato non

---

<sup>145</sup> La tesi secondo cui la nozione aristotelica di natura raccoglie sotto di sé alcuni dei caratteri del Demiurgo platonico è diffusa nella letteratura critica. Fondamentali a questo proposito, oltre allo studio di Mansion (1945) già citato, sono i contributi di Solmsen che, nell'articolo del (1957), e nell'importante monografia del (1960), evidenzia le influenze della cosmologia platonica sulla concezione aristotelica del mondo fisico. Si vedano anche i commenti di Berti (2000), p. 73.

<sup>146</sup> Fronterotta (2003) fornisce la traduzione di riferimento per le citazioni dal *Timeo* presenti nella tesi.

<sup>147</sup> Düring (1960), Berti (1962) e Pépin (1971).

<sup>148</sup> Si precisa che nel *Timeo* il modello tecnico non costituisce l'unico modello di generazione; è infatti anche presente il modello della generazione biologica: il Demiurgo è chiamato “padre” del mondo e degli dei immortali (cf. ad es. 37c, 41c 7) e il ricettacolo “madre” (cf. ad es. 51a 4-5). Un altro tipo di rapporto tra arte e natura è proposto da Platone nelle *Leggi*, cf. in partic. libro X, citato in precedenza.

<sup>149</sup> Sul parallelo tra natura aristotelica e demiurgo platonico sono significativi anche i passi, localizzati soprattutto nelle opere biologiche, dove il vocabolario della creazione tecnica è usato con riferimento alla natura. Cf. a titolo d'esempio, ma se ne potrebbero citare molte altre, le espressioni di *De Part., anim.* I 5: “ἡ δημιουργήσασα φύσις” (645a 8), “τὴν δημιουργήσαν τέχνην” (645a 12), “ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις” 645a 24. I critici si dividono tra quanti vi accordano un significato letterale, riconoscendo in Aristotele una



è isolato: come si vedrà, in una delle sottosezioni successive è rintracciabile un altro plausibile riferimento alla cosmologia platonica.

Nella quarta sottosezione (ch. IX, 50.12-19) si traggono delle conseguenze di una tesi esposta nella sezione precedente. Dalla tesi secondo cui l'arte imita la natura si desume che l'organizzazione finalistica della natura sia ontologicamente prioritaria rispetto a quella dell'arte. Il punto a nostro parere è molto importante per la comprensione della concezione aristotelica della causalità naturale. Esso stabilisce la priorità ontologica assoluta della natura e dei suoi fini, in rapporto all'arte, e, più in generale, nell'ambito delle cose generate. Per ragioni di spazio non è qui possibile approfondirlo ma ci si limiterà a precisare che vi si definiscono alcune importanti implicazioni della nozione di 'conformità alla natura'. La conformità alla natura implica la bellezza e la correttezza dell'ente generato. Dalla constatazione di tale dato di realtà, dal punto di vista aristotelico, segue che nei prodotti tecnici, i quali sono imitazioni della natura, si ritrovino le stesse caratteristiche<sup>150</sup>.

La quinta e la sesta sottosezione costituiscono due dimostrazioni del finalismo della natura: la prima è basata sull'osservazione delle parti del corpo umano, nella seconda, invece, si assumono come evidenze gli animali, e, più in particolare, l'uomo. Questa seconda dimostrazione costituisce un punto di snodo dell'argomento: dalla tesi generale del finalismo della generazione naturale si passa alla tesi più specifica del finalismo della generazione dell'uomo.

La dimostrazione della quinta sottosezione (ch. IX, 50.19-26) consiste in un'analisi del funzionamento della palpebra, che è scelta come esempio di parte del corpo umano da esaminare. L'esempio mostra un'altra caratteristica fondamentale del fine, la sua coincidenza con l'opera dell'ente: la palpebra non è stata generata invano ma per aiutare gli occhi, al fine di garantirne il riposo e impedire agli oggetti esterni di danneggiarli<sup>151</sup>. L'esempio mostra anche che il fine, come nel caso del prodotto tecnico,

---

nozione di natura nell'accezione di "madre natura", e quanti, invece, vi assegnano un significato metaforico. Tra gli studi recenti, per la prima opzione si vedano Leunissen [2010], pp. 186-200 e Sedley [1991], pp. 38-47, mentre per la seconda Kullmann [2014], pp.155-178.

<sup>150</sup> Un'esemplificazione di quest'idea si trova in *Poetica*, I 7, dove Aristotele paragona la trama della tragedia al corpo armonioso di un'animale. Chiarito che la bellezza di una cosa composta di parti derivi dall'ordine e dall'estensione dell'insieme, egli afferma: "come i corpi degli animali devono avere un'estensione che sia facile ad abbracciare allo sguardo, così le trame devono avere un intrigo che si possa ricordare facilmente" (1451a 3-6).

<sup>151</sup> Iambl., *Protr.*, IX, 50.23-24. La nozione di *ergon* in realtà non è presente nel passo ma compare in altri punti dell'opera, cf., in particolare, ch. VI, 39.16-26 (citato nel prossimo capitolo), dove il *phronein* è esplicitamente presentato come *ergon* della *phronēsis*. Su questo aspetto si tornerà nel prossimo capitolo.

è interno all'ente naturale, aspetto che, tuttavia, nel *Protreptico* non riceve una sistematizzazione teorica ulteriore.

L'identità del fine con l'opera dell'ente è ribadita mediante un ulteriore commento:

È dunque identico ciò in vista di cui una cosa è stata generata e ciò in vista di cui deve essere generata: per esempio, se la nave doveva essere generata in vista del trasporto per mare, per causa di questo è anche stata generata. (Iambl., *Protr.*, IX, 50.24-25=B15)

οὐκοῦν ταῦτόν ἐστιν οὗ ἕνεκα γέγονέ τι καὶ οὗ ἕνεκα δεῖ γεγονέναι· οἷον εἰ πλοῖον ἕνεκα τῆς κατὰ θάλατταν κομιδῆς ἔδει γίνεσθαι, διὰ τοῦτο καὶ γέγονε.

Il commento citato è particolarmente illuminante per comprendere le implicazioni ontologiche della nozione di fine. Il fine, in quanto punto d'arrivo della generazione di un ente, coincide con la ragione della sua esistenza, la quale ha il carattere di una sorta di necessità predeterminata ipotetica. Questo punto sarà decisivo per la conclusione del discorso e su di esso, quindi, si tornerà più avanti.

Nella sesta sottosezione (ch. IX, 50.27-51.6) si fornisce un'ulteriore evidenza del finalismo della natura, la quale è basata su di una dimostrazione del finalismo, nel caso della generazione dell'uomo. Il senso della dimostrazione può essere riassunto come segue: gli animali, tutti, o i migliori e più nobili, si sono generati per natura e in conformità a essa; anche ammettendo che alcuni di essi si siano generati contro natura, questo certamente non può valere per il migliore e più nobile, cioè per l'uomo; l'uomo quindi è generato per natura e in conformità ad essa, ossia in vista di un fine.

La possibilità che alcuni animali siano stati generati contro natura è esplicitamente introdotta come opinione di qualcuno il quale “crede che la maggior parte di essi si generino per qualche cattiveria e degenerazione”<sup>152</sup>. Si suggerisce che l'opinione in questione, riportata senza esplicito riferimento al suo fautore, possa costituire un'allusione al mito delle reincarnazioni del *Timeo*<sup>153</sup>. Nel dialogo platonico, infatti, le

---

In ogni caso, nell'argomento in esame di *Protr.* IX gli esempi addotti mostrano che il fine secondo natura è concepito come attività: si parla infatti del “proteggere la palpebra” per l'occhio, del “trasportare le merci” per la nave, del *phronein* per l'uomo.

<sup>152</sup> Iambl., *Protr.*, ch. IX, 51.4-5: “διαφέρει γὰρ οὐδὲν εἴ τις αὐτῶν τὰ πολλὰ παρὰ φύσιν οἶεται γεγενῆσθαι, διὰ τινὰ φθορὰν καὶ μοχθηρίαν”.

<sup>153</sup> Nel *Timeo* il tema della reincarnazione è affrontato due volte: in occasione dell'esposizione delle “leggi del fato” a 41b 8-e 3 e nella conclusione, 91d 5-92c 10. La stessa idea, com'è noto, si trova anche in *Phaed.*, 81e-82b, e nel mito di Er con cui si chiude la *Repubblica*. Dei due passi del *Timeo* si discuterà nella seconda parte della tesi.

specie animali si generano a partire da una trasformazione peggiorativa dell'uomo motivata da un uso scorretto dell'intelletto, giudicata anche come un atto di malvagità<sup>154</sup>. Nel ciclo delle reincarnazioni, una negligenza nell'uso dell'intelletto e – si noti – nella “contemplazione delle nature celesti”<sup>155</sup>, ha come conseguenza la trasformazione degli uomini in stirpi animali via via più ignobili secondo il grado di ignoranza raggiunto<sup>156</sup>. All'inverso, il lasciarsi nuovamente condurre dalle rotazioni celesti del cerchio dell'identico consente di uscire dalle sofferenze di un destino di eterne trasformazioni<sup>157</sup>. I concetti di ‘degenerazione’ e ‘cattiveria’, che nell'argomento del *Protreptico* connotano l'opinione riportata sulla generazione animale, corrispondono perfettamente alla descrizione del processo di reincarnazione del *Timeo*, così come essa è illustrata nella celebre esposizione delle “leggi del fato” e nella parte finale del dialogo<sup>158</sup>.

Se l'analisi proposta è corretta, la presenza di un riferimento al mito della generazione demiurgica fornisce un'ulteriore plausibile conferma dell'idea che, non solo la concezione della natura, ma, più nello specifico, la concezione della generazione naturale dell'uomo del *Protreptico* siano il frutto di un confronto critico di Aristotele con la cosmologia di Platone. L'analisi, inoltre, mostra che la considerazione platonica dell'osservazione dei movimenti celesti come strumento vincolante per il raggiungimento della felicità umana, benché non esplicitamente menzionata nell'argomento del

---

<sup>154</sup> Cf. *Timeo* 42b 2-d 1: “E colui il quale avesse vissuto bene il tempo assegnatogli, sarebbe tornato nuovamente alla dimora del proprio astro, vi avrebbe condotto una vita felice e conforme alla propria condizione; mentre chi avesse fallito in questo compito, sarebbe passato alla seconda generazione, in una natura femminile; e se in questa condizione ancora non avesse desistito, sarebbe passato in qualche natura animale, secondo un'analogia con l'origine del genere di *malvagità* commesso, e continuando a mutare, non avrebbe cessato di soffrire finché lasciandosi condurre dalla rotazione dell'identico e del simile che ha in sé e dominando la grande massa che anche in seguito si era aggiunta a lui fatta di fuoco, acqua, aria e terra una massa tumultuosa e irragionevole, non fosse ritornato nella condizione della sua originaria e orrima disposizione”.

<sup>155</sup> *Timeo* 91e 4.

<sup>156</sup> Nella parte finale del dialogo (91d 5-92c 10), dopo aver discusso della natura dell'uomo, *Timeo* riprende brevemente il mito delle reincarnazioni, specificando in che modo, a partire dall'uomo, si generino il sesso femminile e le specie animali inferiori, divise, in ordine decrescente di valore, in uccelli, animali pedestri e selvaggi, animali che strisciano, e animali acquatici. Nel corso della spiegazione, illustrando il criterio delle metamorfosi, ossia che queste ultime avvengono a seconda che gli uomini acquistino in stoltezza o in intelligenza, la negligenza nella contemplazione degli enti celesti è menzionata in più occasioni come elemento determinante per l'avviarsi della trasformazione di tipo peggiorativo: “La stirpe degli uccelli si generò per una trasformazione, facendo spuntare le piume al posto dei peli, da quegli uomini non cattivi ma leggeri, dediti certo alle cose celesti, ma che credevano però per ingenuità che le dimostrazioni più salde in proposito fossero quelle che si ottengono tramite la vista. La stirpe degli animali pedestri si generò in uomini per nulla dediti alla filosofia e ciechi del tutto di fronte alla natura delle cose celesti [...]” (91d 6-e 4).

<sup>157</sup> Cf. *Timeo* 42b 2-d 1.

<sup>158</sup> Per i riferimenti specifici si vedano le note precedenti.

*Protreptico* qui in esame sia implicitamente presente sul suo sfondo<sup>159</sup>. Il meccanismo delle reincarnazioni, infatti, nel mito narrato da *Timeo*, si ingenera nell'uomo per l'incapacità a condurre una vita adeguata alla propria disposizione di partenza, mentre una vita di tale tipo consiste nel preservare l'intelletto attraverso un assiduo contatto visivo e spirituale con i movimenti perfetti del cielo.

Il punto è importante perché l'argomento del *Protreptico* culmina nella definizione del massimo valore della contemplazione e in una sospensione del giudizio sulla natura dell'oggetto contemplato, accompagnata da un'implicita critica a Anassagora e Pitagora, che qui si considera rivolta all'inversione dell'ordine della dimostrazione. Il fatto che nella sottosezione esaminata (50.27-51.6) compaia un riferimento, seppur nascosto, alla posizione di Platone sullo stesso argomento, porta a pensare che citando Anassagora e Pitagora Aristotele abbia di mira anche Platone. Questa interpretazione pare inoltre supportata dal fatto che Pitagora sia citato da Socrate per esemplificare la vita contemplativa nel decimo libro della *Repubblica*, il quale, come si vedrà, costituisce un riferimento implicito del *Protreptico*<sup>160</sup>. Si può inoltre osservare che l'omissione del riferimento a Platone costituisca nelle opere di Aristotele una tendenza, la quale trova una spiegazione tutto sommato plausibile nell'idea che un allievo eviti di esplicitare il proprio continuo confronto con il suo maestro.

La settima sottosezione (ch. IX, 51.7-16) corrisponde alla presentazione delle opinioni di Pitagora e Anassagora sulla contemplazione del cosmo, già riportate nell'introduzione di questo paragrafo. Le due citazioni introducono l'ottava sottosezione (ch. IX, 51.16-52.8) dove si dimostra che l'uso dell'intelletto, ossia la contemplazione, costituisce il fine secondo natura dell'uomo. La dimostrazione dell'ottava sottosezione è basata su due premesse: il fine in ogni realtà è la cosa migliore; nelle generazioni conformi a natura, ciò che si genera per ultimo, quando la generazione non è impedita, corrisponde al fine<sup>161</sup>. L'adattamento della seconda premessa al caso specifico dell'uomo mostra che l'anima si genera dopo il corpo e l'intelletto si genera per ultimo nell'anima, permettendo di concludere che il suo esercizio costituisce il fine secondo natura

---

<sup>159</sup> Che la contemplazione del cielo sia vincolante per il raggiungimento della felicità è provato dal fatto che una negligenza rispetto ad essa ha come conseguenza la condanna a subire il ciclo delle reincarnazioni in stirpi via via inferiori secondo il grado di negligenza raggiunto.

<sup>160</sup> *Resp.*, 600b 1.

<sup>161</sup> La stessa tesi è esposta in *Phys.*, II 8, 199a 8-20, che è anche la sezione del libro secondo della *Fisica* nella quale Aristotele illustra l'analogia tra arte e natura.

dell'uomo. La dimostrazione è suggellata dal riferimento all'opinione di Pitagora, citata a conferma della tesi raggiunta.

La nona, ed ultima, sottosezione (ch. IX, 52.8-12) coincide con il commento sul ruolo del cosmo come oggetto di contemplazione da cui ha preso avvio la presente analisi<sup>162</sup>.

### 3. CONCLUSIONE

L'esame dell'argomento del capitolo nove del *Protreptico* ha condotto ad alcuni risultati che saranno qui riassunti in tre punti.

1. Nell'argomento del *Protreptico* si trovano alcuni plausibili riferimenti al mito platonico della generazione demiurgica<sup>163</sup>. Tali riferimenti sono significativi per il presente discorso perché mostrano come la nozione aristotelica di natura, e più in particolare, la concezione della generazione naturale come rivolta ad un fine – da cui la tesi dell'uso dell'intelletto come fine naturale dell'uomo proviene – derivino da un confronto di Aristotele con la cosmologia di Platone. Se si ammette che la nozione di natura del *Protreptico* sia elaborata in un confronto critico con la cosmologia di Platone e si considera che la questione del cosmo in quanto oggetto di contemplazione è introdotta, nel *Protreptico*, come commento alla dimostrazione sulla finalità naturale dell'intelletto, si può legittimamente ipotizzare che la domanda sul ruolo del cosmo come oggetto di contemplazione nei trattati etici di Aristotele metta sulla tracce di una probabile riflessione di Aristotele sulla cosmologia di Platone. Quest'ipotesi appare confortata da un altro indizio testuale. Nella sezione conclusiva dell'argomento in oggetto (51.17-52.12) Aristotele menziona Anassagora e Pitagora per introdurre e confermare la propria tesi sulla finalità naturale dell'intelletto, rivolgendovi, inoltre, una sottile critica in merito all'identificazione del fine della vita umana con la contemplazione di un determinato

---

<sup>162</sup> Si veda l'introduzione del presente capitolo.

<sup>163</sup> Per *Protr.*, ch. IX, 49-26-50-2=B dove si espongono i due principi, secondo cui, 1. il fine della natura è migliore del fine dell'arte, e 2. l'arte imita la natura e non viceversa, cf. *Timeo*, 29a4-6 sul Demiurgo come causa migliore della più bella delle opere generate; per *Protr.*, ch. IX, 50.27-51.6=B 16 contenente il riferimento alla posizione di coloro i quali ritengono che la cattiveria e la corruzione siano le cause della generazione delle specie animali, cf. *Timeo*, 41e -42d e 91d -92c, sul mito delle reincarnazioni.

oggetto, che essi identificano con il cielo. L'analisi della dimostrazione del finalismo della natura, contenuta nella sezione precedente dell'argomento (50.27–51.6), ha mostrato che anche per quest'ultima posizione – secondo cui la natura dell'oggetto contemplato è essenziale alla buona realizzazione della vita umana – è plausibile che Aristotele abbia in mente Platone, sebbene non lo menzioni esplicitamente.

2. Nell'argomento del *Protreptico* la contemplazione, come azione di tipo conoscitivo dell'intelletto, corrisponde al bene migliore per l'uomo, a prescindere dalla definizione dell'oggetto contemplato, anzitutto perché l'intelletto, in quanto fine secondo natura, costituisce il motivo della generazione dell'uomo. Ponendo l'accento sulla determinazione del fine come motivo o ragione della generazione, e considerando che la generazione è il principio dell'esistenza di un ente, si evince che il fine corrisponde alla ragione dell'esistenza dell'ente. La contemplazione costituisce la ragione in vista di cui l'uomo esiste; da cui segue che nel suo esercizio si compia il senso della vita umana.

La presente interpretazione della tesi aristotelica della finalità naturale dell'intelletto è caratterizzata dalla messa in evidenza, all'interno dell'argomento del *Protreptico*, di una concezione della natura come causa efficiente della generazione orientata ad un fine. Essa è il frutto di un parallelo tra la causalità della natura, nell'accezione aristotelica, e la causalità del demiurgo platonico.

Se nel mito platonico il demiurgo genera l'uomo a somiglianza del cosmo, al fine di completare la perfezione e la bellezza di quest'ultimo; secondo Aristotele la natura 'genera' l'uomo in vista di una finalità ad esso propria. Tale finalità corrisponde all'opera propria dell'uomo e non comporta, per la propria realizzazione, alcun riferimento al tutto cosmico. Nel mito platonico l'originario legame tra generazione dell'uomo e generazione del cosmo comporta, inoltre, che la felicità umana, la quale consiste nel ristabilimento dell'originaria disposizione dell'anima deviata dall'incarnazione, si realizzi mediante la contemplazione e l'imitazione del cosmo<sup>164</sup>. Come si è cercato di mostrare, nell'argomento del *Protreptico*, l'assenza di un riferimento all'oggetto della contemplazione nella definizione del valore etico supremo della *phronēsis* si accompagna a un'implicita critica delle opinioni anassagorea e pitagorea secondo cui il fine della vita umana consiste nella contemplazione di un oggetto particolare, nella fattispecie del cielo. Tale critica è sottolineata dal commento finale sul carattere secondario della questione dell'oggetto della contemplazione per la definizione del massimo valore della *phronēsis*.

---

<sup>164</sup> Questo tema sarà esaminato nel dettaglio nella seconda parte della tesi.

Il paragone tra generazione demiurgica e generazione della natura aiuta a precisare la ragione della mancanza del riferimento all'oggetto della contemplazione nella dimostrazione aristotelica. Il riferimento all'oggetto contemplato non è necessario poiché la ragione della generazione dell'uomo si risolve nella realizzazione del fine secondo natura. Esso è stabilito dalla natura, in quanto causa della generazione di ogni ente naturale, e, differentemente da quanto accade nel mito platonico, non ha alcuna relazione con la generazione del cosmo – il cosmo per Aristotele è infatti eterno. Il fine secondo natura dell'uomo consiste nell'esercizio della *phronēsis* e la sua realizzazione coincide con la realizzazione etica dell'uomo.

3. Il parallelo tra la natura aristotelica e il demiurgo platonico in quanto cause della generazione consente di andare ancora più a fondo nell'analisi del ruolo della natura per la questione della contemplazione del cosmo, e di individuare un'ulteriore ragione per la quale la contemplazione corrisponda al bene migliore per l'uomo a prescindere dalla definizione dell'oggetto contemplato.

Nel processo che avviene in conformità alla natura (cioè quando la natura è causa per sé e non per accidente) il fine del processo, che corrisponde al fine appropriato della generazione, fornisce anche il criterio della correttezza e quindi della bellezza dell'ente generato. Il fine conforme alla natura, oltre che punto d'arrivo della generazione, è anche il criterio della sua riuscita. Questa funzione paradigmatica del fine, teorizzata nelle opere fisiche e metafisiche del *Corpus* tramite la tesi dell'identità della forma e del fine, comporta che l'uso dell'intelletto costituisca il principio guida della formazione biologica dell'uomo. Considerando che il fine della natura è migliore del fine della tecnica e che l'uomo è il migliore degli animali, la generazione dell'uomo non potrebbe essere organizzata da un criterio migliore; criterio, che come si è detto, è interno all'uomo stesso.

Nella generazione demiurgica, invece, l'uomo è creato ad immagine del cosmo, e quest'ultimo, a sua volta a immagine di un modello ideale eterno, il quale costituisce la realtà migliore: la sola realtà che nel racconto cosmogonico e cosmologico del *Timeo* appartenga all'essere nel senso pieno del termine. Nel mito platonico la generazione dell'uomo appartiene ad un discorso cosmologico e cosmogonico, e ciò aiuta spiegare perché la contemplazione e l'imitazione dei movimenti regolari dei cieli, ripristinando l'ordine nell'anima, conducano l'uomo alla realizzazione della migliore felicità possibile.

Se nel mito platonico, l'originaria relazione dell'uomo al cosmo, mediata dall'anima cosmica, comporta che l'uomo realizzi la propria perfezione contemplando il

cielo e conformandosi alla sua perfezione, nella concezione aristotelica della generazione naturale, la natura, in quanto fine della generazione, scilicet nel suo ruolo di causa formale il cosmo. Il fine della vita dell'uomo consiste in una qualche forma di contemplazione a prescindere dalla natura dell'oggetto contemplato poiché la contemplazione stessa, come attività, costituisce la causa finale e formale della sua propria generazione.



## Secondo capitolo

### ***Protr.*, ch. IX, 51.16-52.8: l'attività intellettuale come esercizio di una capacità**

#### **0. INTRODUZIONE**

Nel precedente capitolo si è mostrato che nel capitolo IX del *Protreptico* la contemplazione è eretta a massimo valore etico senza che un particolare oggetto contemplato sia menzionato. Questo procedimento, come si è cercato di mostrare, è tutt'altro che casuale, ma perfettamente coerente rispetto alla strategia adottata da Aristotele nel citare le opinioni anassagorea e pitagorea sul fine della vita umana. Al momento di confermare la propria tesi sulla finalità naturale della *phronēsis*, infatti, lo Stagirita elimina i riferimenti agli enti celesti presenti nelle opinioni di Anassagora e Pitagora, limitandosi alla ripresa del riferimento alla contemplazione. Il commento finale sulla natura dell'oggetto contemplato (52.10-12), se esso sia il cosmo o un'altra natura, suona come un ulteriore elemento della stessa strategia. Questa, almeno in seconda istanza, risulta quindi mostrare la secondarietà della definizione dell'oggetto della contemplazione per la determinazione del valore etico assoluto della *phronēsis*.

Il commento sull'oggetto della contemplazione è rilevante anche per un'altra ragione. Domandandosi se la contemplazione abbia per oggetto il cosmo o qualcosa d'altro Aristotele mostra implicitamente di convenire sulla problematicità della questione, senza tuttavia problematizzarne l'impostazione. Egli sembra, cioè, non problematizza l'idea che la contemplazione, identificata con il fine della vita umana, abbia un qualche oggetto specifico.

L'analisi del capitolo precedente ha chiarito che l'introduzione della nozione di fine secondo natura e la sua identificazione, nel caso dell'uomo, con la *phronēsis* e il suo esercizio rappresentino l'asse portante dell'argomento aristotelico. Nella concezione aristotelica, il fine infatti è ciò che vi è di migliore nella generazione, e la natura è migliore dell'arte, da cui l'idea che il fine dell'uomo e la sua esplicazione, la quale si identifica appunto con la contemplazione, costituiscano anch'essi la cosa migliore.

In questo capitolo si intende esaminare quest'ultimo passaggio dell'argomento – vale a dire l'identificazione del fine della vita dell'uomo con la contemplazione – nel quale è attuato un movimento in apparenza trascurabile, ma a nostro parere significativo, dal riferimento alla *phronēsis* come fine secondo natura dell'uomo a quello al “contemplare e conoscere”<sup>165</sup> come fine della vita umana. L'analisi di questo particolare movimento dell'argomentazione oltre che precisare la tesi precedentemente esposta sul ruolo centrale della nozione di attività nella determinazione aristotelica del valore etico della *phronēsis*, consentirà di introdurre un'ulteriore questione, la quale risulterà centrale nel quarto e nel quinto capitolo della presente parte della tesi: come gli oggetti della *phronēsis* siano trattati nel *Protreptico*.

## **1. PROTR., IX, 51.16-52.8: L'ESERCIZIO DELLA PHRONĒSIS COME FINE DELLA VITA UMANA**

Nella sezione del capitolo IX qui in discussione (51.16-52.8) si dimostra che la contemplazione costituisce il fine della vita dell'uomo. Nelle due sezioni precedenti, come si è anticipato, 1. si è dimostrato che l'uomo è un essere generato secondo natura e in vista di un fine, 2. sono state riportate e commentate le opinioni di Pitagora e Anassagora che ripongono nella contemplazione del cosmo il senso della vita umana. Il testo continua così:

(1.1) Se dunque il fine di ogni cosa è sempre migliore di essa – in vista del fine sono infatti generate tutte le cose che si generano, e ciò in vista di cui sono generate è migliore di esse – e anzi è la cosa migliore di tutte – e (1.2) dal punto di vista della natura è fine ciò che dal punto di vista della generazione, qualora questa giunga a termine con continuità, è costituito per realizzarsi da ultimo; allora (1.3) la parte corporea degli uomini raggiunge il suo fine per prima, mentre le parti riguardanti l'anima lo raggiungono in seguito, ed in un certo senso il fine della parte migliore ritarda sempre la sua generazione. (1.4) Ora l'anima è posteriore al corpo, e delle parti dell'anima il fine è la saggezza, poiché vediamo che questa negli uomini si genera per ultima. Perciò è anche vero che la vecchiaia pretende solo questa tra i beni. (1.5) Allora una qualche saggezza è il nostro fine secondo natura, e l'esercitare

---

<sup>165</sup> Iambl., *Protr.*, IX, 52.8.

il senno è il fine ultimo in vista di cui siamo stati generati. Di conseguenza se siamo stati generati, è chiaro che anche esistiamo per esercitare la saggezza e per imparare. (2) È giusto dunque in base a questo discorso, quanto disse Pitagora, cioè che ogni uomo è stato costituito dalla divinità per conoscere e contemplare.

Εἰ τοίνυν παντὸς ἀεὶ τὸ τέλος ἐστὶ βέλτιον (ἔνεκα γὰρ τοῦ τέλους πάντα γίγνεται τὰ γιγνόμενα, τὸ δ' οὐκ ἔνεκα βέλτιον καὶ βέλτι στον πάντων), τέλος δὲ κατὰ φύσιν τοῦτ' ἐστὶν ὃ κατὰ τὴν γένεσιν πέφυκεν ὑστατον ἐπιτελεῖσθαι περαινομένης τῆς γενέσεως συνεχῶς· οὐκοῦν πρῶτον μὲν τὸ κατὰ τὸ σῶμα τῶν ἀνθρώπων λαμβάνει τέλος, ὑστερον δὲ τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ πως ἀεὶ τὸ τοῦ βελτίονος τέλος ὑστερίζει τῆς γενέσεως· οὐκοῦν ψυχὴ σώματος ὑστερον, καὶ τῶν τῆς ψυχῆς τελευταίων ἢ φρόνησις· τοῦτο γὰρ ὑστατον ὀρώμεν γιγνόμενον φύσει τοῖς ἀνθρώποις. διὸ καὶ τὸ γῆρας ἀντιποιεῖται τούτου μόνου τῶν ἀγαθῶν· φρόνησις ἄρα τις κατὰ φύσιν ἡμῖν ἐστὶ τὸ τέλος, καὶ τὸ φρονεῖν ἔσχατον οὐκ ἅρῃν γεγόναμεν. οὐκοῦν εἰ γεγόναμεν, δῆλον ὅτι καὶ ἐσμεν ἔνεκα τοῦ φρονῆσαί τι καὶ μαθεῖν. Καλῶς ἄρα κατὰ γε τοῦτον τὸν λόγον Πυθαγόρας εἴρηκεν ὡς ἐπὶ τὸ γνῶναί τε καὶ θεωρῆσαι πᾶς ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνέστηκεν. (Iamblicus, *Protr.*, IX, 51.16-52.8)

La sezione in oggetto (51.16-52.8) può essere suddivisa in due parti (1. 51.16-52.6 e 2. 52.6-8). Nella prima (51.16-52.6) si dimostra che l'esercizio della *phronēsis* costituisce il fine della vita dell'uomo; 2. nella seconda (52.6-8) si cita l'opinione di Pitagora a conferma della tesi dimostrata. La struttura logica della dimostrazione è la seguente:

1. dal punto di vista dell'ordine della generazione il fine secondo natura di un ente arriva naturalmente a compimento per ultimo, qualora la generazione giunga al suo termine senza interruzioni;
2. il fine di ciò che è migliore arriva più tardi nella generazione;
3. nelle cose relative al corpo il fine si genera prima, mentre in quelle relative all'anima in seguito;
4. l'anima è posteriore al corpo e, nell'anima, la *phronēsis* giunge a compimento per ultima. Ne è prova il fatto che essa si generi per ultima e lo testimonia anche il comportamento dei vecchi, i quali, avendola raggiunta e non potendo contare sui beni del corpo, stimano soltanto essa tra i beni;

5. la *phronēsis* costituisce il fine secondo natura dell'uomo, il che significa che l'uomo è da ultimo generato in vista del suo esercizio. L'uomo, dunque, esiste in vista dell'essere saggio e dell'apprendere.

La dimostrazione appena schematizzata poggia sui due principi generali riguardanti lo svolgimento della generazione naturale: 1. il fine è ciò che si genera per ultimo nel processo di generazione quando questo si svolga senza interruzioni; 2. il fine di ciò che è migliore si genera più tardi nel processo di generazione<sup>166</sup>. Tali principi, applicati al caso dell'uomo e alla sua articolazione interna in corpo e anima, consentono di stabilire che la *phronēsis* si genera per ultima e costituisce il fine naturale dell'uomo. La conclusione della dimostrazione è la parte che qui in particolare si vuole esaminare:

Pertanto, (1.1) una qualche saggezza è il nostro fine secondo natura, e (1.2) l'esercitare la saggezza è il termine ultimo per il quale siamo stati generati. (2) Dunque, se siamo stati generati, è chiaro che esistiamo per essere saggi in un certo modo e imparare. (52.4-5; trad. di Berti leggermente variata)

Segue, a suggello della tesi menzionata, la riproposizione dell'opinione di Pitagora sulla quale ci si è soffermati nel precedente capitolo:

(3) È giusto dunque in base a questo discorso quanto disse Pitagora, cioè che ogni uomo è stato costituito dalla divinità per conoscere e ricercare. (52.6-8)

### 1.1 *PROTR.* IX, 52.4-5: DALLA NATURA ALL'ETICA

Il penultimo passaggio citato (52.4-5, corrispondente ai punti 1-2 nella nostra numerazione) mostra una sua propria articolazione interna che risulta intelligibile con riferimento al contesto dell'intera dimostrazione. La dimostrazione della presente sezione (51.16-52.8) costituisce una specificazione della dimostrazione della sezione precedente (50.27-51.6), volta a stabilire che l'uomo ha un fine naturale. Essa, infatti, definisce, quale sia il fine secondo natura dell'uomo. Come si ricorderà, nelle opinioni di Anassagora e

---

<sup>166</sup> La tesi secondo cui il fine secondo natura di un ente giunge a compimento per ultimo è tipica di Aristotele, e ricorre in diversi luoghi del *Corpus* (si vedano *Pol.*, VII, 15, 1334b-12-22; *Phys.*, VIII 7, 261b 13-17). Essa stabilisce che l'ordine del valore è inverso rispetto all'ordine della generazione, ossia che ciò che ha minor valore si genera per primo, mentre ciò che a maggior valore si genera per ultimo. Come ha giustamente osservato Berti (2000) la tesi in questione esprime bene lo spirito della concezione aristotelica della natura, secondo la quale la vera natura di un ente non risulta dalla condizione di partenza dell'ente ma dalla sua realizzazione finale.

Pitagora, citate per introdurre questa tesi, il tema della finalità è espresso tramite un riferimento al senso della vita umana. Riprendendo l'ordine dell'argomentazione: 1. Aristotele dimostra che la generazione dell'uomo ha un fine secondo natura; 2. riporta le opinioni dei predecessori sul senso della vita umana per introdurre la propria posizione sulla natura di tale fine; 3. propone la propria dimostrazione della finalità naturale della *phronēsis*, e; 4. la conferma a partire dalle stesse opinioni. Senza tornare sull'eliminazione del riferimento al cosmo e agli enti celesti dalla citazione di tali opinioni, si osserva qui, anzitutto, che, dopo la citazione delle opinioni auterovoli, l'autore sposta il discorso dal piano dell'etica a quello della natura con l'obiettivo di mostrare come la considerazione del piano naturale fornisca una risposta alla questione etica. Presupposto di tale concezione evidentemente è la perfetta corrispondenza ontologica dei due piani<sup>167</sup>.

## 1.2 PROTR. IX, 52.4-5: DALLA CAPACITÀ INTELLETTUALE AL SUO ESERCIZIO

Alla luce delle considerazioni appena svolte il senso del passaggio citato appare più chiaro. Se al punto 1. è presentata la conclusione della dimostrazione incentrata sulla nozione di natura, che occupa quasi per intero l'intera sottosezione – ossia: la *phronēsis* costituisce il fine secondo natura dell'uomo; al punto 2., l'autore si ricollega alla questione esistenziale, introdotta tramite le opinioni di Anassagora e Pitagora, per mostrare che la finalità naturale coincide con la finalità esistenziale. Resta da considerare un ultimo punto relativo al punto 1: il passaggio del riferimento dalla *phronēsis* (1.1) al *phronein* (1.2), ossia l'esercizio della *phronēsis*, o l'essere saggi, a seconda di come si intenda il greco.

---

<sup>167</sup> Su questo punto si vedano le interpretazioni di Berti (2000), p. 76 e Van der Meeren (2011), p. 159. Va precisato che Van der Meeren, la quale nella sostanza ha una posizione analoga a quella di Berti, comprende e traduce in modo diverso il testo. Ritenendo che la frase 'se siamo stati generati, allora' non possa costituire una valida lettura del testo, lo interpreta come segue: "alors notre fin selon nature est une certaine sagesse, et vivre en sages est le terme ultime pour lequel nous avons été engendrés. Par conséquent, *si nous sommes nés en vue d'exercer la sagesse et d'apprendre*, il est évident que c'est aussi en vue de cela que nous existons". La studiosa sostiene che ἔνεκα τοῦ φρονῆσαι τι καὶ μαθεῖν è un "fattore comune" della protasi e dell'apodosi, il quale consentirebbe di riaffermare la tesi, sviluppata per tutto il cap. IX, secondo cui il fine predisposto dalla natura e il fine della vita presente dell'uomo coincidono tra loro. Per una soluzione diversa riguardo alla frase in oggetto si veda Donini (1976), di cui si riporta la citazione nella nota seguente. Berti sottolinea che la realizzazione volontaria da parte dell'uomo dell'ordine della natura non corrisponde, nella concezione aristotelica, all'esecuzione di un dovere estrinseco, ma va perfettamente nella direzione degli interessi e dei vantaggi dell'uomo stesso. Egli precisa inoltre che ciò non comporta che l'etica aristotelica sia utilitaristica, poiché la felicità è concepita come la realizzazione di un'attività disinteressata: la filosofia.

Il riferimento al *phronein* può essere considerato una specificazione del riferimento alla *phronēsis*. Il senso della frase sarebbe allora il seguente: la *phronēsis* è il fine secondo natura dell'uomo, il che significa che l'esercitare la *phronēsis* è il fine ultimo per il quale siamo stati generati. L'autore sembra operare velocemente questo passaggio, ma lo slittamento di significato, ossia il cambiamento del riferimento, dalla *phronēsis* come capacità acquisita, al suo esercizio, è essenziale, e funzionale, all'istituzione dell'accordo tra il risultato della dimostrazione (la *phronēsis* costituisce il fine secondo natura dell'uomo) e le opinioni dalle quali essa ha preso avvio (51.7-16). In queste opinioni, infatti, il fine della vita dell'uomo è indicato come "conoscere", "ricercare" e "contemplare". Tale spostamento d'accento, del resto, è posto in evidenza dalle traduzioni di diversi autori<sup>168</sup>.

Con la sopracitata osservazione s'intende portare l'attenzione sul passaggio concettuale tra la nozione di *possesso* a quella di *attività di una capacità*. In altri punti del trattato l'autore si riferisce alla *phronēsis* come al fine e alla cosa migliore (cap. VII), lasciando intendere che le due nozioni, in certi casi, siano intercambiabili. Nella parte finale dell'opera (cap.X), tuttavia, egli le distingue sistematicamente, stabilendo che, se esse "hanno un alcunché di identico", "quella che si dice perché agisce o patisce", ossia la nozione di 'uso' o 'attività', "è essere in maggior grado".

Al proposito, va precisato che nell'argomento non compaiono i concetti di *energeia* o *ergon*, i quali, però, sono impiegati in altri punti dell'opera. Ad esempio, nel capitolo VII, 42.9-23, che sarà esaminato nel prossimo paragrafo, il *phronein* è esplicitamente detto l'*ergon* della *phronēsis*. La presenza del termine 'energeia', comunque, non consente di per sé di concludere che nel *Protreptico* sia presente la dottrina aristotelica classica della potenza e dell'atto (atto nel senso di 'attualità' o 'entelecheia'). La questione è stata ampiamente dibattuta. A favore della tesi si schiera ad esempio Jaeger<sup>169</sup>, che si appoggia alla presenza nell'opera della correlazione

---

<sup>168</sup> Donini (1976), p. 3: "ammesso tutto questo, allora *la facoltà della mente* è per natura il nostro fine, ed il suo *esercizio* costituisce lo scopo ultimo in vista di cui siamo nati." Mansion (1960) parafrasa come segue: "Some form of wisdom, therefore, is by nature our natural end and knowledge is the final activity for whose sake we have been created by nature and by God"; Chroust (1964), p. 18-19: "if all this is true, then some form of *wisdom* is (by nature) our end, and *the practice of wisdom* is the ultimate activity". La mancanza di una letteratura secondaria recente tra gli studi menzionati va compresa a partire dal fatto che, ad eccezione di Hutchinson (2005) e (2015), non vi sono, almeno per quanto ci è dato di sapere, traduzioni o contributi specifici recenti su questo passo del *Protreptico*.

<sup>169</sup> Jaeger (1934), p. 683.

*dunamis/energeia*. *Contra* invece Berti<sup>170</sup>, il quale sostiene che la nozione di “*energeia* non significhi ancora attualità, cioè ‘essere’ ma solo ‘attività’, ossia quel tipo di atto che, in *Metaph.* IX, 6, Aristotele oppone come movimento alla potenza e non come essere (*ousia*) alla materia, ossia quell’atto che nella scolastica fu denominato atto secondo”<sup>171</sup>. Lo studioso, comunque, precisa che i posteriori concetti aristotelici di potenza e attualità si sviluppano a partire da quelli del *Protreptico*. Tra i sostenitori di questa seconda posizione, un’interpretazione ancora diversa, e per noi particolarmente interessante, è fornita da Menn<sup>172</sup>, che propone un raffinato esame delle origini e del significato della coppia aristotelica *dunamis/energeia*, e, più nello specifico, del rapporto tra i due significati di “attività” e “attualità” nella nozione di *energeia*. Lo studioso mostra che essa è impiegata, nel *Protreptico*, intercambiabilmente con quella di “uso” di una capacità, o disposizione. Essa è dunque da intendersi nel significato di “attività” (non in quello di attualità), il quale, passando per il riferimento alla nozione aristotelica di “uso”, può essere ulteriormente specificato nel significato di “esercizio”. Menn mostra che l’opposizione *dunamis/energeia* corrisponde nel *Protreptico* a quella di possesso/uso di una capacità. È in questo significato che intendiamo anche noi qui la nozione di attività.

Alla luce di quanto detto, ci sembra pertinente rilevare che il fine della vita umana, nell’argomento in esame, è ripetutamente indicato tramite verbi quali *conoscere*, *imparare*, *ricercare*, *contemplare*, e sembra essere pensato come un’attività o un insieme di attività corrispondenti all’esercizio o uso di una determinata facoltà. Quest’osservazione consente di precisare la logica dell’argomentazione aristotelica relativamente alla determinazione del valore ontologico ed etico della contemplazione. Svolgendo un confronto con la posizione di Pitagora e Anassagora si allora vede perché, nell’argomento aristotelico, non sia necessario un riferimento all’oggetto. Nell’argomentazione aristotelica il valore della contemplazione dipende dal riferimento al valore di una disposizione e, se si considera la teorizzazione della parte finale dell’opera sulla nozione di “uso”, dal valore del suo esercizio; nell’opinione di Pitagora e Anassagora l’elemento dirimente è invece il valore dell’oggetto.

---

<sup>170</sup> Berti (1962), p. 497.

<sup>171</sup> Berti (1962), p. 497.

<sup>172</sup> Menn (1994).

## 2. SE LA CONTEMPLAZIONE SIA UN BENE INDIPENDENTEMENTE DALLA NATURA DELL'OGGETTO CONTEMPLATO

Il fatto che il valore della contemplazione, nell'argomento studiato, sia difeso a prescindere dal riferimento all'oggetto contemplato porta a domandarsi se sia contestualmente anche vero che un certo esercizio dell'intelletto sia pensato da Aristotele come un bene, indipendentemente dall'oggetto cui esso si applica. Due passi del *Protreptico*, cap. VI, 39.16-26 e cap. VII 41.7-11, appaiono portare in questa direzione.

I due passi in questione appartengono a due sezioni dell'opera (1. VI, 39.9-26 e 2. VII, 41.7-15) volte a dimostrare che la *phronēsis* è il massimo dei beni e la cosa in assoluto più vantaggiosa. Il primo dei due suona così:

Allo stesso modo è chiaro che anche il saggio sceglierà a preferenza di ogni cosa l'esercitare la saggezza. Questa infatti è la funzione di questa capacità. Sicché è manifesto che secondo il giudizio più autorevole la saggezza è il più importante dei beni.

ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ τὸ φρονεῖν ὁ φρόνιμος αἰρήσεται πάντων μάλιστα· τοῦτο γὰρ ἔργον ταύτης τῆς δυνάμεως. ὥστε φανερόν ὅτι κατὰ τὴν κυριωτάτην κρίσιν κράτιστόν ἐστι τῶν ἀγαθῶν ἡ φρόνησις. (Iambl., *Protr.*, VI, 39.16-26)

Questo passo appartiene ad un'argomentazione (39.9-26) articolabile in due sottosezioni. Nella prima (39.9-16) la *phronēsis* è determinata come un principio di comando a partire dal seguente ragionamento: 1. ciò che è migliore deve comandare; 2. solo la legge comanda ed è signora; 3. la legge è una forma di saggezza o un discorso che procede dalla saggezza. Nella seconda sezione (39.16-26), che è quella che qui ci interessa, si aggiunge che il *phronimos* costituisce il criterio più esatto per la scelta dei beni e che ciascuno sceglie le cose conformi alla propria disposizione, ossia il giusto sceglie di vivere secondo giustizia, il coraggioso secondo il coraggio, e il saggio secondo la saggezza – con la conseguenza che l'esercitare la saggezza costituisce il bene migliore in base al giudizio più autorevole.

È anzitutto interessante osservare che il *phronein*, nel passaggio citato, è esplicitamente determinato come opera (*ergon*) di una capacità, il che si accorda perfettamente con la lettura che se ne è data in precedenza. Nel passo in esame il fatto che tale esercizio sia scelto dal più autorevole dei giudizi comporta che la *phronēsis* sia



il migliore dei beni. Ciò significa che il valore della *phronēsis* poggia sul giudizio del *phronimos* come criterio ottimo di scelta.

Nella parte precedente del passo, la determinazione di “criterio più esatto nella scelta dei beni”<sup>173</sup>, ha inoltre consentito di caratterizzare la *phronēsis* come fonte di vantaggi<sup>174</sup>. Il fatto che la capacità fronetica sia applicabile alle scelte pratiche implica anche che gli oggetti da essa intenzionati siano tra loro diversi, non solo limitatamente alla distinzione teorico/pratico, ma anche all’interno dell’ambito pratico, in quanto le scelte possibili sono varie.

Una concezione del filosofare come modo di ragionare applicabile con profitto ad oggetti diversi, emerge in modo ancora più marcato nel secondo dei passi sopracitati, nel quale si raggiungono gli stessi risultati del precedente tramite un ragionamento giudicato dall’autore “più conoscibile” (“Ἴδοι δ’ ἂν τις τὸ αὐτὸ γνωριμώτερον ἀπὸ τούτων):

L’esercitare la saggezza e il conoscere sono desiderabili per sé stessi dagli uomini – non è infatti possibile vivere da uomini senza queste cose – e inoltre sono utili per la vita; in effetti nulla di buono deriva all’uomo senza che esso abbia ragionato. (Iambl., *Protr.*, VII, 41.7-11)

τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γινώσκειν ἐστὶν αἰρετὸν καθ’ αὐτὸ τοῖς ἀνθρώποις (οὐδὲ γὰρ ζῆν δυνατόν ὡς ἀνθρώποις ἄνευ τούτων), χρήσιμόν τ’ εἰς τὸν βίον ὑπάρχει· οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἀγαθὸν παραγίγνεται, ὃ τι μὴ λογισαμένοις καὶ κατὰ φρόνησιν ἐνεργήσασιν τελειοῦται.

---

<sup>173</sup> Iambl., *Protr.*, VI, 39.16 “E ancora, quale canone e quale criterio abbiamo che sia più preciso dell’uomo saggio? Perché qualunque cosa quest’ultimo scelga, qualora la sua scelta sia basata sulla saggezza, sarà buona e i suoi contrari cattivi.” (“Ἐτι δὲ τίς ἡμῖν κανὼν ἢ τίς ὄρος ἀκριβέστερος τῶν ἀγαθῶν πλὴν ὁ φρόνιμος; ὅσα γὰρ ἂν οὗτος ἔλοιτο κατὰ τὴν ἐπιστήμην αἰρού μενος, ταῦτ’ ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ κακὰ δὲ τὰ ἐναντία τούτοις). Si tratta dell’inizio della seconda parte della sezione (39.16-2) dell’argomento (39.9-26), stando alla suddivisione del passaggio proposta nel corpo del testo della pagina 26.

<sup>174</sup> La tesi secondo cui la *phronēsis* costituisce il migliore e il più vantaggioso di tutti i beni (cf. *Protr.*, ch. VI, 39.13) è presentata all’inizio della sezione in esame (39.9-40.1) come programma della dimostrazione da svolgere: “Che ci sia una conoscenza della verità e della virtù dell’anima, e come è possibile per noi acquisirla, lasciamo che quanto detto costituisca la nostra posizione sul soggetto; ma che sia il migliore dei beni e il più vantaggioso sarà chiaro da quanto segue”. (39.9-13) (“Ὅτι μὲν οὖν τῆς ἀληθείας καὶ τῆς περὶ ψυχῆν ἀρετῆς ἔστιν ἐπιστήμη καὶ διότι δυνατοὶ λαβεῖν αὐτάς ἐσμεν, ταῦθ’ ἡμῖν εἰρήσθω περὶ αὐτῶν. Ὅτι δὲ <καὶ> μέγιστόν ἐστι τῶν ἀγαθῶν ἢ φρόνησις > καὶ πάντων ὠφελιμώτατον τῶν ἄλλων, ἐκ τῶνδε δῆλον).

### 3. CONCLUSIONE

Nel cap. IX del *Protreptico* l'elevazione dell'attività contemplativa a forma migliore di vita non include un riferimento all'oggetto contemplato. Del 'filosofare' viene privilegiato l'aspetto dell'esercitare in certo modo l'intelletto piuttosto che l'essere realizzato nei confronti di determinati oggetti. Questa attitudine speculativa nei confronti dell'oggetto della contemplazione traspare dall'esame della logica dell'argomentazione. Alla filosofia è riconosciuto un massimo valore sulla base di una dimostrazione che identifica, non solo la capacità, ma più nello specifico il suo esercizio, con il fine ultimo della generazione e dello sviluppo biologico dell'uomo. L'idea del filosofare e del conoscere come esercizio di una capacità avente un valore, indipendente dall'oggetto specifico della sua applicazione – in quanto scelto del più valoroso dei giudizi e per i vantaggi che può comportare in diverse situazioni pratiche – emerge anche dai capitoli VI e VII del *Protreptico*. Dai passaggi sopramenzionati si evince inoltre la complessa compromissione di aspetto pratico e teorico che caratterizza la nozione di *phronēsis*, da cui segue che essa possa rivolgersi tanto ad oggetti teoretici quanto ad oggetti pratici. Resta da capire se, ed eventualmente come, l'idea che l'attività intellettuale sia buona in sé, in quanto esercizio di una determinata capacità, si concili nel *Protreptico* con una correlazione privilegiata tra l'attività intellettuale e un determinato oggetto.

## Terzo capitolo

### ***Protr.*, VII, 41.15-43.25: la *phronēsis* come scienza teoretica e la verità come fine**

#### **0. INTRODUZIONE**

In questo capitolo si esaminerà il lungo argomento del capitolo VII del *Protreptico*, nel quale l'opera propria dell'uomo è identificata con l'opera della *phronēsis*, ossia con l'opera della parte razionale dell'anima, più precisamente determinata come un "essere nel vero" (42.16). L'argomento, che è considerato una prima versione del celebre argomento dell'*ergon* di *EE* II 1 e *EN* I 7, interessa il presente discorso per due ragioni: 1. il riferimento alla verità; 2. la difesa del valore intrinseco della *phronēsis* a partire dall'identificazione con una scienza teoretica, ovvero con una scienza che, avendo per fine la pura conoscenza, costituisce un fine in sé stessa. Dell'opera della *phronēsis* in quanto essere nel vero, e della questione se la verità possa essere considerata un suo oggetto, si discuterà nel prossimo capitolo. Qui, invece, si presenterà un'analisi dell'intero argomento, che, data la sua complessità, merita un esame a parte. Inoltre, mediante un confronto con alcuni passaggi del *Gorgia* e della *Repubblica* di Platone, si mostrerà come la nozione aristotelica di 'scienza teoretica' costituisca una rielaborazione assolutamente originale di alcuni elementi concettuali di origine platonica<sup>175</sup>.

Il capitolo sarà infine utile a evidenziare l'utilizzo, da parte aristotelica, dello schema del rapporto di dominazione per trattare dei rapporti tra corpo e anima e tra le parti interne all'anima. Questo schema, di provenienza platonica, che risale, secondo l'opinione critica più accreditata, ad una fase strumentalista del pensiero di Aristotele, ha un ruolo centrale nell'argomento. Esso serve da premessa per la dimostrazione del valore intrinseco supremo della *phronēsis* e per la subordinazione ad essa delle scienze

---

<sup>175</sup> Il nostro esame si ricongiunge qui, seppur fornendo un'analisi di diverso tipo, a quello di Nightingale (2004), la quale argomenta che la finalità intrinseca costituisca un elemento originale della concezione aristotelica della *theōria*, rispetto, non solo alle concezioni tradizionali, ma anche alla concezione platonica. La posizione della studiosa sarà esaminata in maggiore dettaglio nel commento localizzato di alcuni passaggi del testo.

produttive. Questo punto ci interessa, poiché lo stesso schema è utilizzato nel *Timeo* e nell'*Etica Eudemia* per definire il valore supremo della contemplazione. Esso costituirà un concetto operativo centrale del nostro esame sul significato della contemplazione in questi due testi.

## **1. IL CAPITOLO VII DEL *PROTREPTICO* E LA DIMOSTRAZIONE DELLA FINALITÀ INTRINSECA DELLA *PHRONĒSIS***

Il capitolo VII del *Protreptico* può essere suddiviso in tre parti:

1. linee 41.7-15: un breve paragrafo introduttivo, nel quale sono esposti alcuni temi centrali dell'opera, che saranno discussi all'interno del capitolo sette e nella parte ad esso seguente – la desiderabilità intrinseca della *phronēsis* e la sua utilità pratica (VII, 41.7-15);
2. linee 41.15-43.25: una lunga e articolata dimostrazione della finalità intrinseca della *phronēsis*;
3. linee 43.27-45.3: due argomenti di conferma sulla tesi del valore intrinseco.

La lunga dimostrazione della finalità intrinseca della *phronēsis* (41.15-43.25) è la parte che qui ci interessa; essa può a sua volta essere suddivisa in tre sezioni:

1. 41.15-22: presentazione di alcuni principi generali sulla suddivisione interna dell'uomo;
2. 41.22-42.5: primo argomento incentrato sulla nozione di 'virtù propria' (*oikeia aretē*) della parte migliore di un ente;
3. 41.22-43.5: secondo argomento incentrato sulla nozione di virtù 'propria' o 'dominante' (*kuriotata*) di un ente, capace di realizzarne nel modo migliore l'opera propria (*ergon*).

### **1.1 SULLE PARTI CHE SONO IN NOI: CORPO, ANIMA E PARTE RAZIONALE DELL'ANIMA**

La prima sezione della dimostrazione suona così:

Inoltre, delle parti che sono in noi l'una è anima e l'altra corpo, e l'una comanda, mentre l'altra è comandata, e la prima usa la seconda, mentre la seconda sottostà alla prima come uno strumento. Ed è sempre in relazione a ciò che comanda e usa che è coordinato l'uso di ciò che è comandato ed è strumento. Dell'anima una parte è ragione – la quale per natura comanda e giudica intorno alle cose che ci riguardano – mentre l'altra obbedisce ed è costituita per natura in modo da essere comandata.

Ἔτι τοίνυν τὸ μὲν ἐστὶ ψυχὴ τῶν ἐν ἡμῖν τὸ δὲ σῶμα, καὶ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δ' ἄρχεται, καὶ τὸ μὲν χρῆται τὸ δ' ὑπόκειται ὡς ὄργανον. ἀεὶ τοίνυν πρὸς τὸ ἄρχον καὶ τὸ χρώμενον συντάττεται ἢ τοῦ ἀρχομένου καὶ τοῦ ὀργάνου χρεία. Τῆς δὲ ψυχῆς τὸ μὲν λόγος ἐστὶν (ὅπερ κατὰ φύσιν ἄρχει καὶ κρίνει περὶ ἡμῶν), τὸ δ' ἔπεται τε καὶ πέφυκεν ἄρχεσθαι. (Iamb., *Protr.*, VII, 41.15-22)

In questo passo è introdotta un'idea che sta al fondamento dell'intero argomento, l'idea di una subordinazione del corpo nei confronti dell'anima, connotata in duplice modo: nei termini di un rapporto di potere secondo cui l'anima sta al corpo come ciò che comanda a ciò che è comandato, e di un rapporto d'uso per il quale il corpo è utilizzato dall'anima come strumento<sup>176</sup>. La seconda connotazione appare come conseguente alla prima; un'ulteriore e forse necessaria esplicitazione del rapporto di dominazione tra anima e corpo. Letteralmente si legge che: “una parte usa, e l'altra soggiace come strumento”. Questo significa che la strumentalità del corpo, ovvero l'essere utilizzabile, dipende dall'essere sottomesso all'anima<sup>177</sup>. Un'ulteriore indicazione, enucleata nei termini di un principio generale, specifica le implicazioni del rapporto d'uso: l'uso dello strumento è sempre ordinato con riferimento a ciò che comanda e se ne serve<sup>178</sup>. Il che significa che se il corpo soggiace all'anima come uno strumento, la gamma di possibilità del suo utilizzo dipende dall'anima.

---

<sup>176</sup> L'idea del dominio dell'anima sul corpo è introdotta in *Protrepitico* VI (38.14-15) per giustificare la tesi della superiorità di valore dell'anima sul corpo (“Di conseguenza, se è vero che l'anima è migliore del corpo – infatti la sua natura è più atta a comandare – [...]”). Lo stesso argomento è impiegato anche nel capitolo VII e, come si dirà meglio più avanti, ricorre in numerosi dialoghi platonici. Il riferimento alla subordinazione di valore tra anima e corpo è presente anche dell'argomento del capitolo IX, analizzato in precedenza, dove si afferma che ciò che è migliore, quindi l'anima, si sviluppa per ultima nel processo di generazione, vale a dire dopo il corpo. La concezione del rapporto tra corpo e anima di questi passi sembra quindi non essere conforme alla concezione ilemorfica del *De anima*. Al proposito si veda anche il commento al passo di Meyer (2011). Come si mostrerà più avanti, tuttavia, nel seguito dell'argomento di *Protr.* VII, sono fornite alcune indicazioni che, a nostro parere, suggeriscono una possibile conciliazione tra le due concezioni.

<sup>177</sup> Le conseguenze teoriche della tesi secondo cui ciò che soggiace è uno strumento saranno sviluppate più avanti in questo paragrafo con riferimento al rapporto tra la *phronēsis* e le altre virtù.

<sup>178</sup> Su questo aspetto si tornerà più avanti.

Nella parte finale del passaggio il rapporto di dominazione, introdotto con riferimento al corpo e all'anima, è trasposto al livello dell'anima, determinando una distinzione tra una parte dotata di ragione, che naturalmente giudica e domina, e una parte non razionale.

## 1.2 LA VIRTÙ DELLA PARTE MIGLIORE DELL'UOMO

Nella seconda sezione è introdotta la nozione di *virtù* o *eccellenza*:

(1) Ogni cosa è disposta bene in base alla propria virtù, poiché il conseguimento di questa è un bene. E quando le parti principali, superiori e più nobili raggiungono la propria virtù, allora la cosa è disposta bene; quindi la virtù secondo natura di ciò che è per natura migliore è anch'essa migliore. (2) Ma migliore è ciò che per natura è più atto a comandare e a guidare, come l'uomo rispetto agli altri animali: dunque l'anima è migliore del corpo, poiché più atta a comandare, e dell'anima è migliore la parte dotata di ragione e pensiero; questa, infatti, è quella che comanda e proibisce, e dice che cosa si deve e non si deve fare. (3) Dunque, qualunque sia la virtù di questa parte, è necessario che sia di tutte la più degna di essere scelta, in assoluto per tutti, e per noi. Poiché questo, penso, chiunque potrebbe ammettere, cioè che noi siamo soltanto o soprattutto questa parte<sup>179</sup>.

πάν δ' εὖ διάκειται κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν· τὸ γὰρ τετυχηκέναι ταύτης ἀγαθόν ἐστι. Καὶ μὴν ὅταν γ' ἔχη τὰ μάλιστα καὶ κυριώτατα καὶ τιμιώτατα τὴν ἀρετὴν, τότε εὖ διάκειται· τοῦ βελτίονος ἄρα φύσει βελτίων ἐστὶν ἢ κατὰ φύσιν ἀρετὴ· βέλτιον δὲ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικώτερον καὶ μᾶλλον ἡγεμονικόν, ὡς ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα· οὐκοῦν ψυχὴ μὲν σώματος βέλτιον (ἀρχικώτερον γάρ), ψυχῆς δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν· ἐστὶ γὰρ τοιοῦτον ὃ κελεύει καὶ κωλύει, καὶ δεῖν ἢ μὴ δεῖν φησι πράττειν. Ἦτις ποτ' οὖν ἐστὶν ἀρετὴ τούτου τοῦ μέρους, ἀναγκαῖον εἶναι πάντων αἰρετωτάτην ἀπλῶς τε πᾶσι καὶ ἡμῖν· καὶ γὰρ ἂν τοῦτ', οἶμαι, θεῖη τις, ὡς ἦτοι μόνον ἢ μάλιστα ἡμεῖς ἐσμεν τὸ μόνον τοῦτο. (Iamb., *Protr.*, VII, 41.22-42.4)

---

<sup>179</sup> Quest'ultima alternativa relativa al carattere 'esclusivo', o 'dominante', del rapporto dell'intelletto con l'uomo nella sua totalità è riproposta in varie formulazioni in diversi passaggi delle *Etiche*. Cf. *EN* X, 8, 1778a 2-4; IX, 4, 1166a 19-25; 8, 1168a 35-1168ba 3. Per le citazioni per esteso del testo si veda, più sotto, il commento puntuale alla sezione del testo.

1.2.1 “Ogni cosa è disposta bene in base alla propria virtù [...], la virtù secondo natura di ciò che è per natura migliore è anch’essa migliore [...]” (41.22-4.4)

La seconda sezione può essere suddivisa in tre sottosezioni (1. 41.22-26; 2. 41.23-41.30; 3. 42.1-4) la prima delle quali, a sua volta, è scandita in tre passaggi:

1. 41.22-23: Prima, si afferma che qualunque cosa si trovi in accordo con la propria virtù (τὴν οἰκείαν ἀρετήν) è ben disposta dal momento che la realizzazione della virtù costituisce un bene<sup>180</sup>;
2. 41.25: poi, si precisa che qualora gli elementi principali, superiori e più degni d’onore (τὰ μάλιστα καὶ κυριώτατα καὶ τιμιώτατα) possiedono la propria virtù la cosa [intera] è ben disposta<sup>181</sup>;
3. 41.25-26: infine, si conclude che la virtù secondo natura di ciò che è migliore (τοῦ βελτίονος... ἢ κατὰ φύσιν ἀρετή) è per natura migliore [rispetto alle virtù delle altre parti, e delle altre cose in genere]<sup>182</sup>.

La menzione de “la cosa migliore” (τοῦ βελτίονος), alla linea conclusiva (41.26), riassume il senso dei superlativi (τὰ μάλιστα καὶ κυριώτατα καὶ τιμιώτατα), citati alla linea precedente (41.25), con riferimento agli elementi principali, superiori e più degni di onore. Lì, si è affermato che qualora essi abbiano la virtù, la cosa è ben disposta. Se la virtù è un bene, e in conformità ad essa una cosa è ben disposta; e se vi è una virtù di ciò che è migliore in conformità della quale non solo è ben disposto ciò di cui essa è virtù, ma anche le altre parti e il loro insieme; si può desumere che la virtù di ciò che è migliore sia superiore, e quindi migliore, della virtù delle altre parti.

L’argomento introduce una gerarchia all’interno del dominio della virtù. Dapprima, si presenta la nozione di virtù di un ente e si stabilisce che la realizzazione della virtù comporta il bene per l’ente stesso; poi, all’interno del dominio della virtù, si distingue la nozione di virtù della parte migliore, la quale, rispetto alla nozione di virtù in generale, è connotata dalla capacità di condurre ad una buona disposizione l’ente nella sua interezza e i suoi elementi. Dalla nozione di virtù di un ente, si passa quindi alla nozione più specifica di virtù della parte migliore, stabilendo che quest’ultima è migliore rispetto alle virtù delle altre parti. Sul piano ontologico, a partire dalla correlazione tra

---

<sup>180</sup> “πᾶν δ’ εὖ διάκειται κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν· τὸ γὰρ τετυχηκέναι ταύτης ἀγαθόν ἐστὶ” (VII, 41.22-23).

<sup>181</sup> “Καὶ μὴν ὅταν γ’ ἔχη τὰ μάλιστα καὶ κυριώτατα καὶ τιμιώτατα τὴν ἀρετήν, τότε εὖ διάκειται” (VII, 41.25).

<sup>182</sup> “τοῦ βελτίονος ἄρα φύσει βελτίων ἐστὶν ἢ κατὰ φύσιν ἀρετή” (VII, 41.25-26).

ente e virtù, si definiscono, una correlazione tra parte migliore e virtù della parte migliore, e una gerarchia. La superiorità di valore dell'elemento migliore di una totalità viene trasposta dall'ordine dell'ente a quello della virtù.

1.2.2 “[...] Ma migliore è ciò che per natura è più atto a comandare [...] e dice che cosa si deve e non si deve fare [...]” (41.23-41.30)

Le due sottosezioni seguenti sono volte a declinare i risultati appena ottenuti sulla virtù migliore di un ente in generale al caso specifico dell'uomo. Questa operazione è realizzata mediante due passaggi, i quali consistono, rispettivamente, 1. nello specificare la nozione di parte migliore al caso dell'uomo, e 2. nell'indicare la virtù di questa parte come la cosa migliore e più degna di scelta. Si noti che l'articolazione e il movimento dell'argomentazione per aggiunte successive corrispondono perfettamente alla logica dell'argomentazione della prima sottosezione (41.22-26), nella quale, a partire dall'individuazione all'interno di un gruppo, di una parte o elemento migliore, e dalla definizione della virtù come ottima disposizione di un ente, si è arrivati a definire come migliore la virtù della parte migliore. I due passaggi sono realizzati rispettivamente nella seconda e nella terza sottosezione.

Nella seconda sottosezione, dapprima si rimodella la nozione di 'migliore', a partire dalla nozione di 'comando' impiegata nella prima sezione (41.22-42.5) per definire il rapporto tra anima e corpo e tra le parti interne dell'anima; poi, sempre riprendendo i risultati della prima sezione, i quali stabilivano che nel caso dell'uomo l'anima comanda sul corpo, e la ragione nell'anima, si mostra che la nozione di migliore definita in termini di comando è adatta a designare la parte razionale dell'uomo.

1.2.3 “Dunque, qualunque sia la virtù di questa parte, è necessario che sia di tutte la più degna di essere scelta ... noi siamo soltanto o soprattutto questa parte” (42.1-4)

Nella terza, e ultima, sottosezione è finalmente possibile applicare al caso specifico dell'uomo la sintesi ottenuta nella prima sottosezione riguardo le nozioni di 'migliore' e 'virtù', la quale aveva portato all'istituzione della nozione di virtù della parte migliore e alla sua designazione come 'migliore'. Avendo identificato nella parte razionale dell'anima la parte migliore dell'uomo (sottosezione due), e avendo stabilito che la virtù della parte migliore è migliore (sottosezione uno), si può ora concludere che la virtù della parte razionale dell'anima è la cosa migliore e più degna di scelta.



Una considerazione a parte meritano le due indicazioni poste a sigillo della suddetta conclusione, in particolar modo la seconda, che tramite un'alternativa pone in questione la natura unitaria o composta dell'uomo. Questa alternativa risulta centrale nel seguito dell'argomento dove diventa oggetto di un esame specifico, e, inoltre, nelle *Etiche*, dove si lega alla discussione del ruolo dominante o esclusivo dell'attività contemplativa nella vita umana. Su quest'ultimo punto si tornerà più avanti, per ora ci basti comprendere il senso del commento aristotelico:

qualunque sia la virtù di questa parte<sup>183</sup>, è necessario che sia di tutte la più degna di essere scelta, (1) in assoluto per tutti e per noi. Poiché questo, penso, chiunque potrebbe ammettere, cioè che (2) noi siamo soltanto o soprattutto questa parte. (42.3-4)

La conclusione raggiunta – la virtù della parte razionale dell'anima è la cosa più degna di scelta – è una specificazione, relativa al genere umano, della tesi precedentemente stabilita con riferimento agli enti in generale ossia “la virtù della parte migliore è migliore”<sup>184</sup>. Considerando che dal dominio generale degli enti si è appena attuata una restrizione al genere umano, si ritiene che il ‘per tutti’ si riferisca agli uomini in generale mentre il ‘per noi’ al singolo individuo<sup>185</sup>. L'andamento dell'argomentazione per successive specificazioni (prima si è posta in questione la virtù in generale, poi la virtù della parte migliore, in seguito, la virtù della parte migliore nell'uomo) rende plausibile questa lettura.

La seconda precisazione (“noi siamo soltanto o soprattutto questa parte”<sup>186</sup>) costituisce una sorta di conferma della conclusione. Definita la virtù della parte razionale dell'anima come “la cosa migliore per tutti o per noi” – dove il ‘per tutti’ può essere inteso come l'uomo in generale e il ‘per noi’ come ciascun singolo individuo – essa fornisce un'ulteriore ragione in favore della tesi, facendo riferimento al rapporto privilegiato tra la parte razionale dell'anima e l'uomo nella sua totalità. Questa operazione, a nostro parere, è ottenuta mediante un duplice procedimento: 1. la ripresa dei due riferimenti al

---

<sup>183</sup> È da notare che il termine ‘parte’, all'interno di questa sezione dell'argomento, è introdotto per la prima volta in questo punto, benché sembri esservi implicato fin dall'inizio. Cf. al proposito l'utilizzo dei superlativi *μάλιστα κυριώτατα τιμώτατα*, i quali, nel contesto dell'argomento, possono essere intesi sia come ‘elementi’, o ‘cose’ in generale, sia come ‘parti’.

<sup>184</sup> Iambl., *Protr.*, VII, 41. 26.

<sup>185</sup> Una distinzione simile ritrova anche nelle *Etiche*, cf., ad esempio, l'analisi della virtù come medietà in *EE*, II 3 (ad es. 1222a 27) e *EN*, II 6 1107 a1, dove Aristotele distingue medietà in ‘assoluto’ e ‘rispetto a noi’. L'espressione utilizzata in questi casi nelle *Etiche* per indicare il ‘rispetto a noi’ è *το πρὸς ἡμᾶς*, mentre nel *Protreptico* ἡμῖν.

<sup>186</sup> Iambl., *Protr.*, VII, 42.4.

carattere “proprio” della virtù che realizza il bene di un ente, e al dominio della parte migliore come condizione che consente di realizzarlo, e insieme ne specifica il significato; 2. la trasposizione di questa doppia valenza alla parte razionale, in quanto parte dominante dell’uomo. Queste due forme di rapporto, esplicitate dall’alternativa tra il ‘soltanto’ e il ‘soprattutto’, introducono due interpretazioni del primato della razionalità, il quale può essere inteso nel senso della dominazione o dell’identità sostanziale.

L’idea di un rapporto privilegiato tra la parte razionale dell’anima e l’uomo nella sua totalità è centrale in alcuni dei dialoghi platonici – si pensa qui, in particolare, al libro nono della *Repubblica*<sup>187</sup> e al *Timeo*<sup>188</sup> –, e lo stesso può dirsi dell’alternativa più specifica tra esclusività o predominanza della parte razionale, la quale, come si dirà meglio più avanti, è formulata nella *Repubblica* e nel *Fedro*, rispettivamente, con riferimento all’anima e all’uomo<sup>189</sup>. L’alternativa, com’è noto, compare anche in *EN X 8*, in uno degli argomenti in difesa dell’identità tra la felicità umana di primo grado e la vita contemplativa e le due possibilità sono menzionate in altri punti del trattato<sup>190</sup>. Alla luce

---

<sup>187</sup> *Resp.*, IX 588 b 1-592b 5 dove, per discutere la tesi, “commettere ingiustizia giova all’uomo ingiusto ma che viene reputato giusto”, è presentata la metafora dell’anima come unione composita di tre animali, un animale polimorfo e policefalo, un leone e un uomo, riunite insieme e ricoperte da un involucro dalle sembianze umane. La metafora riguarda il rapporto di priorità, in termini di dominio, della parte razionale rispetto alle altre parti dell’anima, ma tutto il passaggio è volto a mostrare che l’uomo in cerca di guadagno, o della fama, raggiunge la propria condizione migliore sottoponendosi al dominio della parte razionale. Al proposito sono illuminanti le linee seguenti, dove si traggono alcune conclusioni importanti per l’intero discorso 590c 7-d 4: “Dunque perché un uomo del genere sia sottoposto a un potere simile a quello che governa il migliore, diciamo che egli debba essere schiavo di quello, il migliore, nel quale governa il principio divino: non perché pensiamo che questo assoggettamento debba mirare a un danno per lo schiavo [...], benché perché siamo convinti che per chiunque sia meglio essere governato da ciò che è divino e dotato di intelligenza”. L’intero passo mostra come le due questioni, quella del primato della parte razionale nell’anima, e della parte razionale nell’uomo, siano tra loro legate. Sulla prima (il primato della parte razionale dell’anima nella sua totalità) cf. anche *Resp.* IX, 586d 4-587a 2, relativo all’analisi dei piaceri dell’anima, e di ciascuna delle sue parti, dove il primato, inteso nel senso di ‘proprio’, è legato all’idea secondo cui ciò che appartiene alla parte razionale è ‘proprio’ dell’anima nella sua interezza (per una discussione dell’uso della nozione, nel passo, si veda, più sotto, nel corpo del testo principale).

<sup>188</sup> *Tim.* 89b-d, dedicato al tema della cura della parte razionale dell’anima alla quale è affidato il governo del vivente mortale, anche paragonato ad una pianta celeste. Sullo stesso tema si vedano anche 41c 6-9 e 42a-d 1. L’uso platonico della metafora del comando per discutere il rapporto di subordinazione delle parti dell’anima irrazionale e dell’uomo nella sua interezza rispetto alla parte razionale sarà discusso analiticamente più avanti, nel seguito del capitolo.

<sup>189</sup> *Resp.*, X, 612 a1- 6 e *Phedr.*, 230a 1-8. I passi sono citati per esteso più sotto.

<sup>190</sup> In *EN X 8* Aristotele sembra difendere l’opzione ‘esclusiva’: “si potrebbe anche ritenere che ciascuno di noi è questo elemento, dato che è il principale e il migliore; quindi si avrebbe un assurdo se uno non scegliesse il proprio modo di vita, ma quello di un altro” (1778a 2-4) La citazione integrale del passo 1177b 26-1178a 7 è riportata più sopra, nell’introduzione del primo capitolo di questa parte della tesi. L’alternativa è riproposta in altri luoghi di *EN*, ad esempio nel libro IX, capitolo quattro, dove si discute un’aporia sul legame tra amicizia tra buoni e verso sé stessi; Aristotele spiega che “ciascuno desidera per sé delle cose buone ma non desidererebbe di diventare un altro, in modo che quello in cui si è trasformato avrebbe ogni bene, ma vorrebbe avere ogni bene restando ciò che si trova ad essere. E si ritiene che ciascuno di noi sia la sua propria parte pensante, o soprattutto questa parte” (IX, 4, 1166a 19-25). Nel capitolo ottavo,

dello sviluppo dell'argomento del *Protreptico*, nel quale ciascuno dei due rami dell'alternativa sarà esaminato analiticamente, e alla luce della sua conclusione, dalla quale si deduce che, nei due casi, l'opera propria dell'uomo non cambia, sarà interessante domandarsi perché Aristotele la introduca e si soffermi su di essa. Prima di occuparsi di questo punto è necessario esaminare il seguito dell'argomentazione.

### 1.3 LA SCIENZA TEORETICA COME VIRTÙ MIGLIORE DELL'UOMO

L'argomento della terza sezione (42.5-43.25) si lega senza soluzione di continuità al precedente e ne conferma il risultato, portandolo più in là. La ricerca dell'opera propria secondo natura dell'uomo conduce all'identificazione della *phronēsis* con la virtù della parte razionale dell'anima e alla caratterizzazione di essa come scienza teoretica. Tale caratterizzazione consente di confermarne la superiorità assoluta della *phronēsis* rispetto alle altre e virtù e il suo valore intrinseco.

#### 1.3.1 L'opera propria della parte razionale dell'anima

L'argomento è lungo e articolato, e può essere a sua volta ripartito in due sottosezioni (1. 42.5-42.23; e 2. 42.23-43.25).

La prima sottosezione suona così:

Inoltre, qualora ciò che costituisce la funzione secondo natura di ciascuna cosa, non per accidente, ma per sé, sia detto realizzarsi nel modo più bello, questa circostanza e questo fatto devono essere detti un bene, e si deve porre come maggiormente propria quella virtù tramite la quale ogni ente porta naturalmente a compimento questa stessa cosa (il realizzarsi della funzione nel modo più bello)<sup>191</sup>. Di ciò che è composto e costituito di parti, molte e differenti sono le attività; di ciò di cui la natura

---

discutendo un'altra aporia sull'amicizia – se l'uomo buono debba amare più sé stesso o gli amici – si ritorna sulla questione: “Infatti, ciascuno di noi è la sua ragione, e si ritiene che siano soprattutto le azioni non disgiunte da ragione a essere compiute proprio da noi stessi e volontariamente. Ora non ci sfugge che ciascuno di noi è questa parte, del tutto o principalmente, e che soprattutto questa è ciò che l'uomo dabbene predilige” (IX, 8, 1168a 35-1168ba 3).

<sup>191</sup> Piuttosto problematica è la frase: “ταύτην τ'ἀρετὴν θετέον κυριωτάτην, καθ' ἣν ἕκαστον αὐτὸ τοῦτο πέφυκεν ἀπεργάζεσθαι” (42.6). Non è infatti evidente che cosa τοῦτο indichi, se il realizzarsi nel modo più bello della funzione, opzione per la quale qui si propende, o il semplice realizzarsi della funzione, come propone ad es. Berti (2000), di cui si cita per esteso la traduzione poco più avanti. Il problema è acuito dal fatto che anche nella proposizione precedente il soggetto è sottinteso: “Ἐτι τοίνυν ὅταν ὁ πέφυκεν ἔργον ἑκάστου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ καθ' αὐτὸ λεγόμενον κάλλιστ' ἀποτελεῖ, τότε καὶ τοῦτ' ἀγαθὸν εἶναι λεκτέον” (42.5). Su questa questione si ritornerà tra poco.

è semplice e la cui sostanza non è in relazione ad altro la virtù propria per sé stessa è necessariamente una. Se dunque l'uomo è un animale semplice e la sua sostanza è ordinata secondo ragione e intelletto, la sua opera altro non è se non, solo, la più precisa verità e l'essere nel vero riguardo agli enti. Se invece per natura egli è composto di molte potenze, è evidente che di ciò da cui possono essere compiute più cose, migliore è sempre l'opera propria, come del medico la salute, e del nocchiero la salvezza. Ma nessuna opera della ragione, né della parte razionale della nostra anima, possiamo dire migliore della verità. La verità allora è l'opera più propria di questa parte dell'anima.

Ἔτι τοίνυν ὅταν ὁ πέφυκεν ἔργον ἐκάστου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ καθ' αὐτὸ λεγόμενον κάλλιστ' ἀποτελεῖ, τότε καὶ τοῦτ' ἀγαθὸν εἶναι λεκτέον, ταύτην τ' ἀρετὴν θετέον κυριωτάτην, καθ' ἣν ἕκαστον αὐτὸ τοῦτο πέφυκεν ἀπεργάζεσθαι. Τοῦ μὲν οὖν συνθέτου καὶ μεριστοῦ πλείους καὶ διάφοροί εἰσιν ἐνέργειαι, τοῦ δὲ τὴν φύσιν ἀπλοῦ καὶ μὴ πρὸς τι τὴν οὐσίαν ἔχοντος μίαν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν καθ' αὐτὸ κυρίως ἀρετὴν. Εἰ μὲν οὖν ἀπλοῦν τι ζῷόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ κατὰ λόγον καὶ νοῦν τέτακται αὐτοῦ ἡ οὐσία, οὐκ ἄλλο ἐστὶν αὐτοῦ ἔργον ἢ μόνῃ ἢ ἀκριβεστάτῃ ἀλήθεια καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν· εἰ δ' ἐστὶν ἐκ πλειόνων δυνάμεων συμπεφυκός, δῆλόν ἐστιν ὡς ἀφ' οὗ πλείω πέφυκεν ἀποτελεῖσθαι, ἀεὶ τούτων τὸ βέλτιστον <τὸ> ἔργον ἐστίν, οἷον ἰατρικοῦ ὑγίεια καὶ κυβερνήτου σωτηρία. βέλτιον δ' οὐδὲν ἔχομεν λέγειν ἔργον τῆς διανοίας ἢ τοῦ διανοουμένου τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἀληθείας. ἀλήθεια ἄρα τὸ κυριώτατον ἔργον ἐστὶ τοῦ μορίου τούτου τῆς ψυχῆς. (Iamb. *Protr.* VII, 42.5-42.23)

Nella sezione precedente, la virtù è stata definita come una sorta di principio d'ordine, secondo una nozione che, come si vedrà più avanti, proviene dal *Gorgia* di Platone<sup>192</sup>. La realizzazione della virtù è stata inoltre identificata con un bene<sup>193</sup>. Nella sezione presente l'identità con il bene è mantenuta ma la virtù è definita diversamente, come capacità di realizzare in modo buono l'opera o *ergon* di un ente. Questa seconda accezione, impiegata da Platone nel *Menone*, e nei libri tre e quattro della *Repubblica*, è utilizzata qui da Aristotele, più specificamente, per definire la virtù “maggiormente propria secondo natura” cioè la virtù in accordo con la quale ciascun ente porta a compimento, naturalmente, e nel modo più bello la propria opera naturale<sup>194</sup>. Tale

<sup>192</sup> *Gorg.* 504e 3 e segg.

<sup>193</sup> “πᾶν δ' εὖ διάκειται κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν” (41.22)

<sup>194</sup> Non tutti traducono e comprendono così il passo. Secondo alcuni, Berti (2000), Van der Meeren (2011) e Donini (1976), la virtù sarebbe piuttosto la capacità di portare a compimento la realizzazione dell'opera naturale di un ente. Berti (2000), ad esempio, traduce: “Inoltre qualora ciò che costituisce la funzione di

funzione, dal punto di vista aristotelico, coincide con la massima realizzazione ontologica dell'ente e dell'essere più in generale

L'argomento si sviluppa attorno all'uso del superlativo *kuriotata*, nel quale l'aggettivo *kurios* ha il doppio senso di 'dominante' e 'proprio'. Il riferimento alla superiorità di una virtù sulle altre risulta coerente con l'impostazione teorica della prima sezione dell'argomento (41.22-42-5), improntata alla definizione di una gerarchia nel dominio degli enti, e, più in particolare, tra anima e corpo e tra le parti interne all'anima<sup>195</sup>. Il significato di 'proprio', d'altro canto, è coerente con la presentazione della nozione di virtù fornita nella seconda sezione (41.22-23), definita in termini di buona organizzazione delle parti, è qualificata come 'propria' (*oikeia*) dell'ente<sup>196</sup>.

Per quest'ultima accezione Aristotele sembra avere in mente l'utilizzo della nozione di proprio (*oikeios, autos*) del libro nono della *Repubblica*, dove, discutendo dei tre tipi di vita, determinati da tre forme possibili di dominazione interne all'anima (dominazione della parte amante degli onori e del guadagno, amante del piacere e del sapere), Socrate stabilisce che la dominazione dell'intelligenza non solo consente la realizzazione dei piaceri, ad essa "propri" "per natura", ma realizza anche i piaceri "propri" delle altre<sup>197</sup>. Al proposito particolarmente significative sono le linee seguenti: "Se dunque l'anima intera segue la sua parte amante del sapere ed è esente da lotte intestine si avrà che ciascuna parte svolge il suo compito ed è giusta, e inoltre che ciascuna gode dei piaceri ad essa propri, dei più belli, e per quanto possibile dei più veri"<sup>198</sup>. In tal

---

ciascuna cosa, intesa non per accidente ma per sé, sia adempiuto nel modo più bello, questa circostanza e questo fatto devono essere detti un bene, e si deve considerare suprema quella virtù in base alla quale ciascuna cosa è in grado di adempiere questa funzione". Noi qui seguiamo invece Hutchinson (2017). Da un punto di vista concettuale la differenza tra le due traduzioni è la seguente: o la virtù porta alla buona realizzazione dell'opera propria di un ente o, semplicemente, alla sua realizzazione. La nozione di virtù nell'accezione di 'ciò che consente di realizzare la funzione naturale' porta a domandarsi se sia possibile condurre a compimento la funzione dell'ente senza la virtù e, quindi, se la virtù sia una condizione della realizzazione dell'opera di un ente o un'eccedenza.

<sup>195</sup> Iambl., *Protr.*, VII, 41.15-22.

<sup>196</sup> Ogni cosa è disposta bene in base alla propria virtù, poiché il conseguimento di questa è un bene" (πᾶν δ' εὖ διάκειται κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν· τὸ γὰρ τετυχηκέναι ταύτης ἀγαθὸν ἐστὶ" (VII, 41.22-23).

<sup>197</sup> In *Resp.*, IX 586d 3-592 b5, Socrate afferma che la dominazione della parte razionale dell'anima, anche connotata come "divina" (589d 1, d 4) e "più propria" (586e 2) dell'uomo, consente alle altre parti di realizzare i loro "compiti e piaceri propri" (586e 1) e, inoltre, all'anima intera, di ristabilire la "propria condizione migliore per natura" (591b 4). Sull'uso del termine '*physei*' cf. anche *Resp.*, IX, 585d 11-5, citato alla nota seguente. Questo riferimento, come si spiegherà più avanti, è importante per l'interpretazione dell'occorrenza del termine nell'argomento del *Protreptico*.

<sup>198</sup> *Resp.*, IX, 586e 4-587a 1 (la traduzione è di Vegetti [2006], che costituirà il riferimento per tutte le citazioni dalla *Repubblica*). Poco prima la nozione è stata esplicitamente semantizzata come "ciò che è migliore per ciascuna cosa" (εἴπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστω, τοῦτο καὶ οἰκειότατον, 586e 2), con un evidente rinvio alla discussione che si sta per concludere sulla natura dei piaceri (585a 9-587c 3). Al suo inizio, una distinzione tra piaceri che hanno un maggiore grado di verità e piaceri che ne hanno uno minore, è stata ricondotta ad una distinzione tra maggiore o minore grado di essere, a sua volta riconducibile alla

modo alla nozione di ‘proprio’ è conferito un significato che va al di là della convenienza relativa ma include una connotazione valutativa positiva, la quale sposta il significato del termine dal lato del genere dell’essere che è, realmente, e veramente<sup>199</sup>..

L’adeguatezza di una lettura che mantiene entrambe le accezioni di *kurios*, i ‘proprio’ e ‘dominante’, è inoltre confortata dal riferimento di poco precedente alla doppia opzione sulla natura dell’uomo: se esso sia soltanto, o soprattutto, la parte razionale<sup>200</sup>.

Il collegamento con il libro nono della *Repubblica*, illustrando un legame tra le nozioni di, ‘proprio’, ‘per natura’, ‘vero’ ed ‘essere’ aiuta a meglio comprendere anche la presenza, e il senso, delle espressioni *kata physin* (secondo natura) e *physei* (per natura), già introdotte nella sezione precedente e riprese qui. A partire da quest’accostamento, infatti, appare più chiaro che l’introduzione delle due nozioni non è immotivata ma ha un rapporto preciso con il riferimento immediatamente precedente alla virtù “propria di un ente” (41.22), dove l’utilizzo del termine *oikeios*, posta l’accezione di virtù come ‘buona disposizione’, rinvia ad un uso platonico della nozione. L’utilizzo del termine *physis* rende esplicito il riferimento alla ‘natura’ implicito nella nozione di

---

distinzione tra l’anima e gli altri tipi di beni (come la ricchezza o il piacere sensibile). Questo ha consentito di mostrare che i piaceri dotati di maggiore grado di verità, cioè quelli di tipo intellettuale, sono capaci di riempire maggiormente l’anima e quindi di darle un piacere più vero (585d 7-10). Poiché l’anima si colloca nel genere di ciò che ha più essere, le cose dello stesso tipo (“le cose inerenti a ciò che è sempre simile e immortale, che sono esse stesse tali e insite in un soggetto dello stesso tipo.” *Resp.*, IX, 585c 2-4) possono riempirla maggiormente. Posto che è più piacevole riempirsi di ciò che è più conveniente per natura (*physei*), ciò che si riempie realmente delle cose che sono più realmente e veracemente, godrà di un vero piacere, cf. *Resp.*, IX 585d 11-5. In base a questo ragionamento quelli che appaiono come piaceri ‘propri’, delle parti ‘concupiscibile’ e irascibile’ dell’anima, si rivelano non esserlo.

<sup>199</sup> *Resp.*, IX, 586e 4-587 1: “Se dunque l’anima intera segue la sua parte amante del sapere ed è esente da lotte intestine si avrà che ciascuna parte svolge il suo compito ed è giusta, e inoltre che ciascuna gode dei piaceri ad essa propri, dei più belli, e per quanto possibile dei più veri”. (θαρροῦντες λέγωμεν ὅτι καὶ περὶ τὸ φιλοκερδὲς καὶ τὸ φιλόνομον ὄσσαι ἐπιθυμίας εἰσὶν, αἱ μὲν ἂν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἐπόμεναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἡδονὰς διώκουσαι, ἅς ἂν τὸ φρόνιμον ἐξηγήται, λαμβάνωσι, τὰς ἀληθεστάτας τε λήψονται, ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς 586ε λαβεῖν, ἅτε ἀληθεῖα ἐπομένων, καὶ τὰς ἐαυτῶνοικείας, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστω, τοῦτο καὶ οἰκειότατον). Poco prima la nozione è stata esplicitamente semantizzata come “ciò che è migliore per ciascuna cosa” (586e 2), con un evidente rinvio alla discussione che si sta per concludere sulla natura dei piaceri (585a 9-587c 3). Nella discussione in questione, una distinzione tra piaceri che hanno maggiore e minore grado di verità, ricondotta ad una distinzione tra maggiore o minore grado di essere, la quale a sua volta è ricondotta alla distinzione tra l’anima e gli altri tipi di beni (come la ricchezza o il piacere sensibile), ha consentito di mostrare che i piaceri dotati di maggiore grado di verità, cioè quelli di tipo intellettuale, sono capaci di riempire maggiormente l’anima e quindi di darle un piacere più vero (585d 7-10). Poiché l’anima si colloca nel genere di ciò che ha più essere, le cose dello stesso tipo (“le cose inerenti a ciò che è sempre simile e immortale, che sono esse stesse tali e insite in un soggetto dello stesso tipo.” *Resp.*, IX, 585c 2-4) possono riempirla maggiormente. Posto che è più piacevole riempirsi di ciò che è più conveniente per natura (*physei*), ciò che si riempie realmente delle cose che sono più realmente e veracemente, godrà di un vero piacere, cf. *Resp.*, IX 585d 11-5. In base a questo ragionamento quelli che appaiono come piaceri ‘propri’, delle parti ‘concupiscibile’ e irascibile’ dell’anima, si rivelano non esserlo.

<sup>200</sup> *Iambl. Protr.*, ch. VII, 42.3-4. Su quest’alternativa e il suo utilizzo nelle *Etiche* si vedano anche le note 53 e 69.

*oikeios*. Questa nozione, come si è visto, si arricchisce nel *Protreptico* di implicazioni concettuali peculiari, che distinguono la concezione aristotelica da quella platonica. Anche se il passo precede la sezione dedicata alla teorizzazione sulla natura in quanto causa (ch. IX), la citazione in oggetto sembra poter essere intesa guardando ad essa, dove la ‘natura’ indica la causa della generazione di un ente, orientata ad un fine. Il proseguo del passo conferma questa lettura. Volendo formulare sintenticamente un confronto tra Aristotele e Platone su questo punto si può allora osservare che, se per entrambi, la nozione di ‘natura’, almeno in una sua determinata accezione, ha un rapporto con la pienezza d’essere, Aristotele, a differenza di Platone, la concepisce in modo dinamico, come il punto di partenza e il punto d’arrivo di un processo di generazione determinato. Questo punto d’arrivo, almeno stando al *Protreptico*, coerentemente con la sua natura, ossia il completamento di un processo di generazione, ha esso stesso un carattere processuale, e consiste nell’attività o uso dell’ente.

L’obiettivo della terza sezione (42.5-42.23), come si è detto, consiste nel determinare quale sia la virtù della parte razionale dell’anima – questione lasciata indeterminata alla fine della sezione precedente (42.3-4). Per realizzare questo obiettivo, nella sua prima sottosezione – qui in esame – si procede ad una preliminare distinzione tra due tipi di enti – un ente semplice che non è in relazione ad altro, e un ente composto costituito di parti – la quale, applicata al caso dell’uomo, consente di introdurre due differenti interpretazioni della natura umana. Qualora l’uomo corrisponda a un ente del primo tipo egli risulta essere un animale semplice, ordinato secondo l’intelletto e la ragione; qualora corrisponda a un ente del secondo tipo, egli risulta invece un animale composto, nel quale domina la ragione.

La scelta di menzionare le due alternative è metodologicamente pertinente rispetto all’obiettivo della sezione, vale a dire il determinare quale sia la virtù propria secondo natura dell’uomo. La virtù infatti è stata definita tramite la nozione di *ergon*, o opera propria di un ente, e nei due casi distinti, l’ente ha rispettivamente una o più attività – da cui segue che l’*ergon* potrebbe, in ciascuno dei due casi, non essere lo stesso. Nell’ente composto, dove le attività sono molteplici, è necessario determinare in via preliminare quale tra esse corrisponda all’opera propria. Nell’ente semplice, invece, il problema non si pone, poiché, essendo l’attività una, resta solo che la virtù propria sia quella capace di realizzarla.

Si dà il caso che le due alternative, nel caso dell’uomo, non comportino una differenza quanto al risultato della ricerca. In entrambi i casi, infatti, l’opera propria

risulta essere la verità, nozione a partire dalla quale si sviluppa il proseguo dell'argomento. Per questo, viene da chiedersi perché Aristotele non si sia limitato a menzionarle, ma abbia scelto di svilupparle analiticamente. Noi suggeriamo che egli le abbia esposte per sviluppare le conseguenze della sua identificazione tra le due accezioni della virtù, come propria e dominante. In precedenza egli ha, infatti, mostrato che la realizzazione della virtù propria corrisponda alla buona disposizione di un ente (41.22-23) e che la realizzazione della virtù di ciò che è migliore, ed è quindi dominante, porta alla stessa condizione (41.25). Se si assume che un ente ben disposto sia un ente disposto secondo la virtù propria, e se la realizzazione della virtù della parte migliore o dominante dispone bene l'ente, sembra allora venire meno la differenza tra virtù propria e virtù migliore. Poiché la virtù propria si definisce per l'effetto che produce, e la virtù migliore realizza l'effetto della virtù propria, la differenza si annulla. Quello che cambia è il punto di vista da cui le si considera, o meglio la composizione di ciò di cui sono virtù: in un caso si considera una virtù di qualche cosa di unitario, nell'altro di qualcosa che è composto di parti.

Forse allora per Aristotele, l'alternativa non è davvero un'alternativa, ma un modo per riferirsi ad una discussione conosciuta, proponendo una soluzione, che guarda alla distinzione dal punto di vista dei suoi effetti. Come si è già anticipato, nel libro dieci della *Repubblica*, e nel *Fedro*, Socrate formula un'alternativa molto simile, per discutere il problema della natura dell'anima e dell'uomo, presentandola come il punto d'arrivo ideale della discussione filosofica. Nelle *Repubblica*, ad esempio, egli afferma sull'anima: “[...] allora si potrà scorgere la vera natura – se essa consti di molte forme o di una sola, in quale stato e come sia. Ora invece ne abbiamo discusso in modo adeguato le affezioni e le forme durante il corso della vita umana”<sup>201</sup>. Il passo suggella la presentazione della metafora del Glaucone marino, il mostro marino paragonato da Socrate all'anima, così come essa è in questa vita: corrosa, sfigurata e coperta di incrostazioni. Con questa immagine si chiarisce che i discorsi svolti fino a quel momento non riguardano l'anima nella sua condizione originaria e pura, ma una sua deviazione, dalla quale tuttavia è possibile risalire all'osservazione della natura autentica, guardando in una direzione percisa, verso “l'amore per il sapere” e “le realtà affini, che la sua mente è in grado di

---

<sup>201</sup> *Resp.*, X, 612 a3-6. “καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως”(612a 3-4).



afferare [...] in quanto è congenere a ciò che è divino, immortale, e eterno”<sup>202</sup>. È quindi possibile che lo Stagirita stia qui dialogando con Platone, con l’intenzione di mostrare che risolvere la questione della natura semplice o composta dell’anima e dell’uomo non sia il punto d’arrivo della riflessione sull’anima e la vita umana<sup>203</sup>, ma che basti lo stabilire quale sia il compimento umano, e che per la definizione di questo punto la risoluzione dell’altra questione sia, invece, indifferente.

### 1.3.2 La *phronēsis* come scienza teoretica

Nella seconda sottosezione della terza sezione si stabilisce che la virtù capace di realizzare nel modo migliore la funzione propria dell’uomo è la *phronēsis*. Inoltre, tramite l’enucleazione di un principio, il quale determina in modo univoco la posizione del fine in una gerarchia di desiderabilità, si chiarisce che questa disposizione non è una scienza produttiva, e quindi non è desiderabile per il fine prodotto, ma è una scienza teoretica, ossia è desiderabile in sé stessa, e il suo fine coincide con la pura *theōria*.

#### 1.3.2.1 “L’uomo realizza quest’opera per mezzo della scienza in generale [...] la parte conoscitiva [...] la virtù di questa è scienza”

La seconda sottosezione (42.23-43.25) può a sua volta essere suddivisa in due parti (1. 42.23-43.5; e 2. 43.5-43.25) la prima delle quali suona così:

L’uomo realizza quest’opera per mezzo della scienza in generale, e in misura maggiore, tramite quella che è più scienza, cioè quella per la quale la *theōria* è il fine più proprio. Quando infatti di due cose l’una è scelta a causa dell’altra, migliore e più desiderabile è quella a causa della quale anche l’altra è scelta, come il piacere è migliore delle cose piacevoli, e la salute di quelle sane; queste infatti si dicono produttive di quelle. Dunque, della saggezza, che diciamo essere potenza della parte che è più propria in noi, niente è più desiderabile, giudicando disposizione in

---

<sup>202</sup> Su quest’ultimo passo, importante per la questione centrale del capitolo sugli oggetti della contemplazione, si ritornerà nella conclusione del presente capitolo. Cf. anche *Phedr.*, 230a 1-8: “[...] non sono ancora capace, come lo vuole l’iscrizione di Delfi, di conoscere me stesso; [...] Così lascio da lato anche queste favole, mi rifaccio su questo punto alla tradizione e come dicevo un attimo fa non è essa che esamino ma me stesso: sono io stesso un animale più complesso e più fumante che Tifone? Sono io una creatura più serena e semplice, che partecipa naturalmente a un destino divino e resta sraniera a queste fumate? (οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτόν: [...] ὅθεν δὴ χαίρειν ἕσασας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ’ ἑμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὄν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον).

<sup>203</sup> Della distinzione tra scienze pratiche e teoretiche nel *Protreptico* si discuterà nel prossimo capitolo.

rapporto a disposizione, poiché la parte conoscitiva, sia separata che unita alle altre, è migliore di tutto il resto dell'anima, e la virtù di questa è la scienza.

Τοῦτο δὲ δρᾶ κατ' ἐπιστήμην ἀπλῶς, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν μᾶλλον ἐπιστήμην, ταύτη δ' ἐστὶ θεωρία τὸ κυριώτατον τέλος. ὅταν γὰρ δυοῖν ὄντων θάτερον διὰ θάτερον αἰρετὸν ἦ, βέλτιόν ἐστι τοῦτο καὶ μᾶλλον αἰρετὸν δι' ὅπερ αἰρετόν ἐστι καὶ θάτερον, οἷον ἡδονὴ μὲν τῶν ἡδέων, ὑγίεια δὲ τῶν ὑγιεινῶν· ταῦτα γὰρ ποιητικὰ λέγεται τούτων. Οὐκοῦν τῆς φρονήσεως, ἣν φαμεν δύναμιν εἶναι τοῦ κυριωτάτου τῶν ἐν ἡμῖν, οὐκ ἔστιν αἰρετώτερον οὐδέν, ὡς ἕξις πρὸς ἕξιν κρίνεσθαι· τὸ γὰρ γνωστικὸν μέρος καὶ χωρὶς καὶ συγκείμενον βέλτιόν ἐστι πάσης τῆς ψυχῆς, τούτου δ' ἐπιστήμη ἀρετή. (Iamb. *Protr.* VII, 42.23-43.5)

La struttura logica del passaggio può essere ricostruita come segue:

1. La virtù che consente di realizzare la verità è la scienza in generale ma consente di realizzarla in modo maggiore la virtù che è maggiormente scienza, e di quest'ultima è fine la *theōria*;
2. infatti, di due cose desiderate l'una per l'altra, è sempre migliore e più desiderabile quella per la quale anche l'altra è desiderata. Essa consiste nel fine, mentre l'altra è produttrice del fine;
3. comparando disposizione in rapporto a disposizione, la *phronēsis*, che è la disposizione della parte più propria e dominante in noi, è la cosa più desiderabile. La parte conoscitiva infatti, è la parte migliore dell'anima, e l'opera di questa è la scienza<sup>204</sup>.

L'intera dimostrazione è volta a stabilire che la *phronēsis* è in sé desiderabile. La presente sezione è incentrata sulla nozione di 'virtù propria' come capacità di realizzare l'opera propria di un ente nel modo migliore. In questa sottosezione si mostra che la *phronēsis* è la virtù mediante la quale l'uomo realizza nel modo migliore tale opera. L'andamento della dimostrazione non è tuttavia lineare. L'aspettativa di un veloce passaggio all'identificazione della *phronēsis* con la virtù in questione è disattesa, e, al suo posto, è presentato un ragionamento piuttosto intricato, nel quale un ruolo centrale è assunto dal principio della desiderabilità del fine. Questo principio sembra essere utile per la definizione della massima desiderabilità della *phronēsis*, senza che tuttavia sia immediatamente chiaro il perché.

---

<sup>204</sup> L'uso del termine γνωστικὸν (conoscitivo) per indicare la parte razionale dell'anima è discusso più sotto.

Per mostrare che la *phronēsis* è la virtù tramite la quale la verità si realizza, l'autore si riferisce anzitutto alla scienza come disposizione capace di realizzare la verità, e prospetta, una gerarchia all'interno di essa. Il dominio scientifico è suddiviso in livelli di scientificità sormontati da un fine, la *theōria*, la quale rappresenta la forma più alta di scienza, ossia quella che realizza nel modo migliore la verità e consente di ordinare le scienze precedenti nella gerarchia. Il principio della desiderabilità del fine fornisce una giustificazione di tale posizione, portando inoltre all'identificazione della forma più alta di scienza con la *phronēsis*.

Il principio stabilisce che, tra due enti desiderati l'uno per l'altro, il più desiderabile, e quindi migliore, è quello per il quale anche l'altro è desiderato, e tale è il fine; mentre l'altro è ciò che lo produce. Il principio in oggetto, come è chiarito dagli esempi (dati dalle coppie “piacere”/“cose piacevoli”, “salute”/“cose sane”), porta a identificare ‘ciò che è desiderato per altro’ con ciò che ‘è produttore del fine’. Si definisce cioè una distinzione tra il fine e ciò che lo produce sulla base del grado di desiderabilità. Questa distinzione consentirà di collocare in una gerarchia le scienze produttive (tra le quali rientrano ad esempio “le virtù dette secondo le parti” citate alla sottosezione seguente<sup>205</sup>) e la scienza teoretica (la quale appartiene alla *phronēsis*). Le scienze o disposizioni produttive sono in ultima istanza desiderate per il fine che producono il quale, come si dirà poco più avanti, è “diverso da esse” e quindi dalla scienza stessa; mentre il fine non è desiderato per altro ed è desiderabile in sé.

Dopo aver stabilito che la virtù migliore secondo natura dell'uomo è la scienza avente per fine la *theōria*, ossia la forma più alta di scienza, al punto 3 quest'ultima è identificata con la *phronēsis*, presentata in questa sezione come virtù della parte conoscitiva, e determinata, in accordo con la sezione precedente, come nostra parte migliore<sup>206</sup>.

Il principio secondo cui la virtù della parte migliore è anch'essa migliore, come si ricorderà, è stato stabilito nella seconda sezione (cf. 41.22-42.5).

---

<sup>205</sup> Iambl., *Protr.*, VII, 43.5-25.

<sup>206</sup> Il termine ‘conoscitivo’ (γνωστικόν) non è stato impiegato prima per indicare la parte razionale dell'anima. Precedentemente, la si è indicata tramite il riferimento alla nozione di ragione: a 41.21, nella prima sezione, essa è stata identificata con il *logos*; a 42.1, nella seconda, con “*ton logon ekon kai dianois*”; a 42.10, nella terza, con la parte “*kata logon kai noun*”, e a 42.22, con la *dianois*.

1.3.2.2 “Di conseguenza non è opera della saggezza nessuna delle virtù che diciamo secondo le parti [...] l’esercitare il senno e il contemplare è la funzione dell’anima [...] nulla di diverso dalla vista stessa”

L’argomentazione continua così:

Di conseguenza non è opera della saggezza nessuna delle virtù che diciamo secondo le parti; poiché di tutte essa è migliore, e il fine prodotto è sempre migliore della scienza che produce. Né la sua opera è l’insieme di tutte le virtù dell’anima, né lo è la felicità. Se infatti fosse produttiva, sarebbe diversa dalle cose prodotte, come l’arte di costruire casa dalla casa poiché non è parte della casa. Invece la saggezza è parte della virtù e della felicità poiché noi diciamo che la felicità è costituita da essa o si identifica con essa. Dunque, anche in base a questo discorso è impossibile che essa sia una scienza produttiva; migliore infatti deve essere il fine rispetto a ciò da cui proviene; mentre niente è migliore della *phronēsis*, tranne forse qualcuna delle cose menzionate<sup>207</sup>, nessuna delle quali però è una funzione diversa da essa. Allora bisogna dire che questa scienza è una scienza teoretica, data l’impossibilità che il suo fine sia produzione. L’esercitare il senno e il contemplare è dunque la funzione dell’anima e questa è la cosa più desiderabile per gli uomini, come penso sia anche il vedere per gli occhi, che chiunque desidererebbe possedere anche se non gli dovesse venire nulla di diverso dalla vista stessa.

Οὐκ ἄρα ἐστὶν ἔργον αὐτῆς οὐδεμία τῶν κατὰ μέρος λεγομένων ἀρετῶν· πασῶν γὰρ ἐστὶ βελτίων, τὸ δὲ ποιούμενον τέλος αἰεὶ κρεῖττόν ἐστι τῆς ποιούσης ἐπιστήμης· οὐδὲ μὴν ἅπασα τῆς ψυχῆς ἀρετὴ οὕτως ἔργον οὐδ’ ἡ εὐδαιμονία. εἰ γὰρ ἔσται ποιητικὴ, ἑτέρα ἑτέρων ἔσται, ὥσπερ οἰκοδομικὴ οἰκίας, ἣτις οὐκ ἔστι μέρος τῆς οἰκίας. ἢ μέντοι φρόνησις μόνιον τῆς ἀρετῆς ἐστὶ καὶ τῆς εὐδαιμονίας· ἢ γὰρ ἐκ ταύτης ἢ ταύτην φαμέν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν. Οὐκοῦν καὶ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον ἀδύνατον εἶναι [τὴν] ἐπιστήμην ποιητικὴν· βέλτιον γὰρ δεῖ τὸ τέλος εἶναι τοῦ γιγνομένου· Τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν ἔργον τῆς ψυχῆς ἐστὶ καὶ τοῦτο πάντων ἐστὶν αἰρετώτατον τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ οἶμαι καὶ τὸ τοῖς ὄμμασιν ὄρᾶν, ὃ καὶ ἔλοιτό τις ἂν ἔχειν, εἰ καὶ μή τι μέλλοι γίγνεσθαι δι’ αὐτὸ παρ’ αὐτὴν τὴν ὄψιν ἕτερον. (Iamb., *Protr.*, VII, 43.5-25)

Essendo di esse migliore, la *phronēsis* non può in alcun modo coincidere con una delle scienze produttive. In base al principio esposto nella sottosezione precedente, infatti, il fine è migliore di ciò che lo produce, ma la *phronēsis* è essa stessa un fine, e quindi migliore di ciò che si produce in vista di essa. Quest’ultima posizione è confermata da un

---

<sup>207</sup> L’indicazione non è di immediata lettura, Berti (2000) sostiene che essa indichi la felicità, menzionata qualche riga più sopra (43.17). Quest’opzione ci pare plausibile. Ci si domanda però anche se non possa costituire un riferimento al *nous*, menzionato più sopra (42.10), o alla stessa *theōria*.

ulteriore argomento nel quale sia afferma, propriamente, che la scienza avente per fine la *theōria* è teoretica e che la *phronēsis* dunque è tale.

L'argomento secondo cui l'opera della *phronēsis* corrisponde all'insieme delle virtù o alla felicità (43.5-14) sembra costituire una risposta polemica ad un'opinione altrui<sup>208</sup>. Su questo passaggio si tornerà tra poco, per ora ci basti dire che la confutazione aristotelica è costruita sulla distinzione appena stabilita tra ciò che produce il fine e il fine. L'autore afferma che nelle scienze produttive l'oggetto prodotto è diverso dall'azione del produrre. Essendo tutt'uno con le virtù, e parte della felicità, ne consegue che la *phronēsis* non è, e non può essere, una scienza produttiva, e, quindi, né può produrre tutte le virtù, né può produrre la felicità, ma per esclusione è una scienza teoretica.

## 2. UN CONFRONTO CON PLATONE: IL SIGNIFICATO ARISTOTELICO DELLA *PHRONĒSIS* COME FINE

L'idea del comando dell'anima sul corpo che è posta al fondamento dell'argomento aristotelico non ha un'origine aristotelica<sup>209</sup>. Essa è ricorrente nei dialoghi platonici, dove più spesso appare concatenata al principio secondo cui ciò che è migliore deve comandare, dando forma all'argomento "l'anima comanda sul corpo perché è migliore di esso"<sup>210</sup>. Lo stesso argomento si è incontrato anche nel *Protreptico*<sup>211</sup>. Il medesimo principio (la necessità del comando di ciò che è migliore) è impiegato in altri luoghi dei dialoghi di Platone per istituire un rapporto di potere interno all'anima tra la parte razionale e le parti concupiscibile e irascibile (si veda in particolare il libro nono della *Repubblica*<sup>212</sup>).

Nell'argomento del *Protreptico* la subordinazione del corpo all'anima e tra le parti interne all'anima è assunta come base teorica per affermare il valore intrinseco della *phronēsis* in quanto disposizione della parte conoscitiva, quindi, la sua superiorità rispetto alle altre virtù, che sembrano qui identificate a delle disposizioni scientifiche produttive.

---

<sup>208</sup> A nostro avviso si tratta di Platone, posizione che sarà discussa nel prossimo sottoparagrafo.

<sup>209</sup> Ancora prima che un'elaborazione filosofica, essa costituisce un *topos* retorico, corrispondente ad un'opinione accettata da tutti, cf. Iscorcate, *Antidosis*.

<sup>210</sup> *Leggi* 726a 3- 727a 2, 896c 2-5; *Gorg.*, 465c 7-d 1; *Alcib.*, I, 130a 1-b 5; *Phaed.*, 80a 3- 9, 94 b 4-5, c 10-d 2; *Tim.*; *Leggi* 726 a 3- 896c2-59.

<sup>211</sup> *Iambl.*, *Protr.*, VII, 41.22-42.5.

<sup>212</sup> *Resp.*, 588 b 1-592b di cui, in particolare, le linee 590c 7-4 citate per esteso in precedenza.

Questa superiorità, come si è sottolineato, si risolve e precisa nell'idea secondo cui la *phronēsis*, che si identifica con una scienza teoretica, costituisca il fine delle altre scienze, consentendo di spiegare perché, contrariamente all'opinione comune, non si debba cercare un'utilità alla riflessione filosofica.

Nella parte che segue si intende mostrare in che modo Aristotele riutilizzi degli strumenti concettuali platonici per definire la struttura finalistica del rapporto tra la parte razionale conoscitiva dell'anima e le altre parti, e come tali strumenti servano a dare forma a una nozione di scienza teoretica che contiene in sé una critica a Platone. Aristotele, infatti, si serve di Platone per dimostrare che la *phronēsis* costituisce un fine in sé stessa e rispetto alle conoscenze produttive, ma insieme lo critica, esattamente sul punto che intende dimostrare, ovvero la nozione di scienza teoretica, in quanto avente per fine la pura conoscenza o *theōria*. La nozione di scienza teoretica, infatti, è da ultimo definita da Aristotele a partire da una distinzione tra finalità conoscitiva e finalità produttiva, che dal punto di vista di Aristotele, Platone non assume, trattando la scienza teoretica come scienza produttiva, e quindi misconoscendone l'autonomia di valore rispetto alla pratica.

## 2.1 IL COORDINAMENTO DELL'USO DI CIÒ CHE È DOMINATO A CIÒ CHE DOMINA E LA *PHRONĒSIS* COME FINE

L'argomento aristotelico (*Protr.*, VII, 41.15-43.25) si apre con l'enucleazione di due principi i quali costituiscono le premesse dell'intero argomento. Dapprima si stabilisce che anima e corpo stanno tra loro in un rapporto di comando e uso, istituendo una correlazione tra comandare e usare da un lato, e essere comandato ed essere strumento dall'altro (41.15-16). Poi, si precisa a cosa debba essere orientato l'uso di ciò che è comandato ed è strumento: "ed è sempre in relazione a ciò che comanda e usa che è coordinato l'uso di ciò che è comandato ed è strumento" (41.17-18). Una trasposizione al livello dell'anima del rapporto illustrato con riferimento al corpo e all'anima delimita il vero campo d'interesse dell'argomento: il rapporto tra la parte psichica non razionale e razionale e, all'interno di quest'ultima, tra la parte puramente conoscitiva e le altre parti. Non è in realtà del tutto chiaro se nel passaggio vi sia una distinzione tra diverse parti interne alla parte conoscitiva dell'anima. In caso affermativo, invece di pensare a delle disposizioni conoscitive del tipo di quelle elencate nell'*Etica Nicomachea* (*technē, nous, epistēmē, sophia*), si potrebbe pensare alle virtù del carattere che, effettivamente, nel

passo sono trattate come scienze<sup>213</sup>. Sorge allora la questione se nel *Protreptico* le virtù del carattere siano relative alla parte irrazionale o razionale dell'anima.

Il principio sopramenzionato (“ed è sempre in relazione a ciò che comanda e usa che è coordinato l'uso di ciò che è comandato ed è strumento”) sembra tornare utile in particolare nell'ultima sezione dell'argomento (42.5-43.25), dove si mostra che le disposizioni scientifiche dell'anima sono molteplici, e che, tra queste, la *phronēsis* ha una finalità puramente conoscitiva. Considerando la determinazione più precisa del conoscere in termini di ‘essere nel vero’, stabilita nel corso argomento, si può precisare che il fine in questione coincide con la verità.

La dimostrazione della sezione precedente (41.22-42.5) era costruita attorno alla nozione di virtù e sull'identificazione di essa con un bene<sup>214</sup>. Una volta che la nozione di virtù è stata determinata mediante quella di *ergon*, il rapporto gerarchico tra le parti irrazionale e razionale, e tra le disposizioni interne a quest'ultima, è stato concepito con riferimento a delle attività poste in gerarchia tra loro. È quindi solo a questo punto dell'argomentazione (42.5-43.25), quando in questione vi è una gerarchia di attività, corrispondenti a capacità o disposizioni dell'anima, che la nozione di uso diventa operante. L'esercizio di una capacità o disposizione, come testimoniano altri passi del *Corpus*, corrisponde infatti al suo uso<sup>215</sup>. Se nella penultima sottosezione dell'argomento (42.23-43.5) si tratta di porre in gerarchia le diverse disposizioni dell'anima, corrispondenti ad altrettante attività, e se la gerarchia determina un rapporto di dominazione correlato ad un rapporto d'uso, risulta che le disposizioni/attività poste in un gradino inferiore siano svolte per quelle poste in un gradino superiore. La fine della sottosezione (43.1-5) conferma questo ragionamento.

La dimostrazione, infatti, prosegue tramite l'enunciazione del principio relativo alla desiderabilità del fine, dove, come si è detto, il fine corrisponde alla *phronēsis* avente per fine la *theōria* e ciò che produce il fine alle altre virtù, presentate alla stregua di scienze produttive. Gli ultimi due argomenti dell'ultima sottosezione (43.5-25) stabiliscono l'intrinseca desiderabilità della *phronēsis* chiarendo che essa è il fine delle altre disposizioni dell'anima, ragione per la quale essa ha invece un valore intrinseco. La *phronēsis* si distingue dalle altre disposizioni psicologiche, poiché se queste ultime sono

---

<sup>213</sup> Cf. 43.5-14 e la nostra analisi relativa.

<sup>214</sup> Si tratta della seconda sezione dell'argomento, per l'analisi della quale si veda la sezione 2.1 del presente capitolo.

<sup>215</sup> Si rinvia anche all'articolo di Menn (1944), già citato nel capitolo precedente.

desiderate per la realizzazione di un fine diverso dalla produzione stessa, essa è desiderata per sé e non per un fine ulteriore. Considerando il rapporto gerarchico stabilito dall'inizio tra le varie disposizioni psichiche, questo schema è completato dall'idea che, contrariamente all'opinione comune, sono le altre disposizioni ad essere utilizzabili per la *phronēsis* e non viceversa.

## 2.2 GORGIA 503C 4-504A 6 E REPUBBLICA IX E X: LE ORIGINI PLATONICHE DELLA NOZIONE DI FINE NELL'ANALISI ARISTOTELICA DEL RAPPORTO TRA LA PHRONĒSIS E LE ALTRE DISPOSIZIONI PSICHICHE

Come si è visto, il principio secondo cui l'uso di ciò che è comandato deve essere coordinato a ciò che comanda diviene operativo nella parte finale dell'argomento (42.5-43.25) per stabilire la finalità intrinseca della *phronēsis* e il rapporto di essa con le altre disposizioni psichiche. Qui di seguito si intende mostrare che la relazione di tipo finalistico che con esso è introdotta è espressa da Aristotele attraverso alcuni concetti platonici.

Nel principio “ed è sempre in relazione a ciò che comanda e usa che è coordinato l'uso di ciò che è comandato ed è strumento” due espressioni indicano la relazione d'uso tra ciò che domina e ciò che è dominato: il verbo *syntassō* e la proposizione *pros ti*. Le stesse espressioni sono impiegate in alcuni passi del *Gorgia* (503 c 4-504a 6) e dei libri nove e dieci della *Repubblica* (*Resp.*, IX, 601b 9-602a 1; X, 588b-592b) per esprimere l'idea che l'ordine e l'armonia di parti molteplici – siano esse appartenenti a un prodotto dell'arte, o all'anima – è possibile attraverso l'orientamento di esse ad un principio avente il ruolo di modello o criterio, identificato con l'idea. Una breve analisi mostrerà che i passi sopramenzionati costituiscono dei riferimenti impliciti dell'argomento del *Protreptico*.

Nel passo del *Protreptico* il verbo *syntassō* definisce il rapporto d'uso di ciò che è dominato ed è strumento nei confronti di ciò che domina e usa. Il *sun* indica che ad essere ordinate sono una molteplicità di parti e, insieme, che tale ordine si costituisce mediante il riferimento ad un unico elemento. Questo significato del termine, e la connotazione finalistica della relazione da esso istruita, emergono con chiarezza in un passo del *Gorgia*, 503 c 4-504a 6. Dopo aver ripreso l'ultima definizione di virtù, come capacità di realizzare i desideri che rendono migliore l'uomo, Socrate illustra la somiglianza tra virtù e tecnica sviluppando un paragone tra l'uomo buono e l'artigiano.



Egli dichiara che come il primo parla in vista dell'ottimo e tutt'altro che a caso, ma guardando sempre a qualcosa (*pros ti*), così il secondo guarda alla propria opera (*pros to ergon*) e produce operando scelte non casuali, bensì affinché l'oggetto che realizza abbia una certa forma<sup>216</sup>. Una breve ma più specifica descrizione dell'operato degli artigiani, serve da conferma del paragone proposto:

Se vuoi, guarda ad esempio, i pittori, gli architetti, gli armatori o qualsiasi altro artefice a tuo piacimento: ciascuno di loro colloca ciascuno dei pezzi [dell'opera] in vista di un certo ordine, e fa in modo che un pezzo sia conveniente e si accordi rispetto all'altro finché non abbia composto l'intera opera come un oggetto regolato in bellezza.

οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὄντινα βούλει αὐτῶν, ὡς ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆι, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα. (*Resp.*, 503e 6-504a 2)

Nella descrizione platonica la produzione è presentata alla stregua di un porre insieme parti diverse in vista di un certo ordine, un condurle alla reciproca convenienza per la composizione di un'opera armonica e bella. Al di là delle differenze lessicali, le immagini del “tenere fisso lo sguardo sull'opera” (ἀποβλέπων πρὸς τι) e del “collocare le diverse parti in vista di certo ordine” (ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα), utilizzate rispettivamente nel paragone generale tra uomo virtuoso e artigiano, e nell'esempio particolare sull'operato artigianale, corrispondono concettualmente, quanto all'idea che il processo di produzione avvenga attraverso il riferimento ad un principio unificatore, identificabile con l'idea dell'opera da produrre o con l'ordine armonico delle parti. Ciò mostra che la preposizione *pros ti* e il verbo *syntassō*, rappresentativi rispettivamente della relazione dell'artigiano all'idea, e all'ordine da realizzare, hanno un legame concettuale, ed esprimano aspetti leggermente diversi di un'unica ontologia della tecnica e della virtù. Sul valore finale della relazione in questione è indicativo l'uso di preposizioni finali per introdurre il riferimento all'idea

---

<sup>216</sup> Cf. *Gorg.*, 503c 4-e 6: “ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων, ἃ ἂν λέγη ἄλλο τι οὐκ εἰκῆ ἐρεῖ, ἀλλ' ἀποβλέπων πρὸς τι, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῆ ἐκλεγόμενος προσφέρει πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν, ἀλλ' ὅπως ἂν εἰδὸς τι αὐτῷ σχῆι τοῦτο ὃ ἐργάζεται”.

e alla composizione armonica delle parti<sup>217</sup>. In entrambi i casi l'elemento guida del processo di produzione corrisponde ad un risultato a cui tendere e da raggiungere.

Il legame con il passo del *Protreptico* è evidente data la relativa rarità delle occorrenze del termine *syntassō* in Aristotele, nello specifico quando questo sia impiegato con riferimento all'anima, e la coincidenza tematica con il passo del *Gorgia*. È vero, nel *Gorgia* le parti da coordinare appartengono al prodotto dell'arte, ma l'arte è presa come modello per parlare della virtù che è appunto l'oggetto del passo del *Protreptico*. Inoltre, poco più avanti, nel dialogo platonico, la virtù è concettualizzata con riferimento alle nozioni di ordine e di bene, in termini corrispondenti a quelli della prima parte dell'argomento del *Protreptico*, così che risulta inevitabile pensare ad un rapporto diretto tra i due testi<sup>218</sup>.

L'immagine dell'artigiano che tiene fisso lo sguardo sull'idea è impiegata in un altro luogo celebre dei dialoghi platonici: l'esordio del libro dieci della *Repubblica*, dove una distinzione tra tre tipi di arte – del dio, anche posto in relazione con la natura intesa in un'accezione noeticoideale, dell'artigiano e del pittore – introduce la discussione sullo statuto imitativo della poesia<sup>219</sup>. Il celebre testo suona: “Allora questi letti risultano di tre tipi: uno è quello che esiste per natura, di cui potremmo affermare, io credo che è stato prodotto dal dio. O da chi altri? [...]. E poi uno dal costruttore [...]. E uno dal pittore. Non è così?”<sup>220</sup>. La discussione della *Repubblica* si rivela essere, come quella del *Gorgia*, un riferimento nascosto del testo del *Protreptico*.

Subito dopo aver enunciato la distinzione, proseguendo nella spiegazione, Socrate distingue tra l'arte di chi produce nel senso stretto del termine e l'arte di chi usa, indicando quest'ultimo come il solo depositario di una scienza relativa all'oggetto, ossia della conoscenza necessaria alla sua fabbricazione<sup>221</sup>. Soltanto chi si serve dell'oggetto sa come quest'ultimo debba essere realizzato e quali effetti, buoni o negativi, possa produrre; quindi in relazione a costui deve necessariamente mantenersi il vero e proprio fabbricante<sup>222</sup>. In questo passo (*Resp.*, 601b 9-602a 1) è sviluppata un'idea centrale dell'ontologia platonica, l'idea secondo cui qualunque oggetto, animale, o azione, sia esso per natura o generato dall'uomo, è realizzato in vista del proprio uso (*pros ti*), da cui

---

<sup>217</sup> Sul valore di fine dell'idea e dell'ordine, cf. *Gorgia* 504b 1. e *Resp.*, 503e 6-504a 2.

<sup>218</sup> Cf., *Gorg.*, 504 c 1.

<sup>219</sup> *Resp.*, X, 595a-598d.

<sup>220</sup> *Resp.*, X, 597b 3-11: “τριταί τινες κλῖναι αἴται γίνονται: μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγὼ μαι, θεὸν ἐργάσασθαι. [...] ἢ τίν' ἄλλον μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων. [...] μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος. ἢ γάρ;”.

<sup>221</sup> *Resp.*, X, 601b 9-601e 3.

<sup>222</sup> *Resp.*, X, 601e 3-602a 1.

segue inoltre che l'uso determini come gli enti in questione debbano essere costituiti. A 601d 4-6, al proposito, si legge: “Allora l'eccellenza, la bellezza, la correttezza di ogni manufatto, animale, o azione sono relative a nient'altro se non all'uso in vista del quale ognuno di essi è stato prodotto artificialmente o per natura?”<sup>223</sup>. L'idea che l'uso determini la fattura della cosa ha un'ulteriore implicazione, vale a dire che ciascuna cosa abbia una sua propria disposizione a servire per qualcosa.

Il principio secondo cui l'uso dello strumento è determinato da un qualcosa di ontologicamente sopraordinato, impiegato nel *Protreptico* (41.17-18), si ritrova quindi nella *Repubblica*. Più precisamente, in *Repubblica X*, 601d 1-602a 2, sono presentate le tesi della subordinazione della produzione dello strumento alla scienza di chi lo usa e di una relazione necessaria tra i due. L'uso ha inoltre la connotazione di fine al quale lo strumento è orientato<sup>224</sup>.

La realizzazione di una composizione armonica delle parti mediante il riferimento ad un elemento unificatore, identificato nel *Gorgia* e in *Repubblica X* con l'idea, è al centro del discorso anche in *Repubblica IX*. In questo caso (588b-592b), la discussione, la quale è di argomento politico, verte sulla gestione delle parti concupiscibile e irascibile nell'anima del singolo individuo, e sulla necessità di una loro sottomissione alla parte razionale, la quale garantisce il ripristino della condizione migliore dell'anima nella sua interezza<sup>225</sup>. A quest'ultimo proposito Socrate afferma che:

“[...] chi ha senno vivrà tendendo con tutte le sue energie verso questo scopo, privilegiando in primo luogo quegli oggetti di studio che potranno rendere tale la condizione della sua anima, e trascurando gli altri”.

ὁ γε νοῦν ἔχων πάντα τὰ αὐτοῦ εἰς τοῦτο συντείνας βιώσεται, πρῶτον μὲν τὰ μαθήματα τιμῶν, ἃ τοιαύτην αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἀπεργάσεται, τὰ δὲ ἄλλα ἀτιμάζων.  
(*Resp.*, IX 591c 1-4)

Il passo citato è interessante per due motivi. Esso non solo chiarisce che l'armonia dell'anima resa possibile dalla dominazione del principio divino, costituisce il fine della vita umana, ma suggerisce anche il ruolo privilegiato giocato dalle idee per la

---

<sup>223</sup> “οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζώου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρεῖαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἢ πεποιημένον ἢ πεφυκός; ἢ πεφυκός; οὕτως” (601d 4-6).

<sup>224</sup> Cf. *Resp.*, 601d 4-6.

<sup>225</sup> Cf. *Resp.*, 588b-592b, dove la tesi che commettere ingiustizia giova all'uomo perfettamente ingiusto, ma che viene reputato giusto tramite, è discussa a partire dalla presentazione della metafora dell'anima come animale polimorfo, rivestito dell'immagine di un uomo. Per il riferimento al “ripristino della condizione migliore dell'anima” si vedano in particolare le linee 591a 9-b 8.

realizzazione di questo scopo. Le idee, menzionate in quanto oggetti di studio capaci di ricondurre l'anima verso la sua condizione migliore, sono infatti ciò a cui l'uomo assennato è primariamente invitato a rivolgersi. Su questo secondo punto (il ruolo delle idee in quanto oggetti di contemplazione per la realizzazione dell'armonia dell'anima umana), e sulle sue implicazioni per la concezione platonica dell'oggetto della conoscenza, si ritornerà nella conclusione di questo capitolo. Per concludere il presente discorso, sarà invece necessario soffermarsi sul primo (il ruolo dell'armonia delle parti dell'anima nella vita umana), ricordando che nel seguito del passo, l'"ordine", "la sinfonia", e "la composizione armonica" delle parti sono presentate a più riprese come un fine, al quale volgere lo sguardo (*pros ti*), per quanto riguarda la relazione del corpo all'anima, e delle parti interne all'anima<sup>226</sup>. Qualora la parte razionale abbia il dominio, infatti, ciascuna singola parte è nella propria migliore condizione, e in un rapporto sano e armonico con le altre, e il corpo è ben disposto<sup>227</sup>.

L'analisi dei passi del *Gorgia* e della *Repubblica* ha mostrato che per stabilire il ruolo di fine della virtù relativa alla parte conoscitiva dell'anima, Aristotele rielabora, adattandoli al proprio contesto argomentativo, alcuni temi dell'ontologia platonica della virtù quali ad esempio: la dominazione della parte razionale dell'anima come fine per la vita dell'uomo, e la funzione della scienza ontologicamente sopraordinata per la definizione dell'uso dello strumento. Più in particolare, nell'analisi appena conclusa, si è sottolineato che la direzione di tipo finalistico del rapporto di subordinazione tra la parte conoscitiva e le altre parti ha origine nel pensiero platonico secondo cui l'armonia, e quindi il bene di un tutto, è realizzabile tendendo lo sguardo e mirando all'«essere» nel senso più pieno del termine, vale a dire: le idee<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> Cf. Plat, *Resp.*, X, 591c 5-592a 6.

<sup>227</sup> La sottomissione alla guida della parte razionale consente il mantenimento dell'ordine internamente all'anima, e l'ordine del corpo va cercato mirando a questo (Cf. *Resp.* IX, 586c 5-587a 10).

<sup>228</sup> L'idea e la parte razionale dell'anima sono tra loro affini, ovvero – come si legge in *Repubblica* IX, 586d 3-592 b5 – apparentate dall'essere entrambe "essere che è e che non varia". Nel passo, consacrato alla definizione dei piaceri più veri dell'anima, l'appartenenza dell'anima al genere dell'essere che è vero, immutabile e sempre uguale a sé stesso, consente di affermare che la virtù, e i piaceri ad essa connessi, costituiscono un piacere adeguato all'anima, poiché, appunto, come quest'ultima, sono essere pieno, immutabile e vero.

### 2.3 LA CRITICA ALLA CONCEZIONE PLATONICA DELLA FINALITÀ DELLA *PHRONĒSIS*

Se l'impalcatura concettuale utilizzata per introdurre la determinazione della *phronēsis* come fine ha delle origini platoniche, la parte finale dell'argomento (43.5-25) sembra contenere una critica a Platone esattamente su questo punto. Dopo avere stabilito che l'opera della parte razionale dell'anima è l'essere nel vero, e che l'uomo lo realizza tramite la scienza, Aristotele arriva a concludere che la *phronēsis* ha un valore intrinseco, dimostrando che il fine migliore della scienza è la *theōria* – ovvero la pura ricerca intellettuale – e che la *phronēsis* coincide con essa<sup>229</sup>. La *phronēsis* quindi è identificata con un fine, e il fine è più precisamente definito come ciò che è migliore e più desiderabile, poiché ciò che si produce in vista di esso è desiderato per esso, mentre esso non è desiderato per altro. Questa determinazione della nozione, ottenuta a partire dalla distinzione del fine da ciò che lo produce, apre la strada alla determinazione della *phronēsis* come scienza teoretica. Poiché la *phronēsis* è la cosa migliore, essa è una candidata perfetta al rango di fine, e non può costituire una scienza produttiva – nella scienza produttiva il fine prodotto è migliore e più desiderabile dall'attività produttrice stessa, ma niente è migliore della *phronēsis*, nella quale la scienza coincide con il fine stesso della scienza. La critica a Platone, come si cercherà di mostrare, si esprime proprio nell'identificazione aristotelica della *phronēsis* con una scienza teoretica, e nell'esclusione di una sua identificazione con una scienza produttiva.

È da notare che il criterio di distinzione delle scienze adottato da Aristotele riguarda il rapporto di desiderabilità tra la scienza, come processo, e il fine. In primo luogo, la scienza produttiva è la scienza che produce un risultato diverso dal procedimento scientifico stesso, mentre nella scienza teoretica il fine non è diverso dal procedimento scientifico. In secondo luogo, poiché nelle scienze produttive il procedimento è perseguito per il fine, mentre nelle scienze teoretiche il procedimento è desiderato per sé stesso ed è esso stesso il fine, la scienza teoretica risulta in sé stessa più desiderabile e migliore della scienza produttiva. Rivediamo brevemente la parte dell'argomento che ci interessa (VII, 43.5-25).

---

<sup>229</sup> Cf. Iambl. *Protr.*, VII, 42.5-43.25. Il rapporto tra la *phronēsis* del *Protreptico* e delle *Etiche*, dove essa è determinata come virtù della parte razionale pratica, sarà discusso nel terzo capitolo della tesi. Lì si discuterà, anche, della funzione organizzatrice come carattere fondamentale della *phronēsis*, e di come tale carattere presente nel *Protreptico* sia mantenuto seppur inserito in una concezione teorica e ontologica più complessa in *Etica Eudemia* VIII 3.

### 2.3.1 Risalire a Platone: le parti della virtù e l'identificazione di virtù e scienza produttiva

Dopo aver stabilito che la *phronēsis* costituisce un fine a partire dall'argomento sulla posizione di quest'ultimo in una gerarchia di desiderabilità (ciò che è migliore è più desiderabile e il fine è la cosa migliore), Aristotele fornisce un secondo argomento. L'argomento in questione consiste nella confutazione di un'opinione altrui:

Di conseguenza non è opera della saggezza nessuna delle virtù che diciamo secondo le parti; [...] Né la sua opera è l'insieme di tutte le virtù dell'anima, né lo è la felicità.

Οὐκ ἄρα ἐστὶν ἔργον αὐτῆς οὐδεμία τῶν κατὰ μέρος λεγομένων ἀρετῶν. [...] οὐδὲ μὴν ἅπασα τῆς ψυχῆς ἀρετὴ οὕτως ἔργον οὐδ' ἡ εὐδαιμονία. (Iam. *Protr.*, VII, 43.5-9)

Alcuni indizi presenti nel testo<sup>230</sup> – il riferimento alla virtù detta secondo le parti, e la trattazione delle virtù alla stregua di scienze produttive<sup>231</sup> –, a nostro parere, consentono di riconoscere nell'opinione citata il rinvio a delle tesi platoniche.

La menzione della virtù “detta secondo le parti” costituisce la prima evidenza in questo senso. La questione se la virtù sia una o molteplice, e la considerazione delle singole virtù alla stregua di parti di un tutto, costituiscono, infatti, temi celebri di alcuni dialoghi platonici<sup>232</sup>. Se si accoglie questa lettura e si considera che nell'argomento di *Protr.* VII la scienza è considerata alla stregua di una virtù<sup>233</sup>, il resto dell'interpretazione fluisce di conseguenza. Aristotele, infatti, afferma che l'opera della *phronēsis* non è alcuna delle virtù dette secondo le parti. Considerando che anche Platone ha identificato virtù e scienza, ciò equivale a dire che la *phronēsis* non si identifica con nessuna delle scienze particolari corrispondenti alle singole virtù. La *phronēsis* infatti, dal punto di vista aristotelico, è rispetto a esse migliore. Inoltre, nelle virtù particolari, da lui equiparate a delle scienze produttrici, il fine è sempre migliore della scienza, mentre nel caso della *phronēsis* non si dà un fine migliore al di là di essa.

Nel seguito dell'argomento, ragionando sulla differenza interna alle scienze produttive tra il processo scientifico e il prodotto finito, si aggiunge che la *phronēsis* non può essere nemmeno l'insieme di tutte le virtù – nel suo caso, infatti, il fine non è diverso dal processo scientifico – ma che essa, piuttosto, costituisce una parte della felicità.

---

<sup>230</sup> Il riferimento qui è all'intero passaggio (43.5-25), citato per intero più sopra.

<sup>231</sup> Per questo secondo elemento si veda il proseguo del passo, per la citazione del passo si veda più sopra.

<sup>232</sup> Cf. ad esempio il *Protagora*, la *Repubblica* e il *Menone*.

<sup>233</sup> Cf. Iambl., *Protr.*, VII, 42.23-43.5.

Senza pretendere di ricostruire nel dettaglio le opinioni platoniche corrispondenti, non è difficile riconoscere nelle due tesi menzionate per essere confutate (la *phronēsis* è: 1. una delle virtù particolari, o 2. l'insieme di tutte le virtù) delle posizioni platoniche. Se in alcuni dei dialoghi di Platone la *phronēsis* è infatti trattata come una delle virtù, in altri invece è ciò che le accomuna tutte<sup>234</sup>.

Per quanto riguarda la seconda evidenza, vale a dire la trattazione aristotelica delle virtù alla stregua di scienze produttive, come ha osservato Dixsaut, l'idea che la scienza con la quale la virtù si identifica costituisca un bene per l'effetto armonizzante che produce sull'anima umana traspare dall'intera opera platonica<sup>235</sup>. Non è quindi difficile pensare che Aristotele stesso abbia colto tale idea e l'abbia reinterpretata, equiparando le virtù platoniche, *phronēsis* inclusa, a delle scienze produttive.

Un'ulteriore evidenza a favore di quest'ultima interpretazione si trova in un passo dell'*Etica Eudemia*, I 5, 1216b 1-25:

Socrate il vecchio, dunque, riteneva che il fine fosse la conoscenza della virtù, ricercava che cosa è la giustizia, che cosa il coraggio e che cosa ciascuna delle parti della virtù. Si comportava in questo modo con buona ragione. Riteneva, infatti, che tutte le virtù fossero scienze, sicché ne risultava che si conosce la giustizia e insieme si è giusti. Infatti, quando abbiamo imparato la geometria e l'arte di costruire siamo contemporaneamente anche costruttori e geometri. Perciò Socrate ricercava che cosa sia la virtù, ma non come si origini e da che cosa. Questo tipo di ricerca è appropriato alle scienze teoretiche: niente altro infatti sono l'astronomia, la scienza della natura e la geometria se non il conoscere e lo studiare la natura delle cose che sono sottoposte a quelle scienze; anche se nulla impedisce che accidentalmente esse ci siano utili per molte delle cose a noi necessarie. Ma nelle scienze poietiche il fine è diverso dalla scienza e dalla conoscenza, ad esempio la salute è il fine della medicina, la buona legislazione - o un qualche altro fine del genere - della politica. Certamente è bello anche conoscere ciascuna delle cose belle; ma almeno per quanto riguarda la virtù è più degno di onore non sapere che cosa essa sia ma conoscere da quali fattori provenga. (La traduzione è nostra)

Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτερος ᾤετο εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετὴν, καὶ ἐπεζήτει τί ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ τί ἡ ἀνδρεία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. ἐποίει γὰρ ταῦτ' εὐλόγως. ἐπιστήμας γὰρ ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα

---

<sup>234</sup> Cf. *Repubblica* IV e *Menone*.

<sup>235</sup> Dixsaut (2000), p. 107. Sull'idea che la contemplazione dell'idea porti, e quindi produca, l'armonia nell'anima cf., ad es. *Resp.*, IX; 591c 1-4.

συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον. ἅμα μὲν γὰρ μεμαθήκαμεν τὴν γεωμετρίαν καὶ οἰκοδομίαν καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι. διόπερ ἐζήτει τί ἐστὶν ἀρετὴ, ἀλλ' οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων. τοῦτο δὲ ἐπὶ μὲν τῶν ἐπιστημῶν συμβαίνει τῶν θεωρητικῶν (οὐθὲν γὰρ ἕτερόν ἐστι τῆς ἀστρολογίας οὐδὲ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης οὐδὲ γεωμετρίας πλὴν τὸ γνωρίσαι καὶ θεωρῆσαι τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων τῶν ὑποκειμένων ταῖς ἐπιστήμαις: οὐ μὴν ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς οὐθὲν κωλύει πρὸς πολλὰ τῶν ἀναγκαίων εἶναι χρησίμους αὐτάς ἡμῖν): τῶν δὲ ποιητικῶν ἐπιστημῶν ἕτερον τὸ τέλος τῆς ἐπιστήμης καὶ γνώσεως, οἷον ὑγίεια μὲν ἰατρικῆς, εὐνομία δὲ ἢ τι τοιοῦθ' τέλος τῆς ἐπιστήμης καὶ γνώσεως, οἷον ὑγίεια μὲν ἰατρικῆς, εὐνομία δὲ ἢ τι τοιοῦθ' ἕτερον τῆς πολιτικῆς. καλὸν μὲν οὖν καὶ τὸ γνωρίζειν ἕκαστον τῶν καλῶν: οὐ μὴν ἀλλὰ γε περὶ ἀρετῆς οὐ τὸ εἰδέναι τιμιώτατον τί ἐστίν, ἀλλὰ τὸ γινώσκειν ἐκ τίνων ἐστίν. οὐ γὰρ εἰδέναι βουλόμεθα τί ἐστὶν ἀνδρεία, ἀλλ' εἶναι ἀνδρεῖοι, οὐδέ τί ἐστι δικαιοσύνη, ἀλλ' εἶναι δίκαιοι, καθάπερ καὶ ὑγιαίνειν μᾶλλον ἢ γινώσκειν τί ἐστὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ εὖ ἔχειν τὴν ἕξιν μᾶλλον ἢ γινώσκειν τί ἐστὶ τὸ εὖ ἔχειν. (EE, I 5, 1216b 1-25)

In questo passo Aristotele presenta la distinzione tra scienze pratiche e produttive per criticare la tesi socratica dell'identificazione di virtù e scienza e mostrare che riguardo alla virtù non è importante dire cosa essa sia ma da quali fattori provenga. A Socrate egli rimprovera, in modo poco caritatevole, di avere identificato la virtù con una scienza teoretica, ma di averla implicitamente trattata come una scienza produttiva. Dal punto di vista aristotelico, infatti, la ricerca socratica di una definizione della virtù è coerente con l'identificazione di virtù e scienza, ma non tiene conto del fatto che la virtù, come Socrate stesso implicitamente riconosce, si realizza nell'azione. Socrate infatti afferma che conoscendo la giustizia si diventi giusti, affermazione la quale testimonia che l'obiettivo della sua ricerca non è in realtà la conoscenza ma il comportamento coraggioso. Dal punto di vista aristotelico il problema si risolve distinguendo le scienze teoretiche, finalizzate alla conoscenza degli oggetti ad esse sottoposti, dalle scienze pratiche, finalizzate alla realizzazione di un risultato partico, e riconducendo la ricerca sulla virtù del carattere al secondo dei due gruppi.

Nel passo del *Protreptico*, a differenza del passo dell'*Etica Eudemia*, l'oggetto dell'argomento è la virtù della parte conoscitiva dell'anima, e non le virtù del carattere, ma, esattamente come nell'*Etica Eudemia*, la critica di Aristotele si basa sulla distinzione tra scienze teoretiche e pratiche e sulla riconduzione delle virtù del carattere nell'ambito di queste ultime. La somiglianza della logica delle due critiche, e il fatto che nell'*Etica*



*Eudemia* il suo destinatario sia indicato nella persona di Socrate, fa pensare che l'opinione discussa nel *Protreptico* appartenga alla stessa voce, la quale, viste le altre tesi dell'argomento, può essere attribuita a Platone.

### 2.3.2 La critica di Aristotele: la *phronēsis* non è produzione ma *theōria*

Se quanto è stato detto fin qui è corretto, si può allora sostenere che, nel passaggio di *Protreptico* VII esaminato (43.5-25), Aristotele rimproveri a Platone di non avere adeguatamente riconosciuto la peculiarità della *phronēsis* rispetto alle altre virtù, quanto all'essere scienza. Considerando l'identificazione di virtù e scienza, la quale costituisce lo sfondo teorico dell'argomento, ciò significa che Platone, dal punto di vista aristotelico, non ha riconosciuto il valore scientifico precipuo della *phronēsis*: egli ha mancato di assumere il significato della finalità teoretica, identificata da Aristotele con il marchio della scienza nella sua accezione più alta. Con questa mossa, Aristotele, rivendica – almeno in un certo senso – una certa autonomia della *theōria* dalla pratica; il valore della scienza teoretica dal suo punto di vista risiede, infatti, nell'azione del contemplare e conoscere, nel processo stesso della scienza, e non negli effetti che quest'ultima produce sulla disposizione dell'anima e sul comportamento.

In sintesi, Aristotele riprende e rielabora Platone per affermare che la *phronēsis* è un fine, ma lo critica nel modo di intendere il fine, distinguendo tra produzione e *theōria*, e affermando che il fine della *phronēsis* non è una produzione ma pura *theōria*.

Certo, prima di sottoscrivere l'interpretazione aristotelica di Platone, bisognerebbe svolgere un'accurata analisi di alcuni testi platonici, come ad esempio il libro VII della *Repubblica*, nel quale le scienze conoscitive (come la matematica o la dialettica) sono distinte e sovordinate a quelle utili (come l'arte della guerra), in base all'idea che l'obiettivo autentico della scienza sia la conoscenza delle idee e della verità. In un testo di questo tipo sembra essere presente un'accurata distinzione tra finalità conoscitiva e finalità pratica, così che considerarlo renderebbe forse meno schematico, e più ricco di sfumature, il quadro della critica aristotelica appena tracciato. Tenendo fermo questo punto, si ritiene tuttavia che la tesi secondo cui il valore della *phronēsis*, per Platone, risieda negli effetti della conoscenza delle idee sull'anima, esprima un punto centrale della concezione platonica della *phronēsis* in quanto virtù. Al proposito sono molto chiare alcune parole di Dixsaut:

Il pensiero non si chiama virtù quando pensa, articola gli intelligibili riconoscendone le differenze e le somiglianze. È sufficiente allora chiamarlo intelligenza. Il pensiero prende questo nome quando si tratta di esprimere gli effetti dell'intelligenza sull'anima e questo effetto è la *phronēsis*. L'effetto della scienza non è per Platone il costituire un soggetto sapiente, ma rendere l'anima totalmente virtuosa. È impossibile che il pensiero intelligente non modifichi l'anima che ne è capace. Il pensiero la modifica perché l'anima è essa stessa capace di essere modificata dall'intelligibile che conosce<sup>236</sup>.

Queste righe, estratte dalla preziosa analisi di Dixsaut sui significati di *phronēsis* nelle opere di Platone, contengono due interessanti spunti di riflessione.

1. La conoscenza degli intelligibili non eleva di per sé il 'pensiero' al titolo di virtù; per designare il pensiero che realizza la suddetta conoscenza Platone usa piuttosto il termine intelligenza. L'uso della nozione di virtù, invece, si adatta al pensiero quando si intendono indicare gli effetti della conoscenza degli intelligibili sull'anima, effetti i quali, non hanno a che vedere con il raggiungimento di una determinata conoscenza ma con la trasformazione dell'anima in una disposizione virtuosa, la quale appunto prende il nome di *phronēsis*. L'interpretazione di Dixsaut, quindi, radicalizzando quanto si è sostenuto più sopra, stabilisce che la *phronēsis* consiste negli effetti pratici della conoscenza degli intelleggibili sull'anima. Quest'ultima tesi, che a prima vista può apparire sorprendente, si completa e chiarisce considerando la seconda parte della citazione.
2. Designare la *phronēsis* in termini di effetti della conoscenza sull'anima comporta il rischio di immaginare un'articolazione della conoscenza in due momenti successivi: un primo momento nel quale si conosce, e un secondo momento nel quale l'anima diventa virtuosa. La trasformazione dell'anima in una disposizione virtuosa, invece, non è altro che l'altra faccia della medaglia della conoscenza degli intelligibili. Questo passaggio rende evidente il rapporto che sussiste tra intelligenza e anima. La conoscenza degli intelligibili, consentita dall'esercizio dell'intelligenza, comporta immediatamente una trasformazione dell'anima; questa trasformazione non consiste nell'apprendimento di una nozione ma in una trasformazione dell'anima intera in quanto essa si trasforma acquisendo la virtù. C'è quindi un

---

<sup>236</sup> Dixsaut (2000), p. 106. La traduzione dal francese è nostra.

mutuo rapporto di capacità tra intelligenza e anima, che si attiva nel momento della conoscenza: l'intelligenza ha la capacità di conoscere le nozioni intelligibili e l'anima ha la capacità di essere modificata da tale conoscenza divenendo virtuosa. La conoscenza degli intelleggibili quindi coincide con la modificazione della disposizione dell'anima intera, che tramite la conoscenza guadagna in bontà.

### 3. CONCLUSIONE

Per concludere questo paragrafo si proporrà un breve esame delle conseguenze che una diversa concezione della finalità del sapere intellettuale ha sul ruolo dell'oggetto della contemplazione in ambito etico. Più precisamente si intendono considerare le implicazioni della concezione platonica secondo cui il valore etico della contemplazione risiede negli effetti della conoscenza di un determinato oggetto sull'anima per la caratterizzazione dell'oggetto della conoscenza. In seguito, si mostrerà che la posizione aristotelica, secondo cui il valore etico della conoscenza risiede nell'esercizio del conoscere più che nel conformarsi ad un determinato oggetto conosciuto, appare liberata da alcuni dei vincoli tra oggetto e attività (o uso della capacità) implicati dalla concezione platonica.

La tesi che qui si propone è la seguente: in una concezione come quella platonica, dove la conoscenza ha valore per la vita umana in ragione dell'effetto che essa produce sull'anima, e sul comportamento, l'oggetto della conoscenza ha un'importanza centrale e delle implicazioni morali ben precise. La conoscenza ha un affetto armonizzante sull'anima solo in quanto è conoscenza vera, ovvero apprensione dell'idea e della verità<sup>237</sup>. In altre parole, essa ha un effetto benefico nella misura in cui è conoscenza di un determinato oggetto. Per intendersi, riprendendo l'interpretazione aristotelica della concezione platonica della virtù: è perché conosco il coraggio che divento coraggioso; o, richiamando un passo della parte finale del *Timeo*, è perché l'uomo solleva lo sguardo agli astri e alle realtà celesti che mantiene ordinato il proprio demone e non corre il rischio di trasformarsi in una delle specie animali inferiori. Il fatto che la posizione quadrupede, nella concezione platonica, rappresenti un effetto della negligenza nella contemplazione

---

<sup>237</sup> A questo proposito si veda ad esempio *Resp.*, IX, 591c 1-4.

degli enti celesti mostra, per converso, la centralità dell'oggetto della contemplazione nella determinazione del valore morale dell'esercizio dell'intelligenza. A questo proposito, il libro VII della *Repubblica*, già menzionato, è chiarissimo. In quel testo, in effetti, si afferma che il vero valore della scienza consiste nella conoscenza della verità e dell'idea, ragione per la quale le scienze conoscitive, come la matematica o la dialettica, sono anteposte gerarchicamente, alle scienze utili. Su questo punto Dixsaut è esplicita. Nella sua acuta analisi sui diversi significati della nozione di *phronēsis* nei dialoghi platonici essa argomenta infatti che l'unica definizione della virtù dell'intelletto rintracciabile nei dialoghi di Platone riguarda il rapporto di questa con le idee<sup>238</sup>.

Stabilito questo è interessante ragionare sulle conseguenze che uno spostamento del valore della conoscenza, dall'effetto che essa ha sull'anima, all'atto stesso del conoscere, possa avere sulla concezione dell'oggetto della contemplazione e sul suo ruolo in ambito etico.

Si suggerisce che se per Aristotele il conoscere costituisce il massimo valore nella vita umana poiché coincide con il fine secondo natura dell'uomo, l'oggetto della contemplazione, almeno in linea di principio, è liberato da una serie di vincoli, i quali caratterizzano, invece, la concezione platonica dell'oggetto della conoscenza. Con 'vincoli' si designano qui i caratteri dell'oggetto, come ad esempio, l'immutabilità, la bellezza e la bontà – tutti caratteri pertinenti all'idea –, i quali sono necessari affinché la conoscenza costituisca un bene. Se conoscere è un bene per gli effetti prodotti dall'oggetto conosciuto sull'anima, è solo quando l'oggetto conosciuto è buono che la conoscenza può avere degli effetti benefici. Nel momento in cui l'effetto sull'anima riguarda invece l'esercizio dell'intellezione in quanto quest'ultima costituisce un perfezionamento dell'anima, come accade nel pensiero aristotelico<sup>239</sup>, il vincolo tra bontà dell'oggetto e bontà dell'effetto è spezzato. Ciò non vuole dire che i vincoli in questione, in qualche modo, non si ristabiliscano, ma significa che le ragioni per le quali ciò accade sono specifiche del pensiero di Aristotele e vanno perciò esaminate.

---

<sup>238</sup> Dixsaut (2000), p. 105.

<sup>239</sup> Si pensa qui in particolare a *Phys.* VII 3, sull'alterazione come perfezionamento dell'anima, in partic. 246a 10-247b 26.

## Quarto capitolo

### L'oggetto della *phronēsis* nel *Protreptico*: il cosmo ossia “la verità e la natura di ciò che è”

#### 0. INTRODUZIONE

La nostra analisi del capitolo VII del *Protreptico* ha preso le mosse da una domanda: se la nozione di *phronēsis* contenga un riferimento ad un oggetto determinato della contemplazione. Tale domanda si arricchisce di un particolare significato alla luce della lettura del capitolo IX proposta in precedenza. Essa ha mostrato che la dimostrazione del massimo valore della *phronēsis* del capitolo IX contiene un'esplicita presa di distanza da posizioni che riconducono il valore della contemplazione al valore di un particolare oggetto contemplato. Nella dimostrazione del capitolo IX la naturale inclinazione dell'uomo a sviluppare la facoltà fronetica, e la coincidenza del compimento di tale sviluppo con il fine naturale della generazione, costituiscono le ragioni sufficienti del valore della *phronēsis*. In tale prospettiva, la questione dell'oggetto, ‘se esso sia il cosmo o un'altra natura’, è dichiarata secondaria e rimandata ad una discussione successiva.

Il fatto che, nel capitolo VII, la *phronēsis* sia determinata tramite il riferimento alla propria opera, più precisamente definita come un “essere nel vero”, porta tuttavia a domandarsi se nella nozione di *phronēsis* stessa non sia incluso un riferimento ad un determinato oggetto. Nel passo del capitolo VII ‘opera’ ha il significato di attività e non quello di ‘oggetto che sta al di là dell'attività’, ma la nozione di verità come attività non esclude, e anzi – come si vedrà – implica, un riferimento alla verità come realtà oggettiva, correlativa dell'attività, ossia come ciò che l'attività dell'anima razionale manifesta.

In tal senso, se con oggetto si intende ciò che la disposizione conoscitiva manifesta, la verità può essere considerata un oggetto della *phronēsis*; da cui segue che la nozione stessa di *phronēsis* includa un riferimento all'oggetto della contemplazione. Ma se nella definizione dell'opera della *phronēsis* – e quindi nella *phronēsis* stessa – è presente un riferimento all'oggetto della contemplazione, la lettura proposta del

capitolo IX, nella quale si era insistito sulla non centralità di un riferimento all'oggetto per la dimostrazione del valore supremo della capacità, e, inoltre, sulla presenza di una esplicita teorizzazione aristotelica su questo punto, presta il fianco ad un'obiezione. Si potrebbe infatti osservare che se Aristotele non ricorre al riferimento all'oggetto per la dimostrazione del valore della *phronēsis*, tale riferimento è già implicitamente presente nella nozione della disposizione considerata, con la conseguente impossibilità di fare a meno del riferimento all'oggetto per la dimostrazione del valore etico della contemplazione. Se questa obiezione fosse veritiera la tesi precedentemente avanzata sul primato ontologico dell'attività all'interno della dimostrazione risulterebbe indebolita.

Per discutere quest'obiezione, in questo capitolo, si affronteranno le seguenti questioni: 1. se la nozione di *phronēsis* includa un riferimento ad un determinato oggetto, o tipo di oggetto; 2. che cosa voglia dire "essere nel vero"; 3. se si possa dire che la verità è l'oggetto della *phronēsis*, e 4. in che misura sia possibile parlare della verità come di un oggetto. A tal fine si considereranno i passaggi del *Protreptico* nei quali compare il riferimento alla verità, e, più generalmente, a ciò su cui la *phronēsis* verte, ossia ai suoi propri oggetti. Questo esame consentirà di trattare la questione più ampia se la *phronēsis*, nel *Protreptico*, sia presentata come avente un oggetto determinato, e in caso affermativo, di che cosa si tratti.

## **1. "CIÒ DI CUI C'È SCIENZA": UNA DEFINIZIONE DI OGGETTO A PARTIRE DAL LINGUAGGIO ORDINARIO**

Prima di discutere della caratterizzazione dell'opera della *phronēsis* come 'essere nel vero' e della possibilità che tale caratterizzazione implichi un riferimento alla verità come oggetto, si ritiene opportuno chiarire in quale senso, nelle pagine che seguono, si assumerà la nozione di 'oggetto'.

Non c'è nelle opere aristoteliche un termine propriamente equivalente al nostro 'oggetto', quando esso sia utilizzato con riferimento alla conoscenza, ad una disposizione conoscitiva o al suo esercizio. Si trovano tuttavia delle espressioni linguistiche, elementi semantici (come il suffisso *-ton*), o sintattici (come il genitivo), che testimoniano la presenza della nozione. Nel *Protreptico* occorrono termini del seguente tipo: τὸ

γνωστὸν<sup>240</sup>, θεωρήματα<sup>241</sup>, τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν<sup>242</sup>. In altri casi un termine specifico non occorre ma delle costruzioni sintattiche legittimano il riferimento alla nozione: “essere nel vero riguardo a ciò che è” (τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν)<sup>243</sup>, “conoscenza della verità” (γνώσεται τὴν ἀλήθειαν)<sup>244</sup>, “avere intelligenza di qualche cosa e apprendere” (φρονῆσαι τι καὶ μαθεῖν)<sup>245</sup>, “contemplare il cielo” (το θεάσασθαι τὸν οὐρανόν)<sup>246</sup>, “la scienza intorno al giusto e al giovevole, alla natura e al resto delle verità” (τὰς περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν συμφερόντων, ἔτι δὲ περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς ἄλλης ἀληθείας ἐπιστήμας)<sup>247</sup>. Si tratta di casi nei quali un verbo o un sostantivo, che esprimono l’esercizio di una facoltà, sono seguiti in vari modi da un complemento, il quale assolve la funzione logica di oggetto. Non è questo il luogo per portare esempi dall’intero *Corpus Aristotelicum*, ma alcune indicazioni basteranno a mostrare che la terminologia che vi è impiegata coincide con quella del *Protreptico*. Le discussioni di *Categorie* 7 e *Metafisica* V 13 sulla sensazione e la scienza come ‘relativi’<sup>248</sup> sono emblematiche in questo senso. Esse contengono varie occorrenze dei termini αἰσθητόν (sensibile) e ἐπιστητόν (scibile), i quali, insieme ai correlativi αἴσθησις (sensazione) e ἐπιστήμη (scienza), costituiscono l’argomento di una sezione a parte dell’analisi, dedicata al rapporto di correlazione tra termini che designano la facoltà e l’oggetto della facoltà. Nella discussione, il significato di ἐπιστητόν e αἰσθητόν, nell’accezione di “ciò di cui c’è scienza o sensazione”, è esplicitamente teorizzato<sup>249</sup>. La stessa terminologia, costituita da un suffisso per indicare l’oggetto e la facoltà, si ritrova in altri passi della teoria aristotelica della conoscenza e dell’intelligenza, in particolare in *De anima* III 4, sull’intelletto in potenza, e *Metafisica* Λ 7 e 9, sulla determinazione del primo motore come identità di intelletto e intelligibile. In queste trattazioni, accanto alla coppia νοῦς e νοητόν, morfologicamente analoga alle

<sup>240</sup> Iambl., *Protr.*, IX, 52.9-10=B 20.

<sup>241</sup> Iambl., *DCMS*, XXIII, 72.16

<sup>242</sup> Iambl., *DCMS*, XXVI, 86.1

<sup>243</sup> “οὐκ ἄλλο ἐστὶν αὐτοῦ ἔργον ἢ μόνη ἡ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν” (Iambl., *Protr.*, VII 42. 15).

<sup>244</sup> “[...] ὅστις δ’ οἶεται μὴ πάντα τρόπον ὑπομένειν αὐτὸ δεῖν, καταγέλαστον ἤδη τὸ μὴ πάντα πόνον πονεῖν καὶ πᾶσαν σπουδὴν σπουδάζειν ὅπως κτήσεται ταύτην τὴν φρόνησιν ἣτις γνώσεται τὴν ἀλήθειαν” (Iambl., *Protr.*, VIII, 47.4=B 103).

<sup>245</sup> “[...] οὐκοῦν εἰ γεγόναμεν, δῆλον ὅτι καὶ ἐσμὲν ἔνεκα τοῦ φρονῆσαι τι καὶ μαθεῖν” (Iambl., *Protr.*, IX, 51.27=B 17).

<sup>246</sup> “[...] οὗτο Πυθαγόρας ἐρωτώμενος, ‘Τὸ θεάσασθαι’ εἶπε ‘τὸν οὐρανόν’” (Iambl. *Protr.*, IX, 51.8-10=B).

<sup>247</sup> Iambl., *Protr.*, VI, 37.26-38.3 =B31.

<sup>248</sup> Ossia come realtà che per esistere implicano necessariamente il riferimento ad altro, cioè nella fattispecie, a un oggetto della sensazione e della scienza.

<sup>249</sup> Cf. Aristot., *Cat.* 7.

precedenti, compare anche la coppia  $\nu\omicron\omicron\upsilon\nu/\nu\omicron\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\nu$ , costituita dalle forme attiva e passiva del participio presente del verbo pensare.

A partire da queste considerazioni si precisa quindi che la nozione di ‘oggetto’, nel presente capitolo, sarà utilizzata ricalcando la morfologia della lingua greca, in un senso concettualmente il più neutro possibile per indicare “ciò di cui vi è pensiero”, ossia la realtà correlativa di una scienza, conoscenza o disposizione conoscitiva – per riprendere la definizione dell’oggetto del pensiero fornita da Aristotele stesso nelle *Categorie*.

Se l’oggetto della scienza, o conoscenza, sia un’entità che ‘è già lì’ prima che la disposizione conoscitiva si focalizzi su di esso, o se esso, invece, sia costituito dalla disposizione conoscitiva stessa, rappresenta un’ulteriore distinzione che per il momento si lascia da parte.

## **2. *PROTR.*, VII: LA VERITÀ COME OPERA PROPRIA DELLA *PHRONĒSIS***

Nell’argomento del capitolo VII in esame (41.7-43.25), la tesi secondo cui l’opera dell’uomo consiste nella verità è formulata due volte, una per ciascuna delle due ipotesi antropologiche proposte. Come si ricorderà, nel passo, per determinare quale sia l’opera propria dell’uomo sono prese in considerazione due possibilità: che egli sia un animale semplice, ordinato secondo intelletto e ragione; e che sia un animale composto, costituito di molteplici capacità. Il riferimento alla verità, nei due casi, è leggermente diverso. Nel primo caso si afferma che l’opera propria dell’uomo è “la più precisa verità, ossia l’essere nel vero rispetto a ciò che è”<sup>250</sup>. Nel secondo, che essa è la migliore tra le opere realizzabili dall’uomo, la quale consiste nella “verità”<sup>251</sup>. Lasciando da parte le differenze di argomentazione, è possibile osservare che la prima formulazione (“la più precisa verità, cioè l’essere nel vero rispetto a ciò che è”) sia più articolata della seconda (“la verità”). Costituita di due formule, concepibili la seconda come un chiarimento della prima<sup>252</sup>, essa contiene alcune indicazioni aggiuntive rispetto alla seconda, le quali risultano

---

<sup>250</sup> Iambl., *Protr.*, VII, 42.14-15.

<sup>251</sup> Iambl., *Protr.*, VII, 42.15-22.

<sup>252</sup> La lettura epesegetica ci pare la sola capace di rendere ragione del ripetuto riferimento alla verità, nella formula ‘ἡ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν’.



significative per discutere la questione che qui ci interessa: ossia quali sia, o quali siano, gli oggetti della *phronēsis* nel *Protreptico*.

L'affermazione secondo cui l'opera della ragione è "la più precisa verità" introduce un riferimento alla *precisione* come connotazione propria della verità e, quindi, della conoscenza<sup>253</sup>. Non solo: se il trovarsi nel vero rispetto a ciò che è specifica in che cosa la verità più precisa consista<sup>254</sup> e se 'la verità' e il 'trovarsi nel vero', designano uno stesso fenomeno, la precisione dipende dal fatto che l'essere nel vero porti su ciò che è. Stando a questa lettura sembrerebbe che la nozione di verità, in quanto connotata dalla massima precisione, includa un riferimento ad un determinato oggetto: il ciò che. Per approfondire quest'ultimo punto, il quale mostra una relazione tra la l'opera della *phronēsis* e il suo oggetto è anzitutto necessario comprendere che cosa significhino 'verità' e 'trovarsi nel vero'.

## 2.1 IL PROBLEMA ESEGETICO CONCERNENTE IL TERMINE 'VERITÀ' IN *PROTR.*, VII, 42.14-15

Che cosa esattamente significhi "verità" nel passo non è chiaro. Il primo elemento di difficoltà risiede nel utilizzo della nozione con riferimento all'opera o *ergon* della *phronēsis*. Questa determinazione, alla luce della parte precedente dell'argomento, dove l'*ergon* è stato definito come attività di una capacità, conduce a identificare la verità con un'attività. Tale lettura sembra confermata dal riferimento all'*ἀληθεύειν* (che qui si rende con "trovarsi nel vero") di poco seguente. Questo riferimento non solo fornisce una possibile esemplificazione del significato della verità come *attività*, ma costituisce una vera e propria delucidazione del precedente riferimento alla verità. L'idea di attività, almeno a prima vista, appare difforme rispetto alla determinazione, attestata nel linguaggio ordinario, secondo cui la verità è una realtà o essere da apprendere o scoprire. Tale uso linguistico che trova forse nel pensiero di Platone la sua formulazione concettuale più rappresentativa si ritrova – come si vedrà tra breve – anche in altri passi nel *Protreptico*, più precisamente, in tutti quelli dove il termine verità appare e in altri punti del *Corpus Aristotelicum*<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> L'indicazione, inoltre, suggerisce l'ammissione di una gradazione di verità. Una recente discussione della questione con riferimento alla concezione aristotelica della verità in generale si trova in Cosci (2015) che, tuttavia, sostiene che tale tipo di lettura non si trovi in Aristotele.

<sup>254</sup> Questa lettura risulta dalla lettura epesegetica del *kai*.

<sup>255</sup> Nel *Protreptico* cf., ad es., Iambl. *Protr.*, ch. VI, 39.9-10, V, 40.24-42.2, VII, 55.3, IX, 54.4; *DCMS*, cap. XXII, 72.6-73.3; nel *Corpus Aristotelium*, *Metaph.*, II 993 a 30; 993b 20-21, sui quali si tornerà in seguito.

Il problema esegetico concernente il termine verità nell'opera aristotelica, com'è facile immaginare, va al di là della particolare determinazione in termini di attività del passo del *Protreptico* in esame<sup>256</sup>. Nelle opere aristoteliche, fatta eccezione per quei casi nei quali ne è fornita una spiegazione programmatica, vale a dire *Metaph.* VI 4<sup>257</sup> e IX 10<sup>258</sup>, o dove l'allineamento a queste ultime è evidente (nelle opere di logica), determinare il significato del termine rappresenta un problema. Ciò vale ad esempio per i primi due libri della *Metafisica* dove, come si dirà meglio tra breve, esso è usato in modo difforme rispetto alle spiegazioni dei libri VI 4 e IX 10. Tali difficoltà esegetiche sono almeno in parte ascrivibili al peso filosofico della nozione, e quindi considerando il percorso filosofico di Aristotele, alla sua centralità nella riflessione platonica, la quale rappresenta presumibilmente per Aristotele un'eredità filosofica ingombrante e ineludibile a cui confrontarsi. Queste considerazioni sulla ricchezza semantica della nozione forse aiutano spiegare, o almeno lo fanno in parte, perché le due esposizioni programmatiche della *Metafisica* non rendano ragione di tutti gli usi del termine nelle opere aristoteliche, lasciando spazio a un quadro articolato.

Esaminare completamente la concezione aristotelica della verità esula dagli obiettivi del presente lavoro, ma ci sarà utile considerarla quel tanto che ci consentirà di raggiungere una migliore comprensione dei seguenti due punti: 1. il significato del riferimento alla verità nel passo del *Protreptico*; 2. perché la presenza di tale riferimento comporti la questione “se la verità sia l'oggetto della *phronēsis*”.

## 2.2 UN EXCURSUS SUL SIGNIFICATO DI 'VERITÀ' NEL *CORPUS ARISTOTELICUM*

Nella *Metafisica* sono riconoscibili almeno due differenti usi del termine verità: uno illustrato sistematicamente nei capitoli VI 4 e IX 10 e posto a fondamento della logica dell'*Organon*; l'altro impiegato nei libri I e II ma riconoscibile anche in altri luoghi del trattato. Nei capitoli VI 4 e IX 10, dedicati alla trattazione dell'“essere come vero”, Aristotele presenta la celebre definizione del ‘vero’ come, affermazione di ciò che è unito,

---

Per un'analisi agevole dei diversi usi della terminologia della verità nella metafisica e epistologia delle Forme di Platone si veda il recente contributo di Szaif (2018), che contiene anche una discussione dell'uso aristotelico della nozione nel contesto proposizionale, sul quale ci soffermerà tra breve.

<sup>256</sup> Sul concetto di verità in Aristotele si rinvia a Crivelli (2004).

<sup>257</sup> *Metaph.*, VI 4, 1027b 17-29.

<sup>258</sup> *Metaph.*, IX 10, 1051a 34-1052a 12.

e negazione di ciò che è diviso, e del falso come contraddizione di questa ripartizione. Non è qui possibile soffermarsi su tale definizione, ma un commento di *Metaph.*, VI 4 sarà utile a mettere in evidenza quale sia il suo aspetto concettuale centrale: “l’essere come vero e come falso non sono nelle cose [...]ma sono nel pensiero razionale”<sup>259</sup> e ancora la causa dell’ente come vero è “un’affezione della mente”<sup>260</sup>. In queste parole è contenuta l’idea centrale della concezione aristotelica della verità, riassumibile nella tesi secondo cui la verità è un’affezione del pensiero e non una realtà su cui quest’ultimo porta. Questa tesi, benché in parte controbilanciata da quanto lo Stagirita stesso precisa in altri punti delle sopracitate discussioni, cioè che l’essere come vero, il quale si trova nel pensiero, poggia sulla realtà stessa (detto altrimenti non è perché io penso come unite due cose che queste sono realmente unite ma poiché esse sono realmente unite che io le penso come tali) rappresenta una impostazione del problema della verità alternativa rispetto alla teorizzazione platonica. Secondo Platone, infatti, vero, natura e essere si identificano, costituendo altrettanti nomi per indicare le idee: realtà che sono essere nel senso più pieno del termine e costituiscono l’oggetto perfetto del pensiero.

In *Metaph.*, I e II la nozione di *verità* ha un significato diverso rispetto a quello appena illustrato. Essa è trattata come l’oggetto, nel senso del ciò-di-cui, della filosofia. Nell’esposizione delle ricerche dei predecessori, di cui Aristotele si serve in *Metaph.*, I 3 per presentare i principi della realtà, la filosofia è identificata con l’indagine sulle cause e i principi primi ed è detta occuparsi della verità<sup>261</sup>. Nel corso dell’esposizione la verità è evocata a titolo di realtà ‘in carne e ossa’, che guida e sospinge l’indagine filosofica. Dopo il resoconto della scoperta della causa materiale, infatti, si afferma: “sulla base, dunque di queste affermazioni, qualcuno potrebbe credere che la sola causa sia quella che abbiamo chiamato di specie materiale, ma mentre essi procedevano in questo modo, la cosa (*pragma*) stessa fece loro strada e li costrinse a cercare”<sup>262</sup>. Che la “cosa stessa” designi la verità è chiarito poco dopo: “dopo i principi di questo genere, poiché questi ultimi non erano sufficienti a generare la natura degli enti, di nuovo costretti dalla verità

<sup>259</sup> *Metaph.*, VI 4, 1027b 26-27: “οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν [...] ἀλλ’ ἐν διανοίᾳ”

<sup>260</sup> *Metaph.*, VI 4, 1028a 1: “τὸ γὰρ αἴτιον [...] τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος”.

<sup>261</sup> *Metaph.*, I 3, 983b 1-3: “ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφῆσαντας περὶ τῆς ἀληθείας”.

<sup>262</sup> *Metaph.*, I 3, 984a 16-19: “μὲν οὖν τούτων μόνην τις αἰτίαν νομίσειεν ἂν τὴν ἐν ὕλης εἶδει λεγομένην: προϊόντων δ’ οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὥδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηγάκασε ζητεῖν”.

stessa, come abbiamo detto, i filosofi ricercarono il principio successivo”<sup>263</sup>. Un approccio simile è attestato anche in *Metaph.*, II, dove la filosofia è denominata scienza della verità, e la verità trattata come realtà, con la specificazione che per l’uomo è difficile coglierla completamente. Nella parte introduttiva del capitolo si legge: “La conoscenza teoretica che si occupa della verità per un verso è difficile, mentre per un altro è facile. Ne è segno il fatto che nessuno è in grado di coglierla adeguatamente e neppure tutti la mancano, ma ciascuno può dire qualcosa sulla natura, e se ciascuno, da solo, nulla o poco contribuisce alla scienza di essa, da tutti insieme nasce una certa grandezza”<sup>264</sup>. Dopo queste due prove di natura empirica a favore della facilità e difficoltà della filosofia, sono forniti due ulteriori argomenti a sostegno dell’una e dell’altra opzione. A proposito della difficoltà si afferma: “Ma probabilmente è anche vero che, potendo la difficoltà esserci in due modi, la causa di essa non è nelle cose, ma in noi, come infatti gli occhi dei pipistrelli sono rispetto al fulgore, che c’è di giorno, così l’intelletto della nostra anima sta rispetto alle cose che sono più manifeste di tutte”<sup>265</sup>. Considerando che il passo serve a spiegare perché la conoscenza teoretica è difficile, e che più sopra la difficoltà di quest’ultima è stata presentata come un’impossibilità per l’uomo a cogliere adeguatamente la verità, è verosimile che “le cose più manifeste di tutte”, designate nel passo, come ciò rispetto al quale il nostro intelletto è inadeguato, indichino con un altro nome, la verità.

### 2.3 LE INTERPRETAZIONI DI BERTI E VAN DER MEEREN DEL TERMINE VERITÀ NEL PASSO DEL *PROTREPTICO* (CH. VII, 42.14-15)

Torniamo ora al capitolo VII del *Protreptico*, dove la verità è identificata con l’opera propria della *phronēsis*. Come si è detto, il primo elemento di difficoltà risiede nella determinazione della verità come attività. Questo punto è stato rilevato sia da Berti

<sup>263</sup> *Metaph.*, I 3, 984b 8-11: “μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς οὐχ ἰκανῶν οὐσῶν γεννήσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἶπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν”.

<sup>264</sup> *Metaph.*, II 1, 993a 30-b 3: “Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῆ μὲν χαλεπὴ τῆ δὲ ῥαδία. σημεῖον δὲ τὸ μήτ’ ἀξίως μηδένα δύνασθαι θιγεῖν αὐτῆς μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν, περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῆ μὲν χαλεπὴ τῆ δὲ ῥαδία. σημεῖον δὲ τὸ μήτ’ ἀξίως μηδένα δύνασθαι θιγεῖν ὑτῆς μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν”.

<sup>265</sup> *Metaph.*, II 1, 993b 7-12: “Ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὐσης κατὰ δύο τρόπους, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ’ ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιον αὐτῆς: ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ’ ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων”.

sia da Van der Meeren<sup>266</sup>, ma essi ne offrano un'interpretazione in parte diversa. Il disaccordo riguarda la questione della valenza oggettiva o soggettiva del termine. Questo punto, come si è già anticipato, ha delle conseguenze per l'interpretazione dell'argomento del capitolo IX del *Protreptico* in merito alla questione della rilevanza del riferimento all'oggetto, per la definizione del valore supremo della *phronēsis*.

Nel suo recente commento all'opera Berti osserva che il termine 'verità', in *Protr.* VII, non indica né un oggetto come in Platone, né una qualità del pensiero come in *Metaph.*, VI 4 e IX 10, quanto una condizione dell'anima, un'attività, e può anche designare l' 'affermare la verità' di contro all' 'affermare il falso'<sup>267</sup>. In due studi precedenti egli ha sostenuto una posizione in parte differente. Lì ha affermato infatti che il termine abbia una valenza prima ontologica che logica, intendendo con "ontologico" il "manifestare" gli enti – non nel significato heideggeriano del 'farli uscire dalla latenza', quanto in quello del 'lasciarli apparire nella loro intrinseca manifestatività'<sup>268</sup>. Van der Meeren concorda con Berti sull'idea che il termine 'verità' nel passo del *Protreptico* non indichi un oggetto come in Platone, ma al contrario dello studioso italiano, ritiene che i testi di *Metaph.*, VI 4 e IX 10 possano costituire un punto di riferimento per interpretarlo<sup>269</sup>.

La differenza tra le due interpretazioni ci pare riguardare il modo nel quale i due autori guardano alla trattazione di *Metaph.*, VI e IX<sup>270</sup>. Berti pone in secondo piano l'accostamento tra di essa e il passo del *Protreptico* al fine di evitare un'interpretazione puramente psicologica del riferimento alla verità del *Protreptico*; Van der Meeren invece lo valorizza. Questo, forse, perché, nel passo del *Protreptico*, la difficoltà interpretativa concerne la possibilità di posizionare la verità dal lato dell'anima e non ci sono ragioni evidenti che impediscano di prendere in considerazione la teorizzazione di *Metaph.*, VI e IX, dove di tale punto di vista sulla verità si discute.

A nostro parere, come si intende mostrare, entrambi gli autori in un certo senso hanno ragione. La presenza della nozione di verità, in un'accezione che illustra uno stato

---

<sup>266</sup> Berti (1962) e (1983) e (2000), Van der Meeren (2011). Nei contributi del 1962 e del 1983, che costituiscono il secondo un approfondimento del primo, Berti riprende a sua volta la posizione di Wilpert (1940).

<sup>267</sup> Berti (2000).

<sup>268</sup> Berti (1962) e (1983).

<sup>269</sup> Van der Meeren (2011).

<sup>270</sup> Per sviluppare il nostro proposito non ci interessa tanto soffermarci sulla differenza tra le due posizioni di Berti. Prenderemo in maggiore considerazione gli studi del 1962 e 1983, in quanto costituiscono il contributo più approfondito sulla questione, e, in comparazione con la posizione di Van der Meeren (2011), ci permettono di indagare la questione della duplice valenza, soggettiva/oggettiva, della nozione di verità nel *Protreptico*.

del soggetto, non impedisce che il senso globale dell'argomento del capitolo VII manifesti una completa sintonia con le posizioni di *Metaph* I e II, dove la verità indica l'oggetto della filosofia; tanto più che questo uso del termine si ritrova anche in altri punti del *Protreptico*. Dall'altro lato, il collegamento con *Metaph* VI e IX, difeso da Van Der Meeren, è a sua volta pertinente; con la precisazione che l'esposizione dei due capitoli sull'essere nel vero della *Metafisica* non deve essere assunta in modo rigido. In questa direzione porta anche un passo di *EN* VI (1139b 11-17) nel quale l'*alētheuein*, se è menzionato per determinare l'opera della *phronēsis*, esattamente come nel *Protreptico*, vi è anche più precisamente determinato tramite un riferimento all'"affermare e negare", in linea con la definizione del vero di *Metaph.*, VI e IX.

## 2.4 FIGURE DELL'ALĒTHEIA E DELL'ALĒTHEUEIN IN *EN* VI E *METAPH.*, I E II

Nella sezione appena terminata si è suggerito che l'uso della nozione di verità in *Protreptico* VII possa essere posto in collegamento con due luoghi del *Corpus Aristotelicum*: *EN* VI, 1139b 11-17 e *Metaph.*, I e II. L'analisi dei suddetti passi<sup>271</sup> oltre che una conferma della posizione avanzata riguardo alla doppia valenza oggettiva e soggettiva del termine verità nel passo del *Protreptico*, consentirà di determinare in modo più preciso il suo significato.

### 2.4.1 L'*alētheuein* in *EN* VI, 1139b 11-17: "trovarsi nel vero quando si afferma o si nega"

L'identificazione dell'opera della parte razionale dell'anima con la verità, incontrata in *Protr.*, VII, si ritrova anche in *EN* VI, 1139b 11-17. In *EN*, a differenza del *Protreptico*, l'anima razionale è chiaramente divisa in due parti, razionale pratica e razionale teoretica, ma, come nel *Protreptico*, la determinazione dell'opera dell'anima in termini di verità riguarda l'anima razionale nel suo complesso. Un ulteriore elemento di somiglianza è costituito dalla presenza della forma verbale *alētheuein*, utilizzata in entrambi i passi per indicare l'opera della *phronēsis* in modo interscambiabile rispetto al termine *alētheia*.

Il passo di *EN* è situato all'inizio del libro VI, a cavallo tra il secondo e il terzo capitolo (1139b11-17). La parte che chiude la trattazione del secondo capitolo segue la

---

<sup>271</sup> Per la *Metafisica* ci si concentrerà in particolare su *Metaph.*, II 1, 993a 30-b 13.

presentazione della distinzione dell'anima razionale, nelle due parti razionale pratica e razionale teoretica; mentre quella posta all'inizio del terzo capitolo introduce il celebre esame dei cinque stati abituali dell'anima razionale, *epistēmē, tekhnē, phronēsis, nous, sophia*, che prosegue fino alla fine del decimo capitolo. La parte finale del secondo capitolo suona:

Quindi la verità è l'operazione (*ergon*) propria di tutte e due le parti intellettuali, e dunque gli stati abituali, secondo i quali ciascuna di esse si troverà maggiormente nel vero, ne saranno le virtù proprie. (*EN*, VI 2, 1139b11-13, la traduzione è di Natali<sup>272</sup>)

ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἔξεις ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὐτὰ ἀρεταὶ ἀμφοῖν.

Il discorso riprende subito di seguito, con la proposta di una nuova trattazione volta ad esaminare specificatamente gli stati abituali dell'anima razionale:

Ricominciamo il discorso facendo un passo indietro, e parliamo di nuovo di questi stati abituali. Poniamo quindi che siano cinque di numero gli stati abituali in virtù dei quali l'anima si trova nel vero (*alētheuein*) quando afferma e quando nega: essi sono arte, scienza, saggezza, sapienza e intelletto; infatti può capitare che ci si trovi nell'errore quando ci si serve del giudizio e dell'opinione. (*EN*, VI 3, 1139b14-17).

ἔστω ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν. δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν: ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς: ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι.

Le ragioni dell'accostamento con il passo del *Protreptico* sono talmente evidenti che basteranno poche parole per giustificarlo. In *EN*, come nel *Protreptico*, si introduce una gerarchia di disposizioni scientifiche dell'anima razionale, delle quali solo alcune sono propriamente virtù. Tra i due passi, tuttavia, sono riconoscibili anche alcune differenze, le quali mettono in evidenza la differente concezione della *phronēsis* nel *Protreptico* e nell'*Etica Nicomachea*.

---

<sup>272</sup> Natali (2004).

Nel *Protreptico*, dopo che la verità è stata identificata con l'opera della parte razionale dell'anima, si chiarisce che essa è realizzata dalla scienza. In seguito, all'interno della scienza, che è denominata 'disposizione', è istituita una gerarchia di livelli di scientificità, all'apice della quale è posta la *phronēsis*, anche identificata con una scienza teoretica. 'Scienza', nel passo, è il nome delle diverse disposizioni dell'anima collocate ad un livello superiore o inferiore della gerarchia di scientificità. In *EN*, invece, il termine è utilizzato in modo più tecnico per indicare una disposizione dell'anima razionale in mezzo ad altre, ossia quella capace di produrre dimostrazioni<sup>273</sup>. Un ulteriore differenza consiste nel fatto che nel *Protreptico*, a differenza di *EN*, non è presentata una lista di disposizioni dell'anima razionale, e la *phronēsis* è identificata con una scienza teoretica. In *EN*, invece, la *phronēsis* è una virtù della parte razionale pratica dell'anima, mentre della parte razionale teoretica lo è la *sophia*.

Visto che nel *Protreptico* non si parla di parte razionale pratica ma di parte razionale conoscitiva dell'anima in generale, la *phronēsis* del *Protreptico* ci sembra raccogliere sotto di sé anche alcune caratteristiche della *sophia*. Tale accostamento è suggerito anche dalla trattazione di *Metaph.*, I 1 sulle cause e sui principi primi, già menzionata nel precedente *excursus* sulla nozione di verità nel *Corpus Aristotelicum*. L'indagine aristotelica sulle cause e sui principi di *Metaph.*, I 1 serve infatti a definire quali siano le cause e i principi primi di cui la *sophia*, lì designata come "suprema tra le scienze", si occupa. Come si è visto, nel *Protreptico*, la ricerca filosofica o scientifica, con la quale la *phronēsis* si identifica, concerne la verità ed è suprema tra le scienze. A sostegno della stessa interpretazione vi è anche un altro passo di *Metaph.*, I 1: la descrizione dello sviluppo storico delle scienze (da quelle pratiche, volte al soddisfacimento dei bisogni necessari, fino a quelle teoretiche, volte al sapere disinteressato), la quale contribuisce a dimostrare che la *sophia* è una scienza delle cause e dei principi. I contenuti essenziali di tale descrizione si ritrovano nella dimostrazione del *Protreptico* sulla facilità della filosofia<sup>274</sup>, che, come si è detto, con la *phronēsis* è identificata. Accostare la nozione di *phronēsis* del *Protreptico* e la nozione di *sophia* in *EN* non significa prendere la teoria di *EN* sulla *sophia*, e trasportarla nel *Protreptico*, quanto, piuttosto, individuare nella teoria di *EN* uno sviluppo, o un approfondimento, della concezione del *Protreptico*.

---

<sup>273</sup> Anche la *sophia* è definita come intelletto e scienza delle cose più degne di onore. Cf. *EN*, VI, 1141a 20.

<sup>274</sup> Iambl., *Protr.* VI, 40.12-41.5.



Appurata la pertinenza del collegamento, il riferimento al passo di *EN VI* consente di ricavare alcuni spunti di riflessione per la comprensione del significato dell'*alētheuein* del *Protreptico*, che saranno qui raccolti in tre punti.

1. In *EN* l'espressione *alētheuein* è utilizzata per determinare l'opera della parte razionale dell'anima, e ulteriormente determinata come un "trovarsi nel vero quando si afferma o si nega". Considerando l'identità completa con il passo del *Protreptico* per quanto riguarda la determinazione dell'opera della parte razionale dell'anima in termini di verità, e l'assenza di altri usi affini del termine *alētheia* e *alētheuein* nel *Corpus Aristotelicum*, ci sembra che la determinazione di *EN* possa costituire un indizio, per l'interpretazione del passo del *Protreptico*. Se si considera che in *EN* la determinazione in esame ("trovarsi nel vero quando si afferma o si nega") introduce la trattazione sui singoli stati abituali dell'anima razionale – dove l'*alētheuein* verrà distinto in diverse specie corrispondenti a ciascuno stato abituale – si nota che la specificazione fornita (ossia la determinazione dell'*alētheuein* come "trovarsi nel vero quando si afferma o si nega") è rispetto a tale operazione perfettamente funzionale. Si ricordi che la trattazione sugli stati abituali di *EN VI 3* è esplicitamente presentata come "un approfondimento" della sezione precedente, contenente la definizione dell'opera dell'anima razionale. All'inverso, nel *Protreptico*, dove il riferimento all'opera della parte razionale dell'anima serve a dimostrare il valore intrinseco della *phronēsis* e la gerarchizzazione interna alla scienza non comporta una singola individuazione di varie disposizioni scientifiche, non stupisce che l'*alētheuein* non sia ulteriormente definito. Accostare il riferimento all'*alētheuein* del *Protreptico* alla più precisa determinazione del termine di *EN* fornisce un ulteriore elemento a sostegno dell'interpretazione di Van der Meeren. La determinazione dell'*alētheuein* in termini di 'affermare e al negare' di *EN* è infatti in linea con la definizione del 'vero' di *Metaph.*, E 4 e IX9 ("affermare ciò che è realmente unito e negare ciò che è realmente diviso"), che la studiosa considera una pista utile per l'interpretazione dell'occorrenza del *Protreptico*.
2. Se il "trovarsi nel vero" è l'opera dell'anima razionale, e se ciascuno stato abituale dell'anima razionale corrisponde ad una modalità dell'essere nel vero, ogni singola trattazione sugli stati abituali di *EN* può essere vista come un approfondimento sulla nozione di 'trovarsi nel vero', ossia una spiegazione sulle modalità specifiche

mediante le quali questa condizione si realizza. Riguardo alla *phronēsis*, che come è già stato sottolineato è una virtù della razionalità pratica distinta dalla *sophia*, si afferma: “è proprio dei saggi l’aver deliberato bene, la buona deliberazione verrà ad essere quella correttezza che è relativa a ciò che è utile per il fine, di cui la saggezza è un’apprensione vera” (1142b 31-33). Per quanto riguarda gli stati abituali della razionalità teoretica, la scienza è definita come “uno stato abituale che produce dimostrazioni” (1139b 31), l’intelletto come ciò che “ha per oggetto i principi” (1141a 2-8), mentre a proposito della *sophia* si afferma: “è la scienza più certa e precisa, ed è necessario che il sapiente non solo conosca ciò che deriva dai principi, ma che si trovi nel vero anche rispetto ai principi; di modo che la scienza sarà intelletto e scienza insieme delle cose più elevate per natura” (1141a 16-20). Le definizioni elencate forniscono altrettanti esempi di come l’*alētheuein*, nella sua definizione generale, si specifichi in relazione alle disposizioni particolari dell’anima razionale, e, in tal senso, costituiscono degli esempi particolari della nozione generale. Considerando la somiglianza tra la tesi sull’opera dell’anima conoscitiva nel *Protreptico*, e in *EN* e accettando l’ipotesi della linea di continuità tra *phronēsis* del *Protreptico* e *sophia* in *EN*, è possibile mettersi sulle tracce del significato dell’*alētheuein* nel *Protreptico* esaminando la definizione della *sophia* di *EN*. Al proposito è interessante notare che il riferimento alla precisione compare sia nel *Protreptico* sia in *EN*, rispettivamente, in seno alla definizione dell’opera della *phronēsis* (“l’opera della *phronēsis* verrà a essere la più precisa verità) e della *sophia* (“la *sophia* è la scienza più certa e precisa”). Se si considera che in *EN* la scienza è una disposizione che produce dimostrazioni, e l’intelletto un essere nel vero rispetto ai principi, la nozione di *alētheuein*, lì introdotta, potrebbe essere abbozzata come segue: “produzione di dimostrazioni corrette a partire, e verso, i principi”.

3. In due passi del libro VI di *EN* (1144a 31, 1144b 14) Aristotele impiega un’espressione quasi metaforica per riferirsi alla *phronēsis*: egli la chiama ‘occhio dell’anima’. Tale espressione ci sembra restituire alcuni aspetti essenziali della caratterizzazione dell’opera della *phronēsis* in *EN* e, quindi, della particolare forma di *alētheuein* che tramite essa si realizza. Il primo dei passaggi menzionati (1144 a 31) – che è anche il più significativo ai fini del presente discorso – appartiene alla discussione sul rapporto di complementarità tra virtù e *phronēsis* di *EN* VI 13. Aristotele spiega che se la bontà del fine dipende dalla virtù, l’individuazione dei

mezzi per il raggiungimento del fine dipende dalla *phronēsis*. Per introdurre questa tesi, che illustra il rapporto di interdipendenza tra virtù del carattere e dell'anima razionale pratica, egli introduce una distinzione tra '*deinotes*', ossia abilità, e '*phronēsis*'. Stando alla distinzione in questione, la *deinotes* è una capacità di scegliere i mezzi appropriati per il raggiungimento di un determinato fine – qualunque esso sia – mentre la *phronēsis* è la capacità di scegliere i mezzi per un fine buono. La *phronēsis*, quindi, non esiste senza 'abilità', ossia implica la capacità di scegliere i mezzi adeguati a raggiungere un fine determinato, ma non si identifica con essa, poiché implica anche che il fine sia buono. Questa seconda condizione si realizza grazie alla sinergia tra *phronēsis* e virtù. Alla fine della spiegazione, Aristotele si riferisce alla *phronēsis* chiamandola 'occhio dell'anima', espressione che a nostro parere tiene bene insieme l'idea della capacità di individuare i mezzi corretti e dell'avere in vista un fine buono. Se questo discorso è corretto, e se è vero che l'immagine dell' 'occhio dell'anima' restituisce il doppio aspetto di correttezza, insito nell'opera della *phronēsis* (lo scegliere *il mezzo corretto per un fine buono*), l'*alētheuein*, con cui tale opera si identifica, può anche essere pensato nei termini di una particolare 'visione' della realtà, nella quale si uniscono abilità e moralità. La metafora della 'visione', come si è visto, è utilizzata in *Metaph.*, II 3, 993a 7-12, nella discussione dedicata alla questione della facilità e difficoltà della ricerca scientifica, dove si discute della capacità che ha l'uomo di cogliere "le realtà che sono più manifeste", le quali sono da noi stata anche identificate con la verità nel senso delle cause. L'immagine dell' 'occhio dell'anima' ci pare dunque costituire un'immagine adeguata, per pensare l'*alētheuein* nel *Protreptico*. Come si vedrà vi è una sintonia di posizioni tra la concezione della scienza teoretica e della verità dei primi due libri della *Metafisica* e nel *Protreptico*.

#### 2.4.2 L'*alētheia* come causa in *Metaph.*, II, 1 e in *Protr.*, VI

Per quanto riguarda l'accostamento con i primi due libri della *Metafisica* si può anzitutto osservare che la definizione dell'opera della *phronēsis* del *Protreptico* mostra una perfetta sintonia con le posizioni di *Metaph.*, II, 1 sulla finalità della scienza teoretica

(993b 19-22)<sup>275</sup>. Nel passo del *Protreptico*, la *phronēsis* è identificata con una scienza teoretica, la quale si caratterizza per la capacità di realizzare al meglio l'opera propria della parte razionale dell'anima, ossia la verità. Considerando l'identificazione dell'opera con il fine – operante in altri luoghi del *Protreptico*, la determinazione dell'opera della *phronēsis* in termini di verità del cap. VII appare sostanzialmente identica rispetto alla posizione di *Metaph.*, II 3, secondo cui “il fine della scienza teoretica è la verità”, sia che la verità sia intesa come opera, sia come risultato dell'opera. Al proposito va anche ricordato che nel passo del *Protreptico* la scienza teoretica si definisce e distingue dalla scienza produttiva, per l'aver come fine la *theōria*, la quale coincide con l'azione stessa del ‘trovarsi nel vero’.

La pertinenza del collegamento tra l'uso del termine verità nel *Protreptico*, e nei primi due libri della *Metafisica*, è confermata anche dall'esame delle occorrenze del *Protreptico* nelle quali la parola è impiegata per indicare ciò su cui la scienza o conoscenza porta, ossia il suo oggetto<sup>276</sup>. Questo uso, come si è visto, si riscontra anche in *Metafisica* I e II. Due delle occorrenze citate, *Protr.*, VI. 38.1-38-2 e 39.9-10 sono particolarmente pertinenti rispetto al presente discorso poiché la verità vi è menzionata in qualità di oggetto della scienza teoretica, esattamente come nel passo sopramenzionato di *Metaph.*, I (993b 19-22)<sup>277</sup>. Le due occorrenze appartengono al capitolo VI, dedicato alla dimostrazione della possibilità della filosofia. Con la prima delle due si apre la dimostrazione in questione:

Che noi abbiamo la possibilità di apprendere le scienze concernenti le cose giuste e giovevoli, ed inoltre quelle concernenti la natura e la rimanente verità, è facile mostrare. (Iamblichus, *Protrepticus*, VI, 38.1-2=fr. 32 Düring)

Ἵτι μὲν οὖν τὰς περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν συμφερόντων, ἔτι δὲ περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς ἄλλης ἀληθείας ἐπιστήμας δυνατοὶ λαβεῖν.

Nel passo citato la natura e la rimanente verità, e il giusto e il giovevole, sono presentati come due gruppi distinti di oggetti, a ciascuno dei quali corrisponde un ambito distinto della conoscenza. Che si tratti di un'opposizione tra ambito pratico e teoretico

<sup>275</sup> I tratti di somiglianza di Alpha Elatton con *il Protreptico* sono stati posti in evidenza da Wilpert (1940), pp. 3-16, Gigon (1961), in partic. pp. 135-136, Wieland (1962), pp. 14-15 e 81-83, sulla base della presenza di tracce di platonismo.

<sup>276</sup> Iambl., *Protr.*, VI, 38.1-38-2=B 32; 39.9-10=B37.

<sup>277</sup> Questa corrispondenza è stata già notata da Berti (1983), pp. 266-267, alla cui analisi si rinvia per un resoconto del dibattito critico sui principali problemi interpretativi di *Protr.* VI, 38.1-38-2 e 39.9-10; per il confronto con i passi rilevanti di Alpha Elatton; e per le accurate riflessioni sul rapporto tra natura e verità, sulle quali, come si preciserà meglio in seguito, ci si trova sostanzialmente in accordo (pp. 266-277).

della conoscenza è chiarito dall'opposizione degli oggetti rispettivi di ciascun ramo della scienza: il giusto e il giovevole da un lato e la natura e le restanti verità dall'altro<sup>278</sup>. A differenza del capitolo VII la distinzione tra ambito pratico e teorico non è introdotta tramite un argomento, ma costituisce un'evidenza, sulla quale si fa leva per la dimostrazione. La dimostrazione infatti riguarda la possibilità dell'apprendimento nei due tipi di scienza e un esempio sul processo di apprendimento nelle scienze pratiche serve a mostrare la possibilità dell'apprendimento nelle scienze teoretiche. Nella conclusione della dimostrazione, dove è siglata l'esecuzione del programma presentato all'inizio, ricompare il riferimento allo schema bipartito delle scienze, e, con esso, quello alla 'verità' come oggetto della scienza teoretica<sup>279</sup>:

Circa il fatto dunque che vi è scienza della verità e della virtù concernente l'anima, e circa il motivo per cui abbiamo la possibilità di apprenderla, è sufficiente quanto abbiamo detto. (Iamblichus, *Protrepticus*, cap. VI, 39.9-10= B 37 Düring)

Ὅτι μὲν οὖν τῆς ἀληθείας καὶ τῆς περὶ ψυχὴν ἀρετῆς ἔστιν ἐπιστήμη καὶ διότι δυνατοὶ λαβεῖν αὐτάς ἐσμεν, ταῦθ' ἡμῖν εἰρήσθω περὶ αὐτῶν.

Se nei passi citati di *Protr.*, VI (38.1-38-2 e 39.9-10) il termine verità è impiegato, come in *Metaph.*, II 3, per indicare l'oggetto della scienza teoretica, un'analisi più approfondita dell'argomento del capitolo VI consentirà di precisare il significato della nozione di verità nel *Protreptico* e di spingere più in là confronto con la *Metafisica*.

L'argomento di *Protr.* VI può essere sintetizzato come segue:

1. Esposizione del programma della dimostrazione: è possibile apprendere le scienze sul giusto e sul giovevole e quelle sulla natura e le altre verità.
2. Esposizione di un principio generale sull'ordine della conoscenza: sono maggiormente conoscibili le cose anteriori rispetto a quelle posteriori, e quelle migliori per natura rispetto a quelle peggiori. Infatti, le cose più definite e ordinate le quali sono migliori rispetto a quelle che non lo sono sono più conoscibili rispetto alle cose non definite e non ordinate; e le cause, essendo anteriori, sono maggiormente conoscibili rispetto agli effetti.

---

<sup>278</sup> L'interpretazione secondo cui si riconoscerebbe qui una distinzione tripartita in logica fisica ed etica, difesa da Jaeger (1934), p. 86, et Wilpert (1940), p. 107, è stata confutata da quanti in seguito si sono occupati della questione. Si vedano Gadamer (1926), de Strycker (1960), pp. 78-79, Düring (1961), p., 199, Schneeweiss (2005), pp. 281-289.

<sup>279</sup> Sulla mancanza del riferimento alla natura nella conclusione si tornerà più avanti.

3. Applicazione del principio generale all'ambito delle scienze pratiche: se è vero che l'anima è migliore del corpo – è infatti più atta a comandare; e se esistono scienze del corpo come la ginnastica e la medicina; a maggior ragione devono esistere scienze dell'anima e delle virtù dell'anima. Le cose relative al corpo, infatti, sono più difficili da conoscere e su di esse la nostra ignoranza è maggiore.
4. Trasposizione del principio generale dalle scienze pratiche alle teoretiche: analogamente a quanto vale nell'ambito pratico riguardo al rapporto tra conoscenza dell'anima e del corpo, nell'ambito teoretico, la conoscenza delle cause e degli elementi (ad. es fuoco, terra, aria, numeri) precede la conoscenza delle realtà che da essi derivano. Infatti, senza la conoscenza delle cause e degli elementi la conoscenza delle cose che da esse derivano è impossibile.
5. Conclusione: la scienza della virtù dell'anima e della verità è possibile, e si è mostrato perché è possibile apprenderla.

Stando allo schema appena delineato la conoscenza delle scienze teoretiche si risolve in una conoscenza delle cause. La quarta sezione dell'argomento appena sintetizzato è volta a dimostrare che la conoscenza nell'ambito delle scienze teoretiche è possibile. A tal fine, il principio della maggiore conoscibilità delle realtà prime e migliori – presentato nella seconda sezione, e utilizzato nella terza con riferimento alle scienze pratiche – è applicato all'ambito della scienza teoretica. Come realtà prime sono menzionati gli elementi e le cause, i quali quindi esemplificano le realtà maggiormente conoscibili nell'ambito della scienza teoretica. In quanto realtà maggiormente conoscibili, si può anche dire che essi rappresentano gli oggetti per eccellenza della scienza teoretica. Se nell'introduzione le scienze teoretiche sono state presentate come scienze della natura e delle altre verità, è allora corretto affermare che la conoscenza della natura e delle altre verità è una conoscenza delle cause.

Un'ulteriore osservazione sul rapporto che si instaura tra natura e verità nel passo in esame consentirà di spingersi più lontano nel ragionamento. Nella frase d'esordio, la verità, o meglio un certo tipo di verità – le verità rimanenti – sono citate a fianco della natura, formando con essa una coppia di 'oggetti', simmetrica rispetto al giusto e all'utile. Nella frase conclusiva, che sigilla l'esecuzione del programma annunciato, la scienza teoretica è invece designata dal solo riferimento alla verità e quella pratica dal solo riferimento alla virtù dell'anima. Se la formula iniziale lascia intendere che la natura corrisponda a un tipo di verità accanto alla quale se ne collocano altre, le verità restanti,

di qualunque cosa si tratti – nella formula finale, il riferimento alla verità implica il riferimento alla natura<sup>280</sup>. Da ciò segue che 1. il riferimento iniziale alla natura sottintende l'idea che in essa ci siano verità da scoprire e 2. nel riferimento finale alla verità come oggetto della scienza è sussunto il riferimento alla natura. Quest'ultimo punto è confermato dal fatto che l'esempio scelto per dimostrare la possibilità dell'apprendimento nelle scienze teoretiche riguarda la conoscenza della natura, da cui si può dedurre che se la verità indica l'oggetto della scienza teoretica, la natura certamente è inclusa nella verità. Mettendo insieme le due parti del ragionamento: se l'oggetto della scienza teoretica può essere designato tramite il solo riferimento alla verità, e se la conoscenza della natura – portata come esempio della conoscenza della verità – si risolve in una conoscenza delle cause, la conoscenza della verità consiste in una conoscenza delle cause<sup>281</sup>. Questo punto consente di guadagnare un significato più preciso della nozione di verità nel *Protreptico* e inoltre mostra una sintonia assoluta con le indicazioni sulla verità del passo di *Metaph.*, II 3, dalle quali si è partiti. In *Metaph.*, II 3, infatti, la dichiarazione sulla verità come fine delle scienze teoretica è seguita da un celebre e complesso passo, nel quale spiegando in che cosa la conoscenza delle scienze teoretiche si distingue da quelle pratiche, la conoscenza della verità è meglio determinata come conoscenza delle cause:

È anche giusto denominare la filosofia scienza della verità, perché il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione. (Infatti, coloro che hanno per fine l'azione, anche se osservano come stanno le cose, non tendono alla conoscenza di ciò che è eterno ma solo di ciò che è relativo ad una determinata circostanza e in un determinato momento). Ora noi non conosciamo il vero senza conoscere la causa. Ma ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura: per esempio il fuoco è caldo in grado massimo perché esso è causa è causa del calore nelle altre cose. Pertanto ciò che è causa dell'essere vero delle cose che da

---

<sup>280</sup> La nostra analisi si ricongiunge qui alle osservazioni di Berti (1983), in partic. pp. 267 e 277.

<sup>281</sup> Benchè per via diversa arriva alla stessa conclusione anche Berti (cf. *ivi*, p. 272), il quale a partire dall'esame di *Metaph* II, 1, 993b 19-31 (da noi è citiamo più sotto), e tramite alcuni paralleli con altri passi del *Protreptico*, argomenta inoltre che le cause in questione siano cause prime (277-281), sebbene riconosca che questa ulteriore qualificazione, a differenza di quanto accade in *Metaph.*, II 1, non sia esplicitata nel *Protreptico* (p. 285). Questo punto è importante per Berti al fine di difendere l'idea secondo cui, nel *Protreptico*, la scienza della verità e della natura sia una scienza insieme metafisica e fisica, come se le due discipline non fossero ancora distinte. Benchè, come si chiarirà meglio in seguito, ci si trovi d'accordo con questa tesi, per il *Protreptico* si preferisce parlare più generalmente di cause. Questa scelta non ci sembra precludere la possibilità di intendere la scienza di cui si parla anche come metafisica. Sui passaggi che consentono di andare in questa direzione ci si concentrerà in seguito.

esso dipendono, deve essere più vero di tutte le altre. È quindi necessario che le cause degli esseri eterni siano più vere di tutte le altre: infatti esse non sono vere solo talvolta, e non c'è un'ulteriore causa del loro essere, ma sono esse le cause dell'essere delle altre cose. Sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto di essere. (*Metaph.*, II 1, 993b 19-31).

ὁρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον: καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ ἀΐδιον ἀλλ' ὁ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί. οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθές ἄνευ τῆς αἰτίας: ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμότατον: καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἶτιον τοῦτο τῆς θερμότητος) : ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἶτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἰτίον τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις), ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

## 2.5 LA VERITÀ COME ATTIVITÀ E COME OGGETTO IN *PROTR.* VII

La sintonia di posizioni tra i capitoli VI e VII del *Protreptico* e i primi due libri della *Metafisica*, riguardo il significato della nozione di verità, mostra che la caratterizzazione della nozione in termini di attività del capitolo VII costituisce una difficoltà solo apparente. Tale caratterizzazione, infatti, mantiene un rapporto di correlazione con la nozione di verità come 'oggetto'. Se l'esame del passo di *EN* ha fornito una determinazione più precisa dell'*alētheuein* come attuazione di una disposizione dell'anima razionale a manifestare tramite il discorso le cose come esse sono nelle loro strutture più profonde; l'esame dei passi della *Metafisica* e del capitolo VI del *Protreptico* ha mostrato che questa nozione è compatibile con una nozione di verità come essere più profondo delle cose, anche identificabile con la nozione di causa. Dal nostro punto di vista l'espressione del *Protreptico* "ἡ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν" mette in evidenza il rapporto necessario che esiste, nella concezione aristotelica, tra nozione di verità come oggetto e la *phronēsis* come capacità di cogliere e manifestare tale verità. Ha quindi ragione Berti quando afferma che la verità nel passo in questione indica il manifestarsi, o l'apparire di ciò che è, il che significa che nella nozione di verità è incluso un riferimento all'azione intellettuale intenzionale della *phronēsis*. Ciò, tuttavia, non esclude che l'operazione intellettuale attraverso la quale la verità si coglie e



manifesta, sia un affermare e negare, sul modello della definizione del vero di *Metaph* VI e IX<sup>282</sup>.

### 3. LA GENERALITÀ DELLA NOZIONE DI VERITÀ

#### 3.1 UN'APORIA SULLA NOZIONE DI VERITÀ COME OGGETTO

Fin qui si è mostrato che il riferimento di *Protrep.* VII alla verità come attività della parte razionale dell'anima è compatibile con l'uso della nozione di verità in senso oggettivo presente in altri passi dell'opera. Anzi, come si è detto, il riferimento del capitolo VII veicola la medesima idea, secondo cui la scienza teoretica è una scienza della verità, ma invece di porre l'accento sulla verità come 'oggetto', visto che l'obbiettivo dell'argomento consiste nel definire il valore intrinseco della filosofia, enfatizza il lato soggettivo della situazione veritativa.

Se nelle affermazioni, "l'opera naturale propria dell'uomo è la verità" e "la *phronēsis* è una scienza della verità", è presente uno stesso riferimento alla verità come "ciò che la *phronēsis* conosce o ricerca"; e se con 'oggetto' si intende "ciò che una scienza conosce o ricerca"; segue che definendo l'opera propria della *phronēsis* l'Aristotele del *Protreptico* sta anche determinandone l'oggetto. Trovandoci di fronte alla tesi che la

---

<sup>282</sup> In questa direzione del resto ci sembra dirigersi Berti stesso (ivi. p. 276-277), quando osserva che, se il *Protreptico* esibisce una concezione ontologica della verità (la verità come manifestazione dell'essere), il fatto che questa sia concepita come causa la rende una manifestazione determinata, la quale deve essere espressa tramite enunciati determinati, e non può essere espressa tramite enunciati differenti. Una lettura che esalta la complementarità tra la logica dell'*Organon* aristotelico e la filosofia, come scienza della natura e della verità, quale essa è presentata nel *Protreptico*, come lo mostra Rashed (2016), pp. 430-442, è propugnata da Alessandro d'Afrodisia, nell'introduzione al suo grande commentario agli *Analitici Primi*. In quest'opera l'Esegeta interpreta la logica aristotelica come *organon* della scienza teoretica, nel proposito di dimostrare, contro i suoi detrattori, che la nozione di "*organon*" sia conforme al pensiero dello Stagirita. Dal *Protreptico*, seguendo Rashed, Alessandro riprende la teorizzazione del rapporto tra uso della riflessione e verità ontica delle cose, trovando, nell'idea secondo cui l'uomo può decriptare il linguaggio della natura perché lo strumento di cui dispone è a sua volta naturale, una condizione di possibilità di una scienza dimostrativa, fondata sull'uomo. Con la precisazione che la concezione dell'*Organon* propugnata da Alessandro è modellata sulla sua lettura degli *Analitici Secondi* (contenenti la teoria aristotelica della dimostrazione scientifica) più che su un'accettazione incondizionata dell'intera opera aristotelica, Rashed difende l'operazione dell'Esegeta, concludendo che: "dans l'achevement constitué par la théorie de la démonstration, la logique d'Aristote nous 'outille' donc bien pour le décriptage de la relation cause-effet, et sera elle même comme la langue où s'exprimerait la réalité vraie contemplée par la philosophie théorique" (p. 440). Sulla pertinenza storica del collegamento effettuato da Alessandro si veda anche Düring, (1966), p. 49 che, diciotto secoli più tardi, sottolinea la profonda unità di pensiero rilevabile nel *Protreptico* e negli *Analitici Secondi*.

verità costituisce l'oggetto della *phronēsis*, la definizione iniziale di oggetto va però riconsiderata. Sottoposta ad un esame concettuale l'idea che la verità sia un oggetto pone infatti qualche problema. La verità non può essere considerata un oggetto tra gli altri. Di qualunque scienza si tratti, dei numeri, degli animali o delle figure geometriche, si può dire che essa cerchi la verità, da cui segue che il riferimento alla verità è inadeguato a dire di che cosa una scienza si occupi e, quindi, stando al nostro criterio iniziale, quale ne sia l'oggetto.

Definire le nozioni di 'oggetto' e 'verità' fuoriesce dai propositi del presente lavoro ma svolgere alcune riflessioni al riguardo sarà utile per due principali ragioni: 1. mettere in evidenza che nel momento in cui si dice che l'oggetto della *phronēsis* è la verità si sta lasciando fortemente indeterminato l'oggetto in questione, ovvero si sta lasciando lo spazio per determinazioni ulteriori; 2. chiarire che, quando nel presente lavoro si parla di verità come oggetto della conoscenza, non si sta prendendo una posizione concettuale sulla nozione di verità. Se la seconda indicazione ha un valore metodologico generale, la prima ci guiderà nell'interpretazione del significato dei prossimi testi.

Il criterio di definizione del termine 'oggetto' posto all'inizio concerne la grammatica. Esso si limita a registrare dei casi, nella lingua greco antica, nei quali la presenza di un complemento oggetto, o di specificazione, indica l'oggetto in senso logico della frase. Nel momento in cui dalla riflessione grammaticale si passa alla riflessione concettuale, il criterio puramente linguistico mostra i suoi limiti; la nozione di verità si presenta come un caso eccezionale e porta a rimettere in questione la definizione iniziale di 'oggetto'.

Si potrebbe forse accettare l'idea che la verità sia l'oggetto trascendentale, o generale, delle scienze teoretiche. La verità appare infatti, come il comune denominatore degli oggetti delle scienze particolari; quella nozione, o dimensione, che accomuna tutti gli oggetti di una scienza o del pensiero. Una volta sollevata la questione, tuttavia, la nozione di 'oggetto' risulta inadeguata a definire la verità anche per altre ragioni oltre a quella della generalità. Riflettendo sulla nozione, si palesano almeno due sue determinazioni: 1. che sia determinato; 2. che ci sta davanti. Ora: 1. la verità non è determinata se non perché è verità di qualche cosa (siamo qui di fronte al criterio della generalità discusso più sopra); e 2. la verità può starci davanti a condizione che a pensarla sia un intelletto, il che significa che il fenomeno della verità implica sempre una relazione tra l'intelletto e la determinazione che esso pone come vera. La verità ci sembra, quindi,

più adeguatamente descrivibile come una dimensione, un modo di essere della cosa, in quanto essa è oggetto del pensiero.

### 3.2 *PROTR.*, V, 40.24-42.2

La definizione dell'opera della *phronēsis* in termini di verità di *Protr.*, VII mostra una perfetta sintonia con la posizione di *Protr.*, VI e *Metaph.*, I e II secondo cui la scienza teoretica è una scienza della verità. Ciò può far pensare che la definizione della *phronēsis* come disposizione che realizza nel modo migliore l'opera propria dell'uomo includa la determinazione dell'oggetto della *phronēsis* stessa. Se la definizione dell'opera della *phronēsis* includesse un riferimento determinato al suo oggetto non si capirebbe perché nel capitolo IX l'autore senta il bisogno di interrogarsi sull'oggetto della forma di contemplazione che realizza la vita dell'uomo, aggiungendo il commento più volte citato "se esso sia il cosmo o un'altra natura andrà probabilmente indagato in seguito". La precisazione sulla generalità della nozione di verità svolta, viene in aiuto per risolvere l'aporia appena delineata e, inoltre, aiuta nell'interpretazione del commento del capitolo IX sull'oggetto della contemplazione, discusso nei primi due capitoli di questa parte della tesi.

È anzitutto interessante constatare che il carattere di generalità che si è attribuito alla verità per via di analisi è riconoscibile anche in alcuni passi del *Protreptico*. Nel capitolo V, dopo aver fornito due argomenti a favore della facilità della filosofia (ossia: 1. le scienze teoretiche sono più recenti rispetto ad altri tipi di scienze, ma le hanno superate quanto a esattezza; 2. la gente dedica il proprio tempo alla filosofia preferendola ad altre attività), l'autore aggiunge:

Oltre a, ciò l'esercizio di essa differisce moltissimo da quello di tutte le altre attività. Per esercitarla infatti, non c'è bisogno di strumenti né di particolari luoghi, ma in qualunque luogo della terra abitata uno vi ponga il pensiero, allo stesso modo egli attinge la verità, poiché questa è presente dappertutto. (Iamblichus, *Protrepticus*, cap. V, 40.24-42.2)

πρὸς δὲ τούτοις ἡ χρῆσις πλεῖστον διαφέρει πάντων οὐδὲ γὰρ δέονται πρὸς τὴν ἐργασίαν ὀργάνων οὐδὲ τόπων, ἀλλ' ὅπη τις ἂν θῆ τῆς οἰκουμένης τὴν διάνοιαν, ὁμοίως πανταχόθεν ὥσπερ παρούσης ἄπτεται τῆς ἀληθείας.

A differenza dei passi precedenti, caratterizzati da un impianto argomentativo complesso, l'argomento presente consiste nella semplice presentazione di un'idea: per

praticare la filosofia non c'è bisogno né di strumenti, né di luoghi, particolari, poiché la verità, di cui la filosofia va in cerca, si trova nel mondo circostante, ovunque il pensiero si porti. L'idea è presentata in modo enfatico e privo di sfumature. Se questa osservazione mette in guardia da un'interpretazione ingenua del passo, i riferimenti alla verità come 'ciò di-cui la filosofia si occupa', e come 'ciò che si manifesta nelle cose, a partire dall'opera del pensiero', sono perfettamente lineari rispetto ai passi più sopra esaminati dei cap. VI e VII, e consentono di prendere seriamente le linee teoriche di fondo del testo. Rispetto ai capitoli VI e VII, qui si aggiunge un elemento nuovo, relativo alla differenziazione, e varietà, dei luoghi e, quindi, degli enti del mondo naturale che manifestano la verità. Questo punto conferma l'idea che la verità non sia determinabile come un 'oggetto' particolare, ma piuttosto come modalità di darsi degli oggetti particolari. L'idea in questione del resto è in sintonia con l'esame precedente di *Protr.* VI, e della *Metafisica*, il quale ha mostrato che la ricerca della verità nel *Protreptico* corrisponde ad una ricerca delle cause.

### 3.3 DCMS XXXIII 72.6-73.3: LA PHRONĒSIS COME CONOSCENZA DEL MONDO FISICO NEGLI AMBITI SOPRA-LUNARE E SUBLUNARE

Un riferimento alla varietà degli oggetti della ricerca filosofica, a nostro parere, è presente in *De Communi Mathematica Scientia*, cap. XXXIII, 72.6-73.3<sup>283</sup>. Il passo è particolarmente interessante anche per un'altra ragione; esso contiene un'esplicita riflessione sul ruolo dell'oggetto della conoscenza per la determinazione della precisione e del valore della scienza. La questione della precisione in qualità di carattere distintivo della conoscenza è già emersa all'inizio di questo capitolo con riferimento all'occorrenza del termine 'verità' nel capitolo VII del *Protreptico*. Nel cap. VII, infatti, si legge:

---

<sup>283</sup> Il passo non proviene dal *Protreptico* ma da un'altra opera di Giamblico: il *De Communi Mathematica Scientia*. Alcuni brani del *De Communi Mathematica Scientia*, per la precisione due brani del cap. XXVI, erano già stati inclusi nel *Protreptico* aristotelico da Ross e Walzer quasi cento anni fa (fr. 5, II parte, e fr. 8, seconda parte). In tempi più recenti, Merlan e Festugière hanno fornito evidenze riguardo al capitolo XXIII e Orlandi riguardo ad estratti dei cap. XXVII e XVI. Hutchinson e Johnson sostengono che l'intero blocco dei capitoli XXI-XXVI provenga dal *Protreptico* aristotelico. Riguardo al cap. XXIII, che qui ci interessa, Merlan per primo ha mostrato la coincidenza delle linee 72.6 con l'esordio del *De anima* (I 1, 402 a1) mentre Festugière ha verificato la provenienza aristotelica del resto del capitolo sulla base di valutazioni di tipo stilistico e contenutistico. A detta dello studioso, infatti, queste costituivano l'unico criterio restante, in assenza di altre evidenze testuali. Hutchinson e Johnson, che includono nella loro ricostruzione vari passi del *De Communi Mathematica Scientia*, nel caso del nostro passo (ch. xxiii 72.6-73.3) non forniscono ulteriori argomenti. A nostro parere, invece, c'è un'altra evidenza testuale a sostegno della sua provenienza aristotelica: una somiglianza testuale delle linee DCMS XXXIII 72.6-73.3 con *PA*, I 5, 644b 23-37. Si discuterà di questo punto più avanti, nel corpo del testo principale.

“l’opera della *phronēsis* consiste nella più precisa verità, ossia nell’essere nel vero su ciò che” da cui non solo si desume che la precisione costituisca un carattere dell’opera della *phronēsis*, ma anche che l’oggetto su cui essa porta – ossia: il ciò che è – abbia un impatto sul suo realizzarsi.

Fin qui la questione del ruolo dell’oggetto nella definizione della *phronēsis* è stata esaminata con particolare riferimento alla questione se la verità sia l’oggetto della *phronēsis*. L’esame del passo del *DCMS* non solo consentirà di approfondire questo punto ma anche di discutere del ruolo dell’oggetto della conoscenza per la determinazione del valore di quest’ultima. Una riflessione da parte di Aristotele su questo punto non solo è rara nel *Protreptico*, dove le indicazioni sugli oggetti della scienza e della conoscenza sono tutto sommato poco numerose, ma anche, e per questo ancor più interessante, all’interno del *Corpus Aristotelicum*.

Il passo è lungo ma, poiché ricco di diversi spunti di riflessione, sarà citato per intero:

Ma non solo per questo tipo di aiuto stabiliamo che una scienza sia desiderabile più di un’altra e quelli per cui ciascuna scienza sia desiderabile per sé stessa. Noi desideriamo una scienza invece che un’altra per la sua precisione o perché ci fa conoscere cose migliori e di più alto valore: quanto alla prima di queste ragioni, tutti ci concederebbero che le matematiche hanno una posizione eccellente tra le scienze, quanto all’altra ragione, ci sono alcuni che attribuiscono la preminenza di cui si parla ai principi primi, ma sostengono che i numeri e le linee e le proprietà del genere possiedono una propria natura di principio per la semplicità del loro essere. Inoltre i teoremi relativi ai corpi celesti, che hanno un posto di altissimo valore e sono i più divini tra gli enti che noi possiamo percepire, sono per natura conoscibili attraverso l’astronomia, che risulta essere una delle scienze matematiche: si dovrà ritenere assurdo e assolutamente inaccettabile che, dopo aver detto che è proprio del filosofo conoscere la verità, si debba poi credere che il filosofo sia uno che cerchi di ricavare un frutto diverso dalla verità proprio da quei teoremi astronomici, che partecipano della più alta verità; e dopo che si è detto che il filosofo ama contemplare la verità si creda che egli afferri per altro scienze come queste, che riguardano le cose più comuni in natura e le più divine tra quelle che noi possiamo percepire, e essendo piene di moltissime e assolutamente meravigliose visioni, possiedono una precisione non fatta di vuoti ragionamenti, ma ricavata propriamente e solidamente dalla natura di ciò che è il loro oggetto di studio. (Iamblichus, *DCMS*, XXXIII, 72.6-73.3. Il corsivo è nostro)

οὐ μόνον δὲ διὰ τὴν τοιαύτην βοήθειαν ἀγαπήσειεν ἂν τις αὐτῶν τὴν δύναμιν, ἀλλὰ μᾶλλον ἔτι δι' αὐτὰς καὶ διὰ τὴν οἰκείαν φύσιν. συγχωρεῖται μὲν γὰρ ὡς εἰσὶ τινες τῶν ἐπιστημῶν δι' αὐτὰς αἰρεταί, καὶ οὐ μόνον διὰ τὰ συμβαίνοντα ἀπ' αὐτῶν. μόναις δ' ἢ μάλιστα τοιαύταις εἶναι ταῖς θεωρητικαῖς ἐνδέχεται, διὰ τὸ μηδὲν αὐτῶν εἶναι τέλος ἕτερον παρὰ τὴν θεωρίαν. ἔστι δὲ ταυτά, οἷς ἑτέραν ἀνθ' ἑτέρας ἐπιστήμην αἰρετωτέραν εἶναι τίθεμεν, καὶ οἷς αὐτὴν ἐκάστην αἰρετήν. αἰρούμεθα δὲ ἑτέραν πρὸ ἑτέρας ἢ διὰ τὴν αὐτῆς ἀκρίβειαν ἢ διὰ τὸ βελτιόνων καὶ τιμιωτέρων εἶναι θεωρητικὴν. ὧν τὸ μὲν ἅπαντες συγχωρήσειαν ἂν ἡμῖν διαφόρως ὑπάρχειν ταῖς μαθηματικαῖς τῶν ἐπιστημῶν, τὸ δ' ὅσοι ταῖς μὲν ἀρχαῖς ταῖς πρώταις τὴν εἰρημένην προεδρίαν ἀπονέμουσιν, ἀριθμοῖς δὲ καὶ γραμμαῖς καὶ τοῖς τούτων πάθεσιν οἰκείαν ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὴν τῆς ἀρχῆς φύσιν διὰ τὴν ἀπλότητα τῆς οὐσίας. ἔτι τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν θεωρημάτα τιμιωτάτην ἔχοντα καὶ θειοτάτην τάξιν τῶν ἡνὶν αἰσθητῶν διὰ τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης γνωρίζεσθαι πέφυκεν, ἢ μία τῶν μαθηματικῶν οὔσα τυγχάνει. ἄτοπον δ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ οὐδαμῶς ὁμολούγομενον τό, φάσκοντας οἰκεῖον εἶναι τῆς ἀληθείας τὸν φιλόσοφον, ζητεῖν τιν' αὐτὸν οἶεσθαι δεῖν καρπὸν ἕτερον ἀπὸ τῶν τοιούτων θεωρημάτων, ἃ τῆς ἀκροτάτης ἀληθείας κεκοινώνηκε καὶ φιλοθεάμονα ὄντα τὰς τοιαύτας τῶν ἐπιστημῶν ἀξιοῦν δι' ἕτερον λαμβάνειν, αἱ περὶ τὰ κοινότατά τε τῆς φύσεως εἰσὶ καὶ τῶν ἡμῖν αἰσθητῶν τὰ θειότατα, πλείστων τε καὶ θαυμασιωτάτων θεαμάτων οὔσαι πλήρεις ἀκρίβειαν οὐ πλαστὴν ἐκ λόγων κενῶν ἔχουσιν, ἀλλ' οἰκείαν καὶ βέβαιον ἐκ τῆς ὑποκειμένης αὐταῖς φύσεως.

### 3.3.1 DCMS, XXXIII, 72.26 e PA I 5, 644b 23-37 a confronto

Del passo citato ci interessano in particolare le linee finali (72.16-73.3). Già nella parte precedente, però, sono presenti varie indicazioni significative: anzitutto l'esordio, contenente una presentazione dei due criteri di valore della scienza che ricalca quella dell'inizio del *De anima* – la precisione della scienza e il valore dell'oggetto<sup>284</sup>. Nel passo del *Protreptico*, consacrato alla difesa della pratica della matematica al di là della sua utilità, si dimostra che essa li soddisfa entrambi. Si afferma, infatti, che tutti converrebbero sulla precisione della matematica, e che, per quanto riguarda i principi primi, ai quali alcuni assegnano la preminenza del valore, sono da alcuni identificati con

<sup>284</sup> *De anima*, I 1, 402a 1-4: “Poiché consideriamo il sapere tra le cose belle e degne di onore, e una forma di sapere più di un'altra o in rapporto al rigore o perché riguarda oggetti migliori e più mirabili, per entrambi questi motivi possiamo ragionevolmente porre ai primi posti la ricerca sull'anima”.

le nozioni matematiche. Qui si inseriscono alcune osservazioni sul ruolo delle nozioni astronomiche per la partica filosofica.

Dopo aver menzionato le nozioni relative ai corpi celesti, e aver ricordato che in quanto oggetti dell'astronomia rientrano nel dominio della matematica, l'autore specifica che, se il filosofo è stato caratterizzato con riferimento alla conoscenza della verità, sarebbe assurdo non attribuirgli un interesse per tali nozioni le quali, in maggior grado, partecipano della verità. Allo stesso modo, sarebbe assurdo se egli si occupasse per altro, che per la verità stessa, di *tali* scienze “le quali essendo ricche di *molte e meravigliose visioni* possiedono una precisione non fatta di vuoti ragionamenti”<sup>285</sup>. Queste scienze, introdotte, con riferimento alle nozioni astronomiche tramite l'espressione τὰς τοιαύτας τῶν ἐπιστημῶν, si occupano “delle cose più comuni della natura quanto di quelle più divine tra quelle per noi percepibili”<sup>286</sup>. È su questa caratterizzazione che, in particolare, si intende portare l'attenzione. Le due formule, “le cose più comuni” e “le più divine tra quelle a noi percepibili”, a nostro parere, potrebbero indicare le sostanze fisiche corruttibili e incorruttibili, da cui seguirebbe che le scienze menzionate corrisponderebbero alle scienze della natura e non alla sola astronomia. Questa lettura non è priva di problemi, ma a nostro parere è confortata dal confronto con un passo di *De partibus animalium*, I 5, 644b 23-37, il quale presenta vari punti di contatto con quello del *Protreptico*.

Prima di discutere il confronto con il *De part. anim.* sarà utile esaminare la descrizione delle scienze, menzionate nel *DCMS*. Si tratta di scienze che:

- a. riguardano le cose più comuni (τὰ κοινότατα) in natura e le più divine (θείοτατα) tra quelle per noi percepibili;
- b. sono piene di moltissime (πλείστον) e meravigliose (θαυμασιωτάτων) osservazioni;
- c. possiedono una precisione non basata su vuoti ragionamenti ma loro propria e forte a partire dalla natura dei loro oggetti sottostanti.

Il primo indizio per ipotizzare che Aristotele in questo passo non abbia in mente solo l'astronomia è dato dalle due formule utilizzate per indicare gli enti fisici di cui le scienze in questione si occupano: “le cose più comuni in natura” e “le più divine tra quelle che noi possiamo percepire”. La seconda delle due, è assimilabile alle espressioni utilizzate

---

<sup>285</sup> Iambl., *DCMS*, XXIII, 72.30-73.1.

<sup>286</sup> Iambl., *DCMS*, XXIII, 72.26-27.

nel *Corpus Aristotelicum* per indicare le realtà celesti. Questo riferimento agli enti celesti è ulteriormente legittimato dal fatto che poco più sopra, nel passo del *DCMS*, “le cose osservate nel cielo” sono state caratterizzate come “più divine”. Riguardo alla prima espressione è invece legittimo domandarsi se essa si riferisca alle realtà, o fenomeni, celesti – la dicitura “le più comuni delle cose in natura” sembra infatti poco adatta a designarli e rinviare piuttosto alle sostanze del mondo sublunare<sup>287</sup>. Questa lettura, come si è anticipato, è avvalorata dal confronto con la discussione di *De part. anim.*, I 5, 644b 23-37 sugli animali e le loro parti come oggetti della scienza biologica.

Il passo suona così<sup>288</sup>:

Delle sostanze che sono costituite per natura, alcune sono eternamente e in assoluto ingenerate e incorruttibili, altre partecipano della generazione e della corruzione. Accade però che di quelle <incorruttibili>, che pure sono ragguardevoli e divine, abbiamo poche dottrine (in assoluto, infatti, sono poche le cose chiare alla sensazione a partire dalle quali si potrebbe indagare riguardo a ciò di cui abbiamo brama di conoscenza), ma per quel che concerne quelle corruttibili, piante e animali, siamo più ricchi grazie di conoscenze, grazie alla convivenza. Comprenderebbe molto riguardo a ciascun genere <di enti> chi volesse occuparsi in modo opportuno di tali <questioni>. L’una <ricerca> e l’altra sono gratificanti. Se anche comprendiamo frammentariamente quegli enti, ugualmente, per la dignità del sapere, <l’indagine> è più piacevole di quella che riguarda tutte quante le cose che sono presso di noi, nel modo che anche riconoscere una parte a caso e piccola delle cose amate è più piacevole che conoscerne con precisione molte altre, quand’anche fossero di grande rilevanza. Ma questi altri enti per la conoscenza più completa e ampia di essi, assumono la superiorità della scienza, e inoltre, poiché sono più vicini a noi e più familiari di natura, compensano per certi aspetti la ricerca nel dominio delle cose divine. (*De part. anim.*, I 5, 644b23-645a 4)

Τῶν οὐσιῶν ὅσαι φύσει συνεστᾶσι, τὰς μὲν ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους εἶναι τὸν ἅπαντα αἰῶνα, τὰς δὲ μετέχειν γενέσεως καὶ φθορᾶς. Συμβέβηκε δὲ περὶ μὲν ἐκείνας τιμίας οὐσας καὶ θείας ἐλάττους ἡμῖν ὑπάρχειν θεωρίας (καὶ γὰρ ἐξ ὧν ἅν τις σκέψαιτο περὶ αὐτῶν, καὶ περὶ ὧν εἰδέναι ποθοῦμεν, παντελῶς ἐστὶν ὀλίγα τὰ

<sup>287</sup> È anche possibile che le cose più comuni siano i fenomeni meteorologici, ma i punti di contatto con il brano del *De part. anim.* portano a pensare agli animali e alle loro parti, di cui in quest’ultima opera si tratta.

<sup>288</sup> Il passo del *De part. anim.*, è lungo e sarà esaminato in maggiore dettaglio nel prossimo capitolo. Ci limiteremo qui a commentare quelle parti che mostrano la pertinenza del collegamento con il passo del *DCMS*, fornendone delle chiavi di lettura.



φανερὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν), περὶ δὲ τῶν φθαρτῶν φυτῶν τε καὶ ζώων εὐποροῦμεν μάλλον πρὸς τὴν γνῶσιν διὰ τὸ σύντροφον· πολλὰ γὰρ περὶ ἕκαστον γένος λάβοι τις ἂν τῶν ὑπαρχόντων βουλόμενος διαπονεῖν ἱκανῶς. Ἔχει δ' ἑκάτερα χάριν. Τῶν μὲν γὰρ εἰ καὶ κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμεθα, ὅμως διὰ τὴν τιμότητα τοῦ γνωρίζειν ἴδιον ἢ τὰ παρ' ἡμῖν ἅπαντα, ὥσπερ καὶ τῶν ἐρωμένων τὸ τυχὸν καὶ μικρὸν μόριον κατιδεῖν ἴδιόν ἐστιν ἢ πολλὰ ἕτερα καὶ μεγάλα δι' ἀκριβείας ἰδεῖν· τὰ δὲ διὰ τὸ μάλλον καὶ πλείω γνωρίζειν αὐτῶν λαμβάνει τὴν τῆς ἐπιστήμης ὑπεροχὴν, ἔτι δὲ διὰ τὸ πλησιαίτερα ἡμῶν εἶναι καὶ τῆς φύσεως οἰκειότερα ἀντικαταλλάττεται τι πρὸς τὴν περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφίαν.

Il passo appartiene all'esordio di *De part. anim.*, I 5, contenente una sorta di apologia della ricerca biologica, condotta a partire da un confronto tra enti incorruttibili e corruttibili. Il confronto riguarda due aspetti di tali enti, il valore intrinseco e la quantità e completezza delle osservazioni, dai quali dipendono due criteri di valore della scienza, il valore dell'oggetto e la precisione scientifica. Il collegamento con il *DCMS* può essere illustrato a partire da due indizi testuali: 1. la presenza di una distinzione di due gruppi di enti fisici; 2. il riferimento alla quantità delle osservazioni e alla precisione della ricerca.

1. Per quanto riguarda la caratterizzazione dei due gruppi di enti fisici, nel *De part. anim.* l'opposizione è tra sostanze incorruttibili e corruttibili. Le prime sono dette "ragguardevoli" (τιμίας) e "divine" (θείας) mentre le seconde, con riferimento al rapporto all'uomo, "più vicine a noi" e "più familiari di natura". Inoltre, benché si intenda dimostrare che tra le sostanze corruttibili si trovino cose "molto ragguardevoli", si evidenzia la non immediatezza di una tale considerazione, citando le reazioni di disprezzo o vergogna che la sola vista di tali esseri può suscitare. Questa caratterizzazione è coerente con la retorica dell'argomentazione, basata sull'opposizione tra due tipi di oggetti e sulla loro categorizzazione in base a due diversi criteri della desiderabilità del sapere: la dignità dell'oggetto e la precisione del sapere. Degli enti incorruttibili, in sé ragguardevoli e divini, abbiamo poche osservazioni, ma per la dignità del sapere, le conoscenze che li riguardano sono le più piacevoli. Gli enti corruttibili, invece, più vicini a noi e più familiari, sono meno ragguardevoli ma di essi abbiamo molte conoscenze e per la ricchezza e completezza delle osservazioni, raggiungono la superiorità della scienza. Al riguardo è interessante osservare che Aristotele, solo una volta, nell'ambito dell'intero passaggio, afferma che gli enti corruttibili sono meno ragguardevoli (645a 15-16). L'analisi del *De part. anim.*, infatti, è piuttosto basata sulla valorizzazione di

ciascuno dei due tipi di enti rispetto ad un determinato criterio – la dignità dell’oggetto o la precisione della scienza – che sulla diminuzione di uno di essi. La tesi della minore dignità degli animali può essere guadagnata per via di analisi considerando i termini della comparazione, ossia che ad essere considerato più piacevole per la dignità del sapere è il sapere sugli enti incorruttibili. La tesi della minore dignità del sapere sugli enti corruttibili, presentata tramite il riferimento alle reazioni di disprezzo, disgusto o vergogna della moltitudine, esemplifica le opinioni contro le quali la stessa apologia della scienza biologica si rivolge. Confrontando il passo del *De part. anim.* con quello del *DCMS* si nota la perfetta corrispondenza della descrizione degli enti divini. Questi ultimi in entrambi i testi sono caratterizzati dal duplice riferimento alla divinità e alla dignità, il che fa pensare che anche nel *DCSM*, come nel *De part. anim.*, tali espressioni indichino gli astri e i cieli. Anche l’altro lato della distinzione presenta una corrispondenza, benché meno perfetta. La menzione degli “enti più comuni in natura” del *DCMS*, data l’opposizione con “gli enti più divini e degni tra quelli che noi possiamo percepire”, richiama gli enti corruttibili del *De part. anim.*, caratterizzati, in opposizione agli enti “più degni e divini”, come “più vicini a noi” e “più familiari”. La nozione di ‘ordinario’, o ‘comune’, ci pare in sintonia con la retorica del *De part. anim.*, connotata per quanto riguarda la presentazione delle sostanze corruttibili, dall’esacerbazione dai lati meno aulici – capaci di suscitare disprezzo, vergogna, disgusto – di queste ultime.

2. La seconda considerazione riguarda il riferimento alla quantità delle osservazioni e alla precisione nel passo del *DCMS* e del *De part. anim.* Nel passo del *DCMS* l’autore afferma che le scienze relative a “le cose più comuni in natura e le più divine tra quelle a noi percepibili, essendo ricche di moltissime e meravigliose osservazioni, possiedono una precisione a loro propria, proveniente dalla natura degli oggetti ad esse sottostanti”<sup>289</sup>. Stando alla lettera del testo, la precisione delle conoscenze dipende, tra le altre cose, dalla quantità delle informazioni disponibili. La ricchezza delle osservazioni è infatti presenta come una delle condizioni della precisione. Il riferimento alla quantità delle osservazioni è determinante anche nel passo del *De part. anim.*, (“[...] ma questi altri enti per la conoscenza più completa e più ampia di essi [...]”<sup>290</sup>). È infatti grazie alla maggiore disponibilità di conoscenze che la ricerca sugli enti corruttibili guadagna la superiorità della scienza rispetto a quella sugli enti incorruttibili. Nel

---

<sup>289</sup> Iambl., *DCMS*, XXIII, 72.25-73.2

<sup>290</sup> *De part. anim.*, I 5, 645a 1 segg.

proseguo della stessa discussione compare anche il riferimento all'aspetto meraviglioso di tutte le sostanze naturali ("perciò non bisogna disprezzare al modo dei ragazzi la ricerca sugli animali meno ragguardevoli, poiché in tutte le cose naturali si trova qualcosa di meraviglioso"<sup>291</sup>). Nel *DCMS* i riferimenti alla quantità e alla meraviglia definiscono sia le conoscenze sulle cose più comuni in natura – ossia stando alla nostra lettura, gli enti corruttibili – sia quella sulle cose più divine tra quelle a noi percepibili, ossia gli enti incorruttibili. Nel *De part. anim.*, invece, gli stessi riferimenti servono più in particolare a caratterizzare la ricerca sugli enti corruttibili<sup>292</sup>. Si può però affermare che, in entrambi i casi, la *quantità* delle osservazioni e la *meraviglia* appaiono come caratteri distintivi della ricerca scientifica sugli enti naturali. Ciò risulta tanto più vero se si considera che, nel *De part. anim.*, il riferimento alla quantità delle osservazioni serve a dimostrare la superiorità scientifica della scienza sugli animali rispetto alla scienza sugli astri nell'ambito generale della scienza della natura. Questa giustificazione della superiorità scientifica, basata sulla quantità delle osservazioni empiriche, mostra, indirettamente, l'importanza della disponibilità di queste ultime per la conduzione della scienza fisica in generale. La stessa idea, del resto, è esplicitamente presente anche altrove nel *Corpus*<sup>293</sup>. Inoltre, le indicazioni del *De anima* – guarda caso presenti anche nel passo del *DCMS* – sui criteri di determinazione del valore della scienza confermano che le dichiarazioni del *Partibus* sul rapporto tra valore della scienza biologica e disponibilità delle osservazioni si collocano all'interno di un quadro teorico ben definito. La dignità e divinità degli enti incorruttibili, inquadrabile nel criterio della dignità dell'oggetto del *De Anima*, consegna agli enti incorruttibili il primato per la piacevolezza della ricerca, mentre la quantità e completezza delle osservazioni sugli enti corruttibili, inquadrabile nel criterio della precisione, dona a questi ultimi la superiorità della scienza. La presenza del riferimento alla quantità delle osservazioni, e il suo collegamento alla precisione come criterio di determinazione del valore della scienza, accomunano il passo del *DCMS* e del *De part. anim.* Questa somiglianza, e il fatto che nel *De part. anim.*, il riferimento in questione sia menzionato come qualità distintiva dell'indagine sulle sostanze corruttibili, e come deficit nell'indagine delle sostanze incorruttibili, portano a dubitare che nel *DCMS* lo stesso

---

<sup>291</sup> *De part. anim.*, I 5, 645a 15-16.

<sup>292</sup> Il passaggio contenente il riferimento alla meraviglia, in realtà, benché utilizzato per difendere in particolare il valore della ricerca biologica, consiste nel mostrare che un lato meraviglioso appartiene a tutte le cose naturali, in quanto partecipi di qualcosa di naturale e bello, poco più avanti identificato con il fine.

<sup>293</sup> *De Caelo*, II 12, 292a 14-18: "Su questi temi è bello cercare di raggiungere una comprensione via via migliore, per quanto disponiamo soltanto di mezzi d'indagine assai limitati e una distanza così grande ci separi dai fenomeni relativi agli astri".

criterio sia applicato ai soli enti celesti<sup>294</sup>. Tale lettura è supportata da alcuni passi del *De Caelo* nei quale la poca disponibilità di osservazioni empiriche sugli enti celesti è menzionata a testimonianza della difficile condizione della ricerca su di essi<sup>295</sup>.

### 3.3.2 La precisione della scienza come conoscenza delle cause nel *DCMS*

Nel passo del *DCMS* (XXIII, 72.6-73.3) il significato del riferimento alla precisione non è del tutto chiaro. Nel passo si afferma che la precisione è una caratteristica propria delle scienze in questione – le scienze della natura stando alla nostra lettura – “non basata su vuoti argomenti ma sulla natura delle cose ad esse sottostanti”<sup>296</sup>. Volendo portare avanti il parallelo con il *De part. anim.*, tale riferimento dovrebbe potersi spiegare in termini di quantità delle osservazioni.

Quanto alla definizione dei criteri di determinazione del valore della scienza, l’argomento del *De part. anim.*, infatti, ricalca la struttura bipartita del passo di esordio del *De Anima* (402a 1-4)<sup>297</sup>. Ne del *De part. anim.* alle scienze sugli enti “più nobili” e “divini” è attribuito un primato nella piacevolezza della conoscenza. Dietro a tale criterio, vista la caratterizzazione degli enti in questione in termini di nobiltà e divinità, non è difficile individuare il criterio del valore dell’oggetto del *De anima*. Riguardo alle scienze sugli enti incorruttibili, le dichiarazioni sulla quantità e completezza delle conoscenze portano invece a stabilire un primato dal punto di vista della scienza. Il collegamento con il criterio della precisione del *De anima*, benché meno evidente rispetto al precedente, può essere guadagnato a partire dal seguente argomento: l’argomento del *De part. anim.*, volto a dimostrare il valore della ricerca biologica, è basato su di un’opposizione tra enti incorruttibili e corruttibili e sulla valorizzazione di ciascuno di essi in base ad un diverso criterio: il valore dell’oggetto nel primo caso (enti incorruttibili) e la completezza delle conoscenze (enti corruttibili) nel secondo caso. Un’esposizione programmatica di due

---

<sup>294</sup> Cf. *De part. anim.*, I 5, 644b 25-27: “Accade però che di quelle <incorruttibili>, che pure sono ragguardevoli e divine, abbiamo poche dottrine (in assoluto, infatti, sono poche le cose chiare alla sensazione a partire dalle quali si potrebbe indagare riguardo a ciò di cui abbiamo brama di conoscenza) [...]”.

<sup>295</sup> *De Caelo*, II 3, 286a 5-8: “[...] dobbiamo esaminare per quale motivo esistono più traslazioni, pur se è di lontano che cerchiamo di condurre la nostra indagine: di lontano, intendo, non tanto per il luogo, ma assai di più per il fatto che possiamo percepire soltanto una piccolissima parte di quel che concerne i copri celesti”. Sullo stesso tema si veda anche *De Caelo*, II, 12, 292 a 14-18: “Su questi temi è bello cercare di raggiungere una comprensione via via migliore, per quanto disponiamo solo di mezzi d’indagine assai limitati e una distanza così grande ci separi dai fenomeni relativi agli astri”.

<sup>296</sup> Iambl., *DCMS*, xxiii, 72.25-73.2.

<sup>297</sup> Per la citazione del passo si veda più sopra, all’inizio del paragrafo 3.3.1.

criteri di determinazione del valore della scienza, corrispondenti rispettivamente al valore dell'oggetto e alla precisione è presentata all'esordio del *De anima*. Tenendo conto che l'impostazione bipartita della presentazione dei criteri del valore della scienza del *De anima* coincide perfettamente con l'impostazione bipartita del confronto tra enti fisici incorruttibili e corruttibili in quanto oggetti di scienza del *De part. anim.*, non è difficile riconoscere una corrispondenza tra i due termini del confronto nel *De part. anim.* e i due criteri di valutazione della scienza del *De anima*. Nel *De anima* i criteri di valutazione della scienza sono il valore dell'oggetto e la precisione della scienza; nel *De part. anim.*, i termini del confronto tra conoscenza sulle sostanze incorruttibili e sulle sostanze corruttibili sono la dignità e divinità dell'oggetto e la quantità e completezza delle conoscenze; da cui non è difficile dedurre una corrispondenza tra il criterio dell'oggetto del *De anima* e il riferimento alla dignità e divinità degli enti incorruttibili del *De part. anim.*, e il criterio della precisione del *De Anima* e le indicazioni sulla completezza e quantità delle osservazioni sugli enti corruttibili del *De part. anim.*.

L'indicazione sulla superiorità della scienza tramite la quale, nel *De part. anim.*, si riabilita la scienza biologica non è di immediata intelligibilità. Che cosa 'superiorità della scienza' voglia dire non è infatti evidente. Per rispondere a questa domanda bisogna anzitutto rivedere il significato dalla nozione di scienza. Stando al passo del *Protreptico* sulla determinazione dell'opera propria dell'uomo, 'scienza' è una disposizione dell'anima la quale consente di realizzare l'opera propria dell'uomo, ossia la più precisa verità. Tenendo conto di questa determinazione, sembra plausibile che la superiorità della scienza sia una superiorità di precisione della conoscenza. Il riferimento alla "natura delle cose sottostanti" del *DCMS*, a nostro parere, potrebbe riguardare gli enti naturali, in quanto passibili di una ricerca sulle cause. In tal caso la precisione non dipenderebbe dalla quantità delle osservazioni, come nel *De part. anim.*, ma dalla qualità della ricerca. Viceversa, se si volesse mantenere una coerenza con il passo del *De part. anim.*, la natura delle cose sottostanti potrebbe essere pensata in relazione all'essere percepibili, da cui seguirebbe un possibile collegamento alla quantità e disponibilità delle informazioni su di essi. Questa lettura, tuttavia, ci sembra essere meno plausibile della precedente.

#### 4. *PROTR.* VI E IX: TRASCENDENZA DELLA VERITÀ SULLA NATURA

Nel passo del capitolo V del *Protreptico* più sopra esaminato<sup>298</sup> il carattere di trascendentalità della verità riguarda il mondo fisico, il quale, più precisamente, è designato tramite l'espressione 'mondo abitato'<sup>299</sup>. Il collegamento con il passaggio del *DCMS* (40.24-42.2) ha consentito di precisare il dominio del mondo fisico con riferimento a due ambiti distinti – quello degli enti corruttibili e degli enti incorruttibili – e inoltre di allargare il dominio della verità alla matematica, la quale nei passi citati, è menzionata come modello di scientificità, per la precisione dimostrativa ascrivibile alla presenza di solidi principi. L'idea che la natura non sia l'oggetto esclusivo della conoscenza scientifica e, quindi, non coincida interamente con la verità è contenuta anche nel passo d'esordio del capitolo VI esaminato più sopra<sup>300</sup>. Lì, infatti, la scienza teoretica è presentata come "scienza della natura e delle restanti verità". È già stato osservato che nel *Protreptico* gli oggetti della conoscenza o capacità conoscitiva sono in più occasioni indicati tramite un riferimento congiunto alla 'natura' e alla 'verità'<sup>301</sup>. Anzi, per quanto riguarda i riferimenti alla natura, in qualità di oggetto, il riferimento alla verità è sempre presente. Il binomio 'natura' e 'verità' è molto frequente nel *Protreptico*. In uno studio specifico su tali occorrenze, Düring<sup>302</sup> ha considerato l'espressione un'endiadi attestante un uso originale di termini platonici. Questi termini sarebbero impiegati da Aristotele non per esprimere la pienezza d'essere delle idee ma la natura come principio interno del movimento, nella quale, per la presenza del riferimento al movimento, si riconoscerebbero, inoltre, le vestigia della natura dei presocratici. Benché la natura in tale accezione riceva una piena concettualizzazione nel *Corpus Aristotelicum* essa sarebbe già sostanzialmente presente nel *Protreptico*. Su quest'ultima tesi, sulla quale in linea generale si concorda, si tornerà più avanti. Per quanto riguarda la connessione dei due termini; 'natura' e 'verità', benché si condivida l'idea che la natura sia concepita come verità, non si ritiene tuttavia che la verità si esaurisca nella natura. Si preferisce dunque

---

<sup>298</sup> pp. 18-19 del presente capitolo.

<sup>299</sup> In greco οἰκουμένη. Per l'utilizzo del termine nel *Corpus* cf. *Politica* VII 7, 1327 b 22 dove si discute delle qualità naturali della popolazione come condizione per la realizzazione della *polis* migliore

<sup>300</sup> pp. 13-14 del presente capitolo.

<sup>301</sup> Cf. Iambl. *Protr.* ch. VI 38.2: "scienza della natura e della rimanente verità"; *Protr.* ch. IX,54.5: "indagare senza spesa sulla natura degli enti e sulla verità"; ch. X,55.2-3: "il politico trae i propri strumenti dalla natura stessa e dalla verità".

<sup>302</sup> Düring (1961).

mantenere uno scarto tra i due termini, tale per cui la verità risulti più ampia della natura. Da questo punto di vista la nostra posizione è più affine a quella di Berti<sup>303</sup> menzionata in precedenza. Qui ci interessa soprattutto sottolineare che la ricorrenza dei due termini in coppia, e di contestuali riferimenti al mondo naturale o a suoi elementi, indichino che la natura sia oggetto di ricerca scientifica e sede di verità la quale può essere intesa nell'accezione di 'causa'.

Nel caso del capitolo VI, l'espressione "la natura e le restanti verità" indica che la natura costituisce una verità accanto alla quale se ne trovano altre. Di quali verità si tratti non è dato sapere: alcuni hanno sostenuto si tratti di verità logiche, altri di verità metafisiche<sup>304</sup>. Inoltre, ed è questo il punto che qui ci interessa, il passo è stato posto in relazione con l'alternativa sull'oggetto della suprema forma di contemplazione del capitolo IX: "se esso sia il cosmo o un'altra natura". L'accostamento delle due indicazioni, quella del capitolo VI e del capitolo IX, rafforza l'idea che la nozione di verità nel *Protreptico* sia più ampia di quella di 'natura'. Ciò non necessariamente significa che l'autore ammetta l'esistenza di verità poste 'al di là' del mondo naturale ma, almeno per quanto riguarda l'indicazione del capitolo IX, rende plausibile il riferimento implicito ad una discussione filosofica su questo punto. In questa prospettiva, il commento del capitolo IX acquisisce un significato ulteriore. Esso diviene interessante per il contenuto stesso dell'alternativa. Non solo testimonia la secondarietà della questione dell'oggetto della contemplazione per la determinazione del valore supremo di quest'ultima nella vita umana, ma costituisce l'indizio di una possibile riflessione aristotelica su di un tema oggetto di discussione filosofica: se l'oggetto della contemplazione umana sia rappresentato dal mondo fisico o da una natura di tipo diverso. Che con l'espressione 'altra natura', nel capitolo IX, si designi una realtà di tipo metafisico sembra plausibile, considerando che Platone, come più volte è stato sottolineato, è un riferimento nascosto del *Protreptico* e, più in particolare, dell'argomento del capitolo IX di cui è questione.

---

<sup>303</sup> Berti (1983), p. 272. La posizione è stata discussa in nota nella sezione 2.4.2.

<sup>304</sup> Per una panoramica sulle interpretazioni del passo si veda Berti (1962). Si rinvia inoltre alla nostra sezione 2.4.2, dove si riporta la discussione sulla prima tesi, con gli studi che hanno portato alla sua confutazione.

## 5. IL MONDO NATURALE COME OGGETTO PRIORITARIO DELLA *PHRONĒSIS* NEL *PROTREPTICO*

Il quesito se l'oggetto della contemplazione sia il mondo fisico o un'altra natura è menzionato nel capitolo IX in chiosa alla dimostrazione del valore massimo della *phronēsis*, e subito rimandato a una discussione successiva. Stabilire se e dove Aristotele abbia mantenuto fede al proposito tornando su di esso non è compito facile. A nostro parere, in nessun punto dell'opera è presente una risposta esplicita o una ripresa del problema che rispecchi l'impostazione del quesito del capitolo IX. L'alternativa tra i due tipi di oggetti ("il cosmo" o "un'altra natura"), il proposito di dimostrare l'una o l'altra opzione, o più in generale di argomentare sulla questione, non sembrano reperibili in altri punti dell'opera. Un testo, tuttavia, benché in modo indiretto, fornisce un argomento in favore di una delle due opzioni. Si tratta di un brano collocato alla fine del capitolo IX (53.15-54.4), dove l'autore fornisce due ulteriori argomenti a sostegno dell'idea – centrale nella tesi appena dimostrata sul valore massimo di una certa forma di *phronēsis* – secondo cui l'esercizio della *phronēsis* è intrinsecamente buono. Dalla maggioranza degli interpreti il passo è stato inteso come la risposta aristotelica al quesito sull'oggetto della contemplazione della parte precedente del capitolo IX<sup>305</sup>. Per noi esso è interessante, al di là di ogni ricostruzione delle intenzioni aristoteliche, poiché contiene delle informazioni sul valore dell'universo in quanto oggetto di contemplazione e, più in particolare, sul rapporto di un tale oggetto con la *phronēsis*.

La sezione del capitolo IX nella quale si inserisce il passo in esame (52.16-53.15) segue senza soluzione di continuità la dimostrazione del massimo valore della *phronēsis* basata sulla nozione di natura, di cui si è parlato più sopra<sup>306</sup>. L'idea della quale si discute in tale sezione, il valore intrinseco, ossia la desiderabilità senza utilità di un'attività, è implicata nella precedente dimostrazione, ma all'epoca di Aristotele doveva essere ritenuta difficile da recepire per la mentalità comune e perciò meritevole di una dimostrazione. La sezione può essere divisa in tre parti. 1. Nella prima (52.16-53.2) si presenta la tesi da difendere – ciò che è desiderato per causa di altro deve essere ritenuto necessario e concausa, mentre ciò che è desiderato per sé, anche qualora non ne derivi nulla di diverso, è buono in senso proprio, ovvero buono in sé – adducendo come prova

---

<sup>305</sup> Al proposito si veda Berti (1962).

<sup>306</sup> Si veda il primo capitolo della presente parte della tesi.



l'impossibilità del recesso all'infinito; 2. nella seconda (53.2-53.15) e nella terza (53.15-54.4) sono forniti due argomenti, a sostegno della tesi, relativi al caso particolare della contemplazione. Volti a rendere intelligibile per il punto di vista comune la nozione di buono in sé, essi mostrano che la contemplazione è desiderabile anche senza essere utile, anzi più desiderabile di ciò che è utile. Nello specifico, il primo consiste in una sorta di esperimento mentale che ha per oggetto la vita nell'Isola dei Beati; 3. il secondo, del quale qui ci occuperemo, in un paragone tra la contemplazione degli spettacoli teatrali e la contemplazione del cosmo.

L'argomento della seconda parte può essere riassunto come segue. Nell'Isola dei Beati, non c'è bisogno di alcunché, né è possibile che qualcosa si determini come utile per qualcos'altro, l'unica attività che rimane è il contemplare e l'usare la mente. Sarebbe quindi vergognoso se qualora si arrivasse a vivere in un tale luogo, celebre per i piaceri che esso riserva, fosse impossibile approfittarne, per un difetto dovuto a sé stessi. Sapere esercitare il proprio intelletto nella ricerca scientifica non ha quindi un piccolo valore; esso soltanto consente di gioire dei piaceri più grandi, a noi riservati, nella vita dopo la morte.

L'argomento della terza parte, che segue senza soluzione di continuità la seconda, inizia con una ricapitolazione del punto in discussione: “non deve quindi stupire se la *phronēsis* non è né utile né vantaggiosa, essa, infatti, non è detta utile ma buona in sé, ed è giusto desiderarla per sé stessa e non a causa di altro”<sup>307</sup>. Questa tesi, come si è anticipato, è difesa tramite un paragone tra la contemplazione di spettacoli e la contemplazione del cosmo. Il seguito del testo suona così:

Come infatti ci rechiamo a Olimpia per il vedere in sé stesso, anche se da esso non debba derivare niente di più – poiché lo spettacolo stesso vale più di molto denaro – e assistiamo alle Dionisie non per ricevere qualcosa dagli attori, ma anzi pagandoli, e preferiremmo molti altri spettacoli al denaro; così bisogna stimare l'indagine dell'universo più di tutte le cose che sono ritenute utili. Non è certamente giusto infatti viaggiare con gran fatica allo scopo di vedere uomini che imitano donne e schiavi, o combattono e corrono, e non ritenere doveroso indagare senza spesa sulla natura degli enti e sulla verità. (Iamblichus, *Protrepticus*, IX, 53.19-54.5=B 44)

ὥσπερ γὰρ εἰς Ὀλυμπίαν αὐτῆς ἕνεκα τῆς θεᾶς ἀποδημοῦμεν, καὶ εἰ μὴδὲν μέλλοι πλεῖον ἀπ' αὐτῆς ἔσεσθαι (αὐτὴ γὰρ ἡ θεωρία κρείττων πολλῶν ἐστὶ χρημάτων), καὶ

---

<sup>307</sup> Iambl., *Protr.*, ch. IX, 53.15-18.

τὰ Διονύσια δὲ θεωροῦμεν οὐχ ὡς ληψόμενοι τι παρὰ τῶν ὑποκριτῶν ἀλλὰ καὶ προσθέντες, πολλάς τ' ἄλλας θεὰς ἐλοίμεθ' <ἀν> ἀντὶ πολλῶν χρημάτων· οὕτω καὶ τὴν θεωρίαν τοῦ παντὸς προτιμητέον πάντων τῶν δοκούντων εἶναι χρησίμων. οὐ γὰρ δήπου ἐπὶ μὲν ἀνθρώπους <τοὺς μὲν> μιμουμένους γυναῖκα καὶ δούλους, τοὺς δὲ μαχομένους καὶ θεόντας, δεῖ πορεύεσθαι μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἕνεκα τοῦ θεάσασθαι αὐτούς, τὴν δὲ τῶν ὄντων φύσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν οὐκ οἶεσθαι δεῖν θεωρεῖν ἀμισθί.

L'autore osserva che se gli uomini si recano agli spettacoli di Olimpia e Atene, senza aspettarsi nulla in cambio e anzi a pagamento, allo stesso modo, e, anzi, molto di più “è giusto” onorare la contemplazione dell'universo (τὴν θεωρίαν τοῦ παντὸς). Nel primo caso, infatti, si contemplano “uomini che imitano donne e schiavi”, nel secondo, invece, “la natura degli enti e la verità”, la quale, per di più, è gratuita. Si precisa che il termine greco che designa il “cosmo” è qui *to pan* e non *kosmos*. Si nota dunque una differenza rispetto al commento alle opinioni di Anassagora e Pitagora, sull'oggetto della contemplazione, del cap. IX. Sull'interpretazione di questa occorrenza specifica si tornerà più avanti<sup>308</sup>.

Il paragone tra arte musicale e scienza può essere scandito in due obiettivi successivi:

1. il primo consiste nel mostrare che la contemplazione è desiderabile in sé, senza essere utile e, anzi, più desiderabile dell'utile;
2. il secondo nel mostrare che la contemplazione dell'universo è più doverosa rispetto alla contemplazione di spettacoli.

L'elemento comune consiste nel riferimento alla *theōria*, a partire dalla quale è anche istituito il paragone: l'arte poetica e la scienza ne costituiscono infatti due forme distinte.

Per quanto riguarda il primo obiettivo, la visione di spettacoli è citata come esperienza nella quale sforzi logistici ed economici sono realizzati senza che ciò comporti l'attendere qualcosa di ulteriore rispetto alla sola visione<sup>309</sup>. Il fatto che gli spettacoli

---

<sup>308</sup> Un'accurato studio sul significato generale di questo slittamento semantico nelle opere fisiche e nella *Metafisica* di Aristotele è condotto da Johnson (2019), il quale sostiene che Aristotele utilizzi il termine *kosmos* soprattutto in occasione delle critiche ai predecessori ma che quanto a lui, per l'esposizione del suo pensiero, prevalga l'utilizzo di altri termini quali *to holon* o *to pan*. Questo slittamento terminologico corrisponderebbe ad un venir meno della centralità concettuale della nozione di cosmo, come totalità ordinata, e ad un venire meno delle sue funzioni operative nell'ambito della filosofia teoretica aristotelica, idea sulla quale si cerca qui di mostrare la pertinenza anche con riferimento all'ambito etico.

<sup>309</sup> Su questo punto si veda anche Nightingale (2004), pp. 192-193, la quale fornisce numerosi interessanti informazioni di carattere storico-culturale sul tema della *theōria* di spettacoli, contestualizzando il riferimento in oggetto all'interno di una tradizione precedente e mettendone in evidenza gli elementi teorici di novità. Questo studio, come anche il presente, enfatizza l'importanza teorica e l'originalità dei riferimenti

siano a pagamento rende ancora più evidente il valore intrinseco dell'esperienza visiva. Lo spettacolo, non solo, non è perseguito per l'utile ma poiché per esso si è disposti a dare copiose somme di denaro, emblema dell'utile, risulta esso stesso più desiderabile di ciò che lo è. Mediante l'esempio delle Olimpiadi e delle Dionisie, corrispondente al primo termine del paragone, la nozione astratta di 'bontà intrinseca' è arricchita di un significato più concreto, adatto ad un pubblico abituato a ragionare a partire dall'esperienza comune.

Richiamato il significato della nozione, e chiarito in che modo essa convenga alla contemplazione, è introdotto l'altro lato del paragone, mediante il quale si mostra perché sia giusto perseguire l'esercizio della *phronēsis*, più di ogni altra realtà utile. Il punto che qui ci interessa in particolare evidenziare concerne questo secondo passaggio: ossia la dimostrazione che la contemplazione dell'universo è più degna di onore rispetto a quella di spettacoli.

La dimostrazione è basata sulla distinzione e sul paragone tra due tipi di oggetti, corrispondenti rispettivamente ai due tipi di contemplazione: "uomini che imitano donne e schiavi" e "la natura degli enti e la verità" relativi, rispettivamente, alla contemplazione di spettacoli e alla contemplazione dell'universo. Dopo aver mostrato che la contemplazione di spettacoli è più desiderabile di ciò che è utile e aver dichiarato necessario considerare l'indagine dell'universo più di tutte le cose utili, l'autore spiega, infatti, che non è giusto compiere grandi sforzi per osservare uomini che imitano donne e schiavi, e non stimare doveroso, contemplare la natura di ciò che è e la verità. Il riferimento alla gratuità (in denaro e in termini di energia) di quest'ultimo tipo di esperienza rappresenta un'ulteriore ragione in favore del suo esercizio.

Non è qui il luogo per valutare la forza dell'argomento, ma ai fini del nostro discorso, è rilevante sottolineare che la conclusione ("bisogna stimare l'indagine dell'universo più di tutte le cose ritenute utili"), per la presenza dell'aggettivo verbale con valore di obbligazione (προτιμητέον), ha il carattere di una sorta di imperativo etico

---

all'attività del vedere/contemplare e alla finalità intrinseca della *theōria* nel *Protreptico*, appoggiandosi però sul confronto dell'opera aristotelica con le pratiche culturali e narrative del quarto secolo, oltre che con Platone. La studiosa spiega infatti che il riferimento in esame riguarda una forma privata di *theōria* praticata nelle feste religiose, nella quale singoli individui si recavano a tali eventi con l'unica finalità di vedere degli spettacoli, senza essere inviati dalla città e senza dover rendere conto al proprio ritorno delle osservazioni svolte. Rispetto a questo tipo di modello, familiare a Platone e ad altri scrittori del quarto secolo, Aristotele, introduce due novità fondamentali: 1. l'assenza di riferimento al viaggio al tempio o al ritorno a casa, che costituiscono un *topos* centrale nella discussione platonica sulla *theōria*, introducendovi il collegamento con il risvolto nella sfera politica. A tale assenza, secondo la studiosa, fa da contraltare la focalizzazione esclusiva sull'attività dell'osservare. 2. L'affermazione della "finalità intrinseca" della *theōria*, e dunque della sua "inutilità", in contrasto con i predecessori che ne sostenevano l'"utilità". Sul *theōros* come delegato statale e sulle implicazioni religiose di tale mansione si veda Bill (1901).

ipotesi. Lo stesso si può dire dell'argomento che costituisce la giustificazione della conclusione ("non è certamente giusto infatti viaggiare con gran fatica allo scopo di vedere uomini [...] e non ritenere doveroso indagare senza spesa la natura [...]"). Il contenuto implicito su cui poggia l'obbligazione, che da parte di chi scrive sembra ritenuto condivisibile anche per il pubblico (bisognerebbe poi vedere se a ragione o a torto) è rappresentato dall'attribuzione di un valore superiore alla *theōria* della 'natura di ciò che è e della verità' rispetto a quella di "uomini che imitano donne e schiavi". L'argomento, il quale fa leva sul paragone tra i due tipi di visione, poggia dunque sull'evidenza di una disproporzione di valore tra i due tipi di oggetti. Se il paragone tra i due tipi di *theōria* termina in un imperativo etico relativo alla contemplazione dell'universo e se l'imperativo etico relativo alla contemplazione dell'universo poggia sul valore attribuito all'indagine sulla "natura di ciò che è e sulla verità", la superiorità di valore della contemplazione dell'universo dipende dal valore attribuito a queste ultime.

Più essere ulteriormente osservato che, se in *Protr.* IX (53.16-54.4), alla visione (*theōria*) dell'universo è attribuito un maggiore valore, rispetto alla visione di spettacoli, sulla base di un paragone tra i rispettivi oggetti ('uomini che imitano schiavi' da un lato, e 'la natura di ciò che è e la verità' dall'altro), è anche vero che la *theōria* dell'universo, a differenza di quella di spettacoli, proprio per il suo oggetto, *la natura di ciò che è*, si definisce come una forma particolare di *theōria*, vale a dire una *theōria* scientifica. In questo senso, quindi, il valore della contemplazione del cosmo non è stabilito solo a partire dall'attribuzione di valore all'oggetto (la natura di ciò che è e la verità), ma si basa anche sull'attribuzione di valore ad un'attività, una particolare forma di *theōria*, che a partire dal riferimento a tale oggetto si definisce.

Il passo della sezione finale del capitolo IX in esame è rilevante per il presente discorso perché il valore intrinseco dell'esercizio della *phronēsis* vi è stabilito a partire da un riferimento al valore de "la natura di ciò che è e la verità", il quale precisa quale sia l'oggetto della *theōria* dell'universo. A nostra conoscenza, stando all'attuale ricostruzione del testo, non ci sono nel *Protreptico* altri passi consacrati alla messa in valore di un oggetto della contemplazione. Nell'unico che ci sembra pertinente citare (*Protr.* cap. X, 54.12-55.3), di cui si discuterà più avanti, la valorizzazione dell'insieme degli enti naturali come oggetto di contemplazione dipende da alcune considerazioni di tipo utilitaristico, che niente hanno a che vedere con considerazioni sul valore intrinseco fornite nel caso presente.

L'unicità della riflessione sulla questione del valore dell'oggetto della contemplazione e la citazione dell'universo come oggetto della *phronēsis*, caratterizzanti il passo finale del capitolo IX, avvalorano l'idea che tale passo costituisca una risposta al quesito sull'oggetto della contemplazione di qualche pagina prima. La dimostrazione del valore supremo della *phronēsis* del capitolo IX, in coda al quale si colloca il quesito in questione, costituisce infatti l'unico altro luogo dell'opera contenente una riflessione sul valore dell'oggetto della contemplazione. Nella dimostrazione in questione, come si è già spiegato, indizio della presenza di un tale tipo di riflessione, oltre al quesito sull'oggetto della contemplazione, è l'omissione del riferimento al cielo e al cosmo nella citazione delle opinioni di Anassagora e Pitagora a sostegno della dimostrazione del valore supremo della contemplazione. Considerando che il passo finale del capitolo IX, contenente il paragone tra *theōria* teatrale e scientifica, rappresenta una sorta di prolungamento di tale dimostrazione, non è improbabile che all'interno di tale prolungamento, Aristotele abbia fornito alcuni indizi sulla propria risposta alla questione posta in chiosa alla dimostrazione. In ogni caso, l'attribuzione di valore al cosmo come oggetto di contemplazione, e la sua designazione come oggetto della *phronēsis*, sembrano portare in questa direzione. Tanto più che questo nucleo tematico non compare più all'interno dell'opera.

Al di là della veridicità della presente ricostruzione, il passo finale del capitolo IX sembra fornire almeno un abbozzo di risposta alla questione dell'oggetto della suprema forma di contemplazione della parte precedente del capitolo IX. Se lì si domandava se l'oggetto della *theōria* mediante la quale l'uomo si realizza fosse il cosmo o un'altra natura; qui il cosmo è implicitamente indicato come oggetto maggiormente degno di contemplazione da parte dell'uomo. Inoltre, è all'universo che l'autore si riferisce per persuadere della bontà etica intrinseca dell'esercizio della *phronēsis*, il che, in particolare, consente di ipotizzare che egli riconosca all'universo un ruolo privilegiato in quanto suo oggetto.

## 6. *PROTR. X: ANCORA SUL COSMO COME OGGETTO DELLA PHRONĒSIS*

Che cosa si intenda con “indagine sull’universo” nel capitolo IX del *Protreptico*, e nell’opera in generale, andrà ulteriormente esaminato. Prima di occuparsi di tali questioni, però, sarà conveniente considerare l’altro passo dell’opera contenente un’indicazione sul valore della conoscenza della natura. Si tratta di un passo del capitolo X del *Protreptico* dove quest’ultima è presa in considerazione per la sua utilità nei riguardi della politica<sup>310</sup>. Questo capitolo, insieme al capitolo IX, a nostro parere, consente di rilevare in Aristotele una tendenza a citare il mondo naturale per esemplificare l’operato della *phronēsis*. L’argomento è lungo e si riporteranno qui solo le parti che più ci interessano<sup>311</sup>. L’esordio è il seguente:

Ma che la saggezza teoretica ci offre grandi vantaggi in relazione alla vita umana, chiunque lo scoprirà facilmente a partire dalle arti. Come, infatti, i più abili tra i medici e la maggior parte dei maestri di ginnastica sono abbastanza d’accordo nel riconoscere che quanti vogliono diventare buoni medici e ginnasti devono essere esperti della natura, e molto più di quelli, così anche i buoni legislatori devono essere esperti della natura, e molto più di quelli. Gli uni infatti sono artefici solo della virtù del corpo, mentre gli altri, avendo a che fare con le virtù dell’anima e pretendendo

---

<sup>310</sup> Per il platonismo del suo vocabolario e della sua dottrina questo capitolo dell’opera di Giamblico rappresenta un caso particolare tra i frammenti comunemente attribuiti al *Protr.* di Aristotele. Ad esso Düring (1961) dedica una decina di pagine del suo commento (pp. 212-224), dove egli riprende e sviluppa lo studio del 1960, già citato in precedenza. Una delle principali questioni riguarda la differenza di carattere tra i frammenti B 46-47 e 51, da un lato, e B 48-49, dall’altro, in quanto i primi restituiscono un senso piuttosto aristotelico mentre i secondi un senso più nettamente platonico. Düring, come Jaeger (1934), pp. 85-94, sostiene la provenienza aristotelica dei frammenti 48-49, ma, a differenza di quest’ultimo, ritiene che essi non implicino la sottoscrizione da parte aristotelica della teoria delle idee. Chroust (1973), p. 155, invece, argomenta che essi non provengono dal *Protreptico* ma dal *Politico* di Aristotele, mentre Dumoulin (1981), p. 143, li considera un’aggiunta di Giamblico. Hutchinson e Johnson (2017) inseriscono tutti i frammenti tra le evidenze aristoteliche. Qui ci si occuperà in particolare dei frammenti 46-47 corrispondenti alle linee 54.22-55.3 dell’opera di Giamblico. Per un resoconto del problema e del dibattito critico si veda Dumoulin (1981), pp. 140-143.

<sup>311</sup> Tra gli studi recenti, l’argomento è ampiamente discusso da Walker (2018), pp. 145-163, il quale lo considera un’evidenza cruciale nella direzione della tesi che egli intende dimostrare, ossia l’utilità della contemplazione puramente teoretica, nella caratterizzazione che essa riceve nelle *Etiche*, per l’autogestione dell’uomo nella vita pratica. In direzione opposta, invece, si colloca l’analisi di Nightingale (2004), pp. 196-197, che enfatizza gli elementi di provenienza platonica del passo (soprattutto nei frammenti B 48-49) e, confrontandolo con la caratterizzazione della *theōria* come non produttiva preminente in altri luoghi dell’opera, deduce una mancanza di consistenza all’interno della posizione aristotelica. Questa inconsistenza, secondo l’autrice sarebbe riconducibile ad una difficoltà di emancipazione nei confronti di alcune posizioni centrali di Platone. Qui non ci si occuperà di queste questioni, ma al proposito si rimanda alla terza parte della tesi, dove si esaminerà *EE VIII 3*.

insegnare a proposito della felicità e dell'infelicità della città, hanno bisogno della filosofia molto più di quelli. (54.12-55.22=B 46)

Ἀλλὰ μὴν ὅτι γε καὶ ὠφελείας τὰς μεγίστας ἡμῖν πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον παρέχεται ἡ θεωρητικὴ φρόνησις, εὐρήσει τις ῥαδίως ἀπὸ τῶν τεχνῶν. ὥσπερ γὰρ τῶν ἰατρῶν ὅσοι κομποὶ καὶ τῶν περὶ τὴν γυμναστικὴν οἱ πλεῖστοι σχεδὸν ὁμολογοῦσιν ὅτι δεῖ τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἰατροὺς ἔσεσθαι καὶ γυμναστὰς περὶ φύσεως ἐμπείρους εἶναι, οὕτω καὶ τοὺς ἀγαθοὺς νομοθέτας ἐμπείρους εἶναι δεῖ τῆς φύσεως, καὶ πολὺ γε μᾶλλον ἐκείνων. οἱ μὲν γὰρ τῆς τοῦ σώματος ἀρετῆς εἰσι δημιουργοὶ μόνον, οἱ δὲ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἀρετὰς ὄντες καὶ περὶ πόλεως εὐδαιμονίας καὶ κακοδαιμονίας διδάξουσιν προσποιούμενοι πολὺ δὴ μᾶλλον προσδέονται φιλοσοφίας.

Nel testo citato è presentato il programma dell'intero capitolo X, il quale consiste nel mostrare che la saggezza teoretica è utile per la vita pratica. Tale programma è eseguito mediante l'analisi di un caso particolare, quello del politico, per il quale si stabilisce la necessità di un'esperienza della natura in vista dell'esercizio della funzione legislativa. L'intero argomento è volto a dimostrare l'utilità della *phronēsis* teoretica per la vita pratica e tale dimostrazione si realizza mediante l'illustrazione più specifica dell'utilità della conoscenza della natura per l'attività politica. Si evince dunque che la conoscenza della natura è considerata un esempio di *phronēsis* teoretica<sup>312</sup>.

È vero: la scelta dell'oggetto può dipendere dal contenuto della dimostrazione e, trattandosi di una dimostrazione sull'utilità della *phronēsis*, si potrebbe osservare che la natura sia menzionata non in quanto costituisce l'oggetto primario della filosofia ma in quanto consente di dimostrarne l'utilità. Tuttavia alcune considerazioni consentono di spingersi al di là di quest'ultima osservazione. Nel capitolo IX il riferimento all'universo esemplifica la conoscenza scientifica nell'ambito di una dimostrazione del valore intrinseco della *phronēsis*. Nel capitolo VI, il quale contiene il riferimento a "la natura e le restanti verità", la conoscenza della natura illustra il procedimento della conoscenza nelle scienze teoretiche in generale. Alla luce di queste occorrenze il riferimento presente assume una valenza ulteriore. Esso si costituisce come termine aggiuntivo di un elenco di occorrenze nelle quali la natura figura come oggetto della *phronēsis*. Se negli altri casi la menzione è utile a discutere il valore intrinseco o il funzionamento della scienza teoretica in generale, qui essa è volta a dimostrarne l'utilità. Questo, in ogni caso, rafforza

---

<sup>312</sup> Su questo punto si veda anche Walker (2018), pp. 147 e 154-157.

l'idea che nel *Protreptico* la natura abbia un ruolo emblematico nella discussione della *phronēsis* in generale.

Nel seguito del capitolo si dimostra che la conoscenza della natura è utile al politico mediante un'illustrazione delle caratteristiche di tale conoscenza e dei suoi impieghi in ambito pratico. Di questa parte ci interessano in particolare le linee 54.22-55.3, le quali seguono senza soluzione di continuità il passo sopracitato. L'autore vi svolge un paragone con le arti, spiegando che:

Come nelle altre scienze i migliori strumenti sono tratti dalla natura (per esempio nell'arte del geometra la linea, il compasso, il righello, poiché alcuni sono tratti dall'acqua, dalla luce o dai raggi del sole, ed è con riferimento ad essi che stabiliamo che cosa è sufficientemente dritto per i nostri sensi) così anche il politico deve avere alcuni criteri tratti dalla natura stessa e dalla verità, in rapporto ai quali giudicherà che cosa è bello, che cosa è giusto e che cosa è vantaggioso. Poiché come in quel caso gli strumenti di questo tipo si distinguono da tutti, così anche la [legge] più bella sarà quella conforme alla natura. (54.22-55.3=B 47)

Καθάπερ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις ταῖς δημιουργικαῖς ἀπὸ τῆς φύσεως εὗρηται τὰ βέλτιστα τῶν ὀργάνων, οἷον ἐν τεκτονικῇ στάθμη καὶ κανὼν καὶ τόρνος—τὰ μὲν ὕδατι τὰ δὲ φωτὶ καὶ ταῖς ἀνγαῖς τῶν ἀκτίνων ληφθέντων πρὸς ἃ κρίνοντες τὸ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἰκανῶς εὐθὺ καὶ λεῖον βασανίζομεν, ὁμοίως δὲ καὶ τὸν πολιτικὸν ἔχειν τινὰς ὄρους δεῖ ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας, πρὸς οὓς κρινεῖ τί δίκαιον καὶ τί καλὸν καὶ τί συμφέρον. ὥσπερ γὰρ ἐκεῖ τῶν ὀργάνων ταῦτα διαφέρει πάντων, οὕτω καὶ νόμος κάλλιστος ὁ μάλιστα κατὰ φύσιν κείμενος.

La tesi secondo cui la conoscenza della natura è necessaria per l'attività politica è stata introdotta nella prima parte dell'argomento per discutere la tesi di partenza — l'utilità pratica della *phronēsis* teoretica. Qui si afferma che il politico deve trarre “dalla natura stessa e dalla verità” i criteri di valutazione dei comportamenti umani, in seguito anche identificati con le leggi<sup>313</sup>. L'espressione “la natura stessa e la verità” specifica, dunque, in che cosa consista la conoscenza della natura rivendicata per chi si occupa della città. Di qui in avanti ci si concentrerà su di essa.

Nell'espressione in oggetto i termini ‘natura’ e ‘verità’ sono uniti dal *kai*. Un'espressione simile (“la natura di ciò che è e la verità”) si ritrova nel capitolo IX, nell'ambito della dimostrazione del valore intrinseco della *phronēsis*. Lì essa serve a

---

<sup>313</sup> Cf. Iambl. *Protr.*, X, 55. Si traduce qui il termine *horos* con “criterio”. Sul significato di questo termine nelle opere di Aristotele si tornerà nella terza parte della tesi, nella sezione dedicata all'*EE*.



precisare il contenuto della conoscenza dell'universo. Se si accetta l'interpretazione epesegetica del *kai* risulta che la natura sia identificata alla verità<sup>314</sup>.

Düring ha sostenuto che queste espressioni testimonino una risemantizzazione aristotelica di un vocabolario platonico, la quale veicolerebbe l'introduzione della nozione di natura nell'accezione di principio interno del movimento – formalizzato in seguito da Aristotele nelle opere del *Corpus*<sup>315</sup>. Al riguardo è forse utile precisare che, nel *Protreptico*, la concettualizzazione della nozione di 'natura', almeno per quanto ci è dato sapere, avviene mediante la nozione di 'causa', e non mediante quella di 'principio', come è il caso per la *Fisica*. Per questo si tende a preferire di designarla mediante l'idea di una causa orientata finalisticamente. Nel *Protreptico*, la concezione della 'natura' è infatti formalizzata mediante l'idea di una causa di tipo efficiente (, la quale genera in vista di un fine. La nostra formulazione ha tuttavia il difetto di non rendere conto del carattere immanente del processo, che è invece evidente in *Protr.* IX e che la nozione di principio esprime. Per questo, benchè la questione meriti un ulteriore approfondimento, si ritiene che la formulazione di Düring sia efficace.

Detto questo si intendono porre in evidenza tre ulteriori aspetti.

1. Anzitutto ci sembra importante evidenziare che nei passi in oggetto la verità risulta immanente al cosmo<sup>316</sup>. Nel passo del capitolo IX, dove si stabilisce che la conoscenza dell'universo è doverosa, il contenuto di tale conoscenza è ulteriormente rideterminato con riferimento alla "natura di ciò che è e della verità". Qualunque significato si attribuisca al termine 'natura' in quell'occorrenza, esso appare usato con riferimento alle cose dell'universo fisico. Da questa osservazione, posto il significato epesegetico del *kai*, segue che la verità sia reperibile internamente a quest'ultimo.

2. Se si considera che nella dimostrazione del capitolo IX sul valore massimo della *phronēsis* la natura è caratterizzata come causa della generazione orientata ad un fine, ci sembra possibile articolare tra loro le due nozioni di 'universo' e 'natura'. Si ricordi infatti che la dimostrazione in oggetto risponde al problema sul fine della vita umana posto all'inizio dello stesso capitolo. In quel contesto, trovano posto le citazioni delle opinioni di Anassagora e Pitagora sulla contemplazione del cielo e il quesito sul ruolo del cosmo

---

<sup>314</sup> Düring (1960) e (1961).

<sup>315</sup> Düring (1960). La posizione dello studioso è stata esposta in maggiore dettaglio nel quarto paragrafo del presente capitolo.

<sup>316</sup> Risulta dunque evidente che non si è in accordo con Jaeger (1934) il quale sostiene che in *Protr.* X il politico tragga i propri criteri dalle forme platoniche. La posizione di Jaeger è già stata confutata da Fritz e Kapp (1950), p. 34, Düring (1961), p. 213-214, Monan (1968), pp. 11-12.

come oggetto di contemplazione. Si è già discusso della possibilità che il riferimento all'universo di IX. 54. 3 costituisca una risposta a tale quesito. Qui ci interessa osservare che i due riferimenti al cosmo (*to kosmos*, 51.8; *to pan*, 54. 1) sono intervallati dall'esposizione della concezione della natura. Questo, a nostro parere, rende plausibile che il secondo riferimento, il quale è inoltre specificato dallo stesso termine, vada compreso alla luce di tale esposizione. Si consideri al proposito che i riferimenti al cosmo, nell'accezione di totalità (*kosmos, to holon, to pan*) non sono numerosi nell'opera. Se questa interpretazione è corretta, nella menzione dell'universo di IX. 54. 3 si potrebbe allora scorgere un riferimento alle realtà che ci circondano, delle quali la natura, concepita come principio della generazione orientato ad un fine, è causa.

3. Nel capitolo X, il termine natura riguarda il dominio naturale. Ne è una prova l'esempio utilizzato per illustrare il paragone con le arti. Si afferma infatti che i migliori strumenti dell'arte siano tratti dalla natura, e l'esempio dell'edilizia chiarisce di quale tipo di fenomeni si tratti. L'"acqua", la "luce" e i "raggi del sole" servono da criteri per realizzare la "cordicella tesa, la squadra e il compasso", mediante i quali il geometra pratico valuta la validità delle impressioni ricevute dalle sensazioni. I fenomeni citati in qualità di modello per gli strumenti del geometra appartengono al mondo naturale e il paragone con esso serve a mostrare che la conoscenza della natura s'è utile al politico. Pare allora plausibile che l'espressione la "natura stessa e la verità", la quale indica ciò a cui il politico attinge per creare i propri strumenti, concerna il medesimo dominio del reale dal quale attinge il geometra pratico, cioè il dominio naturale dell'acqua, della luce e dei raggi del sole.

Stabilire con che cosa significhi il termine 'natura' implica il confrontarsi con differenti interpretazioni. Nel termine è infatti possibile riconoscere un riferimento al mondo naturale in genere o più in particolare all'anima<sup>317</sup>. Questa seconda opzione ci pare più plausibile ma non è necessario esasperare la distanza tra le due letture, posto che con 'natura' non si intenda il mondo naturale come totalità ma un riferimento alla natura come causa di generazione. Considerando che nel capitolo IX la *phronēsis* è definita il bene migliore per l'uomo, e che nel capitolo X si afferma che il politico deve rendere felici gli uomini, non è difficile pensare che la conoscenza per lui rivendicata riguardi la finalità secondo natura dell'uomo, a partire dalla quale nel capitolo IX si risale all'identificazione del suo bene più grande.

---

<sup>317</sup> Quest'ultima è ad esempio l'interpretazione di Berti (2000).

## 7. CONCLUSIONE

Arrivati a questo punto è possibile trarre qualche conclusione. All'interno di questo paragrafo si sono esaminati i passaggi del *Protreptico* nei quali compaiono dei riferimenti agli oggetti della *phronēsis*. Questi riferimenti, come si è visto, non sono numerosi. A partire dall'analisi del capitolo VII, dove l'opera propria dell'uomo è determinata come "la verità più precisa e l'essere nel vero su ciò che è", la verità può essere indicata come l'oggetto della *phronēsis*, nel senso di ciò su cui la *phronēsis* porta. In questo senso, in quanto elemento correlativo della capacità o disposizione conoscitiva, il riferimento all'oggetto può anche essere considerato parte della definizione della *phronēsis*. Il riferimento alla verità, tuttavia, non è sufficiente a determinare il contenuto della conoscenza e quindi a soddisfare il criterio della determinatezza che un'analisi filosofica della nozione di oggetto sembra richiedere. La verità, infatti, è sempre verità di qualche cosa. Questo tipo di considerazione, relativa alla generalità della nozione, trova un riscontro nei testi esaminati del *Protreptico*. Al loro interno, la verità sembra poter essere declinata con riferimento a differenti oggetti, tra i quali la natura e la matematica sono esplicitamente nominati. È interessante osservare che dove una determinazione più precisa del contenuto della verità diventa centrale, per discutere della *phronēsis* in generale Aristotele si riferisce al cosmo o alla natura. Questa tendenza consente di dedurre che la natura, nella mente del filosofo, occupi un ruolo privilegiato come oggetto dell'indagine filosofica, o almeno che nel *Protreptico* vi sia l'esplicita intenzione di far valere il suo statuto come oggetto di conoscenza.

## Quinto capitolo.

### **La ricerca sulla natura come ricerca sulle cause. Un paragone tra contemplazione scientifica ed estetica nel *Protreptico* e nel *De Partibus animalium***

#### **0. INTRODUZIONE**

In questo paragrafo si intendono confrontare il passo di *Protr.* IX contenente il paragone tra contemplazione del cosmo e contemplazione di spettacoli, discusso nel precedente capitolo, e un passo di *De Partibus Animalium*: I 5, 645a 4-24, nel quale, in difesa della scienza biologica, Aristotele avanza un paragone tra contemplazione dell'arte figurativa e della natura. Il passo del *De part. anim.* appartiene al lungo apologo sulla scienza biologica del capitolo I 5, citato in precedenza a proposito della questione della varietà degli oggetti della *phronēsis* nel *Protreptico* aristotelico<sup>318</sup>. Il presente accostamento costituisce un'ulteriore evidenza di un plausibile rapporto testuale tra *De part. anim.* I 5 e *Protreptico* aristotelico, il quale ci interessa qui per l'analisi della concezione aristotelica del valore della natura come oggetto della scienza nel *Protreptico*. Considerare il passo del *Protreptico* alla luce del passo del *De part. anim.* consentirà infatti di: 1. consolidare la lettura proposta concernente il ruolo della natura come oggetto privilegiato della *phronēsis* teoretica; 2. consolidare l'interpretazione dell'attività scientifica nei termini di una ricerca sulle cause degli enti naturali; 3. comporre in un unico quadro interpretativo la tesi del ruolo privilegiato della natura come oggetto della *phronēsis* e la tesi (avanzata nella prima parte del presente capitolo) secondo cui, nel *Protreptico*, nel definire il valore supremo della *phronēsis*, Aristotele stabilisca che il valore dell'esercizio della *phronēsis* abbia un ruolo primario rispetto al valore dell'oggetto.

Per raggiungere gli obiettivi menzionati si procederà come segue: 1. si citeranno a confronto il passo del *De part. anim.* e il passo di *Protr.* IX; 2. si esaminerà il passo del

---

<sup>318</sup> Il passo citato (*De part. anim.*, I 5, 644b22-645a 4), che costituisce la prima parte dell'apologia della scienza biologica del capitolo I 5, precede immediatamente il passo di cui si discuterà in questo paragrafo (645a 4-24). Per la citazione si veda il precedente capitolo.

*De part. anim.*; 3. si esamineranno le differenze tra i due passi, relativamente a contesto, senso, e termini del paragone; 4. si esamineranno le somiglianze tra di essi riguardo agli stessi punti; e infine 5. si svilupperanno le implicazioni teoriche di tali somiglianze e di tali differenze per l'analisi del *Protreptico* e della questione della natura come oggetto di contemplazione.

## **1. CONTEMPLAZIONE ARTISTICA E SCIENTIFICA A CONFRONTO: *DE PARTIBUS ANIMALIUM* I 5, 645A 4-24 E *PROTR. IX***

Il passo di *De partibus animalium* I 5 che ci interessa suona così:

Poiché abbiamo trattato di quegli enti, dicendo la nostra opinione, rimane da parlare della natura animale, non trascurando nulla, né delle cose meno ragguardevoli, né di quelle assai ragguardevoli. Infatti, quanto alle cose sgradevoli alla sensazione, la natura che le ha prodotte presenta ugualmente piaceri che son straordinari alla ricerca a quelli che sono in grado di conoscerne le cause e ai filosofi per natura. Infatti, sarebbe irragionevole e assurdo se gioissimo nel vedere le raffigurazioni di queste cose, perché consideriamo insieme l'arte che le ha prodotte, e tuttavia non amassimo di più lo studio della loro costituzione per natura, essendo in grado di conoscerne le cause. Perciò non bisogna disprezzare, al modo dei ragazzi, la ricerca sugli animali meno ragguardevoli, perché in tutte le cose naturali si trova qualcosa di meraviglioso: e come si racconta che Eraclito abbia detto agli stranieri che volevano incontrarsi con lui, poiché mentre si avvicinavano si erano fermati, avendolo visto scaldarsi presso il focolare (li esortò a entrare con fiducia, giacché anche lì vi erano dei), così pure bisogna avviarsi alla ricerca su ciascuno degli animali, senza turbarsi mentre lo si osserva, perché in tutte le cose c'è qualcosa di naturale e bello. (*De part. anim.*, I 5, 645a 424)

Ἐπει δὲ περὶ ἐκείνων διήλθομεν λέγοντες τὸ φαινόμενον ἡμῖν, λοιπὸν περὶ τῆς ζωϊκῆς φύσεως εἰπεῖν, μηδὲν παραλιπόντας εἰς δύναμιν μήτε ἀτιμότερον μήτε τιμώτερον. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ κεχαρισμένοις αὐτῶν πρὸς τὴν αἴσθησιν κατὰ τὴν θεωρίαν ὁμῶς ἢ δημιουργήσασα φύσις ἀμηχάνους ἡδονὰς παρέχει τοῖς δυναμένοις τὰς αἰτίας γνωρίζειν καὶ φύσει φιλοσόφοις. Καὶ γὰρ ἂν εἴη παράλογον καὶ ἄτοπον, εἰ τὰς μὲν εἰκόνας αὐτῶν θεωροῦντες χαίρομεν ὅτι τὴν δημιουργήσασαν τέχνην

συνθεωροῦμεν, οἷον τὴν γραφικὴν ἢ τὴν πλαστικὴν, αὐτῶν δὲ τῶν φύσει συνεστώτων μὴ μᾶλλον ἀγαπῶμεν τὴν θεωρίαν, δυνάμενοί γε τὰς αἰτίας καθορᾶν. Διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμοτέρων ζώων ἐπίσκεψιν. Ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν· καὶ καθάπερ Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῶ, οἱ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἰπνῶ ἔστησαν (ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς), οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἐκάστου τῶν ζώων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ.

Prima di esaminare il passo, per rendere intelligibile il senso del confronto qui proposto, ci sembra utile richiamare il movimento dell'argomentazione del passo di *Protr.* IX (53.18-54.5), il quale può essere suddiviso in due momenti:

1. un primo momento volto a mostrare che la contemplazione del cosmo è più desiderabile di ogni cosa utile (“Come infatti ci rechiamo a Olimpia per il vedere in sé stesso, anche se da esso non debba derivare niente di più – poiché lo spettacolo stesso vale più di molto denaro – e assistiamo alle Dionisie non per ricevere qualcosa dagli attori, ma anzi pagandoli, e preferiremmo molti altri spettacoli al denaro; così bisogna stimare (προτιμητέον) l’indagine dell’universo più di tutte le cose che sono ritenute utili”) (53.18-53.26);
2. un secondo momento, nel quale il paragone tra gli oggetti rispettivi dei due tipi di contemplazione aiuta a mostrare perché la contemplazione del cosmo rappresenta una sorta di imperativo morale (“Non è certamente giusto infatti viaggiare con gran fatica allo scopo di vedere uomini che imitano donne e schiavi, o combattono e corrono, e non ritenere doveroso indagare senza spesa sulla natura degli enti e sulla verità”) (53.26-54.5).

Nel primo momento, sostanzialmente dedicato alla descrizione del caso dell’arte, il confronto tra arte e ricerca scientifica è consacrato alla messa in valore della ricerca scientifica rispetto a tutte le attività utili. Nel secondo momento, nel quale il paragone tra arte e scienza è più serrato, si spiega, invece, in che cosa la contemplazione della natura sia migliore rispetto alla contemplazione di spettacoli. Nel primo momento, quindi, ci si appoggia sulla somiglianza tra i due tipi di contemplazione per difendere il valore della contemplazione scientifica. Il caso degli spettacoli fornisce un esempio conosciuto di sforzo volto alla realizzazione di un’attività disinteressata. Per questo motivo, esso permette di chiarire perché la contemplazione scientifica possa legittimamente ricoprire

il rango di attività più desiderabile, senza tuttavia essere utile. Il secondo momento invece fa leva sulle differenze tra i due tipi di contemplazione per spostare l'ago della bilancia della desiderabilità, e dell'importanza morale, dal lato della contemplazione scientifica. Questa seconda parte è incentrata sul confronto tra il valore degli oggetti dei due tipi di contemplazione.

## **2. DE PARTIBUS ANIMALIUM, I 5**

Con il capitolo I 5 si chiude l'introduzione metodologica del *De part. anim.* e prende avvio la vera e propria trattazione sulle parti degli animali alla quale l'opera è consacrata. Il capitolo può essere suddiviso in due sezioni: 644b 23-645a 35 e 645b 1-646a 4. La prima parte consiste in una difesa del valore della scienza biologica contro i suoi detrattori. La seconda è consacrata ad alcune indicazioni di metodo tra le quali spiccano le osservazioni sul ruolo del fine negli animali, e sul corretto modo di considerarlo<sup>319</sup>.

Il paragone tra contemplazione scientifica e artistica – che qui ci interessa – è contenuto nella prima sezione del capitolo, la quale, a sua volta, può essere suddivisa in tre sottosezioni: 644b 23-645a 4; 645a 4-645 a 24; e 645 a 24-a 35. Partendo dal confronto con lo studio degli enti celesti e dalla messa in valore della precisione scientifica basata sul numero delle conoscenze che caratterizza lo studio degli animali, nella sezione in questione di *De part. anim.* I 5, Aristotele arriva a precisare quale sia l'oggetto principale della biologia e perché essa ricopra legittimamente lo statuto di scienza.

La prima sottosezione (644b 23-645a 4), di cui si è discusso nel precedente paragrafo, consiste in un prospetto di confronto sullo stato di avanzamento della scienza della natura nei due ambiti distinti delle sostanze incorruttibili e corruttibili. Come si è già anticipato, vi si afferma che delle sostanze incorruttibili, qualificate come “ragguardevoli e divine”, si dispone di poche conoscenze mentre di quelle corruttibili, identificate con le piante e gli animali, di un numero maggiore di conoscenze, guadagnate grazie alla convivenza. Questo prospetto, organizzato in base a una distinzione interna all'oggetto della scienza e al criterio della quantità delle conoscenze, è seguito da un'ulteriore analisi, relativa al piano del valore, nella quale si espongono le ragioni in

---

<sup>319</sup> Su questa parte del capitolo, di cui qui non ci si occuperà, si veda Morel (2016), p. 161.

favore di ciascun tipo di ricerca. Quest'ultima analisi, come quella concernente il progresso della ricerca, è basata su due criteri: il valore dell'oggetto e la quantità o precisione, delle conoscenze<sup>320</sup>. Come si è visto in precedenza, vi si stabilisce che la ricerca sugli enti più ragguardevoli, in ragione della maggiore dignità del sapere, ha una superiorità nella piacevolezza, mentre l'indagine sugli enti meno ragguardevoli, in ragione della precisione, ha una superiorità nella scienza<sup>321</sup>.

La seconda sottosezione (645a 4-645 a 24), contenente il paragone tra contemplazione scientifica e artistica che qui ci interessa, consiste nella presentazione di un'ulteriore ragione in difesa della ricerca biologica, questa volta relativa alla dignità dell'oggetto<sup>322</sup>. In questa sottosezione si spiega perché non si debba disdegnare la ricerca sugli animali, o sulle loro parti, anche qualora questi siano "meno ragguardevoli". La spiegazione in questione costituisce una transizione verso l'esposizione del punto teorico principale dell'intera sezione, vale a dire, quale sia il vero e proprio oggetto della scienza biologica e perché esso ricopra legittimamente tale statuto. L'oggetto della scienza biologica è la natura in quanto causa del costituirsi per natura delle opere naturali. Essa ha in sé qualcosa di meraviglioso e, per questo, studiarla comporta il massimo piacere.

Di quale causa in particolare si tratti è chiarito in una lunga coda conclusiva, che può essere considerata la terza e ultima parte della sezione (645 a 24-a 35). Aristotele vi spiega che nelle opere della natura non agisce il caso ma un qualche fine: il fine in vista di cui le opere naturali sono state generate, il quale si identifica con il bello. Il riferimento

---

<sup>320</sup> In un'analisi precedente si è mostrato che il riferimento alla quantità è identificabile con il criterio della precisione citato all'esordio del *De anima* (I 1, 402). Che si tratti di *precisione*, in opposizione alla *dignità*, è anche confermato dall'occorrenza del termine, alla linea 644b 35, nel quale, con riferimento alle sostanze incorruttibili, Aristotele spiega che: "anche riconoscere una parte a caso delle cose amate è più piacevole che conoscerne con *precisione* molte altre quando anche fossero di grande rilevanza" (644b 30-645a 1).

<sup>321</sup> Sul significato del riferimento alla *superiorità* della scienza si vedano il terzo capitolo di questa parte della tesi. La formulazione "e inoltre per il fatto che sono più vicini a noi e più familiari di natura, compensano per certi aspetti la ricerca nel dominio delle cose divine", che segue nel passo del *De part. anim.* l'indicazione sulla superiorità della scienza sulle sostanze corruttibili, lascia pensare che il risultato compensatorio relativo alla ricerca nel dominio delle cose divine non abbia a vedere con la precisione della conoscenza ma con un secondo aspetto, dipendente dall'"essere più vicini a noi" e "più familiari di natura" degli animali. "Più vicini", allora, forse è qui da intendere non tanto in senso spaziale quanto ontologico (sui due sensi, spaziale e ontologico, di 'lontano' e 'vicino' si vedano ad es. *De Caelo* II 3, 286a 3-5 citato più sopra, e II, 12 292a 22-24: "Sembra infatti che l'essere che si trova nella condizione più perfetta possieda la propria eccellenza senza compiere alcuna azione; l'essere che si trova più vicino alla perfezione giunge invece a conseguirla mediante un'azione minima e unica, e gli esseri più lontani mediante azioni più numerose, proprio come accade per il corpo umano"). Perché il fatto che gli animali siano più familiari all'uomo dovrebbe compensare la ricerca nel dominio delle cose divine? Cosa intende Aristotele con questa frase? Su queste questioni si tornerà nel prossimo capitolo.

<sup>322</sup> Sul ruolo del paragone tra contemplazione artistica e scientifica all'interno della dimostrazione in questione si tornerà nel prossimo sottoparagrafo: "Il paragone tra contemplazione artistica e scientifica: *De part. anim.*, I 5, 645a 4-24".



al *bello* è centrale in tutto il passo. La dimostrazione della seconda sottosezione costituisce infatti una critica a chi, con sguardo superficiale, si ferma all'apparenza degli animali e, trovandoli brutti e repellenti, non li considera degni di ricerca scientifica. Non è un caso che per discutere queste posizioni Aristotele intessa un paragone con l'arte figurativa, in relazione alla quale il giudizio estetico è centrale. Il riferimento al *bello* della coda conclusiva, inoltre, specifica in che senso nelle cose naturali si trovi qualcosa di meraviglioso (645a 17), come è stato anticipato nella sezione precedente. Tale riferimento contiene certamente un rinvio implicito a Platone, che nel *Timeo* concepisce il mondo, come il prodotto di un'intelligenza mossa dal desiderio di realizzare l'opera più bella possibile.

## 2. 1 IL PARAGONE TRA CONTEMPLAZIONE ARTISTICA E SCIENTIFICA: PA I 5, 645A 4-24

Il passo di *De part. anim.* I 5 contenente il paragone tra contemplazione artistica e scientifica (645a 4- 24) può essere diviso in due parti, 645a 4-10 e 645a 10-24, la seconda delle quali a sua volta suddivisibile in due sotto-parti: 645a 10-15 e 15- 24.

Nella prima parte (645a 4-10) è fornita una sorta di raccomandazione programmatica relativa allo studio degli animali corruttibili, anche designati come “meno ragguardevoli” (645a 16) con riferimento alla caratterizzazione delle sostanze incorruttibili data all'inizio dell'intera sezione (644b 25). Riguardo agli animali corruttibili Aristotele raccomanda di non trascurare nulla, né le parti più ragguardevoli né quelle meno ragguardevoli, aggiungendo che queste ultime presentano un interesse scientifico pari alle prime poiché, benché sgradevoli alla sensazione, si prestano, per chi sia in grado di condurla, ad una ricerca delle cause per natura. Il passaggio è molto importante per comprendere il punto di vista aristotelico sul valore e sul senso della scienza della natura in rapporto alla vita e alla natura umana. Sul suo significato filosofico si ritornerà nel prossimo capitolo; qui invece si svolgerà un'analisi volta a rendere più intellegibile il senso del confronto con il passo del *Protreptico*.

Nella parte in esame è introdotta una gerarchia ontologica interna agli enti meno ragguardevoli. Di questa gerarchia si trova traccia in vari altri luoghi delle opere biologiche, dove, ad esempio, il cuore è citato come parte ragguardevole, mentre i capelli e le unghie come non ragguardevoli. Questa distinzione, che nel passo, suona come

un'estensione, all'interno dell'ambito degli enti corruttibili, della gerarchizzazione stabilita in precedenza a partire dal confronto con gli enti naturali incorruttibili (644b 25), è neutralizzata nella disamina degli obiettivi scientifici, e dei piaceri annessi, della scienza della natura. L'apparenza sensibile degli animali, delle loro parti e la posizione che questi occupano all'interno di una gerarchia ontologica, risultano ininfluenti rispetto all'interesse e al piacere della ricerca scientifica. L'interesse e il piacere che si ha nella ricerca scientifica dipendono invece dal fatto che gli animali si sono costituiti per natura. Nelle sostanze naturali corruttibili agisce la natura come causa, e l'uomo o meglio il filosofo per natura, che intraprende intorno a una ricerca sulle cause, può scoprirla. Ciò indica che l'oggetto di studio della fisica non è l'ente naturale considerato dal punto di vista della sua posizione ontologica nel mondo, ma l'ente naturale in quanto naturale, ossia in quanto in esso agisce la natura, di cui l'uomo è in grado di decodificare l'operato. Nell'«oggetto» della scienza, quindi, è già impresso un particolare punto di vista, a partire dal quale è anche stabilito il valore stesso dell'oggetto.

A proposito di quest'ultimo punto è interessante ricordare che nell'analisi del valore della ricerca scientifica, concernente i due ambiti delle sostanze naturali incorruttibili e delle sostanze corruttibili, offerta nella prima parte dell'intera sezione, il criterio del piacere era stato posto in relazione alla dignità dell'oggetto. In base a tale criterio, il primato del piacere era stato attribuito alla ricerca sugli enti incorruttibili, anche chiamati «divini e ragguardevoli». Qui il criterio del piacere torna ad essere posto in questione, ma con riferimento alla ricerca sugli enti corruttibili e, più in particolare, delle loro parti «meno ragguardevoli». La raccomandazione metodologica che impone di considerare tutti gli animali e le loro parti è infatti seguita, come sua giustificazione, dalla considerazione sulla fonte del piacere nell'ambito della ricerca della scienza della natura. La produzione del piacere in tale ambito è trasversale rispetto alla distinzione di valore stabilita, poiché riguarda la natura, la quale pertiene a tutte le parti, più o meno ragguardevoli che siano. La raccomandazione è evidentemente presentata in polemica con un'attitudine intellettuale contraria. Per questo essa pone l'accento sulle parti meno ragguardevoli degli animali, le quali più facilmente si prestano al disprezzo o alla derisione nel momento in cui esse divengono oggetto di un discorso filosofico. Tramite questo discorso si intende mettere in evidenza che, nella parte in esame, ad essere posto in questione è il valore dell'oggetto della ricerca sugli animali. In sostanza, dopo aver stabilito, nella prima parte della prima sezione, che la ricerca sui cieli e gli astri ha il primato del piacere mentre la ricerca sugli animali il primato della scientificità, nella

seconda parte si mostra che la ricerca sugli animali soddisfa anche il criterio del piacere. Il criterio del piacere, come si è detto, riguarda il valore dell'oggetto, ma il valore dell'oggetto, in questo caso, non è misurato dalla sua posizione ontologica all'interno di una gerarchia cosmologica, ma dalla possibilità di riconoscerci l'operato della natura.

La seconda parte del passo (645a 10-24) consiste in una prova della tesi presentata nella parte precedente sull'indifferenza di una categorizzazione degli animali in base ad una gerarchia di valore per la determinazione del valore della ricerca scientifica condotta su di essi (645a 10-15). Segue una conferma basata sulla riproposizione di un aneddoto autorevole (645a 15-24). È all'interno della prova, presentata nella prima sotto-parte, che è offerto il paragone tra contemplazione di un'opera d'arte e contemplazione scientifica della natura. Il paragone, più precisamente, è volto a mostrare la veridicità della tesi secondo cui nello studio degli animali, anche quando questi siano meno degni, o addirittura sgradevoli alla sensazione, la considerazione teorica della natura come causa provoca un piacere.

Nel paragone in esame, come si è già ricordato, sono poste a confronto la contemplazione o fruizione artistica e la contemplazione o ricerca scientifica. Aristotele afferma che sarebbe irragionevole e assurdo se provassimo piacere nel guardare (*theōrein*) le raffigurazioni artistiche di sostanze naturali sgradevoli alla sensazione, in quanto il guardarle ci fa pensare (*suntheōrein*) all'arte che le ha prodotte, e non amassimo di più lo studio (*theōrein*) relativo al costituirsi per natura delle sostanze naturali, in virtù della possibilità di riconoscerci (*kathoran*) la natura come causa. Da un punto di vista generale, il paragone concerne due diversi tipi di azione contemplativa: la contemplazione estetica e la contemplazione scientifica, relative, rispettivamente, ad una raffigurazione artistica di una sostanza naturale sgradevole alla sensazione e alla stessa sostanza naturale in carne ed ossa.

Il paragone, tuttavia, non si limita al confronto dall'esterno delle due situazioni, ma comporta un esame, dall'interno, delle due azioni contemplative, volto a chiarire come si inneschi in ciascuna di esse il piacere. Esso, quindi, in termini più precisi, riguarda le ragioni della produzione del piacere nella contemplazione estetica e nella contemplazione scientifica, e comprende come termini di paragone un'azione contemplativa estetica, con le sue implicazioni rispetto alla produzione del piacere estetico, e un'azione contemplativa scientifica, con le sue implicazioni rispetto alla produzione del piacere intellettuale. L'interesse del paragone è arricchito dalla presenza di un ulteriore termine di confronto, che diviene centrale per l'esito stesso del paragone: il riferimento all'oggetto

contemplato che, nel caso dell'arte, coincide con la raffigurazione artistica di una sostanza naturale di poco valore, e nel caso della scienza, con la stessa sostanza, presa nella sua costituzione naturale. Alla base delle due azioni contemplative, quindi, vi è un elemento comune: la sostanza naturale animale, alla quale, del resto, si riferiscono le conclusioni del paragone. Le due azioni contemplative sono costruite e pensate a partire dal riferimento, più o meno diretto, ad essa. Ciò, del resto, è coerente con il fatto che l'istituzione degli animali ad oggetto legittimo dell'indagine scientifica è il tema di discussione dell'intero passaggio.

Considerato in questo modo, il paragone in discussione risulta più complesso di quanto appaia a prima vista. Al suo interno può essere riconosciuta una sorta di struttura a *matrioska*, costituita di tre livelli di confronto, corrispondenti rispettivamente a tre stadi dell'analisi della questione della produzione del piacere nella contemplazione scientifica delle sostanze naturali. Questi tre stadi possono anche essere intesi come tre postazioni prospettiche sull'azione contemplativa scientifica, le quali consentono di mettere a fuoco che cosa si trovi alla base del piacere provato nello studio di una sostanza naturale corruttibile. Il primo livello di confronto concerne il paragone tra la contemplazione di un'opera d'arte e la contemplazione di un'opera della natura. Il secondo livello, corrispondente ad un ulteriore grado di precisione nell'analisi del livello precedente, concerne le implicazioni di ciascun tipo di contemplazione rispetto alla produzione del piacere. Tali implicazioni riguardano, nel caso della contemplazione estetica, la considerazione dell'arte come causa della raffigurazione artistica e, nel caso della contemplazione scientifica, il fissarsi dello sguardo sulla natura come causa. Il terzo livello di confronto, che in un certo senso resta implicito, ma in realtà costituisce la struttura portante di tutta la costruzione, riguarda gli oggetti rispettivi dei due tipi di contemplazione: l'arte come causa della raffigurazione artistica e la natura come causa della costituzione naturale. Come il piacere estetico si determina perché nella raffigurazione della sostanza naturale si riconosce l'artificio, così il piacere intellettuale si genera perché nella sostanza naturale si riconosce la natura come causa. La natura come l'arte è infatti causa di produzione: l'arte lo è del prodotto artificiale e la natura della sostanza naturale.

## 2.2 ARTE E NATURA A CONFRONTO: DUE RIFLESSIONI

A partire dall'analisi appena svolta (*De part. anim.*, I 5, 645a 4-24) sarà più facile esaminare differenze e somiglianze tra il passo del *De part. anim.* e del passo *Protreptico*. Prima di passare a tale confronto ci sembra però utile approfondire due aspetti del paragone del *De part. anim.* i quali consentiranno di raggiungere una comprensione più completa dell'intero passaggio: 1. perché Aristotele sceglie l'esempio dell'arte per parlare del piacere nello studio scientifico degli animali? Ossia, che cosa l'arte ha 'in comune', e 'in più', rispetto alla natura, per fungere da modello nella comprensione del funzionamento della contemplazione della natura; 2. In che cosa la natura si distingue dall'arte per quanto riguarda la produzione del piacere? In altre parole, che cosa la natura, come causa, ha in più dell'arte per procurare un piacere intellettuale proporzionalmente superiore al piacere estetico, a parità di soggetto della contemplazione.

Le due questioni corrispondono ad un doppio movimento dell'argomentazione. L'analogia tra arte e natura costituisce la condizione stessa dell'istituzione del paragone; sull'analogia tra arte e natura, infatti, ci si appoggia per spiegare il funzionamento, e le cause della produzione del piacere nella contemplazione della natura. Se l'arte è istituita a modello per trattare dell'indagine sulla natura significa che essa consente di scorgere qualcosa che la considerazione del solo caso della natura non fa apparire. In questo senso, dal punto di vista dell'ordine della conoscenza, l'arte offre qualcosa 'in più' rispetto alla natura. D'altra parte, però, il paragone è utilizzato per mostrare una superiorità della natura rispetto all'arte, il che significa che partendo dall'analogia, relativamente al meccanismo e alle cause di produzione del piacere nelle due forme contemplazione, si arriva a stabilire una superiorità della natura.

Per quanto riguarda la prima questione (perché si ricorre all'esempio dell'arte per parlare della contemplazione della natura) è utile ricordare che Aristotele sceglie l'esempio della contemplazione estetica per provare che il piacere derivato dalla considerazione scientifica degli animali deriva dal riconoscere nell'animale la causa che l'ha prodotto. Ulteriore obiettivo del paragone è rendere intelligibile che, e in che modo, l'animale sia un prodotto della natura.

Quando guardiamo un dipinto, e ci sentiamo compiaciuti, il piacere provato è procurato dal fatto di riconoscere nel dipinto, qualunque oggetto vi sia rappresentato, il risultato di un artificio. Se osserviamo delle interiora animali raffigurate magistralmente, il pensarle come risultato della creazione artistica produce la nostra ammirazione

indipendentemente dall'aspetto estetico delle interiora dell'animale *in carne e ossa*. Il fatto che il soggetto rappresentato sia esteticamente bello o brutto, è irrilevante rispetto alle emozioni da noi provate: considerarlo come prodotto dell'arte rientra nel nostro sguardo su di esso.

L'esperienza del piacere estetico è certamente più comune, e di più facile accesso, rispetto a quella del piacere nella ricerca scientifica. Per questo motivo il primo tipo di esperienza costituisce un buon esempio per illustrare il meccanismo di produzione del piacere nella seconda, dato che, dal punto di vista aristotelico, esse seguono il medesimo schema. L'argomento aristotelico è il seguente: l'aspetto estetico di ciò che studiamo non pregiudica la possibilità di prendere piacere studiandolo; il piacere, infatti, deriva dal considerarlo sotto un altro aspetto, l'aspetto della *theōria*, la quale riguarda le cause. Ciò che accomuna esperienza estetica e scientifica è l'essere due forme di *theōria*; entrambe comportano una considerazione teorica della cosa, la quale per avere luogo non può prescindere dalla percezione sensibile, ma non si arresta ad essa.

L'analogia tra il processo di produzione di piacere nell'arte e nella natura ha come condizione l'analogia tra arte e natura. La natura è infatti concepita da Aristotele come causa efficiente, formale e finale 'al modo' dell'arte, o, sarebbe meglio dire, "l'arte imita la natura". A questo proposito è calzante il passo di *Protr* IX più sopra esaminato, sulla distinzione dei quattro tipi di causa. Lì l'arte serviva da esempio per mostrare il funzionamento dell'organizzazione finalistica della natura ma, poco dopo, Aristotele spiegava che non è la natura che imita l'arte bensì il contrario, poiché la natura è migliore dell'arte, anzi è la cosa migliore in assoluto. L'arte, tuttavia, rispetto alla natura ha il vantaggio di manifestare in modo chiaro il funzionamento del processo di generazione causale. Fintanto che la generazione dell'opera è in corso, l'arte, ossia la causa formale della generazione, si trova nell'artista ma, una volta che il processo creativo è concluso, essa è interamente trasferita nell'opera. Quest'ultima si presenta come qualcosa di distinto, rispetto all'arte che l'ha formata e, insieme, dall'artista che l'ha prodotta. Nel caso delle opere naturali, invece, la natura agisce come causa, formale e finale, dall'interno dell'opera naturale, così che concepire la natura come causa, distinguendola dal prodotto, risulta più difficile.

### 3. LE DIFFERENZE TRA *DE PARTIBUS ANIMALIUM* E *PROTREPTICO*

In *De part. anim.* I 5, come in *Protr.* IX, Aristotele si serve di un paragone con la contemplazione artistica per mostrare il valore della contemplazione della natura. Prima di esaminare questa somiglianza sarà utile mettere in chiaro le differenze esistenti tra i due passaggi, che, per esigenze di ordine espositivo, saranno qui raggruppate in base ai seguenti tre criteri: 1. contesto e obiettivo dell'argomento; 2. termini del paragone; 3. struttura e senso del paragone.

#### 3.1 CONTESTO E OBIETTIVO DELL'ARGOMENTO

L'argomento del *Protreptico* è volto a mostrare che la *phronēsis* ha valore in sé stessa. Come si è già anticipato, il paragone tra contemplazione scientifica e artistica è utilizzato per realizzare due obiettivi successivi: a) mostrare che la contemplazione scientifica pur non essendo utile è migliore di ciò che è utile; b) mostrare che la contemplazione scientifica è la cosa migliore in assoluto. Il passo del *De part. anim.*, invece, è volto a mostrare che la contemplazione degli animali ha dignità di scienza. Tale obiettivo è raggiunto tramite la dimostrazione che, nello studio scientifico degli animali, ciò che procura piacere, costituendone una delle fonti di valore, è il riconoscervi l'operato della natura.

Due punti in particolare saltano all'occhio nel confronto tra i due passi: I. Nel passo del *Protreptico* si dimostra il valore intrinseco della contemplazione scientifica, ossia della *phronēsis* in generale, mentre oggetto del passo del *De part. anim.* è la dimostrazione del valore della contemplazione scientifica sugli animali. Nel caso del *De part. anim.*, quindi, è in questione il valore della contemplazione di un oggetto in particolare, non solo appartenente all'ambito della natura, ma corrispondente ad un tipo particolare di sostanza naturale: la sostanza naturale corruttibile. È vero che anche nel *Protreptico*, il riferimento al cosmo, e alla natura, come oggetto di contemplazione è introdotto per determinare la differenza della contemplazione fronetica rispetto alla contemplazione artistica. Dunque, la contemplazione intellettuale scientifica è tacitamente caratterizzata tramite il riferimento all'universo come oggetto. A questo proposito si è già osservato che Aristotele sembra, in modo più o meno manifesto,

considerare la natura come oggetto per eccellenza della *phronēsis* teoretica. Tuttavia, nel *Protreptico*, benché la strategia aristotelica consista nel mostrare il valore della natura come oggetto di contemplazione per dimostrare la superiorità di valore della contemplazione scientifica rispetto ad ogni altra forma di contemplazione, l'obiettivo dell'argomento non ci sembra essere il dimostrare il valore della contemplazione scientifica di un oggetto in particolare, ma il valore della contemplazione scientifica in generale. Che poi Aristotele realizzi questo scopo mostrando che la contemplazione scientifica è contemplazione della natura è un altro discorso; II. Anche se in *Protr.* IX, 53.18-54.5 si arriva a valorizzare la natura come oggetto di contemplazione come in *De part. anim.*, I 5, 645a 4-24, si può constatare che nel passo del *De part. anim.*, a differenza del passo del *Protreptico*, il riferimento è più nello specifico alla natura degli enti naturali corruttibili.

### 3.2 I TERMINI DEL PARAGONE

Nel passo del *Protreptico* il paragone concerne la contemplazione di spettacoli teatrali e la contemplazione dell'universo, mentre, nel passo del *De part. anim.*, la contemplazione di raffigurazioni grafiche o plastiche è paragonata a quella della natura degli animali e delle loro parti. In un caso, quindi, per discutere della contemplazione scientifica si prende a modello l'arte poetica, nell'altro, invece, l'arte grafica e plastica. Questa differenza di termine di paragone è spiegabile con riferimento all'obiettivo e al senso del paragone.

### 3.3 SENSO E STRUTTURA DEL PARAGONE

Per quanto riguarda la struttura e il senso del paragone, vista la complessità della questione, il discorso sarà articolato in tre parti: I. prima si analizzerà il passo del *Protreptico*, II. poi il passo del *De part. anim.*; III. infine, si stabilirà il confronto tra i due.

I. Il passo del *Protreptico*, come si è detto, è organizzato in due obiettivi successivi, (1. mostrare che la contemplazione scientifica è migliore di ciò che è utile senza essere utile; 2. mostrare che essa è la cosa migliore in assoluto), anche corrispondenti a due movimenti dell'argomentazione: 1. sfruttare l'analogia tra



contemplazione artistica e contemplazione scientifica per stabilire che la contemplazione scientifica pur non essendo utile è migliore di ciò che è utile; 2. mettere in evidenza la differenza tra oggetto della contemplazione artistica e oggetto della contemplazione scientifica per stabilire che la contemplazione scientifica è migliore della contemplazione di spettacoli e, quindi, di ogni altra cosa. Per quanto riguarda il primo obiettivo, il caso della contemplazione di spettacoli esemplifica il sacrificio, in termini economici e fisici, che gli uomini sono disposti a sopportare per realizzare la contemplazione, e l'indifferenza, rispetto a tale prospettiva, del guadagno di denaro. In questo modo, sfruttando il riferimento al genere comune della contemplazione, il paragone tra contemplazione artistica e scientifica chiarisce il significato e la veridicità del valore intrinseco dell'attività contemplativa. Per quanto riguarda il secondo obiettivo, che è quello che qui più ci interessa, ad essere posti a confronto sono gli oggetti rispettivi delle due forme di contemplazione: "uomini che imitano donne e schiavi in procinto di lottare e correre", da un lato, e "la natura di ciò che è e la verità" dall'altro. Dal lato del teatro ciascuna determinazione contribuisce, tramite una sorta di effetto di cumulazione, a rendere l'idea di una degradazione ontologica, a confronto della quale le determinazioni dell'oggetto della scienza appaiono, per opposizione, nel loro significato di pienezza ontologica. Il senso del paragone risiede in un confronto tra il valore, o statuto ontologico, dei due tipi di oggetti, sintetizzabile tramite il riferimento all'opposizione imitazione/verità. Il punto è tanto più interessante se si considera che dal lato della verità si trova la contemplazione dell'universo. La superiorità della contemplazione scientifica, nel passo, è misurata sulla base della distinzione verità/copia, e la nozione di verità è utilizzata per caratterizzare la contemplazione scientifica in quanto avente per oggetto l'universo sensibile. Il punto non può non destare stupore, se si pensa alla concettualizzazione platonica dello statuto della conoscenza sensibile, e ancora, più nello specifico, al *Timeo*, dove il cosmo sensibile è presentato come copia di un modello intelligibile, suscettibile di un discorso solo verosimile. La posizione del cosmo sensibile nella coppia copia/realtà, nel caso del *Protreptico*, è invertita: esso ricopre il posto della verità, oggetto della conoscenza scientifica, in opposizione alla copia, rappresentata dall'oggetto dell'arte. Il riferimento alla lotta e alla corsa come attività dei personaggi del teatro merita un'osservazione a parte. Esso non solo aggiunge un ulteriore elemento di negatività ontologica all'oggetto della rappresentazione teatrale, ma, a nostro parere, rievoca la descrizione dell'aspetto instabile e movimentato del cosmo, nella seconda parte della narrazione cosmologica

del *Timeo* relativa alla necessità, rafforzando l'idea di una polemica aristotelica nei confronti della concezione platonica dell'oggetto della conoscenza<sup>323</sup>.

II. Il passo del *De part. anim.* mostra che la ricerca sugli animali ha valore a prescindere dal posizionamento di questi ultimi in una gerarchia ontologica, poiché ciò che degli animali si studia, ed è desiderabile, è la conoscenza della natura che li ha prodotti, la quale è indifferente rispetto alla gerarchia in questione. Il paragone tra contemplazione artistica e scientifica serve a mostrare la veridicità della tesi sopracitata e a chiarire quale 'natura', propriamente, sia oggetto della ricerca sugli animali. L'esempio della contemplazione di immagini dipinte o scolpite consente di illustrare in che modo il piacere, in un'attività di contemplazione intellettuale quale quella estetica, si basi non sulle impressioni sensibili, e quindi sul valore apparente dell'oggetto sottoposto a osservazione, ma sul riconoscimento, nell'oggetto stesso, della causa produttrice. Il confronto con l'arte, allo stesso tempo, permette di chiarire il rapporto di causa/prodotto sussistente tra gli animali e la natura. Per realizzare questi due obiettivi entrano in gioco: 1. l'analogia tra i due casi di contemplazione relativamente all'oltrepassamento, attraverso la *theōria*, dell'aspetto sensibile del soggetto osservato; e 2. l'analogia tra arte e tecnica relativamente alle modalità comuni di essere causa e al rapporto di immanenza della causa al prodotto. Aristotele, però, come si è detto, si serve dell'analogia per oltrepassarla, e affermare una superiorità del piacere, e quindi del valore, della contemplazione scientifica rispetto alle arti visuali. Egli, infatti, ritiene assurdo che si possa provare piacere nell'osservare una raffigurazione artistica perché si riconosce in essa l'arte che l'ha prodotta e non si provi un piacere maggiore nella contemplazione dei prodotti naturali, potendovi riconoscere la natura come causa. Ciò significa che alla natura è implicitamente riconosciuto un maggiore valore rispetto all'arte. Nel *De part. anim.*, in sintesi, benché non corrispondano a due passaggi distinti, sono presenti due movimenti dell'argomentazione, ai quali si legano due diversi utilizzi del paragone: 1. l'analogia tra contemplazione delle arti visuali e degli animali riguardo alla produzione del piacere, basata su: 1a. l'oltrepassamento dell'apparenza sensibile dell'oggetto mediante la *theōria*; 1b. l'analogia tra arte e tecnica in quanto cause; 2. il

---

<sup>323</sup> Il riferimento alla lotta è presente nel prologo dell'opera (*Timeo*, 19 b2-c8), sezione nella quale Socrate esprime il desiderio di comprendere come gli uomini della città che è stata descritta il giorno prima (la *Kallipolis* concepita nella *Repubblica*), si comporterebbero in una situazione di lotta e conflitto.

confronto tra il valore dell'oggetto della contemplazione nell'arte e nella scienza biologica, volto a vantaggio di quest'ultima tramite un implicito riconoscimento di una maggiore desiderabilità della conoscenza della natura rispetto all'arte in quanto causa.

III. Svoltata questa analisi sul significato del paragone tra contemplazione artistica e scientifica nei passi del *Protreptico* e del *De part. anim.* sarà ora possibile metterne in evidenza le differenze. Va anzitutto precisato che il confronto qui svolto riguarda in particolare il secondo momento del paragone del *Protreptico* – funzionale a mostrare che la contemplazione dell'universo è la cosa migliore di tutte – e il secondo momento del paragone del *De part. anim.* – nel quale si afferma che la contemplazione della natura come causa è più desiderabile della contemplazione dell'arte. Nel *Protreptico* la dimostrazione della superiorità di valore della contemplazione scientifica rispetto alla contemplazione artistica costituisce il secondo momento di una costruzione argomentativa scandita in due passaggi (1. dimostrazione della superiorità della contemplazione rispetto all'utile, 2. dimostrazione della superiorità assoluta della contemplazione scientifica). La dimostrazione in questione consiste in un confronto – incentrato sull'opposizione concettuale copia/realtà (o verità) – tra gli oggetti rispettivi della contemplazione di spettacoli e della contemplazione scientifica. La caratterizzazione del teatro come arte mimetica per eccellenza e la priorità ontologica della natura sull'arte, riassumibile nella formula “l'arte imita la natura”, sono i due argomenti presentati in difesa della superiorità ontologica della contemplazione scientifica. Anche nel caso del *De part. anim.* il paragone può essere scandito in due obiettivi successivi (1. mostrare che, nella contemplazione scientifica, ciò che provoca piacere è riconoscere nel prodotto naturale la natura come causa, 2. stabilire che la contemplazione della natura come causa è più desiderabile di quella dell'arte) ai quali però, a differenza del *De part. anim.*, non corrispondono due diverse parti dell'argomentazione. Il secondo obiettivo del paragone, riguarda la dimostrazione della superiorità di valore dell'oggetto della scienza rispetto a quello dell'arte: dimostrazione che, come nel *Protreptico*, coincide con l'affermazione della superiorità della natura in quanto oggetto di conoscenza. La strategia argomentativa relativa a quest'ultimo punto, tuttavia, è differente nei due passi. Nel *Protreptico* si basa sull'opposizione ontologica copia/realtà, applicata agli oggetti rispettivi delle due forme di contemplazione, nel *De part. anim.*, invece, sulla superiorità della natura rispetto all'arte in quanto cause. Benché quest'ultimo punto possa essere ulteriormente approfondito, ci interessa qui notare che

la concettualizzazione della natura in termini di causa, caratterizzante il senso del paragone del *De part. anim.*, non è presente – o meglio non lo è esplicitamente – nell’argomento del *Protreptico*.

#### **4. LE SOMIGLIANZE TRA *DE PARTIBUS ANIMALIUM* E *PROTREPTICO***

Chiarite le differenze, è ora possibile mettere in evidenza gli elementi di somiglianza tra il paragone del *Protreptico* e del *De Partibus Animalium*. Le somiglianze in questione, in parte già emerse nel corso delle precedenti analisi, saranno qui riprese in modo più ordinato, seguendo i tre criteri utilizzati nell’analisi delle differenze: 1. obiettivo e termini del paragone; 2. senso del paragone. 3. struttura e presupposti del paragone<sup>324</sup>.

##### **4.1. OBIETTIVO E TERMINI DEL PARAGONE**

Sia nel *Protreptico* sia nel *De part. anim.* è presentato un paragone tra contemplazione artistica e scientifica, volto a stabilire il valore di quest’ultima. La contemplazione scientifica, nei due casi, è più precisamente caratterizzata tramite un riferimento al suo proprio oggetto, il mondo naturale nella sua interezza nel *Protreptico*, le sue parti o gli animali nel *De part. anim.*. Il riferimento al mondo naturale, nel *Protreptico*, non comporta tuttavia una restrizione della scienza alla sola scienza della natura, ma piuttosto una designazione del mondo naturale come oggetto della scienza in generale. Nel *De part. anim.* invece il riferimento agli animali coincide con la determinazione di un ambito particolare della scienza della natura, la biologia. Tale differenza di oggetto, e di livello di generalità, della scienza in questione non deve tuttavia oscurare il senso profondo del paragone. A questo proposito sarà utile ricordare le differenze di contesto, e finalità, tra le due trattazioni.

---

<sup>324</sup> I criteri utilizzati in precedenza: 1. obiettivo dell’argomento 2 termini del paragone 3. senso del paragone, saranno qui raggruppati in modo leggermente diverso. Ad essi inoltre si aggiunge un nuovo criterio, relativo alla struttura e ai presupposti del paragone.

La differenza dell'oggetto della contemplazione scientifica, all'interno del paragone nel *Protreptico* e nel *De part. anim.*, è perfettamente coerente con il differente tipo di trattazione nelle due opere. Il *Protreptico* è una trattazione filosofica di carattere divulgativo, volta a difendere il valore del filosofare in generale, mentre il *De part. anim.* è una trattazione filosofica specialistica, appartenente all'ambito della scienza della natura e più specificamente consacrata allo studio degli animali. In un caso, quindi, l'oggetto della trattazione è la filosofia in generale, nell'altro, invece, gli animali in quanto sottoposti alla scienza della natura. Il fatto che gli oggetti della contemplazione, nei due passi, siano rispettivamente il cosmo e gli animali e le loro parti risulta consequenziale rispetto a questa differenza relativa all'argomento della trattazione. Il cosmo, come insieme di cielo e mondo sublunare, rappresenta bene il compito della filosofia in generale, mentre gli animali e le loro parti corrispondono all'oggetto della trattazione biologica che costituisce il contenuto principale del *De part. anim.*.

Sul ruolo concettuale del riferimento al cosmo, nel passo in esame di *Protr.* IX (54.18-53.26), e nel *Protreptico* in generale, e sull'interesse di tale riferimento rispetto alla questione della determinazione dell'oggetto della filosofia nel *Protreptico* ci si è già soffermati. Qui sarà interessante osservare la questione da un altro punto di vista, al fine di chiarire un ulteriore punto di contatto con il passo del *De part. anim.*.

#### 4.2 SENSO E FUNZIONE DEL PARAGONE

Il *Protreptico* è un'opera di difesa della filosofia e del filosofare – se questo filosofare, nella mente di Aristotele, abbia come oggetto privilegiato la natura è una questione da noi posta in discussione, alla quale non sembra si possa dare una risposta dirimente immediata. Nel *Protreptico* gli argomenti principali in difesa della filosofia riguardano il ruolo dominante/prioritario della *phronēsis* all'interno della natura umana e l'idea della contemplazione come attività in grado di realizzare tale natura e come fine, ossia come apice della gerarchia di desiderabilità etica. Per quanto concerne gli oggetti del filosofare, e il loro valore, le indicazioni sono poco numerose e asistematiche e consentono di svolgere alcune considerazioni solo alla luce di successive analisi e riflessioni. All'interno di questo quadro il passo di *Protr.* IX qui in questione (54.18-53.26) costituisce un caso rilevante e isolato: al suo interno infatti la difesa del valore della filosofia si basa sul riferimento al valore dell'oggetto del filosofare stesso,

identificato appunto con il cosmo. È a partire da questa indicazione che in precedenza si sono sostenute le seguenti due tesi 1. il passo di *Protr.* IX costituisce una risposta al quesito sulla natura dell'oggetto della contemplazione, posta alla fine dell'argomento sul valore massimo della *phronēsis* che occupa la parte precedente del capitolo (49.3-52.16); 2. l'oggetto della filosofia nel *Protreptico* è identificato primariamente con la natura. Dal punto di vista della strategia argomentativa è esattamente rispetto a questo nodo concettuale che si inseriscono il confronto con la contemplazione di spettacoli e più nello specifico il suo secondo momento, relativo al confronto tra l'oggetto della scienza e della fruizione teatrale.

Nel contesto del *Protreptico*, il passo in esame del cap. IX (54.18-53.26) è specificamente dedicato ad esaminare la questione del valore dell'oggetto del filosofare. Al suo interno il paragone tra contemplazione scientifica e artistica porta ad una più precisa determinazione dell'oggetto in questione – identificato con “la natura di ciò che è ossia con la verità” – e a un'affermazione del suo valore. Una situazione molto simile, per quanto riguarda la funzione del paragone nel contesto dell'argomento cui appartiene, si ritrova nel passo del *De part. anim.*. La parte finale della sezione di *De part. anim.* I 5, più sopra esaminata, concerne infatti la questione dello statuto e del valore degli animali come oggetti della scienza della natura. Inoltre, il paragone con la contemplazione nel caso dell'arte, proposto in tale parte, è consacrato ad una determinazione più tecnica dell'oggetto della ricerca scientifica biologica e alla fondazione del suo statuto, o valore, scientifico. La differente determinazione dell'oggetto della scienza all'interno del paragone – l'universo nel *Protreptico*, gli animali e le loro parti, nel *De part. anim.* – come si è detto, è perfettamente coerente con la differenza di argomento dei due trattati, ma è indifferente rispetto al senso profondo del paragone, che resta identico nei due casi, e consiste nel definire il valore del cosmo o della natura in quanto oggetto di contemplazione.

#### 4.3 STRUTTURA E PRESUPPOSTI DEL PARAGONE

Come in parte è già emerso nel corso nelle precedenti analisi, i confronti tra contemplazione artistica e della natura di *Protr.* IX 54.18-53.26 e *De Part.* I 5, 645a 4-24 condividono una medesima struttura. In entrambi i casi tra le due forme di contemplazione è suggerita un'analogia – relativa all'essere due forme di contemplazione

nel *Protreptico* e al meccanismo di produzione del piacere nel *De part. anim.* – a partire dalla quale si stabilisce una differenza, o meglio uno scarto di valore a favore della contemplazione della natura. Tale scarto è definito sulla base di un riferimento alla superiorità della natura rispetto alle imitazioni degli attori nel *Protreptico*, e rispetto alla causalità artistica nel *De part. anim.*. Tale superiorità, in entrambi i casi, è inoltre difesa mediante un argomento per assurdo.

Nel *Protreptico* l'assurdità riguarda l'imperativo etico di contemplare l'universo: si afferma, infatti, che preferirvi la contemplazione di spettacoli non sarebbe serio o da persona valorosa. Nel *De part. anim.*, invece, si dichiara assurda la possibilità di accordare un piacere alla fruizione artistica e non accordare un piacere maggiore alla contemplazione della natura. Al fondo dei due argomenti si trova lo stesso tacito presupposto: la tesi del maggior valore della natura rispetto all'arte. Che essa sia considerata in quanto produttrice di imitazioni, o in quanto causa formale e finale, sotto questo rispetto, è indifferente.

Nel *Protreptico*, all'esibizione del presupposto relativo al maggior valore della natura rispetto all'arte è consacrata una dimostrazione separata, all'interno del quale, come si è detto, gli oggetti fruiti nella visione di spettacoli e nella scienza sono posti a paragone. Tuttavia, se il contenuto del paragone chiarisce che la contemplazione dell'universo, meglio determinata come contemplazione della "natura di ciò che è e della verità", è migliore della contemplazione relativa a "uomini che imitano donne e schiavi in procinto di correre e battersi", l'accordo su tale posizione, dal quale dipende la cogenza dell'esortazione, è dato per scontato. Una situazione simile, dal punto di vista dell'evasività rispetto alla giustificazione del presupposto dell'argomento, si ritrova nel *De part. anim.*. Lì, infatti, si dichiara assurdo l'atteggiamento di chi gode della fruizione di un'opera d'arte e non riconosce il godimento implicato nella contemplazione dei prodotti naturali, lasciando intendere che tale assurdità riguarda il valore delle cause della produzione del piacere nei due casi. Le parole di Aristotele sull'assurdità insita nel fatto di riconoscere un piacere maggiore alla considerazione dell'arte rispetto alla considerazione natura lascia intendere che la natura come causa abbia più valore della natura. Ma su questo punto nulla di più è aggiunto.

## 5. LE IMPLICAZIONI DEL PARAGONE CON IL *DE PARTIBUS ANIMALIUM* PER L'INTERPRETAZIONE DEL PASSO DEL *PROTREPTICO*

L'analisi svolta fin qui ha consentito di evidenziare delle somiglianze, relative a contenuto, senso e uso, del paragone tra contemplazione della natura e dell'arte, nei passi del *Protreptico* e del *De part. anim.*. Tale collegamento testuale ha rilievo per l'analisi della questione degli oggetti della *phronēsis* nel *Protreptico*, poiché porta a mettere in dialogo le posizioni sul ruolo della natura come oggetto di contemplazione del *Protreptico* con le posizioni sul medesimo argomento del *De part. anim.*. Se si ipotizza che Aristotele abbia ripreso il paragone tra contemplazione scientifica e artistica del *Protreptico* e lo abbia adattato al contesto e all'argomento del *De part. anim.*, si riconosce anche una somiglianza di fondo nella tesi da dimostrare. La tesi in questione, come si è precisato in più occasioni, riguarda il ruolo della natura come oggetto di contemplazione scientifica. Se nel *Protreptico* le posizioni su questo punto sono espresse in modo piuttosto sibillino e occupano un ruolo secondario all'interno del contesto generale dell'opera – il che determina la difficoltà d'interpretazione di cui sopra – le stesse posizioni, nel *De part. anim.*, sono integrate di un quadro teorico chiaro e consolidato. Questo fatto, supportato dall'idea che il riconoscimento di un'analogia nella dimostrazione presentata nei due passi si ancori in una somiglianza di fondo del punto da dimostrare, consente di utilizzare le tesi del *De part. anim.* come supporto per l'interpretazione del *Protreptico*. I risultati ottenuti a partire da tale accostamento saranno discussi qui di seguito in tre punti:

1. Il collegamento con il passo del *De part. anim.* consente di rafforzare la tesi precedentemente avanzata sul ruolo della natura come oggetto di contemplazione nel *Protreptico*. Vedere che un argomento simile a quello impiegato nel *Protreptico* per difendere il valore della contemplazione scientifica è utilizzato nel *De part. anim.* per rideterminare il significato della natura, nella ricerca biologica, porta a prendere più seriamente il significato del riferimento al cosmo sul quale è incentrata la dimostrazione del *Protreptico*. Nel *Protreptico* la dimostrazione in questione è volta a stabilire la superiorità assoluta di valore della contemplazione scientifica rispetto ad ogni altro tipo di attività, utile o contemplativa che sia. Per raggiungere tale obiettivo, in modo più o meno implicito, la ricerca scientifica *tout court* è presentata come ricerca sul mondo naturale. Partendo dall'idea che la somiglianza con l'argomento del *De part. anim.*



riguarda appunto l'attribuzione di valore alla natura come oggetto di contemplazione scientifica, quello che potrebbe apparire come un dettaglio laterale nella lettura del *Protreptico* guadagna, indirettamente, peso teorico. Il riferimento al cosmo diventa, così, un indizio ricco di implicazioni per l'interpretazione della concezione aristotelica della scienza in generale.

2. Il collegamento con il passo del *De part. anim.* è interessante per una seconda ragione. Esso consente di guardare alle indicazioni del *Protreptico* sul cosmo come oggetto di contemplazione – più precisamente, all'identificazione della contemplazione scientifica con la contemplazione del mondo fenomenico e all'analisi di tale forma di contemplazione tramite il riferimento alla natura e alla verità – sullo sfondo delle indicazioni del *De part. anim.* concernenti la ricerca sugli animali e sulla natura come causa. Tale accostamento fornisce una prospettiva teorica alla concezione della natura come oggetto di contemplazione abbozzata nel *Protreptico*, un quadro teorico compiuto nel quale le indicazioni serafiche del *Protreptico* prendono forma all'interno di una vera e propria teoria sugli oggetti della scienza della natura. Questo tipo di accostamento è interessante per il nostro discorso perché consente di avvalorare l'interpretazione del riferimento “alla verità e alla natura” del *Protreptico* in termini di causa, fornendo un'idea più precisa di che cosa significhi per Aristotele indagare l'universo, ossia compiere un'indagine sulle cause degli enti naturali. Si potrebbe obiettare che tale idea riflette piuttosto il pensiero dell'Aristotele del *De part. anim.* che quello del *Protreptico*, ma non per questo si sarebbe legittimati ad attribuirle meno valore per l'interpretazione di quest'ultimo. Essa, infatti, consente di collocare il *Protreptico* all'interno di una prospettiva teorica coerente con le posizioni in esso avanzate ma più compiuta e definita, che può essere intesa come un suo sviluppo teorico del pensiero di Aristotele.

3. Un ultimo elemento teorico d'interesse che l'accostamento tra il passo del *Protreptico* e il passo del *De part. anim.* consente di guadagnare riguarda la nozione di ‘oggetto’. Leggere le indicazioni sull'universo come oggetto di contemplazione del *Protreptico* alla luce di quelle sulla natura degli animali fornite nel *De part. anim.* consente di mettere a fuoco una distinzione concettuale relativa alla nozione di oggetto della conoscenza. Questa nozione è rilevabile nel passo del *Protreptico*, ma grazie al confronto con il passo del *De part. anim.* può esserne meglio valutata la pertinenza rispetto al pensiero di Aristotele. Nel passo del *Protreptico*, per esortare a considerare la

contemplazione dell'universo più di ogni altra cosa ritenuta utile, si forniscono due paragoni tra contemplazione artistica e contemplazione scientifica. Prima si mostra che la contemplazione di spettacoli vale più dell'utile e, sfruttando l'analogia tra contemplazione artistica e scientifica, si legittima l'idea che lo stesso valga per la contemplazione dell'universo. Poi, una volta che tale idea è stata introdotta, la si consolida e precisa istituendo una gerarchia e mostrando che la contemplazione dell'universo è più degna di essere perseguita rispetto alla contemplazione di spettacoli. Questo secondo passaggio come si è detto è realizzato tramite la presentazione di un'opposizione tra "uomini che imitano donne e schiavi in procinto di battersi e correre", da un lato, e "la natura di ciò che è cioè la verità", dall'altro, due espressioni nelle quali ci è sembrato corretto riconoscere una descrizione, o analisi, degli oggetti rispettivi della contemplazione di spettacoli e della contemplazione dell'universo. Se ciò è vero, nella contemplazione di spettacoli si osservano uomini che imitano donne e schiavi in procinto di battersi e correre, mentre nella contemplazione dell'universo la natura di ciò che è cioè la verità. Ammettendo la validità di quest'interpretazione, si può osservare che oggetto dell'analisi scientifica è "l'universo" ma anche "la natura di ciò che è cioè la verità". Le due espressioni hanno un significato identico o presentano alcune differenze? In caso affermativo, quali? Se si ammette che le due espressioni non hanno un significato identico e si accetta la lettura proposta, secondo cui la seconda (ossia "la natura di ciò che è cioè la verità") costituisce una specificazione della prima ("l'universo"), si è anche portati a domandarsi se nei due casi la nozione di 'oggetto' sia presente allo stesso titolo. La nostra idea è che non sia così. Quando il riferimento è all'"universo", la nozione indica l'insieme di sostanze in carne e ossa del mondo circostante sottoposte all'indagine scientifica, mentre quando il riferimento è "alla natura di ciò che è e alla verità", essa indica ciò che dell'insieme di sostanze del mondo circostante 'appare', o si considera, nella *theōria*. Il primo oggetto è già lì, il secondo, invece, ha come condizione un certo punto di vista dell'analisi scientifica. In questa seconda accezione, la nozione di 'oggetto' è impiegata in un senso concettualmente più elaborato, per designare la realtà del mondo circostante, a partire dal punto di vista stesso della scienza.

## 6. CONCLUSIONE

Alla fine di questo primo capitolo si vorrebbe proporre un'interpretazione che metta insieme le due tesi principali sul *Protreptico* aristotelico che vi sono state discusse: 1. il primato del riferimento alla capacità e all'attività intellettuale nelle dimostrazioni del valore etico supremo della *phronēsis* (par. 1-3); la tendenza aristotelica a riferirsi al cosmo per donare esempi sul suo oggetto, intendendo la ricerca su di esso come una ricerca sulle cause. Ci si potrebbe domandare, infatti, come questi due aspetti si combinino tra di loro. La presenza di riferimenti agli oggetti della *phronēsis* nel *Protreptico*, in particolare al cosmo o alla natura, per quanto sporadica e poco teoricamente approfondita, in un certo senso, potrebbe sfumare la tesi del primato del riferimento alla capacità e all'attività. Si può convenire sul fatto che nel *Protreptico* Aristotele voglia soprattutto persuadere della bontà del contemplare, e non tanto della bontà del contemplare un determinato oggetto, e che ciò è testimoniato dai principali argomenti in difesa del valore della *phronēsis*, i quali portano sul ruolo della capacità/attività contemplativa nella natura umana e sulla sua posizione nella gerarchia di desiderabilità di mezzi e fini. Tuttavia, è anche vero che Aristotele, all'interno dell'opera, fornisce alcune indicazioni su quale sia l'oggetto da contemplare. Se si mantiene ferma la prima tesi, ossia l'idea che nell'opera sia stabilita una gerarchia tra esortazione a contemplare e indicazione dell'oggetto da contemplare, viene allora da domandarsi perché sia presente anche quest'ultimo tipo di indicazioni e che valore esse abbiano nel quadro complessivo dell'opera. Al riguardo, a quanti potranno trovare artificiosa la distinzione qui effettuata tra 'contemplare' e 'contemplare un determinato oggetto', si ricorda che è Aristotele stesso a definirla, nel commento più volte discusso del capitolo IX, il quale supporta la lettura da noi sostenuta sulla sottile strategia polemica rispetto alle tesi anassagorea e pitagorea – la contemplazione è il fine da perseguire perché il suo oggetto è la cosa migliore – contenuta nello stesso capitolo.

A nostro parere nel *Protreptico* si possano riconoscere due livelli di lettura: uno adatto ad un pubblico colto ma non specialista di filosofia, quale doveva essere il re Temisone a cui l'opera è dedicata; l'altro adatto a dei lettori più esperti e specializzati, quali potevano essere i seguaci delle varie scuole filosofiche. Al proposito può essere utile ricordare che il *Protreptico*, come genere letterario, costituiva all'epoca di Aristotele una sorta di campione delle posizioni rappresentative di una scuola filosofica, all'interno del quale queste ultime venivano poste a confronto con quelle di altre scuole con

l'obiettivo di mostrarne la superiorità e farne pubblicità. I destinatari di questa operazione di *marketing* – come la chiama Collins nel suo recente libro sulle origini del genere protreptico<sup>325</sup> – erano le classi politiche nei confronti delle quali le scuole filosofiche rivendicavano un riconoscimento istituzionalizzato, ma anche possibili protettori, o nuovi seguaci e studenti, perché no, da strappare ad altre scuole. All'interno di questo quadro, non deve sfuggire il carattere agonistico della forma protreptica, rappresentato dalla forma dialogica dell'opera, il cui bersaglio virtuale era costituito dalle altre scuole filosofiche. Rispetto a questo quadro storico-sociale, l'interpretazione del duplice livello di lettura sopra proposta ci sembra perfettamente coerente.

La nostra idea è che l'esortazione alla contemplazione, che costituisce l'obiettivo centrale del *Protreptico*, sia indirizzata al primo tipo di pubblico, ossia all'auditorio non specializzato, mentre le tesi sul ruolo del cosmo come oggetto di contemplazione – si pensa qui in particolare ai capitoli IX e X – contengano dei riferimenti polemici più mirati, indirizzati ad un pubblico filosoficamente esperto, capace di coglierne le sottigliezze di significato. Questa lettura ha il vantaggio di dare ragione del carattere frammentario, secondario o implicito, delle posizioni sul cosmo come oggetto di contemplazione, consentendone un'interpretazione più approfondita.

Nella conclusione del paragrafo 4 del presente capitolo, dedicata all'analisi dei passi del *Protreptico* contenenti indicazioni sugli oggetti della *phronēsis*, si è sostenuto che la tendenza aristotelica a riferirsi al cosmo per esemplificare l'oggetto delle *phronēsis* scientifica *tout court* (ben rappresenta dal caso di *Protr.* IX), può condurre all'idea che il cosmo, dal punto di vista aristotelico, ne costituisca l'oggetto prioritario<sup>326</sup>. È rispetto a quest'ultima tesi che l'interpretazione qui proposta consente di svolgere alcune precisazioni.

Il punto forse può essere formulato così: invece che un indizio per stilare una gerarchia aristotelica degli oggetti da contemplare, l'identificazione dell'oggetto della *phronēsis* scientifica con il cosmo può anzitutto essere intesa come una difesa della contemplazione del cosmo in risposta a quanti, come Platone e gli Accademici, ponevano come oggetti le idee, rifiutando alla ricerca sul mondo naturale fenomenico uno statuto scientifico. Da questo punto di vista la posizione di Aristotele è, anzitutto, una scelta di campo che introduce alla sua propria concezione della filosofia come ricerca sulle cause

---

<sup>325</sup> Cf. Collins (2015).

<sup>326</sup> Si ricorderà che dei riferimenti ad 'altre verità', tra le quali la matematica è esplicitamente menzionata, sono presenti nell'opera.

immanenti al mondo circostante. La verità intesa come essenza profonda delle cose, come si legge nel capitolo V del *Protreptico*, è “dappertutto” nel mondo abitato, “ovunque il pensiero si porti”. Questa tesi, sebbene meno sviluppata ed espressa con parole più semplici, non sembra molto lontana da quella presentata in *De part. anim.* I 5 con riferimento alla ricerca scientifica sugli enti naturali corruttibili. Lì si esorta a riconoscere che in tutti gli esseri naturali, in quelli corruttibili come in quelli incorruttibili, e tra questi ultimi, in quelli apparentemente più ‘infimi’, vi è qualcosa di meraviglioso da scoprire per chi è in grado di ricercarvi le cause per natura. La condizione della ricerca filosofica, espressa nel *Protreptico* tramite il riferimento alla capacità del pensiero umano di ‘portarsi’ dappertutto è esposta, in modo più preciso, nel *De part. anim.*, mediante il riferimento alla capacità umana di studiare le cause nelle sostanze naturali corruttibili. Quest’ultimo aspetto, come si è cercato di mostrare, è a nostro parere già presente nel *Protreptico* e costituisce la migliore esemplificazione di che cosa sia per Aristotele svolgere una ricerca filosofica. Le indicazioni sul cosmo come oggetto di contemplazione contenute nel *Protreptico*, quindi, sono ricche di implicazioni filosofiche polemiche per gli addetti ai lavori, ma forse costituiscono anche la migliore esemplificazione del senso del lavoro filosofico secondo Aristotele: un’interrogazione sulle cause degli enti naturali sensibili.

La questione degli oggetti della *phronēsis* è, rispetto a quella del fine della vita umana, meno centrale per Aristotele che per Platone e, per questo, Aristotele nel *Protreptico* (cap. IX) la dichiara secondaria. Una discussione sull’argomento è riservata a una trattazione più specialistica, come la *Metafisica*. Non è un caso il fatto che in *Metaph. α* dove si trovano una serie di passi sulla nozione di verità, e sul rapporto tra filosofia e verità, che concordano perfettamente con il *Protreptico*, Aristotele si interroghi sul posto della ricerca sulla natura nella scienza teoretica, proponendosi una preliminare trattazione sulla nozione di natura.

## **SECONDA PARTE**

**CONTEMPLARE IL COSMO PER  
VIVERE SECONDO LA SCIENZA.**

**UNA LETTURA DEL *TIMEO* DI  
PLATONE**

## Introduzione

Nella seconda e nella terza parte della tesi si intendono porre a confronto *Metafisica* XII 7, 1072b 15-31, contenente la celebre presentazione dell'atto intelligibile come identità di intelletto e intelligibile, e *Timeo* 90c7-d7, consacrato all'altrettanto celebre presentazione della terapia dell'intelletto o parte dominante dell'anima umana<sup>327</sup>. Tale terapia, com'è noto, consiste in un apprendimento e imitazione delle armonie e dei movimenti dell'universo, culminante nell'assimilazione dei movimenti circolari del pensiero umano ai movimenti circolari celesti. La lettura dettagliata del *Timeo* che proponiamo in questa parte ha per obiettivo di preparare a questo confronto.

Nelle linee immediatamente precedenti il passo del *Timeo*, dopo aver richiamato l'origine celeste e la natura demoniaca della nostra parte dominante, Timeo spiega che solo quanti abbiano coltivato tale parte potranno partecipare dell'immortalità e raggiungere, nella misura del possibile, la suprema felicità. Il principio terapeutico generale che informa la suddetta visione è esposto subito di seguito: “la cura per ogni cosa è una sola: attribuire a ogni parte i movimenti e i nutrimenti appropriati”<sup>328</sup>. Nel passo che ci interessa si specifica quali siano i movimenti appropriati all'intelletto:

E i movimenti affini a ciò che vi è in noi di divino sono i pensieri e i movimenti circolari dell'universo; e ciascuno, assecondando e correggendo quelle rotazioni che alla nascita hanno subito una deviazione nella nostra testa, con l'apprendimento delle armonie e dei movimenti circolari dell'universo, deve rendere simile il soggetto di tale contemplazione all'oggetto contemplato in accordo con l'antica natura, e, resili simili, giungere al compimento della vita migliore che gli dei abbiano predisposto per gli uomini per il presente e per il tempo futuro<sup>329</sup>.

τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί: ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῖσαι κατὰ τὴν

---

<sup>327</sup> È soprattutto dallo stato di salute dell'intelletto in quanto specie di anima in noi dominante e dalla qualità della sua propria attività di governo che dipende la salute dell'uomo, cf. *Timeo* 89 d-90a 1. Sul particolare statuto della cura dell'intelletto nell'ambito della cura del corpo e dell'anima e sull'uso del riferimento alla relazione di dominazione nel *Timeo* si tornerà più avanti.

<sup>328</sup> *Timeo*, 90c 6-7.

<sup>329</sup> La traduzione è di Fronterotta (2003) con alcune modificazioni. Questa traduzione costituirà il riferimento per l'integralità delle citazioni dal *Timeo* contenute nella tesi.

ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν  
ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον. (Platone, *Timeo*, 90c 7-d 7)

La nostra impressione è che tra i passi *Metaph.*, XII, 7, 1072b 15-31 e *Timeo*, 90c 7-d 7 vi siano delle relazioni teoriche da indagare<sup>330</sup>. L'idea dell'intellezione come identità di intelletto e intellegibile, esposta in *Metaph.*, XII 7<sup>331</sup>, e approfondita in XII 9, presenta a nostro avviso un'interessante somiglianza concettuale con quella dell'assimilazione dei movimenti del pensiero umano ai movimenti celesti di *Timeo* 90c 7-d 7<sup>332</sup>. Dal punto di vista della nostra indagine, ci sembra da subito importante precisare che la principale differenza tra i due passi, la quale contribuisce ad offuscare la somiglianza individuata, consiste nell'uso del riferimento cosmologico<sup>333</sup>. Nel *Timeo* il cosmo è l'oggetto dell'intellezione umana, mentre nella *Metafisica* l'oggetto non è identificato con un ente in particolare ma con l'intelligibile in generale, così che il riferimento al cosmo resta sullo sfondo. Prima di approfondire questo punto, una considerazione terminologica è utile a giustificare la pertinenza dell'accostamento proposto.

---

<sup>330</sup> I due passi sono accostati da Vasiliu (2018), pp. 20-60, in quanto testi fondatori della riflessione filosofica occidentale sulla questione della possibilità di pensare il divino, che l'autrice esamina, in particolare, nella tradizione neoplatonica. Vasiliu considera i due testi come rappresentativi di un confronto tra una teoria noetica, culminante nella definizione della divinità dell'intelletto, e una filosofia dell'irriducibilità della trascendenza all'essere e al pensiero. La sua interpretazione si articola in due punti principali: 1. intendere Aristotele come prolungamento metafisico della rivoluzione razionale iniziata da Platone il quale, distaccatosi dalla tradizione mitologica precedente, ha introdotto una teologia basata su di una noetica, (p. 26-27); 2. anche nel caso di Aristotele, come in quello di Platone, la possibilità per l'intelletto umano di pensare il divino riposa sul riconoscimento della sua non immanenza all'uomo. Le posizioni di Platone e Aristotele su dio, in particolare riguardo alla questione dell'identificazione di dio con l'intelletto e con il bene, sono state messe a confronto in precedenza da Menn (1992), che offre inoltre un'utile panoramica degli studi anteriori sulla questione. Riguardo a quest'ultimo punto, l'autore sottolinea l'accordo degli studiosi nel ritenere che nelle posizioni aristoteliche su dio ci sia qualche cosa di platonico, o meglio, più precisamente, che Aristotele abbia elaborato la propria concezione rispondendo a Platone, ossia presentando un platonismo modificato come alternativa alla teologia platonica (pp. 543-544).

<sup>331</sup> “Ora, l'intelletto ha intellesione di sé stesso per partecipazione dell'intelligibile, poiché diviene intelligibile afferrando e avendo intellesione, di modo che intelletto e intelligibile sono la stessa cosa”. (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν). Aristot., *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 15-31. Trad. Berti (2017). Il testo greco citato corrisponde all'edizione Ross (1924) che sarà usata come riferimento di qui in avanti per le citazioni del libro *Lambda*. Eventuali correzioni saranno sempre indicate. Una nuova edizione critica della *Metafisica* è in corso nell'Università di Monaco a opera di un'équipe diretta da O. Primavesi e M. Rashed.

<sup>332</sup> “τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῶν κατανοουμένων τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν” (Platone, *Timeo*, 90d 2-5).

<sup>333</sup> La differenza tra Aristotele e Platone nell'uso del riferimento cosmologico è messa in rilievo anche da Vasiliu (2018), p. 26, la quale però considera tale riferimento in quanto sfondo o contesto della problematica del rapporto tra l'intelletto e il divino e non in quanto oggetto del pensiero, come è qui il caso. La studiosa sottolinea inoltre che nei testi antichi, ad eccezione di Aristotele, la noetica figura all'interno di un quadro cosmologico, anche qualora tali testi siano in debito soprattutto verso il modello aristotelico.



Nel *Timeo* le realtà poste in identità sono indicate tramite le espressioni τὸ κατανοοῦν e τὸ κατανοουμένον; in *Metaph.* XII 7 si parla invece di τὸ νοῦς e τὸ νοητόν, anche designato, in XII 9, come τὸ νοουμένον. Sebbene la corrispondenza terminologica e concettuale non sia perfetta<sup>334</sup>, si ritiene che le differenze rilevabili non consentano di porre una differenza concettuale significativa, tra i due passi, riguardo alla presenza dell'idea di un atto intellettuale, inteso come identità del soggetto pensante con l'oggetto pensato. Un passo del *De anima*, III 4, 430a 3-7, ci sembra fornire una prova in questa direzione.

In *De anima* III, nel corso della trattazione sull'intelletto in potenza (cap. quarto), Aristotele risponde ad una questione sollevata in precedenza: “se l'intelletto sia esso stesso intellegibile”<sup>335</sup>. La risposta mostra una completa sintonia con le posizioni di *Metafisica* XII 7 e 9, ossia: l'affermazione dell'identità di intelletto e intellegibile corrisponde alla tesi di *Metaph.* XII 7 e l'argomento in sua difesa ad un argomento di *Metaph.* XII 9 incentrato su di un esempio relativo alle scienze teoretiche<sup>336</sup>. Considerare la terminologia impiegata del *De anima*, nell'esposizione della tesi e nella sua giustificazione, consente, a nostro parere, di riconoscere una certa sovrapposibilità concettuale delle coppie di termini del *Timeo* e della *Metafisica*. Il testo del *De anima* è il seguente:

Inoltre è esso stesso [l'intelletto] intellegibile, come lo sono gli intellegibili. Infatti, nel caso degli oggetti senza materia, il soggetto pensante e l'oggetto pensato sono lo stesso, poiché la scienza teoretica e il suo oggetto sono lo stesso (del fatto che non si pensi sempre si dovrà ricercare la causa). (*De anima*, III 4, 430a 3-7)<sup>337</sup>. καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὡσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν

<sup>334</sup> Il termine che indica il soggetto del pensiero nel *Timeo* è ‘τὸ κατανοοῦν’ mentre nella *Metafisica* ‘τὸ νοῦς’. Quasi lo stesso discorso vale con riferimento all'oggetto del pensiero per il quale troviamo ‘τὸ κατανοουμένον’ nel *Timeo* e ‘τὸ νοητόν’ in *Metaph.*, XII 7. Per quanto riguarda, in particolare, il prefisso *kata-*, il quale ricorre nel *Timeo* in coincidenza dei riferimenti all'atto di pensiero rivolto al cielo (cf. anche l'espressione *καταμανθάνειν* a 90b 3) si ritiene che esso possa indicare il carattere applicato dell'atto di riflessione. Si veda al proposito anche Vasiliu (2018), p. 45. Questa precisazione, come si vedrà nel seguito della presente analisi, va nella direzione della nostra interpretazione, la quale, nel confronto tra i testi platonico e aristotelico, evidenzia nel primo caso, la presenza del riferimento al cosmo, come referente concreto della contemplazione, dall'altro l'assenza di riferimento ad un contenuto particolare, ma un'identificazione del pensiero con la forma generale del suo oggetto.

<sup>335</sup> *De anima*, III 4, 429b 28. La questione rientra in un quesito più ampio, sollevato poco prima (429b 25-26): considerando che il pensare è un subire, e che per subire è necessario avere qualcosa in comune con ciò che si pensa, come l'intelletto può pensare essendo semplice e impassibile?

<sup>336</sup> In *Metaph.* XII 9 Aristotele fornisce la soluzione alla questione ‘se l'intelletto possiede il bene in quanto soggetto pensante o oggetto pensato’. Si tratta dello stesso argomento di *Metaph.*, XII 9 richiamato più sopra per la presenza del riferimento all'intellegibile tramite il termine ‘τὸ νοουμένον’.

<sup>337</sup> La traduzione è di Movia (2001). Il testo greco di Ross (1961).

καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ  
ἐστίν (τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον).

Nel passo citato le realtà poste in identità sono ‘τὸ νοῦς’ e ‘τὸ νοητόν’ esattamente come in *Metaph.*, XII 7. Propriamente nel passo del *De anima* si sostiene che l’intelletto sia intelligibile allo stesso modo degli intelligibili. L’argomento in difesa dell’identità di intelletto e intelligibile del *De Anima* prende infatti le mosse dal riferimento agli intelligibili come oggetti dell’intelletto<sup>338</sup>, e ruota intorno all’analisi delle implicazioni, dal punto di vista conoscitivo, di una proprietà comune ad entrambi: l’immaterialità<sup>339</sup>. Posta quest’ultima tesi, l’esempio delle scienze teoretiche, istruendo sull’identità di soggetto e oggetto del pensiero negli enti immateriali, consente di concepire l’identità dell’intelletto con il suo oggetto in generale. L’intelletto, nel momento in cui sia istituito ad oggetto del pensiero, può essere considerato un intelligibile particolare, e in questo senso, per esso, valgono i principi validi per tutti gli intelligibili<sup>340</sup>. Dall’altro lato, seguendo le indicazioni di *Metaph.* XII 7, esso costituisce la “forma” di ogni intelligibile particolare. Al proposito si cita la celebre affermazione di *De Anima* III 8, 432a 2-3: “Di conseguenza l’anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti, e l’intelletto la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili”. Come mostra l’esempio delle scienze teoretiche, quando un intelligibile è pensato si identifica con il soggetto del pensiero. Ciò vale per un pensiero particolare tipo quello del cerchio, che si identifica con l’intelletto in quanto pensa il cerchio, e per l’intelletto *tout court* il quale si identifica con l’intelletto in quanto pensa sé stesso.

Se la nozione di νοητός, nel passo del *De anima*, è utilizzata per designare l’intelligibile in quanto oggetto correlativo dell’intelletto, caratterizzato dall’immaterialità, la coppia νοῦν/νοούμενον serve a distinguere nell’intelligibile, i due aspetti, attivo e passivo, di soggetto pensante e oggetto pensato. Questa coppia è rintracciabile nell’intelletto poiché quest’ultimo è una realtà immateriale, la quale, oltre che essere pensante, in linea con ogni altro oggetto delle scienze teoretiche, può anche

---

<sup>338</sup> In questo senso, ad esempio, ci sembra andare Movia (2001) p. 217, che traduce così: “Inoltre è esso stesso intelligibile come lo sono gli oggetti intelligibili”.

<sup>339</sup> L’argomento in sostegno della tesi è basato sulla distinzione tra enti materiali e immateriali. Per il nostro discorso è rilevante in particolare la parte concernente questi ultimi.

<sup>340</sup> Dall’altro lato, seguendo le indicazioni di *Metaph.* XII 7, esso costituisce la “forma” di ogni intelligibile particolare. Cf. il seguito della celebre affermazione di *De anima* III 8, 432a 2-3: “Di conseguenza l’anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti, e l’intelletto la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili” (ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστίν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν).

essere pensata. Le coppie νοῦς/νοητός e νοῦν/ νοούμενον indicano quindi l'intelletto in quanto soggetto e oggetto di pensiero<sup>341</sup>.

Dall'andamento dell'argomentazione si evince inoltre che il riconoscimento nell'intelletto dei due aspetti di soggetto pensante (τὸ νοῦν) e oggetto pensato (τὸ νοούμενον) costituisce la giustificazione dell'affermazione iniziale dell'identità di intelletto (τὸ νοῦς) e intellegibile (τὸ νοητός). Il riferimento alla scienza teoretica, infatti, permette di evidenziare la coincidenza di soggetto e oggetto del pensiero negli enti immateriali, e da tale coincidenza, a partire dalla tesi dell'immaterialità dell'intelletto, è dedotta l'identità di intelletto e intellegibile. Si può dunque affermare che lo sdoppiamento nel νοῦς dei due aspetti di νοῦν e νοούμενον nel *De anima* porta a riconoscere l'identità del νοῦς con il νοητόν. Se ciò è vero, la coppia νοῦν/νοούμενον descrive una relazione che pertiene al νοῦς. Più precisamente essa descrive il rapporto tra il νοῦς, in quanto soggetto del pensiero, e il νοητόν, in quanto suo oggetto.

L'analisi appena conclusa mostra che la coppia νοῦν/νοούμενον può avere lo stesso referente concettuale della coppia νοῦς/νοητός<sup>342</sup> e più nello specifico, che questo è il caso per Aristotele in *De anima* III 4. L'identità di νοῦς e 'νοητόν' stabilita in *De anima* III 4 coincide con la tesi di *Metaph.* XII 7. Inoltre, la sovrapposibilità concettuale tra νοητόν e νοούμενον, sfruttata nell'argomento in questione del *De anima*, è riconoscibile nell'argomento di *Metaph.* XII 9. Poste queste premesse, l'utilizzo dei termini νοῦν/νοούμενον e νοῦς/νοητόν nel contesto del *De anima* ci pare chiarire che la differenza terminologica tra il *Timeo* (τὸ κατανοῦν/τὸ κατανοούμενον) e la *Metafisica* (νοῦς/νοητόν) non costituisce di per sé un ostacolo all'individuazione, nei due testi, di uno stesso referente concettuale per i termini posti in identità. Al contrario, il passo del *De anima* suggerisce che nei due passi sia veicolata, in due maniere ben distinte, una stessa idea: quella dell'identità tra il soggetto pensante e l'oggetto pensato. Come poi il soggetto pensante e l'oggetto pensato siano concepiti nel passo del *Timeo* e della *Metafisica* è una questione che merita una discussione a parte. In fondo si tratta per noi di mettere in evidenza una stessa *struttura relazionale*, benché essa prenda dei sensi molto differenti a seconda dei termini messi in relazione da ciascun autore.

---

<sup>341</sup> Se l'intelligibile è considerato in quanto oggetto dell'intelletto, l'intelletto sta in relazione all'intelligibile così considerato, come un soggetto sta al suo oggetto.

<sup>342</sup> Sulla possibilità di fare una distinzione tra queste due coppie concettuali, si vedano le osservazioni di Dumont (1992), pp. 127-132, sulla coppia movente/mosso e la coppia motore/mobile. La prima rinvia al criterio dell'attivo e del passivo mentre la seconda suppone l'introduzione nell'analisi delle nozioni della potenza e dell'atto.

Il riferimento all'identità tra il soggetto pensante e il suo oggetto non è l'unico elemento teorico comune tra i passi del *Timeo* e della *Metafisica*. Certo, in *Metaph.*, XII 7 il soggetto dell'intellezione è anzitutto il dio mentre nel *Timeo* è piuttosto l'intelletto umano, ma in *Metaph.*, XII 7 Aristotele dichiara esplicitamente che l'identità di soggetto e oggetto, caratterizzante la *theōria* divina, riguarda anche la *theōria* umana, seppur limitatamente a brevi momenti<sup>343</sup>. Qui qui si vuole portare l'attenzione sul fatto che in entrambi i passaggi l'intellezione, concepita come un'identità del pensante e del pensato, sia identificata con la vita migliore: nel *Timeo* la vita migliore predisposta per l'uomo dagli dei; nella *Metafisica* la vita migliore in assoluto, cioè la vita del dio, e la vita migliore dell'uomo. La trattazione della *Metafisica* trova del resto corrispondenza nelle *Etiche*, dove la *theōria* è presentata come vita migliore per l'uomo e come forma di vita divina, che permette di elevarsi al di sopra di sé e di onorare la propria parte divina, ossia l'intelletto<sup>344</sup>.

La riflessione appena proposta ha due implicazioni interessanti: 1. l'identità di intelletto e intelligibile è elevata nel *Timeo* e nella *Metafisica* a massimo valore etico (nella *Metafisica* essa costituisce anche un massimo valore ontologico); 2. in entrambi i casi l'attribuzione del suddetto valore è profondamente legata al riferimento al divino. Nel *Timeo* divini sono l'intelletto umano e il cielo animato, da cui l'intelletto umano ha tratto origine e al quale è invitato ad assimilarsi e a tornare. Nella *Metafisica* divino è l'intelletto (di dio o dell'uomo), e più in particolare, "massimamente divina" l'intellezione, come possesso dell'intelligibile, anche identificato con la condizione perenne del dio. Il rapporto dell'intellezione con il divino è definito nei due passi mediante una diversa rete di relazioni, ma in entrambi i casi l'identità dell'intelletto con il suo oggetto ha in sé un valore finale che il riferimento al 'divino' contribuisce a determinare<sup>345</sup>. Che cosa vi è propriamente di divino in ciascuna delle due identità? E per quale motivo l'identità dell'intelletto e del suo oggetto, nei due casi, è indicata come la vita migliore? Per rispondere a queste questioni è necessario portare l'attenzione su di una differenza tra i due passi, che tende ad oscurare la somiglianza concettuale a favore della quale fin qui si è argomentato.

---

<sup>343</sup> La questione più generale dell'applicabilità delle dichiarazioni sull'intelletto di *Lambda 7* all'intelletto umano sarà trattata nel terzo capitolo di questa parte della tesi.

<sup>344</sup> *EN X 7 1177 a13-18*.

<sup>345</sup> Per il riferimento al 'fine' nell'identificazione platonica della vita migliore con l'identità di pensante e pensato si veda la citazione a p. 121. Per quanto riguarda Aristotele la tesi dell'identificazione della vita migliore con un fine costituisce il punto di partenza delle trattazioni delle *Etiche*.

Nel passo del *Timeo* l'oggetto dell'intellezione è costituito dai movimenti perfetti del cielo; l'atto descritto consiste infatti nella contemplazione umana dei movimenti celesti. In *Metaph.*, XII 7, ad avere il ruolo di oggetto, invece, è l'intelletto stesso, o l'intelligibile in quanto oggetto dell'intelletto, si parla infatti di un'identità dell'intelletto con l'intelligibile. Invero, i movimenti celesti nel *Timeo* sono una manifestazione dell'intelligenza cosmica, ma l'intellezione in questione, benché intermediaria del rapporto tra due intelligenze, riguarda il cielo come oggetto e l'uomo come soggetto – comportando, almeno su un piano metaforico, un'assimilazione dei movimenti del pensiero umano ai movimenti celesti. Nella *Metafisica*, invece, l'oggetto intenzionato è l'intelletto senza ulteriore specificazione. La descrizione di tale particolare forma d'intellezione, corrispondente alla condizione divina, costituisce anche la descrizione di un atto intellettivo in generale, dove il contenuto dell'intellezione coincide con la forma universale di ogni contenuto particolare. Quello che rifiuta in definitiva Aristotele è una sorta di tendenza mitologica del discorso platonico – tendenza assunta in quanto tale da Platone, come lo vedremo. Si vede così che sotto due formulazioni vicine si costituiscono due progetti radicalmente divergenti.

La domanda alla quale si intende rispondere è dunque la seguente: la differenza tra *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 15-31 e *Timeo* 90 c 7-d 7, relativamente alla presenza del riferimento cosmologico, ci può fornire qualche indizio sul valore etico della contemplazione celeste secondo Aristotele e sulla ricezione aristotelica del pensiero di Platone su questo punto?

Per rispondere alla suddetta domanda si procederà come segue. (1) Nella parte presente si studierà il significato del tema della contemplazione celeste nel *Timeo* di Platone. Non ci costringeremo a seguire la progressione del dialogo poiché il nostro obiettivo è piuttosto di proporre una lettura centratata su di un passo determinato, alla luce del quale tutto il resto è compreso. Da un punto di vista metodologico, irradieremo a partire da esso, al fine di chiarire la nostra problematica di confronto. (2) Nella parte seguente: (2.1) prima si esaminerà *Metaph.*, XII, 7, 1072b 15-31; (2.2) poi si esaminerà *EE* VIII 3 attuando un confronto con Platone.

## Primo capitolo

### La contemplazione del cosmo nel *Timeo* di Platone

#### 0. INTRODUZIONE

Nel passo del *Timeo* 90c 7-d 7 l'omonimo personaggio prescrive all'uomo di assimilare i movimenti e i pensieri del proprio intelletto ai movimenti e pensieri del cosmo, correggendo, attraverso l'apprendimento delle armonie e delle rotazioni di quest'ultimo, le rotazioni dei pensieri della propria testa, deviate dalla nascita<sup>346</sup>. In merito al rapporto tra intelletto umano e movimenti celesti emergono almeno due idee: 1. l'idea che l'uomo debba assimilare i movimenti del proprio intelletto ai movimenti del cosmo, operazione che comporta la correzione dei pensieri nella testa devianti rispetto a quelli del cosmo; 2. l'idea che la correzione dei pensieri umani avvenga tramite un apprendimento delle rotazioni e armonie del cosmo. La prima idea, a sua volta, contiene due elementi concettuali: a. il riferimento all'assimilazione tra i movimenti del pensiero umano e i movimenti del cosmo, come processo consistente nel seguire passo a passo i movimenti celesti e nel correggere i propri<sup>347</sup>; b. il riferimento a tale assimilazione in termini di punto d'arrivo o limite del processo, descritto come un'identità del pensante e del pensato<sup>348</sup>. Il raggiungimento dell'identità del pensante e del pensato, concepita nei termini di una adeguazione delle rotazioni del pensiero umano alle rotazioni del cosmo è anche caratterizzato come realizzazione del fine della vita migliore<sup>349</sup>.

Le due idee (indicate con 1 e 2), fatta eccezione per la formulazione del risultato dell'assimilazione nei termini di un'identificazione del pensante col pensato, sono già state presentate in due punti precedenti dell'opera, 42c 4-d 2 e 46e 7-47c 4, i quali contengono alcune ulteriori indicazioni. Sullo stesso argomento, nel dialogo, si trovano

---

<sup>346</sup> Per la citazione del passo si veda l'introduzione della seconda parte della tesi.

<sup>347</sup> Nel testo rispettivamente 'συνεπόμενον' e 'ἐξορθοῦντα'.

<sup>348</sup> "τῶ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῖσαι" (90d 4).

<sup>349</sup> "ὁμοιωῶσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον". *Timeo*, 90d 6-7. Sembra possibile sostenere che questo passaggio costituisca la prima formalizzazione platonica del *telos* della vita umana, nozione che, com'è noto, diviene centrale nelle *Etiche* di Aristotele e nel pensiero ellenistico. Si veda al proposito Sedley (1997), p. 333 e (1999), p. 321.

altri accenni, concentrati verso la fine della narrazione, relativi più generalmente al ruolo della contemplazione degli enti celesti per il buon compimento della vita umana (si veda in particolare 91d 6-92c 4).

Il primo dei passi citati (42c 4-d 2) appartiene all'esposizione delle "leggi del fato" tramite le quali il demiurgo illustra alle anime disincarnate il destino che le attende con l'incarnazione. Dopo aver spiegato che quest'ultima comporta l'insorgere delle sensazioni e delle emozioni, e che il dominarle con il ragionamento, e l'esserne dominati, corrispondono, rispettivamente, al vivere secondo giustizia, o secondo ingiustizia, il demiurgo aggiunge che il primo comportamento conduce ad una vita felice mentre il secondo alla regressione nel ciclo delle reincarnazioni<sup>350</sup>. Riferendosi all'individuo che incorre in questo secondo tipo di destino, egli menziona il "lasciarsi condurre della rotazione dell'identico e del simile che ha in sé"<sup>351</sup> come condizione per tornare alla "propria disposizione di partenza"<sup>352</sup>. Si tratta di una formula che riecheggia nel "seguire passo a passo i movimenti del cielo [...]" "in accordo con l'antica natura". Nel passo delle "leggi del fato" il riferimento all'adeguazione ai movimenti perfetti del cielo non è esplicitamente presente. Tuttavia, l'invito a dominare, tramite il ragionamento, l'insieme delle emozioni e sensazioni irragionevoli, presentato poco dopo (42c 4-d 2), è riconducibile ad esso. Questo collegamento è reso più esplicito, in occasione della narrazione della creazione del vivente mortale ad opera degli dei immortali, dedicata all'insorgere delle sensazioni e della capacità di giudizio (42e 5-44d 1).

L'altro passo centrale per la questione dell'assimilazione dei pensieri dell'uomo ai pensieri celesti è *Timeo* 46e 6-47c 4. Si tratta in assoluto del passo del dialogo più denso di riferimenti all'osservazione del cielo e alle operazioni intellettuali ad essa connesse. Il passo può essere suddiviso in due parti (46e 6-47b 5 e 47b 5-c 4). Della prima si discuterà più avanti. Qui ci interessa la seconda poiché contiene una dettagliata spiegazione della finalità della vista, nella quale si ritrovano i due temi del passo finale dell'opera: l'idea della comprensione dei movimenti celesti, e l'idea dell'assimilazione, formulata tramite la nozione di "imitazione"<sup>353</sup>.

Il quadro appena esposto ha mostrato che le due idee contenute nel passo finale del *Timeo* enucleate all'inizio di questa introduzione (1. l'assimilazione del pensiero

---

<sup>350</sup> *Timeo*, 42a 2-c 4.

<sup>351</sup> "πρὶν τῇ ταύτου καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ" (*Timeo*, 42c 4-5).

<sup>352</sup> "εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξσεως." (*Timeo*, 42d 1).

<sup>353</sup> Rispettivamente ἐκμαθόντες (47c 1) e μιμούμενοι (47c 2).

umano ai movimenti, e pensieri, del cosmo e 2. l'apprendimento dei movimenti e delle armonie celesti) sono, nel dialogo, oggetto di successive esposizioni, riformulazioni e combinazioni. Questo costante ritorno sui suoi passi non è giusto un effetto di commento: è la struttura stessa del dialogo di Platone. Perché Timeo torna più volte su di esse? Perché i tre passi, legati dal filo rosso di uno stesso argomento, sono collocati in determinati luoghi del dialogo (42c 4-d 2, 46e 7-47c 4, 90c 7-d 7 1)? Alla luce dell'evoluzione interna della narrazione, che cosa ciascuno di essi aggiunge al precedente, e perché, inoltre, contiene determinate indicazioni e non altre? Questo insieme di questioni costituisce lo sfondo di due problemi che saranno al centro della presente parte della tesi.

1. Che cosa vuol dire concretamente “apprendere le armonie e le rotazioni del tutto” (90d 3- 4)? Ossia, quali sono i contenuti del bagaglio di conoscenze sul cosmo che l'uomo è invitato a procurarsi al fine di correggere i movimenti della propria testa e condurre un'esistenza giusta? Si tratta di un invito ad una conoscenza astronomica, cosmologica o che altro ancora? E in che relazione la conoscenza in questione sta con la filosofia, la quale, nel *Timeo*, è presentata come il bene migliore dell'uomo<sup>354</sup> e che, in altri dialoghi platonici, è identificata con una conoscenza di sé stessi<sup>355</sup>?

La questione si pone poiché all'apprendimento dei movimenti celesti, nel *Timeo*, è affidato un ruolo cruciale per la realizzazione della vita umana. Dall'apprendimento dei movimenti celesti dipende la correzione dei pensieri erranti, i quali comportano una condotta ingiusta e l'ingresso nel ciclo delle reincarnazioni. Considerando che il compimento della vita umana, nel *Timeo*, è il risultato di una cura dell'intelletto, determinare la conoscenza tramite la quale tale compimento si realizza significa anche determinare la cura, e quindi, la possibilità di metterla in pratica<sup>356</sup>.

2. Che cosa significa “rendere simili” i movimenti dell'intelletto umano ai movimenti celesti? Ossia che tipo di operazione/i Platone ha in mente quando parla di necessità per l'uomo di “seguire” e “imitare” i movimenti circolari del cielo. Si tratta di metafore, le quali andrebbero genericamente intese nel senso di un'armonizzazione tra il pensiero dell'individuo e del tutto, o sono immagini le quali rinviano a significati più

---

<sup>354</sup> *Timeo* 47b 2.

<sup>355</sup> Per questa seconda tesi si vedano ad esempio *l'Apologia di Socrate*, *il Fedro*, *Alcibiade II*, e *il Carmide*.

<sup>356</sup> Questo problema nella letteratura recente è esaminato da Carone (1997) e (2005), che tuttavia ci sembra accordare maggiore attenzione all'interpretazione dei temi dell'imitazione e assimilazione, i quali sono comunque intimamente legati alla 'comprensione'.



concreti<sup>357</sup>? Questo punto è importante perché all'assimilazione tra pensante e pensato Timeo assegna il ruolo di fine della vita migliore dell'uomo.

Il primo dei due problemi menzionati sarà esaminato nel secondo capitolo di questa parte della tesi, mentre il secondo nella terza parte. Nel presente capitolo, invece, si esaminerà il ruolo teorico del tema della contemplazione celeste nell'architettura narrativa complessiva del dialogo. Questo esame porterà a prendere in considerazione il rapporto tra narrazione cosmologica ed etica nel *Timeo*.

Una trattazione esaustiva delle questioni menzionate meriterebbe una ricerca a parte, pertanto si precisa che se ne discuterà in una misura utile a fondare su basi salde il confronto con Aristotele. Relativamente ad Aristotele il nostro interesse è rivolto alla mancanza del riferimento cosmologico nella posizione dell'identificazione del soggetto pensante all'oggetto pensato in *Metaphysica* XII 7. La nostra idea è che l'esame di questa assenza, svolto a partire dal confronto con Platone, possa contribuire a discutere la questione del valore etico del cosmo come oggetto di contemplazione nelle *Etiche*. Per realizzare tale obiettivo si ritiene necessario chiarificare come Platone, il quale costituisce la prima pietra del paragone, concepisca il sapere del cosmo. Si ritiene cioè necessario chiarire quali siano per Platone il contenuto e lo statuto del sapere cosmologico rispetto ad altre forme di sapere e che cosa tale sapere comporti per la vita dell'uomo.

## 1. LA TERAPIA DELL'INTELLETTO NELLA NARRAZIONE DI TIMEO

Il passo del *Timeo* che ci interessa (90c 8-d 7) si colloca nella parte finale del dialogo (89d-90b), dedicata alla questione della cura dell'anima intellettuale, la quale vi è più precisamente considerata in quanto "specie di anima in noi dominate"<sup>358</sup>. La parte di testo in questione segue, o se si vuole chiude<sup>359</sup>, una sezione più ampia, consacrata

---

<sup>357</sup> Per la prima interpretazione si veda, ad esempio, Conford (1937); per la seconda Carone (1997; 2005), Annas (1999), Sedley (1997) e (1999), e Sattler (2010). Burnyeat (2000), pp. 55-59, in occasione del suo esame dettagliato del ruolo delle matematiche nella *Repubblica*, mette in guardia contro la tendenza a leggere certi motivi del *Timeo* in maniera metaforica. Egli difende al contrario una lettura letterale, che egli illustra in particolare attraverso un esame dei motivi dell'armonia e della spazialità (non corporea) dell'anima.

<sup>358</sup> "τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῶν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε" (*Timeo* 90a 2).

<sup>359</sup> Del doppio ruolo di conclusione della terapia generale della cura dell'anima e del corpo, introdotta a 87c, e di discussione a parte, si discuterà in seguito.

“alle cure del corpo e della mente e alle cause del loro mantenersi sani”<sup>360</sup> (87c-89d). Con questa sezione più ampia, attenendosi a quanto afferma Timeo stesso, nella battuta iniziale della parte che ci interessa (89d 2), si conclude a sua volta un altro discorso:

sul vivente nel suo insieme, sulla sua parte corporea e sul modo in cui guidando interamente e essendo interamente guidato da sé stesso, possa condurre una vita davvero razionale è stato detto (89d 2-4).

καὶ περὶ μὲν τοῦ κοινοῦ ζώου καὶ τοῦ κατὰ τὸ σῶμα αὐτοῦ μέρους, ἧ̄ τις ἂν καὶ δι παιδαγωγῶν καὶ διαπαιδαγωγούμενος ὑφ’ αὐτοῦ μάλιστ’ ἂν κατὰ λόγον ζῶη, ταύτη λελέχθω.

Dopo aver ricominciato per due volte la propria narrazione<sup>361</sup>, presentando con ciascuna, una di seguito all’altra, le due cause della generazione, quella divina e quella errante, Timeo ricomincia per una terza volta dal principio, “per tornare rapidamente al punto da cui siamo arrivati fin qui” – ossia la generazione del corpo del vivente mortale –, e “armonizzare i discorsi precedenti con un coronamento finale”<sup>362</sup>. Considerando che le due parti precedenti si sono arrestate alla generazione delle impressioni sensibili<sup>363</sup>, e che l’intera narrazione, come preannunciato all’inizio, si estende “dalla generazione dell’universo alla natura dell’uomo”<sup>364</sup>, risulta coerente che un coronamento finale, armonico rispetto ad esse, riguardi la generazione del vivente mortale in quanto mescolanza di causa intelligente ed errante. Tale appunto è l’argomento della terza parte della narrazione, con alcune specificazioni ricavabili da un’analisi dei rimandi ad essa interni<sup>365</sup>.

Se la generazione del vivente mortale nel suo complesso, seguendo le indicazioni di Timeo, può ritenersi la macrosezione conclusiva dell’intera narrazione, la parte che qui ci interessa, contenente il passo dal quale ha preso avvio la nostra analisi, costituisce un suo coronamento finale. All’esordio di quest’ultima, dopo aver proferito le parole più sopra citate sulla conclusione del discorso sul vivente mortale, Timeo prosegue:

---

<sup>360</sup> *Timeo*, 87c1-2

<sup>361</sup> Rispettivamente a 27c 1 e 47e 2. La prima parte della narrazione, a sua volta, è al proprio interno variegata di nuovi, e diversi, punti di partenza del discorso.

<sup>362</sup> *Timeo*, 69a 6-b 1: “καὶ τελευτήν ἤδη κεφαλὴν τε τῷ μύθῳ πειρώμεθα ἀρμόττουςαν ἐπιθεῖναι τοῖς πρόσθεν”. Rashed (2012), individua una corrispondenza tra la struttura tripartita del *Timeo* e tre livelli ontologici fondamentali, che sarebbero operativi nel dialogo: 1. le idee (nel senso della necessità assoluta del bene); 2. le realtà matematiche (nel senso della necessità propriamente detta); 3. il sensibile (dove non vi è necessità).

<sup>363</sup> Cf. 47e 2 e 69a 5.

<sup>364</sup> *Timeo*, 27a 5-6.

<sup>365</sup> L’analisi di tali rimandi sarà affrontata nel prossimo capitolo.

ma la parte che deve guidare è certo quella che bisogna preparare in qualche modo di più, perché sia quanto più bella e migliore possibile in tutte le attività direttive (89d 4-7).

τὸ δὲ δὴ παιδαγωγῆσον αὐτὸ μᾶλλον που καὶ πρότερον παρασκευαστέον εἰς δύνανται ὅτι κάλλιστον καὶ ἄριστον εἰς τὴν παιδαγωγίαν εἶναι.

Con queste parole sono introdotte una serie di indicazioni, per una lunghezza di meno di una pagina dell'edizione Stephanus, sulla cura dell'intelletto, che, nel bilancio complessivo del discorso sulla cura dell'anima e del corpo, ma anche di quello più generale sul vivente mortale, ci sembrano rappresentare un'ulteriore e fondamentale conclusione. Tale interpretazione risulta confermata dalle linee immediatamente successive dove, prima di tornare sulla questione della reincarnazione che suggella il dialogo, Timeo afferma:

E adesso sembra che si sia quasi giunti al termine di ciò che si era proposto all'inizio, cioè di trattare dall'universo fino alla generazione dell'uomo. (90e 1-3; traduzione Fronterotta)

καὶ δὴ καὶ τὰ νῦν ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς παραγγελθέντα διεξελεῖν περὶ τοῦ παντός μέχρι γενέσεως ἀνθρωπίνης σχεδὸν ἔοικε τέλος ἔχειν.

## 2. LA FINALITÀ ETICA DELLA NARRAZIONE COSMOLOGICA

La sezione finale del *Timeo* sulla cura dell'intelletto (89d-90b), e al suo interno, più nello specifico, il passo sull'assimilazione ai movimenti celesti (90c 8-d 7), costituiscono, secondo noi, il culmine, e l'obiettivo teorico, dell'intera narrazione cosmologica platonica. Da questo punto di vista la nostra posizione converge con quella proposta da Carone in *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*<sup>366</sup>. Vista la portata

---

<sup>366</sup> Carone (2005), a cui si rinvia anche per una presentazione dello *status quaestionis* (cf. in partic. l'introduzione). La studiosa sottolinea che nella letteratura critica c'è stata una tendenza a sottovalutare le implicazioni etiche della cosmologia nei dialoghi del tardo Platone, ci risultano tuttavia esserci vari contributi, più o meno recenti, che vanno in questa direzione. A titolo di esempio: Vanhoutte (1954) pp. 292-433, Kung (1989), che afferma la necessità di considerare il ruolo cosmologico dell'anima in congiunzione ai suoi poteri cosmologici ed etici, esaminando parte del passaggio finale del dialogo sulla necessità di appropriare alla nostra intelligenza i movimenti del cielo, Pradeau (1997) p. 127, 284-86, il quale si sofferma in particolare sulla questione dell'interpretazione platonica dell'agire umano a partire dall'esame di movimenti del cosmo, Voegelin (2000) pp. 347-348, Betegh (2003) 278-283, che propone un confronto tra la concezione platonica dell'interdipendenza tra etica e cosmologia e la concezione stoica.

teorica della tesi, fuoriesce dal nostro obiettivo il fornirne una dimostrazione. Tuttavia, per comprendere il nostro passo, ci sembra preliminare chiarire quale sia il suo ruolo teorico nell'arco dell'intera narrazione. Per questo ci si propone di: 1. rivedere la struttura della terza parte del discorso di Timeo (d'ora in avanti terza allocuzione) per mostrare quale sia, al suo interno, il ruolo della sezione sulla cura dell'intelletto; 2. valutarne il peso teorico.

La terza allocuzione di Timeo può a sua volta essere suddivisa in tre parti, la cui estensione, e il cui peso teorico, sono fissati da altrettante minuziose dichiarazioni del narratore. La prima parte (69a 6-89d 4) va, dalla dichiarazione relativa al proposito di procurare una conclusione adeguata alle precedenti, alla dichiarazione secondo cui la trattazione della generazione del vivente mortale nel suo insieme, di come possa condurre una vita secondo ragione, è stata portata a conclusione<sup>367</sup>. La seconda parte (89d 2-90e 1) è incasellata tra la dichiarazione finale della parte precedente, e il rinvio al proposito iniziale dell'opera, il quale sancisce che quest'ultimo si avvicina al suo compimento. La terza parte (90e 3-92c 9) segue senza soluzione di continuità, arrivando quasi fino alla fine del dialogo – dove una dichiarazione in forma di preghiera sancisce il compimento definitivo del discorso sull'universo<sup>368</sup>.

La seconda parte dell'allocuzione, come si è detto, riguarda la cura dell'intelletto; mentre la terza, la generazione delle altre specie viventi, costituendosi come un approfondimento sul mito delle reincarnazioni, introdotto nell'esposizione delle leggi del fato della prima allocuzione<sup>369</sup>. Soffermarsi sui commenti introduttivi rispettivi, della seconda e della terza parte, aiuterà a chiarire le ragioni della suddivisione proposta e il ruolo teorico preminente della parte che ci interessa.

L'argomento della seconda parte della terza allocuzione è introdotto da un riferimento al contenuto della parte precedente. Dopo averlo riepilogato, Timeo sostiene la necessità di assicurare una maggiore preparazione alla parte del vivente mortale investita del ruolo direttivo, delimitando un campo più specifico di discussione<sup>370</sup>. Questo campo, almeno in un certo senso, appartiene alla trattazione precedente. La cura dell'intelletto, infatti, può apparire come un sottoargomento della trattazione più generale

---

<sup>367</sup> *Timeo*, 89 d 2-4.

<sup>368</sup> *Timeo*, 92c 4-9: “Ora dobbiamo proprio dire di avere completato il discorso sull'universo, infatti, accogliendo i viventi mortali e immortali ed essendone riempito, così si è generato questo universo, vivente visibile che abbraccia i viventi visibili, divinità sensibile che è immagine della divinità intelligibile, grandissimo, e ottimo, bellissimo e perfettissimo, unico cielo che è il solo nel suo genere”.

<sup>369</sup> *Timeo*, 41e 2-42e 4. Su questa parte del dialogo si tornerà più avanti.

<sup>370</sup> *Timeo*, 89d 4-7.

della cura dell'anima e del corpo, posta nel segmento finale della prima parte della terza allocuzione. Tuttavia, come si evince subito di seguito, l'autore esprime una chiara volontà di tenerla separata:

Ora per trattare con precisione di questo argomento, occorrerebbe di per sé un'opera a parte. Ma per chi intenda occuparsene accessoriamente, in base a quanto si è detto prima, non sarebbe fuori luogo trattare in questi termini (89d 7-e 3).

δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ τούτων διελθεῖν ἱκανὸν ἂν γένοιτο αὐτὸ καθ' αὐτὸ μόνον ἔργον: τὸ δ' ἐν παρέργῳ κατὰ τὰ πρόσθεν ἐπόμενος ἂν τις οὐκ ἄπο τρόπου τῆδε σκοπῶν ὧδε τῷ λόγῳ διαπεράναιτ' ἂν.

La necessità di separare la trattazione sulla cura dell'intelletto dalla parte precedente è giustificata letteralmente dall'idea che la parte “che deve guidare” (τὸ παιδαγωγῆσον) necessita di una preparazione particolare rispetto alle altre parti, in virtù del suo ruolo direttivo, per assicurare la migliore bellezza, e bontà della sua opera. Con quest'idea il tema etico diviene il centro dell'attenzione all'interno di una discussione<sup>371</sup> nella quale l'agire “malvagio”, o seguendo le passioni, è stato ricondotto ad una “malattia” dell'anima – o, per meglio dire, dell'anima a causa al corpo<sup>372</sup> – e, più in generale, l'agire umano, il vizio, e la virtù, sono stati sussunti al dominio della salute<sup>373</sup>.

Se i riferimenti alla massima “bellezza” e massima “bontà” (κάλλιστον, 89d 6, ἄριστον, 89d 6) dell'attività direttiva dell'intelletto possono essere considerati delle spie della tematica etica della seconda parte della terza allocuzione, il seguito della discussione ne costituisce una prova più certa. Due, infatti, sono i riferimenti, alla felicità (εὐδαιμόνα εἶναι, 90c6), e alla vita migliore (ἀρίστου βίου, 90d6), che si susseguono, l'uno dopo l'altro, all'interno di due argomentazioni, le quali corrispondono alla metà conclusiva dell'intera sezione. La prima argomentazione (90a 2-c 7), dove si trova la celebre metafora dell'uomo come pianta celeste, costituisce il fondamento teorico della seconda

---

<sup>371</sup> Si precisa che il riferimento è qui sempre alla terza allocuzione.

<sup>372</sup> Con questa precisazione, relativa all'interrelazione tra la disposizione dell'anima e del corpo, si apre la discussione sulle malattie dell'anima (cf. *Timeo*, 86b1-2), che la connota anche nel suo contenuto. L'influenza delle disposizioni del corpo per la determinazione del comportamento, o carattere, malvagio occupa quasi un quarto della discussione (86e-87b). Sulle implicazioni di questo punto per la trattazione di determinati stati psichici, o azioni, mediante il linguaggio medico si tornerà in seguito.

<sup>373</sup> Sull'analogia tra vizio e malattia in Platone si vedano Lloyd (2003), e anche Stalley (1981), (1995b), (1995a), (1996), i quali mostrano come le nozioni di punizione e responsabilità dal *Protagora* alle *Leggi*, passando per la *Repubblica* e il *Timeo*, manifestino l'importanza della connessione tra malattia e vizio nel *corpus* platonico. Sull'esame della questione più specifica di un'interazione causale tra i due schemi si veda il recente contributo di Renaut (2019).

(90c 7-d 7), dedicata al tema del raggiungimento della felicità migliore. Coerentemente con quanto accade nel dialogo nel suo insieme, la cui organizzazione ci sembra del resto riproposta qui in scala ridotta, nella terza sezione il tema etico risulta iscritto nella discussione cosmologica. La narrazione di Timeo va infatti “dalla generazione dell’universo alla natura dell’uomo”, e la stessa progressione, dal cosmo all’uomo, si riscontra nella sezione in esame. Le linee 90a 1-b 1, infatti, ripercorrono brevemente le tappe principali dell’intera narrazione sul tema della generazione dell’uomo: 1. la generazione della parte divina; 2. il rapporto privilegiato con il cielo in ragione della parentela della parte divina con l’anima cosmica; 3. la preminenza di questa parte per la soddisfazione del desiderio naturale dell’uomo come totalità. Considerando che questa progressione costituisce la premessa dell’esposizione della terapia dell’intelletto (90c 7-d 7) – Timeo stesso, infatti, le introduce affermando che “riguardo a quella parte di anima che è in noi dominante bisogna anzitutto considerare (διανοεῖσθαι) le cose seguenti” [90a 1-3]) – ci sembra corretto pensare che le conclusioni relative alla felicità si appoggino su di una concezione cosmologica. Le premesse in questione, riguardano, infatti, il legame di parentela tra l’uomo e l’anima cosmica.

Più sopra non ci si è limitati a stabilire l’argomento etico della sezione sulla cura dell’intelletto ma si è evidenziata l’introduzione di tale tema nel contesto della trattazione precedente dove i comportamenti malvagi sono ricondotti a malattie dell’anima, con un’esplicita deresponsabilizzazione del soggetto agente<sup>374</sup>. Tra la prima parte della terza allocuzione e la seconda parte vi sarebbe allora un passaggio da una considerazione dei comportamenti umani alla luce dei concetti medici di salute e malattia ad una considerazione più strettamente etica.

Non ci si vuole qui addentrare in un esame del complesso rapporto tra medicina e etica nel pensiero antico ma limitarsi a portare l’attenzione su di un punto che ci pare rappresentare uno snodo importante nella riflessione su di esse: la portata in termini di incidenza e capacità causale dell’autodeterminazione, o scelta individuale, nel costituirsi della situazione di malattia o salute, nell’ambito della medicina, e nel determinarsi del comportamento buono o cattivo, in ambito etico. Questo spunto porta a una ripartizione dei due ambiti tale che la medicina la quale non a caso, nella filosofia antica, si definisce in rapporto al corpo e solo per analogia in rapporto all’anima, riguarda malattie che si stabiliscono nel corpo indipendentemente da noi, mentre l’etica, comportamenti giudicati

---

<sup>374</sup> *Timeo*, 86e 1-7.

buoni o cattivi in base alla volontà e all'effettivo potere di esercizio sulle circostanze dell'azione. Svolte queste riflessioni appare forse più chiaramente che nelle osservazioni svolte sulla riconduzione del vizio e della virtù al dominio della salute e della malattia e nell'interpretazione proposta del rilievo etico della sezione sulla cura nell'anima è in gioco la questione dell'autodeterminazione individuale.

Per confortare la lettura proposta, se più sopra si è insistito sulla presenza del tema etico nella seconda parte della terza allocuzione, sarà qui necessario esplorare la trattazione medica dei comportamenti malvagi, o viziosi, nella prima parte della terza allocuzione.

Anzitutto – ed è questo un punto significativo per il seguito del nostro discorso – com'è confermato dalla nozione di salute, definita come equilibrio e proporzione armoniosa in prima istanza dell'anima con il corpo<sup>375</sup>, le malattie dell'anima riguardano l'anima in relazione al corpo, come viceversa le malattie del corpo riguardano il corpo in quanto è in relazione con l'anima. Ciò significa che le malattie dell'anima sono esaminate non solo dal punto di vista della capacità del soggetto di agire in un modo o in un altro, ma anche da quello della compromissione del corpo nel determinarsi di tale possibilità.

Nella sezione relativa (86b 1-87b 9), Timeo ha iniziato con l'identificare la malattia dell'anima con una mancanza di senno (ἄνοιαν), stabilendo, subito di seguito, che quest'ultima può essere di due tipi, incapacità di apprendere (ἀμαθίαν) o follia (μανίαν), e che le affezioni, le quali comportano i suddetti stati, sono da considerarsi malattie<sup>376</sup>. Nell'insieme delineato, a titolo di "malattie più grandi", rientrano i piaceri e i dolori eccessivi, che impediscono di far uso del ragionamento e alterano il comportamento, causando accessi di furore (λυττῆ). Nel seguito della discussione, organizzata seguendo la distinzione dei due tipi di eccessi, legati al piacere, o al dolore, sono considerati, o più semplicemente nominati: l'irrefrenabilità nei piaceri erotici (ἀφροδίσια ἀκολασία 86d 3) e l'incapacità a dominarsi nei piaceri in generale (ἀκράτεια 86d 6), e una serie di disposizioni corrispondenti ad altrettanti vizi, scontentezza (δυσκολίας), afflizione (δυσθυμίας), temerarietà (θρασύτητος), viltà (δειλίας) e

---

<sup>375</sup> *Timeo*, 87c 4-d 3: "Tutto ciò che è buono certo, è anche bello, e ciò che è bello, non è privo di misura e proporzione: anche il vivente quindi, se deve essere tale, bisogna che sia dotato di misura e proporzione. Fra le giuste misure e proporzioni, noi cogliamo e consideriamo quelle piccole, mentre non siamo in grado di considerare quelle più importanti e più grandi. Infatti, rispetto alla salute e alla malattia, alla virtù e al vizio, nessuna misura e dismisura sono maggiori di quelle dell'anima stessa nei confronti dello stesso corpo". Dal passo si evince che l'equilibrio e la proporzione, che determinano la bellezza e bontà dell'uomo, riguardano anzitutto il rapporto dell'anima con il corpo.

<sup>376</sup> *Timeo*, 86b 1-5.

incapacità a ricordare (λήθης) unita a difficoltà ad apprendere (δυσμαθίας). Riguardo a quest'ultima serie di disposizioni Timeo specifica la corrispondenza con altrettante forme di malattie, più o meno gravi, le quali si distinguono a seconda della sede dell'anima intaccata<sup>377</sup>. Per la totalità di disposizioni menzionate, derivanti da un eccesso di piacere e desiderio, o da un eccesso di dolore, è teorizzata la deresponsabilizzazione del soggetto agente, in base a due ragioni, la cattiva disposizione del corpo e la mancanza di educazione<sup>378</sup>.

L'analisi appena svolta ha posto in evidenza il ruolo esplicativo della concezione dell'agire malvagio come involontario e dell'incidenza causale delle disposizioni del corpo nelle malattie dell'anima nella trattazione della malvagità e del vizio alla stregua di malattie. Se il tema dell'involontarietà dell'agire malvagio risulta esplicitamente trattato solo nella sezione sulle malattie dell'anima, il ruolo della componente corporea nella determinazione delle malattie dell'anima, che al tema dell'involontarietà è comunque implicitamente legato, resta fondamentale nella sezione sulla cura del corpo e dell'anima (87c 1-89d 1).

La trattazione della cura dell'anima, nel contesto della discussione sulla cura del corpo e dell'anima, è breve. Una discussione esclusivamente dedicata alla cura dell'anima è rimandata alla sezione successiva, sulla cura della parte "che deve guidare"<sup>379</sup> o "in noi dominante"<sup>380</sup>. La trattazione della cura dell'anima, nella succitata discussione, coerentemente con la trattazione della malattia, mostra che la salute dell'anima dipende dal mantenimento di un equilibrio con il corpo, equilibrio al quale fa da contraltare, dal punto di vista della cura, la necessità di mettere in movimento corpo e anima in modo

---

<sup>377</sup> *Timeo*, 86e 3-87a 7. Seguendo la progressione dell'elenco sembra possibile ripartire le malattie menzionate secondo la distinzione delle tre specie di anima, divina, irascibile, e appetitiva, collocate rispettivamente nella testa, nel petto e nel ventre, nella parte precedente della terza allocuzione (69d 5-71b 2). Ripercorrendo a ritroso l'elenco, l'incapacità a ricordare unita all'incapacità di apprendere risultano malattie derivate dall'intaccamento dell'anima intellettuale, la temerarietà e la viltà, da quello dell'anima appetitiva, e la scontentezza dell'anima appetitiva. Per quanto riguarda l'afflizione, nominata in coppia con la scontentezza, seguendo lo schema generale, che procede per coppie di disposizioni afferenti ad una stessa sede dell'anima, sembrerebbe opportuna l'assegnazione all'anima appetitiva, tuttavia la presenza del riferimento al θυμός, porta a dubitarne, e a pensare piuttosto alla parte irascibile.

<sup>378</sup> Dopo aver ricondotto l'irrefrenabilità nei piaceri erotici alla condizione del midollo, il quale inumidisce le ossa, Timeo aggiunge che: "quasi tutto ciò che si definisce come incapacità di dominare i piaceri ed è oggetto di rimprovero, come se si fosse malvagi volontariamente (ἐκόντων), non è a giusto titolo che viene rimproverato; ma il malvagio diviene tale per una cattiva disposizione del corpo e per una crescita senza educazione, e situazioni del genere sono dannose per chiunque e capitano senza volerlo (μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαιδευτὸν τροφήν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται). Per altro verso, rispetto ai dolori, l'anima incorre allo stesso modo, in grandi malvagità a causa del corpo" (86d 6-e 5).

<sup>379</sup> "τὸ παιδαγωγῆσον" 89d 5.

<sup>380</sup> "τοῦ κυριωτάτο" 90a 2.



reciprocamente proporzionato. I due mali opposti, in questa prospettiva, corrispondono rispettivamente al determinarsi di una struttura corporea debole e piccola, la quale sostiene un'anima grande, o al contrario, di un corpo grande, il quale si trova connaturato ad un'anima piccola. Qui ci interessa in particolare la trattazione del secondo caso dove si dà ragione dell'insorgere dell'incapacità di apprendere (ἀμαθίαν), anche classificata come la peggiore delle malattie. Timeo spiega che quest'ultima si ingenera in chi possiede un corpo grande e superiore all'anima connaturato a un'intelligenza piccola e debole, qualora il movimento del più forte predomini e accresca il proprio predominio sul più debole, rendendo l'anima stupida (κωφὸν), dura nell'apprendimento (δυσμαθὲς) e incapace di ricordare (ἀμνημόν)<sup>381</sup>. Il predominio del corpo coincide con il predominio del desiderio del nutrimento il quale si contende tale predominanza con il desiderio di riflessione, al pari di esso connaturato all'uomo<sup>382</sup>. Oltre che per il chiarimento relativo al significato dell'incapacità di apprendere il passo è significativo nel contesto della presente discussione poiché mostra che la suddetta nozione, la quale corrisponde alla "peggiore delle malattie", è definita in termini di mancanza di equilibrio tra anima e corpo. Esso inoltre chiarisce che tale malattia si realizza come conseguenza di uno sviluppo sproporzionato del desiderio del nutrimento rispetto al desiderio intellettuale a causa di un esercizio smisurato del corpo.

Nella parte dedicata alla cura della specie di anima divina il tema, e il vocabolario etico, irrompano più prepotentemente rispetto alla parte precedente poiché l'anima vi è considerata indipendentemente dalla disposizione del corpo. In questione è posto ciò su cui l'uomo ha un potere di azione indipendentemente da quest'ultima. Si tratta del desiderio di dedicarsi all'attività intellettuale e dello sforzo svolto in questa direzione i quali, in occasione dei due riferimenti alla felicità sopramenzionati, sono considerati in termini di: 1. esercizio in pensieri veri<sup>383</sup> e 2. comprensione e assimilazione dei

<sup>381</sup> La citazione letterale del testo è posta nella nota seguente.

<sup>382</sup> *Timeo*, 88a 7-b 5: "Quando al contrario un corpo grande e superiore all'anima si trova connaturato ad un'intelligenza piccola e debole, poiché, per natura, vi sono nell'uomo due desideri – l'uno del nutrimento, a causa del corpo, l'altro dell'intelligenza, in virtù di ciò che in noi vi è di più divino – allora i movimenti del più forte, dominando e facendo crescere la propria capacità di dominazione, e rendendo d'altra parte l'anima stupida, dura all'apprendimento, e incapace di ricordare, suscitano in essa la malattia peggiore, l'ignoranza." (σῶμά τε ὅταν αὐ μέγα καὶ ὑπέρψυχον μικρᾶ συμφυῆς ἀσθενεῖ τε διανοία γένηται, διττῶν ἐπιθυμιῶν οὐσῶν φύσει κατ' ἀνθρώπους, διὰ σῶμα μὲν τροφῆς, διὰ δὲ τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως, αἱ τοῦ κρείττονος κινήσεις κρατοῦσαι καὶ τὸ μὲν σφέτερον αὔξουσαι, τὸ δὲ τῆς ψυχῆς κωφὸν καὶ δυσμαθὲς ἀμνημόν τε ποιοῦσαι, τὴν μεγίστην νόσον ἀμαθίαν ἐναπεργάζονται).

<sup>383</sup> "περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι" (90b 6-7).

movimenti celesti<sup>384</sup>. Le due idee, va qui precisato, non sono nel testo semplicemente giustapposte ma, come si dirà meglio più avanti, costituiscono, la seconda, il mezzo per la realizzazione della prima. *Timeo*, infatti 1. prima spiega che quanti coltivino la propria parte divina, impegnandosi in pensieri veri, ogni qualvolta attingano alla verità, realizzano una felicità straordinaria; 2. poi, avvalendosi del principio secondo cui il bene di ogni parte consiste nell'assegnarle i movimenti e nutrimenti appropriati, precisa che tali movimenti, nel caso dell'intelletto, corrispondono ai periodi circolari del cosmo. Da ciò consegue che l'esercitarsi in pensieri veri si realizzi mediante la comprensione e assimilazione ai movimenti celesti<sup>385</sup>. Su quest'ultimo punto si tornerà più avanti, per ora la precisazione fornita serve da illustrazione del peculiare sodalizio stabilito nel *Timeo* tra agire intellettuale e contemplazione celeste<sup>386</sup>.

Sulla libertà dell'uomo rispetto all'esercizio dell'intelletto è esplicito il passo già menzionato delle "leggi del fato" collocato nella prima allocuzione di *Timeo*. Qui, dopo aver indicato nel ritorno al proprio astro d'origine e nell'immissione nel ciclo delle reincarnazioni i due destini di riuscita e fallimento del vivente mortale, l'omonimo personaggio chiarisce che l'unica via emanciparsi dal ciclo delle reincarnazioni consiste nel seguire il periodo del cerchio dell'identico, e del simile, che è in noi. Questa terapia, già presentata in precedenza per illustrare il percorso psicologico che va dall'incarnazione alla formazione della capacità di giudizio (la quale è concepita come un aggiustamento fisiologico della deviazione cognitiva comportata dell'insorgere delle sensazioni) è qui riproposta come unica possibilità di riabilitazione dalla reincarnazione nelle specie viventi inferiori. Considerando la dettagliata descrizione di queste ultime, contenuta nella parte finale del dialogo, non è difficile realizzare che le specie animali terrestri, con la testa rivolta verso il basso e le quattro zampe a terra, incontrano delle complicazioni nel mettersi a contemplare il cielo a causa della disposizione corporea. Tale difficoltà, tuttavia, per quanto riguarda la possibilità dell'uscita dal ciclo delle reincarnazioni, non

---

<sup>384</sup> “τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἕξομοιωῶσαι” (90d 3-4).

<sup>385</sup> Questo punto non è del tutto privo di problemi, almeno per uno studioso aristotelico, se si considera che il cielo resta comunque parte del mondo sensibile e quindi per sua stessa natura, in quanto generato, sebbene animato, non sede della verità, la quale appartiene solo al dominio di ciò che essendo, e non potendo non essere, non è generato. Interrogarsi sul se, e come, l'osservazione e l'assimilazione ai movimenti celesti possa condurre alla conoscenza della verità pone in discussione la questione di che cosa si osservi nel cielo, o meglio di “in quanto che cosa” il cielo sia oggetto di contemplazione. Questo punto sarà discusso nella sezione del presente capitolo dedicata al tema della comprensione.

<sup>386</sup> Anche questa questione sarà ripresa più avanti. Sull'inusualità di questo sodalizio nel pensiero di Platone, si pensi ad esempio a *Repubblica* VII o al *Fedone*. Al proposito si veda ad esempio Betegh (2003), pp. 278-283.

sembra costituire un impedimento tale da rendere necessarie delle vie d'uscita alternative nel disegno del demiurgo. Al contrario, l'osservazione dei movimenti celesti, come si vedrà meglio in seguito, costituisce il mezzo per affrancarsi dal destino delle incarnazioni. Guardando all'esempio fornito, la possibilità di osservare i movimenti celesti appare come un'azione che siamo in grado di svolgere indipendentemente dalle disposizioni del corpo. In questo senso, essa dipende da noi, da ultimo dalla presenza dell'intelligenza. È come se l'agire positivo che consiste nel voler pensare correttamente, o secondo verità, appartenesse potenzialmente a tutti gli uomini fintanto che sono dotati di intelligenza<sup>387</sup>. Il tema della responsabilità nei confronti dell'impegno nell'attività intellettuale, in questo senso, ci appare come il centro della sezione della terza allocuzione sulla cura dell'intelletto di cui qui ci stiamo occupando.

Per concludere, torniamo ora alla questione di partenza sulla separazione della sezione sulla cura dell'intelletto dalla sezione precedente sulla cura del vivente mortale nel suo insieme. Nel testo la suddetta separazione è ricondotta alla necessità di una preparazione differente dell'intelletto a causa della sua opera direttiva. L'analisi appena condotta ha mostrato che la cura di questa parte non è in alcun modo subordinata alla disposizione del corpo, o delle altre specie di anima, e riguarda ciò di cui propriamente l'uomo è responsabile, ossia del desiderio di conoscere. A conferma dell'importanza della sezione sulla cura dell'intelletto nel bilancio della terza allocuzione si può inoltre osservare che, se con riferimento al suo argomento, si afferma l'opportunità di una trattazione a parte, la terza parte della terza allocuzione, la quale contiene la breve discussione sulle specie animali, è introdotta, al contrario, da alcune precauzioni metodologiche relative alla marginalità dello stesso<sup>388</sup>.

La sezione sulla cura dell'intelletto, a nostro parere, costituisce, non solo, il punto culminante della terza allocuzione ma dell'intero dialogo. Al proposito, più sopra, si è ricordata la presenza del rinvio, collocato subito dopo la fine della sezione in questione,

---

<sup>387</sup> Con intelligenza si intende qui l'anima immortale divina, alla quale nel dialogo (37b 7-c 3) sono associate la produzione, da un lato, di scienza (ἐπιστήμη) e intelletto (νοῦς), dall'altro, di opinioni e credenze vere (δόξαι καὶ πιστεῖς ἀληθεῖς). A 90b 1- c 6, che appartiene alla sezione sulla cura dell'intelletto qui in esame, la dedizione esclusiva ai desideri materiali e legati all'ambizione ha delle conseguenze sullo sviluppo e "dimensione" della parte divina, comportandone un "rimpicciolimento" il quale tende verso la sparizione. La lettura più sopra fornita va controbilanciata tenendo presente il passo seguente: "E bisogna dire che dell'opinione partecipano tutti gli uomini, mentre del pensiero (νοῦ) partecipano gli dei e una piccola parte degli uomini" (51e 5-6).

<sup>388</sup> *Timeo*, 90e 3-6: "Occorre accennare brevemente al modo in cui furono generati a loro volta gli altri viventi, un argomento sul quale non è necessario dilungarsi; così infatti potremo giudicare di aver tenuto una giusta misura nella discussione su queste cose."

al programma esposto all'inizio dell'intera narrazione<sup>389</sup>. Se si considera che tale programma prevedeva il susseguirsi di una narrazione estendentesi dalla generazione del cosmo alla natura dell'uomo, e che tale natura, lo si apprende nella sezione sulla cura dell'intelletto, è identificata con l'intelletto, sembra corretto inferire che la sezione sulla cura dell'intelletto costituisce il punto d'arrivo dell'intera narrazione.

Sulla centralità del tema della contemplazione delle rotazioni celesti nella sezione sulla cura dell'intelletto e, più in generale, nell'intero dialogo, ci sembra interessante osservare che con un riferimento a tale tema si chiudono due su tre delle allocuzioni di Timeo: *Timeo* 46e 6-47c 4, 90c 7-d 1. Dove il riferimento ai movimenti celesti non è esplicito si parla tuttavia di "cause divine" (68a 7-69a 5), categoria nella quale i movimenti celesti rientrano. Questi riferimenti inoltre sono caratterizzati dalla presenza più o meno esplicita del tema etico. Esaminandoli più da vicino, si nota che la prima allocuzione sulla causa divina termina con la spiegazione della finalità della vista (46e 6-47c 4). L'implicazione etica del passo è riconoscibile, oltre che nel riferimento alla filosofia come "bene più grande", nel collegamento con i passi sulla terapia dell'intelletto (90c 7-d 1, qui in questione) e sulle "leggi del fato" (42b 2- d 2), dove la strategia per correggere le deviazioni del pensiero umano è identificata rispettivamente con il seguire i movimenti celesti e il periodo dell'identico che è in noi<sup>390</sup>. Nella conclusione della seconda allocuzione, consacrata alla causa errante, il tema etico è esplicito. Terminata la spiegazione del funzionamento delle impressioni sensibili, Timeo ricollega brevemente la seconda parte della narrazione, appena terminata, alla prima. Egli afferma che il demiurgo, nel generare il proprio mondo, bellissimo, e perfetto, ha posto le realtà realizzate secondo necessità tra quelle generate, servendosi delle loro cause come di suoi ausiliari e occupandosi egli stesso di realizzarvi il bene<sup>391</sup>. La dichiarazione conclusiva è la seguente:

Perciò appunto, bisogna distinguere due specie di cause, l'una necessaria, l'altra divina, e sottoporre entrambe all'indagine: quella divina in tutte le cose per ottenere una vita felice nella misura in cui lo permette la nostra natura; quella necessaria, in vista di quelle divine, considerando che senza le cause necessarie non è possibile concepire quelle divine da sole, sulle quali ci impegniamo, né è possibile cogliere o attingere a esse in qualche altra maniera (68a 7-69a 5).

---

<sup>389</sup> *Timeo*, 90e 1-3.

<sup>390</sup> Un'analisi del rapporto dei tre passi, sulla finalità della vista (46e 6-47c 4), le leggi del destino, e la terapia dell'intelletto sarà proposta nella parte finale di questo capitolo.

<sup>391</sup> *Timeo*, 68e 1-6

διὸ δὴ χρὴ δὴ αἰτίας εἶδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασιν ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἢ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζόμενον ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα ἐφ' οἷς σπουδάζομεν μόνον κατανοεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πως μετασχεῖν.

Nel passo il riferimento non è direttamente all'osservazione dei movimenti celesti ma piuttosto alla conoscenza delle cause divine. Come si è detto, però, i periodi celesti e al di là di essi, i periodi dell'anima del cosmo, costituiscono le cause di vari fenomeni sensibili.

## Secondo capitolo

### **Dominazione e parentela: due schemi per pensare la relazione tra uomo e cosmo**

#### **0. INTRODUZIONE**

In questa sezione, per risolvere i due problemi sollevati nell'introduzione – 1. che cosa l'uomo apprenda osservando il cielo? e 2. che cosa significhi, fuor di metafora, imitare e assimilare i propri pensieri ai periodi del cielo – si esamineranno due temi che ricoprono un ruolo centrale nella definizione del rapporto tra etica e cosmologia nel *Timeo*. Si tratta dei temi della 'dominazione' (κράτος) e della 'parentela' (συγγένεια), i quali costituiscono, a nostro parere, la ragione, insieme cosmologica e antropologica, della determinazione della terapia dell'intelletto in termini di comprensione e assimilazione ai movimenti celesti. I due temi ci interessano, inoltre, poiché consentono di seguire il movimento dell'argomentazione della seconda parte della terza allocuzione, nella quale si colloca il passo sulla terapia dell'intelletto. Nella seconda parte della terza allocuzione i due temi sono discussi nell'ordine, sfociando nelle indicazioni terapeutiche che costituiscono la materia dei due problemi sopramenzionati.

Riepiloghiamo brevemente qui di seguito la struttura della sezione del testo in esame. L'introduzione dell'argomento che si è discussa più sopra (la cura della parte in noi dominante, 89d 2-e 3) è seguita da una trattazione la quale può essere suddivisa in quattro sottoparti. Nella prima (89e 3-90a 2), che riguarda l'anima in generale, si riepiloga, con riferimento all'articolazione interna a quest'ultima, il principio pronunciato in precedenza riguardo al corpo e all'anima, sulla necessità di mettere in movimento ed esercitare tali parti in modo equilibrato, per evitare il determinarsi in essi di una sproporzione. Nella seconda (90a 2-b 1), che comporta una restrizione del campo al solo intelletto, si spiega brevemente quale sia il peso di quest'ultimo nell'organizzazione dell'uomo nel suo complesso e come tale peso sia da ricondurre alla genesi dell'uomo e al suo rapporto al cosmo. Nella terza (90b 1-c 7), si traggono le conseguenze della presentazione della sottoparte precedente per definire due tipi diversi di destino: il destino

di chi esercita la parte desiderativa e concupiscente dell'anima, nella negligenza completa dell'intelletto; e il destino di chi invece si esercita nella ricerca del sapere e cura l'intelletto. A quest'ultimo spetta il raggiungimento di una straordinaria felicità, mentre ai primi a una perdita di sé, nei limiti del possibile. Nella quarta sottoparte (90c 7-d 7), corrispondente al passo sull'apprendimento e assimilazione dei movimenti del cosmo, si precisa in che cosa concretamente consista la terapia dell'intelletto e quindi in che modo essa conduca alla migliore felicità possibile per l'uomo.

## 1. LA RELAZIONE DI DOMINANZA

In questa sottosezione si intende mostrare che il modello della dominazione costituisce nel *Timeo* l'anello di congiunzione tra organizzazione cosmologica e impostazione della questione etica. Il modello della dominazione, infatti, è utilizzato, nel dialogo, per descrivere l'azione ordinatrice del demiurgo sulla necessità (48a 2), e, al suo interno, la forma del rapporto tra anima del cosmo e corpo del cosmo, così come, nella zona di congiunzione tra i due, tra i periodi dell'anima e i movimenti celesti e degli astri. Per quanto riguarda l'uomo, il rapporto di dominazione fornisce la rappresentazione del compimento etico, ovvero di una vita felice o secondo giustizia, riassumendo le modalità attraverso le quali l'uomo debba rapportarsi a sé stesso per il raggiungimento di un tale scopo.

Se la valenza etica del modello della dominazione appare distintamente nella sezione delle "leggi del fato", con riferimento al ruolo direttivo del cerchio dell'identico in noi, e con riferimento al trattamento delle passioni tramite il ragionamento (41e 2-42e 4); la validità di tale modello per la spiegazione del funzionamento normale delle capacità cognitive si manifesta nella sezione successiva, dedicata all'opera di creazione degli dei immortali (42e 5-d 1). Quest'ultima mostra, inoltre, come il funzionamento dell'anima umana rispecchi il funzionamento e l'organizzazione interna dei periodi dell'anima cosmica. Il riferimento al rapporto di dominazione è infatti introdotto nel dialogo in occasione della narrazione della generazione dell'anima per definire il rapporto tra anima del cosmo e corpo del cosmo (34b 10-35a 1), e: all'istituzione del corretto rapporto tra anima e corpo del cosmo, è finalizzata la composizione dell'anima nei due cerchi

dell'identico e del diverso (36b 5-36d 7), rispecchiata dal sistema delle rotazioni celesti (37c 6-40d 5).

Il breve quadro fornito consente di precisare l'assunto di partenza tramite due osservazioni: 1. l'anello di congiunzione tra ordine cosmologico e ordine etico nel *Timeo* è rappresentato da un ordine psichico – il predominio del periodo dell'identico sul periodo del diverso – il quale determina un comportamento cognitivo corretto. Più avanti si vedrà come la corrispondenza tra uomo e cosmo, in questo senso, sia giustificata nel dialogo sulla base della nozione di 'parentela'; 2. la disposizione psicologica che determina il comportamento cognitivamente corretto si identifica con la disposizione psicologica del comportamento eticamente buono. Questa identità, e la sua riconduzione al modello della dominazione, consentono di capire, a nostro parere, in che senso nel *Timeo* i movimenti celesti possano costituire un modello per l'uomo, divenendo strumenti di una terapia basata sulla comprensione e imitazione.

#### 1.1 "NÉ DOMINANTI NÉ DOMINATI": LA DISPOSIZIONE DEI PERIODI DELL'ANIMA ALL'ALBA DELLA RINCARNAZIONE

Nella ricapitolazione dell'argomento della prima parte della terza allocuzione fornita all'esordio della seconda parte della stessa (89d 1-4), l'espressione "guidandosi interamente e essendo interamente guidato da sé stesso" (διαπαιδαγωγῶν καὶ διαπαιδαγωγούμενος ὑφ'αὐτοῦ), impiegata per indicare come il vivente mortale possa condurre una vita "davvero razionale", (μάλιστα ἂν κατὰ λόγον ζῆν) attira l'attenzione<sup>392</sup>. L'espressione in oggetto contiene un riferimento a una dinamica di rapporto che prevede due aspetti: uno attivo, il guidare, l'altro passivo, l'essere guidato. Rapportandoli all'uomo, se il significato del primo è immediatamente comprensibile, il secondo risulta invece più oscuro. L'idea dell' "essere guidato da sé", eretta a principio normativo, è infatti più complessa di quella del guidare. Essa introduce il riferimento ad una struttura composita e a una dinamica di relazione tra le sue parti interne che necessita di essere preliminarmente compresa perché il riferimento ad una passività positiva nei confronti di sé possa divenire intelligibile. Il vivente mortale, al quale ci si riferisce in questo punto,

---

<sup>392</sup> Per comodità, vista la sua centralità per la parte che segue, si riporta anche qui il passo già citato: "sul vivente nel suo insieme, sulla sua parte corporea e sul modo in cui guidando interamente e essendo interamente guidato da sé stesso, si possa condurre una vita davvero razionale è stato detto".



è invitato a considerarsi sia come parte dominante, e in questo caso la dominazione può più generalmente essere intesa nei confronti di sé stesso come totalità, sia come parte che si lascia governare dalla prima, nel qual caso il riferimento ad una partizione interna è necessario per capire la dinamica del rapporto posta come norma. Che tipo di norma si nasconde dietro a questo richiamo a una passività positiva dell'autogoverno e quali parti sono rispettivamente chiamate ad essere dominante e dominata?

Un'espressione simile, per morfologia, a quella più sopra sottolineata si trova a 43a 6-7, nel contesto della prima allocuzione di Timeo, appena dopo l'esposizione delle "leggi del fato", nella sezione consacrata alla generazione del corpo del vivente mortale da parte degli dei immortali (42e 5-44d 1). In questa sezione si descrive l'incarnazione dell'anima con particolare attenzione ai seguenti fenomeni: l'insorgere della nutrizione e delle sensazioni, e il ristabilirsi della capacità di giudizio. Il passo che qui ci interessa, 42e 5-43b 5, è posto all'inizio della sezione:

E, una volta disposto tutto questo, egli tornò a permanere nella propria condizione abituale; mentre vi permaneva i suoi figli, compresero l'ordine del padre, vi ubbidivano e, ricevuto il principio immortale del vivente mortale, imitando il loro demiurgo, presero in prestito delle porzioni di fuoco, di terra, di acqua e di aria, che poi avrebbero dovuto restituirgli, e unirono le porzioni ottenute in un unico agglomerato, non con i vincoli indissolubili con cui essi stessi erano tenuti insieme, ma fissandole le une a le altre con fitti chiodi, invisibili per la loro piccolezza, e, fabbricando così, da tutte le porzioni, un corpo unico per ciascun individuo, legarono in questo corpo che subisce influssi e efflussi, i periodi dell'anima immortale. Ora tali periodi, immersi in un grande fiume né lo dominavano, né ne erano dominati, ma a forza ne erano trascinati e lo trascinavano, in modo che il vivente si trovava interamente in movimento, ma senza ordine, dove gli capitasse di procedere, e senza regolarità, giacché aveva tutti e sei i movimenti: in avanti e all'indietro, verso destra e verso sinistra, in alto e in basso, procedeva da ogni parte errando a caso secondo queste sei direzioni. (42e 5-43b 5)

καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει: μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπέιθοντο αὐτῇ, καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζώου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταῦτόν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνεῖχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμοις συντήκοντες, ἐν ἐξ ἁπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν

εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον. αἱ δ' εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὐτ' ἐκράτουν οὐτ' ἐκρατοῦντο, βία δὲ ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῶον, ἀτάκτως μὴν ὄπη τύχοι προΐεναί καὶ ἀλόγως, τὰς ἐξ ἀπάσας κινήσεις ἔχον: εἷς τε γὰρ τὸ πρόσθε καὶ ὀπίσθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντη κατὰ τοὺς ἐξ τόπους πλανώμενα προήειν.

Di questo lungo passo ci interessa anzitutto la frase: “Ora tali periodi immersi in un grande fiume, né lo dominavano, né ne erano dominati, ma a forza ne erano trascinati e lo trascinavano” (43a 6-b 5). L’espressione “né lo dominavano, né ne erano dominati” (οὐτ' ἐκράτουν οὐτ' ἐκρατοῦντο), usata qui con riferimento ai periodi dell’anima, è morfologicamente, e semanticamente, analoga a quella impiegata nella sezione finale del dialogo per indicare la condotta del vivente mortale (διαπαιδαγωγῶν καὶ διαπαιδαγωγούμενος ὑφ' αὐτοῦ 89d 2) e ci permette di capire quali siano le due sfere poste in rapporto all’interno dell’indicazione che introduce la terapia dell’intelletto.

Prima di affrontare l’esame del passo, un’osservazione generale sull’affinità semantica delle due nozioni di ‘dominazione’ e ‘guida’ merita di essere svolta, risultando pertinente rispetto all’intera discussione. Per quanto si è potuto constatare le due nozioni si alternano, e affiancano, nel *Timeo* nella presentazione di uno stesso tipo di rapporto gerarchico, che si ripete a vari livelli della realtà con riferimento a diversi tipi di enti (cosmo, demiurgo, dei immortali, uomo) e relazioni (intelligenza/necessità, anima/corpo, cerchio dell’identico, e del simile/cerchio del diverso, e del dissimile, periodi dei pianeti/periodi delle stelle fisse, specie di anima divina/anime inferiori, etc.) L’ambito semantico di ciascuna delle due nozioni, a sua volta, è definito da una varietà di termini, corrispondenti per lo più a forme derivate di κράτος, ἄρχη e κυριότης per la dominazione (cf. ad es. κράτος 36 c, κρατουμένης 39a 1, κρατίστου 40a 5, κρατήσοιεν e κρατητέντες 42b 2, ἄρχουσα, 43d 3, ἄρχουσα 44a 4, ἀρχικώτερον 45a 4, ἄρχοντος 48a 2, κυριωτάτου 90a 2) e di ἡγεμονία, συνέπομαι, e παιδαγωγία per la direttività (συνεπόμενον 40a 5, ἡγεμών 44a 4, ἡγεμονουν 51c 7, συνεπισόμενος 42c 5, ἡγεμονίας 45b 2, παιδαγωγῆσον 89d 5, ἡγεμονεῖν 70c 1). Tra le due nozioni esiste una differenza semantica ma quest’ultima non ci sembra comportare l’istituzione di due tipi diversi di relazione, quanto designarne aspetti diversi. Questo ci sembra confermato dai numerosi casi nei quali le idee espresse dall’una e l’altra nozione occorrono di concerto per designare, o descrivere, una stessa relazione: in occasione della generazione della stirpe divina, ad esempio, si legge che il demiurgo “le pose nell’intelligenza del cerchio più potente (κρατίστου) in modo che lo seguisse (συνεπόμενον)” (40a 5); in modo simile Timeo spiega che i pianeti:

“divennero viventi, ed ebbero appreso l’ordine prestabilito per loro [...] secondo (κατὰ) il movimento del diverso, che è obliquo e che incrocia il movimento dell’identico essendone dominato (κρατουμένης)” (38e 9-39a 1). Di nuovo, riguardo al formarsi della capacità di giudizio egli dichiara: “perché allora non comanda (ἄρχουσα), ne dirige (ἡγεμών) nessuno dei periodi che si trovano nelle anime” (44a 3-4) e l’elenco potrebbe continuare.

Gli esempi forniti mostrano la concertazione delle due nozioni per la definizione di una stessa relazione, ma evidenziano anche la differenza semantica che le distingue. I termini che designano il rapporto di dominio contengono un riferimento all’idea di potere, e di superiorità, come base del rapporto gerarchico, invece assente nei termini che esprimono l’idea di guida o direzione. Di pertinenza di quest’ultimi, invece, è il riferimento al movimento, e alla sua direzione. L’accostamento tra le due nozioni ci sembra però anche esprimere, consentendo di precisarla, una particolare *nuance* dell’impiego platonico della nozione di dominazione nei casi menzionati. La caratterizzazione dell’elemento dominante attuata tramite il riferimento alla direttività lascia infatti intravedere il lato propedeutico, e positivo, della relazione di dominazione, nei confronti dell’elemento passivo della relazione, aspetto che non compete di necessità ad ogni forma di dominazione. Per questa caratterizzazione, ossia per il fatto che la nozione di ‘dominio’ contiene un riferimento al potere, assente nella nozione di ‘guida’, e che invece la nozione di ‘guida’ esprime un aspetto dirigenziale, il quale può appartenere alla nozione di ‘dominio’, si è scelto di utilizzare il riferimento a quest’ultima nozione per indicare la relazione che entrambe contribuiscono a determinare.

Nel passo (42e 5-43b 5), come si è detto, il soggetto e l’oggetto dell’azione di dominio sono i periodi dell’anima immortale. La situazione descritta concerne infatti l’incarnazione, presentata come un inserimento dei periodi dell’anima immortale nel corpo del vivente mortale, costituito in precedenza a partire da una mescolanza dei quattro elementi. Benché il soggetto dell’incarnazione sia l’anima immortale, nella descrizione fornita è centrale la rappresentazione del corpo. Quest’ultimo appare come percorso da un flusso (ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον) che procede con forza dall’interno verso l’esterno e viceversa, trascinando violentemente (βίῃ δὲ ἐφέροντο) i periodi dell’anima calata al suo interno. La metafora del fiume agitato da influssi e effluvi sembra riferirsi ai movimenti e spostamenti dei quattro elementi dovuti alla nutrizione. Alla fine del passo citato si legge infatti: “Infatti, benché abbondante fosse l’ondata che affluiva e refluvia procurandogli il nutrimento, un ancora più grande tumulto producevano le affezioni” (43b

5-7). Sul procedimento della nutrizione si torna poi verso la fine della terza allocuzione (80d 7-e 5).

Più in generale, però, la metafora del fiume introduce all'interno del dialogo il riferimento ad un movimento privo di controllo, caratterizzato come ininterrotto, violento, e come una determinazione del corpo. Da tale disposizione del corpo dipende la condizione dei periodi dell'anima dopo l'incarnazione, descritta appunto come un "né dominarlo, né esserne dominata, ma un esserne trascinata a forza e trascinarlo". Ne risulta che i periodi dell'anima immortale sono soggetto attivo e passivo di un'azione di dominazione in rapporto al corpo, in quanto quest'ultimo è sede di movimenti violenti, che, dall'esterno, interferiscono senza sosta con essi. Sull'importanza dell'idea di un'interferenza esterna rispetto al procedere dei periodi dell'anima si veda anche il passo sulla generazione delle piante. Lì il limitarsi di queste ultime all'esercizio delle funzioni vegetative è giustificato con riferimento ad una incapacità a far valere i propri movimenti rispetto alle sollecitazioni provenienti dall'esterno. Il testo è il seguente: "Essa rimane infatti, sempre passiva rispetto ad ogni cosa, e la sua generazione non fu tale da permettere che, rivolgendosi in sé stessa e intorno a sé stessa, respingendo il movimento proveniente dall'esterno e servendosi solo del proprio, essa potesse conoscere qualcosa di sé e ragionare" (77b 6-7).

La proposizione sottolineata più sopra tramite la citazione<sup>393</sup> fornisce un'ulteriore indicazione. Essa mostra la razionalità del rapporto di dominio come sistema di gestione di una totalità. Nella proposizione sopracitata infatti l'opposizione non è tanto tra il momento attivo o passivo dell'azione di dominio – nel qual caso i termini posti in opposizione sarebbero i movimenti dell'anima e quelli del corpo, in quanto rispettivamente dominante e dominato o viceversa – quanto tra i due momenti della relazione del dominio e i momenti corrispondenti del "trascinare" e "essere trascinato con violenza". Il che significa che i movimenti corporei e i periodi dell'anima in quanto parti della relazione di dominazione sono considerati come un tutt'uno e opposti a sé stessi in quanto parti di una relazione violenta del tipo di quella determinata dal trascinare. L'incarnazione provoca una messa fuori gioco della relazione di dominazione e il subentrare di una relazione incontrollata, e violenta, determinata dal carattere dei movimenti del corpo nella loro interazione con i movimenti dell'anima. La nozione di violenza che caratterizza il "trascinare" porta per opposizione a desumere il carattere

---

<sup>393</sup> Con riferimento ai periodi dell'anima nei confronti del flusso di movimenti rappresentato dal corpo: "né dominarlo, né esserne dominata, ma un esserne trascinata a forza e trascinarlo" (43a 6-b 5).

razionale, e conveniente, della relazione di dominazione, anche qualora questa sia considerata dalla prospettiva del lato passivo del rapporto. In altre parole, l'“esser dominato”, a partire dall'opposizione con “l'esser trascinato con violenza”, si caratterizza come non violento, non forzato, e quindi, a voler nominare il contrario, “volontario”. Senza forzare l'immagine, e attribuire l'assenso al corpo, o all'anima appetitiva, che platonicamente parlando sarebbe un controsenso, si può tuttavia trattenere l'idea che la relazione di dominazione costituisca un sistema razionale di gestione di un tutto, nel quale le parti implicate sono disposte in uno stesso ordine, che ottimizza l'utilizzo di ciascuna, all'interno della totalità da esse costituita<sup>394</sup>. La dominazione dell'elemento sopraordinato permette alle parti inferiori di svolgere in modo lineare la loro funzione. Essa non sembra quindi essera concepita sul modello di una relazione di tipo dispotico, nella quale l'opera del servo coincide con l'opera del padrone<sup>395</sup>.

## 1.2 IL COMANDO DELLA PARTE DIVINA COME NORMA ETICA

L'idea che l'anima debba dominare sul corpo, o meglio che la condotta eticamente buona dell'uomo risieda nel mantenimento di suddetta forma di rapporto, è stata presentata in due punti del dialogo che precedono il passo sull'incarnazione appena esaminato (42e 5-43b 5): a 34c 4-5, dove si discute della generazione dell'anima del cosmo, e 41c 6-d 1, relativo alla generazione dell'anima del vivente mortale. Del primo passaggio ci occuperemo più avanti. Del secondo, che è esplicitamente collegato al passo sull'incarnazione più sopra esaminato, ci occuperemo invece qui di seguito.

Il passo sull'incarnazione sopramenzionato inizia con un riferimento al demiurgo: “E, una volta disposto tutto questo, egli tornò a permanere nella propria condizione abituale; mentre vi permaneva i suoi figli, compresero (νοήσαντες) l'ordine del padre (τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν), e vi ubbidivano” (42e 5-7). Come si è detto il passo segue senza soluzione di continuità l'esposizione delle leggi del fato, la quale, attenendosi al resoconto fornito da Timeo nella sua prima allocuzione, rappresenta l'ultima tappa dell'opera del demiurgo. Senza ripercorrere integralmente tale opera è qui utile ricordare che le leggi del fato rientrano nella narrazione della generazione del vivente mortale, la quale è divisa in due parti, una relativa all'opera del demiurgo (27d 5-42e 5), l'altra a

---

<sup>394</sup> Questo punto sarà approfondito più avanti

<sup>395</sup> Sul rapporto tra questi due modelli della relazione di dominazione si tornerà nella terza parte della tesi, seconda sezione.

quella degli dei immortali (42e 5-45b 2). La transizione da un'opera all'altra è descritta nelle linee sopracitate che costituiscono una sorta di passaggio di testimone, articolato a sua volta in una serie di azioni: il tornare nella propria condizione abituale del demiurgo, e il comprendere e ubbidire all'“ordine del padre”, degli dei immortali.

Con l'espressione “ordine del padre” oltre che alla conclusione dell'esposizione delle “leggi del fato” (42d 3-5), la quale precede immediatamente la sezione sull'opera degli dei immortali, si rinvia ad una sezione ancora precedente (41b 6-d 3): un'allocuzione del demiurgo interna alla narrazione di Timeo, rivolta agli dei immortali. Tale allocuzione, a differenza delle leggi del fato, è marcata dal discorso diretto, ma, analogamente ad esse, segna una transizione tra due momenti diversi della narrazione, vale a dire la generazione degli dei immortali, o stirpe divina (40a 2-41b 6), e la generazione delle specie mortali (41b 6-42e 5). Non è qui possibile esaminare nel dettaglio la sezione ma alcuni indizi presenti nel testo consentono di capire che nel passo sull'opera degli dei immortali si rinvia ad essa.

La sezione (41a 6-d 3) può essere divisa in due parti: 1. nella prima (41a 6-b 7) il demiurgo spiega agli dei immortali in che modo la loro propria natura immortale si distingue dalla sua; nella seconda (41b 7-d 3) ordina loro la creazione del vivente mortale fornendo le ragioni della necessità della realizzazione di tale opera e del loro coinvolgimento in essa. Quattro indizi, disposti rispettivamente, nella seconda, e nella prima parte della sezione ci sembrano rilevanti per illustrare la pertinenza del collegamento sopra proposto<sup>396</sup>. Il rilievo di tale collegamento per il nostro discorso si mostrerà nella conclusione del presente paragrafo.

1. Nella seconda parte della sezione in questione (41b 7-d 3) il demiurgo comunica agli dei immortali che donerà loro la componente immortale, o divina, del vivente mortale (41c 5-8), ordinando in seguito di intrecciare l'immortale con il mortale (41d 1-2)<sup>397</sup>.
2. L'ordine del demiurgo termina con un elenco di azioni che riassumono i compiti degli dei immortali: produrre, far nascere, nutrire, far crescere e accogliere alla morte il vivente mortale (41b 6-7)<sup>398</sup>.

---

<sup>396</sup> L'ordine di esposizione proposto qui di seguito ci sembra rispecchiare la cogenza probatoria degli indizi in questione.

<sup>397</sup> “ἀθανάτω θνητὸν προσυφαίνοντες” (41d 1-2).

<sup>398</sup> “ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε” (41b 6-7).

3. Le indicazioni sulla generazione del vivente mortale fornite nella seconda parte della sezione sono introdotte da un ulteriore ordine, comunicato alla fine della prima (41b 6-7), consistente nell'ingiunzione rivolta agli dei immortali di apprenderele: "Apprendete dunque ciò che ora vi dico e vi mostro"<sup>399</sup>.
4. Nella prima parte della sezione il demiurgo ingiunge ad essi, inoltre, di imitare (μιμούμενοι, 41c 5) la sua propria capacità generativa.

I compiti elencati nella seconda parte della sezione sono riesposti, in una forma abbreviata, dopo l'esposizione delle leggi del fato:

Dopo aver dato loro queste leggi, per non essere responsabile del male che ciascuna di esse poteva compiere in seguito, ne seminò alcune sulla terra, altre sulla luna, altre ancora su tutti gli strumenti del tempo; dopo tale semina diede ai giovani dei il compito di plasmare i corpi mortali e ciò che rimaneva, ossia ciò che bisognava ancora aggiungere all'anima umana, e diede loro il compito, una volta fatto questo e tutto quanto ne segue, di comandare e dirigere il vivente mortale, per quanto potevano, nel modo più bello e migliore possibile, perché non divenisse egli stesso causa dei propri mali. (42d 3-5)

διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀνάιτιος, ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τᾶλλα ὅσα ὄργανα χρόνου: τὸ δὲ μετὰ τὸν σπόρον τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά, τό τ' ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προσγενέσθαι, τοῦτο καὶ πάνθ' ὅσα ἀκόλουθα ἐκείνοις ἀπεργασαμένους ἄρχειν, καὶ κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα τὸ θητὸν διακυβερνᾶν ζῶον, ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνεται αἴτιον.

Che nel passo sull'opera di generazione del vivente mortale vi sia un riferimento alla prima comunicazione del demiurgo agli dei immortali (41a 6-d 3), e non solo al passo successivo alle leggi del fato (42d 3-5), ci sembra suggerito dai seguenti elementi:

1. Nel passo sull'opera degli dei immortali, la descrizione di quest'ultima inizia con riferimento alla ricezione del principio immortale del vivente immortale. Questa azione corrisponde, nell'idea, e nella formulazione all'indicazione contenuta nella prima comunicazione del demiurgo agli dei immortali, secondo la quale il primo si impegnava a procurare a questi ultimi tale parte

<sup>399</sup> "νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε" (41b 6-7).

immortale, ingiungendo di intrecciarla con quella mortale (41c 6-b 7). Una tale formulazione non è invece presente nel passo sulle leggi del fato.

2. Gli obblighi degli dei immortali verso il vivente mortale elencati nella prima comunicazione del demiurgo sono ripresi nel passo sull'opera degli dei immortali sotto forma di riferimenti ai momenti successivi della vita del vivente mortale: la generazione (42e 6-43a 6), la nutrizione (b5-6), la crescita (44b2- c 2), la morte (44c 2-4).
3. Come il passo consacrato alla prima comunicazione del demiurgo contiene un ordine, consistente nell'ingiunzione di comprendere (μάθετε) le proprie indicazioni, il passo sull'opera degli dei immortali contiene un'indicazione esplicita relativa alla comprensione di tale ordine (νοήσαντες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν, 42e 5), e alla sua esecuzione (ἐπίθοντο αὐτῇ 42e 7).
4. Nel passo sull'opera degli dei immortali si ritrova il riferimento all'imitazione (μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, 42e 8) dell'opera del demiurgo presente nel passo contenente la sua prima comunicazione (μιμούμενοι, 41c 5).

Appurata la pertinenza del collegamento, procediamo ora all'esame del passo che ci interessa (41c 6-d 1), alcuni contenuti del quale sono stati anticipati nel raffronto appena concluso. Nel passo in questione, la parte immortale dell'anima è identificata tramite il riferimento a due caratteri: la divinità, che la accomuna agli dei immortali, e il ruolo direttivo. È questo secondo riferimento che, in particolare, qui si intende considerare. Il testo suona:

E quella parte di loro che abbia lo stesso nome degli immortali, quella parte che è detta divina e che dirige in coloro i quali consentono a seguire la giustizia e voi in ogni occasione, quella parte che ho già seminato e a cui ho già dato principio, io stesso ve la darò. (41c 6-d 1)

καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι, σπεύρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω.

Il carattere direttivo della parte divina dell'anima, nel passo citato, è menzionato in coppia con una condizione, la quale costituisce insieme una restrizione rispetto alla diffusione del carattere direttivo in questione nel genere umano, determinandone la normatività. Nel passo si legge che la parte immortale dell'anima è “comandante in coloro



i quali acconsentono a seguire sempre la giustizia e voi (ἡγεμονοῦν τε αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι)” 41c 6-7 . Ciò significa che il ruolo direttivo dell’anima immortale non è dato, per il vivente mortale, ma dipende da un’azione dell’anima di quest’ultimo, un’adesione volontaria a seguire la giustizia e gli dei immortali incaricati della sua propria generazione. Questa restrizione, se introduce il carattere normativo del principio direttivo dell’anima immortale nel vivente mortale, pone anche in questione la possibilità della diversione, ossia il riferimento a quei casi nei quali la condizione indicata non si verifica. Per opposizione, quindi, se l’acconsentire a seguire sempre la giustizia e gli dei immortali comporta la guida dell’anima immortale, il non acconsentirvi comporta il non realizzarsi di tale opera direttiva.

Il carattere normativo del ruolo direttivo dell’anima immortale, limitatamente al passo in esame, può essere desunto dalla presenza del riferimento alla giustizia e agli dei immortali per indicare i casi nei quali esso si realizza. Sul significato di tali riferimenti, e in particolare di quello alla giustizia che ricopre un ruolo centrale all’interno del nostro discorso, si ritornerà tra breve.

Per il lettore del *Timeo*, e più in generale dei dialoghi platonici, il ruolo dominante dell’anima intellettiva nei confronti del corpo, o delle altre specie di anima, non rappresenta tuttavia una novità. Restrungendo il campo al *Timeo*, che qui ci interessa, la prima tesi – il dominio dell’anima sul corpo – è stata introdotta in precedenza, in occasione della narrazione della generazione dell’anima del cosmo, a 34b 10-35a 1, che costituisce il primo passo menzionato nel presente paragrafo dell’introduzione della questione del ruolo normativo del comando dell’anima. Il testo è il seguente:

In effetti l’anima non fu costruita dal dio come più giovane del corpo, cioè nell’ordine in cui ora ci mettiamo a parlarne come fosse successiva a esso, perché quando egli prese a unirla al corpo non avrebbe permesso che il più vecchio fosse dominato dal più giovane, ma noi che in qualche modo partecipiamo del caso e della sorte in grande misura, allo stesso modo anche ci esprimiamo. In realtà, il dio costituì l’anima come anteriore e più vecchia del corpo quanto alla sua nascita e alla sua eccellenza, perché comandasse e dominasse su di esso ed esso ne fosse dominato, servendosi degli elementi seguenti e nel modo che diremo. (34b 10-35a 1)

τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν—οὐγὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἴασεν ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς πολλὸ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτη πῆ καὶ

λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότην καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου συνεστήσατο ἐκ τῶνδὲ τε καὶ τοιῶδε τρόπῳ.

In questo passo, dal quale si diparte una sorta di nuovo inizio all'interno della prima allocuzione di Timeo, si apprende che la signoria dell'anima (δεσπότην καὶ ἄρξουσαν, 34b 10) nei confronti del corpo (ἀρξομένου, 34b 10) costituisce un passaggio codificato, nel piano di generazione del cosmo del demiurgo. Si legge infatti che quest'ultimo l'ha generata come anteriore al corpo, sia nel senso della genesi, sia dell'eccellenza, conformemente al doppio senso di *archē*, conferendole quello statuto prioritario, in termini cronologici e di valore, al quale si accorda e compete il ruolo del dominio<sup>400</sup>. A quest'ultimo proposito Timeo afferma che egli: “non avrebbe mai permesso che il più vecchio fosse dominato dal più giovane”, chiarendo che l'antiorità cronologica, e ontologica, dell'anima costituisce la condizione, e giustificazione, della posizione di comando dell'anima sul corpo, ma anche che il pensiero di tale posizione di comando precede nel progetto del demiurgo la generazione stessa della prima. L'oggetto del discorso è qui l'anima senza ulteriore specificazione, e non l'“anima immortale” come nel passo precedente, poiché l'anima cosmica, di cui è questione, diversamente dall'anima del vivente mortale, è *tout court* “partecipe di ragionamento e armonia”<sup>401</sup>.

Torniamo ora al riferimento alla giustizia più sopra menzionato (41c 6-7), il quale, nel contesto della prima comunicazione degli ordini del demiurgo agli dei immortali, contribuisce a determinare il carattere normativo del riferimento al dominio dell'anima immortale nel vivente immortale. Al riguardo per quanto non sia qui possibile esaurire la questione, è interessante osservare che il termine ‘giustizia’, e le forme da esso derivate, compaiono poche volte nel *Timeo* di cui le due concettualmente più significative, 41c 6 e 42b 2, appartengono a sezioni dedicate alla questione etica<sup>402</sup>.

---

<sup>400</sup> Sull'eccellenza dell'anima può anche essere utile ricordare una frase che segue poco dopo nel testo: essa è “la migliore fra le realtà generate, dal migliore degli esseri intellegibili eterni” 37a 1-2.

<sup>401</sup> Sul rapporto tra anima e intelligenza nel caso del cosmo si ricordi il passaggio iniziale 30b-c del *Timeo* consacrato al primo resoconto della narrazione del cosmo, all'interno del quale appunto, si spiega che il demiurgo, in virtù della propria bontà, che lo porta a voler realizzare l'opera più bella possibile, prima di porre “l'intelletto nell'anima e l'anima nel corpo”, costituendo l'universo come l'opera più bella e migliore possibile, compie due valutazioni: 1. che un vivente dotato di pensiero sarebbe stato più bello di uno che ne fosse privo; 2. che era impossibile che qualcosa fosse dotato di pensiero, senza possedere un'anima. Un'anima quindi è fornita al corpo perché quest'ultimo possa avere l'intelletto. La funzione dell'anima, quindi, a questo livello della narrazione, consiste nell'essere fonte di pensiero.

<sup>402</sup> Due altre referenze si trovano rispettivamente a 70b 4, nella trattazione relativa alla dislocazione delle specie di anima inferiore in parti diverse del corpo, e 92b 7, nella sezione finale sulle reincarnazioni. Il primo riferimento in particolare è interessante per il presente discorso, e conferma il rapporto tra la nozione di ‘giustizia’ e la questione della dominazione della parte divina dell'anima che sarà sviluppato qui di seguito nel corpo del testo. Il passo suona: “Il cuore, invece, nodo delle vene e sorgente del sangue che circola impetuosamente per tutte le membra, lo situarono nel post di guardia, in modo che, quando la parte

L'occorrenza più sopra incontrata, 41c 6, appartenente alla prima comunicazione del demiurgo agli dei immortali (41c 6-d 1), costituisce la prima dell'opera. Il termine vi è utilizzato senza ulteriori indicazioni e, in assenza di altri indizi, a partire dal contesto, sembra anzitutto valere come riferimento alla condotta moralmente buona, ovvero alla strada da seguire per chi voglia ben agire. Su questa occorrenza si ritornerà alla fine del presente capitolo.

L'altra occorrenza, 42b 2, appartiene alle leggi del fato. Benché aiuti a determinare in modo più preciso il significato della nozione, essa si presenta scarna come la precedente, senza alcuna definizione o spiegazione di contorno. A proposito delle anime, con riferimento all'insorgere delle sensazioni e passioni determinato dall'incarnazione, si afferma: “dominando le quali avrebbe vissuto nella giustizia, essendone dominate nell'ingiustizia (ὄν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικίᾳ, 42b 2). Questo riferimento, come il precedente, appare subitaneo, e isolato, nel contesto dell'argomentazione cui appartiene, portando a domandarsi quale sia il significato del termine “giustizia” e perché Platone abbia scelto di utilizzarlo tra gli altri possibili, per indicare la condotta moralmente buona, e tramite la sua negazione quella cattiva<sup>403</sup>. Eviteremo tuttavia di presupporre una dottrina platonica della giustizia, costituita altrove in altri dialoghi, ma vorremmo piuttosto chiarire il senso del concetto attraverso l'esame delle sue diverse occorrenze all'interno del *Timeo* stesso.

Senza qui proporci di rispondere alle questioni sopracitate, per il proseguo del discorso sarà utile osservare che rispetto all'occorrenza precedente (41c 6-d 1), collocata nella prima comunicazione del demiurgo agli dei immortali, questo secondo riferimento, anche ad un primo sguardo, contiene un'indicazione più precisa, in quanto chiarisce che cosa significhi vivere in modo giusto e, all'opposto, in modo ingiusto: ossia, rispettivamente, dominare (κρατήσοιεν, 42b 2) le proprie passioni o esserne dominati (κρατηθέντες, 42b 2). L'ambito semantico delle due determinazioni appare coerente con

---

irascibile dell'anima è presa dalla collera – perché la ragione ha avvertito che qualche azione ingiusta (ἄδικος) ha luogo nelle membra, dal di fuori o dal di dentro, a causa degli appetiti – velocemente, attraverso tutti gli stretti passaggi, tutto quanto vi è di sensibile nel corpo, informato delle esortazioni e delle minacce, si renda docile a ubbidire, lasciando così alla parte migliore dell'anima il comando su ogni cosa (γίγνωτο ἐπήκοον καὶ ἔπειτο πάντα, καὶ τὸ βέλτιστον οὕτως ἐν αὐτοῖς 70c πᾶσιν ἡγεμονεῖν ἐῶ” (70a 9-c 1).

<sup>403</sup> Questo discorso è tanto più pertinente se si considera che, almeno per quanto ci è dato conoscere, nessun'altra disposizione virtuosa, *phronēsis* a parte, è nominata nel *Timeo* nel contesto dei passaggi di argomento etico, dove si discute del comportamento buono o cattivo, o della felicità. Viene allora da chiedersi perché, se la nozione ha un ruolo di primo piano nel discorso etico, essa resti, almeno all'apparenza, poco determinata. Sul ruolo della nozione di giustizia nel *Timeo* si veda Johansen (2004), pp. 1-23.

il contenuto dell'altra occorrenza (41c 6-d 1), nella quale il riferimento alla giustizia compariva per caratterizzare il comportamento di coloro nei quali l'anima immortale ha un ruolo direttivo. Di più, se nel primo passaggio si affermava che l'anima immortale è direttiva nel vivente mortale qualora questo consenta a seguire la giustizia, qui si afferma che qualora l'anima immortale del vivente mortale domini le passioni, quest'ultimo vive secondo giustizia. Da quest'ultima affermazione si può desumere che il dominio da parte dell'anima immortale sulle passioni costituisce una condizione, o un mezzo, della vita secondo giustizia. Unendo il contenuto dei due passaggi si ricava quindi che vivere secondo giustizia comporta o consiste nel dominio dell'anima immortale sulle passioni. Questo tipo di condotta, basata sul dominio, presuppone una volontà precisa da parte dell'anima, la volontà di seguire il comando di sé stessa. Riprendendo l'indicazione preziosa contenuta nel passaggio precedente, dove si affermava che l'anima immortale ha un ruolo direttivo in chi acconsente a seguire la giustizia, ci sembra quindi possibile affermare che nei passaggi esaminati – i quali a nostra conoscenza costituiscono anche le occorrenze principali della nozione di giustizia nel *Timeo* – la giustizia è semantizzata con riferimento a due elementi o condizioni: 1. la responsabilità, 2. il dominio dell'intelletto sulle passioni. Questo punto tornerà utile alla fine del presente capitolo.

Il comando dell'anima immortale all'interno del vivente mortale, se la nostra analisi è corretta, è subordinato alla volontà propria di quest'ultimo di realizzare tale dominio. Come si è detto, però, la posizione di comando dell'anima non è neutralmente connotata nel progetto del demiurgo ma: 1. corrisponde alla disposizione dell'anima del cosmo dei cui stessi elementi è costituita l'anima del vivente mortale, ed: 2. è trattata come condizione della condotta etica buona di quest'ultimo<sup>404</sup>. Questo punto, cioè la valenza etica del dominio dell'anima immortale, si definisce in modo chiaro nella sezione sulle leggi del fato. In questo tratto dell'opera, due elementi, in particolar modo, si profilano con riferimento alla connotazione moralmente positiva del dominio dell'anima sulle passioni: da un lato il carattere destinale e necessario della possibilità del suo opposto, ossia il prospettarsi, per l'anima incarnata, di un doppio orizzonte della riuscita e del fallimento; dall'altro lo sforzo del demiurgo, teso, malgrado la consapevolezza dei propri limiti, e la volontà di un distanziamento, a fornire all'anima le migliori condizioni possibili perché il destino di riuscita abbia luogo. Se il primo elemento, al quale è dedicata la seconda allocuzione di *Timeo*, riguarda la necessità come causa indipendente dalla

---

<sup>404</sup> Come si apprende poi soprattutto nella terza allocuzione, dedicata alla generazione del vivente mortale.

volontà intelligente, il secondo si concretizza nell'opera d'intermediazione degli dei immortali, che costituisce l'oggetto della terza allocuzione.

Con riferimento al secondo elemento ci sembra possibile un'ulteriore osservazione, che consente di completare il nostro discorso sul carattere normativo del ruolo di comando dell'anima. Il dominio dell'anima immortale è la condizione alla quale il progetto di generazione del vivente mortale è conformato e tende, nei limiti del possibile. In parole più semplici, il demiurgo vorrebbe che nel vivente mortale si instaurasse stabilmente il comando dell'anima immortale, ma, non potendo lui stesso guidare quest'ultima, dati i limiti imposti dalla sua condizione, guida gli dei immortali in tale opera. Un compito dirigenziale è rivendicato per questi ultimi in una sorta di passaggio di testimone che, come il testimone trasmesso, consiste in un potere di comando, con una differenza fondamentale. Se gli dei immortali eseguono, avendoli compresi, gli ordini del demiurgo, il vivente mortale, giunto a compimento il processo di generazione, risponde al principio di comando che ha dentro di sé, trovandosi nella responsabilità di mantenerlo nel suo stato direttivo. In questo senso devono essere lette le parole conclusive della sezione delle leggi del fato che precedono senza soluzione di continuità il passo più sopra commentato sull'incarnazione dell'anima.

### 1.3 LA FUNZIONE COSMOLOGICA E PSICOLOGICA DEL COMANDO DEL PERIODO DELL'IDENTICO E DEL SIMILE

La struttura gerarchica del dominio è riproposta nel disegno del demiurgo a vari livelli. Finora si è considerata la relazione anima-corpo, nel caso del cosmo, e dell'uomo, ma il paradigma del dominio, nel *Timeo*, è utilizzato con riferimento a varie sotto-articolazioni del rapporto anima-corpo: il rapporto tra il cerchio dell'identico e del diverso nell'anima nel cosmo, corrispondente al rapporto tra la rotazione delle stelle fisse e le rotazioni dei pianeti nel cielo, e inoltre, tra i due cerchi dell'identico e del diverso nell'anima immortale nell'uomo<sup>405</sup>.

---

<sup>405</sup> Vi è un altro livello rilevante nel dialogo, che occupa in particolare la prima parte della terza allocuzione di *Timeo*, relativo al rapporto interno all'uomo tra anima immortale e anime mortali. Per ragioni di spazio non ci si occuperà di questo punto nella presente analisi ma riguardo ad essa si rimanda al primo capitolo di questa parte della tesi.

### 1.3.1 Il dominio del periodo dell'identico e del simile nell'anima del cosmo e nel cielo

La posizione del dominio del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso rientra, come momento finale, nel processo di costituzione dell'anima del cosmo. Essa costituisce il mezzo attraverso il quale il demiurgo realizza il comando dell'anima sul corpo<sup>406</sup>. Fuoriesce dal nostro interesse rendere conto dei momenti precedenti del processo di generazione in questione, ma per una migliore comprensione del passo da discutere può essere utile ricordare che l'anima del cosmo è costituita di una mescolanza di essere, identico e diverso, per ciascuno dei quali, a loro volta, il demiurgo ha precedentemente realizzato un composto intermedio tra l'indivisibile e il divisibile. L'indivisibile e il divisibile, in ciascuna delle tre mescolanze rappresentano rispettivamente le idee e il sensibile, così che, ad esempio, l'essere indivisibile corrisponde all'essere in sé, ossia l'essere pieno delle idee, l'essere divisibile all'essere solo parziale dei corpi in divenire, mentre l'intermedio tra i due di cui l'anima è costituita, ad intermedio tra l'essere in sé delle idee e l'essere solo parziale dei corpi in divenire. Nel realizzare la mescolanza, il demiurgo “adatta a forza la natura del diverso, che resiste alla mescolanza, all'identico”<sup>407</sup>, mescolandoli poi, entrambi, all'essere. Segue, nel processo, un momento di divisione, organizzato secondo un sistema di proporzioni, a loro volta raggruppabili in intervalli doppi e tripli, e di riempimento dei suddetti intervalli tramite una coppia di ulteriori composizioni intermedie costituite secondo precise proporzioni in rapporto alle divisioni di prima. Questa procedura si ripete per due volte. La composizione ottenuta è divisa in due parti nel senso della lunghezza, dalle quali, facendole coincidere nel loro punto intermedio a forma di una X, e unendo l'una all'altra le estremità nel punto opposto all'intersezione, sono costituiti due cerchi. Il passo che ci interessa segue senza soluzione di continuità:

Diede loro un movimento circolare uniforme nello stesso luogo, e dei due cerchi, l'uno lo fece esterno, l'altro interno. Ora il movimento del cerchio esterno lo definì come proprio della natura dell'identico, il movimento del cerchio interno come proprio della natura del diverso. Indirizzò poi il movimento dell'identico secondo il lato di destra, e quello del diverso secondo il lato a sinistra e diede la supremazia al lato dell'identico e del simile. (36c 4-d 1)

---

<sup>406</sup> Cf. *Timeo*, 34c 4-35 1.

<sup>407</sup> *Timeo*, 35 a 9: “E presili tutti e tre, formò mescolandoli un'unica, realtà adattando a forza la natura del diverso che resiste alla mescolanza e all'identico (καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὕσαν εἰς ταῦτὸν συναρμότητων βία)”.

εἰς ἓν κύκλῳ, συνάψας αὐταῖς τε καὶ ἀλλήλαις ἐν τῷ καταντικρῷ τῆς προσβολῆς, καὶ τῆ κατὰ ταῦτὰ ἐν ταυτῷ περιεγομένη κινήσει περίξ αὐτὰς ἔλαβεν, καὶ τὸν μὲν ἔξω, τὸν δ' ἐντὸς ἐποιεῖτο τῶν κύκλων. τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταυτοῦ φύσεως, τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου. τὴν μὲν δὴ ταυτοῦ κατὰ πλευρὰν ἐπὶ δεξιὰ περιήγαγεν, τὴν δὲ θατέρου κατὰ διάμετρον ἐπ' ἀριστερά, κράτος δ' ἔδωκεν τῆ ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ

La rotazione dell'identico è lasciata unica e indivisa, quella del diverso, invece, è suddivisa in sette rivoluzioni che procedono in senso contrario rispetto alla prima. Queste ultime a loro volta sono ripartite in due gruppi, uno di tre, l'altro di quattro rivoluzioni, i quali si muovono a velocità differenti l'uno rispetto all'altro, ma procedono comunque in modo regolare<sup>408</sup>.

Nella sezione dedicata alla generazione del tempo, che com'è noto coincide con la generazione del cielo e degli astri così detti “erranti”, si apprende che i movimenti del cerchio del diverso corrispondono alle orbite dei sette pianeti, le quali, come la rivoluzione del cerchio del diverso, sono dominate (κρατουμένης, 39a) dal movimento circolare del cerchio dell'identico:

Quindi dopo che ciascuno degli astri necessari alla costituzione del tempo ebbe raggiunto l'orbita che gli era destinata e dopo che i loro corpi, tenuti insieme da vincoli fatti di anima, divennero viventi ed ebbero appreso l'ordine prestabilito per loro, allora seguendo il movimento del diverso che è obliquo e che incrocia il movimento dell'identico essendone dominato, gli uni ruotando in un circolo maggiore gli altri in uno minore, gli astri che ruotavano nei circoli minori ruotavano più velocemente, quelli che ruotavano nei circoli maggiori più lentamente. (38e 3-39a 5)

ἐπειδὴ δὲ οὖν εἰς τὴν ἑαυτῷ πρέπουσαν ἕκαστον ἀφίκετο φορὰν τῶν ὅσα ἔδει συναπεργάζεσθαι χρόνον, δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῶα ἐγεννήθη τό τε προσταχθὲν ἔμαθεν, κατὰ δὴ τὴν θατέρου φορὰν πλαγίαν οὔσαν, διὰ τῆς ταυτοῦ φορᾶς

---

<sup>408</sup> *Timeo*, 36d 1-7: “e la lasciò infatti unica e indivisa, mentre, una volta divisa la rivoluzione interna per sei volte in sette cerchi disuguali secondo intervalli doppi e tripli, in modo che tali intervalli fossero tre di ciascun tipo, ordinò che i cerchi procedessero in senso contrario gli uni rispetto agli altri, tre di essi a una velocità simile, gli altri quattro a velocità dissimili fra loro e rispetto ai primi tre, ma comunque muovendosi secondo un ritmo ben cadenzato (μίαν γὰρ αὐτὴν ἄσχιστον εἶασεν, τὴν δ' ἐντὸς σχίσας ἕξαχῆ ἑπτὰ κύκλους ἀνίσους κατὰ τὴν τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου διάστασιν ἑκάστην, οὐσῶν ἑκατέρων τριῶν, κατὰ τάναντία μὲν ἀλλήλοις προσέταζεν ἰέναι τοὺς κύκλους, τάχει δὲ τρεῖς μὲν ὁμοίως, τοὺς δὲ τέτταρας ἀλλήλοις καὶ τοῖς τρισὶν ἀνομοίως, ἐν λόγῳ δὲ φερομένουσιν)”.

ιούσης τε καὶ κρατουμένης, τὸ μὲν μείζονα αὐτῶν, τὸ δ' ἐλάττω κύκλον ἰόν, θᾶπτον  
μὲν τὰ τὸν ἐλάττω, τὰ δὲ τὸν μείζω βραδύτερον περιήειν.

La sezione continua con una spiegazione di alcuni fenomeni celesti: la forma ellittica della traiettoria dei pianeti e le velocità relative dei loro movimenti, le rivoluzioni diurna, della luna, del sole e dell'anno perfetto<sup>409</sup> (39a 5-e 2). Non si intende addentrarsi nel dettaglio di queste spiegazioni, le quali introducono alle complesse concezioni astronomiche platoniche, ma per il nostro proposito è significativo osservare che gli elementi esplicativi forniti rinviano al dominio della rivoluzione del cerchio dell'identico sui periodi del diverso. Le spiegazioni addotte infatti mettono in evidenza: 1. l'influenza esercitata dalla rivoluzione del cerchio dell'identico sulle rivoluzioni del cerchio del diverso, la quale in particolare consente di spiegare la forma a spirale delle traiettorie dei pianeti e le loro velocità relative, e le rotazioni diurna, dell'anno, e dei mesi<sup>410</sup>; 2. la funzione di criterio d'ordine, e unità di misura, del cerchio dell'identico, la quale compare in particolare nella spiegazione della finalità del periodo diurno, e con riferimento al fenomeno complesso dell'anno perfetto.

Nelle spiegazioni sopracitate sono inoltre delineati i caratteri rispettivi delle rivoluzioni del cerchio dell'identico e del diverso, i quali ci sembrano costituire una giustificazione della funzione di criterio d'ordine del periodo del cerchio dell'identico e della necessità di essere ordinate delle rivoluzioni del diverso. A questo proposito si citano qui di seguito la spiegazione del periodo diurno (39b 2-c 2) e dell'anno perfetto (39c 5-d 7).

Della prima ci interessa soprattutto la linea finale, nella quale il periodo celeste del cerchio dell'identico è caratterizzato come “unico e più ragionevole di tutti” (ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος, 39c 2). Il secondo passaggio riguarda l'anno perfetto, esaminato a seguito di un breve commento sullo stato delle conoscenze afferenti ai movimenti dei corpi celesti diversi dalla luna e dal sole. La scarsa diffusione di una conoscenza su di essi è ricondotta alla necessità di competenze e strumenti specifici. Come parziale surrogato di questo tipo di osservazioni, l'anno perfetto è menzionato a titolo di fenomeno naturale capace di dare una comprensione spontanea del

---

<sup>409</sup> Nell'anno perfetto tutti i pianeti compiono le loro rivoluzioni attorno alla terra, e completano nello stesso momento i loro movimenti, prendendo come unità di misura il movimento perfetto e regolare del cerchio dell'identico.

<sup>410</sup> Su questo punto, e sulle ipotesi astronomiche platoniche implicate nel *Timeo*, si veda Rivaud (2002), p. 56-63.



coinvolgimento dei movimenti dei pianeti nel costituirsi del tempo, mediante l'utilizzo del periodo del cerchio dell'identico come unità di misura:

Quanto ai periodi degli altri corpi celesti [...] essi non sanno che il tempo dipende anche dai loro movimenti, che sono di numero eccezionale e di una varietà straordinaria; tuttavia, non è impossibile comprendere almeno che il numero perfetto del tempo compie l'anno perfetto, nel momento in cui la velocità relativa di tutti e otto i periodi compiuto il loro percorso comune, tornano al punto di partenza, misurati in base al cerchio dell'identico che procede uniformemente. (39c 5-e 2)

τῶν δ' ἄλλων τὰς περιόδους[...] ὥστε ὡς ἔπος εἶπεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας, πλήθει μὲν ἀμηγάνῳ χρωμένας, πειποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς: ἔστιν δ' ὅμως οὐδὲν ἥττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὁ γε τέλος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἀπασῶν τῶν ὀκτῶ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχῃ σχῆ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταύτου καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ.

Se le nostre analisi sono corrette, a partire dai passaggi sopramenzionati, ci sembra possibile concludere che il dominio del cerchio dell'identico, trasferito sul piano dei movimenti celesti, corrisponde a una supremazia del movimento circolare unico del cerchio dell'identico sui movimenti circolari molteplici, e vari, delle orbite dei pianeti erranti, con il risultato di un'armonica concertazione tra i due. L'identificazione del periodo del cerchio dell'identico con la rotazione della sfera delle stelle fisse è attuata più avanti, nella sezione dedicata alla generazione degli dei immortali. Il passo ci interessa perché vi è ribadito il riferimento al ruolo dominante (τοῦ κρατίστου 40a 5) del cerchio dell'identico e alla sua funzione ordinatrice nei confronti del cielo intero.

Per quanto riguarda la stirpe divina, ne ha forgiato la parte più importante di fuoco, perché fosse la più brillante e bella a vedersi, e, foggiandola a somiglianza del cosmo la fece di forma rotonda e la pose nella direzione dell'intelligenza del cerchio più potente, distribuendola circolarmente per tutto il cielo, in modo che costituisse nella sua totalità il vero ordine armonioso del cielo variamente ricamato. (40a 2-7)

τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἶη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὐκύκλον ἐποίηι, τίθησίν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον.

La continuazione del passo contiene due ulteriori indicazioni, rilevanti per l'analisi dell'utilizzo del tema del dominio nella rappresentazione platonica dell'organizzazione del cielo: 1. l'influenza del dominio del cerchio dell'identico si estende anche alle stelle fisse, ossia agli dei collocati nella sua orbita; 2. queste ultime sono caratterizzate, in opposizione alle stelle erranti, da un movimento uniforme nello stesso luogo, che le rende le migliori possibili.

Attribuì quindi a ciascun dio due movimenti, l'uno uniforme nello stesso luogo, perché ogni dio pensa sempre le stesse cose riguardo alle stesse cose, l'altro rivolto in avanti perché ogni dio è dominato dalla rotazione dell'identico e del simile; ma li rese immobili e stabili rispetto agli altri cinque movimenti, affinché ognuno di essi fosse il migliore possibile. Per tale ragione, nacquero quelli fra gli astri che non sono erranti, viventi divini, eterni, che muovendosi di un movimento uniforme nello stesso luogo, rimangono sempre fermi; gli astri che, invece vanno avanti e indietro errando nel loro percorso sono nati come si è detto prima. (40a 7-b 8)

κινήσεις δὲ δύο προσήψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταύτῳ κατὰ ταῦτά, περὶ τῶν αὐτῶν αἰεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοομένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν, ὑπὸ τῆς ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ: τὰς δὲ πέντε κινήσεις ἀκίνητον καὶ ἐστός, ἵνα ὅτι μάλιστα αὐτῶν ἕκαστον γένοιτο ὡς ἄριστον.

La caratterizzazione del movimento delle stelle fisse mediante l'opposizione alla varietà, e molteplicità, dei movimenti degli astri erranti richiama l'articolazione tra il periodo del cerchio dell'identico (unico e più ragionevole) e le rotazioni dei pianeti (varie e molteplici), rendendo inoltre più complesso il quadro dei movimenti celesti sottomessi al dominio del cerchio dell'identico. Ciò conferma l'idea di una differenziazione di movimenti, interna al dominio celeste, in base al criterio della quantità e varietà dei movimenti, e aggiunge alla nozione di dominio, utilizzata con riferimento all'unicità e stabilità del cerchio dell'identico, il significato della supremazia nel senso del valore.

Il riferimento al movimento su sé stesso, e verso l'avanti, delle stelle fisse e, quindi, alla stabilità rispetto agli altri movimenti (indietro, destra, sinistra, alto, basso), oltre che portare all'istituzione di una gerarchia di condizioni di bontà, all'interno del cielo, permette di realizzare un collegamento con la trattazione della condizione dell'uomo. Il primo passo citato (42e 5-43b 5) all'interno della presente sezione sul dominio si chiude infatti con un riferimento alla mancanza di ordine, e razionalità, della condizione dell'anima immortale, a seguito della prima immersione nel corpo. Una

mancanza di ordine che è appunto ricondotta alla presenza delle sei direzioni del movimento. Questo raffronto tra la condizione, o condotta, dell'uomo e la condotta dei periodi, e degli astri, risulterà centrale per la conclusione del presente capitolo.

### 1.3.2 Il dominio del cerchio dell'identico come disposizione cognitiva normale dell'uomo

Nella prima parte della presente sezione sul rapporto di dominazione nel *Timeo*, il carattere normativo del dominio dell'anima sul corpo è stato determinato con riferimento al disegno del demiurgo relativamente, sia al caso del cosmo, sia a quello dell'uomo, e con riferimento al destino di riuscita di quest'ultimo, identificato con la condotta giusta, o moralmente buona. Qui, dopo aver esaminato la ricorsività del modello del comando nell'opera di strutturazione del cosmo del demiurgo, la quale è incentrata sull'articolazione interna all'anima nei due cerchi del diverso e dell'identico, si considererà il rapporto di dominio tra i periodi dell'identico e del diverso all'interno dell'uomo. La concertazione tra i due movimenti, sul modello dell'organizzazione del cosmo, costituisce infatti la condizione del corretto funzionamento delle funzioni cognitive umane. In questo senso, rispetto alla questione del ruolo normativo del comando dell'anima immortale nel vivente mortale, ricondotta nella parte precedente del presente capitolo alla questione etica, si aggiungerà qui un nuovo livello di lettura, relativo al piano 'fisiologico', ossia delle disposizioni, normali o naturali, incaricate nell'uomo dei processi della sensazione e del giudizio.

#### 1.3.2.1 *La sensazione come deviazione dalla norma*

Il passaggio che ci interessa è lungo, e segue nell'ordine il passaggio sull'incarnazione dell'anima immortale dal quale si è partiti nel nostro esame sulla relazione di dominazione. La parte che qui ci interessa suona così:

E le sensazioni, suscitando anche allora, nel momento stesso in cui si producono, un movimento grandissimo e di grandissima intensità, muovendo e scuotendo fortemente, insieme con quel fiume che scorre di continuo, i periodi dell'anima, da un lato impedirono del tutto la rotazione del cerchio dell'identico, scorrendo in direzione contraria a essa, e ostacolarono il suo dominio e il suo procedere, dall'altro turbarono anche la rotazione del diverso. E così gli intervalli doppi e tripli, tre di ciascun tipo, e gli intervalli intermedi di uno e un mezzo, di uno e un terzo e di uno e un ottavo, non potendo essere interamente dissolti, se non da chi li aveva legati,

essi li piegarono in ogni senso e produssero ogni serie di fratture e deviazioni, in tutti i modi in cui era loro possibile, sicché essi si muovevano tenendosi insieme a stento, ma secondo un movimento irregolare, ora contrari, ora obliqui, ora sottosopra. (43c 7-e 4)

καὶ δὴ καὶ τότε ἐν τῷ παρόντι πλείστην καὶ μεγίστην παρεχόμεναι κίνησιν, μετὰ τοῦ ῥέοντος ἐνδεδελεχῶς ὄχετοῦ κινουῦσαι καὶ σφοδρῶς σείουσαι τὰς τῆς ψυχῆς περιόδους, τὴν μὲν ταυτοῦ παντάπασιν ἐπέδησαν ἐναντία αὐτῇ ῥέουσαι καὶ ἐπέσχον ἄρχουσαν καὶ ἰούσαν, τὴν δ' αὖ θατέρου διέσεισαν, ὥστε τὰς τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου τρεῖς ἑκατέρας ἀποστάσεις καὶ τὰς τῶν ἡμιολίων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδῶν μεσότητος καὶ συνδέσεις, ἐπειδὴ παντελῶς λυταὶ οὐκ ἦσαν πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος, πάσας μὲν στρέψαι στροφάς, πάσας δὲ κλάσεις καὶ διαφθοράς τῶν κύκλων ἐμποιεῖν, ὅσα χῆπερ ἦν δυνατόν, ὥστε μετ' ἀλλήλων μόγις συνεχομένας φέρεσθαι μὲν, ἀλόγως δὲ φέρεσθαι, τοτὲ μὲν ἀντίας, ἄλλοτε δὲ πλαγίας, τοτὲ δὲ ὑπτίας.

La nostra prima osservazione è di carattere generale e riguarda il tipo di contesto narrativo scelto da Platone per introdurre l'articolazione e la dinamica tra il cerchio dell'identico e del diverso all'interno dell'uomo. Si tratta di una descrizione di una deviazione dalla norma per quanto riguarda lo stato, e il funzionamento, delle disposizioni cognitive considerate e, insieme, della norma per ciò che concerne il processo di generazione del vivente mortale, che qui, nella sezione esaminata, è discusso nella fase che, da un punto di vista dello sviluppo dell'individuo, corrisponde al periodo tra la nascita e la fine dell'età infantile. Siamo di fronte ad una rappresentazione della genesi dell'uomo che vale sia dal punto di vista della narrazione dell'origine della specie, sia da quello della formazione del singolo, costituendosi come una sorta di fenomenologia dell'anima all'interno della quale il percorso di quest'ultima è scandito dalle tappe seguenti dell'istituirsi delle capacità nutritiva, sensitiva e giudicante. Riguardo alle ultime due, differenziantesi dalla capacità nutritiva, per la maggiore implicazione della componente immortale dell'anima, la narrazione è svolta dal punto di vista dei periodi dell'identico e del diverso, che attraversano la deviazione dalla condizione di partenza, precedente l'incarnazione, fino al ristabilimento della stessa, dopo l'incarnazione.

Tra gli effetti retorici dell'intreccio tra una narrazione della condizione normale, per quanto riguarda lo sviluppo nel singolo individuo della capacità del giudizio, e l'allontanarsi dalla norma, per quanto riguarda i contenuti del processo descritto (ossia la condizione dei periodi del cerchio dell'identico e del diverso all'insorgere della

sensazione), ci sembra esservi la messa in evidenza indiretta della condizione normale, ossia: il costituirsi del giudizio come ripristino del dominio del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso, e del loro procedere armonico. Con questa osservazione non si intende tuttavia mettere in ombra la progressione letterale del testo, e quindi il fatto che la presentazione della condizione normale della facoltà del giudizio avvenga attraverso la descrizione della condizione di diversione determinata dalla sensazione. Un'analisi più approfondita del passo consentirà, da un lato, di osservare la concentrazione del vocabolario della diversione, mostrando la validità della lettura proposta della sensazione come diversione, dall'altro, con riferimento alla definizione della condizione normale, porrà in evidenza che l'istituirsi del corretto rapporto di dominio tra il cerchio dell'identico e del diverso, comporta una concertazione armonica dei rispettivi periodi, la quale, insieme alla relazione di dominazione, caratterizza anche la condizione naturale dei periodi dell'anima del cosmo.

Nella tappa del processo dell'incarnazione che precede il passo citato – l'acquisizione del nutrimento, i periodi dell'anima – i quali si trovano immersi nel fiume di movimenti del corpo sono trascinati da essi con violenza, senza poterli “né dominare, né esserne dominati”. La transizione alla sensazione avviene tramite l'osservazione secondo cui un “tumulto” (θόρυβος) ancora superiore, rispetto agli influssi e efflussi del nutrimento, è comportato dalle affezioni, prodotte dagli oggetti esterni (il riferimento è sempre a fuoco, acqua, terra, aria), i quali colpiscono il vivente e, attraversandone il corpo, ne colpiscono l'anima. La descrizione dell'impatto, e degli effetti, delle sensazioni fornita nel passo può essere riassunta come segue:

1. L'ingenerarsi delle sensazioni – che sono affezioni provocate nell'anima dall'impatto dei sensibili esterni – comporta un grande e intenso movimento nell'anima.
2. Il movimento, e lo scuotimento, dei periodi dell'anima ha i seguenti effetti:
  - a. impedisce completamente la rotazione del cerchio dell'identico (poiché scorre in senso contrario), ossia ne impedisce il dominio e lo stesso procedere.
  - b. Destabilizza il cerchio del diverso, piegando, e producendo rotture e deviazioni, negli intervalli armonici dei cerchi nei quali esso è suddiviso, con la conseguenza che essi procedono tenendosi insieme a stento e in modo irragionevole.

Da questo schema si evince quale sia la condizione normale dei periodi dell'anima umana, che risulta coincidere con quella dell'anima del cosmo. Le descrizioni fornite, infatti, mostrano che l'anima umana, analogamente a quella cosmica, si articola nei due periodi dell'identico e del diverso, e che, inoltre:

1. Il periodo del cerchio dell'identico domina sul cerchio del diverso (per l'anima cosmica cf. 36d 1).
2. I periodi dei due cerchi, caratterizzati dal moto circolare uniforme, sono tra loro concertati armonicamente. L'istituzione del rapporto di dominio garantisce cioè il buon funzionamento di entrambi: il corretto procedere del cerchio dell'identico (per l'anima cosmica cf. 39c 2) e una corretta articolazione interna dei periodi del cerchio del diverso (cf. 36d 7 per l'anima cosmica).

Su quest'ultimo punto è chiarificatrice la corrispondenza terminologica tra la descrizione del buon funzionamento del cerchio del diverso, fornita nel passo sulla generazione dell'anima cosmica, e la descrizione del cattivo funzionamento del periodo del diverso nell'anima dell'uomo. Nel primo caso, infatti, dopo aver spiegato l'articolazione interna del periodo del diverso, Timeo osserva che una tale complessità non pregiudica un buon coordinamento dei movimenti implicati (*ἐν λόγῳ δὲ φερομένου*, 36d 7). La stessa espressione, preceduta da una negazione (*ἀλογῶς δὲ φέρεσθαι*, 43e 4), si ritrova nel passo sull'ingenerarsi della sensazione, descrivendo il malfunzionamento del cerchio del diverso in assenza del dominio del cerchio dell'identico nell'anima dell'uomo<sup>411</sup>.

La rappresentazione degli effetti provocati nell'anima dalla sensazione, anche se ottenuta mediante la discussione di casi che non rispecchiano la condizione psichica fisiologica, ha una validità per la comprensione e la descrizione della sensazione, e della condizione umana, in generale:

1. Essa mette in evidenza l'impianto traumatico del processo sensitivo come venire incontro ai sensi, e quindi al corpo, di corpi esterni con delle conseguenze sull'anima. Rispetto a tale tipo di interazione il funzionamento normale della capacità di giudizio rappresenta un ristabilirsi del sistema del dominio nel rapporto interno tra il

---

<sup>411</sup> Sull'esame di questa parte del dialogo si veda Brisson (1974).

cerchio dell'identico e del diverso, e nel rapporto di entrambi, come unità, con le sensazioni, e quindi con il corpo. Vista la corrispondenza tra la condizione normale nell'uomo e nel cosmo, una tale presentazione della formazione del giudizio permette anche di concepire la diversione dalla condizione normale nell'uomo, determinata dalla sensazione, come allontanamento dalla situazione naturale dei periodi dell'anima del cosmo, e l'avvento del giudizio come allinearsi ad essi. Lo stesso schema, come si vedrà meglio più avanti, è riproposto nella trattazione della questione etica nel passo sulla finalità della vista e della terapia dell'intelletto.

2. La rappresentazione della prima sensazione come evento traumatico che comporta uno stravolgimento della capacità di giudizio, "un'insensatezza dell'anima" (ἄνοος ψυχή, 44a 8), copre anche un dettagliato repertorio di casi anomali i quali, determinandosi in età adulta (dopo il fisiologico sviluppo della ragione o in sua completa assenza), diventano di pertinenza dell'etica. Si tratta dei casi di follia (μανία, 86b, 3) e incapacità di apprendere (ἀμαθίαν, 86b 3) già incontrati nell'esame delle sezioni sulla malattia e sulla cura dell'anima. Dalle sopracitate sezioni si apprende infatti: a. che follia, e incapacità ad apprendere, costituiscono due specie diverse della stessa malattia, identificata appunto con l'assenza di senno (ἄνοον 86b 3); b. che esse coprono l'ambito dei comportamenti viziosi, come dimostra l'elenco di disposizioni fornito nella sezione dedicata alle malattie dell'anima (scontentezza e afflizione, temerarietà e viltà, incapacità a ricordare e difficoltà ad apprendere)<sup>412</sup>. Come conseguenza, i suddetti casi di malattia dell'anima sono riconducibili ad un venir meno del corretto rapporto di dominio, internamente all'anima, tra periodo dell'identico e periodo del diverso e, quindi, tra anima e corpo. Vista la corrispondenza tra la condizione psichica normale nell'uomo e la disposizione dell'anima del cosmo, una tale presentazione della formazione della capacità di giudizio permette anche di introdurre la trattazione della deviazione dalla condizione normale dall'uomo, determinata dalla sensazione, come allontanamento dalla situazione naturale dei periodi dell'anima del cosmo. L'avvento del giudizio, per opposizione, si definisce quindi come un allinearsi ad essi.

Per quanto riguarda il secondo punto la lettura proposta trova conferma nella parte conclusiva della sezione dedicata all'opera degli dei immortali, la quale segue nell'ordine la descrizione dell'insorgere della sensazione e dell'alterazione della capacità di giudizio. Nella parte in questione (44b 2-d 2) si spiega che cosa succede nella vita dell'uomo dopo

---

<sup>412</sup> *Timeo*, 87a 5-7.

il costituirsi della capacità di giudizio, ossia dopo che l'uomo è divenuto assennato. Prima (44b 2-b 8), si descrive l'avvento della ragione, il che significa portare a termine la descrizione del percorso di sviluppo cognitivo, il quale ha avuto inizio con l'incarnazione; poi (44b 8-c b), in poche condensate righe, si profilano le implicazioni del mantenimento, o della perdita, di questo stato, nel tempo a venire, con un breve accenno all'educazione, al trascorrere della vita e al suo termine. Se la prima parte è rilevante in quanto contiene alcune indicazioni sulla disposizione cognitiva normale, la seconda ci interessa qui poiché presenta un riferimento alla peggiore delle malattie. Il testo è il seguente:

Se inoltre un corretto nutrimento sopraggiunge a favorire l'educazione, sfuggito alla peggiore malattia, costui diviene perfettamente integro e sano; ma se invece non vi bada, avendo attraversato una vita disequilibrata, torna di nuovo nell'Ade, incompleto e insensato. (44b 8-c 4)

ἂν μὲν οὖν δὴ καὶ συνεπιλαμβάνηται τις ὀρθὴ τροφή παιδεύσεως, ὀλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς, τὴν μεγίστην ἀποφυγῶν νόσον, γίγνεται: καταμελήσας δέ, χολὴν τοῦ βίου διαπορευθεὶς ζωὴν, ἀτελὴς καὶ ἀνόητος εἰς Ἄϊδου πάλιν ἔρχεται.

La mancanza di senno fino a poco prima è stata considerata in quanto condizione fisiologica di momentanea deviazione dalla norma dovuta agli effetti immediati del processo di incarnazione. Che essa sia considerata qui da un punto di vista un po' diverso, implicato dal riferimento a una fase successiva dello sviluppo cognitivo, ci sembra deducibile da vari elementi presenti nel testo: *in primis* i riferimenti all'educazione e all'arco della vita. Senza qui entrare nel dettaglio della questione della continuità, o discontinuità, del processo di sviluppo cognitivo delineato da Platone nell'intera sezione, gli indizi temporali sopramenzionati ci sembrano indicare che l'oggetto del discorso sia rappresentato, qui, da una fase successiva, e diversa, rispetto allo sviluppo fisiologico del senno o capacità di giudizio il quale corrisponde ad una fase iniziale del processo di generazione. Stando al testo, sembra trattarsi di un periodo della vita che copre le tappe della giovinezza e dell'età adulta, arrivando fino alla morte. Questo punto è importante. L'assenza di senno, descritta nella parte precedente della sezione, costituiva, infatti, una deviazione dalla norma per quanto riguarda la perdita della disposizione originaria dell'anima immortale, ma allo stesso tempo la norma per quanto riguarda il processo di sviluppo cognitivo del singolo. Tutto ciò che, in termini di assenza di senno e ragione, viene in seguito rispetto al decorrere iniziale dello sviluppo cognitivo, costituisce una deviazione dalla norma al quadrato. Esso è una deviazione dalla norma, come nel primo



caso, perché costituisce una deviazione dalla condizione funzionale dell'anima immortale, ma è una deviazione dalla norma anche in un secondo senso poiché comporta un'alterazione rispetto al ristabilirsi del senso previsto dallo sviluppo cognitivo stesso. In questo senso, a nostro parere, vanno intesi i riferimenti alla malattia e alla salute. Se l'assenza di senso comportata dal sopraggiungere delle sensazioni, nella fase iniziale del processo di sviluppo cognitivo, rappresenta la norma dal punto di vista dello sviluppo cognitivo, il persistere, o ricadere, nella condizione di assenza di senso, dopo la fase iniziale dello sviluppo cognitivo, costituisce una deviazione dalla norma nel senso della malattia.

Se il nostro ragionamento è corretto, si capisce perché le linee sopracitate, che costituiscono la parte finale dell'intera discussione dell'opera di generazione degli dei immortali, più sopra anche chiamata fenomenologia dell'anima dopo l'incarnazione, comportano un punto di vista leggermente diverso rispetto alla parte precedente, riguardo alla considerazione dell'assenza di senso. A questo punto della discussione non è in questione solo lo sviluppo, o la funzionalità cognitiva dell'anima, ma un problema più ampio: la condotta, e le disposizioni dell'intelligenza e del carattere dell'uomo nell'arco della vita. Sulla pertinenza al dominio dell'etica di tali disposizioni si è in parte già discusso e si tornerà in seguito. Qui ci basti osservare che se la neutralità del tono del discorso rispetto a questioni che rientrano nella sfera dell'etica è coerente con l'obiettivo generale della trattazione (si tratta infatti di una narrazione dell'opera di creazione del vivente mortale, focalizzata sugli effetti immediati dell'incarnazione), le menzioni della salute e della malattia con riferimento a comportamenti suscettibili di valutazione morale ci sembrano confortare la lettura più sopra fornita di una tendenza alla "medicalizzazione" parziale dell'etica.

L'analisi appena svolta ci sembra consentire un ulteriore passaggio rispetto a quelli svolti in precedenza su questo punto. La suddetta medicalizzazione ci appare coerente con l'idea posta in evidenza nell'ultimo esame svolto (cf. punto 2), vale a dire: l'identificazione tra malattia dell'anima e disfunzionamento cognitivo, dalla quale segue un'identificazione delle disposizioni determinanti l'agire morale con disposizioni cognitive. Considerando che il disfunzionamento cognitivo consiste in una perdita del corretto rapporto di dominio tra cerchio dell'identico e cerchio del diverso, ci sembra legittimo concludere che la medesima disposizione psichica si trova anche alla base del comportamento eticamente scorretto.

### 1.3.2.2 L'assennatezza come ripristino della norma

Se nel passo esaminato la disposizione corretta dei due cerchi dell'identico e del diverso nell'anima umana è soprattutto ricavabile dalla presentazione della situazione opposta, è anche vero che una descrizione della condizione normale dei periodi dell'anima nell'uomo è presente in soli due punti del *Timeo*: 42c 2-d 2, nella sezione delle leggi del fato, più volte nominata e 44b 7-c 3, che costituisce la prima parte della sezione conclusiva della narrazione degli dei immortali, dedicata alla fase dell'immediato ristabilimento della capacità di giudizio dopo l'incarnazione. Qui ci interessa il primo dei due, che non contiene la descrizione di una situazione di fatto, quanto di una condizione ipotetica, pensata con riferimento al destino dei malvagi. L'essere trascinati insieme al periodo del cerchio del simile e dell'identico che si ha in sé, in questo contesto, è infatti citato come soluzione, o via d'uscita, alla sofferenza perpetua delle reincarnazioni. L'occorrenza costituisce anche il primo riferimento dell'opera all'articolazione dei cerchi dell'identico, e del diverso, nell'uomo. La trasposizione antropologica non è sorprendente visto che l'anima umana è stata costituita degli stessi elementi dell'anima cosmica seppur in versione meno pura<sup>413</sup>, ma per il nostro discorso è degno di nota che la prima menzione del cerchio dell'identico, nell'uomo, ne indichi il ruolo di guida, marcando il riferimento alla possibilità di una risalita verso il destino di riuscita del vivente mortale. Su questo punto si tornerà più avanti. Il passo è il seguente:

e se in questa condizione, ancora non avesse desistito dalla malvagità, sarebbe passato sempre in qualche natura animale, secondo un'analogia con il genere di malvagità da lui commesso; e continuando a mutare, non avrebbe cessato di soffrire finché essendo trascinato insieme alla rotazione dell'identico, e del simile, e dominando tramite il ragionamento, la grande massa che anche in seguito si era aggiunta a lui, fatta di fuoco, acqua, terra, una massa tumultuosa e irragionevole, non fosse tornato alla condizione dell'originaria e migliore disposizione. (42c 1-d 2)

μη παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἰς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῆ ταύτου καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῆ ἐν αὐτῷ συνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως.

---

<sup>413</sup> *Timeo*, 41d 4-7.

Nel passo non si menziona propriamente il “dominio” del periodo dell’identico e del simile, quanto un’azione passiva dell’anima, consistente nell’“esserne trascinata”. Sull’uso concertato delle due nozioni per la determinazione delle relazioni gerarchiche istituite a vari livelli della realtà nel *Timeo* ci si è già espressi all’inizio della presente discussione sul tema della dominazione. Per quanto riguarda il caso specifico si può aggiungere che la caratterizzazione del periodo dell’identico fornita nelle sezioni sull’anima del cosmo (36c 4-d 1) e la descrizione dell’origine dell’anima umana (41d 4-7) comportano che lo stabilirsi del comando del cerchio dell’identico, e del simile, sia un dato implicato dalla possibilità dell’“esserne trascinati” qui evocata. Questa posizione ci sembra confermata da due ulteriori indizi: 1. il riferimento finale (42d 2) al ritorno alla disposizione di partenza dell’anima, il quale costituisce un rinvio alla condizione precedente l’incarnazione e, quindi, alla costituzione dell’anima cosmica di cui, appunto, l’articolazione gerarchica nei due cerchi dell’identico, e del diverso, costituisce un elemento fondamentale; 2. il coordinamento delle due azioni del “lasciarsi trasportare” (συνεπισπώμενος 42c 5), e del “comandare con il ragionamento” (λόγῳ κρατήσας 42d 1), dove gli oggetti dell’azione sono, rispettivamente, il periodo dell’identico, e del simile, e la massa irragionevole degli elementi. L’opera di comando razionale dell’anima in questione, tenendo conto che l’articolazione interna dell’anima nei due periodi dell’identico, e del diverso, è finalizzata al comando dell’anima sul corpo (34c 4-35a 1), e che l’istituirsi della ragione è concepito come un ristabilirsi del dominio del cerchio dell’identico, di contro al turbamento della sensazione (43c 5-44b 7), non può che essere concepita nei termini di una corretta articolazione tra i periodi dell’identico, e del diverso, nell’anima immortale, e, quindi, di un dominio del primo.

Sulla relazione tra dominio del cerchio dell’identico e felicità umana il quadro delineato dal passo menzionato (42c 1-d 2) è completato dalla parte precedente delle leggi del fato, parzialmente discussa nell’esame più sopra proposto della nozione di giustizia. Nella parte in questione, 41e 3-42c 1, infatti, sono presentati i mezzi per la realizzazione delle due condotte, di riuscita, e di fallimento, della vita umana, alla seconda delle quali si allude appunto all’inizio del passo più sopra citato (42c 1). Tale presentazione avviene all’interno di una breve carrellata sul percorso dell’anima dopo l’incarnazione, il quale, per struttura, ricorda il percorso dell’anima tracciato nella sezione sull’opera degli dei immortali esaminato nel paragrafo precedente, ma, a differenza di quest’ultimo, incentrato sulla questione dello sviluppo cognitivo, è incentrato sulla questione etica. Il passo è il seguente:

Ora, quando le anime fossero state per necessità innestate nei corpi, e qualcosa fosse stato aggiunto oppure tolto al loro corpo, innanzitutto si sarebbe generata necessariamente da violente affezioni in tutte le anima un'unica sensazione; poi, il desiderio misto di piacere e dolore; in seguito il timore, l'ira e tutte le passioni che si succedono a queste e tutte quelle che sono invece di natura contraria, dominando le quali, le anime avrebbero vissuto nella giustizia, essendone dominate, nell'ingiustizia. E colui il quale avesse vissuti bene il tempo assegnatogli tornato nuovamente nella dimora del proprio astro, vi avrebbe condotto una vita felice e conforme alla propria condizione; mentre chi avesse fallito sarebbe passato sempre in una qualche natura animale, secondo un'analogia con l'origine del genere di malvagità da lui commesso. (41e 3-42c 1)

ὅποτε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἶη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων σύμφυτον γίνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῆ καὶ λύπη μεμειγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὄσα τε ἐπόμενα αὐτοῖς καὶ ὅποσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα: ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσονται, κρατηθέντες δὲ ἀδικία. καὶ ὁ μὲν εὔ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξει, σφαιεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ.

Nel passo, all'incarnazione avvenuta secondo necessità, e all'aggiungersi, e togliersi, dal corpo, di parti esterne, seguono per tutte le anime: 1. per primo, in modo necessario (ἀναγκαῖον), il generarsi di un'unica sensazione, provocata da violente affezioni; 2. per secondo, i desideri ai quali si mescolano il dolore, e il piacere, e successivamente la paura, e il coraggio, e le passioni che da questi si formano e ad essi per natura sono opposte. Il passaggio successivo (b 2-3) consiste nella partizione in due gruppi dei viventi mortali così costituitisi, due gruppi corrispondenti a due destini opposti, il destino di quanti, dominando col ragionamento le affezioni, vivono in modo giusto, e di quanti essendone dominati, vivono in modo giusto. Le due indicazioni successive (42b 3-c 1), relative rispettivamente alla vita felice, e alle metamorfosi, costituiscono a nostro parere uno sviluppo delle indicazioni appena precedenti (41b 2-3), descrivendo gli esiti delle due scelte di vita rispettive di chi vive in modo giusto, ossia dominando le affezioni, e di chi vive in modo ingiusto, essendone dominato. L'idea secondo cui il comportamento che conduce alla felicità consiste nel dominare la necessità, mentre quello che comporta la discesa nel ciclo delle reincarnazioni, nell'esserne dominati è combinata

con il riferimento al ruolo direttivo del periodo dell'identico, evocato mediante l'immagine del "lasciarsi trascinare" come via d'uscita dal destino delle reincarnazioni a 42c 1-d 2, il passo da cui si è partiti.

L'intero passaggio (41e 3-42d 2) ci sembra comportare un'ulteriore sfumatura di significato, legata all'utilizzo della nozione di giustizia, la quale va qui compresa a partire dall'opposizione con la nozione di necessità. Questa lettura evita di appiattare l'indicazione sui due destini dell'uomo nel senso di un semplice auto-domino sulle affezioni sensibili. Con un'interpretazione di quest'ultimo tipo, a nostro avviso, si perderebbe il riferimento al tema della necessità, e l'opposizione di questa all'intelligenza, il quale percorre il dialogo dall'inizio alla fine, costituendo, come si vedrà meglio in sede conclusiva, un punto di raccordo tra la questione etica e la riflessione cosmologica.

L'incarnazione dell'anima, dalla quale segue la lista di affezioni del corpo che determinano la duplice possibilità per l'uomo di vivere in modo giusto o meno, è connotata dal riferimento alla necessità. Il termine, nel testo, compare per due volte, sottolineando, in un caso (ἐξ ἀνάγκης 42a 3), l'inevitabilità della compromissione con il corpo per la creazione del vivente mortale, e nell'altro (ἀναγκαῖον 42a 5), l'appartenenza al dominio della causa errante delle affezioni sensibili. L'incarnazione dell'anima immortale è necessaria, nel primo senso, in quanto senza di essa non vi è generazione del vivente mortale, e senza vivente mortale il cosmo non è completo. Dall'altro lato, e qui si inserisce il secondo significato del termine, il fatto che l'anima immortale subisca l'incarnazione comporta la composizione con il corpo e quindi una compromissione con il dominio del necessario a quest'ultimo legato. Da questo punto di vista, la nutrizione, le sensazioni, i desideri e le passioni, i quali rappresentano, in un *climax* ascendente di invasività, il dominio della necessità, ci paiono assumere una rilevanza etica, sollevandosi dal piano della pura fisiologia, nella misura in cui il vivente mortale si trova a doversi relazionare ad essi. Le forme di questa relazione sono appunto quelle del dominio, attivo o passivo. Il carattere necessario della relazione si esprime nell'impossibilità per l'uomo di scegliere di non collocarsi da un lato o dall'altro della dicotomia, ossia dal lato del dominante, o del dominato, il che, per converso, significa potersi mettere nella condizione di dominare o di lasciarsi dominare.

Il riferimento alla giustizia di 42b 2 (δίκη e ἀδικία), considerato alla luce dell'analisi appena svolta, la quale ha ricondotto le affezioni menzionate nelle linee precedenti (42a 5-7) al dominio della causa necessaria, si carica di un significato che non

si risolve nella semplice idea di condotta buona. Il riferimento in questione, dal nostro punto di vista, comporta infatti un implicito riferimento alla “volontà”<sup>414</sup>, come causa implicata nel comportamento pratico del vivente mortale, alternativa alla necessità. Questa lettura si avvale della considerazione del precedente riferimento alla necessità (δικη 41c 8), situato nella sezione contenente gli ordini del demiurgo agli dei immortali (41c 6-d 1) già esaminata. In quel passo, infatti, la parte dell’anima che il demiurgo si propone di consegnare agli dei immortali è detta, si ricorderà: “direttiva in chi vorrà seguire la giustizia e voi” (θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθέλοντων ἔπεσθαι). Dall’analisi del passo in oggetto si era ricavata l’idea che l’esercizio del dominio della componente razionale, ossia dell’anima immortale, nel vivente mortale, fosse il risultato di una forma di assenso. Senza riprendere tale interpretazione, ci sembra qui possibile affermare che il riferimento alla componente dell’acconsentimento, il quale precede, e accompagna, il riferimento alla giustizia di 41c 8, costituisca un’indicazione preziosa per l’interpretazione del passaggio presente. Al proposito si precisa che anche nel passo 41c 8, come nel caso presente, l’occorrenza del termine ‘giustizia’ determina la condotta dell’uomo in relazione alla felicità, ed è ulteriormente connotata tramite il riferimento alla nozione di “dominio”.

Riepilogando: la messa in evidenza, nel passo qui in esame (41e 3-42d 2), dell’opposizione tra la giustizia (42b 2) come connotazione del comportamento umano, e la necessità (42a 5), caratterizzante le affezioni che seguono l’incarnazione, ci sembra suggerire la presenza, al di sotto del termine ‘giustizia’, di un riferimento implicito al comportamento morale individuale, inteso come comportamento che implica un’autodeterminazione razionale all’agire, opposta alla necessità dei processi fisiologici comportati dall’incarnazione. La precedente occorrenza del termine (41c 8), collocata nella comunicazione del demiurgo agli dei immortali (41c 6-d 1), dove la giustizia è trattata come orizzonte da seguire sotto condizione di un’autodeterminazione razionale, porta nella stessa direzione. Per le suddette ragioni, nella menzione della ‘giustizia’ in esame (42b 2), ci sembra legittimo riconoscere un riferimento al potere di esercizio della razionalità, come componente causale dell’agire, alternativa alla necessità, e suscettibile di una valutazione morale.

---

<sup>414</sup> Qui si usa il termine in un senso generale di autodeterminazione ad agire senza voler fare riferimento alla nozione tecnica filosofica, né al dibattito sulla sua origine nella storia della filosofia. Il termine “volontà” ci serve qui per indicare la razionalità che si rivolge all’agire, costituendone una premessa.

## 2. LA RELAZIONE DI PARENTELA

Nella seconda parte della terza allocuzione, dopo aver presentato l'argomento della sezione, e riepilogato le regole della salute riguardo alle diverse parti dell'anima, Timeo afferma:

Riguardo a quella parte di anima in noi dominante bisogna considerare quanto segue; che il dio l'ha data a ciascuno come un demone, questo, che correttamente diciamo dimorare in noi nella parte alta del corpo, il quale ci dirige da terra verso ciò che gli è congenere nel cielo, giacché siamo piante celesti non terrestri; di là, infatti, dove la prima generazione dell'anima ha avuto origine, la parte divina, sospendendo la testa, che è come la nostra radice, raddrizza l'intero corpo. (90a 2-b 1; la traduzione è nostra)

τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆ δε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἶρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες: ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὸν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα.

Il passo fa da ponte tra il resoconto della sezione precedente, sulla generazione del vivente mortale (69a 6-89d 1), e la parte finale della presente, contenente la terapia dell'intelletto (90b 1-d 7). In quest'ultima sezione, la terapia dell'intelletto sarà presentata, prima, in generale, tramite un confronto con la terapia dell'anima di specie mortale (90b 1-c 7) e, poi, in particolare, attraverso la descrizione dei movimenti ad essa appropriati (90c 7-d 7). Se il resoconto della sezione precedente riguardava il modo in cui il vivente mortale potesse condurre una vita davvero razionale guidando, e essendo guidato, da sé stesso, l'ultima parte della sezione finale (90c 7-d 7), la quale coincide con il passo da cui ha preso avvio il presente capitolo, termina con l'idea della comprensione e assimilazione ai movimenti celesti, come compimento del fine della vita migliore.

La nostra tesi, per anticipare la risposta alle questioni poste all'inizio di questo capitolo, consiste nell'idea che il tema del dominio sia presente, benché in modo implicito, anche nella parte finale della sezione sulla cura dell'intelletto, costituendo una delle possibili risoluzioni al *rebus* sulla comprensione, e imitazione, dei movimenti celesti (ossia sul contenuto della prima e sul significato non metaforico della seconda) sollevato

in sede introduttiva<sup>415</sup>. In questa ottica, il passo qui in esame e, più in particolare, al suo interno, l'uso della nozione di parentela (*συγγένεια*), consentirebbero di attuare la transizione tra il tema della dominazione, come chiave di lettura del rapporto dell'uomo con sé stesso, e l'assimilazione, come terapia dell'intelletto incentrata sul rapporto dell'uomo con il cosmo.

## 2.1 RICONNESSIONE DELLA RAZIONALITÀ DELL'UOMO ALLA RAZIONALITÀ NEL COSMO: INDICAZIONI GENERALI

Nel passo sopracitato (90a 2-b 1) la natura dell'elemento in noi dominante è ridefinita a partire dalla messa in evidenza del rapporto tra il suddetto elemento e l'intelligenza nel cielo. Se nella parte precedente (69a 5-88d 1), il buon funzionamento del vivente mortale è stato considerato dal punto di vista delle condizioni messe in atto dagli dei immortali per il mantenimento del rapporto di dominazione tra l'intelligenza e le specie di anima inferiore, qui della ragione è ripreso, e posto in evidenza, il rapporto di parentela (*συγγένεια*, 90a 6), nel senso della comunità di origine, e genere, con l'anima del cosmo. Questa operazione permetterà di trattare, nella sezione immediatamente seguente (90b 1-c 7), la cura della parte in noi dominante nei termini del rapporto tra cura delle specie immortale e mortale dell'anima. Se la prima parte della terza allocuzione mostra come all'interno del vivente mortale la causa necessaria, della quale si è trattato nella seconda allocuzione (47e 2-69a 6), possa essere regolata mantenendo la dominazione della parte divina; qui, facendo rimontare la gerarchia al di sopra dell'uomo e degli dei immortali, si riprende il tema dell'origine della parte divina, discusso nella prima allocuzione (27d 5-47e 2), e si riconnette la razionalità dell'uomo alla razionalità del cosmo.

Il passo si apre con un invito a riflettere su alcuni aspetti dell'anima intellettuale esposti subito di seguito. Risalendo all'origine divina della "parte in noi dominante" ("ci

---

<sup>415</sup> Sul rilievo centrale del tema del dominio nel *Timeo* si veda anche Carone (2005), in particolare le pp. 56-62. Se la nostra lettura è corretta, l'autrice ritiene che l'istituzione all'interno del cosmo di diversi livelli gerarchici di relazione costituisca lo strumento attraverso il quale Platone, nel *Timeo*, intende divulgare un messaggio etico relativo al mantenimento del dominio dell'intelligenza sulla necessità. Carone, più in particolare, insiste sull'idea che le relazioni gerarchiche riconoscibili nel cielo riguardino le divinità. L'idea che il dominio dell'intelletto sulle passioni sia posto da Platone come obiettivo etico, raggiungibile tramite il confronto con il modello cosmologico, ci trova d'accordo con la studiosa. Il presente lavoro, da questo punto di vista, si pone nell'ottica di ulteriore approfondimento, ossia di una precisazione delle modalità attraverso le quali la struttura del dominio agisce e lavora, nel dialogo, costituendo il punto di snodo tra etica e cosmologia.



è stata data dal dio come un demone [δαίμονα]”, 90a 4), il ruolo di guida di quest’ultima è risemantizzato con riferimento alla realizzazione della felicità (εὐδαίμονια 90c 6). Le indicazioni fornite possono essere riassunte in due punti principali:

1. rinvio alla questione dell’origine e della natura dell’anima immortale a partire dal riferimento alla “parentela” con l’anima del cosmo (90a 4-6);
2. presentazione della natura dell’uomo mediante la metafora della pianta celeste e prova della stessa tratta dall’evidenza della postura eretta (90a 6-b 1).

Segue la presentazione dei due destini, e dei correlativi effetti sulla specie di anima immortale, di chi si cura esclusivamente della specie di anima mortale, ossia dei desideri e delle ambizioni legati al corpo, e di chi si occupa invece della specie di anima immortale (90b 1-c 7).

Prima di esaminare ciascuno di questi due punti consideriamo l’invito alla riflessione (διανοεῖσθαι, 90a 3) che inquadra l’intero passaggio (90a 2-b 1). Al proposito va ricordato che tale invito si colloca subito dopo un’indicazione sulla cura dell’anima in generale (89e 2-90a 1). Applicando alla tripartizione interna all’anima alcuni principi terapeutici generali esposti nella sezione sulla cura del corpo e dell’anima – ciascuna parte deve avere movimenti propri, la debolezza e la forza di ciascuna parte dipendono dall’esercizio e dalla mancanza di esercizio della suddetta parte<sup>416</sup> si desume il principio generale secondo cui i movimenti rispettivi delle diverse specie di anima devono essere tra loro ben proporzionati. Alla luce di questa introduzione l’invito alla riflessione, posto come premessa della terapia dell’anima immortale, assume un significato più preciso. Esso indica che la terapia della suddetta parte necessita di una coscienza preliminare, una coscienza della natura, e del rapporto di parentela, tra l’intelligenza dell’uomo e l’intelligenza nel cielo. In questo senso lo spirito del passo ci sembra avvicinarsi a quello delle “leggi del fato”. Queste ultime costituiscono infatti una narrazione, interna alla narrazione della genesi dell’uomo, programmaticamente indirizzata alle anime prossime all’incarnazione. La cornice narrativa di tale metacomunicazione è infatti rappresentata dal demiurgo che, dopo aver mostrato alle anime disincarnate la natura dell’universo, si appresta a illustrare loro le leggi in questione<sup>417</sup>. Se la presenza di tale momento narrativo chiarisce che l’apprendimento delle leggi del fato costituisce una tappa codificata del

---

<sup>416</sup> Cf. *Timeo*, 87c 1-d 3, 88b 5-c 1 per le indicazioni generali sul rapporto di corpo e anima.

<sup>417</sup> Cf. *Timeo*, 41e 2-3.

processo di generazione dell'uomo, allo stesso modo una tappa necessaria per la cura della parte in noi dominante ci pare consistere nella coscienza della sua natura e origine divina. In entrambi i casi il narratore interviene nella narrazione marcando la necessità di una consapevolezza da parte dell'uomo della propria appartenenza al cosmo per il raggiungimento di una realizzazione etica.

## 2.2 LA PARENTELA TRA ANIMA UMANA E ANIMA DEL COSMO

Nella prima parte del passo, *Timeo* 90a 4-6, si legge che la parte in noi dominante dimora in alto nel nostro corpo, sollevandoci da terra verso ciò che gli è congenere nel cielo (τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν). Il riferimento alla postura eretta, ricordata tramite un'immagine che ne ricostruisce la rappresentazione visiva, consente di evocare il legame, nel senso dell'origine e della natura, tra la parte in noi dominante e l'anima del cosmo. In tale direzione opera la nozione di συγγένεια, nella quale si condensano i contenuti della prima allocuzione rilevanti per il punto qui in questione, la generazione dell'anima del cosmo, intersecata con quella del cielo, e la generazione dell'anima dell'uomo, ossia: la discendenza dell'anima dell'uomo dall'anima del cosmo, e la composizione comune ad entrambe. Nell'immagine proposta il cielo ha un ruolo centrale rappresentando la sede dell'anima cosmica, e, inoltre, il medio visivo per avvicinarsi a essa con il pensiero. Il riferimento alla postura eretta, ripreso poche linee più sotto in modo più esplicito (90b 1), oltre che suggerire la vicinanza spaziale e ontologica tra l'intelligenza e il cielo, rinvia alla possibilità di sollevare lo sguardo verso di esso.

Il rapporto tra postura eretta e contemplazione del cielo, inteso in termini di condizione necessaria – nella direzione che va dalla postura eretta alla contemplazione – e di finalità – nella direzione che va dalla contemplazione alla postura eretta – è ripreso in due punti del dialogo: qualche riga più avanti a 90b 1, sul quale si tornerà tra poco, e nella parte finale sulle reincarnazioni, 91e 2-92 4<sup>418</sup>. In quest'ultima parte la postura degli animali pedestri è ricondotta alla mancanza di dedizione alla filosofia e alla cecità nei confronti delle cose celesti. Su questo punto si tornerà in seguito; per ora a sostegno della pertinenza del collegamento proposto, e quindi della lettura secondo cui il riferimento

---

<sup>418</sup> Sull'interpretazione della postura eretta nel *Timeo* e per un confronto con Aristotele si veda Gregoric (2007).

alla direzione della testa di *Timeo* 90a 4-6 contiene un'allusione all'attività contemplativa, si osserva che nel passo sopramenzionato gli animali pedestri sono anche detti congeneri alla terra (τὰς κεφαλὰς εἰς γῆν ἐλκόμενα ὑπὸ συγγενείας ἤρεισαν). La stessa espressione delle linee 90a 4-6, è utilizzata in modo opposto, per indicare la parentela, e affinità, tra l'uomo e l'intelligenza presente nel cielo (τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρω τῷ σώματι, δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν, 90a 4-6).

### 2.3 LA METAFORA DELLA PIANTA CELESTE E IL COMPIMENTO DEI DESIDERI UMANI

Se nelle linee più sopra esaminate, *Timeo* 90a 4-6, l'oggetto del discorso è la parte in noi dominante considerata nel suo rapporto di parentela con l'anima del cosmo, nel seguito del passo, 90a 7-b 1, l'oggetto del riferimento diventa più generale: l'uomo nella sua totalità. La transizione tra la prima e la seconda parte suona infatti: “[la parte in noi dominante] ci dirige verso ciò che gli è affine nel cielo, giacché siamo piante celesti e non terrestri” (τοῦτο [...] ἐπ' ἄκρω τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἶρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον 90a 4-7).

Se la parte “in noi dominante” determina la postura eretta – trattata, nelle linee precedenti, come segno della congenericità tra uomo e anima del cosmo – la metafora della “pianta celeste” chiarisce quale sia il ruolo della parte dominante nell'uomo. In tal modo, la direzione della testa e la possibilità di contemplare da essa implicata, considerate prima in quanto conseguenze della presenza nell'uomo di una parte divina, sono ora considerate nella prospettiva della realizzazione morale. In questo senso la metafora della pianta celeste assurge a giustificazione delle indicazioni precedenti. Poiché siamo piante celesti, la parte in noi dominante, che è divina, determina la nostra postura, in modo tale che sia possibile contemplare il cielo, e realizzare la nostra natura, tornando alla condizione di partenza.

Non si intende qui fornirne una spiegazione esaustiva della metafora ma osservare che essa comporta l'affermazione del ruolo prioritario dell'intelligenza nell'uomo. Se a 88a 7-b 5, appartenente alla sezione sulla cura dell'anima, e del corpo, si è chiarito che nell'uomo sono presenti per natura due desideri, uno del nutrimento, e l'altro della conoscenza, si esprime qui l'idea che il compimento dell'uomo dipenda dalla soddisfazione del secondo tipo di desiderio. Ciò, non solo poiché l'intelligenza, essendo immortale, è la parte dell'individuo che resta dopo la morte, ma poiché dalla

soddisfazione di tale parte, come si chiarisce meglio nelle linee seguenti, dipende il raggiungimento del fine. Su quest'ultimo punto si tornerà al termine del presente capitolo.

L'indicazione conclusiva sulla postura eretta funge a nostro parere da prova rispetto alle indicazioni precedenti sulla natura dell'uomo, e più in particolare sul riferimento implicito alla contemplazione come mezzo per l'autorealizzazione<sup>419</sup>. Il cielo, infatti, stando alla metafora, costituisce una sorta di terreno, dal quale la testa, come una radice, trae, oltre che la propria generazione, il proprio nutrimento. Non è qui possibile esaminare le numerose occorrenze del dialogo nelle quali il termine τροφή appare con riferimento all'acquisizione di conoscenze<sup>420</sup> ma, seguendo la metafora della pianta celeste, i periodi celesti costituirebbero il nutrimento dell'uomo, o almeno il nutrimento dell'intelletto<sup>421</sup>. Se, di nuovo, si confronta questo passo con *Timeo* 88a 7-b 5, dove si afferma che l'uomo è attraversato da due desideri, l'uno del nutrimento, l'altro di conoscenza, si evince qui che la riuscita della vita dell'uomo dipende dalla soddisfazione del desiderio di conoscenza.

---

<sup>419</sup> “di là, infatti, dove la prima generazione dell'anima ha avuto origine, la parte divina, sospendendo la testa, che è come la nostra radice, raddrizza l'intero corpo” (ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφθ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα, 90a 8-90b 1).

<sup>420</sup> Si veda ad es. 41c 8: “Se inoltre un corretto nutrimento sopraggiunge a favorire l'educazione” (ἂν μὲν οὖν δὴ καὶ συνεπιλαμβάνηται τις ὀρθὴ τροφή παιδεύσεως).

<sup>421</sup> Su questo punto si veda anche Gregoric (2007).

## Capitolo terzo.

### Comprensione e assimilazione: due schemi per pensare il funzionamento della terapia dell'intelletto

In questo paragrafo si intendono utilizzare le analisi svolte nei due paragrafi precedenti sulle nozioni di 'comando' e di 'parentela'è per fornire una risposta alle domande poste in sede introduttiva, ossia: 1. quale sia il contenuto della comprensione dei movimenti celesti rivendicata per l'uomo e 2. che cosa significhi assimilarsi ad essi, nel contesto della terapia dell'intelletto.

#### 1. LA RELAZIONE DI COMPrensIONE

Anticipando il risultato principale della seguente analisi, per quanto riguarda i riferimenti alla comprensione dei movimenti celesti (καταμανθάνειν, 90d 3, ἐκμαθόντες, 47c 1) forniti nel *Timeo* nel contesto di indicazioni sulla terapia dell'anima immortale, si ritiene che Platone alluda alla possibilità, per l'uomo, di riconoscere in tali movimenti l'operare di una relazione di dominazione tra i periodi di un intelletto cosmico: il periodo dell'identico, e del diverso, prestando fede alla narrazione dell'omonimo personaggio. Stando alla presentazione fornite, i fenomeni celesti discussi nel dialogo (l'apparenza ellittica delle traiettorie dei pianeti, le loro velocità relative, il ciclo diurno, mensile, annuale e l'anno perfetto) comportano l'osservazione di una complessità e varietà di movimenti in un incastro ordinato, il quale risulta spiegabile con riferimento all'influenza del periodo dell'identico dell'anima cosmica sui periodi dei pianeti. L'articolazione dei movimenti celesti, caratterizzabile mediante il doppio riferimento, alla varietà (di velocità, di traiettorie e di direzioni), e all'ordine, in tal modo, è ricondotta alla struttura di comando interna all'anima cosmica tra periodo dell'identico e periodo del diverso. Coerentemente con la suddetta spiegazione astronomica e cosmologica, l'invito a osservare, e comprendere, i movimenti celesti, come primo passaggio di una terapia più

complessa, culminante nell'assimilazione tra pensieri umani e movimenti celesti, ci sembra poter concernere il riconoscimento della suddetta forma di comando. Questa lettura è sostenuta a nostro parere dall'altro gruppo di passi esaminati nei precedenti paragrafi, contenenti riferimenti a una relazione di dominazione analoga a quella del cosmo, operante a vari livelli nell'uomo, vale a dire: tra il periodo dell'identico e il periodo del diverso nell'anima immortale, tra la specie di anima immortale e la specie di anima mortale, e, per la mediazione delle succitate articolazioni psichiche, nel rapporto tra anima e corpo. Il modello della dominazione è introdotto nel *Timeo* con riferimento al rapporto tra anima e corpo e la realizzazione di tale modello costituisce la ragione dell'articolazione dell'anima nei due periodi dell'identico e del diverso.

A questo punto può insorgere una domanda. Se la dominazione dell'intelligenza sulla necessità riassume l'opera creatrice del demiurgo e se, come si mostrerà meglio in seguito, alla realizzazione e al mantenimento nell'uomo di tale forma di dominazione è orientata l'intera narrazione di *Timeo*, perché l'invito di quest'ultimo concerne in particolare l'osservazione dei movimenti del cosmo e non del cosmo in generale, o di altre sue parti, o fenomeni? L'ipotesi che qui si intende difendere può essere riassunta come segue. Qualunque osservazione del cielo è accompagnata dalla presa di coscienza di una varietà e molteplicità di movimenti, in parte discordanti, ma comunque ben organizzati. Benché caratterizzato dall'ordine, e in tal senso espressione di intelligenza e razionalità, il cielo mostra infatti al proprio interno un'articolazione di movimenti differenti. A nostro parere è in particolare il carattere ordinato di questa articolazione a risultare spiegabile, in accordo con la concezione astronomica platonica, con riferimento alla dominazione del periodo dell'identico sul periodo del diverso dell'anima cosmica. È questa stessa qualità del cosmo, che consiste nell'ordine dei movimenti, a divenire oggetto di contemplazione. Il cielo ha quindi un duplice aspetto: 1. Da un lato ha la perfezione dell'intelligenza – si ricordi, da questo punto di vista, che la generazione del cielo corrisponde nel *Timeo* (anche se non senza ambiguità) alla generazione dell'anima. 2. Oltre a ciò: ha anche una molteplicità di movimenti tra loro discordanti. Tale molteplicità, se nel caso del cielo è senza deroghe dominata dall'intelligenza, di per sé stessa connota la dominazione del necessario e, quindi, nella nostra lettura, le azioni umane. Per tale ragione, in quanto prova dell'efficacia della dominazione dell'intelligenza sulla molteplicità dei movimenti caratterizzanti la dominazione della necessità, il cielo diviene nel *Timeo* oggetto di comprensione e modello di comportamento per l'uomo.

Nel passo sulla terapia dell'intelletto, *Timeo* 90c 7-d 7, l'idea della comprensione dei movimenti celesti è precisata da due ulteriori indicazioni: 1. l'uomo è invitato a comprendere i movimenti celesti al fine di “rendere simile il pensante al pensato” (τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἑξομοιωῶσαι 90d 4). La conoscenza di cui si parla, cioè, è esplicitamente finalizzata ad un'azione di rilievo etico, un'assimilazione dei pensieri umani ai pensieri celesti. Più nel dettaglio, tre sono le azioni menzionate: a. la comprensione dei movimenti e delle armonie del cosmo<sup>422</sup>; b. la correzione dei movimenti del pensiero nella nostra testa; c. l'assimilazione tra i pensieri nella nostra testa e i pensieri e movimenti del cosmo, dove la prima, e la seconda, costituiscono un mezzo per la realizzazione della terza. L'orientamento pratico della comprensione invocata, il fatto che essa sia indirizzata a una trasformazione dei pensieri umani, costituisce di per sé un indizio per la ricerca del contenuto della conoscenza in questione, tanto più che un'indicazione analoga si trova in *Timeo*, 46e 6-47c 4, nel passo sulla finalità della vista. In quest'ultimo passo, come si è già anticipato, gli occhi figurano come strumenti di una terapia basata sulla comprensione e imitazione dei movimenti celesti analoga a quella proposta alla fine del dialogo; 2. nel passo sulla terapia dell'intelletto (90c 7-d 7), tra gli oggetti da comprendere accanto ai movimenti circolari figura l'armonia del cosmo. Si parla infatti di “comprensione dell'armonia e dei movimenti circolari dell'universo” (τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφορὰς 90d 5-6). Questo secondo concetto, per la maggiore conformità all'idea di comprensione teorica, la quale nel testo è applicata anche ai movimenti del cosmo, ci sembra poter costituire un utile indizio per capire che cosa di questi ultimi sia in particolare da comprendere<sup>423</sup>. L'indicazione è tanto più rilevante se si considera che lo stesso riferimento ha un ruolo centrale nella discussione sulla finalità dell'udito, *Timeo* 47c 4-e 2, i contenuti della quale sono paralleli a quelli della spiegazione della finalità della vista (46e 6-47c 4), quanto alla questione degli effetti sull'anima dell'udito.

Tenendo conto delle succitate osservazioni, nella parte seguente ci si propone di:

1. esaminare *Timeo* 46e 6-47c 4, sulla finalità della vista, con l'obiettivo di discutere: 1.1 della finalità etica dell'osservazione dei movimenti celesti; 1.2 del rapporto tra

---

<sup>422</sup> Del riferimento alla “comprensione dell'armonia” si discuterà subito di seguito.

<sup>423</sup> L'espressione “comprendere l'armonia del cosmo” ci sembra più comprensibile dell'espressione “comprendere i movimenti del cosmo” – forse perché l'armonia comporta il riferimento a più elementi riuniti in uno, il quale per essere compreso implica una forma di concettualizzazione. L'idea del “comprendere i movimenti” ci appare più oscura nel senso che è più complicato capire che cosa del movimento si debba comprendere, ossia quale sia il contenuto della comprensione in questione.

osservazione dei movimenti celesti e filosofia; 2. esaminare l'uso della nozione di armonia in *Timeo* 47c 4-e 2, sulla finalità dell'udito, e mostrare come l'impiego di tale nozione sia d'aiuto nel determinare il contenuto della comprensione dei movimenti celesti nella terapia dell'intelletto; e 3. determinare il contenuto della comprensione dei movimenti celesti, avvalendosi oltre che dei passi precedenti, di *Timeo* 91e 1-92a 1, sulla trasformazione peggiorativa dell'uomo nelle stirpi pedestri.

### 1.1 LA FILOSOFIA COME FINE ETICO DELLE CONOSCENZE CELESTI

Un riferimento alla finalità etica della conoscenza dei movimenti celesti è presente nel passo sopracitato sulle ragioni della vista (46e 6-47c 4). Il passo è lungo ma sarà citato per intero poiché il movimento interno dell'argomentazione sarà centrale nell'analisi seguente:

Ma sia sufficiente quanto è stato detto sulle concause degli occhi, che permettono loro di avere la facoltà che ora possiedono. E dopo di questo bisogna dire la funzione più importante [degli occhi] in termini di utilità, a causa della quale il dio ce ne ha fatto dono. La visione sicuramente stando al mio discorso è divenuta per noi causa dell'utilità più grande poiché tra i discorsi tenuti attualmente sull'universo nessuno avrebbe potuto essere pronunciato senza vedere né gli astri, né il sole, né il cielo. Ma, adesso, la visione del giorno, della notte, dei mesi, dei periodi degli anni, degli equinozi e dei solstizi ci ha procurato il numero, la nozione del tempo e l'indagine sulla natura dell'universo; e da queste cose abbiamo tratto un genere di filosofia, rispetto alla quale nessun bene maggiore ci venne mai né ci verrà mai dagli dei come dono elargito alla stirpe mortale. Io affermo che è questo il bene più grande degli occhi; quanto a tutti gli altri che sono più piccoli perché dovremmo celebrarli, questi la cui privazione farebbe piangere invano il non filosofo, una volta divenuto cieco? Ma a questo proposito diciamo che la causa del fatto che il dio abbia inventato la visione e ce ne abbia fatto dono, è la seguente: perché osservando i periodi dell'intelletto nel cielo, noi ce ne servivamo per comprendere i movimenti circolari del pensiero che è in noi, che pur essendo dello stesso genere, sono perturbati mentre quelli sono imperturbabili, e perché dopo averli appresi e aver preso parte alla correttezza del ragionamento secondo natura, imitando i movimenti assolutamente regolari della divinità, noi correggessimo i nostri movimenti erranti. (46d 5-47c 4)



τὰ μὲν οὖν τῶν ὀμμάτων συμμεταίτια πρὸς τὸ σχεῖν τὴν δύναμιν ἦν νῦν εἴληχεν ἐρήσθω: τὸ δὲ μέγιστον αὐτῶν εἰς ὠφελίαν ἔργον, δι' ὃ θεὸς αὐτῶν ἡμῖν δεδώρηται, μετὰ τοῦτο ῥητέον. ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελείας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἂν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νύξ ὀφθεῖσαι μῆνες τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι καὶ ἰσημερία καὶ τροπαὶ μεμηχάνηται μὲν ἀριθμὸν, χρόνον δὲ ἔννοιαν περὶ τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν: ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μείζον ἀγαθὸν οὐτ' ἤλθεν οὔτε ἤξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. λέγω δὴ τοῦτο ὀμμάτων μέγιστον ἀγαθόν: τὰλλα δέδοσα ἐλάττω τί ἂν ὑμνοῦμεν, ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην; ἀλλὰ τούτου λεγέσθω παρ' ἡμῶν αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαι τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρῆσαιμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς οὔσας, ἀταράκτους τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα.

Nelle linee iniziali del passo citato l'argomento di quest'ultimo è menzionato sotto forma di programma da trattare: "E dopo di questo bisogna dire qual è la più importante funzione in termini di utilità degli occhi, a causa della quale il dio ce ne ha fatto dono" (46e 7-471). Oggetto della discussione è l'opera in termini di utilità (εἰς ὠφελίαν ἔργον) degli occhi<sup>424</sup> anche identificata con la causa per la quale questi ultimi ci sono stati donati dal dio<sup>425</sup>. Questa circostanziazione dell'argomento costituisce lo sviluppo, e la ripresa, della distinzione tra concause e cause intelligenti svolta appena prima (46c 6-e 6 1), alla quale si fa allusione all'inizio stesso del passo ("Ma sia sufficiente quanto è stato detto sulle concause degli occhi, che permettono loro di avere la facoltà che ora possiedono" 46e 6-9). Riprendendo l'ordine del testo: 1. da 45b 4 a 46c 7 si è discusso delle ragioni meccaniche della vista; 2. a 46c 6-e 6 si è presentata la distinzione tra concause e cause intelligenti esprimendo il proposito di discuterle entrambe; 3. da 46e 6-47c 4 si discute dell'opera in termini di utilità della vista.

Nella seconda sezione sopramenzionata (da 46c 6-e 6), come si è anticipato, si distingue tra le cause "che sono artefici intelligenti di cose belle e buone"<sup>426</sup> e quelle "che

<sup>424</sup> Sull'espressione si tornerà tra poco.

<sup>425</sup> Ci si propone quindi di dire che cosa realizzino di utile gli occhi, opera che costituisce anche la causa per la quale gli dei ce ne hanno fatto dono.

<sup>426</sup> *Timeo*, 46e 4.

prive di intelligenza operano ogni volta a caso e senza un disegno”<sup>427</sup>. Tale distinzione, introdotta con riferimento alla spiegazione precedente sul funzionamento degli occhi, e animata da uno spirito polemico nei confronti dei filosofi materialisti, declassa i quattro elementi al rango di concause utilizzate dalla divinità per realizzare la “forma migliore di tutte”<sup>428</sup>, ossia di cause sottoposte alle “cause della natura intelligente”. Se le prime, caratterizzate dall’assenza di intelligenza, operano a caso e senza ordine, le seconde, artefici intelligenti di cose belle e buone, si definiscono come orientate a un fine<sup>429</sup>. Considerando che: 1. dopo aver presentato le concause della vista, e averle distinte dalle cause intelligenti, *Timeo* esprime il proposito di discuterle entrambe e che 2. il passo che qui ci interessa, il quale segue immediatamente, inizia così: “ma sia sufficiente quanto è stato detto sulle concause degli occhi”, risulta che l’opera in termini di utilità degli occhi corrisponde ad una causa del secondo tipo, una causa di tipo intelligente.

L’espressione “εἰς ὠφελίαν” (in termini di utilità) posta accanto a “ἔργον” (opera), benché possa apparire ridondante, precisa, a nostro parere, l’accezione dell’opera che si sta prendendo in considerazione, in opposizione alla discussione precedente la quale verte sull’opera degli occhi, ma dal punto di vista delle cause materiali<sup>430</sup>. La menzione dell’utilità, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, non implica un riferimento all’utile di contro al bene quanto, come si dirà meglio tra breve, un riferimento a quest’ultimo, coerentemente con la determinazione delle cause intelligenti fornita in precedenza (“artefici di cose belle e buone” 46e 4)<sup>431</sup>. Il riferimento all’utilità dell’opera degli occhi risulta inoltre lineare rispetto alla presentazione generale dei sensi come “strumenti di ogni previdenza dell’anima”<sup>432</sup>, a sua volta armonizzata con la descrizione del corpo come servitore della testa<sup>433</sup>. La discussione delle concause della vista era stata inaugurata dalle seguenti parole: “primi fra tali strumenti costituiscono gli occhi, portatori di luce, e li hanno applicati per questa ragione [...]”<sup>434</sup>. Se nella discussione in questione il “vedere” è menzionato con riferimento ai meccanismi materiali del fenomeno visivo, ossia all’incontro tra il fuoco interno ed esterno, non deve stupire che un riferimento all’utilità accompagni la presentazione del “vedere” come causa intelligente degli occhi.

---

<sup>427</sup> *Timeo* 46e 5.

<sup>428</sup> *Timeo*, 46c 8.

<sup>429</sup> Sulla presenza della nozione di causa finale in Platone si veda Johansen (2010).

<sup>430</sup> *Timeo*, 45c7-d 2.

<sup>431</sup> Una posizione differente sembra invece essere assunta da Fronterotta (2003), p. 250-251.

<sup>432</sup> *Timeo*, 45b 1.

<sup>433</sup> *Timeo*, 44d 7.

<sup>434</sup> *Timeo*, 45b 2-3

Quest'ultimo riferimento si riconnette alla connotazione strumentale dei sensi e, più in generale, del corpo, rispetto all'anima, posta come premessa dell'opera di generazione del demiurgo, la quale, a sua volta, riflette il progetto di utilizzare la dominazione del necessario per la realizzazione del miglior mondo possibile.

Il passo sull'opera della vista è per noi importante perché contiene un'indicazione sulla finalità pratica, o etica, della filosofia o, più precisamente, una caratterizzazione di quest'ultima come terapia dell'anima che prende avvio dall'osservazione del cielo e dalla riflessione cosmologica. Questo punto è significativo per due ragioni: 1. da un lato mostra che conoscenze speculative, quali la cognizione dei numeri e del tempo, o la ricerca sulla natura dell'universo, sono concepite nel dialogo alla luce di una finalità etica, che si realizza tramite l'esercizio della filosofia; 2. dall'altro chiarisce che il rilievo di una conoscenza dei movimenti celesti, per l'uomo, risiede nell'utilità che essi hanno per l'anima umana. Più nello specifico, poiché nel passo l'opposizione è tra i movimenti imperturbabili (*ἀταράκτοις* 47c 1) e stabili (*ἀπλανεῖς* 47c 3) del cielo, e i movimenti turbati (*τεταραγμένους* 47c 1) e erranti (*πεπλανημένους* 47c 6) nella nostra testa, si tratta di una conoscenza dei primi finalizzata a dirigere e ristabilire (*καταστησαίμεθα* 47c 6) i secondi. In questo senso, come si preciserà in seguito, si ritiene che la conoscenza in questione riguardi l'organizzazione gerarchica dei movimenti celesti, ossia il predominio del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso dell'anima cosmica.

Prima di occuparci dell'ultimo punto ci interessa mostrare che la filosofia, presentata come il "bene più grande degli occhi" (*ὀμμάτων μέγιστον ἀγαθόν* 47b 3), è pensata nel passo (46b 5-47c 4) come un'attività terapeutica che prende le mosse dall'utilizzo delle conoscenze sulla natura del cosmo per ordinare i pensieri deviati nella nostra testa. Questa lettura non è evidente e necessita di una giustificazione.

Nel passo in esame l'utilità degli occhi è da subito collegata alla visione degli astri, del sole e del cielo come mezzi per realizzare i discorsi "attuali" sull'universo" (46e 7-47a 4). Se in questa frase iniziale l'utilità degli occhi è da ultimo ricondotta a "i discorsi sull'universo" (nei quali non è difficile riconoscere un riferimento alla narrazione di *Timeo*) la frase seguente (47a 4-b 2) costituisce una precisazione sul percorso storico-cognitivo che va dai primi ai secondi, conducendo all'istituzione della filosofia. Si afferma, infatti, che la visione dei fenomeni celesti ci ha procurato la cognizione del numero, del tempo, e l'indagine sulla natura dell'universo<sup>435</sup>, concludendo poi che da tali

---

<sup>435</sup> *Timeo*, 47a 4-7.

guadagni si è ricavato un “genere di filosofia”<sup>436</sup>. Quest’ultima è anche valutata come il bene più grande elargito dagli dei all’uomo”<sup>437</sup> e, subito dopo, “il bene più grande degli occhi” (47b 3). Considerando il proposito iniziale, il quale consisteva nel trattare dell’opera in termini di utilità degli occhi, e tenendo conto della lettura proposta del riferimento all’“utilità” in termini di strumentalità per un fine, non è lungo il passo verso l’identificazione dell’opera in questione con il procurare la filosofia.

Se il superlativo “più grande” (46e 7-8), affiancato alla locuzione “in termini di utilità” (τὸ δὲ μέγιστον εἰς ὠφελίαν ἔργον 46e 8), è utilizzato nella linea iniziale per circoscriverne l’oggetto, esso riappare subito di seguito in occasione del riferimento all’utilità della vista (ὄψις αἰτία δὴ [...] τῆς μεγίστης ὠφελίας, 46a 2), preparando l’idea che l’opera degli occhi di cui si va in cerca sia la migliore. Come si è detto, i discorsi sull’universo, dopo essere stati inizialmente valutati come causa della più grande utilità della vista, sono in seguito indentificati con la tappa finale di un percorso di sviluppo scientifico comprendente, in ordine la cognizione del numero, la cognizione del tempo, e la filosofia, la quale costituisce un ulteriore gradino, definito come “il bene più grande degli occhi” (ὀμμάτων μέγιστον ἀγαθόν 47b 3). Dunque, se (1) all’inizio, la più grande utilità è attribuita alla vista per la capacità di condurre ai discorsi sull’universo (46 a2) e (2) nella carrellata analitica seguente, relativa allo sviluppo delle cognizioni scientifiche (47a 4-7), i discorsi sull’universo sono finalizzati all’istituirsi della filosofia, anche definita come “bene maggiore degli occhi”, 3. la filosofia costituisce l’opera migliore in termini di utilità di cui si va in cerca.

Dopo la suddetta identificazione, Timeo si occupa di scartare alcuni candidati al rango di bene più grande degli occhi attribuito alla filosofia. Si tratta di beni che “il non filosofo, una volta divenuto cieco, ricercerebbe e piangerebbe invano” (47b 3-5). Ciò per la doppia ragione che, 1. restando confinati al piano della percezione sensibile, una volta venuta meno la vista, non potrebbero essere percepiti, né giovare in alcun modo, e 2. di per sé, a causa della succitata limitazione, non hanno alcun valore. Il punto è interessante perché introduce alla peculiare concezione del rapporto tra vista e filosofia nel *Timeo*. In quest’ottica, nonostante l’aspetto di divagazione, le linee in questione sono da intendersi come una transizione tra l’identificazione dell’opera della vista con la

---

<sup>436</sup> *Timeo*, 47a 7-b 1. Si noti l’indeterminatezza dell’espressione “φιλοσοφίας γένος” che a nostro parere viene chiarita più avanti (47b 2-47c 5), dove si spiega per quale ragione gli dei ci abbiano fornito la filosofia. Su questo punto si tornerà più avanti.

<sup>437</sup> *Timeo*, 47b 3.

filosofia, ottenuta nella parte precedente, e la presentazione della terapia dell'intelletto, contenuta nella seguente<sup>438</sup>.

Contrariamente ad una concezione platonica più abituale, la vista è rappresentata nel *Timeo* come via d'accesso alla filosofia. A nostro parere tale valutazione deriva dal riconoscimento della potenzialità, in essa insita, di porre in contatto l'uomo con l'intelligenza che si manifesta nel sensibile, ossia con la cosiddetta "natura intelligente", e, tramite questa, con l'intelligibile. In questo quadro, l'osservazione celeste, non solo serve da stimolo per esercitare l'intelligenza, ma da strumento per esercitarla correttamente. A tale potenziale funzione di raccordo con l'intelligenza cosmica, e tramite l'intelligenza cosmica con l'intelligibile, ci pare quindi riconducibile l'ampio spazio consacrato all'esame della vista nel piano di generazione del vivente mortale e nella presentazione della terapia dell'intelletto. Con riferimento alla medesima funzione ci sembra anche spiegabile la coincidenza di contenuti tra la discussione più sopra esaminata dell'opera degli occhi, in seno alla narrazione della generazione dell'uomo della prima allocuzione, e la pagina finale del dialogo sulla terapia dell'intelletto.

L'ultima parte del passo (47b 2-c 7) è quella che più ci interessa ed è importante per noi sotto due rispetti: 1. da un lato costituisce una conferma del risultato dell'argomento della parte precedente (46b 5-47b 2), vale a dire, l'elezione della filosofia a opera più importante della vista in termini di utilità; 2. dall'altro, specifica a quale genere di filosofia Platone faccia riferimento nel passo in questione, e più in generale nel *Timeo*.

Per quanto riguarda il primo punto riprendiamo brevemente il corso dell'argomentazione. Dopo aver detto che la filosofia è il bene più grande degli occhi e aver liberato il campo da altri beni inferiori, non connessi alla funzione mediatrice dei primi nei riguardi dell'intelligibile, il discorso continua con una riformulazione della posizione appena stabilita. Riprendendo l'espressione utilizzata in sede di presentazione del programma si afferma che la causa per la quale gli dei ci hanno fatto dono degli occhi consiste nell'osservare, e comprendere, i movimenti imperturbabili del cielo e, tramite l'imitazione, ristabilire i movimenti perturbati, e erranti, dei pensieri nella nostra testa. La prescrizione in questione è introdotta da una proposizione finale (ἴνα 47b6). Ciò significa che la terapia di appropriazione del cielo costituisce il fine della vista, o, per riprendere l'espressione proposta nel testo, il fine in vista di cui essa ci è stata donata

---

<sup>438</sup> Su questo punto si tornerà più avanti.

dagli dei<sup>439</sup>. Prima di esaminarla nel dettaglio, ci interessa riconsiderare l'argomento nel suo insieme.

Riprendiamo l'argomento dall'inizio. A 47b 2-3 Timeo ha identificato la filosofia con il bene più importante degli occhi, ponendola su un gradino superiore di valore rispetto ai discorsi sull'universo, in riferimento ai quali, inizialmente, era stata valutata la massima utilità della vista<sup>440</sup>. Se si guarda l'argomento da questa prospettiva, e si considera che nel seguito della discussione, il fine della vista è identificato con una terapia dell'intelletto consistente in un'appropriazione del cielo può risultare un effetto di straniamento. Si può dubitare di trovarsi di fronte a due risposte differenti al problema posto da Platone, vale a dire: determinare quale sia l'opera in termini di utilità della vista<sup>441</sup>. Nella prima parte del passaggio (46e 6-47b 3), infatti, tale opera è identificata con la filosofia; mentre nella seconda (47b 3-47c 6), il fine della vista è identificato con la terapia di appropriazione del cielo. Considerando che il problema posto – ossia determinare quale sia l'opera in termini di utilità della vista – costituisce l'esecuzione di un programma più generale – ossia presentare entrambe le cause della generazione, e che della concausa si è già parlato, l'oggetto del passo risulta anche identificabile con la causa intelligente della vista. Non sarebbe coerente con questo programma duplicare la causa; quindi, se nel testo si riconoscono due indicazioni sembra necessario sceglierne una. Se l'esplicita caratterizzazione finalistica della seconda indicazione, e il suo accordarsi, in questo senso, alla nozione di causa intelligente, portano a identificare l'opera di cui si va in cerca con l'appropriazione terapeutica del cielo, resta il problema di interpretare il precedente riferimento alla filosofia. Esso costituisce davvero un'indicazione differente? E, in tal caso, come intendere la sua presenza nel bilancio dell'intero argomento e, più in particolare, rispetto all'identificazione del fine della vista con la sopracitata terapia?

La nostra proposta consiste nel pensare che il riferimento alla filosofia non sia altra cosa rispetto alla terapia dell'anima che ha come punto di partenza l'osservazione del cielo, o meglio, più precisamente che tale terapia rappresenti una specificazione del genere di filosofia menzionato, chiarendo il significato della nozione nell'intero dialogo. Questa lettura segue dall'analisi fornita più sopra della prima parte del passaggio (46e 6-47b 3). Per concludere sarà quindi necessario riprenderla brevemente per un'ultima volta.

---

<sup>439</sup> *Timeo*, 47b 5-6.

<sup>440</sup> *Timeo*, 47a 1-4.

<sup>441</sup> Quest'interpretazione ci sembra trasparire dalla traduzione di Fronterotta (2003), pp 251-252.

Stando alla lettura più sopra fornita la caratterizzazione della filosofia come bene più grande degli occhi di 47b 2-3 comporta anche la determinazione di essa come loro opera in termini di utilità<sup>442</sup>. In sintesi: il proposito iniziale consiste nell'indicare l'opera più importante in termini di utilità degli occhi; nell'esecuzione di tale programma, con riferimento alla visione dei movimenti degli astri, la massima utilità della vista è ricondotta alla produzione dei discorsi sull'universo, che, nella breve storia dello sviluppo delle conoscenze umane proposta, sono collocati in penultima posizione, come mezzi per il costituirsi di "un genere di filosofia". Se l'utilità degli occhi è stata inizialmente valutata con riferimento alla produzione dei discorsi sull'universo, e se questi ultimi, a loro volta, sono stati considerati come mezzi per la filosofia, in quanto risultato finale del processo di formazione del sapere avente come punto di partenza l'osservazione dei movimenti celesti, ci è sembrato legittimo pesare che la filosofia rappresenti il prodotto più importante e migliore della vista. Ora, siccome la filosofia è indicata come il bene più grande della vista, e il bene più grande non può essere mezzo per altro, ci è sembrato anche corretto pensare che la filosofia sia non solo, il prodotto più utile della vista, ma anche la sua opera propria nel senso dell'utilità.

Dopo aver introdotto la filosofia come prodotto finale del processo di sviluppo del sapere, e averla presentata come bene più grande datoci in dono dagli dei, Timeo afferma "ma io affermo che questo [la filosofia] degli occhi è il bene più grande"<sup>443</sup>. Il peso dell'affermazione, la quale non ha avuto una piena dimostrazione (si è infatti dimostrato che la filosofia è un bene più grande della cognizione del tempo, del numero, e della ricerca sull'universo), è controbilanciato dal breve argomento seguente (47b 5-3) mediante il quale si liquidano gli utilizzi degli occhi non aventi rapporto con la filosofia. Come si è detto Timeo scarta tali beni con un argomento incentrato sull'opposizione filosofo/non filosofo, che pone in evidenza un'ulteriore distinzione tra due diversi impieghi degli occhi: uno autoconfinato alla dominazione della percezione sensibile, l'altro, di cui si è discusso fino a quel punto, il quale permette di cogliere, tramite essa, il lato intelligibile del sensibile. Evidentemente è questo secondo tipo di utilizzo che interessa il discorso e Timeo il quale poco prima ha implicitamente fatto ammissione di appartenenza al gruppo degli "amanti dell'intelletto e della scienza", includendovi anche il gruppo dei propri interlocutori<sup>444</sup>. Anche alla luce di questa implicita ammissione, che

---

<sup>442</sup> Cf. nota precedente.

<sup>443</sup> *Timeo*, 47b 3.

<sup>444</sup> *Timeo*, 46d 7-e 5.

sembra restringere l'uditorio se non ai saggi almeno agli amanti della filosofia, si comprende perché una dimostrazione più elaborata della tesi (“[la filosofia] degli occhi è il bene più grande”) non sia necessaria, lasciando invece il posto ad una semplice conferma.

La conferma in questione costituisce una riformulazione del punto da presentare. Invece di discutere dell'utilità e del vantaggio della vista, della quale si è già parlato, si fa riferimento alla causa per la quale gli dei ce l'hanno donata, espressione che, del resto, come è già stato notato, è stata usata all'inizio, a fianco del riferimento all'utilità, per completare la presentazione del programma<sup>445</sup>. La causa della vista, più precisamente determinata come un fine, come si è detto, consiste nell'osservare, comprendere, e imitare i periodi celesti, per stabilizzare i movimenti dei pensieri erranti nella nostra testa. Se la filosofia è stata designata come opera della vista, considerando l'identità tra opera e fine, ci sembra legittimo pensare che le due attività, filosofia e terapia di appropriazione del cielo, non siano cose diverse, ma, come si intende mostrare, la seconda una precisazione della prima.

Questa lettura, a nostro parere, trova conferma nell'analisi delle linee contenenti l'argomento di esclusione dei beni inferiori alla filosofia (47b3-5). Stando all'interpretazione più sopra fornita quest'ultimo contiene un'implicita celebrazione della vista in quanto strumento di mediazione tra l'aspetto intelligibile presente nel sensibile e l'intelligenza umana. Alla vista, infatti, nelle linee in questione, è riconosciuto un valore nella misura in cui tramite essa non ci si arresta alla percezione sensibile. In questo senso si è intesa l'idea secondo cui i beni inferiori alla filosofia, provenienti dagli occhi, e celebrati dal non filosofo, sarebbero rimpianti invano da quest'ultimo una volta che egli sia divenuto cieco.

Se l'interpretazione suggerita è corretta, le linee dedicate alla discussione dei beni inferiori alla filosofia forniscono un approfondimento sul genere di “visione” menzionato nella prima parte dell'argomento (μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων 47a 3-4) chiarendo il rapporto tra esso e la filosofia. L'utilità della vista, in questa prima parte, è, infatti, valutata a partire da un gruppo determinato di visioni, cioè le visioni dei fenomeni celesti che, nella carrellata dello sviluppo del sapere proposta, conducono alla formazione di cognizioni superiori, quali il numero, il tempo, la ricerca sulla natura sull'universo, e, appunto, la filosofia. L'insieme di visioni considerato è anzitutto

---

<sup>445</sup> *Timeo*, 46e 7-9.



delimitato dall'oggetto, i movimenti celesti, i quali, in tal modo, risultano essere un elemento essenziale del processo di sviluppo cognitivo che va dall'osservazione sensibile all'attività intellettuale. Se è così, la filosofia appare come traguardo di un processo di sviluppo cognitivo che ha come punto di partenza l'osservazione del cielo. Questo punto non è privo di sorpresa per uno studioso di Platone dacché il cielo appartiene al dominio sensibile, notoriamente in opposizione a quello intelligibile, a sua volta unico oggetto dell'intelletto e della scienza. Con riferimento al problema appena sollevato da comprendersi è a nostro parere il ruolo di transizione, tra la prima e la seconda parte del passo, dell'argomento sopracitato di esclusione dei beni inferiori alla filosofia (47b3-5). Questo passaggio contiene un'implicita precisione sull'utilizzo della visione che interessa il filosofo, e quindi, più in particolare, considerata la precedente riconduzione genetica della filosofia alla visione del cielo, sulla qualità della visione del cielo a lui propria, una visione la quale supera il sensibile poiché è in grado di interrogare l'intelligibile che in esso si presenta. Se questa interpretazione è corretta il salto tra filosofia e osservazione del cielo inizia ad essere colmato a partire dal riferimento all'intelligibile che nel cielo si manifesta, e il senso del rapporto tra le due attività diviene più intelligibile.

L'ultima parte dell'argomento si pone sulla scia di questo movimento dell'argomentazione, come un'ulteriore precisazione sul rapporto, almeno a prima vista sorprendente, tra filosofia e visione del cielo. Tale parte chiarisce in che modo la filosofia si costituisca a partire dall'osservazione del cielo, e come, tramite un'appropriazione di quest'ultima, articolata nei due passaggi della comprensione e dell'imitazione, si definisca come terapia dell'anima umana.

## 1.2 I MOVIMENTI DELL' 'ARMONIA'

Il riferimento alla comprensione dei periodi dell'intelletto nel cielo, come si è detto, appare sia nel passo sulla finalità della vista, sia nella terapia dell'intelletto della parte finale del dialogo (κμαθόντες 47c 1, e καταμανθάνειν 90d 3). Ci si è già espressi sulla difficoltà di intendere il significato di tale indicazione. Qui si intende mostrare che la nozione di 'armonia', citata nella terapia dell'intelletto in quanto oggetto di comprensione a fianco dei movimenti celesti, può servire da guida per comprendere che cosa, di questi ultimi, sia propriamente da comprendere. L'aiuto interpretativo proviene

da alcune indicazioni sulla nozione, contenute nella sezione 47c 4-e 2, immediatamente seguente la trattazione della finalità della vista, e relativa alla finalità dell'udito.

Non sarà qui necessario riprendere la sezione per intero ma per introdurre le linee sull'armonia che ci interessano basterà ricordarne l'inizio. La sezione segue senza soluzione di continuità l'esposizione della finalità della vista, ossia le indicazioni sull'impiego delle osservazioni e conoscenze dei movimenti celesti per ristabilire i movimenti del pensiero umano<sup>446</sup>.

Riguardo poi alla voce e all'udito vale ancora lo stesso discorso, ossia che ci sono stati donati dagli dei per lo stesso fine e per le stesse ragioni. (47c 3-6)

φωνῆς τε δὴ καὶ ἀκοῆς περὶ πάλιν ὁ αὐτὸς λόγος, ἐπὶ ταῦτά τῶν αὐτῶν ἕνεκα παρὰ θεῶν δεδωρησθαι.

L'indicazione è chiara: sia l'udito sia la voce, correlata al primo in quanto suono prodotto dall'uomo, hanno una finalità terapeutica, consistente, come nel caso della vista, in un impiego rivolto alla correzione dei movimenti erranti e deviati nella nostra testa. Le modalità, e le ragioni, di questo utilizzo sono esposte nel resto della sezione. Riassumendo: 1. si procede con l'estendere la medesima finalità terapeutica alla parola e con il precisare le ragioni dell'utilità del suono musicale (47c 6-d 1) con riferimento a quest'ultimo si specifica quale sia la funzione dell'armonia e del ritmo (47d 1-e 2).

A proposito dell'armonia, che qui ci interessa, si afferma quanto segue:

[...] Dal canto suo, quanto vi è di utile nel suono musicale è stato dato all'udito in vista dell'armonia. L'armonia, che ha dei movimenti analoghi a quelli che si svolgono regolarmente nella nostra anima, non è stata data dalle Muse a chi, con intelligenza, di esse si serva, soltanto in vista di un piacere irrazionale, come ora si crede che in ciò consista la sua utilità, ma come un'alleata, per il periodo dell'anima in noi che è divenuto discordante, in vista dell'azione dell'ordinare e dell'accordo con sé stesso. (47d1-7)

ὅσον τ' αὖ μουσικῆς φωνῆ χρήσιμον πρὸς ἀκοὴν ἕνεκα ἀρμονίας ἐστὶ δοθέν. ἡ δὲ ἀρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον καθάπερ νῦν εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγυνηῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῆ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται.

---

<sup>446</sup> *Timeo*, 47b 6-c 6.

Nel passo si afferma che l'armonia ha dei movimenti analoghi a quelli presenti nell'anima umana, condizione della funzione terapeutica che essa può esercitare nei confronti di quest'ultima. Con tale funzione si identifica la finalità dell'armonia. Essa, inoltre, benché realizzabile tramite la mediazione dell'udito, corrisponde alla funzione terapeutica dei movimenti celesti nel caso della vista. Questa identità di processo terapeutico si evince, in particolare, dall'affermazione: “essa è stata data dalle Muse a chi con intelligenza di essa si serva [...] come alleata, per il periodo dell'anima in noi divenuto discordante in vista dell'azione dell'ordinare dell'accordo con sé stesso” (47d 2-7).

L'armonia di cui si parla è di tipo musicale. Benché non ne venga data una definizione, ciò si evince dal riferimento alle muse, dal vocabolario utilizzato per descrivere l'utilizzo terapeutico nei confronti dell'anima, nonché dal contesto del discorso, legato all'udito. Essa sembra inoltre essere intesa in quanto prodotto dell'arte o almeno in questo senso porta la succitata menzione delle muse<sup>447</sup>. Detto questo, l'indicazione sulla congenereità dei movimenti propri dell'armonia rispetto ai movimenti dell'anima umana (“ἡ δὲ ἀρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις” 47d 2) mette in evidenza il rapporto mimetico di arte e natura<sup>448</sup>. Dalle indicazioni sui movimenti dell'armonia come anche da quelle relative al suo fruitore o produttore e all'effetto che essa produce nell'anima umana sono ricavabili ulteriori caratterizzazioni della nozione.

Per quanto riguarda il primo punto, che per noi è anche il principale, l'armonia è descritta come avente dei movimenti congeneri ai periodi nell'anima umana (47d 2). L'attribuzione di movimenti all'armonia, sebbene coerente con la presentazione dei fenomeni naturali, incentrata sul movimento, fornita nel *Timeo* non è in sé banale. Come si mostrerà meglio più avanti, essa costituisce lo spunto, a partire dal quale è possibile utilizzare in modo fruttuoso l'analogia tra armonia e movimenti celesti, per determinare con maggiore precisione il contenuto della comprensione evocata nei passaggi menzionati (47c 1, sulla finalità della vista, e 90d 3, sulla terapia dell'intelletto).

Il secondo punto menzionato riguarda il rapporto dell'armonia con l'intelligenza. Nel passo, si afferma che la prima è stata data dalle Muse a chi si serve di esse con intelligenza (τῷ μετὰ νοῦ 47d 2), e non irragionevolmente, in vista di un piacere

---

<sup>447</sup> Si parla, infatti, di un dono delle Muse a chi, con intelligenza, è capace di avere un rapporto con esse (cf. 47d 2-3)

<sup>448</sup> In questo caso la natura è l'anima.

irrazionale (οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον [...] χρήσιμος 47d 4) come si pensa attualmente. Lasciando per ora da parte la determinazione della finalità dell'armonia, di cui si discuterà nel punto seguente, è interessante osservare che il produttore (o fruitore) dell'arte, al quale nel passo si fa riferimento, è caratterizzato dall'intelligenza, o, meglio, dal sapersi servire con intelligenza dell'arte. Un uso intelligente è, quindi, posto come condizione del dispiegarsi dell'efficacia terapeutica dell'armonia. Il che significa che l'armonia stessa è intelligente.

Per quanto riguarda il terzo punto, l'effetto terapeutico dell'armonia è descritto, con un linguaggio non privo di rinvii al dominio musicale, come un ordine (κατακόσμησιν 47d 6) e un accordo con sé (συμφωνίαν ἑαυτῇ 47d 6), del periodo dell'anima in noi, divenuto discordante (τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον 47d 5). Da questa caratterizzazione del risultato realizzabile è possibile, indirettamente, ricavare alcune informazioni sulla caratterizzazione stessa dell'armonia. L'ordine e l'accordo con sé, citati nel passo con riferimento al periodo della nostra anima come effetti terapeutici dell'armonia, sono disposizioni, o stati, dell'anima che presuppongono un riferimento a una pluralità di elementi. L'idea di un ordine, e accordo, tra elementi, e movimenti, differenti ci sembra del resto corrispondere al criterio di composizione dell'anima messo in atto dal demiurgo<sup>449</sup>. Per quanto riguarda l'armonia, in quanto strumento finalizzato al suddetto risultato, essa, come si è detto, è a sua volta concepita come avente dei movimenti. A partire da questi dati ci sembra possibile immaginarla come un accordo di suoni consonanti, ai quali corrisponde un'analogia composizione di movimenti. Questa idea di una 'composizione di elementi diversi in unità' ci sembra d'altronde costituire una caratterizzazione fondamentale della nozione, al di là del significato musicale del termine adottato nel passo. È con riferimento a questo aspetto della nozione, ossia all'idea di un accordo, e ordine, tra elementi diversi, che si intende utilizzare l'analogia tra movimenti del cielo, e armonia, per meglio comprendere il significato terapeutico della comprensione dei primi evocata nei passaggi più volte menzionati del *Timeo* (47c 1, 90d 3).

In sintesi, stando al passo esaminato, l'armonia ci pare poter essere intesa come uno strumento terapeutico, appartenente al dominio dell'arte musicale, consistente nella capacità di produrre delle consonanze, ossia delle unità (o accordi) di suoni musicali che producono sensazioni piacevoli. A tali consonanze prodotte da sovrapposizioni di suoni

---

<sup>449</sup> Cf. *Timeo*, 35a 1-36d 7.

musicali diversi corrispondono dei movimenti analoghi a quelli dell'anima umana. A questo punto sorge una domanda: ma perché interessarsi all'armonia? Su quali basi è legittimo utilizzare quest'ultima, e la sua propria caratterizzazione, per interpretare il ruolo dei movimenti del cielo all'interno della terapia dell'intelletto del *Timeo*?

Se il problema posto nel presente capitolo consiste nel capire che cosa voglia dire “comprendere i movimenti celesti” nel contesto della terapia dell'intelletto del *Timeo* (90c 7-d 7), va anzitutto osservato che l'indicazione terapeutica completa fornita in tale luogo del dialogo, come si è già anticipato, prevede, come strumento, non solo l'osservazione dei movimenti, ma anche l'ascolto dell'armonia del cosmo. Nella parte finale del dialogo, come primo stadio di un processo terapeutico che comprende almeno tre momenti, la comprensione, la correzione e l'assimilazione, si parla, infatti, di comprensione dell'armonia e dei movimenti celesti<sup>450</sup>. L'oggetto che subisce gli effetti della terapia è uno, ossia i periodi deviati nella nostra testa. Se i mezzi processuali indicati sono tre, e se il passo succitato rispetta l'ordine terapeutico, ne segue che la comprensione dell'armonia e dei movimenti celesti costituisce il mezzo terapeutico per realizzare gli altri due. Questo punto non è da sottovalutare, poiché ci dice che i movimenti celesti, a uguale titolo dell'armonia, sono nominati come mezzo, nella cura dei periodi della nostra anima. L'analogia tra il ruolo strumentale dei movimenti celesti e dell'armonia emerge con chiarezza dall'esame dei due passi paralleli della finalità della vista (46e 6-47c 4), e della finalità dell'udito (47c 4-e 2), dove il fine dell'osservazione dei movimenti celesti, e il fine dell'uso intelligente dell'armonia sono indentificati con un utilizzo, rispettivo, dei movimenti celesti, e dell'armonia, per i movimenti dei pensieri nella nostra testa. L'identità di struttura sintattica dei due passi da questo punto di vista è illuminante. Nel primo si legge: “il dio [...] ci ha donato la vista perché, osservando i periodi nel cielo ce ne servissimo per i movimenti circolari del pensiero che è in noi” (θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρῆσαιμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως 47b 7-8); nel secondo: l'armonia è stata donata dalle Muse come alleata per il periodo dell'anima in noi che è divenuto discordante (ἡ δὲ ἀρμονία προσχρωμένῃ Μούσαις [...] ἐπὶ τὴν γεγυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον” 47d 2-7). Segue in entrambi i casi la precisazione dei passaggi ed effetti terapeutici di cui i periodi dell'anima sono beneficiari.

---

<sup>450</sup> *Timeo*, 90c 9-d 5: “αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί: ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφορὰς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωσαὶ κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν”.

La constatazione dell'analogia tra la funzione strumentale dei movimenti celesti e la funzione strumentale dell'armonia nei riguardi dei periodi dell'anima umana è significativa se si tratta di determinare i contenuti del processo terapeutico proposto da Platone nel passo finale del dialogo. Si potrebbe intanto osservare che in tale passo accanto all'osservazione del cielo, come strumento di cura dell'intelletto, è posto l'ascolto delle armonie, dove il primo è uno strumento di tipo filosofico, mentre il secondo, uno strumento più generalmente culturale. Nonostante il suo interesse non è tuttavia questo il punto sul quale ci si intende qui soffermare. Il nostro discorso, infatti, verte nello specifico sul significato della contemplazione del cielo. Eccoci allora alla seconda questione sopracitata: in che modo la presenza del riferimento all'armonia, e la determinazione che di essa è ricavabile dal passo sulla finalità dell'udito, possono aiutarci per la questione della contemplazione del cielo?

L'armonia tramite la mediazione dell'udito costituisce uno strumento analogo ai movimenti celesti quanto alla trasformazione dell'anima umana. In virtù di questa analogia, basata sull'idea di una strumentalità rispetto all'anima, ci sembra interessante esaminare se, nella descrizione dell'impiego dell'uno, o dell'altro elemento, siano contenuti altri caratteri analogici. In tal caso – come in effetti si intende mostrare – si disporrebbe di ulteriori informazioni, trasferibili dall'esame di un caso all'esame dell'altro.

Nell'ottica più sopra definita ci sembra utile l'indicazione sul possesso di movimenti da parte dell'armonia nel contesto della descrizione della finalità dell'udito. Nella descrizione in questione si afferma infatti che l'armonia possiede dei movimenti congeneri a quelli dei periodi della nostra anima<sup>451</sup>. Tale indicazione fa comprendere che il funzionamento terapeutico dell'ascolto, o produzione, di armonie è analogo a quello della visione dei movimenti celesti. I due casi, infatti, sono basati, rispettivamente: sulla riproduzione delle qualità dei movimenti dell'armonia, e sulla riproduzione della qualità dei movimenti nel cielo, nell'anima umana. Nel caso dell'armonia, condizione di possibilità della terapia è la congenericità (συγγενεῖς 47d 6) tra i movimenti dell'armonia e i periodi dell'anima umana. Risultato della terapia sono l'ordine (εἰς κατακόσμησιν 47d 3) e l'accordo con sé (συμφωνίαν ἑαυτῇ 47d 3) del periodo della nostra anima divenuto inarmonico (ἀνάρμοστον 47d 5). In modo analogo, la congenericità (συγγενεῖς 47b 8) dei movimenti dell'armonia con i periodi dell'anima umana rappresenta la premessa della

---

<sup>451</sup> *Timeo*, 47 d2: “ἡ δὲ ἄρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδους”.

terapia basata sull'osservazione dei movimenti del cielo, la quale produce una stabilizzazione (καταστησαίμεθα 47c 4) dei periodi dell'anima umana, ottenuta tramite l'imitazione (μιμούμενοι 47c 2) dei movimenti celesti.

La descrizione del processo terapeutico è leggermente diversa nei due casi. Nel caso della vista si parla di un'imitazione dei movimenti uniformi, e stabili, del cielo finalizzata alla stabilizzazione dei periodi agitati, e instabili, nella nostra testa, mentre nel caso dell'udito di un'azione ordinatrice, e di un accordo con sé, del movimento della nostra anima divenuto privo di armonia. Nel primo caso il risultato della terapia è evocato implicitamente tramite il riferimento alle due azioni, dell'imitazione e della stabilizzazione a partire dall'opposizione tra i caratteri di uniformità (ἀταράκτοις 47c 1), e stabilità (ἀπλανεῖς 47c 3) dei movimenti celesti, e i caratteri di agitazione (τεταραγμένας 47c 1) e erranza (πεπλανημένας 47c 3-4) dei movimenti dell'anima umana. Nel secondo caso, invece, esso è descritto in modo più diretto, tramite i riferimenti all'azione ordinatrice, e allo stato di accordo con sé, del periodo dell'anima umana. Nel secondo caso, quindi, lo stato finale della terapia è esplicitamente definito, mentre nel primo risulta ricavabile dal riferimento all'imitazione e dalla caratterizzazione dei periodi del cielo. All'inverso, nel primo caso, risulta più precisamente definito lo stato dei movimenti celesti, mentre nel secondo meno quello dell'armonia, il quale tuttavia è desumibile dalla descrizione della condizione ristabilita dell'anima umana.

La terminologia impiegata per descrivere la condizione di devianza/normalità del periodo dell'anima, inoltre, non è esattamente uguale nei due casi, dove si accorda di volta in volta con il contesto della discussione: astronomico nel caso della vista, musicale in quello dell'udito. Tuttavia, le differenze terminologiche non nascondono l'accordo concettuale delle due descrizioni, che consentono un'unica caratterizzazione della norma, come uniformità, stabilità e ordine dei movimenti dell'anima, e della deviazione, come agitazione, erranza e mancanza di ordine. Le caratterizzazioni della norma provenienti dal dominio dell'astronomia (uniformità, stabilità), che come si è detto riguardano i movimenti celesti, inoltre, sembrano più adatte a descrivere lo stato di singoli movimenti presi in sé stessi, mentre quelle provenienti dal dominio della musica (ordine, accordo con sé), si prestano piuttosto a descrivere il rapporto tra movimenti.

Questa differenza tuttavia, a nostro parere, non va enfatizzata nel senso della duplicazione delle terapie e delle disposizioni dell'anima poste come suo risultato (una conseguente all'uso della vista, l'altra a quello della vista), quanto intesa come differenza di prospettiva legata all'ambito della discussione. Questo punto ci pare confermato da

varie indicazioni presenti nel testo: 1. l'accordo tra la caratterizzazione del risultato terapeutico dell'armonia (47d 5-7) e la descrizione della deviazione dalla norma cognitiva nella sezione dedicata all'incarnazione (43dc 5-44b 1); 2. le linee introduttive del passo sulla finalità dell'armonia contenenti la presentazione generale di quest'ultima (47c 5); 3. la presentazione della terapia dell'intelletto nella parte finale del dialogo (90d 3-4). Vediamole brevemente.

1. In base alla discussione sulla finalità dell'armonia, sulla quale si è più volte ritornati, la disposizione risultante dall'uso terapeutico dell'armonia consiste nell' "ordine" e nell' "accordo con sé stesso" del periodo dell'anima in noi divenuto discordante<sup>452</sup>. Tale descrizione, a ben vedere, riguarda un solo movimento, presumibilmente, quello dell'identico<sup>453</sup>. Da ciò segue che le due nozioni di 'ordine' e 'accordo con sé' esprimono lo stato di un movimento singolo. Questa osservazione, di per sé, potrebbe neutralizzare l'ipotesi di una duplicazione delle strategie terapeutiche, legate alla vista e all'udito, più sopra sollevata. Tale ipotesi si era infatti ingenerata dal riscontro di una differenza di concettualizzazione degli effetti terapeutici della vista e dell'udito, nel senso della presenza di un riferimento a movimenti singoli o al rapporto tra movimenti, a seconda dell'uso di nozioni quali quelle di stabilità e uniformità, nel primo caso, o di ordine e accordo, nel secondo. Una tale lettura sarebbe tuttavia solo parzialmente corretta, poiché l'opposizione tra caratterizzazioni concernenti movimenti singoli e rapporti tra movimenti è ricavata nel *Timeo* a partire da un esame di carattere più generale, relativo alla concezione della composizione dell'anima e del cielo. In base alla concezione in questione, la menzione singolare del "periodo dell'anima" non esclude un rimando all'organizzazione interna dei movimenti dell'anima ma al contrario la comporta implicitamente. La concezione dell'anima esibita nel *Timeo* comporta infatti che l'ordine dei periodi del cerchio del diverso, tra di loro, e rispetto al cerchio dell'identico, dipenda dall'ordine e dall'accordo con sé del periodo dell'identico. Per le stesse ragioni, anche l'indicazione sull'uniformità, e stabilità, dei movimenti celesti, fornite nel passo sull'utilità della vista, non escludono il riferimento al rapporto tra movimenti; solo lo richiamano in modo meno evidente. Questo risultato si palesa, ad

---

<sup>452</sup> "Ci è stata donata dal dio [...] come alleata per il periodo dell'anima in noi, che è divenuto discordante, in vista dell'ordine e dell'armonia con sé stesso" (*Timeo* 47d 3-7).

<sup>453</sup> In modo analogo nella presentazione delle leggi del fato, l'indicazione relativa alla strategia per uscire dal ciclo delle reincarnazioni è la seguente: "lasciandosi dominare dalla rotazione dell'identico, e del simile, che ha in sé e dominando con il ragionamento la grande massa che anche in seguito si era aggiunta a lui (*Timeo*, 42c 4-6)".



esempio, considerando la descrizione dell'insorgere della sensazione e della capacità di giudizio, nella sezione sull'incarnazione dell'anima umana (43dc 5-44b 1). Nella descrizione in questione, infatti, come si ricorderà, l'insorgere della sensazione è trattato come una deviazione dall'organizzazione normale dei periodi dell'anima. La descrizione di tale deviazione mostra l'interrelazione tra il corretto funzionamento dei periodi dell'identico, e del diverso, e la dipendenza del funzionamento dei periodi del diverso dal buon funzionamento del periodo dell'identico. Da questo riepilogo emerge l'interrelazione tra uniformità e stabilità del singolo movimento e ordine dell'intero sistema di movimenti psichici. Questo ordine, come si è più volte sottolineato, fa capo al mantenersi saldo del ruolo dominante del periodo dell'identico sul periodo del diverso. Le analisi svolte in precedenza hanno inoltre mostrato l'analogia di funzionamento, e organizzazione, tra movimenti psichici e movimenti celesti. Se tali analisi sono corrette ci sembra quindi legittimo concludere che le indicazioni sulle traiettorie dei singoli movimenti celesti, nell'analisi sulla finalità degli occhi, comportano un implicito rimando all'ordine globale dei movimenti celesti; allo stesso modo che l'indicazione sull'armonia del periodo dell'identico, del passo sulla finalità dell'udito, comporta un riferimento alla stabilità e uniformità dei movimenti singoli. Resta che la nozione di armonia, per il suo intrinseco significato di unità di elementi diversi, suggerisce in modo più diretto la presenza di un riferimento al rapporto tra movimenti.

2. L'identità di effetti di un impiego terapeutico della visione di movimenti celesti e dell'ascolto dell'armonia è del resto implicata dalla premessa della discussione della finalità dell'udito<sup>454</sup>. Il passo sulla finalità dell'udito al quale la discussione della finalità della vista appartiene inizia, infatti, con l'affermazione che la voce e l'udito hanno lo stesso fine della vista<sup>455</sup>. Riportiamo qui l'introduzione del riferimento all'armonia, che segue subito di seguito: “come pure dal canto suo quanto ci è di utile nel suono musicale è stato dato all'udito in vista dell'armonia”<sup>456</sup>. Senza qui entrare nel dettaglio di questa frase si intendono proporre due ordini di osservazioni: 1) l'utilità del suono musicale si esplica tramite l'udito. Se ne deduce che l'utilità del suono musicale è riconducibile all'utilità dell'udito. La specificazione “ciò che c'è di utile” nel suono musicale indica che non tutto nel suono musicale è utile, ma che ciò che in esso vi è di utile (come, ad esempio, poniamo lo siano le altezze dei suoni) realizza la sua utilità tramite l'udito, così

---

<sup>454</sup> *Timeo*, 47c 4-d 2.

<sup>455</sup> Cf. nota precedente.

<sup>456</sup> *Timeo*, 47 7-d 2.

che l'utilità di ciò che è utile nel suono ci sembra in linea di massima assimilabile all'utilità dell'udito. 2) Nel passo, la finalità di "ciò che vi è di utile nel suono" è esplicitata tramite un'indicazione più precisa: essa è identificata con l'armonia, i cui effetti in termini di ordine e accordo con sé del periodo dell'identico dell'anima umana sono esposti subito di seguito. La presentazione della finalità di ciò che vi è di utile nel suono è introdotta a partire da un'analogia con la finalità della parola, la cui finalità a sua volta è identificata con quella dell'udito e della voce. Ne risulta che, come l'udito è utile per le stesse ragioni della vista, così ciò che vi è di utile nel suono è utile per l'armonia. Se si considera che la realizzazione della finalità avviene tramite l'udito e che la finalità dell'udito coincide con quella della vista, ci sembra plausibile che Platone abbia aggiunto il riferimento all'armonia non per indicare un risultato terapeutico diverso da quello della vista, quanto per spiegare in che modo l'armonia, mediante l'udito, sia uno strumento analogo alla visione dei movimenti celesti per la realizzazione di un determinato effetto nell'anima.

3. La stessa idea si ricava dalle righe conclusive della terapia dell'intelletto dove, come si è detto, la comprensione dell'armonia e dei movimenti del cosmo sono citati in modo paritetico in veste di strumenti per la realizzazione dell'assimilazione del soggetto pensante all'oggetto pensato<sup>457</sup>. Sulla peculiarità di quest'ultima formulazione, e sul confronto con la descrizione degli effetti delle visioni celesti del passo sulla finalità della vista (46e 6-47c 4), si tornerà più avanti. Qui è rilevante osservare che la terapia dell'intelletto presentata alla fine del dialogo, per il duplice riferimento alla comprensione dei movimenti e dell'armonia del tutto, come strumenti per la realizzazione dell'assimilazione tra pensieri umani e pensieri del cosmo, porta a pensare che l'effetto terapeutico dei due tipi di comprensione, uno basato sulla visione di enti celesti, l'altro sull'ascolto di armonie, sia lo stesso.

La precedente analisi ha fornito alcune ragioni per pensare che l'effetto terapeutico della visione dei movimenti celesti e dell'ascolto di armonie consista in una medesima disposizione dell'anima umana, identificabile con l'ordine, la stabilità e, quindi, il buon funzionamento dei periodi nei quali l'anima è articolata. L'analisi del passo sulla finalità dell'armonia (47d 1-7) mostra inoltre che la terapia segue, nei due

---

<sup>457</sup> *Timeo*, 90d 3-4: "ciascuno seguendoli passo a passo [i pensieri e i movimenti circolari dell'universo], correggendo i periodi che alla nostra nascita hanno subito una deviazione nella nostra testa, tramite l'apprendimento delle armonie e dei movimenti circolari dell'universo, deve rendere simile il soggetto della contemplazione all'oggetto contemplato, in accordo con l'antica natura".

casi, uno schema comune, a partire da identiche condizioni di possibilità. In entrambi i passi (sulla finalità della vista, 46e 6-47c 4, e sulla finalità dell'armonia, 47d 1-7) la congenericità tra i movimenti psichici e i movimenti celesti, in un caso, e tra i movimenti psichici e i movimenti dell'armonia, nell'altro, costituisce la premessa, e la condizione, dell'utilizzo dei movimenti celesti e delle armonie per stabilizzare i periodi dell'anima. Considerando che, come si è detto, il risultato terapeutico prospettato è lo stesso nei due casi, si può presumere che anche il funzionamento del processo sia comune. Che tale sia il caso lo mostrano le spiegazioni relative, rispettivamente, all'imitazione dei movimenti celesti, nel caso della visione, e all'azione ordinatrice dell'armonia, nel caso dell'udito. Considerando che 1. la condizione necessaria dell'effetto terapeutico è in entrambi i casi la congenericità tra i movimenti i quali subiscono l'effetto terapeutico, ossia i periodi dell'anima umana, e i movimenti i quali servono da strumento per tale effetto, ossia, rispettivamente, i movimenti del cielo e i movimenti dell'armonia e che 2. l'effetto terapeutico nei due casi è lo stesso, ossia una stabilizzazione dei movimenti dell'anima, sembra corretto pensare che 3. il processo abbia nei due casi una stessa forma: la forma di un movimento di appropriazione, o assimilazione, ad un modello. Questa osservazione consente di chiarire il rapporto tra l'orizzonte terapeutico prospettato nella parte finale del dialogo e quello meno esplicitamente dichiarato dei due passi sulla finalità della vista e dell'udito. Inoltre, essa precisa in che cosa consista l'analogia tra movimenti del cielo e armonia. Entrambi fungono da modello nei confronti dei periodi dell'anima umana nel processo di assimilazione che può avvenire tramite i due diversi canali psicologici della vista e dell'udito, mediante, rispettivamente, la visione di movimenti celesti e l'ascolto di armonie<sup>458</sup>.

La situazione descritta ci sembra consentire di portare più in là l'analogia tra armonia e movimenti celesti inizialmente proposta. L'identità dell'effetto e del processo terapeutico comportano come presupposto anche un'identità di modello. Senza approfondire maggiormente questo punto, che richiederebbe un'analisi più dettagliata della nozione di armonia musicale, e del rapporto di questa con la composizione dell'anima umana nel *Timeo*, ci sembra tuttavia corretto pensare che i movimenti celesti e l'armonia siano entrambi manifestazioni della struttura dell'anima cosmica. Nel momento in cui si riflette sulla presenza della concettualizzazione copia/modello nel

---

<sup>458</sup> Nel passo sulla vista si capisce che il tipo di osservazioni considerate, che spiegano l'utilità naturale della vista, sono quelle dei movimenti celesti, ma non si dice in particolare che l'utilità della vista si limita all'osservazione dei movimenti celesti.

*Timeo* non è poi possibile non risalire al di là dell'anima cosmica verso il modello intelligibile.

Se la nostra analisi dell'analogia tra movimenti celesti e armonia in quanto oggetti di contemplazione è corretta, ed essi corrispondono ad uno stesso modello, ci sembra legittimo utilizzare il riferimento alle nozioni di "ordine" e "accordo con sé", impiegate con riferimento alla finalità terapeutica dell'armonia, per comprendere l'azione dei movimenti del cielo in quanto modelli nel processo di osservazione del cielo. L'utilizzo della nozione di 'ordine' per interpretare il contenuto della comprensione dei movimenti del cielo nel *Timeo* non costituisce, tuttavia, il punto centrale della presente interpretazione. Il contributo dell'esame appena svolto consiste piuttosto nell'averne precisato il significato con riferimento alla questione dell'organizzazione interna e del corretto funzionamento dei periodi celesti. Tale organizzazione prevede un complesso sistema di interrelazioni tale che la stabilità e uniformità dei singoli periodi ha come condizione l'istituzione di un ordine globale. Più nello specifico la stabilità dei singoli periodi dipende dalla stabilità di un periodo in particolare, il periodo del cerchio dell'identico, che agisce garantendo la stabilità degli altri e la loro corretta concertazione esercitando una forma di dominazione. Di più, l'analisi comparata della descrizione dell'effetto dell'armonia come "ordine, e accordo con sé, del periodo dell'anima in noi divenuto discordante" e della descrizione dell'insorgere della sensazione come impedimento del predominio, e del normale procedere, del periodo dell'identico ha permesso di comprendere che il corretto procedere, e la concertazione, dei movimenti celesti vanno intesi nel senso di un buon funzionamento delle funzioni cognitive corrispondenti.

Gli esami sopra proposti ci sembrano aver chiarito che Platone nel *Timeo* indirizza verso una lettura ben precisa della nozione di ordine celeste. Si tratta di un ordine di movimenti concepito come rispetto e mantenimento di una struttura gerarchica, basata sul predominio del periodo dell'identico dell'anima. Tale predominio garantisce il corretto procedere, e la buona concertazione, tra i singoli movimenti, posti a livelli diversi della gerarchia, la quale coincide con un comportamento cognitivo corretto. Si capisce meglio, in questo senso, la connotazione di "razionale" da noi impiegata con riferimento alla relazione di dominazione, all'inizio del presente capitolo. Il rapporto di dominazione, incentrato sul predominio del periodo dell'identico, ossia, come si vedrà più avanti, della scienza e dell'intelletto sull'opinione, lungi dal costituire una forma di tirannia, e quindi

di ingiustizia, costituisce nel *Timeo* un'espressione di giustizia, la quale comporta la realizzazione dei singoli termini del rapporto e dell'insieme da essi costituito<sup>459</sup>.

### 1.3 LA FINALIZZAZIONE DELLA FILOSOFIA ALLA GUIDA DEL CERCHIO DELL'IDENTICO DELL'ANIMA UMANA

L'idea che la comprensione dei movimenti celesti invocata in più punti del *Timeo* riguardi il riconoscimento in essi di un rapporto gerarchico tra il periodo dell'intelletto dell'anima cosmica e il periodo del diverso ci sembra essere supportata dalla descrizione della generazione delle stirpi animali quadrupedi, già menzionata, collocata alla fine del dialogo (91e 1-92a 1). Al proposito si precisa che la sopracitata lettura non pretende di esaurire il significato dell'indicazione platonica quanto di suggerire una direzione interpretativa. Per quanto ci è dato comprendere, inoltre, nel testo non si trovano indicazioni inequivocabili o esplicite. In questo senso, più che una prova, il passo qui in esame ci sembra costituire uno strumento di approssimazione.

Il passo in questione non solo conferma che la conoscenza delle cose celesti ha valore per l'uomo nella misura in cui è utilizzata con riferimento ai periodi dell'anima immortale (risultato giù emerso nel passo sulla finalità della vista) ma chiarisce che tale impiego concerne, in particolare, il mantenimento del ruolo di guida di tali movimenti, rispetto ai movimenti delle altre parti dell'anima. Data la struttura dell'anima, ciò significa anche che il periodo dell'identico deve guidare. Nel passo non si afferma esplicitamente che in tali punti consiste la conoscenza degli enti celesti ma le indicazioni fornite, come si intende mostrare, ci sembrano ragionevolmente portare in questa direzione. Il testo è inoltre significativo poiché contiene un'ulteriore conferma dell'idea più sopra esposta secondo cui il valore stesso della filosofia, e non solo delle conoscenze sul cosmo, risiede in una finalità terapeutica, rivolta all'anima umana. Tale finalità è appunto intesa come comprensione e appropriazione dell'ordine dei movimenti celesti per il ristabilimento del ruolo di guida dei periodi della nostra testa.

La stirpe degli animali pedestri e selvaggi si generò a partire da uomini per nulla dediti alla filosofia e che non osservano per nulla le cose celesti, per il fatto che non

---

<sup>459</sup> La stessa idea di realizzazione dei singoli, e delle parti, garantita dal dominio di un elemento in particolare (l'anima razionale) si trova anche nella *Repubblica*. La differenza con il *Timeo* ci pare risiedere in due punti principali: 1. l'ancoraggio di tale forma comando all'interno del sistema psichico umano nel sistema cosmologico; 2. l'ulteriore articolazione interna all'anima, tra cerchio dell'identico e cerchio del diverso, e quindi la fondazione dell'ordine dell'intero sistema sul dominio del primo.

si servivano più delle rotazioni che si compiono nella testa, ma seguivano come guida le parti dell'anima che si trovano nel petto. È quindi in seguito a tali abitudini che essi hanno le membra anteriori e la testa ricurve verso terra, perché alla terra sono affini, e hanno teste allungate e dalle forme più varie, secondo il modo in cui le rotazioni in ciascuno di essi sono state comprese per l'inattività (91e 1-92a 1).

τὸ δ' αὖ πεζὸν καὶ θηριῶδες γέγονεν ἐκ τῶν μηδὲν προσχρωμένων φιλοσοφία μηδὲ ἀθρούντων τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν φύσεως πέρι μηδὲν, διὰ τὸ μηκέτι ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ χρῆσθαι περιόδοις, ἀλλὰ τοῖς περὶ τὰ στήθη τῆς ψυχῆς ἡγεμόσιν ἔπεσθαι μέρεσιν. ἐκ τούτων οὖν τῶν ἐπιτηδευμάτων τὰ τ' ἐμπρόσθια κῶλα καὶ τὰς κεφαλὰς εἰς γῆν ἐλκόμενα ὑπὸ συγγενείας ἤρεισαν, προμήκεις τε καὶ παντοίας ἔσχον τὰς κορυφάς, ὅπη συνεθλίφθησαν ὑπὸ ἀργίας ἐκάστων αἰ περιφοραί.

Nel passo citato le stirpi terrestri sono dette derivare da uomini che non si occupano per nulla di filosofia, né si dedicano in alcun modo, alle osservazioni celesti. Quest'indicazione sulla tipologia di persone, e di conoscenze, che comportano una trasformazione peggiorativa dell'uomo nella specie degli animali pedestri è ulteriormente precisata dall'esposizione della ragione particolare per la quale l'assenza di dedizione alle conoscenze in questione costituisca un male. Ciò significa anche, per converso, che la ragione in questione mostra perché tali conoscenze siano utili, e quindi di valore, per l'uomo. La risposta contenuta nel testo è chiara: la conseguenza della mancata frequentazione della filosofia, e delle osservazioni celesti, la quale spiega la trasformazione dell'uomo nelle stirpi pedestri, consiste nel non servirsi dei periodi dell'anima immortale che si hanno dentro di sé, ma nel seguire (ἔπεσθαι 91e 6) come guida (ἡγεμόσιν 91 e5) le parti inferiori di quest'ultima. L'opposizione con l'attitudine sbagliata, esplicitamente determinata come un seguire la guida delle specie di anima inferiori, a sua volta, precisa in che cosa consista l'uso dei periodi dell'intelletto al quale si fa riferimento come ad una lacuna. Se chi non li usa è caratterizzato come qualcuno che segue le parti dell'anima inferiore, chi li usa non segue le parti dell'anima inferiore, ma al contrario segue i periodi dell'intelletto. La trasformazione nelle stirpi pedestri è quindi spiegata con riferimento al comportamento di chi non si serve come guida dei periodi nella propria testa, ma segue al contrario le parti inferiori dell'anima, ossia desideri e ambizioni.

L'idea secondo cui la felicità dell'uomo derivi dalla guida in noi dei periodi dell'intelletto, e più nello specifico del cerchio dell'identico, come si ricorderà, è esplicitamente presentata nel passo più volte menzionato delle leggi del destino (41e 2-

42e 4). Non solo, ma anche il contesto del discorso è lo stesso del passo qui in oggetto. In quest'ultimo il riferimento al mancato utilizzo della filosofia, e dell'osservazione del cielo, costituisce, infatti, la ragione della degenerazione dell'uomo nelle stirpi pedestri. Allo stesso modo, nel passo sulle leggi del destino l'azione del seguire il periodo dell'identico in noi compare in veste di sola soluzione alle continue trasformazioni del ciclo delle reincarnazioni<sup>460</sup>. Che il mezzo per l'instaurazione, o mantenimento, del ruolo di guida del periodo dell'intelletto, consista nel seguire i movimenti del cielo è confermato dal passo sulla terapia dell'intelletto della parte finale del dialogo e, più implicitamente, da quello sulla finalità della vista, dove si definisce, comunque, distintamente l'idea di un impiego delle osservazioni celesti finalizzato ai movimenti nella nostra testa.

Le tre idee sopra enucleate, 1. la finalizzazione dell'osservazione dei movimenti celesti ai movimenti nella nostra testa, 2. il ruolo di guida dei periodi dell'intelletto in noi e 3. il ruolo di guida, per noi, dei movimenti celesti, sono combinate nel passo qui in oggetto (91e 1-92a 1). La connessione tra le prime due si evince da quanto detto più sopra. Nel passo in oggetto, infatti, si spiega che la filosofia e le osservazioni del cielo sono strumenti necessari alla salvaguardia della nostra condizione di uomini nella misura in cui conducono all'utilizzo dei periodi nella nostra testa come guide.

Se la pratica della filosofia e le osservazioni del cielo sono strumenti per la conservazione del nostro stato di uomini, in quanto conducono all'istituzione dei periodi della nostra testa come guide del comportamento, la domanda successiva consiste nel chiedersi come tali pratiche riescano in tale azione. Questa domanda in un certo senso coincide con l'interrogarsi su come l'uomo possa mantenersi in salute, ossia vivere una vita secondo ragione, raggiungendo la felicità. Per tale ragione essa ci riconduce alla descrizione della terapia dell'intelletto da cui ha preso avvio la nostra intera analisi.

Nella descrizione della terapia dell'intelletto in questione (90e 7-d 7) si parla di seguire i movimenti e i pensieri celesti, e, tramite una loro comprensione, di raggiungere un'assimilazione tra il pensante e il pensato. Lasciando da parte il significato di quest'ultima formulazione, i passaggi della terapia, sui quali del resto si è già intervenuti, sono delineati in modo abbastanza chiaro. La terapia consiste in un processo di assimilazione tra i movimenti del pensiero nella nostra testa e i movimenti celesti, al cui

---

<sup>460</sup> “Finche lasciandosi condurre dal cerchio dell'identico e del simile che ha in sé e dominando la massa che anche in seguito si era aggiunta a lui, fatta di fuoco, acqua, aria e terra, una massa tumultuosa e irragionevole, non fosse tornato alla sua originaria e ottima disposizione” (42c4-8).

estremo si colloca, come termine, l'assimilazione completata. I momenti successivi della terapia ci sembrano poter essere ordinati come segue: 1. Osservazione; 2. comprensione; 3. imitazione, o azione del seguire, i movimenti del cielo. Alla luce di questo schema, che riproduce il modulo della terapia dell'intelletto proposto nella parte finale del dialogo e nel passo sulla finalità della vista, la risposta alla sopracitata domanda (come la filosofia e le osservazioni del cielo possano instaurare la guida dei periodi nella nostra testa, rispetto ai desideri e alle ambizioni) appare più semplice. La filosofia e le osservazioni del cielo riescono a instaurare la guida dei periodi nella nostra testa tramite la comprensione e imitazione dei movimenti celesti. Il riferimento al ruolo di guida dei movimenti celesti, esplicitamente presente nell'esposizione della terapia dell'intelletto della parte finale del dialogo (αἰ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραὶ ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, 90c 8- d 1), a nostro parere, coincide nella sostanza con l'idea del processo di assimilazione, espressa nel passo sulla finalità della vista tramite la nozione di imitazione. (ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους [...] ἐκμαθόντες [...], μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα, 47b 6-c 4)

Da un certo punto di vista può sembrare di essere tornati al problema iniziale, ossia che cosa Platone intenda quando parla di comprensione e imitazione dei movimenti celesti. Le suddette questioni, tuttavia, alla luce delle analisi svolte sull'utilizzo della nozione di 'dominazione' nel *Timeo*, permettono di ordinare gli elementi teorici a disposizione per precisare la risposta. Tornando alla formulazione del problema proposta con riferimento al passo sulla generazione delle stirpi pedestri (91e 1-92a 1), e considerando le indicazioni presenti nel passo sulla terapia dell'intelletto, e sulla finalità della vista, ci sembra logico pensare che filosofia e osservazioni del cielo consentano di utilizzare i movimenti nella nostra testa come guide rispetto a desideri e ambizioni, in quanto ci portano a seguire, o imitare, i movimenti celesti.

Il ragionamento appena esposto ha mostrato come nel passo sulla degenerazione nelle stirpi pedestri oltre all'idea della finalizzazione dell'osservazione dei movimenti celesti al ruolo di guida dei periodi dell'intelletto umano sia implicitamente presente l'idea secondo cui i movimenti osservati nel cielo sono una guida per l'uomo. Se il nostro ragionamento è corretto, come conseguenza il passo sulle reincarnazioni in questione contiene un'ulteriore idea, secondo cui ciò che osserviamo (nel senso più teorico del termine), e comprendiamo, nel cielo consiste nel mantenimento del ruolo di guida del



periodo dell'identico dell'anima cosmica sul periodo del diverso o, in altri termini, della dominazione del primo sul secondo<sup>461</sup>.

Se si ammette che 1. i movimenti celesti nel *Timeo* costituiscono una guida per i pensieri dell'uomo (cf. il passo sulla terapia dell'intelletto, e sulla finalità della vista) e che 2. tale ruolo di guida coincide con una funzione di modello (cf. passo sulla finalità della vista dove si parla di imitazione, e le analisi precedenti sull'armonia), e inoltre che 3. nel passo sulla reincarnazione nelle stirpi pedestri, la filosofia e la conoscenza dei movimenti celesti sono esplicitamente finalizzate all'istituzione in noi della guida dei periodi nella nostra testa, segue che 4. i movimenti celesti, in quanto guida, e modello, per l'uomo devono manifestare in sé il risultato da realizzare, ossia, il ruolo di guida del periodo del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso dell'anima cosmica. Questo risultato è possibile posta la congenericità tra i periodi dell'anima cosmica e i periodi nella nostra testa. Ma se 5. l'organizzazione dei movimenti celesti comporta il predominio del cerchio dell'identico dell'anima cosmica sul cerchio del diverso, e 6. questo tipo di conoscenza è necessaria all'istituzione del ruolo di guida del cerchio dell'identico nell'uomo, significa anche che 7. la conoscenza in questione, tramite la quale i movimenti celesti esplicano il proprio ruolo di modello, consiste nel riconoscimento, in essi, del ruolo di predominio.

Sugli ultimi due punti (6 e 7), ossia sul rapporto tra le nozioni di guida e dominio, si ricordi anche che nel passo delle leggi del destino il riferimento al ruolo di guida del periodo dell'identico è affiancato da quello alla dominazione da parte dell'anima immortale in generale nei confronti delle passioni. L'idea che ne risulta è che il periodo dell'identico in noi costituisce il mezzo per realizzare il dominio delle passioni. Il riferimento al predominio del cerchio dell'identico in noi, come condizione della normalità fisiologica, e della salute, appare anche a 43d 2 e 44a 4, nella narrazione della generazione della sensazione e della capacità di giudizio, ma si ricava inoltre dalla descrizione della generazione dell'anima cosmica (36c 7) e dalle indicazioni comunicate dal demiurgo agli dei immortali al momento della generazione dell'anima dell'uomo (41c 7-d 1).

Detto con altre parole, il contributo fornito dal passo sulle reincarnazioni nelle stirpi pedestri in direzione di una precisazione della finalità pratica, o etica, della conoscenza dei movimenti celesti (appunto la guida dei movimenti della nostra testa

---

<sup>461</sup> Sul rapporto tra le nozioni di 'dominazione' e 'guida' nel *Timeo*, si veda il secondo capitolo di questa parte della tesi.

rispetto alle altre parti dell'anima) ci pare costituire un indizio per la determinazione del contenuto della conoscenza in questione. Una conoscenza che serve a compiere una determinata azione deve anche se non necessariamente in forma di istruzione poter guidare ad essa. La nostra idea è che i movimenti del cielo, in quanto oggetti di contemplazione, costituiscano un modello in vista dell'agire. Questo sembra trasparire dal passo sopracitato sulle reincarnazioni, dove la negligenza che determina la trasformazione nelle specie pedestri, consiste nel lasciarsi guidare dalle parti dell'anima concupiscibile e appetitiva, e dal passo delle leggi del destino, dove la vita giusta, che costituisce il mezzo per il raggiungimento della felicità, è identificata con il dominio ragionevole delle passioni. Ci sembra allora coerente pensare che il modello in questione rappresenti ciò che si deve realizzare, cioè come si legge nel testo, il dominio dei cerchi nella nostra testa sui desideri e le ambizioni. Che tale predominio coincida con il predominio, all'interno dell'anima immortale, del periodo dell'identico, lo si è mostrato più sopra tramite l'analisi del passo sull'insorgenza della sensazione e della capacità di giudizio (43d 2 e 44a 4).

L'ordine nel senso generico della composizione perfetta, bella, e armonica, del cielo in che modo potrebbe condurre al mantenimento del dominio del periodo psichico dell'identico nell'uomo se non tramite una non meglio precisata forma di infusione? Il riferimento alla conoscenza della gerarchia tra i movimenti celesti e, al di là di essi, tra i periodi dell'anima del cosmo ci sembra consentire una spiegazione più precisa del processo che porta dall'osservazione del cielo al dominio del cerchio dell'identico nell'uomo. Osservando il cielo stellato, e risalendo, dall'impressione di ordine e perfezione delle combinazioni di movimenti che in esso si manifestano (a cui non sono insensibili nemmeno gli spiriti meno raffinati), al ruolo di predominio del periodo dell'identico dell'anima cosmica, si disporrebbe di una prova concreta dell'efficacia del governo di quest'ultima in quanto causa dell'ordine dei diversi movimenti presenti nel cielo. Se poi, persuasi dal mito platonico, si aggiunge a tale visione la consapevolezza della propria natura e posizione nel cosmo, ossia la conoscenza della comunanza di natura tra la nostra anima e l'anima del cosmo, e la conoscenza del ruolo prioritario della prima, non solo nella sua funzione di guida, ma anche in quanto fonte di piena soddisfazione del desiderio, si sarebbe motivati, ci sembra, a ricostituire in noi lo stesso tipo di ordine osservato nel cielo, e quindi a impegnarsi nella filosofia.

Come si è detto, il passo sulle reincarnazioni nelle stirpi pedestri è significativo anche per le indicazioni relative alla concezione della filosofia, le quali ci sembrano

confermare i risultati delle nostre precedenti analisi del passo sulla finalità della vista. La pratica della filosofia, infatti, nel suddetto passo sulle reincarnazioni, risulta legata alla pratica delle osservazioni del cielo. La stirpe pedestre si è costituita da chi né si serve della prima né pratica le seconde (τὸ δ' αὖ πεζὸν καὶ θηριῶδες γέγονεν ἐκ τῶν μηδὲν προσχρωμένων φιλοσοφία μηδὲ ἀθρούντων τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν φύσεως πέρι μηδέν, 91e 2-4). Ancora più importante del riferimento coordinato alle due discipline è l'indicazione successiva mediante la quale le ragioni della generazione delle stirpi animali pedestri sono precisate con riferimento al mancato utilizzo dei periodi della nostra testa come guida del comportamento. Questa indicazione conferma la concezione terapeutica e la finalità etica della filosofia. Dal passo, infatti, non solo si evince che le condizioni di un corretto funzionamento dei cerchi della nostra testa sono la filosofia e le osservazioni del cielo, ma anche che la pratica filosofica e delle osservazioni celesti sono rilevanti in quanto conducono alla correttezza del comportamento dei cerchi nella nostra testa. Che tale comportamento si inneschi a partire dall'utilizzo dei movimenti del cielo, come modello, risulta coerente con le precedenti analisi del passo sulla finalità della vista e della terapia dell'intelletto. Tale impiego dei movimenti celesti, da un lato, rende ragione del riferimento coordinato alla filosofia e alle osservazioni del cielo, dall'altro ne spiega il significato. Se questa analisi è corretta, l'interpretazione più sopra avanzata della nozione di filosofia nel *Timeo*, come terapia dell'intelletto che prende avvio dall'osservazione dei movimenti del cielo, risulta ulteriormente suffragata.

L'interpretazione proposta della concezione della filosofia ci sembra anche coerente con la spiegazione della generazione degli uccelli presentata subito prima. La causa della generazione degli uccelli, trattata, nel bilancio generale delle reincarnazioni peggiorative dell'uomo, come la negligenza meno grave, è identificata con l'attitudine di quanti si dedicano, sì, alle questioni celesti, ma ritengono per ingenuità che le dimostrazioni più stabili si ricavano dalla vista. Benché non si possa qui approfondire la questione, la punizione menzionata sembra includere un riferimento ad almeno una categoria di astronomi, i quali arrestano le proprie dimostrazioni ai fatti visibili. Anche in relazione a questa indicazione, secondo la quale il comportamento di certi astronomi è tacciato di ingenuità, ma non di cattiveria, si comprende che il discrimine tra un utilizzo adeguato e completo delle osservazioni celesti, e un utilizzo superficiale, include il riferimento all'uso dell'intelligenza per andare al di là del sensibile. In questo senso ci sembra che l'indicazione successiva, collocata nel passo sulle reincarnazioni nelle stirpi

pedestri, costituisca un chiarimento circa l'uso corretto delle osservazioni celesti, il quale è appunto accompagnato dall'impegno nella filosofia.

Le analisi svolte consentono a nostro parere un'ulteriore riflessione relativamente al ruolo della filosofia nella vita umana. Se quanto è detto fin qui è corretto e 1. le osservazioni celesti sono utili in quanto permettono l'istituzione dei movimenti nella nostra testa a guide del comportamento e se 2. questo utilizzo in quanto comporta un sorpasso delle osservazioni sensibili verso ciò che in esse vi è di intelligibile, implica un'attitudine, e un interesse, filosofico, allora 3. le osservazioni astronomiche, di per sé, non sono un mezzo sufficiente per la cura dell'anima, ma rappresentano uno strumento che necessita di essere accompagnato dalla filosofia per il raggiungimento del proprio scopo.

## **2. LA RELAZIONE DI ASSIMILAZIONE**

Fin qui si è sostenuto che il riconoscimento nei movimenti celesti dell'attuazione di una relazione gerarchica tra il cerchio dell'identico e del diverso costituisce un contenuto centrale della comprensione dei movimenti celesti alla quale a più riprese Platone si riferisce nel *Timeo*. Questa tesi è stata difesa a partire dall'idea che 1. il dominio del cerchio dell'identico in noi costituisce il risultato della terapia dell'intelletto formulata a più riprese nel dialogo e 2. lo stesso tipo rapporto, all'interno dell'anima cosmica costituisce la causa dell'ordine dei movimenti celesti, i quali, nella terapia dell'intelletto, agiscono come modello.

L'analisi dell'impiego del modello del dominio nelle esplicazioni della generazione e del funzionamento dell'anima del cosmo, dei periodi celesti, degli astri, da un lato, e dell'anima e del corpo dell'uomo, dall'altro, ci sembra del resto portare nella stessa direzione. Come si è mostrato in precedenza, il rapporto di subordinazione tra il periodo dell'identico e del diverso connota la composizione dell'anima cosmica, la quale a sua volta è realizzata in vista del mantenimento del dominio dell'anima sul corpo del cosmo. I movimenti celesti, e più in particolare, l'ordine e la misura da essi risultanti, a loro volta, sono spiegati con riferimento al dominio del periodo dell'identico. In modo analogo il periodo dell'identico nell'uomo è istituito a norma, e orizzonte, di una vita eticamente riuscita nei discorsi pronunciati dal demiurgo agli dei immortali, e alle anime

immortali, rispettivamente, alla vigilia della generazione dell'anima immortale e dell'incarnazione. La stessa idea, inoltre, si ricava dalla descrizione del processo di formazione della sensazione e del giudizio seguente l'incarnazione, dove la struttura del dominio tra i periodi dell'anima appare anzitutto come norma del funzionamento cognitivo. Infine, il modello del dominio, applicato al rapporto tra anima e corpo, e tra le parti interne ad essi, funge da principio, nel senso del fine, in seno alle spiegazioni della generazione del corpo dell'uomo.

In questo paragrafo si intendono sviluppare le implicazioni teoriche della tesi precedentemente avanzata sull'oggetto della comprensione, al fine di proporre un'interpretazione del riferimento all'«assimilazione», il quale, nell'ambito della terapia dell'intelletto proposta da Platone, accompagna e completa quello alla comprensione. Seguendo l'argomento più sopra proposto secondo cui tra l'oggetto della comprensione, il quale costituisce un modello da imitare, e il risultato dell'assimilazione vi sarebbe una corrispondenza di contenuti, sembrerebbe di essere già in possesso di una soluzione. Il contenuto dell'oggetto della comprensione, poiché corrispondente allo stato psichico cui tende l'assimilazione, indicherebbe anche il risultato di quest'ultima, quindi, stando all'interpretazione sopra proposta, la realizzazione in noi del predominio, e della guida, del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso. È appunto questa formulazione dell'oggetto della comprensione, o meglio l'esigenza di adattarne il contenuto all'azione comportata dall'assimilazione<sup>462</sup>, a imporre una maggiore precisione nella definizione dell'oggetto in questione. In parole più semplici: che cosa vuol dire, uscendo dal mito, instaurare il dominio del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso? In che modo tale indicazione appartenente al mito verosimile del *Timeo* potrebbe contribuire alla realizzazione di una vita felice, giusta, o secondo ragione? O ancora, capovolgendo il problema, se l'attitudine in oggetto rappresenta un mezzo e, in quanto mezzo, una parte della felicità umana, di quali attitudini vissute dell'anima la felicità umana si compone?

Una prima parte della risposta non è da noi lontana. Il primo livello di specificazione dell'oggetto della comprensione concerne anzitutto il riferimento all'intellezione e alla scienza, da un lato, e all'opinione, dall'altro, in quanto forme di sapere corrispondenti rispettivamente al periodo del cerchio dell'identico e del diverso nel mito cosmologico del *Timeo*. In questo senso, all'immagine mitologica del predominio del periodo dell'identico sul periodo del diverso può corrispondere a nostro

---

<sup>462</sup> La nozione è qui in un senso largo che comprende la stessa riflessione, indicando l'aspetto attivo dell'imitazione, rispetto a quello più passivo della comprensione.

parere l'idea del riconoscimento, da parte dell'uomo, di una priorità di valore alla scienza sull'opinione, la quale, a sua volta, come sua condizione, comporta la capacità di non prendere l'opinione per scienza e viceversa la scienza per opinione. Il primato della scienza e dell'intelletto sull'opinione non esaurisce, tuttavia, a nostro parere, il significato dell'assimilazione. Il processo di assimilazione tra i pensieri umani e i pensieri del cosmo, presentato nel *Timeo* come momento finale della terapia dell'intelletto, ci sembra dover essere inteso con riferimento all'azione, tenendo presente che quest'ultima per Platone costituisce il risvolto nel mondo della riflessione. La conformazione del movimento del pensiero umano ai periodi celesti, in questo senso, costituirebbe la metafora della realizzazione in sé di un ragionamento corretto come premessa dell'agire.

## 2.1 SCEGLIERE L'INTELLEZIONE E LA SCIENZA

Dopo aver presentato la composizione dell'anima del cosmo (35a 1-36d 7), a 37a 2-c 5, *Timeo* spiega in che modo, e a quali condizioni, i movimenti circolari del cerchio dell'identico e del diverso producano, rispettivamente, intellesione e scienza o opinioni e credenze salde e vere. Il passo è lungo ma sarà riportato per intero:

Essendo dunque l'anima composta di questi tre elementi, della natura dell'identico, della natura del diverso e dell'essere, e ripartita e collegata secondo ragione, ruotando essa stessa intorno a sé stessa, quando tocca qualcosa la cui essenza è divisibile o qualcosa la cui essenza è indivisibile, messa tutta in movimento al proprio interno, essa dice a che cosa esso sia identico e a che cosa diverso, ma soprattutto rispetto a cosa, dove, come e quando avvenga tra le cose in divenire, che ciascuna sia o patisca, l'una in relazione all'altra e in relazione alle realtà che sono sempre identiche a sé stesse. Un ragionamento che è vero senza eccezioni, sia se riguarda il diverso, sia se riguarda l'identico, condotto senza voce e senza suono in ciò che si muove da sé, quando si riferisce a ciò che è sensibile e il cerchio del diverso, procedendo con regolarità ne informa tutta l'anima, produce opinioni e credenze salde e vere; mentre, quando si riferisce a ciò che è razionale e il cerchio dell'identico, ruotando bene, ne dà l'annuncio, produce necessariamente intellesione e scienza; e se qualcuno dicesse che ciò in cui si determinano queste due forme di conoscenza è altro ma non l'anima, tutto direbbe ma non la verità. (37a 1-c 5)

ἄτε οὖν ἐκ τῆς ταύτου καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἕκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτὴ τε

ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστήν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτῳ τ' ἂν τι ταῦτόν ἦ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως καὶ ὁπότε συμβαίνει κατὰ τὰ γιγνόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταῦτά ἔχοντα ἀεί. λόγος δὲ ὁ κατὰ ταῦτόν ἀληθῆς γιγνόμενος περὶ τε θάτερον ὄν καὶ περὶ τὸ ταῦτόν, ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὐτοῦ φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς, ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἰὼν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγεῖλη, δόξαι καὶ πίστεις γίνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς, ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ἦ καὶ ὁ τοῦ ταῦτοῦ κύκλος εὐτροχος ὢν αὐτὰ μηνύσῃ, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται τούτω δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἂν ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλην ψυχῆν εἴπῃ πᾶν μᾶλλον ἢ τὰληθὲς ἐρεῖ.

Del passo appena menzionato (37a 1-c 5) si intendono prendere in considerazione due aspetti in particolare: 1. le condizioni del prodursi, nell'anima, di due diverse forme di sapere, opinioni e credenze salde e vere, da un lato, e intellesione e scienza dall'altro; 2. l'articolazione interna tra conoscenza del sensibile e conoscenza delle idee. Il primo e il secondo punto riguardano rispettivamente le linee 37b 3-37c 5 e 37a 1-b 3; il secondo punto concerne quindi la prima parte del passo (37a 1-b 3) mentre il primo la seconda (37b 3-37c 5). Si discuterà prima del secondo, nonostante esso venga dopo nell'ordine dell'argomentazione, poiché più importante per il presente discorso.

Come si è già anticipato, nella prima parte del passo citato (37a 1-b 3) è contenuta una descrizione generale delle funzioni cognitive dell'anima mentre nella seconda è introdotta la distinzione tra due forme del sapere: opinioni e credenze salde e vere, da un lato, e intellesione e scienza dall'altro. Le due forme di sapere si determinano rispettivamente a partire dal movimento del cerchio del diverso e dell'identico, in presenza di due condizioni, concernenti il tipo di oggetto e la qualità del procedere del movimento.

Per quanto riguarda la prima condizione, relativa all'oggetto, un'indicazione generale è esposta nella prima parte del passo, dove la descrizione delle diverse funzioni cognitive dell'anima è preceduta da una premessa concernente l'avvio del processo. Tale premessa rappresenta la condizione dell'attuarsi di un processo cognitivo in generale, a partire da una disposizione psichica corretta. Si afferma infatti che l'anima, composta secondo proporzione, ruotando intorno a sé stessa, "quando tocca qualcosa del genere dell'identico o del diverso, mossa interamente al proprio interno, dice a che cosa una cosa sia identica o diversa, e rispetto a che cosa, dove, quando avvenga tra le cose in divenire

che essa siano o patiscano, l'una in relazione all'altra, e in relazione alle cose che sono sempre identiche a sé stesse”.

Lasciando da parte la seconda parte della citazione, la quale contiene l'articolazione dettagliata delle funzioni cognitive dell'anima, dalla prima si apprende che qualunque forma di ragionamento trae inizio dall'incontro dell'anima con un oggetto esterno appartenente al genere dell'indivisibile o del divisibile, il quale, “toccandola”, la pone integralmente in movimento. La condizione dell'avviarsi di un processo cognitivo in generale, sia esso relativo all'indivisibile, ossia alle idee, o al divisibile, ossia al sensibile, consiste quindi nell'incontro dell'anima con un oggetto del mondo esteriore.

Nella seconda parte del passo, dopo che le potenzialità cognitive dell'anima, e le condizioni delle stesse, sono state presentate in generale, delimitando un ambito globale di capacità che coinvolge senza distinzione l'applicazione del pensiero al sensibile e alle idee, e un'articolazione interna tra le due forme di applicazione, si distinguono i risultati e le condizioni di funzionamento dell'una e dell'altra applicazione. Tale distinzione coincide con la distinzione tra due forme di sapere: opinione e credenze salde e vere, in un caso, e intellesione e scienza nell'altro. Le condizioni del prodursi delle due forme di sapere sono tra loro divergenti. Per quanto riguarda l'opinione e le credenze è necessario: 1. che l'anima si riferisca al sensibile; 2. che il cerchio del diverso “procedendo con regolarità” (ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἰὼν) ne informi tutta l'anima. Per quanto riguarda l'intellessione e la scienza: 1. che l'anima si riferisca a ciò che è razionale; 2. che il cerchio dell'identico “ruotando bene” (ὁ τοῦ ταῦτοῦ κύκλος εὐτροχός) ne dia l'annuncio.

Per il nostro discorso è significativo osservare che l'opinione e la credenza salda e vera da un lato, e l'intellessione e la scienza, dall'altro, si producono, rispettivamente, a partire dal corretto funzionamento del cerchio del diverso, e del cerchio dell'identico, qualora questi si rapportino, il primo, al sensibile e, il secondo, all'intelligibile. Sulla comunicazione tra le due forme di sapere si dirà tra poco. Come si è già osservato in precedenza il buon funzionamento dei periodi dell'anima, seguendo il mito del *Timeo*, coincide con la stabilità, e correttezza, del movimento di rotazione, la quale, sia nel caso del cerchio dell'identico, sia in quello del cerchio del diverso, va di pari passo con il predominio del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso. Nel caso del cerchio dell'identico, infatti, la rotazione normale coincide con la disposizione di dominio nei confronti del cerchio del diverso e con il procedere regolare del movimento, mentre nel caso del cerchio del diverso ha come condizione il predominio del cerchio dell'identico.



La condizione comune del costituirsi di entrambe le forme di sapere, stando al racconto mitologico, consiste quindi nella disposizione dell'anima determinata dalla suddetta forma di dominio. La disposizione in questione, presentando fede alle indicazioni relative alla terapia dell'intelletto, ha poi come condizione della propria realizzazione, l'osservazione del cielo e la filosofia. In questo senso, il prodursi di opinioni corrette, nel quadro cosmologico, e psicologico, delineato nel dialogo, ci pare presupporre, la capacità di distinguere la scienza dall'opinione, e un certo esercizio della scienza e dell'intellezione.

Il secondo punto che qui si intende discutere riguarda la comunicazione tra conoscenza del sensibile e conoscenza delle idee. La questione, complessa e interessante, diviene materia di discussione a partire dalla lettura della prima parte del passo sopramenzionato (37a 1-b 3). In questa parte, come si è detto, è presentato un elenco di funzioni cognitive dell'anima all'interno del quale si distinguono, sebbene non siano ulteriormente discussi, dei riferimenti agli enti in divenire e agli enti sempre identici a sé stessi, in quanto oggetti cognitivi dell'anima. L'indicazione, già menzionata, è la seguente: "dice a che cosa una cosa sia identica o diversa, e soprattutto rispetto a che cosa, dove, quando, avvenga, tra le cose in divenire, che esse siano o patiscano, le une in relazione alle altre e in relazione alle cose che sono sempre identiche a sé stesse". Il passo è tutt'altro che semplice e una sua analisi dettagliata fuoriesce dagli obiettivi del presente lavoro. Qui ci si limiterà a svolgere due osservazioni, le quali risulteranno utili per il seguito della discussione. La prima riguarda l'apertura, da parte di Platone, di uno spazio di riflessione, nell'ambito generale della cognizione sul sensibile, relativo, benché non esclusivamente, alle circostanze dell'agire; la seconda, la presenza di un riferimento a una forma di interrelazione tra cognizioni del sensibile e cognizione delle idee, come parte del suddetto tipo di riflessione.

Le funzioni cognitive dell'elenco sopracitato ci sembrano suddivisibili in due gruppi, corrispondenti rispettivamente a: 1. il dire a che cosa una cosa sia identica o diversa e 2. il dire rispetto a cosa, dove e quando, avvenga, tra le cose in divenire, che esse siano o patiscano. Considerando la parte precedente della citazione, l'intercettazione, da parte dell'anima, di un oggetto che risale, indifferentemente, al dominio del sensibile (divisibile) o dell'intelligibile (indivisibile) costituisce la condizione del determinarsi della totalità di funzioni. Se quest'ultima osservazione non ingenera problemi riguardo al primo gruppo di funzioni, essa risulta invece più problematica per il secondo.

La prima funzione cognitiva indicata nel passo (da noi marcata con 1), senza pretendere di esaurire l'esame della questione, ci pare infatti identificabile con il giudizio d'identità. Qualunque ulteriore, e più specifica, determinazione di questo tipo di giudizio non ci sembra compromettere il riconoscimento della pertinenza di una sua applicazione a un oggetto sensibile o intelligibile. Diverso invece è il discorso per quanto riguarda il secondo gruppo di funzioni (marcate con 2). Esse, infatti, corrispondono ad altrettante forme di giudizio relative alla relazione, al luogo, al tempo, e al modo in cui le cose in divenire, sono o patiscono, in rapporto le une alle altre, o in rapporto alle idee. Questo tipo di giudizio, come dice esplicitamente il testo, ha quindi come referente le cose in divenire, sebbene possa includere il confronto di queste con le idee. Non è qui possibile sviluppare il problema relativo all'appartenenza o meno di questo gruppo di giudizi all'ambito dell'opinione e della credenza, o della scienza e dell'intellezione. Il punto sul quale si intende porre l'attenzione riguarda piuttosto l'interpretazione dell'elenco di determinazioni corrispondenti alle varie tipologie del giudizio (in relazione a cosa, dove, quando, come) comprese nel gruppo in questione. Tale elenco di determinazioni è stato considerato da alcuni studiosi una formulazione germinale delle categorie aristoteliche. Nel contesto della presente discussione si vuole suggerire l'idea che esso valga anche come allusione ad una riflessione sulle circostanze dell'agire. Questa lettura ci sembra legittimata da due ordini di considerazioni.

La prima riguarda la presenza nel testo del riferimento al patire al quale sono esplicitamente rapportate le determinazioni di relazione, tempo, luogo e modo che costituiscono l'oggetto della riflessione in questione. Si afferma infatti che l'anima manifesta in relazione a che cosa, dove, quando, e come, un ente, tra quelli in divenire, sia o patisca. La presenza di tale riferimento al patire, unita alla specificazione che gli enti divenienti costituiscono i referenti della riflessione in oggetto, ci sembra di per sé consentire l'inclusione delle circostanze dell'agire tra gli oggetti del tipo di riflessione esaminata. La seconda considerazione è di ordine più generale, e riguarda l'interpretazione del rapporto tra ragionamento e agire, nel *Timeo*, in parte già delineatasi nel corso del presente capitolo. Questo punto, come si è detto, sarà sviluppato in sede di conclusione della presente lettura della nozione di assimilazione. Anticipando un elemento di discussione che sarà sviluppato in seguito, si richiama l'interesse manifestato da Platone nel definire il rapporto tra cognizione corretta e comportamento moralmente buono nella sezione sulla generazione del vivente mortale da parte degli dei immortali, relativa all'insorgere della sensazione e della capacità di giudizio. La messa in evidenza

di tale interesse ci sembra supportare l'idea che al momento di delineare le funzioni cognitive dell'anima egli abbia in vista lo stesso tipo di problema.

L'ultimo punto che si intende qui considerare riguarda l'interrelazione tra conoscenza del sensibile e conoscenza dell'intelligibile prospettata nel passo sopramenzionato sul funzionamento cognitivo dell'anima. La questione – lo si è già osservato – è ampia e complessa data la complessità del passo. Qui essa sarà considerata con riferimento all'interpretazione sopra proposta dell'elenco di funzioni cognitive che in quest'ultimo sono presentate (in rapporto a che cosa, quando, come, dove) nel senso di un riferimento alle circostanze dell'agire. A questo proposito si sottolinea che il seguito del passo suggerisce la possibilità di una comparazione tra dati sensibili divenienti e elementi intelligibili immutabili come parte del processo di valutazione sui primi. Se si accetta la legittimità della suddetta interpretazione secondo cui il secondo gruppo di funzioni cognitive indicherebbe le circostanze dell'agire, ci sembra interessante il confronto con Aristotele. Come si sarà già constatato, il riferimento al ragionamento sulle circostanze dell'agire costituisce un tratto caratteristico della determinazione aristotelica del sapere fronetico, come proprio, e specifico, dell'agire, in contrapposizione alla sapienza, alla scienza e all'intelletto, che riguardano invece il mondo fisico e la sostanza immateriale. Se si accetta l'idea che nel passo sopracitato del *Timeo*, l'elenco di determinazioni, corrispondenti ad altrettante forme di giudizio sull'essere e sul patire degli enti in divenire, includa un riferimento al ragionamento sull'agire, ci sembra rilevante osservare che tale ragionamento comporti la possibilità di un confronto con gli enti che sono sempre identici a sé stessi, ossia con le idee, senza inoltre essere chiaramente classificabile nella forma di sapere che risale all'opinione. Nel caso di Aristotele, come si mostrerà nel prossimo capitolo, è esattamente tale forma di promiscuità ad essere spezzata tramite la distinzione tra *phronēsis* e *sophia*.

## 2.2 I MOVIMENTI CELESTI COME MODELLI DELL'AGIRE UMANO

Nella parte precedente del presente capitolo, dedicata all'analisi delle relazioni di 'dominazione' e 'comprensione', si è posto in evidenza come in più luoghi del *Timeo* si profili l'idea che la disposizione dell'anima consistente nel dominio del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso costituisca una norma dell'agire, ossia un mezzo di autodeterminazione dell'uomo nella condotta pratica, in rapporto alle passioni. Si è

inoltre mostrato che la disposizione in questione, la quale determina il comportamento buono, o giusto, coincide con la disposizione fisiologica di un ragionamento corretto. In questo paragrafo ci si propone di sviluppare i suddetti risultati al fine di completare l'interpretazione sopra proposta del significato dell' 'assimilazione' come tappa finale della terapia dell' intelletto. In un primo momento si riassumeranno brevemente i risultati dell' analisi precedente. In un secondo momento, si proporranno due ulteriori argomenti a favore dell' idea che l' assimilazione tra pensieri umani e movimenti celesti, identificata al termine del dialogo con il fine della vita migliore, costituisca non una disposizione intellettuale puramente speculativa, quanto una disposizione intellettuale, consistente nella capacità di produrre un giudizio vero, come premessa di un agire moralmente buono. Un' implicazione centrale della suddetta tesi è rappresentata dall' idea che i movimenti celesti rappresentino dei modelli per il comportamento umano.

### 2.2.1 Riepilogo dei risultati precedenti

Sulla rilevanza del rapporto di dominio tra il cerchio dell' identico e il cerchio del diverso per la condotta umana sono risultati significativi i seguenti passi del *Timeo*: 91e 1-92a 2, sulla reincarnazione dell' uomo nelle stirpi pedestri; 41e 3-d 2, corrispondente all' esposizione delle "leggi del fato"; 41c 6-d 2, nella prima comunicazione del demiurgo agli dei immortali; 42e 6-b 5 e 43c 5-e 6, sull' opera di generazione del vivente mortale ad opera di questi ultimi.

Riguardo al primo dei passi sopramenzionati (91e 1-92a 2), riprendendo le analisi svolte in precedenza, si ricorda qui che la causa della generazione delle stirpi pedestri vi è identificata con l' incapacità di utilizzare come guide i periodi nella nostra testa, seguendo invece le parti dell' anima che si trovano nel petto. L' incapacità in questione, a sua volta, è ricondotta alla completa assenza di una pratica filosofica e delle osservazioni celesti. Da queste indicazioni, considerando che le parti dell' anima poste nel petto rappresentano le istanze dei desideri e delle ambizioni, si è ricavata l' idea che il dominio dei cerchi nella nostra testa costituisca un mezzo nella gestione delle passioni, e quindi un mezzo autodeterminarsi nel comportamento pratico. La menzione della negligenza nella pratica della filosofia e delle osservazioni celesti, come causa dell' inversione della disposizione di dominio dell' anima immortale sull' anima mortale, ha inoltre consentito di identificare il risultato della terapia dell' intelletto, vale a dire l' assimilazione tra i movimenti celesti e i movimenti del pensiero umano, con la disposizione psicologica in

questione, ossia con l'assunzione del ruolo di dominio dell'intelletto sulle passioni. In questo senso ci sembra legittimo pensare che "l'identità tra il soggetto pensante e l'oggetto pensato", presentata, al termine del dialogo, come traguardo finale della terapia dell'intelletto, costituisca una disposizione intellettuale non puramente speculativa, ma con una ricaduta sull'agire. Sull'idea che il dominio dei periodi nella testa sulle parti concupiscibile, e appetitiva, dell'anima comporti il dominio del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso sono chiare le pagine dedicate alla creazione del vivente mortale ad opera degli dei immortali, in particolare nelle sezioni sull'insorgere delle sensazioni e della capacità del giudizio (43c 5-44c 3). In tali sezioni si apprende infatti che la disposizione fisiologica dei cerchi nella nostra testa, corrispondente alla capacità di fornire giudizi sensati, dipende dal dominio del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso<sup>463</sup>. Ne segue, dunque, che, trattandosi di in una struttura gerarchica a più livelli, il dominio del cerchio dell'identico garantisca la correttezza della disposizione cognitiva dell'anima immortale, la quale a sua volta divenendo produttrice di un ragionamento corretto riguardo alle passioni, pone le premesse per realizzare il dominio su di esse.

Il rilievo per l'agire pratico del dominio del cerchio dell'identico, nell'uomo, è emerso anche dall'esame dell'esposizione delle "leggi del fato" (41e 3-d 2). Nell'ambito di queste ultime, come si è osservato, il dominare con il ragionamento le passioni e l'esserne, invece, dominati, sono presentati, rispettivamente, come mezzi per vivere secondo giustizia, o secondo ingiustizia, ponendo le basi per due diversi modi vita: il primo improntato alla felicità, il secondo alle incarnazioni nelle specie viventi inferiori<sup>464</sup>. Che il ragionamento invocato nel passo come strumento per il dominio delle passioni (λόγω κρατήσεις, 42d 1) s'ingeneri in una mente caratterizzata dal dominio del cerchio dell'identico è stato discusso in precedenza a partire da due osservazioni. La prima riguarda la presenza del riferimento immediatamente precedente al "lasciarsi condurre dal periodo dell'identico che è in noi" (42c 4-5) come strategia per uscire dal circolo delle reincarnazioni. La seconda concerne invece la descrizione della disposizione cognitiva fisiologica dell'uomo, fornita nell'ambito della discussione sulla sua generazione ad opera degli dei immortali (42e 5-44d 1). In questa sezione si apprende infatti che qualunque forma di ragionamento corretto, quale si suppone essere il ragionamento

---

<sup>463</sup> *Timeo*, 43e 8-44b 1.

<sup>464</sup> *Timeo*, 42a 3-42c 4.

rivendicato per l'azione precedentemente chiamata del "dominare le passioni", comporta il dominio del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso<sup>465</sup>.

L'ultima sezione menzionata, sull'opera di generazione del vivente mortale da parte degli dei immortali (42e 5-44d 1), costituisce anche l'ultima porzione di testo, tra quelle già esaminate, sulla quale si intende qui tornare per discutere del significato etico della disposizione cognitiva identificata nel *Timeo* con il traguardo della terapia dell'intelletto. La sezione in questione risulta anche la più ricca di implicazioni per la suddetta discussione. Con riferimento a tale sezione si è osservato che la disposizione cognitiva fisiologica corretta dell'uomo, corrispondente all'assennatezza, consiste nel dominio del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso. Tramite l'esame comparato della parte finale della sezione della generazione dell'uomo da parte degli dei immortali, dedicata alla questione della "manutenzione" della disposizione cognitiva fisiologica corretta nell'arco della vita intera (44b 8-c 4), e della sezione sulle malattie dell'anima (86b 1-87b 9), si è inoltre compreso che la condizione cognitiva anormale, consistente nell'insensatezza, costituisce anche la fondamentale malattia dell'anima, dalla quale discendono i comportamenti viziosi. L'insensatezza, identificata con la situazione di anomalia cognitiva fisiologica, determinantesi nella prima fase dell'incarnazione, costituisce, infatti, la categoria generale delle malattie dell'anima. E all'interno di quest'ultima, si distinguono i due generi dell'incapacità ad apprendere e della follia, e ad un livello ancora superiore di differenziazione, tutta una serie di malattie, più o meno gravi, quali la scontentezza, l'afflizione, la temerarietà, la viltà, l'incapacità di ricordare e la difficoltà ad apprendere, corrispondenti ad altrettante disposizioni viziose. Se l'assenza di senno è identificata, nella sezione sull'insorgere della sensazione, con una situazione di anarchia interna all'anima dove né governa, né guida, alcuno dei cerchi dell'anima, e se l'assennatezza trova, invece, nel dominio del cerchio dell'identico la condizione fondamentale della propria realizzazione, allo stesso modo le malattie dell'anima, che all'assenza di senno sono riconducibili, sono riconducibili alla medesima fondamentale disposizione. In questo senso, considerando che le disposizioni viziose, nelle sopracitate sezioni, sono presentate come malattie dell'anima, ci è sembrato possibile concludere che la disposizione cognitiva corretta, ossia il dominio del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso, coincide nel *Timeo*, con la disposizione dell'agire moralmente buono.

---

<sup>465</sup> *Timeo*, 43b 6-d 3, 43e 5-44a 5, 44b 1-7.

### 2.2.2 La nozione di “erranza” nel *Timeo*

Fin qui sono stati riepilogati alcuni dei risultati precedentemente avanzati in difesa dell’idea secondo cui la terapia dell’intelletto, identificata nel *Timeo* con l’assimilazione tra pensieri umani e movimenti celesti, costituisca una disposizione non solo cognitiva ma anche morale. Il principale argomento portato a sostegno della suddetta idea ha consistito nel riferimento all’identità tra disposizione cognitiva e disposizione morale evinta da altri punti del dialogo. Ora, procedendo nella stessa direzione, ma considerandola da un altro punto di vista, si intende mostrare che, coerentemente con il suddetto quadro interpretativo, i movimenti celesti nel *Timeo* non assurgono a modelli per l’uomo esclusivamente per quanto riguarda la modalità di pensare, ma anche per le modalità dell’agire. Questa tesi risulta suffragata dall’esame dell’uso del termine *πλάνην*, “errante”, e delle forme derivate, simili (cf. ad es. *πλανητά* 38c3 7, *πλανάς* 39d 1, *πεπλανημένας* 47c 4, *πλανωμένης* 48a 7) e contrarie (*ἀπλανές* 34a 5, *ἀπλανεῖς* 47c 3), nel dialogo.

Come altri studiosi hanno notato, la nozione di “erranza” ricopre un ruolo centrale nel *Timeo*<sup>466</sup> comparando con riferimento a diversi tipi di enti e movimenti: la causa errante, l’avanzare secondo i sei movimenti di traslazione rettilinea, gli astri erranti, e i loro movimenti, e, inoltre, i movimenti del pensiero dell’uomo. In modo analogo i termini contraddittori sono impiegati per caratterizzare in senso contrario altri tipi di enti e i corrispettivi movimenti: vale a dire, i movimenti del cosmo intero e delle stelle fisse. Un’analisi di questi riferimenti consentirà di ottenere alcune indicazioni sul ruolo dei movimenti celesti come modello cognitivo e comportamentale per l’uomo.

#### 2.2.2.1 *La causa errante: assenza di intelligenza, disordine e casualità*

Un significato generale del termine *πλάνη* e delle sue implicazioni concettuali ci sembra ricavabile dalla definizione del genere della causa errante, la quale è fornita nel *Timeo* dopo la definizione della causa intelligente. A 46e 4-6, nelle linee già menzionate in precedenza, si distinguono due generi di cause: “quelle che sono artefici intelligenti di cose belle e buone, e quelle che prive di intelligenza operano ogni volta a caso e senza

---

<sup>466</sup> L’uso del termine con riferimento ai pianeti (*πλανητά*, 38c 7) e il significato di tale impiego con riferimento alle teorie astronomiche platoniche, sono stati discussi da Cavagnaro (1997). Per un’interpretazione diversa si vedano Taylor (1928), p. 191, e (1934), p. 209.

ordine”<sup>467</sup>. Se le prime, più avanti nel dialogo, sono anche chiamate di genere divino (το θεῖον, 68 a7)<sup>468</sup>, le seconde, alla quali è consacrata la seconda parte dell’allocuzione di *Timeo*, sono invece dette “necessarie” (το ἀναγκαῖον 68e 7), e ancora più avanti, “erranti” (πλανωμένης εἶδος αἰτίας, 48a 7). Nella citazione sopra riportata si afferma che la causa errante è priva di intelligenza (μονωθεῖσαι φρονήσεως) ed opera in modo casuale (τὸ τυχόν) e disordinato (ἄτακτον). L’opposizione con la causa intelligente, la quale producendo cose belle e buone, opera in vista di un fine, consente inoltre, come si è già osservato, di porre in relazione i suddetti caratteri (casualità e assenza di ordine) con l’assenza di una finalità determinata.

#### 2.2.2.2 *La differenziazione delle direzioni e dei luoghi del movimento come causa dell’erranza. Il caso del cosmo e il caso dell’uomo.*

Per quanto riguarda l’utilizzo del termine con riferimento al movimento – che qui in particolare ci interessa – il passo sul conferimento del movimento circolare al cosmo, *Timeo* 34a 1-5 ci sembra contenere almeno due indicazioni fondamentali. Tali indicazioni consentono di inquadrare l’uso della nozione relativamente ai movimenti fisici del cielo e dell’uomo:

gli diede infatti il movimento adatto a un corpo, ossia quello fra i sette movimenti che concerne principalmente il pensiero e l’intelligenza. Perciò, facendolo ruotare intorno a sé stesso, in modo uniforme e nello stesso luogo, egli ha fatto in modo che si muovesse di una rotazione circolare, lo ha privato di tutti gli altri sei movimenti e lo ha realizzato in modo tale che non errasse a causa loro (34a 1-5). Traduzione Fronterotta leggermente modificata.

κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν· διὸ δὴ κατὰ ταῦτά ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιεγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἕξ ἀπάσας κινήσεις ἀφείλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπηργάσατο ἐκείνων.

La prima indicazione contenuta nel passo riguarda il rapporto tra il movimento circolare e l’intelligenza. Il movimento circolare è distinto dai sei movimenti di traslazione (i quali, insieme ad esso, costituiscono la totalità dei sette movimenti locali

---

<sup>467</sup> ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχόν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐχεργάζονται (46e 4-6).

<sup>468</sup> Il passo intero suona così: “Perciò appunto bisogna distinguere due generi di cause, l’una necessaria, e l’altra divina, e sottoporre entrambe all’indagine” (68e 6-7).



menzionati) per una maggiore attinenza all'intelletto (νοῦν, 34a 2) e all'intelligenza (φρόνησιν, 34a 2). È appunto tale attinenza a determinare la scelta del demiurgo di assegnare tale tipo di movimento al cosmo. La seconda indicazione riguarda la menzione dei sei movimenti locali di traslazione rettilinea come cause dell'errare. Se il movimento circolare si distingue dai sei movimenti di traslazione rettilinea per la maggiore vicinanza all'intelligenza, i sei movimenti di traslazione rettilinea sono presentati come cause dell'errare del corpo che li possiede. Il cosmo è indifferente rispetto a tale errare in quanto non possiede i sei movimenti di traslazione ma esclusivamente il movimento circolare il quale si definisce per: l'uniformità di direzione, l'identità di luogo e la rotazione intorno a sé stesso (κατὰ ταῦτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν, 34a 3)<sup>469</sup>. Considerando che il possesso esclusivo delle suddette caratterizzazioni – identità di direzione, identità di luogo e rotazione intorno a sé – comporta la non erranza del movimento del cosmo (ἀπλανές, 34a 5), ci sembra logico dedurre che il risultato contrario, vale a dire l'erranza, sia causato dai sei movimenti di traslazione poiché, se posseduti da un corpo, determinano un movimento con caratterizzazioni contrarie rispetto a quelle del movimento circolare: vale a dire, la differenziazione delle direzioni e dei luoghi del movimento. La correttezza di questo tipo di ragionamento ci sembra confermata da *Timeo* 43b 1-6, appartenente alla sezione già citata sulla condizione dell'anima subito dopo l'incarnazione (42e 6-b 6). Vista la pertinenza per il presente discorso, si riciteranno qui le linee rilevanti (43b 1-6), non commentate in precedenza:

il vivente si trovava interamente in movimento, ma avanzava senza ordine, a caso, e senza intelligenza. In effetti avendo i sei movimenti, avanzava in avanti e all'indietro, verso destra e verso sinistra, in alto e in basso, errando in tutte le direzioni, secondo i sei luoghi (43b 1-6).

ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῶον, ἀτάκτως μὴν ὅπη τύχοι προῖέναι καὶ ἀλόγως, τὰς ἕξ ἀπάσας κινήσεις ἔχον' εἷς τε γὰρ τὸ πρόσθε καὶ ὀπίσθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντη κατὰ τοὺς ἕξ τόπους πλανώμενα προΐειν.

---

<sup>469</sup> Sulla traduzione di κατὰ ταῦτὰ con "uniforme" si segue Rivaud (1925). La stessa traduzione è adottata anche da Fronterotta (2003). Non si è sicuri tuttavia che l'uniformità debba essere intesa con riferimento alla velocità, come vorrebbe il significato dell'espressione "moto uniforme" nella fisica moderna, e non con riferimento all'identità di direzione. Questa seconda possibilità, suggerita dal confronto con 43b 1-6 (che sarà esaminato più avanti, subito di seguito nel corpo del testo), ci sembra preferibile. Sul senso di κατὰ ταῦτὰ, in confronto con le *Leggi* 898a 8-b 3, si veda Lee (1976), p. 74: questa espressione esprime una "pervasive uniformity", di cui le altre espressioni si contentano di selezionare differenti aspetti specifici.

Nella suddetta sezione sugli effetti dell'incarnazione (42e 6-b 5), come si è già osservato, si descrive il momento appena successivo a quest'ultima: quando, cioè, l'anima, collocata nel corpo che si muove come un fiume, né lo domina, né ne è dominata, ma ne è trascinata e lo trascina con forza. Nel passo citato, *Timeo* 43b 1-6, appartenente alla sezione in questione, si presentano più nello specifico le conseguenze della suddetta situazione per il vivente mortale nel suo complesso, ossia l'impatto che su di esso hanno i movimenti del corpo e dell'anima provocati dalle affezioni. Il risultato è un procedere disordinato (ἀτάκτως, 43b 1), casuale (τύχοι, 43b 1) e irragionevole (ἄλόγως, 43b 1), immediatamente ricondotto al possesso dei sei movimenti di traslazione con la precisione che questi ultimi comportano un "errare" (πλανώμενα, 43b 6), in avanti, in indietro, a sinistra, a destra, verso l'alto e verso il basso, in tutte le direzioni (πάντη, 43b 6), cioè secondo i sei luoghi (κατὰ τοὺς ἕξ τόπους, 43b 6).

Il passo ci sembra significativo per tre ragioni in particolare. Primariamente, l'"errare" del movimento è esplicitamente collegato ai sei movimenti di traslazione e ricondotto alla differenziazione di direzioni e luoghi che li caratterizza. Inoltre, esso è attribuito al vivente mortale in quanto esso possiede i sei movimenti di traslazione. Entrambi i punti ci paiono corroborare l'interpretazione sopra proposta. Infine, si può osservare che se l'avanzare del vivente mortale è giudicato disordinato, casuale, e non razionale, le stesse caratterizzazioni, più sopra, sono state attribuite all'operare della causa errante (ὄσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐχρηγάζονται, 46e 4-6).

Riassumendo l'"errare" del movimento ci sembra poter essere inteso con riferimento alla differenziazione delle direzioni e dei luoghi dei sei movimenti di traslazione rettilinea. Questa differenziazione, qualora si attui in un corpo, determina un tipo di comportamento fisico, l'"avanzare in tutte le direzioni", che, nel quadro mitologico del *Timeo*, diviene rappresentativo di disordine, causalità e assenza di intelligenza. Tali caratteri pertengono al procedere fisico dell'uomo in quanto tale procedere è determinato dai sei movimenti di traslazione. Gli stessi caratteri – disordine, causalità, assenza di intelligenza – definiscono l'operato della causa errante in opposizione all'operato della causa intelligente, la quale opera, invece, secondo intelligenza, per il bello e per il bene. Quest'indicazione, oltre che confermare la pertinenza del riferimento al disordine e alla casualità per comprendere il significato dell'"errare" nel *Timeo*, ci sembra completare la nostra lettura dell'incarnazione.

L'avanzare secondo i sei movimenti di traslazione, citato per descrivere l'attitudine del vivente mortale, costituisce un risultato dell'impatto della causa errante sull'opera della causa intelligente (cioè sull'anima immortale e sull'opera degli dei immortali). Si può certo osservare, che il comportamento descritto nel passo sopracitato riguarda un momento puntuale della vita vivente mortale, identificabile con la prima età infantile. Tuttavia, se è vero che la situazione di disordine, e causalità, descritta, riguarda la fase appena successiva l'incarnazione, tale situazione di disordine e casualità è ricondotta a una capacità che appartiene all'uomo per natura. In questo senso, il passo ci sembra fornire degli indizi per comprendere il significato del "procedere in tutte le direzioni" non solo in quanto comportamento che si attualizza nel momento puntuale della primissima infanzia, ma in quanto attitudine fisica che caratterizza la disposizione stabile dell'uomo.

#### *2.2.2.3 La distinzione tra astri fissi e astri erranti: l'erranza come instabilità, ossia come compresenza di movimenti opposti*

Una lettura del significato dell'errare' in termini di differenziazione delle direzioni e dei luoghi del movimento ci sembra confermata anche dalla descrizione che Platone fornisce della generazione degli astri a 40a 7-b 3. Il passo, già citato in precedenza, ci interessa qui anche per un'altra ragione. Esso consente di approfondire la comprensione della nozione di "erranza" sviluppando le implicazioni dell'opposizione tra possesso esclusivo del movimento di rotazione circolare e possesso dei sei movimenti di traslazione rettilinea, portando inoltre ad esplicitare le correlative connotazioni di valore dei due tipi di movimento.

Il passo in oggetto, che come si è detto, è dedicato alla generazione degli astri fissi, contiene nelle sue linee finali un paragone con i pianeti (πλανητά) o astri erranti, della cui generazione si è discusso nella sezione dedicata alla generazione del tempo (38c 6-39e 2). Agli astri fissi, come forse si ricorderà, pertengono due movimenti, uno uniforme nello stesso luogo ("ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτά"), poiché essi pensano sempre le stesse cose riguardo alle stesse cose ("περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοομένῳ"), e l'altro in avanti ("τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν"), a causa della dominazione del periodo dell'identico e del simile ("ὑπὸ τῆς ταύτου καὶ ὁμοίου περιφορᾶς")<sup>470</sup>. Per la rilevanza rispetto al presente discorso, si riportano qui le linee successive:

---

<sup>470</sup> *Timeo*, 40a 7-b 2.

ma li rese immobili e stabili rispetto agli altri cinque movimenti, affinché ognuno di essi fosse quanto più possibile perfetto. Per tale ragione nacquero quelli tra gli astri che non sono erranti, viventi divini, eterni, che ruotando in modo uniforme nello stesso luogo, rimangono sempre fermi; gli astri che invece si girano e possiedono una tale erranza, sono nati come si è detto prima. 40a 7-b 8. Traduzione Fronterotta leggermente modificata.

τὰς δὲ πέντε κινήσεις ἀκίνητον καὶ ἐστός, ἵνα ὅτι μάλιστα αὐτῶν ἕκαστον γένοιτο ὡς ἄριστον. ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρον ζῶα θεῖα ὄντα καὶ αἶδια καὶ κατὰ ταῦτ' ἐν ταῦτ' στρεφόμενα ἀεὶ μένει: τὰ δὲ τρεπόμενα καὶ πλάνην τοιαύτην ἴσχοντα, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐρρήθη, κατ' ἐκεῖνα γέγονεν.

Nelle linee citate gli astri fissi, o non erranti (ἀπλανῆ), e gli astri erranti (πλάνην), sono distinti sulla base di un'opposizione tra le connotazioni dei rispettivi movimenti. Tale opposizione consente a sua volta di comprendere il senso dell'opposizione, più sopra discussa, tra il movimento circolare del cosmo e il tipo di movimento determinantesi nell'uomo per il possesso dei sei movimenti di traslazione rettilinea.

Come nel passo sul movimento del cosmo si afferma che quest'ultimo è privo dei sei movimenti di traslazione (34a 1-5), qui si afferma che gli astri fissi, dotati del movimento circolare e di quello in avanti, sono immobili (ἀκίνητον, 30a 7), e stabili (ἐστός, 30a 7), rispetto ai cinque movimenti di traslazione. I riferimenti alla stabilità e all'immobilità, rispetto a quello alla privazione, il quale è esclusivamente negativo, aggiungono alcune informazioni positive sulla condizione degli astri in questione. Essi esplicitano che la privazione dei restanti movimenti di traslazione (all'indietro, verso destra, verso sinistra, in alto, in basso) comporta una situazione di immobilità e stabilità relativa. Di conseguenza ciò significa che l'essere provvisti dei sei movimenti di traslazione comporta una condizione di movimento e instabilità. La sopramenzionata condizione di immobilità e stabilità è inoltre ricondotta nel passo alla finalità del demiurgo: vale a dire il realizzare la stirpe celeste divina come migliore. La stabilità e immobilità rispetto alla totalità dei movimenti di traslazione si presenta quindi come componente essenziale della bontà massima che caratterizza la condizione gli astri fissi.

La distinzione tra astri fissi e astri erranti, entro la stirpe celeste divina, è incentrata sull'opposizione concettuale errante/non errante. Anche qui, come nel passo sul movimento circolare del cosmo, la privazione dei cinque movimenti di traslazione, comporta che gli astri fissi, dotati di un movimento circolare in avanti, non siano erranti.

Questo conferma l'idea, già ricavata dall'esame del passo sul movimento del cosmo, secondo cui il possesso dei sei movimenti di traslazione rettilinea sia causa dell'errare del corpo che li possiede. Nel passo qui esame, tuttavia, la connotazione di "non errante" spetta agli astri fissi benché essi possiedano uno dei movimenti di traslazione rettilinea (quello in avanti), spostando il criterio della non erranza al possesso degli altri cinque movimenti di traslazione (all'indietro, verso destra, verso sinistra, in alto, in basso). Questa differenza permette di comprendere meglio che cosa del possesso dei movimenti di traslazione rettilinea causi l'erranza, e quindi, da ultimo, quale sia il significato della nozione. In effetti l'erranza non deriva dal possesso di un movimento piuttosto che di un altro, ma dall'esposizione a una molteplicità di movimenti divergenti.

A proposito dell'ultimo punto, l'esame dei due passi, sul movimento del cosmo (34a 1-5) e sui movimenti dell'uomo subito dopo l'incarnazione (43b 1-6), ci ha condotto a pensare che l'errare, come movimento che si determina in un corpo a causa dal possesso dei sei movimenti di traslazione rettilinea, dipenda dall'avanzare, o spostarsi, del corpo secondo movimenti che seguono i sei luoghi e le sei direzioni del movimento. L'idea della differenziazione dei luoghi e delle direzioni del movimento, già emersa in occasione dell'esame del passo sul movimento del cosmo, si è precisata a proposito del comportamento dell'uomo tramite la presenza del riferimento alla totalità delle direzioni (43b 6). Il passo qui in oggetto sugli astri fissi (40a 7-b 8) aggiunge un ulteriore elemento di analisi.

Il conferimento del movimento di rotazione circolare e di traslazione in avanti, e la privazione degli altri cinque movimenti di traslazione rettilinea, sono presentati da Timeo, come cause della condizione degli astri fissi. Egli infatti afferma che " per tale ragione, nacquero quelli fra gli astri che non sono erranti, ma viventi divini, ed eterni, che, ruotando uniformemente nello stesso luogo (καὶ κατὰ ταῦτὰ ἐν ταῦτῳ στρεφόμενα), restano sempre fermi (ἀεὶ μένει)" (40b 4-6).

Come nel caso del cosmo, con la differenza sopra rilevata, l'erranza non appartiene agli astri fissi in ragione della privazione di cinque dei sei movimenti di traslazione (all'indietro, verso destra, verso sinistra, in alto, in basso). In questo senso si conferma il ruolo causale, già evidenziato, del possesso dei movimenti di traslazione rettilinea, rispetto all'attitudine di comportamento consistente nell'errare. Inoltre, il procedere secondo il movimento circolare, descritto qui come un ruotare uniformemente nello stesso luogo (καὶ κατὰ ταῦτὰ ἐν ταῦτῳ στρεφόμενα, 40b 5-6), in accordo con le

caratterizzazioni fornite nel passo sul movimento del cosmo (κατὰ ταῦτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιγαγῶν, 34a 3), comporta, come nel caso di quest'ultimo, il non errare.

Nel passo presente si aggiunge il riferimento alla fissità del procedere (ἀεὶ μένει, 40b 6), il quale riassume gli effetti sullo stato di movimento di un corpo del movimento circolare, vale a dire, dell'identità di direzione e di luogo. Le menzioni dell'immobilità e della stabilità relativamente a cinque dei movimenti di traslazione rettilinea (τὰς δὲ πέντε κινήσεις ἀκίνητον καὶ ἑστός, 40a 7), portano, allo stesso modo, a intendere la “non erranza” in termini di stabilità. Le due indicazioni, la fissità del movimento, come carattere del movimento circolare, e la stabilità, determinantesi per l'assenza dei cinque movimenti di traslazione, da questo punto di vista, sono convergenti. Ne risulta, come conseguenza, che l'erranza indichi l'instabilità del movimento.

Il passo in esame (*Timeo* 40a 7-b 8) consente un ulteriore livello di specificazione della nozione. Il comportamento fisico degli astri erranti, come si è detto, è infatti menzionato in opposizione alla descrizione degli astri non erranti o fissi. Se questi ultimi, i quali ruotano in modo uniforme nello stesso luogo, restano sempre fermi; i primi si girano (τρεπόμενα) e possiedono un erranza di un tale tipo (πλάνην τοιαύτην ἴσχοντα). Riguardo al termine τρεπόμενα, la traduzione “andare avanti e indietro”, adottata da vari studiosi, benché meno letterale, resta fedele al testo, esplicitandone il significato<sup>471</sup>. Il riferimento al ‘girarsi’ del movimento, anche in virtù dell'opposizione con il movimento circolare che ruota nella stessa direzione, nello stesso luogo, e attorno a stesso indica infatti il cambiamento di movimento, di direzione, e di luogo comportato dai movimenti rettilinei. Il fatto che nel caso specifico degli astri erranti il cambio di direzione del movimento coincida con il passaggio dal movimento in avanti al movimento all'indietro è confermato qualche linea più avanti, dove si menziona il celebre movimento di avanzamento e retrogradazione dei pianeti<sup>472</sup>. Il collegamento tra movimento di avanzamento, e retrogradazione, e erranza è esplicitato nel testo. Il girarsi, o andare avanti e indietro del movimento, è infatti designato come un tipo di errare.

Se fino ad ora l'errare è stato interpretato come un muoversi: 1. secondo diverse direzioni e diversi luoghi e, 2. in modo instabile; le ulteriori indicazioni sulle stelle fisse della parte finale del passo (40b 7-8), consentono di aggiungere un'ulteriore connotazione che costituisce una specificazione della prima: 3. il muoversi secondo direzioni contrarie. Questa nuova indicazione ci sembra precisare il ruolo causale dei movimenti di

---

<sup>471</sup> Si vedano ad esempio Rivaud (1925), Fronterotta (2003).

<sup>472</sup> *Timeo* 40c 3-7.

traslazione rispetto al comportamento consistente nell'errare, mostrando la coerenza reciproca tra i due riferimenti alla privazione dei sei movimenti di traslazione, nel caso del cosmo, e l'immobilità rispetto ai cinque movimenti di traslazione, nel caso degli astri. Essa inoltre consente di chiarire il significato del riferimento alla totalità delle direzioni del movimento nel caso dell'uomo (43b 6).

Gli astri fissi, come si è detto, possiedono il movimento circolare, e un movimento di traslazione in avanti, da cui segue che il possesso di uno, dei sei restanti movimenti di traslazione non costituisce di per sé una condizione sufficiente dell'erranza del movimento. Il riferimento al caso opposto degli astri erranti, da questo punto di vista, mostra che la condizione sufficiente dell'erranza consiste nella compresenza di movimenti tra loro opposti. Gli astri erranti infatti che vanno avanti e indietro e "in un tal modo" sono detti erranti. Coerente rispetto a questa lettura risulta la giustificazione dell'erranza dell'uomo con riferimento alla totalità delle direzioni del movimento. Un corpo che possiede tutte le direzioni del movimento si muove infatti secondo direzioni e luoghi tra loro opposti. Coerente con questa interpretazione è evidentemente anche l'idea che il cosmo, procedendo di un movimento uniforme, nello stesso luogo e intorno a sé stesso, e non essendo provvisto dei sei movimenti di traslazione, sia libero dal loro errare.

#### *2.2.2.4 La stabilità dei movimenti celesti e l'instabilità dei pensieri nell'uomo.*

Per quanto riguarda la riconduzione del significato della nozione di 'erranza' alla nozione di 'stabilità' rilevante è *Timeo* 46e 6-c 6. Si tratta del passo già esaminato sulla finalità della vista il quale, come è stato più volte ricordato, contiene una presentazione in anteprima della terapia dell'intelletto esposta programmaticamente nella sezione finale del dialogo. Il passo ci interessa qui per due ragioni: 1. la presentazione di un'opposizione tra movimenti del tutto e movimenti del pensiero umano basata sull'opposizione tra erranza/non erranza del movimento; 2. il riferimento alla stabilità del movimento come giustificazione del ruolo di modello del cielo e il riferimento al ruolo finale della contemplazione rispetto alla correzione dei pensieri umani. Senza qui riprendere l'intero passaggio, che è stato analizzato a lungo più sopra, per il presente discorso basterà ricordare che i movimenti celesti e i movimenti del pensiero umano sono caratterizzati tramite due coppie di determinazioni opposte: ἀταράκτοις (imperturbabili, 47c 1) e ἀπλανεῖς (non erranti, 47c 3) i movimenti celesti, τεταραγμένους (perturbati 47c 1) e πεπλανημένους (erranti, 47c 4) i movimenti dei pensieri umani. Le due coppie di determinazioni servono a giustificare le due idee centrali del passaggio, ossia: a. l'utilizzo

dell'osservazione dei movimenti celesti al servizio dei movimenti dei pensieri umani e quindi b. l'istituzione dei movimenti celesti nel ruolo di modello per questi ultimi. L'espressione che indica quale sia il fine dell'imitazione dei movimenti celesti è *καταστησαίμεθα*. Quest'espressione, impiegata con riferimento ai movimenti erranti nella nostra testa<sup>473</sup> e da noi tradotta con "stabilizzare", ha la stessa radice di *ἑστός* (stabile). Quest'ultimo termine è stato impiegato insieme a *ἀκίνητον* (immobile) nel passo sopra esaminato<sup>474</sup>, per descrivere lo stato delle stelle fisse in quanto sono prive di cinque dei sei movimenti di traslazione. Considerando che nel passo sulla finalità della vista 1. la non erranza dei movimenti celesti è addotta come giustificazione del ruolo di modello dei movimenti celesti per i movimenti del pensiero umano, e che 2. la "stabilizzazione" dei movimenti nella nostra testa costituisce il fine dell'imitazione dei movimenti celesti, sulla base dell'opposizione tra erranza dei movimenti del pensiero umano e non erranza dei movimenti celesti, ci sembra coerente 4. concepire la non erranza dei movimenti celesti in termini di stabilità.

La nozione di 'stabilità', del resto, appare con riferimento ai periodi dell'anima umana, indicando la coincidenza tra la ripresa della corretta traiettoria del movimento circolare e il recupero del senno, in un passo chiave del dialogo consacrato alla presentazione del funzionamento cognitivo dell'uomo: *Timeo*, 40b 1-7. Si tratta di un passo, da noi non ancora esaminato, posto alla fine della presentazione degli effetti dall'incarnazione sull'anima immortale umana (42e 5-44d 1). La presentazione in questione, come si è già osservato, mostra che l'insorgere delle sensazioni conduce al ribaltamento della capacità del giudizio, ossia all'"affermare che una cosa è identica o diversa da un'altra in modo contrario al vero" (44a 1-3), anche indenticato con l'insensatezza. Nella parte finale della suddetta presentazione, che qui si considera, si descrive la fase che segue lo stravolgimento della capacità del giudizio, vale a dire il ristabilizzarsi del normale funzionamento dei periodi dell'anima:

Ma allora quando il flusso che fa crescere e nutre il corpo diminuisce e all'inverso i periodi dell'anima, calmatisi, seguono il loro cammino e si stabilizzano man mano che il tempo passa, essendo raddrizzate le rotazioni di ciascuno dei due cerchi, i quali seguono la loro forma naturale, e chiamando il "diverso" e l'"identico" in modo corretto, chi li possiede si trova a essere assennato. (40b 1-7) Traduzione nostra.

<sup>473</sup> "τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα" (affinché noi stabilizzassimo i movimenti in noi erranti, *Timeo*, 47c 4).

<sup>474</sup> *Timeo* 40b 2.



ὅταν δὲ τὸ τῆς αὔξης καὶ τροφῆς ἔλαττον ἐπίη ρεῦμα, πάλιν δὲ αἱ περίοδοι λαμβανόμεναι γαλήνης τὴν ἑαυτῶν ὁδὸν ἴωσι καὶ καθιστῶνται μᾶλλον ἐπιόντος τοῦ χρόνου, τότεῖδη πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἰόντων σχῆμα ἐκάστων τῶν κύκλων αἱ περιφοραὶ κατευθυνόμεναι, τὸ τε θάτερον καὶ τὸ ταῦτὸν προσαγορεύουσαι κατ' ὀρθόν, ἔμφρονα τὸν ἔχοντα αὐτὰς γιγνόμενον ἀποτελοῦσιν.

Il passo citato è rilevante per noi per due ragioni: 1. il riferimento allo stabilizzarsi (καθιστῶνται) dei periodi dell'anima, come condizione dell'assennatezza dell'uomo (ἔμφρονα); 2. la definizione del giudizio vero come “chiamare il diverso e l'identico in modo corretto” (τὸ τε θάτερον καὶ τὸ ταῦτὸν προσαγορεύουσαι κατ' ὀρθόν).

Il primo punto – il collegamento tra lo stabilizzarsi del movimento e la correttezza del giudizio – a sua volta, può essere esaminato a partire da due osservazioni.

In primo luogo, il riferimento allo stabilizzarsi dei periodi dell'anima (40b 2) è collegato, nel passo, all'idea che i suddetti periodi seguano correttamente il proprio cammino, ossia la traiettoria del movimento circolare, la quale, nella fase immediatamente seguente l'incarnazione, era stata impedita dall'incontro con i corpi esterni, e, in particolare, dalle sensazioni. L'interpretazione della stabilità del movimento come risultato che pertiene ad un corpo per il possesso (quasi) esclusivo del movimento circolare è da noi già stata messa in evidenza in occasione dell'esame di *Timeo* 40a 7-b 8, sul movimento delle stelle fisse. Nel passo sulla generazione delle stelle fisse, infatti, le caratterizzazioni del movimento circolare – uniformità di direzione, identità di luogo, rotazione attorno a sé stesso – sono state ricondotte all'affermazione secondo cui quest'ultimo resta sempre fermo. È vero che nel suddetto passo si spiega anche che il possesso del movimento circolare è finalizzato alla capacità di pensare sempre le stesse cose riguardo alle stesse cose, ma la descrizione del comportamento delle stelle fisse, come anche la contrapposizione di queste con le stelle erranti, è sembrata soprattutto incentrata su un'analisi del movimento circolare in senso locale. Allo stesso modo, anche nel passo sul conferimento del movimento circolare al cosmo (34a 1-5), benché si premetta che il movimento circolare costituisce il movimento più vicino all'intelligenza, la descrizione immediatamente seguente, contenente la distinzione del movimento circolare dall'errare dei sei movimenti di traslazione, è ricca di indicazioni di tipo spaziale.

Nel passo qui in esame (40b 1-7) – ed è questa la nostra seconda osservazione – il rispetto della traiettoria del movimento circolare da parte dei periodi dell'anima è posto in relazione con la correttezza del giudizio fornendo un esempio dell'interrelazione tra

uniformità e stabilità del movimento circolare e verità del ragionamento che caratterizza il racconto cosmologico di *Timeo*.

A proposito della sensazione (43c 5-e 8), si è visto che il buon andamento dei periodi dell'anima ha come condizione il predominio del cerchio dell'identico e, viceversa, che quando tale predominio non si realizza, né il cerchio dell'identico, né il cerchio del diverso procedono secondo il loro proprio percorso, ma sono alterati nel loro avanzare. In particolare, a proposito del cerchio del diverso, si parla di deviazioni, e di un impedimento del coordinamento razionale dei sette diversi periodi nei quali esso è suddiviso<sup>475</sup>. La parte dedicata all'insorgere della sensazione contiene la descrizione delle deviazioni del movimento dei due periodi dell'anima, ed è quindi incentrata su una caratterizzazione del movimento dei suddetti periodi in senso locale. Nella parte immediatamente seguente (44e 8-b 1), si discute, invece, degli effetti della sensazione e, più in generale, dello scontro con i corpi esterni, sulle capacità cognitive, chiarendo quali siano gli effetti della suddetta deviazione rispetto al corretto procedere dei periodi dell'anima umana sulle capacità di giudizio.

L'ultimo punto sollevato è per noi importante poiché, se con riferimento ai passi sul movimento del cosmo (34a 1-5), sul movimento dell'uomo (43b 1-6), e sugli astri fissi (40a 7-b 8) la questione dell'erranza è da noi stata valutata soprattutto dal punto di vista delle caratterizzazioni del movimento locale, in quanto esso comporta un cambiamento della posizione di un corpo nello spazio, l'esame del passo sulla finalità della vista pone in evidenza un uso della nozione relativo ai movimenti dei pensieri umani. Il risultato di questo ulteriore accostamento, tra erranza in senso locale e "erranza" del pensiero, comporta il trapasso dell'uso delle nozioni di erranza e stabilità dal campo dell'analisi del movimento a quello dell'analisi della cognizione. Si ricordi, al proposito, che nel passo sulla finalità della vista l'apprendimento dei movimenti celesti, e la partecipazione alla correttezza del ragionamento secondo natura, precedono, nell'ordine terapeutico, l'imitazione dei movimenti celesti, finalizzata alla stabilizzazione dei movimenti dei pensieri umani<sup>476</sup>.

Nel senso appena illustrato – ossia per l'esplicitazione del collegamento tra stabilità del movimento in senso locale e veridicità del giudizio – è appunto significativo *Timeo*, 40b 1-7. Nel passo in questione, infatti, l'esame della correttezza dell'andatura del movimento dei due cerchi, dell'identico e del diverso, va di pari passo con alcune

---

<sup>475</sup> *Timeo* 43d 7-e 4.

<sup>476</sup> *Timeo* 47b 7-c 4.

osservazioni sulla correttezza dei giudizi proferiti dall'anima. In questo senso esso non solo serve da conferma rispetto all'uso della nozione di 'stabilità' per interpretare il significato dell'erranza del movimento nel *Timeo*, ma aiuta a porre in collegamento il tema dell'erranza del movimento con quello della veridicità del giudizio. Più nello specifico, qui ci interessa mostrare la coerenza tra la lettura sopra fornita dell'erranza del movimento in senso topico, come determinarsi in un corpo di movimenti che procedono secondo direzioni, e luoghi, opposti, e la definizione del giudizio falso come "affermare che una cosa è identica, o diversa da un'altra, in modo contrario al vero", presentata nel paragrafo del dialogo che precede il passo citato (44a 1-3). In entrambi i casi l'erranza del movimento, o del giudizio, è determinata dalla presenza, nel giudizio, o nel movimento, di determinazioni tra loro contrarie.

Nel passo sopracitato (40b1-7) si chiarisce che il ristabilirsi del percorso naturale dei due periodi dell'identico e del diverso (un movimento circolare verso destra nel cerchio dell'identico, un movimento verso sinistra, nel cerchio del diverso) coincide con il ristabilirsi della capacità di giudicare correttamente. La definizione di tale capacità – "chiamare l'identico e il diverso in modo corretto" – costituisce appunto il secondo punto preannunciato che si intende prendere in considerazione.

La definizione del giudizio vero, o sensato, fa da contraltare alla definizione del giudizio falso, o insensato, fornita nella parte precedente della sezione sull'incarnazione (44e 8-b 1). Quest'ultima definizione, "affermare che una cosa è identica, o diversa da un'altra, in modo contrario al vero" (*Tim.*, 44a 1-3) descrive il comportamento cognitivo dei periodi dell'anima che, a causa delle affezioni, procedono secondo una traiettoria di movimento deviata rispetto all'origine. La disposizione cognitiva determinata da questa disposizione del movimento è anche paragonata alla disposizione spaziale di un corpo capovolto, per il quale ciò che normalmente è a destra appare a sinistra e viceversa<sup>477</sup>. Non è qui possibile trattare in modo approfondito il paragone, ma a partire da esso ci sembra possibile sviluppare ulteriormente l'interpretazione fornita dell'errare del movimento, ponendola in rapporto con la succitata definizione dell'errare del giudizio. Se in precedenza, la nozione dell'errare del movimento, in senso spaziale, è stata definita con riferimento alla compresenza di direzioni o luoghi contrari del movimento, si osserva qui che l'errare del giudizio, ossia il giudizio falso o insensato, è definito nel *Timeo* come un dire che una cosa è identica o diversa da un'altra in modo contrario al

---

<sup>477</sup> *Timeo*, 43e 4-8.

vero. Il procedimento che comporta l'errore cognitivo consiste nel collegare due elementi contrari, ovvero nel dire che l'identico è diverso e viceversa. In questo senso ci sembra esservi un'analogia tra l'errore cognitivo, come compresenza nel giudizio dei contrari, e l'errare del movimento, come compresenza di direzioni, e luoghi, opposti del movimento.

La coincidenza tra impedimento, o deviazione, del movimento dei periodi dell'anima e errore del giudizio nei passi sulla situazione dell'anima dopo l'incarnazione non è un punto in discussione. Come si è già osservato, gli effetti delle affezioni, e, in particolare delle sensazioni, sull'anima, sono esaminati in tali passi, prima, dal punto di vista del movimento provocato nell'anima dal movimento delle affezioni (43c 5-e 8), poi, dal punto di vista della cognizione, ossia degli effetti dello stravolgimento dell'ordine, e dell'andatura, dei periodi dell'identico, e del diverso, sulla capacità di fornire giudizi veri (44e 8-b 1). Il paragone della disposizione cognitiva dell'anima perturbata dalle affezioni con la disposizione spaziale di un corpo al contrario ci sembra introdurre alla messa in comunicazione dei due piani, resa ancora più esplicitata nella sezione del passo dedicata alla falsità del giudizio (44e 8-b 1). Nella sezione in questione, dopo aver spiegato in che modo i movimenti dell'anima, subendo intensamente le affezioni, producano giudizi falsi, Timeo, aggiunge infatti: "che allora non comanda, né governa nessuno dei periodi che si producono nelle anime" (44a 4-5).

Qui si intende approfondire ulteriormente l'analisi del rapporto tra impedimento del naturale movimento di rotazione e falsità del giudizio, utilizzando il nostro precedente esame sul significato dell'erranza del movimento in senso spaziale. Questo esame, sviluppato in particolare a partire dai passi sul movimento circolare del cosmo, il movimento fisico del vivente mortale e il movimento generazione degli astri fissi, ha mostrato che la traiettoria del movimento circolare, caratterizzata dalla uniformità di luogo e direzione, e dal movimento intorno a sé stesso, comporta la stabilità, e quindi la non erranza di un corpo. Dall'altro lato, l'accoglimento, da parte di un corpo, di movimenti di traslazione tra loro opposti comporta l'errare, e l'instabilità, del movimento. Il passo sulla finalità della vista ha chiarito che le nozioni di 'erranza' e 'stabilità' sono usate nel dialogo anche con riferimento ai movimenti dei pensieri umani. Ciò nel quadro di una terapia, la quale pone i movimenti del cielo come modelli da imitare, a causa della loro non erranza o stabilità. L'ultimo passo citato (40b 1-7), sul ristabilirsi della corretta facoltà del giudizio dopo l'incarnazione, consente di approfondire la comprensione del riferimento alla stabilità dei movimenti del pensiero. Esso infatti contiene un doppio riferimento al ristabilirsi del movimento dei periodi dell'anima, dopo il disordine causato

dall'incarnazione, e al passaggio alla sensatezza dell'anima, dopo l'insensatezza dovuta all'impatto delle affezioni. Il passo mostra che l'insensatezza consiste nella disposizione dell'anima che produce giudizi falsi o contrari al vero. In questo senso l'errore cognitivo può essere inteso con riferimento al posizionamento dei contrari in identità. Se 1. il passaggio dedicato all'incarnazione pone innanzi un'interpretazione dell'errore del giudizio come conseguenza sulle capacità cognitive dell'anima della perdita della naturale traiettoria del movimento dei periodi dell'identico e del diverso, e 2. il procedere secondo la corretta traiettoria di tali periodi può essere descritto tramite il riferimento alla stabilità del movimento, la quale non fa che riassumere le connotazioni proprie del movimento circolare (uniforme, nello stesso luogo, su sé stesso), si può affermare che 3. l'errore del giudizio, coincide, ed è provocato, da una instabilità dei movimenti circolari del pensiero. Considerando che il passo sull'incarnazione dell'anima esprime la volontà platonica di ricondurre il corretto funzionamento della capacità del giudizio al corretto procedere del movimento dei periodi dell'anima, il succitato parallelismo tra la definizione dell'errore del giudizio e dell'instabilità del movimento, in termini di compresenza dei contrari, ci sembra risultare coerente con la volontà platonica di stabilire una corrispondenza tra corretto funzionamento del movimento e corretto funzionamento del pensiero.

L'analisi appena conclusa ha consentito di ottenere due risultati rilevanti per il seguito del discorso: 1. da un lato, ha posto in evidenza il rapporto causale tra stabilità/instabilità del movimento dei periodi dell'anima, e verità/falsità del giudizio, ponendo quindi le basi per un'interpretazione più completa del passo sulla finalità della vista e, di conseguenza, del passo sulla terapia dell'intelletto. Riguardo alla questione dell'imitazione, quest'ultimo, infatti presenta la stessa idea del precedente, espressa però tramite il concetto di assimilazione; 2. dall'altro, ha mostrato la coerenza dell'interpretazione sopra proposta dell'erranza spaziale, in termini di instabilità determinantesi in un corpo per il possesso di movimenti di traslazione tra loro contrari, con la lettura platonica della falsità, o insensatezza del giudizio, come identificazione dei contrari, dovuta all'instabilità del movimento di rotazione circolare dei periodi psichici.

Per quanto riguarda il primo punto, ossia il rapporto causale tra non erranza/erranza dei movimenti del pensiero e verità/falsità del giudizio, di qui in avanti il nostro obiettivo risiederà nel mostrare che il punto d'arrivo dell'assimilazione non consiste in un ragionamento vero puramente speculativo quanto in un ragionamento vero come premessa di un agire buono.

### 2.2.2.5 La condotta stabile come telos della vita migliore

Finora si è mostrato come la nozione di ‘erranza’ sia impiegata nel *Timeo* con riferimento ai movimenti locali degli astri, e dell’uomo per indicare l’instabilità del movimento locale dovuta all’opposizione relativa delle direzioni del movimento, e con riferimento ai pensieri dell’anima immortale, per indicare la falsità del giudizio. Al proposito è utile precisare che, se nel caso del cosmo e degli astri, il movimento locale del corpo coincide con il movimento locale dell’anima ed è causa del processo cognitivo; nel caso dell’uomo i movimenti locali del corpo e i movimenti locali dell’anima immortale corrispondono a due tipi diversi di movimento<sup>478</sup>. Il primo movimento è infatti composto dai sei movimenti di traslazione rettilinea e il secondo consiste invece nel movimento di rotazione circolare. Come nel caso del cosmo e degli astri, i movimenti dell’anima umana, però, sono causa, dei processi di cognizione.

La nozione di ‘instabilità’ è utilizzata nel *Timeo* anche per indicare un determinato tipo di condotta dell’uomo. L’indicazione rilevante si trova a 44 c 2-4, nel passo già commentato, che segue senza soluzione di continuità la narrazione del ristabilimento della ragione successivo all’incarnazione, di cui si è discusso poco più sopra (44b 8-c 4). L’omonimo personaggio, come si è già anticipato, vi spiega che colui il quale, dopo il fisiologico ristabilimento della ragione, fornisce a quest’ultima il nutrimento corretto, diviene perfettamente integro e sano, sfuggendo alla peggiore malattie, mentre: “chi non se ne occupa, avendo attraversato una vita instabile, torna di nuovo nell’Ade, incompleto e insensato (καταμελήσας δέ, χολήν τοῦ βίου διαπορευθεὶς ζῶν, ἀτελής καὶ ἀνόητος πάλιν εἰς Ἅϊδου ἔρχεται, 44 c 2-4).

Sulle nozioni di malattia e salute, e su come esse, vadano intese qui non in un senso letterale, con riferimento alla disposizione del corpo, ma in senso più ampio, con riferimento alle disposizioni dell’anima a causa del corpo, si è già discusso in precedenza. Nella medesima occasione, si è inoltre osservata la coincidenza tra la disposizione psichica cognitiva scorretta e la definizione generale di malattia dell’anima, stabilendo un’identità tra comportamento cognitivamente errato e disposizione viziosa. Nel contesto del presente discorso, le linee sopracitate (44c2-4) sono significative per due ulteriori ragioni concernenti il rapporto tra possesso della disposizione cognitiva corretta e condotta di vita: 1. la disposizione cognitiva corretta non è un’acquisizione compiuta e definitiva una volta terminato il momento dell’incarnazione, ma deve essere mantenuta

---

<sup>478</sup> Questo punto sarà ripreso più avanti nel corpo del testo.

tramite l'esercizio dell'intelletto nelle materie adeguate di educazione; 2. dalla cura della disposizione cognitiva corretta dipendono la salute e il compimento dell'individuo, e all'inverso dalla sua negligenza, la malattia e l'incompiutezza. La seconda condotta, che determina l'insensatezza e l'incompiutezza, è descritta nel passo mediante la metafora di un'andatura claudicante, la quale esprime l'idea di un comportamento disequilibrato o instabile (“το χωλὴν τοῦ βίου διαπορευθεὶς ζωὴν”).

A nostro parere, l'erranza del movimento, menzionata nella stessa sezione del dialogo con riferimento alla casualità e al disordine dei sei movimenti di traslazione dell'uomo, compare qui per designare la condotta di vita moralmente cattiva, o biasimevole. Questa idea è supportata dalle argomentazioni che si sono addotte in precedenza sugli indizi temporali presenti nel passo, sul significato allargato delle nozioni di salute e malattia nel senso di una sussunzione delle disposizioni viziose al di sotto di quest'ultima categoria, e sull'identificazione della malattia con la disposizione psichica dell'errore cognitivo. Un ulteriore argomento ci sembra ricavabile dall'esame del riferimento all'incompletezza (ἀτελής, 44c 4), presente nel testo. Questo esame è significativo per il presente discorso poiché ci condurrà a completare l'interpretazione della nozione di 'assimilazione', tenendo conto che essa, nel passo finale del dialogo sulla terapia dell'intelletto, è identificata con la realizzazione del τέλος, della vita migliore.

Nelle linee in oggetto (44c 2-4) vi è un'opposizione tra colui il quale, assumendo un nutrimento corretto, diviene integro e sano (ὀλόκληρος ὑγίης τε παντελῶς), e colui il quale, invece, non badandovi, trascorre la propria vita in modo instabile, e arriva al termine dei propri giorni incompleto e insensato (ἀτελής καὶ ἀνόητος). Sul significato del riferimento al “nutrimento corretto” sono d'aiuto due passi paralleli: 87b 6-9, nella sezione delle malattie dell'anima, e 88c 3-d 1, nella sezione della cura del corpo e dell'anima. Nel primo si afferma che: “bisogna sforzarsi quanto è possibile, di sfuggire il male, e di perseguire il suo opposto con l'educazione, le occupazioni e con gli studi”. Nel secondo, con riferimento a colui il quale si dedica con cura a plasmare il corpo, che: “bisogna che fornisca in compenso all'anima i suoi movimenti, ricorrendo alla musica e a tutto ciò che riguarda la filosofia, se vuole essere definito giustamente, sia bello sia buono”<sup>479</sup>. Oltre che aiutare a definire il contenuto dell'educazione reclamata come mezzo per il raggiungimento della salute nel passo in oggetto sulla condizione dell'anima dopo l'incarnazione, i suddetti passi (87b 6-9 e 88c 3-d 1), avvalorano l'idea che i

---

<sup>479</sup> Questi passi saranno esaminati nel secondo capitolo della terza parte della tesi.

riferimenti alla salute, e alla malattia, presenti all'interno di quest'ultimo, abbiano un rilievo morale. In senso morale infatti non possono che essere intese le menzioni del male e del bene, da fuggire e da perseguire, e della bellezza, e bontà, come condizioni da raggiungere, i quali, nei due passi in questione, spiegano la necessità di svolgere le attività intellettuali menzionate. La pertinenza del collegamento ci sembra confermata dai due riferimenti all'insensatezza (ἀνόητος), e alla malattia più grave (τὴν μεγίστην ἀποφυγὸν νόσον), che nei due passi in oggetto, sono rispettivamente definiti come il genere delle malattie dell'anima e con l'incapacità di apprendere, in accordo con il senso di 44 c 2-4.

Se il riferimento all'"insensatezza", nel passo qui in oggetto, si contrappone al riferimento alla salute sulla base dall'identificazione più volte richiamata della malattia con l'assenza di senno, il riferimento all'"incompletezza", ad esso coordinato, è almeno a prima vista più oscuro nel suo significato. Al proposito, riguardo all'impiego del termine ἀτελής (44c 4) è interessante notare che la menzione precedente della salute è affiancata dall'avverbio παντελῶς (44c 2), così come, qualche riga più sopra, il raggiungimento da parte dell'anima della ragionevolezza (ἔμφορα, 44b 7) è reso mediante il verbo ἀποτελοῦσιν (44b 7). L'accostamento con l'"insensatezza", e l'opposizione con il 'compimento' determinantesi nell'individuo tramite l'avvento della ragionevolezza, consentono di legare l'incompletezza dell'uomo all'assenza di senno, e all'irragionevolezza, la quale può forse essere determinata come una forma particolare di insensatezza. Rispetto alla nozione di 'insensatezza', la nozione di incompletezza contiene un riferimento ulteriore alla bellezza, esplicitato nell'affermazione iniziale secondo cui: "nulla che assomigli a un essere incompleto potrebbe mai essere bello" (30c 5). Se il suddetto ragionamento è corretto, la completezza dell'uomo risulterebbe, per converso, legata al possesso del senno, e della ragionevolezza, i quali ne determinerebbero, inoltre, la bontà e la bellezza.

L'"incompletezza" umana è menzionata in 72e 3-73a 7, dove si conferma il ruolo della filosofia come mezzo per il raggiungimento del compimento e la dipendenza di esso dalla cura e dal ruolo di guida della parte intellettuale dell'anima. Il passo è collocato nella terza allocuzione di Timeo:

Coloro i quali composero la nostra specie sapevano quale sarebbe stata la nostra intemperanza in fatto di cibi e che, per golosità, ne avremmo fatto un uso di gran lunga superiore al giusto e al necessario; perché dunque non ci cogliesse una rapida distruzione a causa delle malattie e il genere mortale non si estinguesse subito, senza aver raggiunto il suo compimento, prevedendo un simile esito, essi posero il



ricettacolo che ha il nome di “basso ventre”, per raccogliere le bevande e i cibi in eccesso, e in esso avvolsero in forma di elica gli intestini, in modo che un rapido passaggio del nutrimento non costringesse subito il corpo ad avvertire il bisogno di altro nutrimento e, rendendolo insaziabile, non facesse diventare il genere umano, per golosità, del tutto estraneo alla filosofia e alle Muse, e completamente sordo a ciò che vi è in noi di più divino (72e 2-73a 9).

ἐκ δὴ λογισμοῦ τοιοῦδε συνίστασθαι μάλιστ' ἂν αὐτὸ πάντων πρέποι. τὴν ἐσομένην ἐν ἡμῖν ποτῶν καὶ ἐδεστῶν ἀκολασίαν ἤδεσαν οἱ συντιθέντες ἡμῶν τὸ γένος, καὶ ὅτι τοῦ μετρίου καὶ ἀναγκαίου διὰ μαργότητα πολλῶ χρησοίμεθα πλέονι: ἴν' οὖν μὴ φθορὰ διὰ νόσους ὀξεῖα γίγνοιτο καὶ ἀτελὲς τὸ γένος εὐθύς τὸ θνητὸν τελευτῶ, ταῦτα προορώμενοι τῇ τοῦ περιγενησομένου πώματος ἐδέσματος τε ἕξει τὴν ὀνομαζομένην κάτω κοιλίαν ὑποδοχῆνέθεσαν, εἰλιξάν τε περίξ τὴν τῶν ἐντέρων γένεσιν, ὅπως μὴ ταχὺ διεκπερῶσα ἢ τροφή ταχὺ πάλιν τροφῆς ἐτέρας δεῖσθαι τὸ σῶμα ἀναγκάζοι, καὶ παρέχουσα ἀπληστίαν, διὰ αστριμαργίαν ἀφιλόσοφον καὶ ἄμουσον πᾶν ἀποτελοῖ τὸ γένος, ἀνυπήκοον τοῦ θειοτάτου τῶν παρ' ἡμῖν.

Nelle linee sopracitate la generazione del “basso ventre” e degli intestini è ricondotta alla necessità di rallentare il desiderio del cibo e delle bevande, prevenendo la possibilità che l’uomo incorra nella distruzione fisica prima del proprio compimento (“ἀτελὲς τὸ γένος εὐθύς τὸ θνητὸν τελευτῶ”, 72e 7-73a 1). La spiegazione, articolata nei due momenti, della generazione del basso ventre, per la conservazione dei cibi superflui, e della generazione degli intestini, per il rallentamento del processo di assunzione del nutrimento, esplicita il rapporto tra compimento dell’uomo ed esercizio della parte razionale. Se intemperanza e golosità pongono le condizioni per una distruzione fisica dell’uomo a causa dell’assunzione ininterrotta del cibo, la generazione del basso ventre, creando uno spazio per la conservazione di quest’ultimo – e la forma elicoidale degli intestini, rallentando il desiderio del nutrimento – pongono le condizioni per un tempo da dedicare alla filosofia e alla musica. Se il problema determinato da un’assunzione ininterrotta di cibo consiste nel rischio di una subordinazione del compimento dell’uomo alla soddisfazione del desiderio di nutrimento, la soluzione messa in atto dagli dei immortali consiste nell’assicurare all’uomo un tempo da dedicare alla filosofia al servizio della ragione. Il fatto che in risposta al rischio di un’estinzione prima del compimento, gli dei immortali si occupino di assicurare un tempo di riflessione filosofica, mostra che il suddetto compimento dipende dalla dedizione alla filosofia.

Il pensiero secondo cui incompleto è l'individuo che non ha raggiunto il proprio τέλος, oltre che essere suggerito dalla morfologia della parola ἀτελής, ci appare giustificato, con riferimento al *Timeo*, guardando all'opposizione tra cause intelligenti, e cause erranti, e considerandone la validità per la discriminazione dei due comportamenti opposti, di chi vive secondo ragione, e di chi, invece, vive seguendo le passioni. Nel primo passo citato per discutere della questione dell'incompletezza (44c 2-4), si affermava che chi trascorre la propria vita in modo instabile ritorna nell'Ade incompleto e insensato. La coincidenza tra la descrizione dell'erranza dell'uomo e la descrizione della causalità errante è stata messa in evidenza più sopra. Si è infatti notato che se la causa errante è detta operare senza intelligenza, in modo casuale e disordinato, anche il comportamento dell'uomo consistente nell'errare secondo le sei direzioni del movimento è descritto mediante le stesse caratterizzazioni. Si è inoltre mostrato che se la causa intelligente, in quanto produce attraverso l'intelligenza qualcosa di bello e buono si determina come orientata ad un fine; la causa errante, in quanto si oppone alla causa intelligente, e produce senza ragione qualcosa di causale e disordinato, non è orientata ad un fine. Mantenendo l'analogia tra la descrizione della causa errante e la descrizione dell'erranza dell'uomo dopo l'incarnazione, ci sembra allora possibile affermare che il bambino appena nato il quale erra, muovendosi in tutte le direzioni, si muove senza un fine. Allo stesso modo, se seguendo gli argomenti proposti più sopra, la descrizione del comportamento claudicante dell'uomo nell'arco della vita intera può essere intesa come un riferimento alla condotta morale, ci sembra coerente pensare che tale condotta, descritta metaforicamente come un instabile errare, sia costituita di una serie di comportamenti non rivolti alla realizzazione di un fine determinato.

L'analisi appena terminata sulla nozione di 'incompletezza', e la messa in relazione della nozione di 'incompletezza' con la nozione di 'instabilità', ci sembrano fornire alcuni strumenti ulteriori di analisi per l'interpretazione del riferimento all'assimilazione del passo finale del dialogo. L'instabilità, come si è visto, nel dialogo è posta in relazione con la disposizione moralmente cattiva o ingiusta, la quale coincide con una condizione di instabilità dei movimenti psichici dovuta all'ingerenza della causa errante – ossia dei desideri, dalle sensazioni e dalle passioni, che alterano il procedere circolare dei periodi dell'anima compromettendone il corretto funzionamento cognitivo. L'opposizione tra instabilità dei movimenti psichici e stabilità dei movimenti celesti, a sua volta, costituisce la giustificazione del ricorso all'imitazione, come momento essenziale della terapia dell'intelletto. Considerando che l'instabilità dei pensieri umani

produce giudizi falsi, o insensati, e che il punto d'arrivo dell'imitazione è descritto nel *Timeo* come un'assimilazione tra il pensante e il pensato, dove il pensante e il pensato corrispondono rispettivamente ai pensieri umano e ai movimenti celesti, ci sembra logico pensare che l'assimilazione tra il pensante e il pensato consista nella produzione di un ragionamento vero.

La suddetta interpretazione, considerando l'identificazione del risultato dell'assimilazione con la realizzazione del τέλος, ci sembra coerente con la precedente interpretazione del completamento dell'uomo in termini di sviluppo del senno e della ragionevolezza.

Come si è già anticipato la nostra risposta alla questione, “se il ragionamento vero costituisca nel *Timeo* un'esperienza puramente speculativa” è negativa”. In questa direzione ci sembra portare anche il passo più volte citato sulle “leggi del destino”, e, più in particolare, il riferimento alla “vita felice” (βίον εὐδαίμονα) in esso contenuto (42b 24). Un esame di questo riferimento, a nostro parere, aiuta a capire perché l'assimilazione tra pensieri umani e movimenti celesti non costituisca uno stato puramente cognitivo ma includa un riferimento all'agire in senso più lato:

E colui il quale avesse vissuto bene il tempo assegnatoli, tornato nuovamente alla dimora del proprio astro, vi avrebbe condotto una vita felice e familiare, mentre chi avesse fallito in questo compito, sarebbe passato alla seconda generazione, in una natura femminile (42b 2-c 1).

καὶ ὁ μὲν εἴ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἰκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξοι, σφαλεῖς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ.

L'immagine dell'anima che ritorna alla “dimora del proprio astro” come punto d'inizio della vita felice dell'uomo ci sembra contenere, nel suo significato letterale, alcune indicazioni importanti per comprendere quale sia, la disposizione dell'anima che Platone utilizza come metro di paragone per pensare il punto d'arrivo della vita dell'uomo. Anzitutto, tenendo conto delle considerazioni svolte in precedenza sulle nozioni di τέλος e completezza – tenendo conto, cioè, dell'idea che la condotta moralmente buona consiste nell'orientare ad un fine i propri comportamenti, mentre la condotta moralmente cattiva nel comportarsi in modo casuale e disordinato – si ritiene che le due nozioni di riuscita e fallimento, presenti nel passo, possano essere comprese, rispettivamente, con riferimento al raggiungimento, o al mancato raggiungimento del

τέλος, da parte dell'uomo. Detto questo, ci sembra significativo riflettere sull'idea dell'astro come dimora dell'anima umana e sul modo di vita che caratterizza l'anima umana una volta raggiunta tale condizione.

Per quanto riguarda il primo punto – l'astro come dimora dell'anima immortale – si osserva che a 45a 1-2, in occasione della narrazione della generazione del corpo dell'uomo, la testa di quest'ultimo è detta “la dimora (οἴκησιν) di ciò che possediamo di più divino e più sacro”. La stessa espressione ricorre a 90a 4-5, nel contesto della premessa sulla natura dell'anima immortale, precedente la terapia dell'intelletto<sup>480</sup>. Il paragone con la testa se comporta una radicalizzazione dell'interpretazione letterale della “dimora dell'astro”, poiché conduce a intendere quest'ultimo come localizzazione spaziale dell'anima immortale, ci sembra tuttavia consentire un chiarimento generale dell'espressione. Considerata alla luce del suddetto paragone, l'idea dell'astro come sede dell'anima umana appare perfettamente coerente rispetto alla narrazione della generazione dell'anima immortale. Tale generazione costituisce, infatti, la premessa di un percorso dell'anima che, passando per l'incarnazione, comporta un ritorno alla condizione disincarnata di partenza. Da questo punto di vista si può affermare che l'immagine del ritorno all'astro, presentata nel contesto dell'esposizione delle “leggi del fato”, suona come “iperbolica”, o “problematica”, alle orecchie dell'interprete interessato a comprendere la concezione platonica della riuscita dell'uomo nella dimensione temporale, ma risulta coerente con il carattere mitico della narrazione, né più né meno della presentazione della testa come dimora dell'anima immortale. La differenza tra le due immagini, la quale fa sì che la prima risulti più problematica della seconda, dipende dal fatto che la seconda si trova inquadrata in un discorso interamente dedicato al vivente mortale, mentre la seconda in un discorso, consacrato alla questione etica, nel quale l'anima è considerata in un percorso che parte, e giunge, alla condizione disincarnata, passando per l'incarnazione. Alla luce di queste considerazioni il problema d'interpretazione del riferimento in questione ci sembra consistere nella conciliazione del significato etico del passo con l'estensione di fenomeni coperti della narrazione, e quindi con il carattere mitico di quest'ultima. Se questo è il problema una comprensione letterale del passo costituisce la premessa per una qualunque interpretazione della concezione etica in esso esposta. Seguendo la suddetta linea di interpretazione, a partire dall'analogia con il significato del riferimento alla testa come “dimora” dell'anima immortale, il

---

<sup>480</sup> “Diciamo noi in modo del tutto esatto, di ciò che risiede nella parte superiore del nostro corpo e che ci solleva da terra verso ciò che gli è affine nel cielo” (90a 4-5).

riferimento al “ritorno alla dimora dell’astro” ci sembra correttamente interpretabile tramite l’immagine dell’anima che, liberata dalle necessità del corpo, si trova di nuovo “all’interno” del proprio astro come prima dell’incarnazione. Tale immagine ci servirà da base per risalire al significato della “vita felice”. Eccoci, quindi, al secondo punto sopramenzionato.

Non si ritiene un caso che il termine “felicità”, nell’unica apparizione precedente al passo sulle “leggi del fato”, occorra con riferimento al cosmo. Allo stesso modo, non ci sembra casuale che l’occorrenza in questione (34b 9) si collochi subito dopo le indicazioni sul conferimento al cosmo del movimento circolare (34a 1-5). Dopo aver spiegato che il demiurgo conferì a quest’ultimo il movimento più vicino all’intelligenza e al pensiero, liberandolo dall’errare dei sei movimenti di traslazione, Timeo riepiloga, in un sol fiato, la prima versione della generazione del cosmo, abbozzando, inoltre, una narrazione della generazione dell’anima e del cielo. Il riepilogo termina con l’immagine del cosmo, al centro del quale è collocata l’anima che lo attraversa interamente dall’interno e lo avvolge dall’esterno, costituendo il cielo dalla forma circolare. A proposito di quest’ultimo si afferma: “che si muove circolarmente, unico, solo, e, capace per sua virtù di stare solo con sé stesso senza avere bisogno di nient’altro, e sufficientemente amante e conoscitore di sé stesso” (34b 5-8). Tornando a riferirsi al cosmo Timeo aggiunge: “operando in tale modo egli lo generò come un dio felice” (διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαιμόνα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο, 34b 9).

Non è qui possibile esaminare in modo approfondito in che modo la nozione di felicità si definisca, nel passo, in rapporto alle indicazioni precedenti sulla condizione del cosmo. Se si considera la progressione di queste ultime, sembra tuttavia possibile ricollegare il significato del termine all’autosufficienza la quale compete al cosmo in quanto esso è un vivente compiuto, animato e intelligente che, senza dipendere da altro, si muove in circolo, e conosce e ama sé stesso. L’autosufficienza, anche guardando le indicazioni fornite qualche riga più sopra, appare legata alla modalità di svolgimento delle funzioni dell’anima, cioè al fatto che tale svolgimento non dipenda da fattori esterni<sup>481</sup>. Stando alle suddette considerazioni, e alle indicazioni contenute nel passo, per il determinarsi della felicità sembrerebbero essere rilevanti: 1. il movimento circolare su sé stesso, che, come si è detto, non cambia, né di movimento, né di luogo, né di direzione, ma resta stabile; 2. la conoscenza e l’amore rivolti a sé stesso.

---

<sup>481</sup> *Timeo*, 33d 1-2.

Benché nel riepilogo appena esaminato non lo si ribadisca esplicitamente, che il cosmo sia un vivente è stato stabilito nelle celebri frasi dell'inizio della narrazione dove si chiarisce, inoltre, che se la vita non implica l'intelligenza, un vivente intelligente è migliore di un vivente non intelligente<sup>482</sup>. Le righe in oggetto mostrano, inoltre, che nel caso del cosmo, il conferimento dell'intelligenza coincide con il conferimento dell'anima la quale, com'è noto, è appunto di tipo intellettuale<sup>483</sup>. Anche in questo senso le due funzioni, motoria, e conoscitiva, risultano nel cosmo tra loro coincidenti, e, come si mostrerà in seguito, non ci sembra, da questo punto di vista, che gli astri presentino notevoli differenze al riguardo.

Un testo parallelo rispetto al riepilogo della generazione del cosmo sopracitato si trova a 36d 8-37a 2. Il passo costituisce il corrispettivo del suddetto riepilogo, nel contesto della seconda versione della generazione cosmo, la quale, a differenza della prima versione, è incentrata sulla narrazione della generazione dell'anima e, solo al proprio termine, presenta un accenno alla generazione del corpo. Il contenuto dei due passi è per molti aspetti analogo. Come si è già messo in evidenza, una delle principali differenze tra di essi consiste nel fatto che, se nel primo, la narrazione non segue l'ordine della generazione e la generazione dell'anima segue la generazione del corpo; nel secondo la narrazione segue l'ordine della generazione. Chiarire l'ordine della generazione di anima e corpo è appunto l'obiettivo della seconda versione della narrazione della generazione del cosmo, nella prima allocuzione di Timeo. Il passo ci interessa in quanto contiene una breve descrizione della condizione dell'anima del cosmo, la quale, analogamente alla precedente descrizione del cosmo, suggella la narrazione della generazione dell'anima che viene immediatamente prima. In questo caso non si menziona la "felicità" ma si parla di "un modo di vita ragionevole" (ἔμφορος βίου, 36e 5). Per quanto riguarda il contesto del passo, sempre tenendo a mente il confronto con il riepilogo precedente della narrazione del cosmo, anche nel caso presente, il riepilogo della generazione è preceduto dalla descrizione della composizione dell'anima, la quale culmina nella descrizione della articolazione nei due periodi dell'identico, e del diverso, e nella descrizione dei loro movimenti rispettivi (35b 5-d 7). Le righe che si intendono considerare seguono il riferimento alla realizzazione da parte del demiurgo di ciò che vi è di corporeo nell'anima del cosmo, e all'armonizzazione tra corpo e anima:

---

<sup>482</sup> *Timeo* 30b 1-c 1.

<sup>483</sup> Sul rapporto tra anima e intelletto in Platone si veda Solmsen (1960).

e l'anima distesa dal centro in ogni direzione verso l'estrema parte del cielo e avvolgendolo circolarmente dall'esterno, ruotando essa stessa su stessa, cominciò di un cominciamento divino la sua vita inestinguibile e razionale, per tutta la durata del tempo (36e 2-5).

ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλακεῖσα κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτῇ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.

Fuoriesce dal nostro obiettivo procedere ad un confronto puntuale tra i due passi. Al proposito si osserva solamente che, se al posto del riferimento alla felicità qui vi è il riferimento al modo di vita intelligente dell'anima, la menzione del divino, con riferimento al principio del movimento dell'anima – il quale ci sembra rinviare all'impulso del demiurgo – rafforza l'idea dell'ottima condizione di quest'ultima. Si ricorda al riguardo che, poco dopo, l'anima è anche definita: “la migliore fra le realtà generate dal migliore degli esseri intelligibile e eterni”<sup>484</sup>. Ancora, se l'immagine dell'anima che avvolge il cosmo, muovendosi di un movimento circolare, ripropone nelle sue linee principali l'immagine del precedente riepilogo della generazione del cosmo, qui, del movimento circolare, sono in particolare sottolineati i caratteri dell'auto-movimento e dell'eternità, che invece non erano così chiaramente esplicitati nel passo precedente.

Il nostro interesse è rivolto nello specifico ai seguenti due aspetti: 1. l'esplicitazione del rapporto causale tra movimento circolare e cominciamento della vita; 2. la coincidenza della capacità di auto-movimento con la capacità cognitiva dell'anima. Entrambi i punti ci sembrano avvalorare, e specificare, le posizioni avanzate in precedenza rispetto al rapporto tra movimento, intelligenza e vita. La vita dell'anima, e quindi anche del cosmo, il quale è vivente a causa dell'anima, ha inizio con l'avviarsi del movimento circolare. Quest'ultimo, in quanto si muove da sé stesso, intorno a sé stesso, è un movimento stabile coincidente con un'attività di cognizione vera. L'ultimo punto non è propriamente esplicitato nel passo ma ci sembra implicato dall'idea secondo cui l'anima, muovendosi circolarmente da sé, e in sé, comincia una vita ragionevole. La coincidenza tra la rivoluzione secondo il movimento circolare, caratterizzato dall'uniformità di direzione, e di luogo, e l'esercizio del pensiero è invece esplicitata nel passo, già esaminato, sulla generazione degli astri fissi. Questo passo, più volte discusso, ci interessa qui perché contiene una descrizione della condizione degli astri dove

---

<sup>484</sup> *Timeo*, 37a 1-2.

occorrono i medesimi concetti impiegati nelle descrizioni della condizione del cosmo (34b 9) e dell'anima del cosmo (36d 8-37a 2). In particolare, se nell'ultimo passo, sulla condizione dell'anima, il riferimento rilevante era al "modo di vita intelligente", qui gli astri fissi sono detti "viventi divini".

Per quanto riguarda l'esplicitazione del collegamento tra movimento circolare locale e funzione del pensiero, nel testo, il movimento circolare è esplicitamente identificato con la capacità di "pensare le stesse cose riguardo alle stesse cose", mentre il movimento in avanti è ricondotto alla sottoposizione degli astri al dominio del cerchio dell'identico. Relativamente alla nozione di vita, quest'ultima è definita tramite il riferimento al movimento circolare, come nel caso del cosmo, e dell'anima del cosmo, del quale inoltre è posto in evidenza il carattere della stabilità. Si legge infatti che gli astri fissi sono "viventi divini, eterni, che muovendosi di un movimento uniforme nello stesso luogo, rimangono sempre fermi" (40b 4-6). Per il carattere della stabilità gli astri fissi sono distinti dagli astri erranti, e connotati come esseri migliori.

Torniamo ora al passo delle "leggi del fato" da cui siamo partiti. Il problema sollevato consisteva nel comprendere come sia organizzato il modo di vita dell'uomo identificato con la "vita felice". Il modo di vita in questione è presentato nel passo come traguardo per chi ha "vissuto bene", ossia dominando le proprie passioni allo stesso modo che la trasformazione nella natura femminile, e, in seguito, nelle nature animali, sono presentati come punizione per chi ha fallito il suddetto obiettivo. L'indicazione disponibile per la definizione della vita felice, come si è già osservato, riguarda il ritorno all'astro, al quale, seguendo il mito, l'anima immortale individuale era stata assegnata dopo la generazione.

Seguendo l'analogia con l'impiego del termine "dimora" per indicare la testa del vivente mortale, più sopra, si è proposto di intendere il riferimento all'astro come un'indicazione sulla sede spaziale dell'anima immortale dopo la morte. A questo punto continuando nell'interpretazione letterale dell'immagine mitica, si tratta innanzitutto di comprendere in che cosa consista il modo di vita dell'anima che si trova "nel" proprio astro. L'interpretazione spaziale del riferimento aiuta nella comprensione della questione in quanto consente di utilizzare i passi del dialogo sulla vita degli astri per la sua risoluzione. Al proposito, sempre continuando nell'interpretazione letterale del riferimento, senza necessariamente pensare che l'uomo si trasformi in un astro, si può immaginare che l'anima immortale, tornando all'astro e trovandovisici dentro, conduca una vita ad esso conforme. Centrale, in ogni caso, ci sembra l'idea secondo cui il modo



di vita dell'uomo che ha vissuto giustamente, dominando le passioni, corrisponda al modo di vita dell'astro.

La vita dell'astro, riprendendo le indicazioni del passo esaminato sulla generazione degli astri fissi, consiste nel muoversi da sé e in sé, secondo un movimento di rotazione circolare in avanti, il quale corrisponde alla capacità di pensare, le stesse cose delle stesse cose, e alla disposizione di sottomissione nei confronti del dominio cerchio dell'identico dell'anima cosmica. Tale tipo di condotta è caratterizzata dalla stabilità, la quale dipende dalle caratteristiche stesse del movimento circolare, ossia dall'identità di movimento, luogo e direzione.

Se passiamo ora all'interpretazione del significato etico dell'immagine del "ritorno all'astro" – ossia alla questione del modo in cui l'uomo debba vivere – ci sembra che la vita dell'astro possa essere intesa come una sorta di modello: un modello che, seguendo il testo, è del resto familiare, o appropriato all'uomo (βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοι, 42b-c). La vita dell'astro costituisce una sorta di ideale regolativo da tenere in mente, che non si può realizzare come tale nella vita temporale, ma verso il quale si può tendere. A nostro parere tale ideale non si allontana poi tanto dalla vita dell'uomo che vive secondo giustizia. Questa interpretazione si sviluppa a partire dalla considerazione analogica del movimento degli astri, e del movimento dell'uomo, inteso come agire morale. La legittimità del ricorso alla suddetta analogia nella lettura del *Timeo* ci sembra giustificata in base a due elementi testuali: 1. l'utilizzo della nozione di stabilità, con riferimento ai pensieri, ai movimenti fisici, del cosmo e dell'uomo, e alla condotta di quest'ultimo; 2. l'impiego della nozione di vita con riferimento agli enti celesti e all'anima cosmica, in quanto la vita degli astri si definisce in rapporto al movimento e costituisce un modello per la vita dell'uomo. In questo senso, se la vita degli astri, la quale costituisce un modello, o un punto di arrivo ideale per la condotta dell'uomo, è costituita di movimenti fisici, non ci sembra sensato pensare alla vita dell'uomo come ad una vita ascetica, ma come una vita che adatta al meglio al proprio contesto di azione i caratteri del modello.

Ma eccoci di nuovo alla domanda, perché la vita dell'astro non è poi così lontana dalla vita dell'uomo giusto? Giusto è l'uomo che agisce, consapevolmente, dominando le proprie passioni tramite il ragionamento. Il ragionamento il quale permette tale dominio, come si è visto, è un ragionamento vero, generantesi in un'anima dalla disposizione cognitiva corretta, un ragionamento che produce una valutazione adeguata alla realtà, chiamando "in modo corretto l'identico e il diverso". Che cosa aggiunge il paragone con

il modo di vita dell'astro a questo tipo di descrizione della condotta umana? Esso aggiunge il riferimento alla stabilità del movimento e della cognizione. L'astro infatti è dotato del movimento circolare che si muove in modo uniforme, intorno a sé stesso e nello stesso luogo; e tale movimento comporta "il conoscere le stesse cose delle stesse cose". Adattata al caso dell'uomo, e accettando l'analogia tra movimento fisico e agire, la descrizione del comportamento dell'astro ci sembra condurre all'idea di un comportamento stabile dell'uomo, il quale, non può che essere garantito dal sapere, ossia dalla scienza, in opposizione all'opinione sempre mutevole.

## **TERZA PARTE**

### **LA CONTEMPLAZIONE COME ATTIVITÀ E IL VENIRE MENO DEL COSMO COME OGGETTO**

## **PRIMA SEZIONE**

### **LA *THEŌRIA* COME IDENTITÀ DI INTELLETTO E INTELLIGIBILE IN *METAPHYSICA* XII 7 E 9**

## Introduzione

In questo capitolo si intende esaminare *Metaph.*, XII 7, 1072b 15-31, l'argomento mediante il quale Aristotele identifica l'attività del principio del cosmo con la *theōria*. La dimostrazione, ed è questo uno degli elementi che ne determinano la peculiarità nell'ambito del *Corpus Aristotelicum*, si basa su di una caratterizzazione della *theōria* come autointeltezione dell'intelletto, ossia come attività di un intelletto che pensa sé stesso<sup>485</sup>. L'affermazione di un'identità di intelletto e intelligibile costituisce uno dei passaggi teorici cruciali attraverso i quali questa caratterizzazione della *theōria* è giustificata.

Nell'introduzione alla seconda parte della tesi si è mostrato che nella posizione dell'identità di intelletto e intellegibile di *Metaph.* XII 7 riecheggia l'esortazione all'assimilazione ai movimenti celesti, collocata a suggello del *Timeo*<sup>486</sup>. L'elemento teorico che consente l'accostamento non è evidentemente il referente dell'assimilazione, rappresentato nel *Timeo* dal cosmo mentre nella *Metafisica* dall'intelligibile in generale, quanto il dispositivo stesso dell'assimilazione preso come modello per la descrizione dell'attività intellettuale. In entrambi i casi una determinata attività intellettuale è, cioè, descritta come un'identità o identificazione, di pensante e pensato<sup>487</sup>. Inoltre, ulteriore elemento che non può passare inosservato, l'attività intellettuale presa in considerazione ricopre, in entrambi i casi, il ruolo di migliore attività o condizione dell'uomo<sup>488</sup>.

In questa sezione, mantenendo momentaneamente sullo sfondo l'accostamento svolto con il *Timeo*, si intende esaminare un problema interno a *Metaph.* XII 7, 1072b 14-26. Il problema concerne la caratterizzazione dell'oggetto dell'intellezione, e, conseguentemente, della *theōria*. Questo esame è preparatorio all'esame della caratterizzazione della vita teoretica come massimo valore dell'*Etica Eudemia* e al confronto che, a questo proposito, si intende attuare con il *Timeo* di Platone.

Nell'argomento di *Metaph.* XII 7, 1072b 15-31, l'identificazione dell'occupazione del principio primo del cosmo con la *theōria* avviene in una serie

---

<sup>485</sup> La stessa teoria dell'intelletto si trova esposta anche in *De anima* III 4, 429b 6-10, e nel seguito del capitolo, a 430a 4-10, dove essa è ripresa nell'ambito di un argomento a favore della tesi dell'intelligibilità dell'intelletto. L'argomento si basa sul riferimento alle scienze teoretiche, le quali, testimoniando l'identità tra la scienza e l'oggetto della scienza, servono da evidenza della verità della tesi. Lo stesso argomento è adottato anche in *Metaph.*, XII 9, 1074b 35-1075a 1. Sull'identità di soggetto e oggetto del pensiero cf. anche *EE* VII 1244b 22-1245a 11.

<sup>486</sup> *Timeo*, 90c d 3-4.

<sup>487</sup> *Metaph.*, XII 7, 1072b 21. Per il riferimento del *Timeo*, si veda la nota precedente.

<sup>488</sup> *Timeo*, 90d 5-6 e *Metaph.*, XII 7, 1072b 15-16.

successiva di passaggi che possono essere riassunti come segue: 1. posizione di un'analogia tra l'attività migliore dell'uomo e l'attività migliore del principio del cosmo; 2. identificazione dell'attività migliore con l'intellezione per sé sulla base di una corrispondenza tra la massima eccellenza dell'attività e la massima eccellenza dell'oggetto<sup>489</sup>; 3. posizione della tesi secondo cui l'intelletto pensa sé stesso per partecipazione dell'intelligibile e prima spiegazione della stessa; 4. seconda spiegazione della tesi; 5. identificazione dell'attività migliore con la *theōria*<sup>490</sup>.

Comprendere quale sia la concatenazione logica dei passaggi elencati costituisce una delle questioni esegetiche principali poste dal testo. Da tale concatenazione dipende infatti l'interpretazione del senso generale dell'argomento e quindi il senso da assegnare alla tesi secondo cui l'intelletto pensa sé stesso. In che senso l'intelletto pensa sé stesso? Nel senso che esso è l'oggetto diretto di una autoriflessione, o in altro modo<sup>491</sup>? E di quale intelletto si parla, di quello divino, di quello umano, o di entrambi<sup>492</sup>? Queste questioni, vista la conclusione dell'argomento, la quale stabilisce che l'attività migliore sia la *theōria*, si sovrappongono con la questione concernente il tipo di *theōria* posto in discussione. Data la caratterizzazione dell'intellezione come autointellezione dell'intelletto esse portano anche domandarsi quale sia l'oggetto della *theōria* presa in considerazione, ossia, in *primis*: se esso coincida con il principio primo del cosmo. Si vede come una questione di questo tipo ci riconduca alla questione relativa al senso della tesi dell'autointellezione posta più sopra.

Un elemento di complessità nel quadro appena delineato, come si è anticipato, deriva dall'impostazione metodologica della ricerca. La ricerca dell'attività del principio, sulla base dell'analogia iniziale tra l'attività migliore dell'uomo e l'attività migliore del

---

<sup>489</sup> Non si specifica qui se l'attività migliore sia dell'uomo, del principio, o di entrambi, poiché questo punto è suscettibile di ricevere diverse interpretazioni sulle quali si tornerà nel seguito di questa introduzione.

<sup>490</sup> Con questo schema si intende mantenersi il più neutro possibile nell'interpretazione, in quanto il nostro obiettivo, qui, è di fornire un'idea dei passaggi logici di cui è costituito l'argomento, come base per ricostruire alcuni problemi di interpretazione. Si è tuttavia consapevoli che quest'obiettivo è votato al fallimento, in quanto ogni ricostruzione è già di per sé un'interpretazione. Se dunque il nostro schema mostra inevitabilmente un orientamento interpretativo, quest'orientamento ci pare sufficientemente comprensivo da poter accogliere un numero abbastanza ampio di interpretazioni, tra quelle più recenti (ad es. Fazzo [2014], Berti [2017], Baghdassarian [2019], Judson [2019]) e meno recenti (ad es. Norman [1969], De Filippo [1994], Laks [2000]). Resta tuttavia che alcuni interpreti fornirebbero uno schema molto diverso dell'argomento. Cf. ad esempio, Ross (1970), p. 379, e la ricostruzione del suo argomento, in Norman (1969), p. 63. Si precisa che si fa qui riferimento all'ultima ristampa dell'edizione del testo e del commento di Ross.

<sup>491</sup> Su questo punto si veda ad esempio la critica di Norman (1969), p. 67, all'interpretazione di Ross, ma anche Oehler (1974), pp. 493-506, De Filippo (1994), pp. 408-409, Laks (2000), in particolare le pp. 301-306, Kosman (2000) pp. 319-324.

<sup>492</sup> Su questa questione si tornerà in modo più analitico nel corso della presente introduzione.

principio, avviene per il medio di una ricerca dell'attività migliore dell'uomo. Perciò uno dei problemi nella ricostruzione della logica dell'argomento consiste nel capire dove si parli dell'uomo e dove del principio. Questo problema, in particolare, si riscontra con riferimento ai punti (2) e (3), dove, rispettivamente, si menziona l'"intellegione per sé" come intellegione di "ciò che è migliore per sé" e si stabilisce la tesi dell'autointellegione dell'intelletto. Tale problema sarà preso in considerazione con riferimento all'esame delle due sezioni menzionate ma non sarà posto al centro della nostra analisi.

Il passaggio tra (2) la prima caratterizzazione esaustiva dell'attività migliore, mediante un riferimento alla massima eccellenza dell'oggetto, e (3) la posizione della tesi secondo cui "l'intelletto pensa sé stesso per partecipazione dell'intelligibile"<sup>493</sup> rappresenta anche il passaggio logico più difficile da capire dell'intero argomento<sup>494</sup>. Tale problema non è senza connessione con il precedente, ossia con il problema di definire se "l'intellegione per sé" del punto (2) appartenga solo al principio primo, o anche all'uomo. Le spiegazioni della tesi dell'autointellegione dell'intelletto, fornite ai punti (3) e (4), contengono infatti dei riferimenti, al "divenire intelletto dell'intelligibile"<sup>495</sup>, e all'intelletto come "ricettivo dell'intelligibile"<sup>496</sup>, i quali sono difficilmente applicabili al principio primo del cosmo consideratane la completa attualità. Tenuto conto che le spiegazioni (3) e (4), le quali confluiscono nella identificazione conclusiva dell'attività migliore con la *theōria*, riguardano la tesi dell'autointellegione dell'intelletto, si può anche dire che l'introduzione della tesi dell'autointellegione dell'intelletto (ossia: il passaggio tra i punti (2) e (3) qui in questione), rappresenta il passaggio logico chiave dell'intero argomento.

Se si ammette che l'esito dell'argomento sia un'identificazione dell'attività migliore con la *theōria*, e che: i. la corrispondenza tra "l'intellegione per sé" e "ciò che è migliore in sé", stabilita in (2), costituisca una prima caratterizzazione dell'attività migliore, e che ii. la tesi dell'autointellegione dell'intelletto, stabilita in (3), ne costituisca una caratterizzazione ulteriore; iii. ne risulta una caratterizzazione della *theōria* non priva di ambiguità. Questo punto può essere illustrato mediante il riferimento ad alcune interpretazioni del passo qui in esame, le quali si appoggiano rispettivamente su di un'interpretazione del punto (2) e del punto (3) del nostro schema dell'argomento.

---

<sup>493</sup> "αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ" (*Metaph.*, 1072b 19-20).

<sup>494</sup> Su questo punto si veda anche Norman (1969), p. 67-68.

<sup>495</sup> "νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν" (*Metaph.*, 1072b 20-21).

<sup>496</sup> "τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς" (*Metaph.*, 1072b 22).

Alcuni interpreti sostengono che, affermando: “l’intellezione per sé di ciò che è migliore per sé” (al punto 2 del nostro schema), Aristotele stia designando come oggetto dell’intellezione per sé il principio primo del cosmo, ossia la sostanza prima in atto per essenza<sup>497</sup>. L’identificazione è legittimata dalla considerazione della parte immediatamente precedente dell’argomento del capitolo sette, dove, il primo principio è stato identificato con il primo della serie degli intellegibili per sé<sup>498</sup>. Il primo intellegibile, in questo contesto, è stato definito come una sostanza prima, in atto per essenza, la quale, inoltre, per l’operatività, all’interno della serie intellegibile, di una corrispondenza tra intellegibilità e bontà, si identifica con l’“ottimo”. Tra quanti sostengono l’interpretazione qui in considerazione (ossia: l’intellezione per sé è del principio immobile) figura non solo chi ritiene che con “intellezione per sé” Aristotele stia designando l’intellezione del principio primo<sup>499</sup>, ma anche coloro i quali ritengono che tale espressione valga anche per l’uomo<sup>500</sup>. Il risultato, per quanti difendono quest’ultima posizione, è che l’intellezione per sé dell’uomo verte sulla sostanza, o principio, primo. Se si conviene che l’“intellezione per sé” è una *theōria*, ne segue che la *theōria* verte sul principio primo. Ora, quanti danno questa lettura trovano modi diversi di integrarla con la tesi dell’autointellezione dell’intelletto, esposta successivamente nel passo. Ross, che appartiene al gruppo di quanti con “intellezione per sé” intendono l’intellezione propria del primo principio, ha sostenuto che l’esposizione della tesi dell’autointellezione dell’intelletto, illustrando il funzionamento del pensiero dell’uomo, consente di stabilire l’identità tra il principio primo in quanto soggetto e oggetto del pensiero<sup>501</sup>. Il pensare sé stesso del principio, seguendo questa interpretazione, è dunque inteso nel senso dell’autoriflessione.

Altri interpreti incentrano la propria interpretazione del passo sulla posizione della tesi dell’autointellezione dell’intelletto (punto 3)<sup>502</sup>. Tra questi, un punto di riferimento per la tradizione successiva è costituito dall’interpretazione di Norman, il quale critica la posizione di Ross appoggiandosi, appunto, su di un’interpretazione della tesi secondo cui

---

<sup>497</sup> Mettiamo in questo gruppo Ross (1970), p. 379, Fazzo (2014), pp. 330 e 333, Baghdassarian (2019), pp. 270-271.

<sup>498</sup> *Metaph.*, XII 7 1072a 27-1072b 1. Per questo argomento si vedano Ross (1970), p. 379, Baghdassarian (2019), p. 266.

<sup>499</sup> Ross (1970), p. 379.

<sup>500</sup> Fazzo (2014), p. 322, Baghdassarian (2019), pp. 265-266.

<sup>501</sup> Ross (1970), p. 379.

<sup>502</sup> Questo non significa che essi non diano un’interpretazione della parte precedente dell’argomento, ma che è in particolare l’interpretazione della tesi dell’autointellezione dell’intelletto che consente loro di trovare un’unitarietà all’interno dell’argomento. Cf. Norman (1969), pp. 63-69, e De Filippo (1994), pp. 404-09.



l'intelletto pensa sé stesso. Egli sostiene che, mediante la tesi dell'autointellezione dell'intelletto, Aristotele stia spiegando il funzionamento del pensiero astratto in generale in modo coerente con le posizioni di *De Anima* III 4 sull'intelletto, e sul funzionamento delle scienze teoretiche. Secondo Norman l'intelletto del principio primo pensa sé stesso non perché coincide con la massima perfezione, che è il suo oggetto, (come vorrebbe Ross), ma in quanto esercita un pensiero di tipo astratto. Il pensare sé stesso del principio non è dunque un'autoriflessione (come pensa invece Ross) ma, in quanto esempio di pensiero scientifico in generale, un pensiero che per l'atto di pensare si identifica con il proprio oggetto, ossia l'intelligibile. Poste queste premesse, per Norman diventa allora importante stabilire che se il principio primo pensa sé stesso poiché esercita un pensiero di tipo astratto del tipo di quello dell'uomo, esso tuttavia si differenzia dall'uomo in quanto pensa la perfezione assoluta in modo eterno. Per stabilire il primo di questi due punti (cioè: che il principio primo pensa la perfezione o l'ottimo) Norman si riferisce all'indicazione sulla corrispondenza tra il pensiero per sé e l'ottimo in sé del punto (2) del nostro schema<sup>503</sup>.

Questo breve prospetto mostra che il passo *Metaph.*, 1072b 14-26 si presta a due diverse letture della *theōria* e contiene dunque un qualche elemento di tensione teorica. Non si sta qui solo parlando della distinzione *theōria* divina/*theōria* umana. Anche restando nell'ambito della *theōria* dell'uomo (impiegando il genitivo in senso soggettivo) si profilano per essa due referenti almeno in parte, ma, significativamente, diversi: 1. da un lato una *theōria* che ha per oggetto il principio primo, ossia la sostanza sempre in atto, e immobile; 2. da un altro lato, una *theōria* che è assimilabile alle scienze teoretiche in un senso ampio del termine, la quale, quindi, include lo studio di enti quali le sostanze naturali sensibili. Ciascuna delle due letture si appoggia sull'interpretazione di un punto in particolare dell'intero argomento: rispettivamente, il punto (2), ossia l'affermazione della corrispondenza dell'intellezione per sé con l'ottimo per sé, la prima lettura; e il punto (3), ossia l'affermazione che l'intelletto pensa sé stesso per partecipazione dell'intelligibile, la seconda. Gli interpreti trovano il modo di integrare ciascuna delle suddette concezioni della *theōria* in una lettura, più, o meno coerente, dell'intero argomento. Resta tuttavia che l'argomento lascia un margine di ambiguità relativamente alla questione di quale sia l'oggetto della *theōria* dell'uomo posta in discussione.

---

<sup>503</sup> Norman (1969), pp. 77-79.

La questione, quindi, potrebbe essere la seguente: di quale *theōria* dell'uomo Aristotele parla in *Metaph.* XII 7: di un'intellezione della sostanza immobile che è anche intellesione di sé stessi o, invece, di un'intellezione di un intelligibile qualunque esso sia, posto che si trovi nell'ambito delle scienze teoretiche? O forse Aristotele sarebbe d'accordo nel mantenere i due referenti dell'intellezione? La stessa questione può essere considerata anche da un altro punto di vista. La constatazione che il testo aristotelico lasci un margine di ambiguità relativamente alla caratterizzazione della *theōria* umana conduce infatti a domandarsi da che cosa esattamente tale ambiguità sia generata, se essa sia intenzionalmente voluta da Aristotele, o se dipenda invece da una determinata lettura del testo, che non è l'unica possibile.

Quest'ultimo tipo di approccio alla questione - che è il nostro - comporta una volontà di comprendere la ragione di una tensione teorica che sorge dall'accostamento di due tesi (1. l'affermazione della corrispondenza dell'intellezione per sé con l'ottimo per sé; e 2. l'affermazione che l'intelletto pensa sé stesso per partecipazione dell'intelligibile) le quali si prestano ciascuna a un'interpretazione molto diversa dell'oggetto, e, dunque, del significato, della *theōria*. Ciascuna tesi ci appare rappresentativa di un criterio differente di determinazione della *theōria* o, almeno, così sembra considerando le interpretazioni che a partire da ciascuna di esse sono state date dell'intero passaggio. La prima tesi (secondo cui "l'intellezione per sé è di ciò che è ottimo in sé") appare rappresentativa di un criterio di determinazione della *theōria* basato sul riferimento all'oggetto. La seconda (secondo cui "l'intelletto pensa sé stesso per partecipazione dell'intelligibile") appare, invece, rappresentativa di un criterio di determinazione della *theōria* basato sul riferimento all'attività, vale a dire un certo tipo di intellesione la quale comporta un'identificazione dell'intelletto con l'intelligibile. La pertinenza di entrambe queste due letture rispetto al contenuto del passo appare confermata anche spostando l'attenzione dalla questione della determinazione della *theōria* a quella della determinazione del suo valore, che qui in particolare ci interessa.

Riprendendo la descrizione sopra proposta si può osservare che nella tesi secondo cui "l'intellezione per sé è di ciò che è migliore per sé", il valore dell'attività è misurato da, o quantomeno corrispondente a, il valore dell'oggetto<sup>504</sup>. Viceversa, considerando la presentazione e spiegazione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto, ci si imbatte in un criterio di determinazione del valore alquanto diverso. Se si assume che in tale sezione

---

<sup>504</sup> Per quest'idea, che sarà approfondita più avanti, si vedano Laks (2000), pp. 34-35, e Baghdassarian (2019), p. 266, che riprende l'interpretazione di Laks.

(corrispondente ai punti 3 e 4 del nostro schema) Aristotele stia descrivendo il funzionamento del pensiero in generale, e che questo tipo di pensiero costituisca, per l'uomo, l'attività migliore, si nota anche che il valore dell'intellezione, in una tale presentazione, non dipende dall'oggetto dell'intellezione se con 'oggetto' si intende il contenuto dell'intelligibile ma dal fatto che pensando un tale contenuto intellegibile, l'intelletto pensi sé stesso<sup>505</sup>. Il procedimento che consiste nel pensare sé stesso proprio dell'intelletto si verifica qualunque sia il contenuto particolare dell'intelligibile e dipende dal fatto che l'intelletto, il quale ha la forma di un'intellegibile in generale, si identifichi con la forma intelligibile qualunque essa sia.

La domanda alla quale si intende rispondere è dunque la seguente: in *Metaph.* XII 7, 1072b 14-26 Aristotele impiega due criteri diversi di determinazione del valore della *theōria* o c'è una lettura alternativa del testo? Detto altrimenti: come bisogna interpretare il significato, e il concatenarsi, delle due affermazioni, secondo cui "l'intellezione per sé è di ciò che è ottimo per sé" e secondo cui "l'intelletto pensa sé stesso per partecipazione dell'intelligibile"?

La nostra tesi è che in *Metaph.* XII 7, 1072b 14-26 Aristotele non impieghi due criteri di determinazione del valore della *theōria* ma che reinterpreti il criterio basato sul valore dell'oggetto, introducendo una nozione di oggetto, la quale include un riferimento all'attività. L'idea secondo cui il valore dell'oggetto dipenda dal valore dell'attività si fonda su di una separazione di oggetto e soggetto del pensiero che è esattamente ciò di cui Aristotele intende operare il superamento. Questo superamento gli consente di ricondurre l'idea di una corrispondenza tra il valore dell'oggetto e il valore dell'attività al criterio di determinazione del valore basato sul riferimento all'attività.

Nella parte che segue: 1. si esaminerà analiticamente l'argomento *Metaph.*, XII 7, 1072b 14-26; 2. si mostreranno i punti di contatto tra la nostra interpretazione dell'argomento di *Metaph.* XII 7 e quanto Aristotele afferma in *Metaph.*, XII 9, 1074b 18- 34; 3. si proporrà un confronto tra Aristotele e Platone sulla questione del rapporto di dipendenza tra l'intellezione e il suo oggetto.

---

<sup>505</sup> Questo aspetto è stato posto in evidenza anche da Kosman (2000), p. 323.

## Primo capitolo.

### Un'analisi di *Metaph.* XII 7, 1072b 15-31

#### 0. INTRODUZIONE

Il passo di *Metaph.* XII 7 che ci interessa suona così:

(1) La sua occupazione è quale è la migliore per un tempo breve per noi (in questo modo infatti quello è sempre, mentre per noi è impossibile) poiché la sua attività è anche piacere (e a causa di questo la veglia, la sensazione e l'intellezione sono piacevolissime, e a causa di queste lo sono speranze e ricordi). (2) L'intellezione per sé è di ciò che è migliore per sé, e quella che lo è massimamente di ciò che lo è massimamente. (3.1) L'intelletto pensa sé stesso mediante la partecipazione dell'intelligibile; (3.2) diventa infatti intelligibile toccando e pensando, così che intelletto e intelligibile sono lo stesso. (3.3) L'intelligibile è ricettivo dell'intelligibile, cioè della sostanza, mentre è in atto possedendolo, (3.4) così che è quello più di questo ciò che l'intelletto sembra avere di divino, e (4) l'attività intellettuale è ciò che vi è di più piacevole e migliore. (5) Se dunque in questo modo sta bene, come noi qualche volta, il dio sempre, è straordinario; se di più, ancora più straordinario. Ma il dio sta in questo modo (*Metaph.*, XII 7, 1072b 15-31<sup>506</sup>).

διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο: ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατο), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου (καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἰσθησις νόησις ἡδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνημαὶ διὰ ταῦτα). ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου<sup>507</sup> ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον

<sup>506</sup> La traduzione è nostra. Per il testo greco si utilizza come riferimento l'edizione di Ross (1971). Ciò vale anche per *Metaph.* XII 9. Si indicherà puntualmente dove ci si discosterà dal testo.

<sup>507</sup> Si mantiene qui il testo nella versione dei codici senza accettare l'emendamento di Ross (1971) adottato anche da Jaeger (1957) "ὥστ' ἐκεῖνου μᾶλλον τοῦτο". Sul problema interpretativo posto dal testo dei codici e sulle ragioni dell'emendamento di Ross si tornerà in occasione dell'esame puntuale del passo. Seguono il testo dei codici le edizioni e traduzioni, più recenti, si vedano ad es.: Fazzo (2014), Berti (2017), Baghdassarian (2019) e Judson (2019). Diversamente, Alexandru (2014).

καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε.

Con l'argomento delle linee 1072b 14-26 si inaugura una nuova fase nella discussione dei capitoli sei/sette di *Metaph.* XII. Il termine 'διαγωγή', con il quale ha inizio l'argomento, marca una sorta di salto logico rispetto alle argomentazioni della parte precedente del capitolo<sup>508</sup>. Dalla questione dell'esistenza di una sostanza eterna e immobile si passa a quella dell'attività di tale sostanza<sup>509</sup>. Se nella parte precedente del capitolo, la sostanza prima che costituisce l'oggetto dei capitoli sei e sette è stata identificata con un motore immobile, atto per essenza, intelligibile e immutabile; da 1072b 14 fino a 1072b 26, l'attività della sostanza immobile e intelligibile è identificata con l'attività intellettuale contemplativa, o *theōria*<sup>510</sup>. Si precisa qui che con "attività intellettuale contemplativa" ci si riferisce ad un tipo particolare di intellesione, la quale consiste nell'intellessione dell'essenza. Nel presente capitolo il termine *theōria*, o 'contemplazione', sarà utilizzato in questo senso.

Nelle linee in esame l'identificazione della sostanza immobile con la contemplazione, nel senso appena specificato, comprende una caratterizzazione della contemplazione in quanto attività. Detto altrimenti, vi si fornisce una caratterizzazione delle modalità peculiari, rispetto all'esercizio di altre facoltà e forme di pensiero, attraverso le quali l'intelletto è in attività quando esercita la *theōria*. L'identificazione

---

<sup>508</sup> Il capitolo *Metaph.* XII 7, dal suo inizio a 1072b 14, luogo d'inizio del passo citato, può essere diviso in due macrosezioni: 1072a 19-26, in cui, propriamente, si dimostra l'esistenza di un motore non mosso; e 1072a 26-14, dove si arriva all'identificazione del motore non mosso con il primo intelligibile. Sulla discontinuità tra questa parte e l'argomento 1072b 14-26, qui in questione, si vedano Laks (2000), pp. 231-232; Fazzo (2014), pp. 327-328; Baghdassarian (2019), pp. 260-261.

<sup>509</sup> Cf. Bordt (2011), p. 91, e la nota precedente, in particolare le posizioni di Fazzo e Baghdassarian.

<sup>510</sup> Sottile è l'osservazione di Laks (2000), p. 231, il quale osserva che se non vi è niente di sorprendente nel fatto *che* l'argomento del capitolo dei-sette continui, più inusuale è *il modo* in cui ciò avviene. Lo studioso spiega che, nel capitolo sei, il motore immobile, in quanto motore di un movimento eterno, è caratterizzato come un ente il cui essere consiste nell'essere attualità, e in nient'altro, mentre nel capitolo sette, per soddisfare il criterio dell'immutabilità, esso è caratterizzato come un intelligibile, oggetto di amore. Laks sostiene che l'identità della sostanza caratterizzata, in modo doppio, come pura attualità e intelligibile a 1072b 14, non è ancora stata rivelata e che l'intelligibilità della pura attualità, come pure la pura attualità dell'intelligibile, possono essere concepite solo nel momento in cui sono pensate come caratterizzazioni dell'intellessione, passaggio che avviene appunto nelle linee in questione (1072b 14-26). Per un'interpretazione differente della transizione tra i due momenti del capitolo sette si veda De Filippo (1994), 393-409. Sulle due interpretazioni si tornerà anche più avanti. Ross (1971), pp. 180-181, osserva che poiché la sostanza immobile è stata precedentemente determinata come atto puro, la determinazione dell'attività della sostanza immobile coincide anche con la determinazione della sua propria natura. La stessa posizione è adottata anche da Elders (1972), p. 181. Diversamente invece, Fazzo (2014), p. 290.

dell'attività della sostanza immobile con la *theōria* avviene mediante la considerazione del caso dell'uomo sulla base di un'analogia<sup>511</sup>.

Esaminiamo ora i passaggi argomentativi che conducono a tale identificazione.

## 1. LA PRIMA SEZIONE DELL'ARGOMENTO

(1) “La sua occupazione è quale è la migliore per noi per un breve tempo [...] la veglia, la sensazione e l'intellezione sono piacevolissime, e a causa di queste lo sono speranze e ricordi” (1072b 14-18).

Queste linee costituiscono il primo passaggio nel movimento di identificazione dell'attività del motore immobile con l'attività intellettuale contemplativa, che è messo in atto nel passo in esame. L'identificazione dell'occupazione del motore immobile con una forma d'intellezione è esplicitata nella sottosezione seguente (da noi indicata con 2), ma è preparata qui a partire da due elementi: 1. il paragone con l'occupazione dell'uomo, e la caratterizzazione dell'occupazione di quest'ultimo, presa come termine del paragone, come migliore; 2. il riferimento a tre attività umane, veglia, sensazione e intellezione, le quali costituiscono altrettante opzioni a partire dalle quali determinare la migliore attività dell'uomo e dunque del motore immobile.

1. L'occupazione del motore immobile è identificata con la migliore occupazione dell'uomo, con la precisazione che: se nel caso dell'uomo l'occupazione migliore costituisce un'esperienza limitata nel tempo e quindi frammentaria, nel caso del motore immobile essa è invece eterna e stabile<sup>512</sup>. Ad attirare l'attenzione è anzitutto l'impiego del termine *διαγωγή* il quale sposta il soggetto del discorso dalle caratteristiche ontologiche della sostanza prima in quanto motore non mosso (cioè: come la sostanza prima debba essere per muovere restando immobile), alla sua attività intrinseca<sup>513</sup>.

---

<sup>511</sup> Vari possibili letture dei fondamenti teorici di questa analogia sono esaminati in Baghdassarian (2019), Le linee successive 1072b 26-31, che per noi, qui, sono meno importanti, completano l'identificazione della sostanza immobile, concepita come pura attività intellettuale, con dio.

<sup>512</sup> Sullo statuto del paragone tra l'occupazione dell'uomo e l'occupazione del motore immobile si tornerà più avanti.

<sup>513</sup> Si vedano al proposito Elders (1972), p. 181, secondo cui il cambio di argomento all'interno del capitolo sette riguarda il passaggio da una discussione delle proprietà ontologiche della sostanza prima alla discussione della sua attività, e Baghdassarian (2019), p. 260-261, la quale, riprendendo parla piuttosto di

Il riferimento all'occupazione (διαγωγή) migliore dell'uomo fa pensare alle descrizioni dell'attività teoretica, o contemplativa, di *EN* X 6-7 dove, inoltre, lo stesso termine appare all'interno di una delle argomentazioni a favore dell'identificazione del modo di vita contemplativo con la felicità umana di primo grado. Il riferimento al piacere, a nostro parere, costituisce una giustificazione dell'indicazione sull'eccellenza dell'occupazione del principio del cosmo, e, insieme, una giustificazione dell'assimilazione di essa con la migliore occupazione dell'uomo<sup>514</sup>. Il piacere, infatti, rappresenta, secondo Aristotele, una componente essenziale di uno stato o attività, eccellente, ma per il suo stretto legame con la corporeità, può apparire difficilmente conciliabile con l'immaterialità del principio del cosmo<sup>515</sup>. L'affermazione che l'attività del principio è anche piacere enfatizza il riferimento all'eccellenza dell'occupazione del principio, chiarendo, insieme, che la piacevolezza le compete nonostante l'immaterialità.

2. Si ritiene che il riferimento a veglia, sensazione e intellesione non costituisca un momento parentetico dell'argomento, ma un passaggio logicamente essenziale per lo sviluppo dell'argomentazione<sup>516</sup>. *Touto* si riferisce all'identificazione appena menzionata dell'attività con il piacere, e non al motore immobile<sup>517</sup>; da cui risulta che, poiché l'attività si identifica con il piacere, veglia, sensazione e intellesione, le quali sono attività, sono piacevolissime. L'affermazione costituisce una prova della validità della dichiarazione precedente sulla piacevolezza, o meglio, massima piacevolezza dell'attività del primo principio. Se l'attività del primo principio è in sé piacere; veglia, sensazione e intellesione, costituiscono dei casi di attività più conosciuti, poiché pertinenti al caso

---

un passaggio dal chiarimento relativo alla funzione causale della sostanza immobile, cioè delle condizioni della particolare forma causalità motrice che la contraddistingue, alla definizione della natura interna di tale sostanza. Secondo Elders il cambiamento di argomento è quindi incentrato sulla distinzione tra proprietà ontologiche della sostanza prima e attività intrinseca della stessa mentre secondo Baghdassarian esso riguarda la distinzione tra funzione causale del motore immobile e sua natura interna.

<sup>514</sup> Si veda al proposito: *EN*, VII 13, 1153a 15; VII 14, 1153b 14-15; X, 4, 1174b 23. La tesi secondo cui il riferimento al piacere serve a sottolineare l'eccellenza dell'attività del primo motore è di Baghdassarian (2019), p. 264. Diversamente, invece Bonitz (1849) p. 501, Brague (1988), p. 440, Natali (2004), Reale (1961), Aubry (2006), secondo cui il riferimento al piacere costituirebbe una giustificazione dell'eternità dell'occupazione del primo motore. L'argomento allora sarebbe: l'attività del primo motore è eterna poiché è piacevole ed egli può dedicarsi senza incontrare fatica. Perché il piacere porti sull'eternità ci vuole una parentesi più corta che isoli solo ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατο. Questo è il testo adottato da Jaeger (1957). Noi seguiamo invece il testo di Ross (1924). Anche Laks (2000), p. 233, preferisce questa opzione. L'argomento teorico di Baghdassarian è il seguente: l'eternità è allo stesso titolo del piacere una conseguenza della pura attualità del primo motore. Non è dunque il piacere che il primo motore prende all'attività contemplativa e spiegare l'eternità del primo motore ma la sua pura attualità.

<sup>515</sup> Elders (1972), pp. 182-183.

<sup>516</sup> Laks (2000), p. 234 seguito anche da Baghdassarian (2019), p. 265; *contra* Ross (1971), pp. 378-379.

<sup>517</sup> Ross (1971), 379, Laks (2000), p. 234. Per una proposta di lettura differente si veda Judson (2019), p. 230. Un resoconto delle interpretazioni dei commentatori antichi si trova in Natali (2004).

dell'uomo, che si rivelano piacevolissimi. La ragione per la quale lo sono coincide con la ragione fornita per stabilire la piacevolezza dell'occupazione del principio primo, ossia con il fatto che la loro attività è in sé stessa un piacere. La dichiarazione successiva, “e a causa di queste lo sono le speranze e i ricordi” indica che la rammemorazione e la speranza sono piacevoli in quanto portano sulle attività citate: veglia, sensazione e intellesione. Le tre funzioni psichiche menzionate (veglia, intellesione, e sensazione) costituiscono anche i possibili candidati a partire dai quali determinare l'occupazione migliore dell'uomo e del principio. Il criterio della ricerca, a partire dalle attività date, è determinato dai rispettivi oggetti, questo lo si vede nella frase seguente<sup>518</sup>.

Il contenuto delle sezioni (2) e (3), e il senso logico della loro concatenazione, costituiscono il punto centrale della presente analisi.

## 2. LA SECONDA SEZIONE

(2) “L'intellesione per sé è intellesione di ciò che è migliore per sé, e quella che lo è soprattutto di ciò che lo è soprattutto” (1072b 18-19).

In queste linee, l'attività ricercata – l'attività migliore dell'uomo, e, quindi, del motore immobile, vista l'identità tra le due stabilita all'inizio – riceve una prima determinazione<sup>519</sup>. Le indicazioni fornite sono sufficienti a individuare, determinandola in modo esclusivo, l'attività ricercata. Con ‘esclusivo’ si intende dire che esse descrivono una, e una sola attività, e che solo l'attività ricercata, in una scelta articolata mediante la

---

<sup>518</sup> Laks (2000), p. 234.

<sup>519</sup> Parlando di ‘identità’ ci si riferisce all'utilizzo del paragone con l'uomo come metodo per determinare l'attività del motore immobile (a questo punto dell'argomento il motore immobile non è ancora stato identificata con dio). Tale paragone fa sì la ricerca dell'attività del motore immobile sia impostata sulla base del riferimento all'attività umana. La duplicità è ambiguità del riferimento (all'attività del motore immobile e all'attività umana) resta fino alla fine dell'argomento. Nelle linee iniziali la differenza stabilita tra le due attività è di carattere temporale. L'uso della proposizione οὐτως, la quale introduce il paragone, tuttavia non vincola a ritenere che le due attività siano intensionalmente identiche. Esso, al contrario, lascia aperta la possibilità che si tratti di una somiglianza. Quest'ultima osservazione è di Laks (2000), p. 233. Due passaggi, nell'argomento, 1072b 19, e 1072b 25-26, il primo dei quali consiste nel riferimento all'intensificazione dell'eccellenza dell'intellesione e dell'oggetto intelletto, della sezione (2) qui in esame, rappresentano tuttavia un'apertura più decisa alla possibilità che lo scarto tra le due attività, umana e divina, non sia solo temporale, ma riguardi la qualità dell'attività e le due condizioni rispettive. Su questo punto si tornerà in occasione del commento dei due punti testuali menzionati. La questione dell'identità sostanziale, o non sostanziale, tra attività intellettuale umana e divina, costituisce uno delle questioni teoriche più dibattute sollevate a partire dall'argomento in oggetto.



presentazione delle tre opzioni ἐγρήγορσις, αἴσθησις, e νόησις, è capace di soddisfarle. La descrizione tuttavia si potrebbe dire “formale”. I termini che la costituiscono (‘intellezione per sé’ e ‘ciò che è migliore’) sono astratti, così che resta ancora un certo livello di indeterminatezza riguardo al loro referente particolare.

Per quanto riguarda l’“intellezione per sé”, le linee precedenti hanno lasciato aperto un ventaglio di tre candidati possibili. Si escludono a priori ἐλπίδες e μνῆμαι in quanto la gerarchia stabilita tra queste due attività e le tre precedenti, rende le prime due poco adatte a soddisfare il criterio dell’eccellenza stabilito all’inizio<sup>520</sup>. Qui si definisce che l’attività migliore consiste in una forma di νόησις: ἡ δὲ νόησις ἢ καθ’ αὐτήν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου (l’intellezione per sé di ciò che è per sé migliore). La precisazione successiva, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα, aggiunge il riferimento a un ulteriore livello di eccellenza nell’attività ricercata.

Come ha lo ha ben mostrato Laks, la determinazione fornita dell’attività migliore si basa sul riferimento all’eccellenza dell’oggetto<sup>521</sup>. Il principio invocato è quello della corrispondenza tra l’eccellenza dell’attività e dell’oggetto. L’analisi delle implicazioni concettuali di un tale principio, e del suo impiego, all’interno dell’argomento, rappresenta il punto centrale della presente analisi. Prima di soffermarci su tale punto sarà però necessario esaminare i problemi di interpretazione posti dal passo. Tre sono i principali punti da discutere: 1. che cosa significhi “intellezione per sé”; 2. come la determinazione dell’oggetto dell’intellezione, cioè il riferimento a “ciò che è migliore per sé”, si ricolleggi all’argomento sulle “divisioni” degli intelligibili della parte precedente del capitolo (*Metaph.*, XII, 7 1072a 25-1072b 1); 3. il significato, e il ruolo, dell’inciso aggiuntivo “καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα”. Per una questione di praticità espositiva i punti 1 e 2 saranno trattati in un unico discorso. In seguito, e separatamente, si discuterà il punto 3.

1. La locuzione “per sé” posta accanto a “intellezione” determina la forma di intelletione alla quale si fa riferimento. Che cosa significhi “per sé”, in questo contesto, e quali siano le particolarità del processo di pensiero che Aristotele ha in mente (ossia: se, e in che cosa un tale processo si distingua da un’intellezione senza ulteriore specificazione) non è tuttavia evidente<sup>522</sup>. A questo problema se ne concatena un altro,

---

<sup>520</sup> Su questo punto si veda anche Laks (2000), p. 234.

<sup>521</sup> Laks (2000), p. 234, seguito, anche da Bagdhassarian (2019), p. 265. Lo stesso procedimento è messo in opera da Aristotele anche in *EN X*, 4 1174b 15-27.

<sup>522</sup> L’espressione καθ’ αὐτήν è stata utilizzata anche nella parte precedente del capitolo sette, a 1072a 31, con riferimento all’intelligibile. Su questo punto si tornerà più avanti.

relativo al significato del termine νόησις. Non si intende qui approfondire questo secondo problema ma si considera che il termine non sia assunto in un significato ristretto di intellesione dei principi, ma ricopra una gamma più ampia di processi di pensiero (comprendente l'intellessione degli indivisibili, o delle forme, ma anche dei divisibili, l'apprendimento)<sup>523</sup>.

Il problema di determinare quale attività di pensiero corrisponda all'“intellessione per sé” conduce ad un altro problema, se l'intellessione per sé di *Metaph. XII 7* sia l'intellessione di dio o appartenga anche all'uomo. La risoluzione di questo secondo problema non comporta necessariamente una risoluzione del primo. Si potrebbe, infatti, determinare che l'intellessione per sé appartenga anche all'uomo, ma non avere ancora determinato in che cosa esattamente l'intellessione per sé consista. Tuttavia, il secondo problema tocca un punto così fondamentale per l'interpretazione del passo nel suo insieme che prendere posizione su di esso rappresenta un compito imprescindibile per avanzare nell'analisi. In altre parole, il secondo problema non esaurisce la problematicità del primo, ma è dirimente decidersi per l'una o per l'altra opzione da esso istituite. Non è invece dirimente possedere un'idea chiara del referente dell'“intellessione per sé”. Tale idea è al contrario da considerarsi come il risultato del seguito dell'argomento. A tal proposito, si specifica che, data la corrispondenza stabilita tra l'attività e l'oggetto, la determinazione del referente dell'intellessione è interrelata a quella del suo oggetto, così che determinare quale sia l'oggetto dell'intellessione per sé rientra nel processo di determinazione dell'intellessione per sé.

Il dibattito sul secondo problema – se l'intellessione per sé sia l'intellessione di dio, o anche dell'uomo – è stato aperto da Ross, che, ponendosi a capo di una tradizione interpretativa dominante fino ad anni recenti, ha difeso la prima opzione<sup>524</sup>. L'argomento di Ross può essere scomposto in due tesi: 1. il pensiero in sé stesso non si basa sulla sensazione e sull'immaginazione<sup>525</sup>; 2. la dipendenza da tali facoltà definisce il pensiero umano.

---

<sup>523</sup> Per l'uso, e il significato dell'espressione, “intellessione dei principi” si veda, ad esempio, *EN VI*. Sul problema del significato del termine νόησις nel passo in questione si veda Judson (2019).

<sup>524</sup> Ross (1971), p. 379. L'idea che l'“intellessione per sé” non sia solo quella di dio ha preso piede nei commenti più recenti, cf. ad es. Laks (2000), pp. 234-235, Baghdassarian (2019), pp. 265-267, Judson (2019), p. 231. Diversamente, invece, Bertì (2017), p. 543.

<sup>525</sup> Ross traduce “per sé” con ‘in sé’. Non è il solo: cf. al proposito anche Aubry (2006). L'idea sottostante, visto, il seguito dell'interpretazione, è probabilmente che ‘in sé’ è l'intellessione la quale è tale in sé stessa e non per altro, ossia non “a causa di”, o “in relazione a”, la sensazione e l'intellessione.

La nostra idea è che l'identificazione del 'pensiero per sé' con il pensiero divino non sia necessaria, e che, al contrario, essa interrompa il corso logico dell'argomento, in particolare per quanto riguarda il collegamento tra le linee in esame (1072b 18-19) e le due seguenti (20-22). Questa è la nostra soluzione, con riferimento alla sezione (2), al problema posto nell'introduzione, relativamente alla difficoltà di individuare dove Aristotele parli di dio, dell'uomo, o di entrambi. Questo secondo punto sarà al centro dell'esame di queste ultime due linee, nella parte di commento ad esse dedicata. L'idea che l' 'intellezione per sé' non derivi il suo contenuto dalla sensazione, e sia indipendente dal rapporto con la materia (sostanzialmente la prima tesi di Ross)<sup>526</sup>, a nostro parere, non comporta la riconduzione di un tale tipo di intelletione al pensiero divino (seconda tesi di Ross)<sup>527</sup>. Questa conclusione, rispetto alla posizione dello studioso inglese, implica il riconoscimento, all'interno della categoria del pensiero umano, di una sottocategoria che soddisfi le caratteristiche domandate.

Anticipando un punto che sarà chiarito più avanti, un candidato eleggibile è rappresentato a nostro parere dalle scienze teoretiche, in quanto i loro oggetti, gli intelligibili, sono enti senza materia<sup>528</sup>. Si intende qui dire che l'intelligibile, in quanto è oggetto del pensiero, non è nella materia. Ciò non significa che l'intelligibile (si considera qui il termine come un equivalente di forma intelligibile) non contenga in sé un riferimento alla materia, come è invece il caso delle sostanze fisiche. Per il riferimento all'assenza della materia come caratterizzazione degli enti sottoposti alla scienza teoretica si ha in mente *De anima* III 4, 430a 3-7: "infatti, nel caso degli oggetti senza materia, il soggetto pensante e l'oggetto pensato sono la stessa cosa, poiché la scienza teoretica e il suo oggetto si identificano". Un passo analogo è costituito da *Metaph.* XII 9, 1075a 1-5 sul quale si tornerà più avanti. L'interpretazione del riferimento all'assenza della materia negli oggetti della scienza teoretica, tuttavia, è problematica. Alcuni, infatti, a differenza nostra, sostengono che esso si riferisca alle forme intelligibili che non includono il riferimento alla materia, escludendo quindi dall'ambito delle scienze teoretiche le sostanze fisiche. Per un utilizzo del termine in senso ristretto, di quest'ultimo tipo, si veda ad esempio *De part. anim.* I 5.

---

<sup>526</sup> Si dice "sostanzialmente" perché si omette qui il riferimento all'immaginazione. Sul ruolo dell'immaginazione nell'intellezione, con riferimento all'esame del passaggio in questione di *Metaph.* XII 7, si veda De Filippo (1994), p. 406, e più in generale Sorabji (1972), pp. 2-8 e Wedin (1988), p. 136-141.

<sup>527</sup> Una posizione analoga si trova anche Baghdassarian (2019), ma l'argomento che la studiosa offre è diverso dal nostro).

<sup>528</sup> Il problema è discusso in Judson (2019), pp. 317-323.

Chi accetta la determinazione delle scienze teoretiche da noi proposta potrebbe comunque obiettare che l'intellezione, prime fra tutte delle sostanze fisiche, non avvenga senza sensazione. A questo proposito è utile il riferimento a *De anima* II 5 e III 4 dove si chiarisce che l'apprendimento e l'esercizio della scienza costituiscono due processi di pensiero distinti, nei quali è coinvolto l'intelletto: il primo corrisponde a un passaggio dal non essere all'essere divenuto le forme intelligibili, e il secondo a un pensare sé stesso<sup>529</sup>. Una delle differenze tra i due processi consiste nel fatto che nell'apprendimento l'intelletto non pensa "da sé stesso" ma passa all'atto a causa di qualche cosa d'altro. Quest'altro potrebbe essere il maestro che possiede in atto l'intelligibile, o l'oggetto fisico del mondo esterno. Nel caso dell'esercizio della scienza, invece, l'intelletto pensa da sé stesso e, a differenza di quanto avviene nell'apprendimento, e nella sensazione – la quale, dal punto di vista del livello di attualità, costituisce l'analogo dell'esercizio della scienza per il senso – non ha alcun rapporto con la materia. L'intelligibile, oggetto del pensiero, non è infatti qualcosa di esterno, ma si trova nell'intelletto stesso<sup>530</sup>. In *De anima* III 4, la distinzione tra esercizio della scienza e apprendimento appena citata è preceduta dalla caratterizzazione dell'intelletto come separato, in contrapposizione al riferimento alla sensazione, che non avviene senza materia<sup>531</sup>.

Un secondo argomento contro l'identificazione dell'intellezione per sé con l'intellezione di dio è fornito dall'inciso καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα ("e ciò che lo è soprattutto di ciò che lo è soprattutto), il quale introduce il riferimento ad un ulteriore grado di eccellenza dell'attività migliore. La problematicità dell'inciso deriva dal fatto che con esso si aggiunge un livello superiore di eccellenza nella caratterizzazione di un'attività che è già il massimo dell'eccellenza<sup>532</sup>. Due letture reciprocamente non esclusive sono possibili: 1. il riferimento al livello di eccellenza superiore, nonostante le difficoltà grammaticali e concettuali che esso comporta, costituisce un'intensificazione del livello di eccellenza dell'attività intellettuale migliore in questione; 2. l'inciso apre alla possibilità di una distinzione di intensità di eccellenza corrispondente alla distinzione tra l'attività migliore umana e quella divina. Questa seconda lettura ha due argomenti in suo favore: a. un riferimento ad una differenza di grado nella condizione di benessere dell'uomo e del primo principio, che si aggiunge alla differenza temporale, è

---

<sup>529</sup> *De anima*, II 5, 417a 22-417b 2; III 4, 429b 6-10.

<sup>530</sup> *De anima*, II 4, 417b 25.

<sup>531</sup> *De anima*, III 4 429b 5-6.

<sup>532</sup> Si vedano al proposito le osservazioni di Laks (2000), p. 235

esplicitamente menzionato a 1072b 25-26. Il termine impiegato a 1072b 26 è μάλλον come nel passo oggetto di studio<sup>533</sup>; e b. la preposizione οὐτω (1072b 15) la quale introduce il paragone tra uomo e primo principio non esclude che oltre alla differenza temporale vi possano essere altre differenze.

L'esame della posizione di Ross ha consentito di approfondire la questione dello statuto psicologico dell'intellezione per sé; tuttavia, un approccio che mira a comprendere quale processo psicologico Aristotele abbia in mente, non è forse il più conforme allo spirito del passo. Lo studioso inglese interpreta "per sé" con riferimento all'indipendenza dell'intellezione dalla relazione alle altre facoltà psicologiche conoscitive, con la conseguenza di ricorrere, per l'interpretazione, ad elementi teorici esterni all'argomentazione, appartenenti alla psicologia dell'intellezione. Se si esaminano i significati di "per sé" in *Metaph.* V, quello che si adatta maggiormente al caso in oggetto è forse il primo, secondo cui "per sé" è l'essenza in ciascuna cosa: "In uno senso, infatti, per sé è detto il "che cos'era l'essere" in ciascuna cosa, per esempio Callia è per sé Callia e il "che cos'era l'essere" in Callia"<sup>534</sup>. Premesso che l'utilizzo di questa definizione non chiarisce completamente la questione, se si accetta che l'"intellezione per sé" sia l'essenza dell'intellezione, si può semplicemente pensare che Aristotele voglia indicare la forma di intellesione che è più intellesione di tutte, ossia l'intellezione la quale meglio rappresenta che cosa sia un'intellezione. Nel linguaggio ordinario, si potrebbe dire "la quint'essenza dell'intellezione" o "l'intellezione pura". Per quanto possa apparire concettualmente problematica, un'interpretazione di questo tipo, che pone in questione una gradazione di qualità di pensiero, è coerente con la strategia argomentativa adottata nel passo nel suo complesso, il quale è incentrato sulla questione dell'eccellenza dell'attività. Essa, inoltre, trova conferma nel riferimento a diversi gradi di eccellenza, immediatamente successivo (καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα) e rispecchia lo spirito di altri passi del *Corpus Aristotelicum*<sup>535</sup>.

---

<sup>533</sup> Non è detto che lo stare bene in misura maggiore del primo principio dipenda dal fatto che la sua attività sia più eccellente di quella dell'uomo, ma questa lettura appare conseguire dagli elementi disponibili nel testo: 1. la similitudine iniziale, caratterizzata dalla distinzione temporale tra le due attività, umana e divina; 2. il riferimento ad un'intensificazione dell'eccellenza dell'attività intellettuale e del suo oggetto (nel caso dell'intellezione divina); 3 il riferimento ad un ulteriore livello di benessere nel caso di dio.

<sup>534</sup> *Metaph.*, V, 18, 1022a 26-29.

<sup>535</sup> A dei gradi del pensiero si fa esplicitamente riferimento anche in *Metaph.* I, 982b 1 "la scienza che è più di tutte scienze". Al proposito si veda anche *Protr.* XI.

2. Il riferimento a “τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου” (ciò che è ottimo per sé), il quale nel passo in esame indica l’oggetto dell’“intellezione per sé”, costituisce un rimando al primo della serie degli intelligibili per sé dell’argomento precedente del capitolo sette (1072a 31). Tale primo intelligibile, definito come sostanza prima, semplice e in atto, è stato identificato con l’“ottimo”, seguendo un principio di corrispondenza tra massima intelligibilità e bontà che informa l’intero argomento<sup>536</sup>. L’argomento di 1072a 26-b 1, consacrato alla definizione della natura della sostanza prima e immobile in quanto motore non mosso, è infatti basato su un’identificazione tra intellegibilità e desiderabilità. Utilizzando una nozione che è introdotta alla fine dell’argomento si può dire che questo primo intelligibile coincide con dio.

### 3. LA TERZA SEZIONE: PRIMA PARTE

(3) “Ma l’intelletto ha intellezione di sé stesso per partecipazione dell’intelligibile [...] di modo che intelletto e intellegibile sono lo stesso” (1072b 19-23).

Il passaggio logico dalla sezione (2) alla sezione (3) rappresenta il centro d’interesse della presente interpretazione. La questione per noi è la seguente: come si passa da una determinazione dell’eccellenza dell’attività fondata sull’eccellenza dell’oggetto all’idea che l’intelletto pensi sé stesso? Che cosa vuol dire Aristotele con tale passaggio?

Per quanto riguarda il punto di partenza, esemplificato dall’inciso, “ἡ δὲ νόησις ἡ καθ’ αὐτὴν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου”, si è chiarito che Aristotele sta indicando quale sia l’attività migliore dell’uomo e del principio, prescegliendo, tra le attività precedentemente elencate (ἐγρήγορσις, αἴσθησις, e νόησις) una forma di νόησις. Di questa forma di νόησις, designata come ἡ καθ’ αὐτὴν, egli indica l’oggetto: τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου, e tale riferimento all’oggetto contribuisce a determinare l’attività indicata. L’individuazione di una particolare forma di intellezione rientra infatti nel processo di elezione di una delle attività candidate al rango di attività migliore. L’elezione della ἡ

---

<sup>536</sup> Sulle origini platoniche del principio si veda Baghdassarian (2019), p. 244. Laks (2000), p. 225, parla più in generale degli accademici, e Ross (1971), p. 499, dei pitagorici.

νόησις ἢ καθ' αὐτὴν avviene tramite il riferimento al suo oggetto, in quanto esso è il più eccellente. L'eccellenza dell'attività (determinare quale sia l'attività più eccellente è infatti l'obiettivo della scelta tra i vari candidati) appare quindi determinata tramite il riferimento all'eccellenza dell'oggetto.

Un procedimento analogo si trova in altri passi del *Corpus*. In *Metaph.* I 2, ad esempio, la scienza che è più di tutte scienza è determinata con riferimento all'oggetto il quale è più di tutti oggetto di scienza<sup>537</sup>. Inoltre, tra i criteri che consentono di definire come divina una scienza figurano il fatto che a possederla sia un dio e che la scienza verta sulle cose divine<sup>538</sup>. Allo stesso modo in *Metaph.* VI, in occasione della tripartizione delle scienze teoretiche, in teologiche, matematiche e fisiche, lo stesso criterio, basato sul valore dell'oggetto, è impiegato per definire una gerarchia all'interno delle scienze teoretiche, suddivise in teologia, matematica e fisica<sup>539</sup>. L'elenco potrebbe continuare con altri luoghi del *Corpus*<sup>540</sup>. L'istituzione di una corrispondenza tra il valore dell'oggetto e il valore della scienza, e, più in particolare, la determinazione del valore della scienza/attività scientifica a partire dal valore dell'oggetto costituiscono dei procedimenti, o principi, di provenienza platonica<sup>541</sup>. Qui si intende esaminare come, in *Metaph.* XII 7, Aristotele utilizzi, e reinterpreti, un principio di tale tipo.

In *Metaph.*, XII 7, l'oggetto dell'intellezione per sé, identificato con l'ottimo per sé, è il primo intellegibile (sostanza prima, semplice, in atto) – non quindi un intelligibile qualunque, ma uno in particolare, il migliore. Se si accetta che tale primo intelligibile sia l'intelletto, l'identificazione della δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν con l'autointellezione dell'intelletto è implicitamente già presente nella frase che precede la celebre dichiarazione aristotelica “αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς”<sup>542</sup>. Questa dichiarazione, e la spiegazione che di tale dichiarazione Aristotele fornisce, non costituiscono tuttavia uno sviluppo acritico del principio che fonda l'eccellenza dell'attività sull'eccellenza dell'oggetto.

Più sopra, il passo 1072b 19-23 è stato suddiviso in tre sottosezioni, esaminiamole una per una.

---

<sup>537</sup> *Metaph.*, I, 2, 983a 5-7.

<sup>538</sup> *Metaph.*, I, 2, 983a 7-9.

<sup>539</sup> *Metaph.*, VI, 1, 1026a 19-23.

<sup>540</sup> Cf. ad esempio, *EN*, X, 4, 1174b 15-27.

<sup>541</sup> Rappresentativi al proposito sono *Repubblica* VI, la parte dedicata all'analisi della metafora della linea, e *Timeo*, 37a 1-c 5, di cui si dicuterà più avanti.

<sup>542</sup> Questa è l'interpretazione di Laks (2000), p. 234.

(3.1) “αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ” (1072b 19)<sup>543</sup>.

Quest'affermazione, dal nostro punto di vista, rappresenta un chiarimento, da parte aristotelica, su come debba essere intesa l'affermazione precedente. L'affermazione qui in questione rappresenta un'elaborazione critica di una logica della determinazione dell'eccellenza basata sul riferimento all'oggetto, e comporta una reintegrazione di tale logica in una logica di determinazione del valore basata sul riferimento all'attività. Se il primo tipo di logica poggia su di una distinzione tra soggetto intelligente e oggetto intelletto (questa distinzione è infatti presupposta nello stabilire che l'oggetto sia eccellente), il secondo tipo di logica poggia sull'eliminazione di tale distinzione, e su di uno spostamento di attenzione, dai termini implicati nell'attività (vale a dire: intelletto e intelligibile), al processo che li coinvolge. Questo processo è tale che il soggetto intelligente, cioè l'intelletto, divenga l'oggetto intelletto, cioè l'intelligibile.

La frase precedente, “ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου”, ha lasciato in sospeso l'identità dell'oggetto dell'intellezione. La determinazione dell'attività intellettuale prescelta come migliore si fonda sul riferimento al suo oggetto, vale a dire: la cosa più eccellente. Seguendo la logica dell'affermazione, ciò che manca, e che quindi ci si aspetterebbe, è una determinazione di quale sia la cosa più eccellente. Questa ‘cosa’, nella parte precedente dell'argomento, è stata identificata come il primo intelligibile, definito, a sua volta, come sostanza prima, semplice, in atto<sup>544</sup>. Laks, a partire da queste ultime considerazioni, ha osservato che: 1. l'identificazione della cosa migliore con l'intelletto è già implicitamente presente prima che Aristotele affermi “αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς”; e che: 2. quest'ultima dichiarazione – e con essa la sua continuazione κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ – costituiscono un'esplicitazione della frase precedente, vale a dire, una specificazione della natura di “ciò che è in sé migliore”<sup>545</sup>.

---

<sup>543</sup> Per praticità si riporta qui il testo in greco.

<sup>544</sup> *Metaph.*, XII 7, 1072a 26-b1.

<sup>545</sup> Laks (2000), p. 234. De Filippo (1994), pp. 404-409, ha spiegato il collegamento tra le due proposizioni in modo ancora diverso, affermando che l'intelligibile per sé, dell'argomento precedente (1072a 26-14), che egli è d'accordo nell'identificare con la cosa più eccellente, è in atto (ovvero soddisfa uno dei criteri del primo della serie degli intelligibili per sé) in quanto è intelletto, cioè in quanto è oggetto di intellesione. Da cui deriverebbe la posizione dell'intelletto come principio. Il punto da spiegare per i due studiosi, in realtà, non è tanto il collegamento specifico della dichiarazione “αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς” con la frase precedente, come per noi; quanto, più in generale, l'introduzione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto, e il suo rapporto con la sezione precedente dell'argomento, sulla definizione della natura del motore non mosso in quanto causa motrice (1072a 26-14). Il nostro problema si trova più esplicitamente discusso in Ross, (1971), p. 379 e Norman (1969), pp. 63-74, che critica la soluzione di Ross, (1971). Sull'interpretazione data da Ross si tornerà più avanti.



È vero che l'identificazione della cosa in sé migliore con l'intelletto può essere dedotta anche prima che Aristotele pronunci la celebre tesi dell'autointellezione dell'intelletto. Tuttavia, il modo in cui questa tesi è formulata fa pensare che Aristotele, con essa, voglia introdurre un elemento nuovo. La presenza del δὲ, se quest'ultimo viene inteso nel senso di “ma”<sup>546</sup>, marca una discontinuità rispetto a ciò che viene prima, e indica che le indicazioni introdotte dal δὲ contengono un elemento nuovo rispetto a quanto affermato in precedenza<sup>547</sup>. L'elemento di novità, nella frase qui in questione, a nostro parere, si articola in due punti: 1. il primo, inscritto nella prima parte della frase (ossia: “αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς”) consiste nello stabilire che l'intelletto pensa sé stesso e non un altro da sé; 2. il secondo, contenuto nella delucidazione seguente (“κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ”), riguarda l'esplicitazione delle modalità attraverso le quali l'intelletto pensa sé stesso<sup>548</sup>. Affermando che l'intelletto pensa sé stesso Aristotele non sta svelando l'identità della cosa più eccellente (ossia: “τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου”). In questo modo l'intelletto sarebbe il contenuto dell'intellezione come lo è qualcosa che si trova già lì in tutto il suo valore prima che l'intellezione lo colga. Seguendo tale interpretazione l'intellezione sarebbe da intendersi nel senso di un'autoriflessione. Aristotele invece sta spiegando che l'intelletto arriva a pensare sé stesso, cioè la cosa più eccellente, mediante l'attività di pensare per partecipazione del suo oggetto, dell'intelligibile in generale nel caso dell'uomo e solo di stesso nel caso del dio. Ciò significa, lo si vedrà tra poco, che l'intelletto pensa sé stesso perché mediante di pensare si fa oggetto di sé stesso: cioè diviene intelligibile. In queste righe a nostro parere Aristotele sta prendendo in esame in particolare il funzionamento dell'intellezione dell'uomo. Questo emergerà in modo ancora più chiaro nell'esame delle sezioni (3.2) e (3.3).

---

<sup>546</sup> Si pensi da questo punto di vista all'utilizzo del “ma” nel sillogismo in quanto con esso si introduce il termine medio. Quella che si propone qui è un'ipotesi di lettura ma la particella potrebbe indicare una semplice connessione, senza sfumatura avversativa. Si veda al proposito Denniston (1954), p. 162. La nostra interpretazione del passo, in ogni caso, non è subordinata all'accettazione di questo punto. Cf. al proposito la nostra critica all'interpretazione di Lacks esposta nel corpo del testo alla pagina seguente.

<sup>547</sup> Bonitz (1848), inferisce da 1074b 33 che δὴ dovrebbe essere letto al posto di δὲ. Ross (1971), p. 379, osserva che il senso dell'argomento a 1074b 33 è diverso da quello dell'argomento presente, che δὴ fornisce un buon senso anche qui, ma che ciò vale anche per δὲ, *ergo* la correzione non è giustificata. Si riporta l'emendamento proposto da Bonitz, e il commento di Ross, per mostrare che l'interpretazione della particella pone dei problemi. Sul senso dato da Ross al passaggio logico tra le due affermazioni, si veda la nota seguente.

<sup>548</sup> Questo secondo punto è stato messo in evidenza anche da Ross (1971), p. 379. Sulla differenza tra la posizione di Ross e la nostra si ritornerà nelle due note seguenti, e, nel corpo del testo, in occasione del commento della sezione (4), corrispondente alle linee 1072b 23-24.

Per quanto riguarda il primo punto, quanto si intende dire è che dichiarando che l'intelletto pensa sé stesso Aristotele non sta affermando che: 1. l'intelletto è l'oggetto dell'intellezione per sé, di cui l'intelletto è il soggetto; ma 2. che l'intelletto pensa sé stesso, e non è altro dal suo oggetto, scartando in tal modo la distinzione tra soggetto e oggetto dell'intellezione. Legge nel primo modo chi, come Laks, pensa che la frase “αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ” definisca quale sia la cosa più eccellente e risponda alla questione lasciata aperta dalla frase precedente (ossia qual è questa cosa)<sup>549</sup>. Questa lettura secondo noi non è soddisfacente poiché la continuazione della frase, “κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ”, mostra che non è in quanto costituisce la cosa più eccellente che l'intelletto è oggetto di sé stesso, ma in quanto partecipa dell'intelligibile nell'atto di pensare.

Intendere la frase “αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς” come qui si propone, cioè come affermazione della perdita di pertinenza di una posizione secondo cui l'intelletto impegnato nella forma più propria di pensiero sia in rapporto con un'alterità, rende inoltre ragione della posizione enfatica di αὐτὸν. Una tale enfasi non ci sembra viceversa giustificata se si crede che Aristotele, nella frase in questione, voglia solo specificare quale è l'oggetto dell'intellezione posta come migliore nella frase precedente.

---

<sup>549</sup> Laks (2000), p. 234. La posizione di Ross (1971), p. 379, su questo punto, per un verso, è assimilabile a quella di Laks, ma per un altro si avvicina alla nostra. Ross, come noi, ritiene che con la frase “αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ”, Aristotele spieghi le modalità attraverso le quali l'intelletto pensa: “He then goes on to show how νοῦς knows itself; he shows that it is only in the activity of νόησις that νοῦς becomes its object”. Tuttavia, a differenza nostra, non interpreta tale proseguo del discorso come una rottura rispetto all'impostazione teorica della frase precedente, o almeno di una sua interpretazione corrente (quella cioè: secondo cui il valore dell'intellezione dipende dall'oggetto). La frase che, nel commento dello studioso, precede immediatamente quella citata più sopra, e costituisce dunque l'esordio del commento alle linee 1072b 18-21, è infatti la seguente: “In order to find the connection between these two sentences, it seems necessary to suppose that when Aristotle says that the divine νόησις is of τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου he means the conclusion to be drawn ‘and therefore of the divine νοῦς itself’, which has been established as the πρῶτον ὁρακτόν (a 27), in other words as the ἀρίστον (a 35)”. Ross, quindi, se non pensa che la tesi dell'autointellezione dell'intelletto specifichi la natura dell'oggetto intelletto, come sostiene invece Laks, pensa, tuttavia, che l'identificazione di ciò che è migliore con l'intelletto sia la conclusione implicita della frase precedente. In questo senso, anche se egli legge la tesi dell'autointellezione, come qui si propone, come reattiva alla modalità in cui l'intelletto pensa, e non all'identità dell'oggetto, la considera necessaria a spiegare come l'intelletto pensi la cosa migliore, nel senso di una autoriflessione. Considerando il nostro schema, egli, cioè non vede nell'affermazione un'indicazione relativa al fatto che l'intelletto non pensa altro da sé. Si veda anche la critica mossagli da Norman (1969), pp. 63-74. Tra i commenti più recenti, Baghdassarian (2019), pp. 268-270, che approfondisce la questione, segue, e radicalizza la posizione di Laks, sostenendo che il valore dell'intellezione risiede nel valore dell'oggetto. Judson (2019), pp. 231-232, come noi, dichiara che nell'argomento in esame Aristotele sembra difendere la tesi secondo cui il valore dell'intellezione risiede nell'attività, e che la mera disponibilità dell'oggetto non basta. Egli, tuttavia, non esamina nel dettaglio il collegamento tra le due frasi. Il commento riportato riguarda infatti le linee 1072b 22-23, di poco successive, che sono direttamente legate alla questione della “sede” del valore dell'intelletto, la quale sarà poi ripresa anche nel cap. *Metaph.* XII 9. Su entrambi i punti si ritornerà in occasione del commento puntuale del testo aristotelico. Una posizione molto simile alla nostra ma relativa al commento di *Metaph.* XII 9 è fornita da Kosman (2000), pp. 213-226.

Per le stesse ragioni, la soluzione che qui si propone ci sembra anche dare ragione della menzione del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . L'occorrenza di tale riferimento, se costituisce un elemento chiave per l'esito del capitolo, appare tuttavia subitanea, introducendo un elemento discontinuità rispetto alle indicazioni precedenti dell'argomento. L'unico, e ultimo, riferimento al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , nel capitolo sette, risale all'argomento precedente: 1072a 30-31. Spiegare il senso della occorrenza di 1072b19, e come essa si ricollegghi alla parte precedente del capitolo, costituisce una delle questioni sulle quali i critici si sono maggiormente concentrati. Se si intende, come qui si suggerisce, che con la dichiarazione “ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\delta\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota\ \acute{o}\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ ” (vala a dire: “ma è sé stesso che pensa l'intelletto!”) Aristotele stia chiarendo le modalità attraverso le quali l'intelletto pensa – ossia che esso pensa sé stesso, e non è altro dal suo oggetto - il riferimento all'intelletto appare necessario. Non è invece questo il caso, se si assume che egli stia rispondendo al punto lasciato aperto dalla frase precedente, stabilendo, cioè, che l'intellezione in senso più proprio ha per oggetto la cosa migliore. Il soggetto e il punto di partenza del discorso, seguendo la nostra interpretazione, diviene l'intelletto in quanto soggetto e principio dell'intellezione, e non l'intelletto in quanto oggetto dell'intellezione, come vuole l'interpretazione standard<sup>550</sup>. Detto in altro modo: se la frase precedente ha lasciato la questione della determinazione dell'attività migliore di dio e dell'uomo sospesa alla questione dell'oggetto dell'intellezione più pura, Aristotele continua, e riprende, il discorso, con una sorta di nuovo inizio, facendo un passo indietro. Egli sposta l'attenzione dall'oggetto dell'intellezione e la riporta alle modalità attraverso le quali l'intelletto pensa, chiarendo che l'intelletto pensa sé stesso (e non altro) per partecipazione del proprio oggetto: ossia dell'intelligibile. Tale affermazione rimette in questione i binari teorici dell'affermazione precedente ( $\eta\ \delta\epsilon\ \nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma\ \eta\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ ) in quanto pone in questione l'idea della separazione di soggetto e oggetto del pensiero sulla quale tale affermazione si fonda. La questione, quindi, da: “qual è l'oggetto dell'intellezione più pura”, diventa “ma come pensa l'intelletto”? Con tale operazione, dopo averla reimpostata teoricamente, Aristotele si prepara a rispondere alla domanda formulata nella frase precedente, e a mostrare come accada che l'intellezione in senso proprio sia della cosa migliore. La ragione (questo lo si vedrà ancora meglio nel seguito del passo) non è “perché l'intelletto è il contenuto dell'intellezione” (in tale modo si resterebbe fedeli al senso tradizionale di

---

<sup>550</sup> Ci si riferisce qui in particolare all'interpretazione di Laks (2000), più volta citata, la quale ci pare, tuttavia essere esemplificativa di uno spirito interpretativo che si riscontra in altre interpretazioni. Per i riferimenti bibliografici, si vedano le due note precedenti.

oggetto dell'intelletto) ma perché l'intelletto, pensando, diviene, o si fa, il suo oggetto, cioè: l'intelligibile.

Le due sezioni (3.2) e (3.3) delucidano la tesi stabilita in (3.1), chiarendo, come e a quali condizioni, l'intelletto pensi sé stesso “per partecipazione” dell'intelligibile. Più in particolare, la sezione (3.2), delucida e giustifica (3.1); e la sezione (3.3) delucida e giustifica (3.2)<sup>551</sup>. Da delucidare è in particolare il riferimento alla “partecipazione all'intelligibile”, il quale, a sua volta, determina il modo in cui l'intelletto pensa sé stesso. Poiché il riferimento alla “partecipazione all'intelligibile” costituisce una determinazione dell'autointellezione dell'intelletto spiegare che cosa voglia dire che l'intelletto partecipa dell'intelligibile consente inoltre di chiarire che cosa Aristotele voglia dire quando dichiara: “l'intelletto pensa sé stesso”. Ciò, sia per quanto riguarda il ruolo di questa dichiarazione all'interno dell'argomento (come, cioè, essa si ricolleggi alle linee precedenti<sup>552</sup>), sia per quanto riguarda il senso intrinseco della tesi (se, ad esempio, essa debba essere intesa nel senso di un'autoriflessione dell'intelletto, dove l'intelletto è l'oggetto intenzionale dell'intellezione; di una consapevolezza di sé immediata dell'intelletto; o di una conoscenza di sé dell'intelletto mediata dal rapporto con l'intelligibile, ovvero di un'identificazione con l'intelligibile dell'intelletto, tale che intenzionando altro da sé l'intelletto pensi sé stesso<sup>553</sup>). Il succitato insieme di problemi, come si è visto, riceve delle prime risposte già in sede di esposizione della tesi, ma numerosi aspetti restano ancora da chiarire. Di più, come dimostra l'enorme quantità di letteratura critica dedicata all'interpretazione della tesi aristotelica dell'autointellezione dell'intelletto, non si può nemmeno considerare che le due sezioni ad essa seguenti chiudano il dibattito sulle questioni rimaste aperte. Le due sezioni in oggetto, (3.2) e (3.3), risultano tuttavia chiarificanti, sia per quanto concerne la questione del ruolo della tesi all'interno dell'argomento, sia per la comprensione del senso generale della stessa, almeno nel senso di un'esclusione di alcune letture possibili, come ad esempio quella dell'autointellezione come autoriflessione. Per entrambi gli aspetti, le due sezioni (3.1) e (4.1) costituiscono delle conferme della lettura fin qui proposta.

---

<sup>551</sup> Questa è anche la posizione di Baghdassarian (2019), pp. 267-268.

<sup>552</sup> Questo punto è stato discusso nel nostro commento della linea precedente, 1072b 19.

<sup>553</sup> L'elenco contiene solo alcune delle letture possibili. Cf. al proposito: Norman (1969), p. 67, che critica l'interpretazione di Ross, ma anche Oehler (1974), pp. 493-506, De Filippo (1994), pp. 408-409, Laks (2000), in particolare le pp. 301-306, Kosman (2000), pp. 319-324.

(3.2) “νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν” (1072b 21-21).

In questa linea si spiega in che senso, e in che modo, l'intelletto pensi sé stesso per partecipazione dell'intelligibile. La spiegazione, mentre fornisce delle indicazioni su come avvenga l'operazione di “partecipazione”, testimonia la verità della tesi. La spiegazione è la seguente: [i.i] “toccando, e pensando, l'intelletto diviene intelligibile; [i.ii] così che intelligibile e intelletto sono lo stesso”. La seconda parte della spiegazione [i.ii] costituisce una conseguenza della prima [i.i]. Concentriamoci intanto sulla prima.

In [i.i] si esprime la seguente idea: pensando l'intelligibile (si tornerà tra poco sul riferimento al “toccare”), l'intelletto diviene intelligibile, vale a dire, si “trasforma” in esso. In questo senso, l'intelletto partecipa dell'intelligibile; in quanto, cioè: nell'atto di pensare, diviene esso stesso intelligibile. Se le espressioni θιγγάνων e νοῶν specificano in che modo si realizzi la partecipazione all'intelligibile<sup>554</sup>, la frase νοητὸς γὰρ γίγνεται spiega in che senso propriamente si debba intendere la “partecipazione”, nel senso, cioè, di in un divenire intelligibile dell'intelletto. I due punti saranno spiegati separatamente, l'uno dopo l'altro.

1. I verbi θιγγάνων e νοῶν, si è detto, descrivano il processo di appropriazione dell'intelligibile da parte dell'intelletto. La nozione di ‘partecipazione’ allude ad uno scambio tra intelletto, e intelligibile, e le due attività menzionate precisano come avvenga lo scambio<sup>555</sup>. Si tratta di un processo di annullamento della distanza. Il “toccare” tra i cinque modi del sentire è quello nel quale il contatto con l'oggetto è più diretto per l'annullamento della presenza di un medio esterno. Il contatto avviene infatti nel senziente. Questo carattere di immediatezza della sensazione del tatto spiega probabilmente perché termini quali ἄπτεισθαι e θιγγάνειν siano utilizzati da Aristotele, anche in altri contesti, per indicare un'esperienza intellettuale del tipo dell'apprensione dell'essere o dei principi<sup>556</sup>. Il riferimento al “pensare” evoca uno stadio ulteriore, di

---

<sup>554</sup> Cf. Elders (1972), p. 188, il quale afferma che il riferimento alla partecipazione è chiarito mediante l'uso del termine θιγγάνειν.

<sup>555</sup> L'idea che l'intelletto partecipi dell'intelligibile si trova anche in *EE*, 1245a 1-11, dove Aristotele usa l'espressione: “κατὰ μετάληψιν τῶν δυνάμεων”. Secondo Elders (1972), p. 188, per la sua somiglianza terminologica con *Metaph.* 1072b 19, e per la maggiore quantità di indicazioni fornite sul processo di identificazione, il passo di *EE* può essere impiegato come chiarimento di quello della *Metafisica*. Egli commenta il passo di *EE* con le seguenti parole: “The object gives itself to the mind, that is, it turns the mind in to itself”.

<sup>556</sup> Platone usa ἄπτεισθαι ma non θιγγάνειν, mentre Aristotele li usa entrambi. Platone., *Phaed.*; 65b, *Resp.*, 490b 3; *Tim.*, 37a. Il riferimento del *Timeo* è situato nella descrizione del funzionamento cognitivo dell'anima cosmica, sulla quale si tornerà più avanti. Aristotele cf. *Eudemus*; fr. 10 *Protr.*, fr. 9 (Düring B

annullamento della distanza. L'intelligibile – si legge in *De anima* II 4 – è nell'anima, e il pensare l'intelligibile non comporta il rapporto con un oggetto ad essa esterno<sup>557</sup>.

2. Se il riferimento alla “partecipazione all'intelligibile” specifica in che modo l'intelletto pensi sé stesso, e i verbi *θιγγάνων* e *νοῶν* spiegano come si realizzi la partecipazione dell'intelletto all'intelligibile, è logico che l'intera spiegazione si concluda con un riferimento all'identità dell'intelletto con l'intelligibile. Un elemento di novità è invece rappresentato dall'impiego del verbo *γίγνεται* che propriamente indica il processo d'identificazione di intelletto e intelligibile, e non l'identità, come risultato compiuto. La presenza di questo verbo costituisce motivo di discussione, soprattutto con riferimento alla questione della difficile adattabilità della descrizione fornita, al caso di dio<sup>558</sup> – si tenga sempre conto del quadro della spiegazione: ossia del paragone tra l'attività migliore di dio e quella dell'uomo, che costituisce il punto di partenza dell'intero argomento<sup>559</sup>. Mantenendosi fuori da tale dibattito, qui ci si limita ad osservare che il termine *γίγνεται* ha un ruolo concettualmente importante in questa fase dell'argomento poiché esplicita il carattere processuale dell'identificazione di intelletto e intelligibile. Il processo consiste nel passaggio dall'essere intelligibile in potenza all'essere intelligibile in atto e riguarda quindi l'intelletto in quanto esso è in potenza l'intelligibile. La processualità del passaggio all'atto termina nell'atto stesso del pensare, che costituisce anche il completamento dell'identificazione, e il realizzarsi dell'identità. La seconda parte della spiegazione, introdotta dall' *ὥστε* (“così che lo stesso sono l'intelletto e l'intelligibile, *ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν*) indica esattamente l'identità compiuta. Quest'interpretazione, secondo cui il verbo *γίγνεται* ha un ruolo fondamentale nell'argomento in quanto indica il carattere di processualità dell'identificazione di intelletto e intelligibile, appare confortata dal contenuto della linea seguente, dove i riferimenti alla potenza e all'atto, come condizioni del processo, sono resi espliciti<sup>560</sup>.

La seconda parte della spiegazione [i.ii] è presentata come conseguenza del contenuto della prima [i.i]. La consequenzialità di [i.ii] rispetto a [i.i] ha una doppia valenza per la presente interpretazione. Da un lato la frase “*ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν*” indica la conseguenza delle azioni menzionate nell'antecedente, quindi la conseguenza

---

100); *De anima*, 407 a 15. Per un'analisi del significato dei due termini nei passi aristotelici citati, e il raffronto con l'occorrenza di *Metaph.*, XII 7, 1072b 19 si veda Elders (1972), p. 188.

<sup>557</sup> *De anima* II, 417b 25.

<sup>558</sup> Fazzo (2014), pp. 329-330.

<sup>559</sup> Si dice “di dio” per comodità, ma questo punto dell'argomento l'identificazione tra il motore immobile e dio non è ancora stata realizzata. Bisogna attendere le linee 1072b 26-31.

<sup>560</sup> Questa ci sembra anche essere l'interpretazione di Ross (1971), p. 379.

del “toccare”, “pensare”, e “divenire” l’intelligibile da parte dell’intelletto, il fatto, cioè: che in conseguenza del processo descritto, l’intelletto e l’intelligibile siano lo stesso. In questo senso, il quale include un riferimento alla dimensione temporale, ci si è riferiti alla conseguente poco più sopra, per completare l’interpretazione del γίγνεται. Da un altro lato, 1. se si considera la spiegazione qui in oggetto in rapporto alla tesi che essa intende spiegare, cioè la frase precedente “αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ”, e; 2. si considera che di quest’ultima frase la spiegazione in oggetto delucida in particolare l’espressione “κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ”, e che quest’ultima a sua volta fornisce una determinazione della primissima dichiarazione “αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς”; 3. si capisce che la conclusione “ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν” costituisce una sorta di riformulazione della tesi di partenza, in quanto tale tesi è anche l’esito dalla spiegazione fornita. L’intelletto, infatti, è lo stesso dell’intelligibile nell’atto di pensare, da cui segue che l’intelletto pensi sé stesso<sup>561</sup>. La spiegazione è anche una giustificazione della validità della tesi.

La giustificazione di una tesi spiega perché la tesi è vera e necessita di essere stabilita. Nel caso della tesi secondo cui l’intelletto pensa sé stesso la giustificazione fornita consiste nell’affermazione dell’identità di intelletto e intelligibile. Ora, l’affermazione dell’identità di intelletto e intelligibile equivale ad una negazione dell’alterità dell’intelletto e del suo oggetto. Se si prende sul serio l’idea che “ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν” costituisca una giustificazione della tesi di partenza (secondo cui l’intelletto pensa sé stesso), e si ammette che questa giustificazione, insieme, precisi, e spieghi la tesi di partenza, si può allora vedere che l’affermazione secondo cui l’intelletto pensa sé stesso è legata nella sua formulazione alla tesi contraria secondo cui l’intelletto pensa altro da sé, e che Aristotele afferma la prima per escludere la seconda.

Che proferendo la tesi dell’autointelletto Aristotele abbia in mente l’esclusione della tesi secondo cui l’intelletto pensa altro da se, e, quindi, il superamento della distinzione tra soggetto e oggetto del pensiero nel caso della forma più pura di intellesione costituisce l’interpretazione della tesi dell’autointelletto fornita più sopra, tramite argomenti interni alla linea di testo cui tale tesi appartiene. Seguendo questa interpretazione le sezioni da (2) a (3.2) costituiscono un argomento coeso e la sezioni (3.2) (3.4) si pongono in continuità con esse prolungando, tramite un approfondimento ulteriore, il ragionamento.

---

<sup>561</sup> Il riferimento alla nozione di “atto”, nel senso dell’*energeia*, compare nella linea seguente, 1072b 23.

## 4. LA TERZA SEZIONE: SECONDA PARTE

(3.2) “L’intelletto è ricettivo dell’intelligibile [...] mentre è in atto possedendolo” (1072b 23-24).

Se nella sezione (3.1-2) si spiega che l’intelletto pensa sé stesso, perché, pensando, diviene esso stesso intelligibile, così che intelletto e intellegibile sono lo stesso; nella sezione (3.3.4) ci si addentra ulteriormente nella spiegazione del processo, o meglio, delle condizioni del processo di identificazione dell’intelletto con l’intelligibile. Questa spiegazione iscrive l’identificazione dell’intelletto con l’intelligibile, presentata nella linea precedente come esito del “pensare” (νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν), nel quadro della teoria della potenza e dell’atto, esplicitando l’identità tra intellesione dell’intelligibile e essere in atto dell’intelletto.

A 1072b 23 si afferma che “l’intelletto è ciò che è ricettivo dell’intelligibile, cioè della sostanza, e che è in atto possedendolo”. Le due espressioni, “τὸ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ”, e “ἐνεργεῖ δὲ ἔχων”, indicano, rispettivamente, la potenzialità, e l’attualità dell’intelletto<sup>562</sup>.

La potenzialità è designata tramite il riferimento alla capacità dell’intelletto di ricevere l’intellegibile. Lo stesso riferimento compare anche in *De anima* III 4, nell’elenco di caratteri che pertengono all’intelletto sulla base della definizione del pensare come un subire l’azione dell’intelligibile fornita all’inizio del capitolo<sup>563</sup>. In *De anima* III 4 l’espressione appare esplicitamente connessa a quella di potenza. Per quanto riguarda il riferimento all’attualità (ἐνεργεῖ) diverse interpretazioni sono possibili. Alcuni ritengono che il verbo ἔχων indichi l’atto primo, ossia l’essere cosciente proprio di chi ha la disposizione della scienza ma non la esercita in atto<sup>564</sup>. L’argomento principale fornito in favore di questa tesi concerne l’uso aristotelico del verbo ἔχειν, spesso impiegato per designare il possesso della conoscenza nel senso dell’atto primo<sup>565</sup>. Quanti seguono questa interpretazione riservano il significato di atto secondo al riferimento di

---

<sup>562</sup> L’espressione δεκτικὸν compare in *De anima* III 4 per indicare la capacità ricettiva dell’intelletto nei confronti della forma (δεκτικὸν τοῦ εἶδους 429a 16). De Filippo (1994), utilizza il riferimento del *De anima* per supportare l’identificazione tra l’intelligibile di *Metaph.* XII 7 e la forma.

<sup>563</sup> *De anima*, III 4, 429a 14-15

<sup>564</sup> De Filippo (1994), Baghdassarian (2019), p. 268.

<sup>565</sup> Si veda ad es. *De anima* III 5, dove Aristotele distingue il possesso della conoscenza, che designa un primo senso di atto, dall’esercizio della scienza, o θεωρεῖν, il quale indica un secondo senso di atto.



poco successivo alla θεωρία (1072b 24)<sup>566</sup>. Altri interpreti, invece, non ricorrono alla distinzione tra atto primo e atto secondo<sup>567</sup>. Benché sia possibile, la distinzione tra i due livelli di atto non ci sembra necessaria alla comprensione del passo. Essa, inoltre, ci pare non solo non facilitare, ma confondere la valutazione dell'apporto teorico dell'occorrenza della nozione di 'atto' nel contesto dell'intera argomentazione<sup>568</sup>.

Nelle linee in esame si spiega come l'intelletto, pensando, possa identificarsi con l'intelligibile. La risposta è: l'intelletto è ciò che può ricevere l'intelligibile, ed è in atto, possedendolo. L'essere in atto dell'intelletto è quindi posto in relazione con l'aver in sé l'intelligibile. L'idea del "possedere" l'intelligibile non è stata utilizzata prima nel capitolo XII 7. Essa è introdotta qui come correlativo dell'idea della ricettività dell'intelligibile da parte dell'intelletto. Nella parte precedente dell'argomento si è piuttosto parlato di un "toccare", "pensare" (θιγγάνων e νοῶν), e "divenire" intelligibile dell'intelletto (νοητὸς γὰρ γίγνεται). Per questa ragione si pone il problema di capire a che cosa il termine ἔχων corrisponda, se al pensare l'intelligibile, o all'averlo come si ha una disposizione, e, più in particolare: se esso designi, o meno, un'azione nella quale l'intelletto pensa sé stesso.

Alla luce della parte precedente dell'argomento, difficile è poter separare, da un punto di vista temporale e logico, il pensare l'intelligibile e il pensare sé stesso dell'intelletto<sup>569</sup>. L'idea del passo è, appunto che pensando l'intelligibile, l'intelletto pensi sé stesso perché divine esso stesso intelligibile. Due quindi sono le interpretazioni possibili: 1. o si ritiene che ἔχων indichi che l'intelletto ha appreso l'intelligibile ma non lo sta pensando in atto (primo senso di atto) il che, di conseguenza, significa che l'intelletto quando ha l'intelligibile non sta pensando in atto nemmeno sé stesso, o; 2 si ritiene che ἔχων indichi il pensare in atto l'intelligibile, da cui segue che l'intelletto sta pensando sé stesso in atto (secondo senso di atto).

Dal nostro punto di vista, il punto dirimente non è tanto scegliere l'una o l'altra delle due interpretazioni (se si sceglie la seconda opzione, la distinzione tra i due sensi di atto non è necessaria), ma riconoscere, preliminarmente, che il "possesso"

---

<sup>566</sup> Baghdassarian (2019), p. 268, fornisce un'interpretazione ancora diversa, sostenendo che il meccanismo descritto nella frase "ἐνεργεῖ δὲ ἔχων" designa probabilmente il meccanismo tramite il quale l'intelletto in atto primo passa all'atto secondo.

<sup>567</sup> Elders (1994).

<sup>568</sup> Su questo punto si tornerà tra breve.

<sup>569</sup> Con "pensare", per intenderci, qui si intende non l'apprendere ma il pensare ciò che si è appreso. Tale azione può sia coincidere con l'istante dell'apprendimento, quando si dice: "ho capito!", sia essere differenziata temporalmente rispetto all'apprendimento, quando si ritorna a pensare ciò che si è appreso in un momento precedente.

dell'intelligibile – sia che si intenda il “possesso” come disposizione, sia che lo si intenda come esercizio della disposizione – non è di una cosa esterna rispetto all'intelletto, ma di qualcosa – cioè: l'intelligibile – che nella misura in cui è posseduto (cioè una volta che si è conosciuto come un determinato A), coincide con l'intelletto. Il possesso dell'intelligibile comporta cioè un'attività dell'intelletto.

Detto questo, se il problema al quale si è arrivati con questa linea è spiegare come l'intelletto, pensando, possa identificarsi con l'intelligibile, è forse più semplice intendere ἔχων come: “possedere l'intelligibile in quanto lo si sta pensando in atto”, invece di: “possederlo perché lo si è pensato precedentemente”. La coppia potenza/atto serve a spiegare come l'intelletto possa identificarsi con l'intelligibile quando pensa. Se il riferimento alla ricettività indica che l'intelletto è ciò il quale può pensare l'intelligibile ma non lo sta pensando in atto, è logico ritenere che il riferimento all'atto indichi l'intelletto che pensa in atto l'intelligibile. Seguendo il senso dell'opposizione tra potenza e atto, il senso del passo sembra allora essere il seguente: l'intelletto, quando è in atto, cioè quando pensa, passa dall'essere ricettivo dell'intelligibile all'averlo in sé; quando lo ha in sé lo sta pensando, il che spiega come, e perché, l'intelletto possa identificarsi con esso<sup>570</sup>. Questa lettura ci sembra rafforzata dalla considerazione che la distinzione tra il possesso della disposizione e il suo esercizio, alla quale, se si vuole, corrisponde la distinzione logica tra l'aver pensato l'intelligibile e il pensare sé stesso dell'intelletto, non è menzionata in alcun punto in *Metaph.* XII 7.

L'occorrenza di *energeia* in oggetto costituisce la prima, e unica, all'interno argomento. Essa rappresenta dunque l'unico punto dell'argomento nel quale poter reperire un accostamento tra il pensare sé stesso dell'intelletto e la nozione di 'atto'. Parlando ora del capitolo XII 7 nel suo complesso, il pensare sé stesso dell'intelletto, ossia la condizione di un'attualità nella quale la distinzione tra intelletto e intelligibile si annulla, costituisce la descrizione dell'attività o occupazione del principio del cosmo. Inoltre, vista la precedente caratterizzazione dell'intelligibile come atto per essenza, tale tipo di attualità descrive la natura intrinseca stessa del principio. Vista l'importanza teorica del punto ci sembrerebbe strano che in nessun passaggio dell'argomento Aristotele si occupi di affermarlo.

---

<sup>570</sup> L'intelletto, che è ciò che può ricevere l'intelligibile, si identifica con l'intelligibile quando lo pensa, perché lo ha in sé.

(3.4) “così che è quello più di questo è ciò che l’intelletto sembra avere di divino e (4) l’attività intellettuale ciò che vi è di migliore e più piacevole”.

Si assume qui che la frase consecutiva introdotta da ὥστε si estenda fino a καὶ ἄριστον e contenga essa stessa due consecutive distinte: (3.4) e (4)<sup>571</sup>.

Il problema principale posto da (3.4) consiste nello stabilire i referenti dei dimostrativi ἐκεῖνο (“quello”) e τούτο (“questo”). La lettura più naturale del testo, qui mantenuto nella versione dei codici (“ὥστ’ ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν”) si basa sul criterio grammaticale della vicinanza/lontananza di ciascun dimostrativo dall’elemento testuale corrispondente. L’esito di tale lettura, la quale porta ad appaiare “quello” con la potenzialità e “questo” con l’attualità, menzionate in (4.1), è tuttavia teoricamente difficilmente conciliabile con un punto di vista aristotelico. La tesi ottenuta è infatti che la potenzialità dell’intelletto è più divina, e, quindi, migliore, del suo trovarsi in atto. Presumibilmente, è per ovviare alla suddetta difficoltà teorica che Ross ha emendato il testo, invertendo il caso dei due dimostrativi<sup>572</sup> (ὥστ’ ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο [...], “così che di quello questo [...]"). Grazie a questo emendamento si ottiene un senso compatibile con le teorie aristoteliche dell’atto e della potenza: “quello”, designato come ciò che nell’intelletto vi è di più divino, indica l’attualità; e “questo”, la potenzialità. L’emendamento di Ross, che ha determinato la lettura tradizionale del passo, tuttavia non trova supporto nei codici, ed è per questa principale ragione che in anni più recenti, è stato riposto in questione<sup>573</sup>.

Qui si suggerisce di seguire l’intuizione teorica di Ross (secondo cui “quello” indica l’attualità e “questo” la potenzialità) ma di mettere in questione il criterio grammaticale sul quale si basa l’emendamento da lui introdotto. Inoltre, pur mantenendo la sua interpretazione riguardo al referente dei due dimostrativi, si intende discostarci dalla sua interpretazione del significato del riferimento all’“attualità”. Per Ross l’attualità consiste nell’averne in sé l’oggetto, nel senso dell’averlo a disposizione, idea che, di per sé, non implica un riferimento all’identificazione di intelletto e intelligibile<sup>574</sup>. Questa lettura del significato dell’attualità per noi non è convincente alla luce della parte

---

<sup>571</sup> Si veda Laks (2000), p. 235.

<sup>572</sup> Questa interpretazione dell’emendamento di Ross è di Laks (2000).

<sup>573</sup> Fazzo (2014), pp. 331-332.

<sup>574</sup> Ross (1970), p. 380, sostiene, contro Bonitz (1849), che a questo livello dell’argomento non vi è un riferimento all’identità di intelletto e intelligibile. Della nostra opinione, e di quella di Bonitz, è anche Judson (2019), pp. 231-232

precedente dell'argomento (1072a19-22). Prima, si mostrerà come è possibile conciliare l'intuizione teorica di Ross sul referente dei due dimostrativi con il testo dei codici; poi, si discuterà del significato del riferimento all'"attualità".

1. L'emendamento di Ross sembra presupporre che "quello" indichi un elemento testuale lontano mentre "questo" un elemento testuale "vicino". Detto altrimenti i riferimenti, alla lontananza e vicinanza da chi parla, comportati dai dimostrativi "quello" e "questo" devono corrispondere a una, lontananza e vicinanza, del referente del dimostrativo dal dimostrativo nell'ordine della frase. Alla luce del significato della proposizione antecedente (3.2) è tuttavia possibile proporre una lettura diversa. Seguendo l'interpretazione da noi proposta nella sezione (3.2) Aristotele sta spiegando in che cosa consista il processo il quale porta l'intelletto a identificarsi con l'intelligibile. Tale processo è caratterizzato da due estremi, corrispondenti alle condizioni del realizzarsi dello stesso: la potenzialità, definita in termini di ricettività dell'intelligibile, e l'attualità, determinata come un "possesso" dell'intelligibile. Se si ammette che chi parla stia esponendo le tappe di un processo nel loro ordine temporale, è anche legittimo considerare che ciò il quale viene prima nell'ordine sia ritenuto più vicino temporalmente da chi parla, mentre ciò che viene dopo, più lontano. In questo senso, quindi, "quello" e "questo" possono indicare rispettivamente "l'attualità" e la "potenzialità", poiché si considera il punto di vista di chi parla in relazione all'ordine temporale del processo e non all'ordine dei termini nella frase. Questa interpretazione fa emergere in modo chiaro che in questa sezione (la sezione 3) si sta parlando in particolare dell'intelletto dell'uomo.

2. Per quanto riguarda il significato del riferimento all'"attualità" la nostra posizione è già stata in parte anticipata in occasione del commento alla sezione precedente (3.2). Quando in (3.2) Aristotele menziona l'attualità dell'intelletto in questione sarebbe l'identità di intelletto e intelligibile, che si raggiunge quando l'intelletto pensa l'intelligibile. L'affermazione dell'identità di intelletto e intelligibile è infatti la conclusione dell'argomento della sezione (3.1-2), e la linea (3.3) costituisce una giustificazione di tale conclusione. Il collegamento tra l'attualità dell'intelletto e il possesso dell'intelligibile, che si realizza nell'espressione "ἐνεργεῖ δὲ ἕχων" (1072b 23), in quest'ottica, non indica solo che l'intelletto, quando è in atto, ha in sé l'intelligibile, ma spiega perché l'intelletto possa pensare sé stesso quando pensa l'intelligibile. La spiegazione è la seguente: l'intelletto costituisce ciò che può ricevere l'intelligibile, e quando è in atto, e quindi pensa, lo ha in sé. L'intelletto, quindi, si identifica con

l'intelligibile perché pensando lo ha in sé. La nozione di attualità, seguendo questa lettura, risulta collegata, non solo con il possesso dell'intelligibile, ma, anche con il pensare sé stesso dell'intelletto e, più precisamente, mostra come la seconda azione avvenga insieme, e tramite, la prima.

Seguendo l'interpretazione proposta, ciò che l'intelletto ha di divino è quindi l'attualità, nel senso dell'attività del pensare. L'attualità consiste in un pensare sé stesso dell'intelletto, che si realizza nel pensare l'intelligibile<sup>575</sup>. La presenza del *δοκεῖ* (*ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν*) non consente di stabilire se l'opinione esposta sia o meno avallata da Aristotele<sup>576</sup>. La nostra idea è che, esponendo tale opinione, Aristotele voglia mostrare che la sua propria concezione secondo cui l'eccellenza dell'intelletto consiste nell'attività di pensare è conciliabile – poiché la integra in sé – con l'idea più tradizionale secondo cui la condizione migliore dell'intelletto consiste nel possesso, ossia nella disponibilità, dell'intelligibile.

## 5. ALCUNE OSSERVAZIONI GENERALI

L'implicazione teorica dell'interpretazione proposta della sezione (3.1) (*αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ*) consiste in un programmatico superamento da parte aristotelica di una concezione secondo cui il valore dell'attività intellettuale dipende dall'eccellenza dell'oggetto. Tale superamento comporta il passaggio ad una concezione la quale annulla la distinzione tra soggetto e oggetto del pensiero, spostando l'attenzione sul valore dell'attività. A partire dall'esame della sezione (3.2), che sviluppa la tesi contenuta in (3.1), il realizzarsi del succitato passaggio appare ancora più chiaro, e, inoltre, riceve un'ulteriore precisazione. La sezione (3.2) (*κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ*) infatti delucida il significato del riferimento alla partecipazione all'intelligibile da parte dell'intelletto, esplicitando il posto ricoperto dell'attività nel processo di partecipazione all'intelligibile. La partecipazione all'intelligibile è da intendersi nel senso di un processo di identificazione con l'intelligibile (*νοητὸς γὰρ γίγνεται*) che coinvolge l'intelletto tramite l'atto del pensare. Pensando, l'intelletto diventa intelligibile. La pertinenza del

---

<sup>575</sup> Un'interpretazione simile si trova anche in Judson (2019), pp. 231-232.

<sup>576</sup> Laks (2000).

coinvolgimento della nozione di atto nella descrizione di un tale processo appare nella sezione (3.4) dove il termine *energeia* è associato al possesso dell'intelligibile da parte dell'intelletto. Tale possesso si realizza nell'istante nel quale l'intelletto pensa l'intelligibile.

Se l'intelletto pensa sé stesso secondo partecipazione dell'intelligibile ciò vuol dire: 1. che pensando, l'intelletto diviene esso stesso il suo proprio oggetto; e quindi 2. che l'intelletto pensa sé stesso (cioè: la cosa migliore) non perché l'intelletto costituisce il contenuto intenzionale dell'intellezione, ma perché nell'atto di pensare il suo proprio oggetto, cioè: l'intelligibile, l'intelletto si fa tutt'uno, e lo stesso, con esso. L'intelletto pensa la cosa migliore non poiché la cosa migliore è il suo oggetto – nel senso del contenuto intenzionale dell'intellezione – ma perché nell'atto di pensare l'intelletto diviene oggetto. Il valore dell'oggetto, in questo secondo senso, poggia sull'atto stesso del pensare.

Alla luce di queste considerazioni, si può affermare che il passaggio teorico messo in atto da Aristotele in *Metaph.*, XII 7, 1072b 14-24 non è un passaggio dalla concezione secondo cui il valore dell'oggetto riposa sull'eccellenza dell'oggetto alla concezione secondo cui il valore riposa sull'attività se con tale passaggio si intende che la prima concezione è scartata, e messa a lato, e che il riferimento all'oggetto scompare con essa. Aristotele infatti supera la prima concezione rintegrandola nella nuova: il valore dell'attività corrisponde al valore dell'oggetto ma non in quanto tale oggetto è un determinato contenuto di pensiero, ma nella misura in cui tale contenuto si identifica con l'intelletto, ossia in quanto il contenuto determinato dell'intelligibile è ciò che è pensato dall'intelletto. In questo senso, la natura dell'oggetto dipende dall'atto del pensiero, ossia dal fatto che nell'atto del pensare il contenuto coincida con l'intelletto. Nel passo risultano quindi operative due nozioni di oggetto. Una nozione corrisponde all'oggetto dell'intellezione, inteso come ciò che si trova al di là di essa, ad esempio l'essenza di una capra in quanto tale essenza si trova nella sostanza materiale “capra” ed è ciò che io voglio comprendere e pensare. Un'altra nozione, più difficile da determinare, è invece quella che si dovrebbe impiegare per spiegare la frase  $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\delta\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota\ \acute{o}\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$  qualora si volesse dire, preferendo un enunciato corretto, che  $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\delta\epsilon$  designa l'oggetto dell'intelletto. In questo senso, l'“oggetto” è il risultato di una mediazione dell'intelletto sul suo oggetto intenzionale.

## Secondo capitolo.

### *Metaph.*, XII 9, 1074b 18-34

#### 0. INTRODUZIONE

Fin qui si è sostenuto che, in *Metaph* XII 7, Aristotele discute e modifica dall'interno la concezione secondo cui il valore dell'attività intellettuale poggia sul valore dell'oggetto intelletto reintegrandola in una concezione più ampia secondo cui l'attività intellettuale ha un valore intrinseco. In quest'ultima concezione è il valore stesso dell'oggetto a dipendere dall'attività: 'oggetto', infatti, non è il contenuto intenzionale dell'intellezione, inteso come qualcosa di indipendente, e separato, dall'intellezione, ma un contenuto che si costituisce, e realizza come tale, mediante l'intellezione.

Nel presente paragrafo si intende mostrare che le problematiche sul rapporto tra il valore dell'oggetto e dell'attività le quali, seguendo la nostra precedente interpretazione, risultano centrali per la comprensione del significato della tesi dell'autointellezione dell'intelletto di *Metaph.* XII 7, sono oggetto di discussione in *Metaph.* XII 9. Se la pertinenza di tali problematiche rispetto al discorso che Aristotele porta avanti in *Metaph.* XII 7 è deducibile a partire da una ricostruzione di un senso logico dell'argomento il quale di per sé non è evidente; in *Metaph.* XII 9, le stesse problematiche sono invece esaminate programmaticamente sotto forma di aporie. Di più, si intende mostrare che le suddette problematiche costituiscono un nucleo teorico centrale nel contesto di *Metaph.* XII 9<sup>577</sup> e che a partire da esse è possibile ordinare un'argomentazione che pone innumerevoli problemi di interpretazione<sup>578</sup>.

La nostra analisi di *Metaph.* XII 9 consentirà inoltre di comprendere: 1. quali siano le implicazioni e le conseguenze della concezione secondo cui il valore dell'attività dipende dal valore dell'oggetto per la caratterizzazione dell'intelletto come ente divino;

---

<sup>577</sup> Questa tesi si trova sviluppata anche in Kosman (2000), pp. 213-226.

<sup>578</sup> Sull'aspetto disordinato e "confuso" dell'argomento e sulla difficoltà di ricostruirne la logica, si vedano Ross (1924), p. 398, Brunschwig (2000), p. 281, Beere (2010), p. 2, su cui si ritornerà in modo puntuale nel corso dell'esame analitico dei passi aristotelici.

2. che la posizione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto è dialetticamente legata all'impossibilità di accettare tali conseguenze.

## 1. L'OGGETTO DI *METAPH. XII 9*

Il capitolo nove di *Metaph. XII* è consacrato alla discussione di una serie di aporie sulla questione: “quale disposizione deve avere l'intelletto per poter soddisfare il titolo di più divino dei fenomeni ?”<sup>579</sup>. L'enunciazione dell'argomento aiuta di per sé a capire la pertinenza e il rilievo del capitolo per la presente discussione. L'oggetto della trattazione è il modo di essere dell'intelletto, il quale ne giustifica la caratterizzazione come essere massimamente divino. Poiché “divino” nella sua accezione più neutra significa “dotato di un massimo valore” è come se si domandasse quale disposizione debba avere l'intelletto per essere giudicato con ragione “la cosa migliore”. Il punto in discussione, quindi, è da che cosa dipenda, o dove risieda, l'eccellenza dell'intelletto. La trattazione è incentrata sulla nozione di disposizione – e non semplicemente su quella di ‘essere’ – cosicché la questione dell'eccellenza dell'intelletto è immediatamente posta in collegamento con la nozione di attività. Si vede come da un'impostazione del problema della fonte dell'eccellenza dell'intelletto di questo tipo sia brava la strada verso la posizione di problemi quali: se l'intelletto abbia il proprio valore in quanto è pensante in potenza o in quanto è pensante in atto; e se tale valore gli provenga dall'oggetto dell'intellezione o dall'intellezione.

---

<sup>579</sup> “I discorsi che riguardano l'intelletto presentano alcune aporie <esso> infatti sembra essere la più divina delle cose che a noi risultano, ma come esso debba stare per essere tale, presenta alcune difficoltà” (περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας: δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας (1074b 15-17).



## 2. SCHEMA DEL CAPITOLO

Prima di passare all'analisi delle singole aporie, sarà utile avere un'idea dell'organizzazione complessiva della discussione. Per tale ragione si propone qui di seguito uno schema generale del capitolo<sup>580</sup>:

1. b 15-17 argomento e programma del capitolo
2. b 17-21 prima aporia, la quale si basa sulla supposizione che l'intelletto sia una potenza<sup>581</sup>: (a) l'intelletto non ha intellesione di nulla? (b) ha intellesione, ma la sua essenza è di essere in potenza?
  - 2.1 b 17-18 obiezione contro (a)
  - 2.2 b 18- 21 obiezione contro (b)
3. b 21- 34 seconda aporia, relativa alla natura dell'oggetto dell'intelletto: sia che la sua essenza sia di essere in potenza sia che sia di essere in atto, che cosa pensa?
  - 3.1 b. 22-3 sistematizzazione delle questioni della seconda aporia: (c) ha intellesione di sé? (d) ha intellesione di altro? se di altro: (d1) sempre dello stesso? (d2) pensa ora una cosa e poi un'altra
  - 3.2 b 23-25 ulteriore sotto-articolazione della seconda aporia: (e) ha intellesione di una cosa nobile o di una cosa qualsiasi<sup>582</sup>?
  - 3.3 b- 26 Prima risoluzione di (e)
  - 3.4 b 26-28 refutazione di (d2)

---

<sup>580</sup> Lo schema è ripreso da Brunschwig (2000), pp. 275-276, con alcune variazioni che saranno indicate puntualmente. Individuare la logica interna della discussione (ossia la logica della concatenazione delle diverse aporie, e delle questioni ad esse interne) costituisce un problema interpretativo. In particolare, estremamente complesso è comprendere a quale aporia si riferiscano le risposte fornite da Aristotele dopo l'esposizione della seconda aporia. Diverse soluzioni sono state fornite. Ad esempio Ross (1924), Brunschwig (2000), Baghdassarian (2019) Judson (2019). Si è scelto qui di riportare lo schema di Brunschwig anzitutto perché, rispetto ad altri (ad es. Ross e Judson), è più dettagliato. Non in tutti i casi, tuttavia, si concorda con la lettura da lui fornita. Le differenze riguardano in particolare le risposte aristoteliche alla seconda aporia, per le quali in linea generale si preferisce la lettura di Ross. Sul problema della difficoltà di definire l'articolazione interna del capitolo si ritornerà in modo sistematico alla fine del paragrafo.

<sup>581</sup> Brunschwig (2000), p. 275, categorizza l'aporia sotto un titolo diverso, cioè: "questione della presenza dell'oggetto". Judson (2019), p. 305, invece, parla di "aporia sulla potenza", come si sceglie di fare qui. Si discuterà più avanti della questione, mostrando che queste difficoltà di categorizzazione non sono ininteressanti, ma costituiscono un indizio per approfondire la questione della tematica di fondo del capitolo, la quale lega tra di loro tutte le aporie.

<sup>582</sup> Qui ci si distanzia da Brunschwig (2000), secondo cui la questione sul valore dell'oggetto è una sotto articolazione dell'opzione (d) ossia: "pensa altro da sé." La differenza di lettura non è tuttavia molto determinante per la comprensione del senso generale dell'argomento.

- 3.5 b 28- refutazione definitiva di (b) che è insieme una prima refutazione di (d)<sup>583</sup>
- 3.6 b 28-33: seconda refutazione di (d)
- 3.7 b33-35: adozione di (c)
- 4. b35-38: problemi sorti dall'adozione di (c): ossia se pensa sé stesso
- 4.1 b35-36 primo problema: pensa sé stesso solo per accidente?
- 4.2 b36-38: secondo problema: se intelletto e intellegibile sono due cose diverse, il suo valore dipende dall'essere pensante o pensato?
- 4.3 b38-a5: soluzione del primo problema.
- 5. a5-10: terza aporia:
- 5.1 a5-6: dichiarazione dell'aporia
- 5.2 a6-10: risoluzione

### 3. LA PRIMA APORIA

La prima aporia suona così:

(a) Se infatti esso non ha intellezione di nulla, quale può essere il motivo per cui è degno di venerazione? (a1) Esso sta piuttosto come colui che dorme, e (b) se ha intellezione ma altro è signore di questo fatto, poiché ciò in cui consiste la sua essenza non è intellezione, allora (b1) esso non sarà l'essenza migliore di tutte, poiché è in virtù dell'intellezione che l'onorabilità gli appartiene (1074b17-21).

(a) εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν,(a1) ἀλλ' ἔχει ὡσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων:  
 (b) εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦτο ὃ ἐστὶν αὐτοῦ ἢ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, (b1) οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη: διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει.

Nella prima aporia si pongono a confronto due tesi: (a) “se l'intelletto non pensa niente”; e (b) “se pensa, ma altro è signore di questo fatto”. Il carattere aporetico della discussione, dato dalla compresenza di tesi tra loro contraddittorie, è riconoscibile per la presenza delle opposizioni pensa niente / pensa qualcosa, oppure, non pensa / pensa, le

---

<sup>583</sup> Qui si preferisce Ross (1924), invece di Brunswigh (2000). Si tornerà su questo punto più avanti.

quali sono deducibili dalla composizione delle due tesi (a) e (b)<sup>584</sup>. La formulazione delle due tesi è marcata da un'asimmetria la quale costituisce anche la ragione delle due possibili formulazioni dell'opposizione. La tesi (a) contiene un riferimento all'oggetto dell'intellezione (μηδέν) mentre la tesi (b) non contiene tale riferimento. Più precisamente: la tesi (a) verte sull'oggetto dell'intellezione – la questione è infatti se l'intelletto pensi *niente*, ma poiché l'oggetto è ciò su cui ricade l'azione, e corrisponde a *niente*, l'assenza dell'oggetto (ossia: il niente) indica l'assenza dell'azione; la tesi (b) verte sull'azione<sup>585</sup>. Interrogarsi sul significato, e sulle ragioni, della suddetta asimmetria consente di riconoscere l'esistenza di un rapporto di dipendenza causale tra l'intelletto che è in potenza intellesione e l'oggetto dell'intellezione.

Le tesi (a) e (b) corrispondono a due casi diversi di potenzialità<sup>586</sup>. La tesi (a) riguarda il caso di un intelletto che non esercita in atto la potenza di pensare, ma è “pensante” in potenza, come si dice “pensante” l'uomo in quanto appartiene alla specie umana<sup>587</sup>. La convenienza di questa descrizione alla tesi è suggerita dall'obiezione sollevata contro quest'ultima da Aristotele stesso, il quale esemplifica i casi che essa sussume ricorrendo all'esempio di qualcuno che dorme<sup>588</sup>. La tesi (b) riguarda il caso dell'intelletto che è pensante in atto ma non è atto per essenza poiché per esercitare il pensiero dipende da altro. La presenza del riferimento all'oggetto nella tesi (a) (e quindi la sua assenza nella tesi b), rende tuttavia più complicata l'analisi delle due tesi.

Se Aristotele, con la tesi (a), avesse solamente voluto riferirsi al primo tipo di potenza, cioè la potenza di chi può esercitare il pensiero ma non lo esercita in atto per una qualsiasi ragione (perché sta facendo un'altra attività, o perché ha un impedimento), avrebbe potuto formulare la tesi in modo diverso, dicendo semplicemente “non pensa”. La formulazione μηδέν νοεῖ, che egli sceglie, indica, invece, un caso più specifico. Essa introduce la classe della potenza propria di quanti non pensano in atto, pur avendone la capacità, tramite il riferimento a un caso particolare: quello nel quale non si pensa in atto perché non c'è l'oggetto sul quale pensare. La domanda allora diventa: perché Aristotele

---

<sup>584</sup> Per la prima lettura cf. Wedin (1988), p. 234. Bunschwig (2000), p. 276; per la seconda Elders (1972), p. 251, Judson (2019), p. 305, Beere (2010), p. 10. L'analisi su questo punto sarà al centro del nostro esame.

<sup>585</sup> Bunschwig (2000), p. 276, che analizza a fondo la questione, legge in maniera diversa, e afferma, all'opposto, che la tesi (a) riguarda l'azione del pensare mentre la tesi (b) l'oggetto. Nonostante questa differenza, le nostre letture hanno dei punti in comune, sui quali si tornerà nella parte finale del capitolo.

<sup>586</sup> Così legge anche Judson (2019), p. 305, Beere (2010), p. 10. Bunschwig (2000), dà un'interpretazione un po' più sfumata. Su questo punto si veda anche la parte finale del capitolo.

<sup>587</sup> Per questo significato di “pensate” si veda *De anima* II 4.

<sup>588</sup> Lo stesso esempio è impiegato nel *Protreptico* e nelle *Etiche* come esemplificazione di un tipo di potenza.

ha scelto una tale formulazione, ossia, perché egli ha scelto di parlare della potenza di pensare mediante il riferimento a quest'ultimo caso specifico?

Noi riteniamo che la tesi  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$  renda conto di un fenomeno la cui considerazione è centrale per lo sviluppo della discussione: la dipendenza dell'intellezione dalla presenza dell'oggetto intelletto. La presenza del riferimento all'oggetto, ottenuta tramite l'aggiunta del dimostrativo  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$ , assicura che il verbo  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$  abbia come referente l'esercitare il pensiero in atto e non il pensare in potenza. Se la tesi fosse "l'intelletto non pensa" i casi coperti dalla descrizione sarebbero più vari. Si potrebbe osservare, ad esempio, che l'intelletto non pensa quando una malattia glielo impedisce. In tal caso il riferimento al "pensare" non indicherebbe l'esercitare il pensiero, ma la possibilità del pensare la quale non si realizza perché l'intelletto, a causa di una disposizione corrotta, non può passare all'atto. Il  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$ , in quanto correlativo del pensare, assicura che il  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$  designi il pensare in atto, e, in tal modo, garantisce la pertinenza del caso considerato per la discussione – l'intelletto divino, di cui la discussione si occupa, infatti, è in atto. Tuttavia, per il suo significato, esso comporta anche che l'atto del pensare al quale ci sia riferisce resti nell'impotenza. Il  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$  infatti designa un oggetto nullo, o assente, e il pensare niente equivale al non pensare. La presenza del dimostrativo riempie uno spazio lasciato vuoto dal verbo  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$ , il che mostra la dipendenza del verbo dal dimostrativo, ossia che pensare è sempre pensare qualche cosa. Ma, il significato del dimostrativo (ossia:  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$ ) comporta un'inversione nel significato del verbo (da 'pensa' si passa a 'non pensa') e annulla il riferimento all'azione da esso designata. La struttura sintattico/grammaticale della tesi (a) è tale da costituirsi come prova di un fatto difficilmente contestabile: la presenza di un oggetto dell'intellezione è una condizione dell'intellezione.

Guardando la formulazione del problema relativo alla tesi (a): [se non pensa niente] "che cosa avrebbe di venerabile?" ( $\tau\acute{\iota}\ \grave{\alpha}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\eta\ \tau\omicron\ \sigma\epsilon\mu\upsilon\omicron\nu\acute{o}\nu$ ) si aggiunge un'altra constatazione. All'interno della prima aporia l'obiezione sollevata contro la tesi (b) ("se pensa") stabilisce che l'onorabilità appartiene all'intelletto per l'intellezione. La seconda aporia verte sulla natura dell'oggetto dell'intellezione e, nella relativa discussione – come si vedrà meglio più avanti – la questione della dipendenza del valore dell'intellezione dall'oggetto è esplicitamente discussa, risultando incompatibile rispetto alla tesi della superiorità assoluta dell'intelletto. In risposta al rischio comportato da tale inconvenienza è pronunciata la tesi centrale dell'intero capitolo, la tesi della *noēsis noēseōs*, la quale

costituisce una riformulazione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto di *Metaph. XII 7*.

La rassegna di esempi appena menzionata mostra la presenza di un filo conduttore nella discussione del capitolo: la questione della competizione tra attività e oggetto per la determinazione della “sede” del valore dell'intelletto. Il caso del “pensare niente” appare calzante per introdurre tale questione per due ragioni: i. la struttura grammaticale della tesi (a) mostra che se non c'è oggetto del pensiero non c'è pensiero. La tesi (a) risulta quindi uno strumento efficace per introdurre la questione della dipendenza dell'atto intellettivo dall'oggetto intelletto, che è centrale per tutta la discussione. ii. L'ambiguità insita alla tesi – dovuta alla presenza del doppio significato di “pensare niente”, e “non pensare” – consente di leggere la formulazione del primo problema, e la relativa obiezione (“starebbe come uno che dorme”) come valide per due punti di vista: il punto di vista secondo cui l'intelletto non potrebbe essere venerabile perché non pensando, non dispone in sé di alcun oggetto di valore, e il punto di vista (che corrisponde alla posizione di Aristotele) secondo cui l'intelletto non potrebbe essere venerabile poiché semplicemente non pensa. In tale modo la prima aporia introduce implicitamente, anche il presupposto della seconda, ossia l'idea che la venerabilità pertenga all'intelletto per il pensare.

Se la tesi (a) verte sull'oggetto dell'intellezione e pone in evidenza la correlazione tra intellesione e oggetto dell'intellezione, la tesi (b) verte sull'intellezione. La tesi infatti è: “voεῖ, τούτου δ'ἄλλο κύριον”. Non c'è traccia del dimostrativo dopo il verbo, ma questo non significa che il riferimento non sia implicito. Al contrario, se si tiene conto del punto al quale ci ha lasciati il primo problema (“se pensa niente, è come uno che non pensa”), la presenza di un oggetto dell'intellezione risulta essere la condizione del realizzarsi dell'atto pensare. Nel caso della prima tesi ci si è domandati perché Aristotele abbia scelto di aggiungere il dimostrativo invece di discutere la tesi più semplice “non pensa”; qui, nel caso della tesi (b), ci si interrogherà invece sull'assenza del dimostrativo.

Il problema comportato dalla tesi (b) si definisce in relazione alla formula che segue il voεῖ: τούτου δ'ἄλλο κύριον (“ma di questo altro è signore”). Questa formula designa una situazione ben precisa anche se forse non facile da esemplificare: il caso in cui l'intellezione è determinata da qualche cosa d'altro che l'intelletto. Nel testo quest'altro è indicato tramite il termine κύριον. La menzione della relazione di dominazione si spiega con riferimento alla capacità di questo altro di far passare all'atto l'intelletto che, invece, non lo fa da sé. La relazione di dominazione indica, quindi, la dipendenza dell'intellezione, e conseguentemente dell'intelletto, nell'atto di pensare,

dall'altro che lo fa pensare. Questa dipendenza sembra essere del tipo della causalità efficiente<sup>589</sup>. Il senso del riferimento alla relazione di dominazione è confermato dalla spiegazione seguente, la quale, oltre che definire più precisamente le condizioni e il meccanismo tramite il quale l'intelletto pensa ad opera di altro, spiega perché l'intelletto non possa pensare da sé. L'intelletto non è intellesione per essenza ma è per essenza potenza di intellesione, per questo ha bisogno di un altro per pensare. Il concetto di potenza è esplicitamente utilizzato per indicare la natura, o essenza, dell'intelletto il quale si trova nel caso descritto: ossia che pensa, ma per opera di altro<sup>590</sup>. A un intelletto di questo tipo è contrapposto un intelletto la cui essenza è "intellesione", ossia atto di pensare. La spiegazione aristotelica, tramite la contrapposizione tra potenza e atto, introduce, accanto all'idea di un intelletto che è una potenza di pensare, quella di un intelletto che è pensare per essenza. Essa chiarisce che per essere la cosa migliore non basta che l'intelletto pensi, ma è necessario che l'intellessione gli appartenga di per sé, ossia che il suo pensare non sia determinato da altro; l'intelletto non pensa a causa di altro qualora la sua essenza sia intellesione e non potenza di intellesione. Il modo in cui è formulato il problema conferma questa lettura del testo. Aristotele afferma che se l'intelletto pensa, ma l'intellessione dipende da altro – poiché l'intelletto è potenza di intellesione ma la sua essenza non è intellesione – l'intelletto non sarebbe la cosa più eccellente, visto che ciò per cui gli appartiene il valore è l'intellessione, ed essa non gli appartiene per sé.

A differenza di quanto accade con la tesi (a), per la quale Aristotele stesso fornisce un esempio, trovare un esempio per la tesi (b) non è un compito di immediata esecuzione. Un candidato adeguato sembra rappresentato da un intelletto il quale si attivi, e pensi, ad

---

<sup>589</sup> Su questo punto si trovano d'accordo numerosi interpreti, ad es., Brunshwig (2000), Beere (2010), Judson (2019), Baghdassarian (2019).

<sup>590</sup> Beere (2010) osserva che la nozione di potenza, di per sé, non implica che la potenza passi all'atto a causa di altro, e che, quindi, il carattere della passività (nel senso dell'incapacità di passare all'atto senza un intervento esterno) costituisca una condizione la quale si aggiunge a quella della potenzialità nella determinazione dell'intelletto presentato nella tesi (b). L'esempio che egli porta è quello di un costruttore di case, il quale, sostiene Beere, è una potenza, senza che questo comporti che il passaggio all'atto, cioè al costruire, dipenda dall'azione di qualcos'altro sudi lui. Non si entra qui nel merito della validità della tesi di Beer relativamente al funzionamento di una potenza in generale. Si osserva, tuttavia, che nell'esposizione della tesi (b) di *Metaph* XII 9, la caratterizzazione dell'essenza di un ente come potenza implica l'incapacità a passare all'atto da sé. Si dice infatti, che l'intelletto il quale non è signore dell'intellessione è potenza, mentre è intellesione quello che è capace di passare all'atto da sé. Questa divisione dicotomica della incapacità/capacità di attualizzare la potenza tramite i due riferimenti alla potenza e all'intellessione, indica per esclusione che ciò che non è capace di attualizzarsi da sé non è potenza ma intellesione (ossia atto per essenza). Non ci sembra quindi che nel passo sia presa in considerazione una distinzione un tipo di potenza non passiva, ossia capace di attualizzarsi da sé.

opera di un oggetto da pensare che lo stimoli dall'esterno<sup>591</sup>. “Signore” dell'intellezione sarebbe, in questo caso, l'oggetto intelletto. Altri casi sono plausibili: qualcuno potrebbe risvegliare l'intelletto addormentato della prima tesi<sup>592</sup>; o, ammessa una concezione dell'intellezione sul modello dell'apprendimento, potrebbe esservi qualcuno che attiva l'intelletto in modo analogo al maestro che agisce sull'intelletto dell'allievo.

Conforme al primo esempio è la descrizione del funzionamento cognitivo dell'anima del mondo in *Timeo* 37a 2-c 5. L'intelletto della seconda tesi di *Metaph* XII 9 pensa a condizione che vi sia un altro il quale produca tale pensare. L'anima cosmica del *Timeo*, posto che la sua rotazione sia corretta e regolare, pensa quando un oggetto esterno la tocca. Indicando questo riferimento non si pretende qui di indovinare quale esempio Aristotele abbia in mente elaborando la tesi (b) di *Metaph.* XII 9, ma si intende piuttosto mostrare la corrispondenza di quest'ultima con un esempio concreto di posizione filosofica al quale Aristotele avrebbe potuto verosimilmente riferirsi<sup>593</sup>. Tale collegamento non solo fornisce una misura del dibattito reale celato dietro alle aporie aristoteliche, ma conforta la plausibilità dell'interpretazione secondo cui l'“altro” dall'intelletto della prima aporia sia l'oggetto dell'intellezione. Poste queste premesse esaminiamo brevemente il passo del *Timeo*.

### 3.1 UN COLLEGAMENTO CON IL *TIMEO* DI PLATONE: L'“ALTRO” DALL'INTELLETTO È L'OGGETTO

Nella sezione del *Timeo* 37a 2-c 5, dedicata all'esposizione del funzionamento cognitivo dell'anima, due passi in particolare sono rilevanti per la presente discussione. Il primo suona così:

Essendo dunque l'anima composta di questi tre elementi, della natura dell'identico, della natura del diverso e dell'essere, e ripartita e collegata secondo ragione, ruotando essa stessa intorno a sé stessa, quando tocca qualcosa il cui essere è dissolubile o quando qualcosa di indivisibile, messa tutta in movimento al proprio interno, essa dice, a cosa questo sia identico o da cosa diverso (37a 2-7). Traduzione di Fronterotta.

---

<sup>591</sup> Cf. Brunschwig (2000) e Beere (2010) che discutono analiticamente la questione.

<sup>592</sup> L'esempio è di Brunschwig (2000).

<sup>593</sup> La tesi più forte, secondo cui il funzionamento cognitivo dell'anima descritto del *Timeo* costituisce il riferimento critico di Aristotele nella formulazione della tesi (b) sarà discussa più avanti, alla fine del capitolo, dove si presenteranno altri due argomenti in suo favore.

ἄτε οὖν ἐκ τῆς ταυτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἕκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτὴ τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτω τ' ἂν τι ταυτὸν ἦ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον.

Il passo citato costituisce una sorta di coda rispetto al secondo resoconto della generazione del cosmo fornito nella prima allocuzione di Timeo<sup>594</sup>. Si tratta del riassunto che segue la narrazione della generazione dell'anima cosmica<sup>595</sup>. I contenuti principali della narrazione della generazione dell'anima cosmica sono riepilogati all'inizio della nostra citazione: 1. l'anima è composta di una mescolanza di identico, diverso e essere; 2. il processo di generazione si articola in movimenti di ripartizione e collegamento, governati da proporzione; 3. l'anima ha un movimento circolare attorno a sé stessa. Tali contenuti sono ripresi nel passo citato dove servono a definire la disposizione che l'anima deve avere per poter pensare, o "dire"<sup>596</sup>. Insieme a questa disposizione è citata una seconda condizione del "dire" dell'anima: la sollecitazione di un oggetto. La logica del passo può essere schematizzata come segue: *posto* che a)1. sia composta di identico, essere, e diverso; 2. sia suddivisa e legata secondo proporzione; e 3. si muova circolarmente; *quando* b) tocca qualcosa; l'anima *dice* c) a che cosa questo sia identico o diverso<sup>597</sup>.

L'anima, disposta secondo i parametri 1, 2, e 3, pensa *quando* un oggetto la tocca. Questo è il punto che ci interessa sottolineare. Si noti l'impiego del verbo ἐφάπτηται ("toccare"), il quale indica la sollecitazione, in forma di contatto, dell'oggetto nei confronti dell'intelletto. Data la composizione dell'anima cosmica, che contiene in sé gli

---

<sup>594</sup> *Timeo*, 34b 10-37a 2.

<sup>595</sup> *Timeo*, 34b 10 36d 7.

<sup>596</sup> Nella parte successiva del passo, *Timeo*, 37b 6, dedicata all'analisi delle diverse forme di pensiero proprie dell'anima, il λέγει è descritto come un discorso che l'anima pronuncia a sé stessa senza voce.

<sup>597</sup> Il λέγει della frase finale introduce un elenco di funzioni cognitive. Il primo elemento dell'elenco, riportato nella citazione ("a cosa questo sia identico o da cosa diverso") è seguito da un riferimento alle categorie (rispetto a cosa, dove, come, quando) enumerate in quanto contenuti del discorso dell'anima che verte sull'"essere" e sul "patire" delle cose in divenire, nei loro rapporti reciproci, e con le idee. Si è preferito omettere tale parte del passo nella citazione nel corpo del testo, in quanto rendendo più complesso il quadro delle funzionalità cognitive dell'anima, è suscettibile di sollevare problematiche ulteriori, esterne al discorso attuale (se il sapere al quale si allude in tale parte appartenga all'ambito dell'opinione o della scienza; la messa in rapporto delle cose sensibili con le idee nei giudizi razionali) le quali rischierebbero di distogliere l'attenzione dal punto qui in questione. Si riporta qui di seguito la citazione: "ma soprattutto rispetto a che cosa, dove, come e quando, avvenga tra le cose in divenire, che ciascuna sia o patisca, l'una in relazione all'altra e in relazione alle realtà che sono sempre identiche a sé stesse" (πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπη καὶ ὅπως καὶ ὁπότε συμβαίνει κατὰ τὰ γινόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταυτὰ ἔχοντα ἀεὶ, *Timeo*, 37a 7-b 3).



stessi elementi dell'oggetto da conoscere, il contatto è di tipo ontologico<sup>598</sup>. Il termine è sinonimo di *θηγγάνειν*, il quale – si ricordi – è impiegato da Aristotele in *Metaph* XII 7 insieme a *νοῶν*, per indicare il processo di partecipazione all'intelligibile da parte dell'intelletto.

Nel passo del *Timeo* si distinguono due tipi di oggetti: un qualcosa “avente un essere dissolubile” (*οὐσίαν σκεδαστήν ἔχοντός τινος*) e qualcosa di “indivisibile” (*ἀμέριστον*). Il termine “indivisibile” il quale designa il secondo tipo di oggetto è ripreso dalla narrazione precedente della generazione dell'anima del cosmo, dove insieme al suo opposto (“divisibile”), ha assunto un ruolo centrale, indicando l'opposizione tra l'essere che sempre è, e non può non essere delle idee, e l'essere che sempre diviene, senza mai essere, del mondo sensibile. I due oggetti corrispondono agli enti intellegibili e sensibili. Il rilievo della distinzione si chiarisce nel seguito della sezione, dove, in base ad essa, è stabilita la distinzione tra due diverse forme di ragionamento (ossia di *λέγει*) proprie dell'anima: opinione e persuasione vera, da un lato, e intelletto e scienza, dall'altro. Se nel contesto della sezione, tale distinzione ha un ruolo centrale, in quanto comporta il determinarsi di un'articolazione fondamentale per la comprensione del funzionamento cognitivo dell'anima, qui non ci si concentrerà su di essa, ma ci si limiterà a considerare il secondo tipo di ragionamento, ossia quello che produce intelletto e scienza. Ciò per due semplici ragioni:

1. Della descrizione del funzionamento cognitivo dell'anima di *Timeo* 37a 2-c 5 ci interessa anzitutto evidenziare che il pensare (*λέγει*), in un senso generale del termine, sia attivato nell'anima dall'impatto di un oggetto esterno. Per la determinazione di questa struttura dispositiva la natura dell'oggetto è indifferente.

2. Poiché *Metaph.* XII 9 verte sull'intelletto, e poiché l'intellezione è trattata come operazione scientifica, nello sviluppare la comparazione con il *Timeo*, si considereranno le operazioni dell'anima categorizzate mediante gli stessi concetti. Con questo tuttavia non si vuole stabilire una corrispondenza tra la concezione di scienza e intelletto, né tantomeno, dei relativi oggetti, in Aristotele e Platone. Quest'operazione sarebbe votata al fallimento poiché tra i due filosofi su questo punto si giocano delle differenze

---

<sup>598</sup> Su questo punto, si veda l'esame della sezione (3.2) dell'argomento di *Metaph.* XII 7 esaminato nel capitolo precedente.

fondamentali. Su tali differenze, per l'importanza che esse ricoprono in seno alla presente discussione, si tornerà in sede separata, nella conclusione della tesi.

La distinzione, nell'anima, del ragionamento che produce intelletto e scienza costituisce l'oggetto del secondo passo che si intende citare per illustrare il nostro raffronto tra *Metaph.*, XII 9 e il *Timeo: Timeo*, 37b 7-c 2. Il passo costituisce lo sviluppo della citazione precedente relativa alle condizioni del funzionamento cognitivo dell'anima. Il testo è il seguente:

Un ragionamento che è vero senza eccezioni, sia se riguarda il diverso, sia se riguarda l'identico, condotto senza voce e senza suono in ciò che si muove da sé [...] quando si riferisce a ciò che è razionale, e il cerchio dell'identico, ruotando bene, ne dà l'annuncio, produce necessariamente intelletto e scienza (37b 7-c 2).

λόγος δὲ ὁ κατὰ ταῦτόν ἀληθῆς γινόμενος περὶ τε θάτερον ὄν καὶ περὶ τὸ ταῦτόν, ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὐτοῦ φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἤχῃς, ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ἦ καὶ ὁ τοῦ ταῦτοῦ κύκλος εὐτροχος ὡν αὐτὰ μηνύση, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται.

### 3.2 LA LOGICA INTERNA ALLA PRIMA APORIA

Torniamo ora alla prima aporia di *Metaph.*, XII 9. L'assunto teorico presupposto dalla tesi (b) consiste nell'idea secondo cui l'intellezione determini il valore dell'intelletto. Quest'idea sulla "sede" del valore dell'intelletto è introdotta qui per la prima volta. Che l'opinione incontri il gusto di Aristotele, e ne rispecchi il pensiero, appare chiaro considerando il seguito della trattazione, e, inoltre, le linee 1072b 23-24 di *Metaph.*, XII 7, dove, seguendo l'interpretazione più sopra fornita, si sostiene la stessa idea. Se si vuole trovare un filo logico nella presentazione delle due aporie, a partire da quanto si è affermato fin qui ci sembra dunque possibile affermare che: se la tesi (a) ha mostrato la dipendenza dell'intellezione dalla presenza dell'oggetto dell'intellezione; la tesi b) problematizza la prospettiva della tesi (a).

Il presupposto della tesi (b) è che il valore appartenga all'intelletto per l'intellezione, quindi: se l'intelletto è intellezione in potenza, nella misura in cui l'intellezione dipende da un altro, l'intelletto non può essere la sostanza di maggior valore. Lo sarà, invece, ciò a cui l'intellezione appartiene per sé. La prospettiva secondo cui il realizzarsi dell'intellezione dipende dalla presenza di un oggetto da pensare è posta

in un confronto dialettico con la prospettiva secondo cui l'intelletto deriva il proprio valore dall'intellezione. Quest'ultima prospettiva mostra che, se l'intelletto dipende da un altro per pensare, a risentirne è il primato di valore dell'intelletto. Se si ammette che quest'altro sia l'oggetto dell'intellezione, ne risulta che, a causa della dipendenza dall'oggetto, l'intelletto non può essere la sostanza migliore. Mettendo insieme le due prospettive, risulta esservi una relazione necessaria di dipendenza causale, tra l'intelletto in potenza, e l'oggetto intelletto.

#### 4. LA SECONDA APORIA

La seconda aporia di *Metaph.* XII 9 verte sull'identità dell'oggetto dell'intellezione<sup>599</sup>:

Inoltre, sia che la sua essenza sia intelletto, sia che sia intellezione, di che cosa ha intellezione? O, infatti, (c) esso ha intellezione di sé stesso, o (d) di qualche altra cosa; e se di qualche altra cosa, o (d1) sempre della stessa oppure (d2) di altro. (e) C'è dunque qualche differenza, o non ce n'è nessuna, tra l'aver intellezione di una cosa nobile, e l'aver intellezione di una cosa qualsiasi? O non è neanche assurdo il ragionare intorno a certe cose? È chiaro dunque che ha intellezione della cosa più divina e degna di onore e non muta, poiché il mutamento sarebbe verso il peggio, e una cosa sarebbe già un tipo di movimento (1074b 22-1074b 27).

ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἢ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἐστὶ, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὐτὸν ἢ ἕτερόν τι: καὶ εἰῆτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο. πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει: εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνησις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.

La questione dell'identità dell'oggetto da intellere è esplicitamente dichiarata pertinente con riferimento a due opzioni: sia che l'essenza dell'intelletto sia "intelletto", sia che essa sia "intellezione". La posizione della seconda aporia non comporta quindi

---

<sup>599</sup> Su questo punto i critici sono d'accordo. Cf. ad es., Brunschwig (2000), Beere (2010), Judson (2019), Baghdassarian (2019).

l'idea che la prima aporia, di cui la tesi (b) riguarda il problema della natura potenziale o attuale dell'intelletto, sia stata risolta definitivamente<sup>600</sup>.

La seconda aporia ci interessa anzitutto poiché vi si trova esplicitamente discussa la questione del valore dell'oggetto dell'intellezione, e più precisamente – questo lo si vedrà soprattutto nel seguito della sezione - dell'impatto del valore dell'oggetto sull'intellezione. La questione del valore dell'oggetto è introdotta come sotto articolazione della questione più generale “che cosa pensi l'intelletto”. Quest'ultima è infatti scomposta in una serie di due questioni dicotomiche: c) ha intellesione di sé stesso, o d) di altro da sé; se di altro: d1) sempre dello stesso, o d2) di cose differenti, alle quali si aggiunge la questione: d) dell'indifferenza, o meno, del valore dell'oggetto per il valore dell'intelletto. Quest'ultima questione è seguita da una prima risposta: “è evidente che l'intelletto ha intellesione della cosa migliore e più degna di onore”. Il fatto che Aristotele torni sulla questione del valore dell'oggetto dell'intellezione, e che ad essa dedichi più dei due terzi della sezione, indica che la risposta non è considerata di per sé esauriente.

Si noti che una tesi sostanzialmente analoga si è già incontrata in *Metaph.* XII 7, dove, per determinare l'attività migliore del principio primo del cosmo, e dell'uomo, Aristotele ha affermato che: “l'intellezione per sé è intellesione della cosa migliore” (1078b 18). In risposta a tale dichiarazione egli ha poi introdotto la tesi dell'autointellesione dell'intelletto.

Le risposte aristoteliche, seguenti l'esposizione della seconda aporia, suonano così:

(1) In primo luogo dunque, se non è intellesione, ma potenza, è ragionevole che la continuità o meno dell'intellezione sia per lui faticosa;(2)inoltre, è chiaro che qualcos'altro sarebbe la cosa più degna d'onore che l'intelletto, cioè l'oggetto dell'intellezione.(3) L'aver intellesione e l'intellezione appartengono anche a colui che ha intellesione della cosa peggiore di tutte, per cui, se questo è da evitarsi (anche non vedere certe cose, infatti, è meglio che vederle), l'intellezione non sarebbe la cosa migliore di tutte.(4)Pertanto ha intellesione di sé stesso; poiché è la cosa superiore a tutte, e l'intellezione è intellesione di intellesione. (1074b 29-34)

πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χερίστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ

---

<sup>600</sup> Sulla riconducibilità delle due espressioni “intelletto” e “intellezione” alle due opzioni di potenza e atto, si veda Brunschwig (2000).

φευκτὸν τοῦτο(καὶ γὰρ μὴ ὄρᾶν ἕνια κρεῖττον ἢ ὄρᾶν),οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἢ νόησις. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

Nel testo sono riconoscibili due risposte distinte: (1) la prima, introdotta da πρῶτον; (2) la seconda da ἔπειτα<sup>601</sup>. Entrambe le risposte si presentano come due diverse giustificazioni del perché l'intelletto non possa essere una potenza. La prima chiarisce che l'intelletto non può essere una potenza perché in tal caso l'intellezione sarebbe per lui faticosa; la seconda che l'intelletto non può essere una potenza perché, se così fosse, qualche cosa d'altro, identificato con l'oggetto intelletto, sarebbe più degno di onore di lui. La ragione dell'incompatibilità della fatica con la condizione divina non è specificata, ma appare intuitivamente: sarebbe illogico pensare che colui il quale si trova nella condizione migliore provi della fatica<sup>602</sup>. Per la seconda risposta, invece è fornita una lunga giustificazione, corrispondente alla sezioneda noi indicata con (3). Prima esamineremo le risposte (1) e (2); poi, separatamente, la giustificazione (3) della risposta (2).

#### 4.1 LA PRIMA E LA SECONDA RISPOSTA DI ARISTOTELE

Una delle principali difficoltà comportate dall'interpretazione del passo concerne l'individuare a quale delle questioni precedentemente sollevate le risposte 1 e 2 si riferiscano<sup>603</sup>. Il punto non è di facile risoluzione in quanto entrambe le risposte spiegano perché l'intelletto non possa essere una potenza (δύναμις), nozione che riassume la disposizione dell'intelletto della tesi b della prima aporia<sup>604</sup>, e ricompare nella formulazione della seconda<sup>605</sup>. Nella seconda questione della prima aporia oggetto del questionamento è un intelletto che pensa per opera di altro. Il riferimento alla potenza serve a spiegare quale sia la disposizione di tale intelletto. La seconda aporia riguarda l'identità dell'oggetto dell'intellezione. Il riferimento alla potenza compare come premessa dell'aporia, operando (almeno in apparenza) come una variabile che si aggiunge all'esame dei casi considerati.

---

<sup>601</sup> Judson (2019)

<sup>602</sup> Al proposito si veda Beere (2010).

<sup>603</sup> Cf., ad es., Ross (1924) e Beere (2010) e le note poste in margine allo schema generale del capitolo.

<sup>604</sup> “οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦτο ὃ ἐστὶν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις”, 1074b 20.

<sup>605</sup> “ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἢ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἐστὶ, τί νοεῖ” 1074b 22.

Per la presente analisi non è centrale stabilire a quali delle due aporie le due risposte rispettivamente si riferiscano, quanto piuttosto, tramite l'analisi della suddetta difficoltà, mostrare l'esistenza di una stretta connessione logica tra la questione della natura potenziale dell'intelletto, posta nella prima aporia, e la questione dell'identità dell'oggetto dell'intellezione, posta nella seconda<sup>606</sup>.

La risposta (1) è considerata, da alcuni, una soluzione alla seconda questione della prima aporia ("se pensa, ma per opera di altro, non sarebbe la cosa migliore"), da altri, una soluzione alla questione (d1) della seconda aporia ("[se pensa altro da sé] pensa sempre lo stesso, o altro?")<sup>607</sup>. Quanti difendono la prima opzione sostengono che l'osservazione dell'incompatibilità della fatica, e delle sue conseguenze, con la condizione dell'intelletto divino costituisce un argomento contro la tesi della natura potenziale dell'intelletto. Quanti difendono la seconda opzione ritengono che il riferimento alla fatica, e all'impossibilità di mantenere una continuità nell'intellezione, servano a mostrare che l'intelletto non può pensare un altro da sé, sempre identico.

La risposta (2) è quella che qui in particolare ci interessa. Essa stabilisce che l'intelletto divino non può essere una potenza perché in tale eventualità l'oggetto dell'intellezione sarebbe più degno di lui. Anche in questo caso, come per la risposta precedente, diverse sono le interpretazioni possibili. Alcuni sostengono si tratti di una risposta alla seconda questione della prima aporia, altri una risposta alla seconda aporia<sup>608</sup>; tra questi ultimi, alcuni la ritengono una confutazione alla questione generale, "se l'intelletto pensa altro da sé", altri pensano si riferisca, più in particolare, alla sottoquestione (d2) "pensa cose tra loro differenti"? Si ponga per ora che essa confuti la questione generale "l'intelletto pensa altro da sé"<sup>609</sup>.

Il punto che ci interessa sottolineare è il seguente: stabilire se l'intelletto sia o meno una potenza (se non è una potenza allora è intellezione per essenza), e quindi escludere definitivamente la possibilità comportata dalla seconda questione della prima aporia (se esso pensa, ma è determinato da altro nel pensare), comporta anche stabilire se l'intelletto pensi altro da sé, ossia risolvere la seconda aporia. Detto altrimenti: se

---

<sup>606</sup> In questa direzione va anche Beere (2010).

<sup>607</sup> La prima posizione è di Ross (1924), la seconda di Brunschwig (2000).

<sup>608</sup> Del primo avviso è Ross (1924).

<sup>609</sup> La prima posizione è quella di Judson (2019), la seconda quella di Brunschwig (2000).

l'intelletto è una potenza esso, necessariamente, pensa altro da sé<sup>610</sup>. Questo risultato emerge esaminando la formulazione della risposta 2.

La risposta (2) suona: “è evidente che qualcosa d'altro sarebbe la cosa più degna di onore, l'oggetto dell'intellezione”. La premessa della risposta è “se è una potenza e non intellezione” dove l'oggetto del riferimento è l'intelletto. Poiché si stabilisce che nell'eventualità prospettata (ossia: se l'intelletto è una potenza) qualche cosa d'altro sarebbe più degno d'onore di lui, dove quest'altro è più precisamente determinato come l'oggetto dell'intellezione, si evince che, l'oggetto dell'intellezione, nell'eventualità in cui l'intelletto sia una potenza, sarebbe altro dall'intelletto. Lo stesso risultato si ottiene considerando la formulazione della tesi (b) della prima aporia.

Nella prima aporia si stabilisce che l'essenza dell'intelletto il quale pensa ad opera di altro è potenza e non intellezione. L'intelletto per poter pensare ad opera propria deve essere intellezione per essenza, da cui segue che se non è intellezione per sé non è capace di pensare da sé ma dipende da altro. Poiché il pensare è ciò per cui gli appartiene il valore, e il pensare non gli appartiene per sé, l'intelletto la cui essenza è potenza non è la cosa migliore. Migliore, di conseguenza, sarà ciò che è capace di pensare da sé, ossia: ciò che è intellezione per sé. Nel passo non si specifica l'identità dell'altro dall'intelletto. Tuttavia, come si è visto, Aristotele sembra avere in mente un modello di funzionamento cognitivo nel quale quest'altro è l'oggetto. La risposta (2), secondo la quale nell'eventualità in cui l'intelletto sia una potenza l'oggetto dell'intellezione sarebbe più degno di onore dell'intellezione, rafforza questa interpretazione.

Nella discussione della tesi (b) ciò che non può intelligere da sé stesso è contrapposto a ciò che può intelligere da sé, ed il primo è presentato come una potenza di intelligere, mentre il secondo come un essere la cui essenza è intellezione. Da ciò segue che l'altro dall'intelletto, da cui dipende l'intellezione, rientra del secondo gruppo: è cioè un essere la cui essenza è intellezione. Se così non fosse non si capirebbe come tale essere potrebbe far addirittura intelligere un altro (ossia l'intelletto). Se questo è vero, ed è anche vero che nella prima aporia si stabilisce che migliore è ciò cui l'intellezione appartiene per sé, ne risulta che ciò il quale fa passare all'atto l'intelletto, anche detto “signore” dell'intellezione, è esso stesso migliore dell'intelletto. Nella risposta 2, Aristotele identifica l'altro dall'intelletto, che dell'intelletto è migliore, con l'oggetto dell'intellezione. Questo raffronto non solo rafforza l'idea che formulando la seconda

---

<sup>610</sup> Questo punto è posto in evidenza anche da Beere (2010) che, però, fornisce argomenti diversi rispetto ai nostri.

questione della prima aporia, Aristotele abbia in mente un modello cognitivo nel quale l'oggetto determina l'intellezione, ma, se si accetta questo punto, conferma anche che, in tale modello, l'oggetto, sia altro dall'intelletto.

Nella presentazione della prima aporia le due idee: 1) l'intelletto pensa, ma vi è qualche cosa d'altro di "signore" dell'intellezione; 2) l'intelletto non è la cosa migliore perché l'intellezione non gli appartiene per sé, sono tenute separate. Aver messo in evidenza il rapporto tra le due idee ha consentito di chiarire come la questione della dipendenza da altro dell'intelletto/intellezione sia legata alla questione del valore di ciò da cui l'intelletto/intellezione dipende, ossia più precisamente all'idea secondo cui ciò da cui l'intelletto/intellezione dipende abbia più valore dell'intelletto/intellezione.

#### 4.2 LA GIUSTIFICAZIONE DELLA SECONDA RISPOSTA ARISTOTELICA

Esaminiamo ora l'argomento fornito come giustificazione della risposta 2: "il pensare e il pensiero appartengono anche a colui il quale pensa la cosa peggiore, così che se ciò è da rifuggire (è meglio non vedere piuttosto che vedere cose orrende), l'intelletto non potrà essere la cosa migliore". L'idea è la seguente. Se l'intelletto è una potenza può pensare cose diverse, la cosa migliore come la cosa peggiore. Se pensare la cosa peggiore non ha nulla di onorevole, tanto che piuttosto che pensare una cosa di questo tipo è meglio non pensare, significa che il pensare non è di per sé la cosa migliore poiché dipende nel suo valore dall'oggetto intelletto. Il senso dell'argomento (d'ora in poi: argomento dell'oggetto peggiore) è abbastanza evidente, e appare coerente con la lettura più sopra fornita della tesi (a), della prima aporia.

Nella tesi (a) della prima aporia si pone un'equivalenza tra il pensare nulla e il non pensare. In tale atto (o forse sarebbe meglio dire: non atto) non si vede dove possa risiedere il valore, sia poiché in assenza del pensare non vi è alcuna disponibilità di un oggetto di valore, sia perché, se il valore pertiene all'intelletto per il pensare, l'intelletto il quale pensa niente non si trova nella condizione di essere pensante.

Qui, nella giustificazione della risposta (2), si ripropone una condizione limite o paradossale, la quale, consente, come nel caso della prima aporia, di misurare il rapporto di dipendenza esistente tra attività intellettiva e oggetto intelletto nel caso di un intelletto in potenza. Il caso dell'oggetto nullo ha mostrato che il pensare nulla è come un non pensare; il caso dell'oggetto peggiore mostra che piuttosto che pensare la cosa peggiore,



è meglio non pensare. Il primo caso ha chiarito la dipendenza del pensare dalla presenza di un oggetto del pensiero, il secondo caso chiarisce la dipendenza del valore del pensare dall'oggetto pensato. Il modello cognitivo sottostante alla discussione di questi due casi è lo stesso: il modello dell'intelletto la cui essenza è potenza.

L'argomento dell'oggetto peggiore è particolarmente significativo per la presente analisi poiché la concezione secondo cui il valore dell'attività intellettuale dipende dal valore dell'oggetto intelletto vi è esplicitamente discussa, e, ciò rappresenta una novità, sia in rapporto a *Metaph.* XII7, sia nell'ambito di *Metaph.*, XII9. Ad essere discusso, più precisamente, è il presupposto della suddetta concezione: l'assunto secondo cui l'oggetto intelletto ha più valore dell'attività intellettuale. L'argomento misura le conseguenze di tale assunto per la tesi stabilita secondo cui il principio del cosmo, identificato con il dio, è un'attività intellettuale.

Con la risposta (2) e la sua giustificazione, Aristotele mostra che la visione secondo cui la natura dell'oggetto intelletto incide sul valore dell'intellezione – la quale appare facilmente condivisibile dal punto di vista della concezione comune – non è scevra di implicazioni teoriche. Tali implicazioni risultano incompatibili con la visione dell'intelletto che egli intende stabilire, come pura attività intellettuale. Egli, dapprima, tramite la risposta (2), porta alla luce il tipo di modello cognitivo che sta dietro una tale concezione; si tratta, appunto del modello cognitivo dell'intelletto come potenza, già introdotto con la tesi (b). Poi, tramite l'argomento dell'oggetto peggiore, esplicita e spiega le ragioni di tale incompatibilità.

L'argomento dell'oggetto peggiore mostra che riconoscere un peso al valore dell'oggetto intelletto nella determinazione del valore dell'attività intellettuale comporta assumere che il valore dell'attività intellettuale dipenda dal valore dell'oggetto intelletto, e, quindi, che l'oggetto intelletto sia gerarchicamente superiore in valore rispetto all'attività.

Aristotele con questo argomento non sta rifiutando l'idea di una corrispondenza tra il valore dell'attività e dell'oggetto. Che non sia questo il caso lo mostra la prima risposta fornita alla domanda posta in coda alla seconda aporia (“c'è dunque qualche differenza, o non ce n'è nessuna, tra l'aver intellezione della cosa più degna di onore o di qualche altra cosa?”), dove si discute la stessa questione: “è evidente che esso ha intellezione della cosa più divina più e degna di onore”. Nella suddetta risposta il fatto che l'oggetto di un intelletto, il quale a ragione possa definirsi divino, debba essere a sua volta massimamente onorevole e divino è trattato come un'evidenza. Ad essere rifiutata

è la nozione o natura dell'oggetto che è alla base di tale idea, ossia: l'idea che l'oggetto sia un altro dall'intelletto. Alla luce del seguito dell'argomento si comprende dunque che la prima risposta aristotelica fornita alla domanda sul valore dell'oggetto costituisce solo la prima parte della soluzione che Aristotele intende dare alla questione. Secondo un procedimento che gli è familiare, egli ha accolto un'opinione diffusa, per poi precisarla mediante un'interpretazione concettuale originale.

L'idea secondo cui l'oggetto è un altro dall'intelletto costituisce il presupposto della concezione secondo cui il valore dell'intellezione dipende dal valore dall'oggetto. Il punto problematico di questa concezione, rispetto alla definizione di un intelletto in atto come principio primo del cosmo, consiste nell'idea secondo cui l'intelletto dipende da qualche cosa d'altro da sé. Secondo tale idea altro è signore dell'intelletto, sia nel senso che lo supera in valore, sia nel senso che di esso l'intelletto ha bisogno per poter pensare. La situazione di dipendenza descritta, lo ha spiegato Aristotele in occasione dell'esposizione della tesi (b), riguarda un intelletto la cui essenza è potenza e non intellezione in atto. Per escludere il rischio di una subordinazione dell'intelletto ad un altro, da rifiutare quindi non è l'idea che l'attività intellettuale porti su di un oggetto di massimo valore, ma il presupposto della versione più corrente di tale concezione: ossia l'idea di un intelletto come potenza. E ciò, come si è visto più sopra, è esattamente ciò che Aristotele realizza con l'esposizione della risposta (2) e della sua giustificazione.

#### 4.3 LA TESI DELL'AUTOINTELLEZIONE DELL'INTELLETTO

Vediamo ora il seguito dell'argomento (indicato nella citazione del testo con il numero 4). L'incipit della frase successiva, ossia la tesi secondo cui l'intelletto pensa sé stesso, rappresenta la risposta, in forma affermativa, alla seconda aporia. Tale tesi è introdotta come conseguenza della negazione della tesi opposta, secondo cui l'intelletto pensa altro da sé. La tesi secondo cui l'intelletto pensa altro da sé, a sua volta, è stata discussa in quanto implicata dalla concezione secondo cui l'intelletto è una potenza. La giustificazione della tesi secondo cui l'intelletto pensa sé stesso è che l'intelletto è ciò che è signore, o superiore a tutto (τὸ κράτιστον)<sup>611</sup>. Tale giustificazione conferma la validità della lettura sopra proposta del significato della risposta (2). Seguendo la nostra lettura, il problema generato dalla tesi secondo cui l'intelletto pensa un altro da sé è il rapporto

---

<sup>611</sup> *Metaph.*, XII 9, 1074b 34.

di dipendenza dell'intelletto da quest'altro, in quanto tale rapporto comprometterebbe la "signoria", nel senso del primato di valore dell'intelletto. La nozione di "signoria", nell'argomento del cap. IX, è menzionata sia con riferimento ad un potere causale nei confronti dell'intellezione, sia con riferimento ad un primato di valore. Perciò, applicata all'intelletto, essa ci sembra designare il carattere della principialità, il quale tiene insieme l'idea di causa prima del movimento e l'idea di massimo bene. Su di essa, e sul suo significato, si tornerà nel prossimo capitolo.

## **5. METAPH. XII 7 E METAPH. XII 9 A CONFRONTO**

Terminato l'esame del movimento argomentativo che conduce alla posizione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto in *Metaph* XII 9, compariamolo ora con il nostro precedente esame dell'argomento di *Metaph*. XII 7. Nella nostra precedente analisi la nostra interpretazione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto è stata difesa a partire da argomenti interni a *Metaph*. XII 7. Qui si intende mostrare che la nostra interpretazione di *Metaph* XII 7 è coerente con il contenuto teorico di *Metaph*. XII 9. Più precisamente, si intende mostrare che l'argomentazione di *Metaph*., XII 9 rende espliciti alcuni passaggi argomentativi i quali sono impliciti nella posizione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto di *Metaph* XII 7. Si ritiene che questi passaggi siano percorsi esplicitamente, e sistematicamente, in *Metaph* XII 9, conducendo all'affermazione della stessa tesi.

La nostra comparazione sarà realizzata in tre tempi: 1) prima, si ricapitolerà l'argomento di *Metaph*., XII 9, 1074b 18- 34; 2) poi, si ricapitolerà quello di *Metaph*. XII 7; 3) infine, si svolgeranno alcune osservazioni sul rapporto teorico tra i due.

### **5.1 LA TESI DELL'AUTOINTELLEZIONE DELL'INTELLETO IN METAPH. XII 9**

In *Metaph* XII 9 la tesi dell'autointellezione dell'intelletto è introdotta come soluzione positiva alla questione sull'identità dell'oggetto dell'intelletto posta nella seconda aporia. Tale questione si articola in una serie di alternative dicotomiche tra le quali figurano, per prima, l'alternativa: pensa sé/pensa altro da sé, e inoltre un'alternativa

sull'impatto del valore dell'oggetto per il valore dell'intelletto: è indifferente/ non è indifferente che l'oggetto sia una cosa onorevole o una cosa qualsiasi<sup>612</sup>. La discussione della questione dell'identità dell'oggetto è inoltre esplicitamente intrecciata con la questione dell'essenza, potenziale o attuale, dell'intelletto. Tale intreccio ha il suo chiarimento nella tesi aristotelica secondo cui la natura potenziale dell'intelletto implica che l'oggetto sia altro dall'intelletto.

L'alternativa relativa al valore dell'oggetto intelletto (è indifferente / non è indifferente che l'oggetto sia una cosa onorevole o una cosa qualsiasi), riceve una risposta immediata, che precede la posizione di due soluzioni alla questione se l'intelletto sia una potenza. La risposta, presentata come un'evidenza, stabilisce una corrispondenza tra l'eccellenza dell'intelletto e l'eccellenza dell'oggetto: "l'intelletto pensa la cosa migliore e più degna di onore".

La seconda soluzione alla questione della potenza (la soluzione successiva all'esposizione della seconda apori) costituisce anche una prima soluzione negativa alla questione dell'identità dell'oggetto. Essa definisce che l'intelletto non può essere una potenza, poiché se fosse una potenza 1. penserebbe altro da sé; e 2. se pensasse altro da sé, quest'altro, ossia: l'oggetto intelletto, sarebbe migliore dell'intelletto. L'argomento in difesa della tesi 2 (argomento dell'oggetto peggiore) costituisce un approfondimento della concezione secondo cui il valore dell'intellezione dipende dal valore dell'oggetto. Su questa concezione si basa una delle possibili interpretazioni del principio di corrispondenza tra l'eccellenza dell'attività e dell'oggetto. L'argomento dell'oggetto peggiore mostra che: 1. se il valore dell'intellezione dipende dal valore dell'oggetto, e 2. l'oggetto è un altro dall'intelletto; 3. quest'altro, ossia l'oggetto, è migliore dell'intelletto.

La tesi secondo cui l'intelletto pensa sé stesso è presentata subito di seguito come confutazione della tesi contraria. Se quest'ultima tesi (secondo cui, cioè: l'intelletto pensa altro da sé) risulta rifiutata alla luce di un argomento relativo al peso dell'oggetto per la determinazione del valore dell'attività, la posizione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto, la quale coincide con la confutazione della tesi secondo cui l'intelletto pensa altro da sé costituisce una negazione dell'argomento secondo cui il valore dell'oggetto determina il valore dell'attività.

---

<sup>612</sup> Si tenga presente che l'intelletto è concepito come essere in atto.

Se quanto detto fin qui è corretto, l'argomento di *Metaph.* XII 9 presentato dopo l'esposizione della seconda aporia – per quanto riguarda la questione dell'identità dell'oggetto – può essere riassunto come segue:

1. Pensa la cosa migliore;
2. non pensa altro da sé, poiché se il valore dell'intellezione dipende dal valore dell'oggetto, e l'oggetto è altro dall'intelletto, quest'altro (ossia: l'oggetto) è migliore dell'intelletto;
3. quindi, pensa sé stesso, poiché è la cosa superiore a tutte.

## 5.2 LA TESI DELL'AUTOINTELLEZIONE DELL'INTELLETTO IN *METAPH.* XII 7

Rivediamo ora brevemente come è introdotta la tesi dell'autointellezione dell'intelletto in *Metaph.* XII 7. La tesi dell'autointellezione dell'intelletto costituisce uno dei passaggi di un argomento più ampio, volto a definire l'attività del principio primo del cosmo. Data l'affermazione precedente secondo cui il principio si trova sempre in atto, la determinazione dell'attività del principio primo del cosmo coincide anche con la determinazione della sua natura. Il punto di partenza dell'argomento è un paragone tra l'attività del principio primo del cosmo e l'attività dell'uomo, il quale stabilisce che l'attività del principio primo del cosmo è come l'attività migliore dell'uomo, con la differenza che se quest'ultimo può esercitarla per un tempo limitato, il principio del cosmo l'esercita eternamente. Il seguito dell'argomento si configura come un'indagine sull'identità dell'attività migliore dell'uomo, alla quale l'attività del principio si identifica. La prima determinazione dell'attività migliore dell'uomo si configura come una scelta tra tre candidati (veglia, percezione e intellesione), corrispondenti a tre capacità dell'uomo. Tale scelta avviene in base al criterio dell'eccellenza dell'oggetto, il quale stabilisce una corrispondenza tra l'eccellenza dell'oggetto e della capacità. L'intellezione, più precisamente caratterizzata come “per sé”, è detta essere relativa a alla cosa migliore. L'operatività, in questa fase dell'argomento, di un principio di corrispondenza tra eccellenza dell'attività e dell'oggetto è visibile anche nell'aggiunta di un ulteriore possibile livello di eccellenza. Questa aggiunta è infatti basata sul riferimento a un'intensificazione del valore della capacità/attività e, a un'intensificazione di grado corrispondente, del valore dell'oggetto (“quella [ossia: l'intellezione] che è

massimamente è <intellezione > di ciò che è <tale> [ossia: migliore] massimamente”). La tesi dell’autointelletto dell’intelletto è presentata subito di seguito. Espressa nella seguente forma “αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ.” chiarisce che l’intelletto pensa sé stesso per partecipazione dell’intelligibile. Il seguito dell’argomento spiega in che cosa consista tale partecipazione e come essa avvenga.

Nell’interpretazione da noi proposta la posizione della tesi secondo cui l’intelletto pensa sé stesso, in *Metaph.* XII 7, comporta l’esclusione: 1. della tesi secondo cui l’intelletto pensa altro da sé; 2. di un’interpretazione del principio di corrispondenza tra eccellenza della capacità/attività e dell’oggetto (ossia: l’oggetto dell’intelletto), basata sull’idea secondo cui l’eccellenza dell’attività dipende dall’eccellenza dell’oggetto. Presupposto di tale idea è che l’oggetto intelletto sia altro dall’intelletto. In senso positivo, la tesi dell’autointelletto dell’intelletto comporta il passaggio da una concezione secondo cui il valore dell’intellezione dipende dal valore dell’oggetto ad una concezione secondo cui l’attività ha un valore in sé stessa. La prima concezione è fondata su di una separazione tra l’intelletto e il suo oggetto, la seconda, invece, si fonda sull’identificazione del soggetto all’oggetto del pensiero. La concezione secondo cui il valore dell’intellezione dipende dal valore dell’oggetto, in questa seconda concezione, è superata dialetticamente in una concezione più comprensiva, nella quale la nozione di oggetto comprende in sé il riferimento all’attività.

### 5.3 L’ARGOMENTO DI *METAPH.* XII 9 SULL’IDENTITÀ DELL’OGGETTO INTELLETO E LA TESI DELL’AUTOINTELLEZIONE DELL’INTELLETO DI *METAPH.* XII 7

Partendo dal presupposto che il punto d’inizio di *Metaph.* XII 9, come quello dell’argomento 1072b 14-26 di *Metaph.* XII 7, consista nell’idea secondo cui la condizione del primo principio è la cosa migliore, se si confrontano le linee argomentative dei due capitoli, si osserva quanto segue:

1. Nella nostra interpretazione di *Metaph.* XII 7 si stabilisce che la questione del peso rispettivo dell’oggetto e dell’attività nella determinazione del valore dell’attività intellettuale sia centrale per la comprensione del significato della tesi dell’autointelletto dell’intelletto, sia per quanto riguarda il collegamento logico della tesi con la parte precedente dell’argomento, sia per quanto riguarda il suo significato intrinseco. La tesi secondo cui “l’intelletto pensa sé stesso per partecipazione

dell'intelligibile", seguendo l'interpretazione proposta, comporta un superamento critico di una lettura del principio di corrispondenza tra il valore della capacità / attività e dell'oggetto, la quale appiattisce il suddetto principio nell'idea secondo cui il valore dell'oggetto determina il valore dell'attività. Tale superamento critico (realizzantesi mediante la posizione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto) assume la forma di una negazione dell'assunto secondo cui l'oggetto è altro dall'intelletto. L'assunto secondo cui l'oggetto è altro dall'intelletto costituisce il presupposto dell'idea secondo cui il valore dell'oggetto determina il valore dell'attività. In questo senso, a nostro parere, va letto il significato dell'introduzione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto e il suo seguire, senza soluzione di continuità, la posizione del principio di corrispondenza tra il valore della capacità/intellezione e dell'oggetto (ossia la frase: "l'intellezione per sé è di ciò che è migliore per sé").

2. Il nostro esame di *Metaph.* XII 9 mostra che l'interpretazione fornita della posizione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto in *Metaph.* XII 7 mette in luce dei passaggi logici posti in atto da Aristotele nell'introduzione della stessa tesi in *Metaph.* XII 9. La seconda aporia di *Metaph.* XII 9 verte infatti sulla questione dell'identità dell'oggetto intelletto la quale è esplicitamente articolata così: 1. l'alternativa pensa sé stesso/pensa altro da sé, e 2. l'alternativa concernente la rilevanza o meno del valore dell'oggetto per la definizione della disposizione dell'intelletto. Le questioni: 1. se l'intelletto pensi se o altro da sé, e 2. se l'oggetto determini il valore dell'attività sono centrali nella nostra interpretazione di *Metaph.* XII 7. In *Metaph.* XII 9 la prima risposta alla questione 2 (se l'oggetto determini il valore dell'attività intellettuale) consiste nella affermazione, posta innanzi come evidenza, di una corrispondenza tra il valore dell'oggetto e il valore dell'intelletto. Questo principio di corrispondenza, si è visto, è affermato anche in *Metaph.* XII 7. La seconda risposta alla seconda aporia di *Metaph.* XII 9<sup>613</sup> definisce che l'oggetto non può essere altro dall'intelletto, pena la perdita del primato di valore di quest'ultimo. L'argomento fornito da Aristotele spiega che se l'oggetto è altro dell'intelletto, e se il valore dell'oggetto determina il valore dell'intellezione, allora l'intelletto dipende dall'oggetto, perdendo il proprio primato di valore e "potere". La tesi secondo cui l'oggetto è altro dall'intelletto è quindi esclusa a partire da un argomento sulle conseguenze della posizione di una dipendenza tra il valore

---

<sup>613</sup> Per esigenza di semplificazione si omette qui di specificare che la risposta segue l'esposizione della seconda aporia, ma che può essere intesa sia come una risoluzione della questione sulla potenza della prima aporia (Ross 1924), sia come una risposta alla seconda aporia (Judson 2019).

dell'attività e il valore dell'oggetto. Tale esclusione è sancita dall'affermazione della tesi secondo cui "l'intelletto pensa sé stesso", la quale, dunque, è introdotta come negazione della tesi contraria (ossia: l'intelletto pensa altro da sé).

3. Sostenere: a. che la tesi dell'autointellezione dell'intelletto rappresenti una refutazione della tesi secondo cui l'oggetto è altro dall'intelletto, in quanto: b. la tesi secondo cui l'oggetto è altro dall'intelletto rappresenta il presupposto di un'interpretazione del principio di corrispondenza del valore dell'attività e dell'oggetto in termini di dipendenza dell'attività dall'oggetto; costituisce: c. il sunto della nostra interpretazione dell'introduzione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto in *Metaph.* XII 7. Seguendo la nostra interpretazione di *Metaph.* XII 7, i suddetti passaggi logici (ossia: 1. l'esclusione della tesi contraria: pensa altro da sé; e 2. l'esibizione del collegamento della tesi contraria con la concezione secondo cui il valore dell'attività dipende dal valore dell'oggetto) sono impliciti in *Metaph.* XII 7. Un esame di *Metaph.* XII 9 mostra che tali passaggi sono svolti esplicitamente da Aristotele in *Metaph.* XII 9 per riaffermare la posizione introdotta in *Metaph.* XII 7 (ossia: la tesi dell'autointellezione dell'intelletto)<sup>614</sup>. Ciò avviene a partire dalla stessa posizione (il principio di corrispondenza tra il valore della capacità/attività e dell'oggetto). In *Metaph.* XII 9, inoltre, sono fornite le ragioni dell'esclusione della tesi secondo cui l'intelletto pensa altro da sé. Quest'ultima tesi pone in questione la principalità dell'intelletto.

#### 5.4 DISCUSSIONE DI UNA POSSIBILE OBIEZIONE

Si potrebbe obiettare che *Metaph.* XII 7 e *Metaph.* XII 9 costituiscano due capitoli diversi, e che non si può, dunque, prendere *Metaph.* XII 9 per confermare un'interpretazione relativa a *Metaph.* XII 7. Anche se in entrambi i capitoli Aristotele presenta la tesi dell'autointellezione dell'intelletto, potrebbe darsi che egli la difenda, e introduca, in *Metaph.* XII 9, per una via, o per ragioni, diverse rispetto a *Metaph.* XII 7.

---

<sup>614</sup> Con questo non si intende sostenere che l'affermazione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto in *Metaph.* XII 9 non aggiunge nulla rispetto alla posizione della stessa tesi in *Metaph.* XII 7. Al contrario, come si è brevemente chiarito più sopra, nel corpo del testo, si ritiene che la tesi della "noēsis noēseōs" di *Metaph.* XII 9 costituisca una specificazione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto. Tale specificazione, la quale consente un avanzamento, e una chiarificazione, rispetto alla determinazione del principio divino di *Metaph.* XII 7, costituisce il prodotto dell'argomento portato avanti in *Metaph.* XII 9. Su questo punto si tornerà più avanti, nel corpo del testo.



A questa possibile obiezione noi rispondiamo con tre osservazioni. Le elencheremo qui di seguito, concentrandoci, in seguito, su un esame più approfondito della terza.

1. *Metaph.* XII 7 e *Metaph.* XII 9 sono due capitoli diversi, ma legati tra loro. Comprendere in che cosa esattamente consista l'apporto di *Metaph.* XII 7 rispetto a *Metaph.* XII 9 è oggetto di dibattito<sup>615</sup>. Di certo vi è che l'oggetto di *Metaph.* XII 9 consiste nella disposizione dell'intelletto il quale si trova nella condizione descritta in *Metaph.* XII 7, ossia: l'intelletto che pensa sé stesso eternamente in atto. Certo è anche che l'argomento di *Metaph.* XII 9 proponga un'analisi approfondita della suddetta disposizione dell'intelletto. Se si ammette questo punto, e si ammette anche che *Metaph.* XII 9 fornisca un approfondimento di *Metaph.* XII 7 riguardo alla disposizione dell'intelletto di *Metaph.* XII 7, si vede anche perché è legittimo considerare *Metaph.* XII 9 come uno strumento per comprendere il significato della tesi dell'autointellezione dell'intelletto presentata in *Metaph.* XII 7. Il fatto di pensare sé stesso contribuisce a determinare la disposizione dell'intelletto di *Metaph.* XII 7. Questo lo si capisce in *Metaph.* XII 9, dove si chiarisce il rapporto necessario tra l'identità dell'oggetto e la natura potenziale o attuale dell'intelletto. Ne segue che: se 1. *Metaph.* XII 9 rappresenta un approfondimento sulla disposizione dell'intelletto divino di *Metaph.* XII 7; e 2. la tesi dell'autointelletto di *Metaph.* XII 7 rappresenta una determinazione della disposizione di questo intelletto; è ragionevole che: 3. le ragioni fornite per la tesi dell'autointelletto in *Metaph.* XII 9 servano a spiegare la disposizione dell'intelletto di *Metaph.* XII 7, ossia, più in particolare, perché, e in che senso, l'intelletto di *Metaph.* XII 7 pensi sé stesso.

2. A chi osservasse che una stessa tesi può essere dimostrata, o introdotta, in diversi modi a seconda dei luoghi<sup>616</sup>, si riconoscerebbe, anzitutto, che, in *Metaph.* XII 7, la tesi dell'autointellezione dell'intelletto appare priva di collegamento logico con quanto precede (l'affermazione di una corrispondenza tra il valore della capacità/attività e il valore dell'oggetto); mentre in *Metaph.* XII 9 essa è introdotta tramite la confutazione della tesi contraria. Chiarito questo, la nostra idea è che la confutazione di *Metaph.* XII 9 aiuti a comprendere il passaggio logico mancante in *Metaph.* XII 7. Più in particolare, il brusco collegamento tra, la posizione del principio di corrispondenza tra la

---

<sup>615</sup> Si veda al proposito Brunshwing (2000).

<sup>616</sup> Sui limiti di validità dell'idea secondo cui i contesti argomentativi di *Metaph.* XII 9 e *Metaph.* XII 7 siano diversi quanto alla presentazione e discussione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto si veda il punto precedente.

capacità/attività e l'oggetto, e la posizione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto di *Metaph.* XII 7, sottende, secondo noi, la logica della confutazione di *Metaph.* XII 9. Il passaggio implicito di *Metaph.* XII 7, consiste, cioè, in una negazione della tesi secondo cui l'oggetto dell'intellezione è altro dall'intelletto, realizzata per evitare le conseguenze – per la concezione dell'intelletto – della visione secondo cui il valore dell'attività intellettuale dipende dal valore dell'oggetto. È possibile pensare che Aristotele, nell'introdurre la tesi dell'autointellezione dell'intelletto in *Metaph.* XII 7 abbia in mente delle ragioni diverse da quelle esposte in *Metaph.* XII 9 per la stessa tesi. Tuttavia: i. il fatto che l'interpretazione appena ricapitolata del passaggio logico mancante di *Metaph.* XII 7 risulti anzitutto ricavabile da un'analisi di argomenti interni a *Metaph.* XII 7; e che, ii. tale interpretazione appaia coincidere con l'argomento fornito da Aristotele in *Metaph.* XII 9; rende difficile pensare che: iii. l'argomento di *Metaph.* XII 9 non abbia alcuna relazione con l'affermazione della tesi dell'autointellezione dell'intelletto in *Metaph.* XII 7.

3. Invece di affermare che l'esame di *Metaph.* XII 9 conferma la pertinenza della lettura proposta della tesi dell'autointellezione dell'intelletto in *Metaph.* XII 7 proposta, si potrebbe ribaltare la formulazione, e sostenere che: leggere *Metaph.* XII 9 alla luce dell'interpretazione proposta della tesi dell'autointellezione dell'intelletto di *Metaph.* XII 7, ossia alla luce della questione del rapporto tra oggetto e attività nella determinazione dell'attività migliore, permette di trovare un senso coerente e unitario a *Metaph.* XII 9, e di chiarificare il ruolo di *Metaph.* XII 9 rispetto a *Metaph.* XII 7. Mostrare che questo è il caso è quanto ci si propone di fare qui di seguito.

## 6. UN PROPOSITO DIFFICILE: ORDINARE *METAPH.* XII 9

Ricostruire la logica interna della discussione di *Metaph.* XII 9, in particolare per quanto concerne le linee 1974b 16-35, corrispondenti alla discussione delle prime due aporie, costituisce un compito complesso. L'argomento contenuto nelle linee in questione è giudicato “confuso” da Ross<sup>617</sup>, e quest'impressione di disordine è diffusa tra gli

---

<sup>617</sup> Ross (1924), p. 398.

studiosi che si cimentano nella sua interpretazione, ingenerando il proposito di fornirne una ricostruzione logica coerente e unitaria<sup>618</sup>.

L'aspetto disordinato del capitolo, in termini generali, può essere imputato ad una mancanza di connessione tra gli argomenti che si succedono al suo interno<sup>619</sup>. Questo problema, a sua volta, può essere articolato in tre difficoltà più specifiche:

1. una difficoltà nel definire l'oggetto della prima aporia, riconducibile alla presenza di un'asimmetria tra la tesi (a) ("l'intelletto pensa niente"), nella quale compare il riferimento all'oggetto dell'intellezione, e la tesi (b) ("pensa, ma altro è signore di questo passo"), nella quale tale riferimento all'oggetto non compare<sup>620</sup>;

2. una difficoltà nel trovare un filo logico al susseguirsi delle diverse aporie. In particolare, per quanto riguarda il passaggio dalla prima alla seconda. La prima tesi della prima aporia, infatti, è caratterizzata da un riferimento all'oggetto dell'intellezione, il quale scompare nella seconda tesi – incentrata sulla nozione di potenza – e ricompare, assumendo un ruolo centrale, nella seconda aporia che è appunto consacrata alla questione dell'identificazione di tale oggetto<sup>621</sup>;

3. una difficoltà nello stabilire a quale aporia si riferiscano le soluzioni aristoteliche elencate dopo l'esposizione della seconda aporia (e precedenti l'esposizione dell'aporia seguente). L'esposizione della seconda aporia, infatti, include un riferimento alla potenza, che è l'oggetto di discussione nella seconda tesi della prima aporia; ed è ambiguo se le risposte fornite in seguito (dopo l'esposizione della seconda aporia) si riferiscano alla seconda tesi della prima aporia o alla seconda<sup>622</sup>.

Le suddette difficoltà sono tra loro collegate. In particolare, è stato notato come il primo problema sia intrecciato con il secondo<sup>623</sup>, e il secondo con il terzo<sup>624</sup>. Qui si intende mostrare che tutti i tre problemi sono tra loro collegati, e che a collegarli è l'analisi

---

<sup>618</sup> Cf. Brunschwig (2000), p. 281, il quale menziona l'impressione di disordine e confusione espressa da numerosi commentatori, per concludere, in seguito alle proprie analisi (con riferimento particolare alla coerenza interna della prima aporia), che il capitolo è meno confuso di quanto possa apparire. Beere (2010), p. 2, si propone di mostrare che il capitolo, malgrado l'aspetto disordinato, sia coerente e unificato.

<sup>619</sup> Beere (2010), p. 2.

<sup>620</sup> Brunschwig (2000), p. 281. *Contra* Beere (2010), p. 10, che lo considera, invece, un falso problema. Anche Judson (2019), p. 305, semplifica il problema sostenendo che la prima tesi equivale alla tesi "non pensa".

<sup>621</sup> Beere (2010), pp. 9-21.

<sup>622</sup> Cf. Ross (1924), pp. 398; Brunschwig (2000), pp. 282-283; Beere (2010), pp. 9-21.

<sup>623</sup> Cf. Brunschwig (2000), p. 277.

<sup>624</sup> Beere (2010), p. 21.

di un singolo problema: il rapporto di dipendenza dell'intellezione nei confronti dell'oggetto intelletto. Più nello specifico, si intende mostrare che il riferimento al problema del rapporto di dipendenza dell'intellezione nei confronti dell'oggetto intelletto consente: 1. di trovare un filo conduttore alle due tesi della prima aporia; 2. di capire in che modo il tema della potenza, sotto il quale può essere sussunta la problematica della prima aporia, si intrecci con il problema dell'oggetto dell'intellezione, di cui è questione nella seconda; e, dunque, 3. di capire perché le soluzioni aristoteliche elencate dopo l'esposizione della seconda aporia, sull'identità dell'oggetto, si presentino come soluzioni al secondo problema della prima aporia, sulla natura potenziale dell'intelletto. Rivediamo allora brevemente la nostra interpretazione del capitolo.

#### 6.1 IL COLLEGAMENTO LOGICO TRA LA TESI (A) E (B) DELLA PRIMA APORIA: UN RIEPILOGO DELLA NOSTRA INTERPRETAZIONE

La prima aporia è caratterizzata dall'esposizione delle due tesi, “pensa niente” (d'ora in avanti tesi a), e “pensa ma altro è signore di questo fatto” (d'ora in avanti tesi b). Alcuni sussumono la prima aporia sotto la questione della natura potenziale dell'intelletto – questa, almeno per quanto ci è dato sapere, costituisce la tendenza dominante – altri, invece, la sussumono sotto la questione dell'oggetto<sup>625</sup>. La lettura dominante, se in parte è giustificata dalla presenza dell'esempio di potenza, fornito da Aristotele stesso come risposta al problema sollevato dalla tesi (a) (l'esempio di qualcuno che dorme), comporta l'appiattimento dell'asimmetria tra le due tesi (a) e (b). Ciò ha come conseguenza un'elusione dell'interpretazione della formulazione specifica della tesi (a) ovvero della presenza del dimostrativo *meden*. Noi proponiamo di assumere come filo conduttore della

---

<sup>625</sup> Per la prima posizione si vedano Elders (1972), p. 251, Judson (2019), p. 305, Beere (2010), p. 10; per la seconda, invece, Wedin (1988), p. 234. Bunschwig (2000), p. 276, qualifica la prima aporia come relativa all'esistenza di un oggetto intelletto dal *nous*, tuttavia, nello stesso lavoro (p. 281), articola la propria posizione, raggiungendo una conclusione intermedia tra le due posizioni, che nella sostanza si avvicina alla nostra. Egli sostiene che nella prima aporia si discutano le conseguenze della concezione secondo cui l'intelletto è potenziale, e che la tesi (a) esplori le conseguenze riguardanti l'intelletto in quanto intelletto, mentre la tesi (b) le conseguenze riguardanti la relazione tra l'intelletto e il suo oggetto. Si concorda con Brunschwig nel sostenere che all'interno della prima aporia si valutino delle conseguenze della tesi secondo cui l'intelletto è una potenza, e che, più in particolare, nell'ambito di tale valutazione, si esamini la questione del tipo di rapporto esistente tra un intelletto potenziale e l'oggetto intelletto. Tuttavia, la nostra lettura delle due tesi (a) e (b) è invertita rispetto a quella dello studioso. Si ritiene, infatti, che, sullo sfondo di una concezione potenziale dell'intelletto, la tesi (a) verta sulla questione del rapporto dell'intellezione con l'oggetto; e che la questione (b) approfondisca quest'ultima questione, esaminando l'alternativa relativa alla natura attuale e potenziale dell'intelletto. Per questa interpretazione si veda la nostra precedente analisi del cap. XII 9.

prima aporia la questione del rapporto di dipendenza tra l'intellezione e il suo oggetto; più precisamente, la discussione di opinioni che si esprimono a tale proposito. Il riferimento a questo tipo di problematica permette di collegare la questione della necessità della presenza dell'oggetto intelletto, esplicitamente implicata nella discussione della tesi (a), e la questione della subordinazione della potenza all'atto, più esplicitamente trattata nella tesi (b).

Valorizzando la presenza del dimostrativo – nella parte che precede – si è sostenuto che la formulazione della tesi (a) è espressamente scelta da Aristotele in quanto essa consente di considerare le implicazioni della situazione paradossale del pensare niente, le quali si rendono manifeste nella stessa analisi del linguaggio. Il pensare niente è come un non pensare, da cui segue, legittimamente, l'osservazione che l'intelletto considerato sia in potenza (come del resto è suggerito dall'esempio del “dormiente” fornito da Aristotele), ma anche l'osservazione che l'intellezione (di un tale tipo di intelletto) dipenda dalla presenza di un oggetto da intelligere. La tesi (b), proseguendo nel resoconto della nostra interpretazione, costituisce una messa in questione dialettica di quest'ultima osservazione. Il caso descritto, “pensa, ma altro è signore di questo fatto”, chiarisce che nel momento in cui l'intelletto dipende da altro per pensare, allora non può essere la cosa migliore, comportando una contravvenzione al principio di perfezione posto come punto di partenza del capitolo. La considerazione di quest'ultimo caso entra evidentemente in frizione con l'idea secondo cui l'intellezione dipende dall'oggetto dell'intellezione, ricavata dalla tesi (a).

Nella parte precedente, si è inoltre mostrato – e il seguito del capitolo lo conferma – che l'“altro” a cui Aristotele fa riferimento nella tesi (b) è presumibilmente l'oggetto dell'intellezione. Questo rende ancora più stringente il collegamento tra le due tesi, e quindi l'unitarietà della discussione interna alla prima aporia: l'intellezione dipende dalla presenza di un oggetto dell'intellezione, ma se l'intelletto dipende da altro per pensare, vale a dire: dall'oggetto intelletto, allora non può essere la cosa migliore. A questo punto viene in aiuto il riferimento alla nozione di potenza, esplicitamente impiegato nella formulazione della tesi (b). L'intelletto protagonista di quest'ultima tesi è infatti presentato come un intelletto la cui essenza è potenza: un intelletto che pensa ma che può anche non pensare, e che, per pensare, dipende da un altro, ossia – se si accetta la lettura fornita: dall'oggetto intelletto.

Mettendo ordine nell'esame delle due tesi, si osserva che:

1. entrambe le tesi riguardano un caso di potenza: la tesi (a) riguarda un intelletto che non pensa in atto, la tesi (b) un intelletto che pensa in atto ma che non è pensiero per essenza;

2. entrambe le tesi riguardano la questione della dipendenza dell'intellezione dall'oggetto intelletto. Più nello specifico: i. l'intelletto della tesi (a) non pensa per l'assenza di un oggetto dell'intellezione, e per questo non si vede in che modo possa avere un massimo valore; ii. l'intelletto della tesi (b) pensa ma, comunque, non può essere la cosa migliore perché il valore gli pertiene per il pensiero, ma il pensare non gli appartiene per sé, ma gli deriva dall'azione dell'oggetto intelletto.

Le due tesi (a) e (b) esaminano due diversi tipi di potenza, in relazione a due diverse forme di dipendenza dell'intellezione dall'oggetto intelletto. Il problema formulato a partire dalla tesi (a) concerne la constatazione di una dipendenza del realizzarsi dell'intellezione dalla presenza dell'oggetto. Il problema formulato a partire dalla tesi (b) concerne l'impossibilità che un intelletto il quale dipende dall'oggetto (perché da esso è determinato a pensare) possa essere la cosa migliore. Come si esce dall'*impasse*? Grazie all'idea che l'intelletto descritto nelle due tesi sia solo uno degli intelletti possibili. A questo tipo di intelletto potenziale, se ne oppone un altro, che è intellesione per essenza, per il quale il problema descritto di dipendenza dall'oggetto non si pone.

A quanti sostenessero che la discussione della tesi (b) stabilisce in modo definitivo che l'intelletto non possa essere una potenza (l'intellezione infatti non gli appartiene per sé, e per questo esso non può essere la cosa migliore), risponderemmo quanto segue. Dopo la conclusione della prima aporia, resta ancora aperta una difficoltà, relativa all'intelletto in potenza. Tale difficoltà è supposta dalla tesi (a): come si può ovviare alla forma di dipendenza dall'oggetto, la quale si realizza, indipendentemente dal fatto l'oggetto causi l'intellezione, in quanto senza oggetto, non vi è intellesione?

## 6.2 IL COLLEGAMENTO TRA LA PRIMA E LA SECONDA APORIA DI *METAPH.* XII 9 E L'"ORDINE" DELL'ARGOMENTO ARISTOTELICO

A partire dalle considerazioni appena svolte si comprende perché il riferimento alla potenza e all'atto, nella presentazione della seconda aporia, sull'identità dell'oggetto, abbia un ruolo centrale. Definire che in un intelletto in potenza l'oggetto è un altro

dall'intelletto consente di archiviare la problematica della prima aporia (per quanto riguarda, in particolare il quesito lasciato aperto dalla tesi [a]), fornendo, insieme, una risposta alla seconda aporia (ossia: che cosa pensi l'intelletto, sé stesso o altro?). Nella risposta (2), formulata dopo l'esposizione della seconda aporia, si apprende che l'intelletto il quale è potenza, necessariamente, ha per oggetto un altro, e, se non è possibile evitare che questo altro determini il valore dell'intellezione, risultando così di maggior valore dell'intelletto, per evitare di contravvenire al principio di perfezione, bisogna porre che l'intelletto non sia una potenza. Dal momento che se non è potenza è atto, resta solo che l'intelletto sia un atto il quale pensa sé stesso. La celebre formula “*noēsis noēseōs noēsis*” chiarisce questi due punti: 1. che l'intelletto è un'intellezione di sé stesso; e 2. che l'oggetto di tale intellezione è a sua volta un'intellezione<sup>626</sup>. Il problema della dipendenza dall'oggetto, posto dalla prima aporia, si risolve spiegando che il rapporto di dipendenza dall'oggetto riguarda un intelletto il cui oggetto è altro dall'intelletto e che tale è un intelletto in potenza. Questo ragionamento chiarisce inoltre che l'intelletto il quale è atto per essenza, e non potenza, ha per oggetto sé stesso.

La nostra interpretazione consente di chiarire il filo logico tra la prima e la seconda aporia, e inoltre di rendere ragione della posizione delle risposte aristoteliche successive alla formulazione della seconda, senza doverle giudicare “confuse”<sup>627</sup>. Escludere che l'intelletto sia una potenza tramite la seguente dimostrazione: “se l'intelletto fosse una potenza, esso non sarebbe la cosa migliore, perché dipenderebbe, nel suo valore, da un altro, ossia dall'oggetto intelletto” risolve i problemi lasciati aperti dalla prima aporia, e insieme costituisce una risposta alla seconda. L'interdipendenza tra, la questione della natura attuale o potenziale dell'intelletto, e la questione dell'identità dell'oggetto, se esso sia altro dall'intelletto, o l'intelletto stesso, riflette un'interdipendenza reale: l'interdipendenza esistente tra la disposizione potenziale o attuale dell'intelletto e l'alterità o identità del suo oggetto.

Stabilire che l'intelletto è atto per essenza implica anche assumere che il suo oggetto non sia altro dall'intelletto. Ciò dimostra l'appartenenza della questione

---

<sup>626</sup> La questione del rapporto tra le due affermazioni “*αὐτὸν ἄρα νοεῖ*” e “*ἡ νόησις νοήσεως νόησις*” (che sono legate dal *καὶ*), ossia se esse esprimano la stessa idea, o due idee diverse, e se la seconda sia una spiegazione che chiarifica e specifica la prima, o se la prima derivi dalla seconda è stata sollevata da Wedin (1988), p. 239. Su questo punto si veda anche Brunschwig (2000), pp. 288-290. Per una lettura diversa, secondo cui nell'espressione “*νόησις νοήσεως*” “*νοήσεως*” sia da intendersi in senso soggettivo e non oggettivo, si vedano De Filippo (1994), p. 399, e Beere (2010), p. 18.

<sup>627</sup> Ross (1970), p. 398. Sulla stretta connessione tra la prima e la seconda aporia si veda anche Beere (2010), pp. 9-20.

dell'identità dell'oggetto intelletto alla questione della definizione della disposizione dell'intelletto, questione alla cui risoluzione è consacrato il capitolo *Metaph.*, XII 9.



## Terzo capitolo.

### L'intelletto platonico come modello dell'intelletto potenziale di *Metaph.* XII 9

#### 0. INTRODUZIONE

Nel precedente paragrafo si è sostenuto che in *Metaph.* XII 9 Aristotele non rifiuti l'idea secondo cui l'attività intellettuale divina riguarda un oggetto di massimo valore, quanto il presupposto della versione più corrente di tale idea, ossia l'idea secondo cui il soggetto dell'attività intellettuale sia una potenza. Quest'ultima idea comporta infatti che il valore dell'intellezione dipenda dall'oggetto, entrando in conflitto con il principio di perfezione, o superiorità assoluta, dell'intelletto. Qui si intende mostrare che uno dei bersagli critici delle argomentazioni aristoteliche sull'intelletto come potenza può verosimilmente essere rappresentato dalla concezione platonica dell'intelletto. La nostra idea dunque è che, in *Metaph.* XII 9, Aristotele abbia in mente il modello cognitivo platonico. Più nello specifico, poiché il nostro interesse è rivolto alla questione del ruolo rispettivo, dell'intellezione, e del suo oggetto, nella determinazione del valore dell'attività intellettuale, si sosterrà che: Aristotele si riferisce criticamente al *Timeo* platonico, quando, in *Metaph.*, XII 9, afferma l'incompatibilità tra la superiorità assoluta dell'intelletto e la dipendenza dell'intellezione dall'oggetto da intelligere. Secondo la presente lettura Platone rappresenta agli occhi di Aristotele un sostenitore della concezione secondo cui il valore dell'intellezione dipende dal valore dell'oggetto - concezione la quale è discussa, e superata criticamente, in *Metaph.*, XII 7 e 9, mediante la presentazione della tesi dell'autointellezione.

Un primo argomento in difesa della lettura appena esposta si è già fornito in occasione del commento alla tesi (b) della prima aporia di *Metaph.* XII 9 ("pensa, ma altro è signore dell'intellezione"). In quell'occasione si è mostrata la corrispondenza tra i caratteri dell'intelletto, protagonista della tesi aristotelica, e la descrizione dell'anima del mondo del *Timeo*. Se questa corrispondenza, di per sé, non è sufficiente a provare che il modello cognitivo di riferimento per l'intelletto in potenza di *Metaph.* XII 9 sia l'intelletto

platonico, essa costituisce tuttavia un primo indizio testuale in questa direzione. La forza dell'argomento è limitata dal fatto che "signore" dell'intellezione, nella tesi aristotelica, è detto, in modo indefinito, "altro" dall'intelletto. Ciò comporta che ritenere che quest'"altro" sia l'oggetto - mossa a partire dalla quale qui si istituisce il collegamento con Platone - resti solo una plausibile ipotesi. Si è però anche visto che la validità dell'accostamento tra la descrizione platonica dell'anima del mondo e la descrizione dell'intelletto potenziale della tesi (b) di *Metaph*, XII 9 è supportata dalla seconda risposta aristotelica alla seconda aporia ("se fosse una potenza, altro sarebbe di maggior valore dell'intelletto: l'oggetto intelletto"). Lì, infatti, l'"altro", dal quale l'intellezione dipende, è esplicitamente identificato con l'oggetto.

Senza ritornare sull'intera questione ci si limita qui ad osservare che il parallelismo tra la condizione di dipendenza dell'intelletto descritta in *Metaph*. XII 9, nella tesi (b) della prima aporia e nella seconda risposta alla seconda aporia, consente di affermare con un grande margine di certezza che Aristotele, in questo capitolo della *Metafisica*, assuma come modello di intelletto potenziale un intelletto nel quale l'intellezione dipende causalmente dall'oggetto. Posta questa premessa, nella parte che segue, si intendono presentare due ulteriori argomenti in difesa dell'idea secondo cui Aristotele si riferisca più in particolare alla concezione platonica dell'intelletto. Il primo argomento prende le mosse da un esame di una riflessione platonica sul valore dell'anima cosmica (*Timeo* 37a 2), posta in apertura alla descrizione, già citata, del funzionamento cognitivo della stessa. Il secondo argomento concerne l'uso del termine κύριος e κράτος in *Metaph* XII 9 e nel *Timeo*.

## **1. UN PRIMO ARGOMENTO IN DIFESA DELLA TESI: L'ANIMA "COME MIGLIORE DELLE REALTÀ GENERATE" IN *TIMEO* 37A 2**

In *Timeo* 36e 4-37a 2 si legge:

E così nacquero, da una parte, il corpo visibile del cielo, e dall'altra, l'anima, invisibile ma partecipe di ragionamento e armonia, generata dalla migliore delle realtà intelleggibili, come migliore delle realtà generate (36e 4-37a 2).

καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.

Il passo è situato in chiusura di uno dei riassunti della generazione del cosmo della prima allocuzione di *Timeo*<sup>628</sup>. Questo riassunto comprende la lunga narrazione della generazione e composizione dell'anima cosmica ad opera del demiurgo<sup>629</sup>. Subito dopo di esso, senza soluzione di continuità, si colloca la descrizione del funzionamento cognitivo dell'anima cosmica, da noi citata, e commentata, in precedenza<sup>630</sup>.

Nel passo citato si legge che: “l'anima, generata dalla migliore (ὑπὸ τοῦ ἀρίστου) delle realtà intelligibili, è la migliore (ἀρίστη) delle realtà generate”. Platone, o Timeo per lui, sta esplicitando una gerarchia di valore, o forse, sarebbe meglio dire, due gerarchie di valore, eventualmente ricomponibili in una sola gerarchia. Riprendendo la distinzione posta a principio dell'intera narrazione<sup>631</sup>, egli distingue due realtà, le realtà intelligibili ed eterne (τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων), e le realtà generate (τῶν γεννηθέντων), ponendo all'apice di ciascuna categoria, rispettivamente, il demiurgo o intelligenza divina, e l'anima del cosmo. In questo punto del testo non si tratta tanto di stabilire una gerarchia tra le realtà intelligibili, ed eterne, e le realtà generate – mossa che, com'è noto, occupa altri luoghi del dialogo<sup>632</sup> – quanto di evidenziare una corrispondenza, o convenienza, tra i termini posti all'apice di ciascuna gerarchia. La corrispondenza stabilita tra l'eccellenza dell'intelligenza eterna e l'eccellenza dell'anima del cosmo ha la forma di una chiosa retorica, la quale stabilisce la massima eccellenza dell'anima a partire dal riferimento alla massima eccellenza dell'intelligenza divina che l'ha generata. La corrispondenza in questione, inoltre, ribadisce la massima perfezione, e razionalità, dell'operato divino, il quale si costituisce come espressione di una perfetta corrispondenza di eccellenza tra generante e generato.

La descrizione del funzionamento cognitivo dell'anima cosmica, più volte menzionata, segue immediatamente. Se si considera che le condizioni del funzionamento cognitivo dell'anima cosmica platonica, presentate in questa descrizione, soddisfano la descrizione dell'intelletto come potenza della tesi (b) della prima aporia di *Metaph.* XII 9, alcune ulteriori osservazioni si impongono.

---

<sup>628</sup> *Timeo*, 34b 10-37a 2.

<sup>629</sup> *Timeo*, 34b 10-36d 7.

<sup>630</sup> *Timeo*, 37a 2-c 5.

<sup>631</sup> *Timeo*, 27d 5-28a 3.

<sup>632</sup> Cf. ad esempio, *Timeo*, 28a 6-b 2; 51d 5- 52a 6.

Come si è già anticipato, il seguito della discussione di *Metaph.* XII 9, e, più precisamente, la discussione della seconda aporia, conferma la plausibilità della lettura secondo cui l’“altro” il quale determina l’intellezione della tesi (b) della prima aporia, sia l’oggetto intelletto. Stabilito questo, si considerino i seguenti due punti:

1. nella descrizione del funzionamento cognitivo dell’anima cosmica del *Timeo* l’intellezione dipende dall’azione di un oggetto sull’anima:

2. nella discussione della prima e della seconda aporia di *Metaph.* XII 9, l’impossibilità che l’intelletto sia una potenza è giustificata tramite questa dimostrazione: qualora l’intellezione dipenda dal un altro dall’intelletto, identificato con l’oggetto, l’intelletto (il quale deriva il proprio valore dall’intellezione) non potrebbe essere la cosa migliore (“οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη”, 1074b 21)<sup>633</sup>;

Tenendo conto di questi due punti, non può passare inosservato che il passo del *Timeo* il quale, seguendo la nostra interpretazione, costituisce il modello per la descrizione aristotelica dell’intelletto in potenza contenga un commento sul massimo valore dell’anima cosmica (“ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων”, *Timeo* 37a 2). L’impossibilità di attribuire all’intelletto un massimo valore è esattamente l’argomento fornito da Aristotele in *Metaph.* XII 9 per escludere la concezione dell’intelletto come potenza.

Dall’analisi appena svolta l’accostamento tra *Timeo* 36e 4-7c5 e *Metaph.* XII 9 esce rafforzato. I punti di contatto tra i due testi risultano, infatti, non uno, ma due:

1. la descrizione del meccanismo della cognizione. Come in *Timeo* 37a 5-6 l’impatto di un’oggetto è condizione dell’intellezione, così, in *Metaph.*, XII 9, 1074b 20-21, si afferma che un “altro” dall’intelletto è “signore” dell’intellezione;

2. il riferimento al massimo valore dell’intelletto. Nel *Timeo* la dichiarazione che l’anima è “la cosa migliore” funge da premessa alla descrizione del funzionamento

---

<sup>633</sup> Discutendo la tesi (b), nella prima aporia, Aristotele afferma che se fosse potenza; l’intelletto non sarebbe la cosa migliore, poiché es deriva il proprio valore dall’intellezione (“ἀλλὰ δύναμις, (b1) οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη; διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει”). Nella seconda risposta alla seconda aporia l’argomento fornito è analogo, ma riguarda il valore dell’intellezione. I termini impiegati in *Metaph.* XII 9 per discutere del valore dell’intelletto e dell’intellezione sono forme derivate di ἀριστος, τίμιος e κράτος. Di quest’ultimo termine, che oltre alla connotazione di valore include il riferimento alla condizione di potere, si discuterà, tra poco, in occasione della presentazione del nostro secondo argomento a favore dell’accostamento tra la concezione dell’intelletto potenziale di *Metaph.* XII 9 e la concezione platonica dell’intelletto.

cognitivo della stessa. In *Metaph.* XII 9 la dichiarazione che l'intelletto non può essere "la cosa migliore" costituisce la conclusione dei due argomenti sull'intelletto in potenza, i quali dimostrano che l'intelletto in potenza dipende causalmente, e nel proprio valore, dall'oggetto.

Considerando questi due punti si osserva, inoltre, che il testo del *Timeo* contiene i due elementi teorici a partire dai quali, in *Metaph.* XII 9, Aristotele costituisce le aporie sull'intelletto in potenza: 1. l'idea che l'intellezione dipenda dall'oggetto intelletto; 2. l'idea che l'intelletto sia la cosa migliore. Le due idee sono infatti considerate da Aristotele tra loro incompatibili.

Riepilogando quanto detto fin qui, noi riteniamo che la tesi b di *Metaph.* XII 9 riguardi il rapporto di dipendenza tra l'intelletto in potenza e il suo oggetto, e constatiamo che la descrizione del funzionamento cognitivo dell'anima fornita in *Timeo* 36e 4-7c5 soddisfa lo schema del funzionamento cognitivo implicato da tale tesi aristotelica. Se si ammettono questi due punti<sup>634</sup>, diventa difficile pensare che la presenza, nel passo del *Timeo*, dei due elementi teorici in base ai quali, in *Metaph.* XII 9, Aristotele mette in questione la tesi b della prima aporia rappresenti solo una coincidenza. Al contrario, quest'ultimo collegamento testuale conforta l'idea che i due elementi teorici platonici (1. l'idea che l'intellezione dipenda dall'oggetto intelletto; e 2. l'idea che l'intelletto sia la cosa migliore) rappresentino lo sfondo concettuale dal quale Aristotele attinge per costruire le proprie aporie sull'intelletto in potenza.

## **2. UN SECONDO ARGOMENTO IN DIFESA DELLA TESI: L'USO DI 'ΚΥΡΙΟΣ' E 'ΚΡΑΤΟΣ' NEL *TIMEO* E IN *METAPH.* XII 9**

Una riflessione sull'utilizzo delle nozioni di 'κύριος' e 'κράτος' in *Metaph.* XII 9, e un raffronto dei risultati ottenuti con l'utilizzo delle stesse nozioni nel *Timeo*, consentiranno di fornire un secondo argomento in favore della nostra tesi secondo cui l'intelletto platonico costituisce il bersaglio critico degli argomenti aristotelici sull'intelletto in potenza di *Metaph.* XII 9.

---

<sup>634</sup> Per una difesa del primo punto si veda anche Brunschwig (2000), pp. 279-281.

In *Metaph.*, XII 9 il termine κύριος appare a 1074b 19, nella formulazione della tesi (b), dove designa l'“altro” dal quale l'intellezione dipende, nel senso della causa efficiente. Il termine designa l'elemento sopraordinato della relazione, il quale esercita la potenza causale. Se si ammette che quest'“altro” sia l'oggetto intelletto, ne risulta quanto segue. La conseguenza della tesi (b), ossia: la tesi secondo cui “<l'intelletto> non sarebbe la cosa migliore” (οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία, 1074b ), definisce un'incompatibilità tra: 1. l'idea che l'oggetto sia signore (κύριον) dell'intellezione; e 2. l'idea che l'intelletto sia la cosa migliore (ἡ ἀρίστη). Questa incompatibilità deriva dalla posizione del principio secondo cui l'intellezione costituisce ciò per cui l'intelletto ha valore. Questo breve riepilogo mette in evidenza come in *Metaph.* XII 9 l'attribuzione della “massima eccellenza” vada di pari passo con l'attribuzione della “signoria” nei confronti dell'intellezione. Più nello specifico esso mostra che la signoria nei confronti dell'intellezione costituisce la condizione del realizzarsi del massimo valore. Nel caso specifico, l'intelletto non può essere la cosa migliore (ἡ ἀρίστη) poiché l'oggetto è signore (κύριον) dell'intellezione.

La nozione di κράτος appare a 1074b 34, in veste di giustificazione della tesi centrale del capitolo: “dunque pensa sé stesso, poiché è la cosa superiore a tutte (τὸ κράτιστον), ed è intellesione che è intellesione di intellesione”. Come il termine ‘κύριος’, ‘κράτιστον’, nel contesto di *Metaph.* XII 9, indica un carattere di superiorità (questa volta assoluta), il quale non solo rende conto di una posizione all'interno di un ordine gerarchico, ma anche di una determinata capacità in una relazione di dipendenza causale<sup>635</sup>. Il rapporto concettuale tra la nozione di κράτος, e l'idea di dipendenza causale, si coglie considerando l'argomento rispetto al quale l'affermazione della tesi dell'autointellezione costituisce una confutazione, ossia *Metaph.*, 1074b 31-34. L'argomento in questione consiste nello sviluppo di alcune implicazioni della tesi secondo cui l'intelletto è una potenza. Queste implicazioni entrano in conflitto con il principio del massimo valore dell'intelletto. Se l'intelletto è una potenza, e non intellesione, l'oggetto intelletto è necessariamente altro dall'intelletto ed ha più valore dell'intelletto. L'affermazione della tesi dell'autointellezione costituisce la confutazione di tale argomento e, quindi, la confutazione della tesi della potenza. Ne risulta che

---

<sup>635</sup> A differenza di κύριος, τὸ κράτιστον indica una superiorità assoluta, la quale, forse, indica un superamento della relazione di dipendenza casuale, almeno nei termini implicati dalla nozione di intelletto potenziale. Questo superamento va di pari passo con l'annullamento della distinzione tra il soggetto e l'oggetto del pensiero, implicato dalla tesi dell'autointellezione dell'intelletto.

l'affermazione della superiorità assoluta dell'intelletto, la quale costituisce la giustificazione della posizione della tesi dell'autointelletto, costituisce anche la ragione della confutazione della tesi della potenza. Se l'intelletto è una potenza, il valore dell'intellezione dipende dall'oggetto, e l'intelletto non è la cosa di maggior valore. Ma l'intelletto è la cosa superiore a tutte (e non dipende da altro); quindi esso pensa sé stesso, e non è una potenza, ma intellezione. Come nel caso della nozione di κύριος, il carattere espresso dalla nozione di κράτος va di pari passo con il carattere della massima eccellenza (ἄριστον), e ne costituisce inoltre una condizione.

Riassumendo, le due nozioni di κύριος e κράτος, in *Metaph.* XII 9, servono, direttamente, o indirettamente, a definire dei caratteri dell'intelletto. Se l'intelletto non è “signore” dell'intellezione non può essere la cosa migliore. Poiché l'intelletto è la cosa “superiore a tutte” esso è la cosa migliore. L'intelletto di cui si parla, evidentemente, è concepito come intellezione, e non come potenza. Entrambe le nozioni, infatti, si riferiscono ad una operatività dell'intelletto, una capacità causale di determinare l'intellezione. Per quanto riguarda la nozione di κύριον, si tratta della capacità di determinare l'intellezione, per quanto riguarda l'uso di quella di τὸ κράτιστον, si tratta della capacità di determinare il valore dell'intellezione.

Veniamo ora a Platone. Nel secondo capitolo della tesi, dedicato al *Timeo*, si è svolta una lunga analisi sull'impiego della nozione di “dominazione”, e sul ruolo che essa ricopre nell'elaborazione platonica del tema della contemplazione del cosmo. Questa analisi ha mostrato come l'uso della nozione, nei casi rilevanti, sia intrecciato a quello della nozione di “guida”. Le espressioni impiegate sono, risepettivamente, forme derivate di κράτος, ἄρχη e κυριότης,<sup>636</sup> e forme derivate di ἡγεμονία, συνέπομαι, e παιδαγωγία<sup>637</sup>. Benché queste nozioni siano utilizzate con riferimento a diversi tipi di realtà, di tipo cosmologico, psicologico o corporeo, la realtà, a partire dal quale si definiscono gli altri usi, consiste nella ragione o razionalità. Nelle parti del dialogo dedicate alla questione psicologica, espressioni quali “supremazia”, (κράτος, *Timeo*, 36c), o “ciò che è più dominante” (κυριωτάτου, *Timeo*, 90a), ricorrano con riferimento al cerchio dell'identico, il quale, dal punto di vista cognitivo, corrisponde alla funzione intellettuale e scientifica<sup>638</sup>. Questa funzione è detta dominante, in quanto essa tiene insieme, e coordina le funzioni

---

<sup>636</sup> Cf. ad es. κράτος *Timeo*, 36 c, κρατουμένης 39a 1, κρατίστου 40a 5, κρατήσοιεν e κρατητέντες 42b 2, ἄρχουσα, 43d 3, ἄρχουσα 44a 4, ἀρχικώτερον 45a 4, ἄρχοντος 48a 2, κυριωτάτου 90a.

<sup>637</sup> Cf. συνεπόμενον *Timeo*, 40a 5, ἡγεμών 44a 4, ἡγεμονούν 51c 7, συνεπισπόμενος 42c 5, ἡγεμονίας 45b 2, παιδαγωγῆσον 89d 5, ἡγεμονεῖν 70c 1.

<sup>638</sup> Su quest'ultimo punto si veda *Timeo*, 37a 2-c 5.

dell'anima razionale nel suo complesso, garantendo il controllo delle parti irrazionali dell'anima, e la validità del giudizio. Dal funzionamento corretto del cerchio dell'identico dipende il buon funzionamento del cerchio del diverso e il buon coordinamento tra i due. Nella nostra precedente analisi si è mostrato come questo uso linguistico, e concettuale, della nozione di "dominazione" rappresenti, nel *Timeo*, l'elemento teorico di raccordo tra le nozioni di ordine cosmico, salute cognitiva, e bontà morale. Questa indicazione ci serva qui da esemplificazione, per chiarire il peso teorico centrale che la nozione di "dominazione" riveste nel *Timeo* con riferimento all'intelletto.

Difficile è negare che nei capitoli finali di *Metaph.* XII (6-10) Aristotele discuta criticamente alcune delle principali tesi del *Timeo*. Che questo sia il caso lo dimostra l'analisi di vari passaggi puntali, nonché l'oggetto dell'intera sezione, vale a dire: la definizione dell'esistenza, e della natura, di un principio primo del cosmo. Risulta da subito evidente che rispetto ad un argomento di questo tipo il *Timeo* costituisca una fonte di consultazione obbligata. In particolare, nell'argomento di *Metaph.* XII 6, volto a definire le caratteristiche del primo principio del movimento (1071b 14-22), la sezione 1071b 17-19, la quale esclude che l'essenza di tale principio sia potenza, costituisce una critica all'anima cosmica platonica<sup>639</sup>. Per il nostro esame è interessante osservare che l'argomento di *Metaph.* XII 9 sulla potenza, preso in considerazione per il nostro presente confronto con Platone, rappresenta il corrispettivo dell'argomento 1071b 17-19 di *Metaph.* XII 6. In *Metaph.* XII 9, dove in questione è la natura interna del principio primo del cosmo – e non la sua funzione causale in quanto motore non mosso come in *Metaph.* XII 6 – Aristotele segue lo stesso schema argomentativo adottato in *Metaph.* XII 6<sup>640</sup>. Questo schema argomentativo si basa sull'esclusione successiva di due identiche opzioni: 1. che il principio/intelletto sia in potenza; 2. che sia in atto, ma potenza per essenza. Detto questo, e considerata la centralità della nozione di intelletto nel *Timeo*, ci sembra di maniera più generale improbabile che mettendo a punto la propria concezione dell'intelletto divino, Aristotele non abbia niente da dire a Platone.

La validità della conclusione alla quale si è appena giunti risulta intensificata da una considerazione più puntuale, relativa alla terminologia impiegata in *Metaph.* XII 9. La caratterizzazione dell'intelletto come κράτιστον, nell'ambito dell'esposizione della tesi principale sull'intelletto dell'intero capitolo, non può passare inosservata. Ciò risulta tanto più evidente se si considera che la dichiarazione aristotelica secondo cui l'intelletto

---

<sup>639</sup> Berti (2017), p. 540.

<sup>640</sup> Per quest'osservazione si veda anche Fazzo (2014).



ha potere su tutto (κράτιστον), e non può dipendere da altro, costituisce la giustificazione della tesi secondo cui l'intelletto pensa sé stesso. Quest'ultima tesi introduce la determinazione più precisa della disposizione dell'intelletto come "pensiero di pensiero" la quale riassume la risposta aristotelica alla questione posta nel capitolo. "Quale è la disposizione dell'intelletto che legittima la caratterizzazione di esso come divino?"<sup>641</sup>

Il riconoscimento del ruolo concettualmente centrale dell'impiego del termine κράτος, in *Metaph.* XII 9, risulta avvalorato dall'esame dell'impiego del termine κύριος, il quale, come si è visto, nello stesso capitolo ha un significato sostanzialmente analogo, o comunque prossimo a quello di κράτος. I due termini riassumono il senso delle obiezioni aristoteliche alla concezione dell'intelletto come potenza. Nella tesi (b) della prima aporia il termine κύριος indica la capacità di autodeterminare l'intellezione, in mancanza della quale l'intelletto non può essere la cosa migliore. Nel caso della seconda risposta aristotelica alla seconda aporia il termine κράτιστον indica la superiorità dell'intellezione all'oggetto intelletto. Quest'ultima qualificazione consente di tenere insieme la disposizione attiva dell'intelletto e la sua massima eccellenza. Ci si chiede in che modo un tale uso aristotelico, così teoricamente consapevole, delle nozioni di κύριος e κράτος possa essere avulso da ogni riferimento all'uso platonico delle stesse nozioni. Questa considerazione ha ancora maggior peso se si tiene conto che le stesse nozioni, nel *Timeo*, costituiscono le caratterizzazioni dell'intelletto con la "i" maiuscola, e sono a loro volta oggetto di una determinazione teorica ben precisa da parte platonica. Ci sembra perciò improbabile che Aristotele, in *Metaph.* xii 9, usi κύριος e κράτος, con riferimento all'intelletto, e all'intellezione, senza pensare all'uso che di tali nozioni ha fatto Platone nel *Timeo*. Ciò è tanto più improbabile, tenuto conto che la centralità del *Timeo* per la discussione dei capitoli 6-10 di *Metaph.* XII nel suo insieme non è in discussione.

---

<sup>641</sup> Si noti che la caratterizzazione dell'intelletto "pensiero di pensiero" contiene un riferimento all'intelletto come soggetto e come oggetto del pensiero.

### 3. CONCLUSIONE

Se si accetta che la caratterizzazione dell'intelletto come κράτιστον in *Metaph.* XII 9 comporti un riferimento implicito alla concezione platonica dell'intelletto del *Timeo* ci si dovrà allora anche porre un'ulteriore questione. Il fatto che il significato delle nozioni di κράτος e κύριος sia definito da Aristotele in *Metaph.* XII 9 in rapporto alla questione della dipendenza dell'intellezione dall'oggetto intelletto può essere considerato una coincidenza rispetto al fatto che la descrizione del funzionamento cognitivo dell'intelletto esposta da Platone nel *Timeo* calzi perfettamente il modello di intelletto in potenza, di *Metaph.* XII 9? (Si ricorda, al proposito, che l'interpretazione aristotelica dell'intelletto in potenza di *Metaph.* XII 9 è caratterizzata dall'idea che l'intellezione, in un tale tipo di intelletto, dipenda dall'oggetto intelletto). O, ancora: se si considera questo un caso, si considererà un caso anche il fatto che in *Timeo* 36e 4-37c 5 si ritrovino riunite le due idee a partire dalle quali Aristotele definisce il secondo problema della prima aporia di *Metaph.* XII 9, ossia: 1. l'idea che l'intelletto sia la cosa migliore; 2. l'idea che l'azione dell'oggetto sull'intelletto determini l'intellezione?

Rispondere affermativamente a entrambe le questioni vorrebbe dire, ci pare, lasciare al caso un campo d'azione molto ampio, forse troppo, tenendo conto della mente di Aristotele, e del suo proprio rapporto intellettuale con Platone.

## SECONDA SEZIONE

# LA “*THEŌRIA* DEL DIO”: UNA VIRTÙ SENZA MONDO

## Introduzione

Giunti verso la fine del nostro lavoro ritorniamo ora al suo inizio. La presente tesi ha preso avvio dalle seguenti questioni: come deve essere interpretata l'indeterminatezza dei riferimenti agli oggetti della contemplazione, che caratterizza le *Etiche* di Aristotele? È possibile trovare una ragione specifica per la quale il filosofo si mantiene nel vago su di essi? La presenza di un solo riferimento al "cosmo", l'assenza di altre indicazioni esplicite su di esso o sulle realtà celesti, possono dirci qualcosa sul ruolo di tali realtà per il conseguimento della felicità umana?

La natura indeterminata dei riferimenti, appena evidenziata, appare ancora più stimolante quando si consideri che essa si colloca nelle dimostrazioni dell'identità tra massima felicità e vita contemplativa. L'idea di una correlazione tra scienza, attività intellettuale e rispettivi oggetti è presente nelle *Etiche*. Numerose delle menzioni della scienza e dell'attività intellettuale, infatti, includono un riferimento a ciò di cui esse sono scienza e attività, sebbene nella maggioranza dei casi si tratti di riferimenti di tipo indeterminato. Se si considera che l'obiettivo delle *Etiche* consiste nel precisare la definizione di felicità, come attività dell'anima secondo virtù, fornita all'inizio, e che ad ogni attività corrisponde un determinato oggetto, risulta naturale attendersi delle informazioni precise su di essi. Tali precisioni sarebbero di grande utilità per determinare l'attività che sopra tutte rende l'uomo felice e realizzarla, secondo l'obiettivo dichiarato delle due opere etiche.

A partire dalle formulazioni e giustificazioni appena esposte si definiscono tre questioni, corrispondenti a tre livelli distinti di specificazione di uno stesso problema concernente le *Etiche*:

1. l'indeterminatezza dei riferimenti agli oggetti della *theōria*;
2. l'interpretazione dei riferimenti cosmologici, ossia perché essi siano presenti ma in modo velato o, quantomeno, sfuggente;
3. la correlatività tra scienza e relativi oggetti e l'almeno apparente difformità tra l'operatività di tale principio e l'evasività di Aristotele sugli oggetti dell'attività teoretica nell'ambito delle dimostrazioni finali sull'identità della felicità di primo grado. Ciò malgrado l'impostazione metodologica delle *Etiche* sia improntata ad una precisazione della definizione di felicità donata all'inizio e malgrado la felicità di primo grado sia identificata con la vita teoretica.

A partire da questa ricapitolazione, il problema posto nella tesi può essere riformulato come segue: qual è il posto del cosmo nella definizione aristotelica della felicità come vita teoretica? Questa formulazione evidenzia che il problema testuale relativo alla peculiare natura delle citazioni del cosmo e degli enti celesti rilevato nelle *Etiche* si intreccia con il problema, più generale, dell'identificazione della vita migliore con l'attività teoretica. Le implicazioni teoriche del nostro problema riguardano dunque il peso e il ruolo del cosmo per la realizzazione della felicità umana.

La nostra discussione riguarderà l'*Etica Eudemia*, di cui si esaminerà in particolare il capitolo finale, VIII 3. Nel primo capitolo si proporrà un esame di *EE VIII 3*, incentrato sull'uso della nozione di dominazione; nel secondo, si svilupperà un confronto con *Timeo* 87c 1-90d 7, presentandone la nostra interpretazione.

## Capitolo primo

### Il principio che ordina: un'analisi di *EE VIII 3*

#### 1. IL CONTESTO IMMEDIATO DEL PASSO: LA BELLEZZA E BONTÀ MORALE E IL RAPPORTO DELL'UOMO CON I BENI NATURALI

In *EE VIII 3*, 1249a 21-1249b 25, Aristotele si confronta con il problema di definire il criterio da adottare nelle scelte e nelle azioni relative ai beni naturali non lodevoli. Questo problema costituisce il punto di vista che egli assume per trattare del problema più generale di come l'uomo possa realizzare la bellezza e virtù morale (*καλοκάγαθια*), anche identificata con la virtù completa<sup>642</sup>. Per capire perché, nel passo finale di *EE*, il problema più generale del raggiungimento della bellezza e virtù morale sia ricondotto al problema più particolare di definire un criterio delle scelte concernenti una categoria di beni naturali è necessario considerare la parte precedente del capitolo, che va da 1248b 8 a b 26. Qui Aristotele ha distinto due disposizioni dell'anima, bontà morale e bontà e bellezza morale, a patire da una distinzione tra due tipi di beni<sup>643</sup>.

Sulla base della definizione dei beni naturali come fini "belli" sono definiti i beni naturali e lodevoli. Di questo gruppo fanno parte la giustizia, la temperanza e le azioni che provengono da esse le quali sono lodate per sé stesse. Solo "buoni" invece sono detti i beni naturali in sé non lodevoli<sup>644</sup>. Esempi di beni di questo tipo sono la buona salute, il vigore fisico, la ricchezza, l'onore e i doni della fortuna<sup>645</sup>, i quali sono lodati a seconda del fine per cui vengono perseguiti. A partire da questa distinzione, "buono" è definito l'uomo per il quale i beni buoni sono beni. Si dà infatti anche il caso dell'uomo qualunque per il quale i beni buoni non sono beni ma risultano dannosi a causa di una disposizione corrotta dell'anima. Ciò accade, ad esempio, con l'imperante o l'ingiusto in quanto

---

<sup>642</sup> *EE*, VIII 3, 1249a 16-17.

<sup>643</sup> Per un esame approfondito di questa questione si veda Broadie (1994), pp. 376-388, che mostra bene il rilievo che la distinzione tra bontà e bellezza morale ha rispetto alla successiva trattazione della *theōria*. Alcune delle posizioni della studiosa saranno riprese puntualmente nel corso del presente esame. Sullo stesso problema si vedano anche Kenny (1978) e Woods (1982).

<sup>644</sup> *EE VIII 3*, 1249a 21-22.

<sup>645</sup> *EE VIII 3*, 1249 23-24 e 1249b 1-3.

non sono capaci di servirsi correttamente dei beni quali la ricchezza o la forma fisica. “Buono e bello” è invece detto colui il quale persegue i beni naturali e lodevoli. Egli infatti è atto a perseguire i beni belli per sé stessi<sup>646</sup>.

L’esame della bontà e bellezza morale è completato dall’esame di una questione relativa al rapporto tra la scelta dei beni naturali e l’agire virtuoso. La questione è la seguente: qual’è e come deve essere considerata, da un punto di vista morale, la disposizione di colui che sceglie la virtù per i beni buoni; e qual è e come deve essere concepita la disposizione di colui il quale invece sceglie i beni buoni per la virtù? Basta essere buoni per essere virtuosi e felici o bisogna, invece, anche essere belli? La risposta è che bisogna essere sia belli, sia buoni e che questa è la virtù completa. Riepilogare brevemente tale parte del capitolo aiuterà a capire come la questione della definizione del criterio si posizioni rispetto alla questione più generale del raggiungimento della felicità. Si ricordi che la felicità, all’inizio del trattato, è stata definita come l’“attività di una vita completa secondo virtù completa” (εἶη ἄν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ’ἀρετὴν τελείαν)<sup>647</sup>.

Aristotele inizia questa seconda parte del discorso sulla bellezza e bontà morale sussumendo la disposizione politica, definita come un “perseguire la virtù in vista del possesso dei beni naturali ma non lodevoli”, sotto la categoria della bontà morale<sup>648</sup>. Chi la possiede, infatti, non sceglie i beni belli per sé stessi, ma li sceglie per il possesso dei beni buoni (quali cioè: la ricchezza, l’onore etc.). Gli uomini belli e buoni, invece, si dirigono verso i beni belli e per essi sono “belli” non solo i beni i quali per natura sono tali, ma anche quelli che per natura non sono belli ma solo buoni, perché essi li scelgono in vista di fini belli<sup>649</sup>.

---

<sup>646</sup> Broadie (1994), pp. 376-377, a ragione, osserva che mediante questo tipo di distinzione Aristotele ridefinisce la prospettiva comune secondo cui i beni naturali, quali la salute o la prosperità, sono intrinsecamente tali. Questo tipo di beni, infatti, nella prospettiva aristotelica sono beni solo temporaneamente, a seconda dell’uso che ne viene fatto. La loro bontà è vincolata all’utilizzo da parte della persona buona e il fatto che essi costituiscano un beneficio per tale persona dipende dalla precedente bontà di quest’ultima. Inoltre, per questo tipo di beni, nonostante si possa considerarli in certi casi in modo appropriato “buoni” (benché non lodevoli), la bontà non è tale da rendere automaticamente buono il proposito di perseguirli, più di quanto l’uso o il possesso della cosa naturalmente buona non sia automaticamente benefico se non nelle mani della persona buona. Tale tipo di oggetti non sono moralmente buoni se non figurano nei fini di una persona moralmente bella e buona. Da queste osservazioni la studiosa arriva ad un’ulteriore interessante conclusione: la bontà dell’uomo buono non deriva dalla bontà dei beni meramente buoni; mentre l’eccellenza della persona bella e buona deriva dalla bontà di certi “oggetti”, ossia di certe azioni e qualità personali che sono intrinsecamente belle.

<sup>647</sup> *EE*, II 1, 1219a 39.

<sup>648</sup> *EE*, VIII 3, 1248b 37-1249a 2.

<sup>649</sup> *EE*, VIII 3, 12 1249a 3-10.

Questa seconda parte del discorso consente di completare la definizione delle due disposizioni della bontà e della bellezza e bontà, posizionandole in una gerarchia<sup>650</sup>. Al grado più alto si trova la bellezza e bontà morale. Chi vive secondo di essa considera belli i beni belli, come anche i beni solamente buoni, in quanto agisce e sceglie sempre in vista del bello. Egli sceglie le azioni virtuose per sé stesse e sceglie i beni naturali non belli per la virtù e per le azioni virtuose. Al grado inferiore si trova la disposizione della bontà morale. Essa caratterizza chi considera buoni i beni buoni, ma non considera buoni quelli belli; egli possiede dei beni belli, che gli consentono di apprezzare la naturale bontà dei beni buoni ma non belli, ma non sceglie i beni belli per sé poiché sceglie e agisce sempre in vista dei beni solo buoni. A queste due categorie se ne aggiunge una terza, collocata al gradino più basso della gerarchia: la disposizione dei più, di coloro per i quali non sono buoni nemmeno i beni per natura. La disposizione in questione è caratterizzata dalla totale mancanza di bontà morale. Chi rientra in questa categoria non solo non sceglie i beni belli per sé come fanno i buoni e belli, ma nemmeno li possiede accidentalmente come accade per i buoni. Quest'ultima categoria nel corso della discussione è menzionata di passaggio, per due volte<sup>651</sup>.

L'esame di questa parte del testo ha mostrato che il possesso di beni belli quali la giustizia o la temperanza è necessario per conseguire la bontà morale perché consente di apprezzare la bontà dei beni naturali non belli, come la forza fisica o la ricchezza. Esso tuttavia non è sufficiente a conseguire la bellezza e bontà morale. I beni belli possono infatti essere posseduti non per sé stessi ma per i beni buoni, e in tal caso l'azione è virtuosa solo accidentalmente. La disposizione che conduce ad azioni e scelte di questo tipo è quella delle persone buone, le quali, in ultima analisi, si rivelano essere non virtuose per sé, ma solo accidentalmente<sup>652</sup>.

---

<sup>650</sup> *EE*, VIII 3, 1249a 10 17.

<sup>651</sup> Il primo riferimento si trova a *EE*, VIII 3, 1249a 31-33, nel corso della prima parte della discussione sulla bellezza e bontà morale. Esso costituisce il termine di paragone per spiegare perché i beni buoni per natura sono convenienti per le persone buone. Il secondo riferimento si trova nella seconda parte della discussione, a 1249a 11-14 e serve a spiegare la predisposizione dell'uomo buono e bello ad apprezzare i beni belli. I due riferimenti secondo noi sono importanti per interpretare l'ultima riga dell'argomento qui in esame 1249a 21-23, che per la sua laconicità pone vari problemi di interpretazione. (Il testo è citato nella pagina seguente e corrisponde alla sezione 7 nella suddivisione dell'argomento proposta.) Su questa questione si veda Kenny (1978).

<sup>652</sup> Broadie (2004), pp. 378-383, afferma che la differenza tra bontà e bontà e bellezza morale non dipende da una sbagliata assegnazione del massimo valore o dalla mancanza della categoria della "bellezza" morale, ma da una diversa riflessività nei riguardi della virtù e delle azioni virtuose in generale, che in quest'ultima categoria sono comprese. La persona buona, ossia moralmente non nobile o bella, conferisce all'agire virtuoso un valore, dandosi pena per esso nella pratica, ma non ha una visione autonoma su di esso e, se interrogata, può non trovare niente di meglio da dire se non che agisce per acquisire i beni naturali. La sua



L'esame della bellezza e bontà morale di *EE VIII 3 1248b 8 a b26* è iniziato con una distinzione tra due tipi di beni naturali e si è risolto in un esame delle scelte relative a tali beni. Quest'ultimo esame riguarda i fini in vista dei quali le due categorie di beni naturali possono essere scelte e perseguite. Esso consente di definire come "propria" della bellezza e bontà morale la disposizione a scegliere i beni naturali in sé lodevoli per il bello, ossia per le azioni virtuose. Il punto di vista che consente di sviluppare questo tipo di analisi è dato dalla posizione di una distinzione tra 'bellezza e bontà morale' e 'bontà morale'. La bontà morale si distingue dalla bellezza e bontà morale per un rapporto invertito tra scelta e possesso dei beni naturali non lodevoli. Chi è solo buono utilizza le azioni virtuose come mezzo per il raggiungimento di beni naturali non lodevoli, mentre all'opposto i beni naturali non lodevoli dovrebbero essere utilizzati come mezzi per il conseguimento dei beni naturali lodevoli.

Non si pretende qui di risolvere il problema del perché Aristotele abbia scelto di concludere il suo esame della bellezza e virtù morale con un esame sul criterio di scelta dei beni naturali non lodevoli. Tuttavia, a partire da quanto detto, ci sembra che almeno alcune ragioni risultino più intelligibili. Lo stesso vale per la questione, più ampia, di come il problema della definizione del criterio in questione si posizioni rispetto al proposito generale del trattato, di spiegare come si possa conseguire il vivere bene o la felicità.

A noi pare che nel capitolo finale di *EE* Aristotele indirizzi il problema relativo al conseguimento della bellezza e virtù morale verso il problema più specifico della scelta dei beni naturali non lodevoli, poiché l'elemento proprio della bellezza e virtù morale è stato definito mediante un riferimento al rapporto che si intrattiene con tale tipo di beni. La 'bontà morale' si distingue dalla 'bellezza e bontà morale', che nel passo è esemplificata dalla disposizione politica, in quanto chi agisce secondo quest'ultima disposizione compie le azioni virtuose per i beni naturali non lodevoli. La disposizione di colui che come l'intemperante non è nella condizione di apprezzare i beni buoni non è presa in considerazione. Essa infatti non definisce la bellezza e bontà morale di per sé ma la sola bontà, la quale in *EE VIII 3* è una condizione necessaria ma non sufficiente della bellezza e bontà morale<sup>653</sup>.

---

assegnazione di valore, che trova riscontro nella valutazione pratica, non è supportata da una riflessione teorica.

<sup>653</sup> Al proposito si veda Broadie (2004), pp. 384-386, la quale discute del perché in *EE VIII 3* la trattazione della *theōria* sia introdotta in modo così complicato, attraverso una presentazione preliminare della distinzione tra bontà morale e bellezza e bontà morale. La studiosa osserva che la *theōria* rientra nella

Questo ragionamento consente di vedere perché il problema della virtù completa possa essere legittimamente ricondotto a quello del criterio della scelta dei beni esterni, senza per questo perdere il proprio carattere di questionamento generale sul raggiungimento della felicità.

## 2. L'ARGOMENTO DI *EE VIII*, 1249A 21-1249B 25

Il testo che ci interessa è il seguente<sup>654</sup>:

(1) Poiché c'è anche per il medico un criterio riferendosi al quale giudica il corpo che è in salute o no e fino a qual punto ciascuna cosa debba essere fatta, e se fatta bene, sia salutare, mentre se in difetto o in eccesso non lo è più, così anche per l'uomo virtuoso deve esserci, a proposito delle azioni e delle scelte di quelli che per natura sono beni, ma non degni di lode, un criterio sia per possedere sia per scegliere e per evitare l'abbondanza e la penuria di denaro e di doni della fortuna. (2) In quel che precede si disse che il criterio è quale disse la ragione; ma questo è come se a proposito dell'alimentazione uno dicesse: "come dicono la medicina e il suo precetto razionale": il che è vero ma non preciso. (3) Sicuramente come negli altri casi bisogna vivere rapportandosi al principio che comanda, e cioè allo stato abituale conforme all'attività di chi comanda, come uno schiavo si rapporta al padrone, e ciascun essere al principio che spetta di comandarlo. (4.) E poiché l'uomo è per natura composto di una parte che comanda e di una che è comandata, ciascuno anche dovrà vivere subordinandosi al suo principio, (4.1) questo poi è di due modi: in uno

---

categoria dei beni belli e buoni, cioè inutili ma di intrinseco valore, e si chiede perché Aristotele la introduca in modo più semplice, spiegando, ad esempio che essa ha un posto elevato nella vita buona poiché è un'attività eccellente moralmente. La sua risposta è che Aristotele non poteva dare per scontata la capacità del suo auditorio di comprendere l'idea che la *theōria* fosse una attività eccellente accanto alle altre. In quanto la *theōria* non procura alcun bene naturale, egli doveva ripartire dalla visione comune dell'eccellenza (ossia della bontà morale), e mostrare come questa si estendesse alla bellezza e bontà morale, dibattendosi in seguito per estendere quest'estensione alla *theōria*. In un primo momento dunque Aristotele mostra che le azioni virtuose costituiscono un limite per il raggiungimento dei beni naturali, ma in un secondo momento chiarisce anche che, senza un ulteriore limite, la persona moralmente bella rischierebbe di compromettere la sua bellezza morale. Porre le azioni virtuose come fine, infatti, non esclude la possibilità di avere un *surplus* di beni meramente buoni. Aristotele sceglie di presentare l'uomo eccellente come qualcuno che ha qualcosa a cui rinunciare. In questo quadro la *theōria* è presentata non solo come intrinsecamente buona ma anche come una salvaguardia morale, affinché un tale tipo di persona possa preservare la sua intrinseca bellezza. Sulla questione della *theōria* come limite si tornerà nel prossimo paragrafo.

<sup>654</sup> La traduzione è di Donini (1999) con alcune modificazioni. Il testo greco è di Susemihl (1884). Le scelte testuali e di traduzione saranno commentate in occasione dell'esame puntuale delle singole sezioni.

infatti è principio la medicina e in un altro la salute, e quella è in vista di questa; (4.2) ma così stanno le cose a proposito della facoltà teoretica. (5) Infatti, il dio non è un principio che comanda dando ordini ma è il fine in vista di cui dà ordini la saggezza, e il fine “in vista di cui” è di due modi (la cosa è stata definita altrove) dato che egli, quanto a lui, non ha bisogno di nulla. (6) Quella scelta quindi, o quell’acquisizione di beni naturali – relativi al corpo, alle ricchezze, agli amici e agli altri beni – che produrrà in modo maggiore la speculazione del dio, sarà la migliore e questo è il criterio più bello. Quella invece, che per eccesso o per difetto, impedirà di coltivare il dio e di speculare, è cattiva. (7) Questa condizione è per l’anima e questo è il criterio ottimo per l’anima, quando non si avvede affatto della parte di sé che è irrazionale in quanto tale. (1248 24-1249b 25)

ἐπεὶ δ’ ἐστὶ τις ὄρος καὶ τῷ ἰατρῷ, πρὸς ὃν ἀναφέρων κρίνει τὸ ὑγιεινὸν σῶματι καὶ μή, καὶ πρὸς ὃν μέχρι ποσοῦ ποιητέον ἕκαστον καὶ εὖ ὑγιαῖνον, εἰ δὲ ἔλαττον ἢ πλεόν, οὐκέτι: οὕτω καὶ τῷ σπουδαίῳ περὶ τὰς πράξεις καὶ αἰρέσεις τῶν φύσει μὲν ἀγαθῶν οὐκ ἐπαινετῶν δὲ δεῖ τινα εἶναι ὄρον καὶ τῆς ἕξεως καὶ τῆς αἰρέσεως καὶ περὶ φυγῆς καὶ περὶ χρημάτων πλήθους καὶ ὀλιγότητος καὶ τῶν εὐτυχημάτων. ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον ἐλέχθη τὸ ὡς ὁ λόγος: τοῦτο δ’ ἐστὶν ὡς περ ἂν εἴ τις ἐν τοῖς περὶ τὴν τροφήν εἶπειεν ὡς ἡ ἰατρικὴ καὶ ὁ λόγος ταύτης. τοῦτο δ’ ἀληθὲς μὲν, οὐ σαφὲς δέ. δεῖ δὲ ὡς περ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν, καὶ πρὸς τὴν ἕξιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντος, οἷον δοῦλον πρὸς δεσπότην καὶ ἕκαστον πρὸς τὴν ἑκάστου καθήκουσαν ἀρχήν. ἐπεὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἕκαστον ἂν δεοῖ πρὸς τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ζῆν (αὕτη δὲ διττή: ἄλλως γὰρ ἡ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια: ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκεῖνη) : οὕτω δ’ ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ’ οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει (διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα: διώρισται δ’ ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ κείνός γε οὐθενὸς δεῖται. ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτήσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὄρος κάλλιστος: ἥτις δ’ ἢ δι’ ἐνδειαν ἢ δι’ ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. ἔχει δὲ τοῦτο τῆ ψυχῆ, καὶ οὗτος τῆς ψυχῆς ὄρος ἄριστος, τὸ ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, ἢ τοιοῦτον. τις μὲν οὖν ὄρος τῆς καλοκάγαθίας, καὶ τίς ὁ σκοπὸς τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔστω εἰ ημενόν.

## 2.1 PRIMA SEZIONE: *EE*, 1249A 21-1249B 2. LA NECESSITÀ PRATICA DI UN CRITERIO NELLA SCELTA DEI BENI NATURALI

Nella prima sezione dell'argomento, 1249a 21-1249b 2, si stabilisce un punto teorico che costituisce una premessa rispetto al programma di definire il criterio delle scelte e azioni riguardanti i beni naturali non lodevoli, al quale è dedicato l'intero argomento. L'argomento della presente sezione consiste nella presentazione di un'analogia la quale a sua volta è basata sull'esposizione di un esempio. L'esempio riguarda l'esercizio della disposizione medica e l'analogia con l'uomo virtuoso (τῷ σπουδαίῳ).

Un primo problema consiste nel capire se il termine *spoudaios* si riferisca all'uomo bello e buono. Si assume qui che questo sia il caso<sup>655</sup>.

L'esempio fornisce un'evidenza relativamente all'esistenza di un criterio in base al quale il medico eserciti in modo efficace la propria disposizione, presentata come uno stabilire se il corpo sia o meno in salute e in quale misura si debbano somministrare le terapie. Il valore dell'evidenza poggia sul presupposto che un tale criterio sia necessario all'efficacia dell'esercizio medico. Posta l'evidenza, l'analogia tra il medico e l'uomo virtuoso consente di stabilire la necessità pratica dell'esistenza di un criterio analogo a quello del medico nel caso dell'uomo virtuoso. Il criterio, in quest'ultimo caso, riguarda le realtà in rapporto alle quali l'uomo virtuoso opera, presentate come le scelte e azioni relative ai beni naturali non lodevoli. Più nello specifico, esso serve alla definizione della giusta misura, di contro ai due opposti dell'eccesso e del difetto, nella scelta e nel possesso di tale tipo di beni.

Nell'esposizione dell'analogia vi è un'asimmetria. Nel caso del medico si dice ciò per cui opera il criterio; il "ciò per cui" designa un fine: ossia la salute. Si afferma infatti che il medico deve possedere un criterio in base al quale giudicare se il corpo sia o meno in salute e a partire dal quale stabilire una misura tra l'eccesso e il difetto nella somministrazione della terapia. Nel caso dell'uomo virtuoso invece non si menziona l'opera ma si dettagliano le cose rispetto alle quali il criterio opera, equivalenti ai farmaci nel caso del medico.

La salute rappresenta il fine in vista di cui opera la medicina. Il medico deve dunque sapere che cosa sia la salute e in base a questa conoscenza potrà giudicare se il

---

<sup>655</sup> Sul problema se lo *spoudaios* sia l'uomo buono o il bello e buono si veda Woods (1982), p. 191, che conclude, come si propone di fare anche qui, che la seconda opzione sia quella più attendibile. Questa posizione è ulteriormente approfondita da Broadie (1994).

corpo del paziente si trovi nella disposizione salutare, e se, e in quale misura, debba somministrare la terapia. Se si prende sul serio il caso del medico risulta che: 1. il criterio corrisponde alla definizione del fine, e 2. la conoscenza del fine costituisce un mezzo necessario alla formulazione di un giudizio, determina l'efficacia dell'esercizio dell'opera medica.

## 2.2 SECONDA SEZIONE: *EE*, 1249B 3-6. LA NECESSITÀ PRATICA DI TROVARE UNA DEFINIZIONE DEL CRITERIO

Nella seconda sezione dell'argomento, 1249b 3-6, si stabilisce la necessità pratica di definire quale sia il criterio la cui esistenza è stata appurata nella sezione precedente. La necessità pratica di definire il criterio si determina in realtà a partire da due elementi:

1. il primo è implicato nell'argomento fornito nella sezione 1. Esso consiste nell'evidenza relativa alla necessità che l'uomo virtuoso, come il medico, possieda una determinata conoscenza per poter agire e scegliere correttamente nei riguardi di determinati beni;

2. il secondo è fornito nell'attuale sezione e consiste: 1. nel rinvio ad un passo precedente nel quale si è stabilita una prima determinazione del criterio ("è come dice la ragione", "ἐλέχθη τὸ ὡς ὁ λόγος"); 2. nell'osservazione che la determinazione del criterio stabilita in precedenza non è "precisa" (σαφές).

Qui di seguito si considereranno i seguenti due punti:

1. a quale passo Aristotele rinvia;
2. il significato di σαφές.

### 2.2.1 Il criterio è "come dice la ragione"

Il passo a cui Aristotele a nostro parere rinvia è 1234a 10-11, collocato nella discussione sulla virtù sociale della piacevolezza:

Non bisogna essere né come uno né come l'altro personaggio, ma accettare in alcuni casi e in altri no e secondo la ragione (1234a 10-11)<sup>656</sup>.

---

<sup>656</sup> Décarie (2007), p. 275, rinvia a II 3, 20b 21-35; 5, 1222a 8-36; 1222b 7-9 in quanto riferenze esplicite all'ὀρθὸς λόγος e alla norma. Anche Verdenius (1971), p. 286, rinvia a 1222a 8 e *EN* VI, 1, 1138b 19-34. Su questo punto si veda anche la nota seguente.

δεῖ δ' οὐδέτερον, ἀλλὰ τὰ μὲν τὰ δὲ μή, καὶ κατὰ τὸν λόγον: οὗτος δ' εὐτράπελος.

I due personaggi ai quali Aristotele fa riferimento sono il rude e il grossolano, i quali rispettivamente o non accettano niente di comico o accettano tutto. Per la presente discussione non è necessario entrare in maggiore dettaglio riguardo a questo passo. Il punto da notare è più generale: il criterio a cui si fa riferimento riguarda il giusto mezzo nella determinazione delle singole virtù, ossia le azioni virtuose. Questo è anche il caso degli altri passi di *EE* nei quali la nozione di *horos* è menzionata nel significato di criterio, come nel passo di *EE* VIII 3 qui in esame<sup>657</sup>. Questo punto ha portato gli studiosi a domandarsi se Aristotele nei due casi si riferisca allo stesso tipo di criterio<sup>658</sup>. Per la presente discussione non è tuttavia necessario entrare in un maggiore dettaglio rispetto a questa questione.

### 2.2.2 La precisione nella definizione del criterio

Il termine *σαφές*, in un contesto argomentativo simile a quello presente, è utilizzato anche in *EE* I 6, 1216b 32<sup>659</sup>. Si concorda con Verdenius, il quale sostiene che in entrambe le occorrenze esso indichi la precisione propria della definizione, come sostengono anche Bonitz e Verdenius<sup>660</sup>. Si ritiene, inoltre, che, conformemente all'ambito pratico della

---

<sup>657</sup> *EE*, 1222 a 17: “Il criterio nell’eccedere nel piacere”, dove il discorso verte sulla medietà della virtù, e anche 1222 b 10-13: “Quale sia il ragionamento corretto, e quale il limite, per definire il medio si dovrà studiare in seguito”. Sui due diversi sensi di *horos*, nell’accezione di ‘criterio’ e ‘definizione’, si veda la utile spiegazione di Natali (2005), p. 496, nota 564. Il commento di Natali riguarda il passo di *EE*, VI 1, 1138b “vi è un certo obiettivo guardando al quale l’individuo razionale si impegna o allenta la tensione, e vi è un criterio che determina la medietà”. Natali spiega che il termine *horos*, che letteralmente significa ‘limite’, nel passo citato di *EN* indica il criterio della medietà e designa lo stesso oggetto indicato con *skopos*. Irwin (1985), p. 148, invece intende *horos ton mesoteten* come la definizione della medietà. Natali osserva che più avanti (*EN* 1142a 26, b 24, 1143a 35, b 2) il termine è impiegato per indicare la definizione o i termini del sillogismo, ma che esso deve quindi essere tradotto in modi diversi a seconda del contesto.

<sup>658</sup> Si vedano ad esempio Kenny (1978) e Woods (1982).

<sup>659</sup> “Ciascuno ha infatti un suo particolare contributo da dare per il raggiungimento della verità ed è necessario condurre la dimostrazione in certo modo a partire da questo: infatti a partire da quello che dicono di vero ma senza precisione, si raggiungerà nel corso del procedimento anche la precisione, accogliendo via via le cose più note tra quante si è soliti dire senza discriminazione” (“γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεῖκνύναι πως περὶ αὐτῶν: ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δέ, προϊούσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν αἰεὶ τὰ γνωριμώτερα τῶν εἰωθότων λέγεσθαι συγκεχυμένως” (*EE*, I 6, 1216b 31-35).

<sup>660</sup> Si veda anche Bonitz (1981) il quale, con riferimento all’espressione in questione, indica *σαφές* come sinonimo di *διοριζόμενον*. Verdenius (1971), pp. 286-287, oppone il significato di “precisione della definizione” a quello di “chiarezza dell’espressione”, osservando che quest’ultimo, denotato nei testi aristotelici dall’espressione *δηλος*, non è adatto a spiegare il riferimento in questione. Lo studioso utilizza questa distinzione per aggiungere un’ulteriore sfumatura di significato all’occorrenza di *EE*, e, cioè, che nel significato di “precisione della definizione” il termine *σαφές* spesso indica certezza, affidabilità, (cf. in Aristotele, *Top.* I 14, 105 a 16; I 18, 108a 18; *De Cael.* III 4, 303a 9). A nostro parere la traduzione di “chiarezza”, adottata dalla maggioranza degli interpreti (Woods [1982], p. 45, Donini [1999], pp. 17 e 193,

discussione, il riferimento alla ‘precisione’ vada inteso con riferimento all’applicabilità o utilità pratica del criterio<sup>661</sup>.

Affermare che il criterio il quale determina quando un certo farmaco debba essere somministrato è “come dice la medicina e il suo precetto razionale”, corrisponde al vero ma non fornisce alcuna indicazione riguardo a che cosa si debba fare<sup>662</sup>.

### 2.3 TERZA SEZIONE: 1249B 6-9. LA PRESCRIZIONE DI VIVERE IN RAPPORTO AL PRINCIPIO CHE COMANDA

Il δὴ (1249b 6) va inteso a nostro parere nel senso di “sicuramente” e introduce una proposizione generale. Questa proposizione consiste in una prescrizione che ha l’aspetto di un’evidenza guadagnata dai fatti. Questa prescrizione a sua volta costituisce il principio a partire dal quale Aristotele imposta la definizione più precisa del criterio<sup>663</sup>. Egli afferma che bisogna vivere rapportandosi al principio (πρὸς τὸ ἄρχον), cioè

---

Décarie [2007], p. 276) è adeguata; ma ci pare più opportuno specificarne il significato con riferimento alla ‘precisione’, che con riferimento all’assenza di confusione.

<sup>661</sup> Sulla distinzione tra ricerca pratica e teoretica, in base alla diversa finalità, si veda *EE* I 1214a 9- 16: “Per ciascuna cosa e ciascuna natura ci sono molte questioni che presentano difficoltà e richiedono di essere esaminate; di esse alcune hanno in vista la sola conoscenza, altre invece anche l’acquisizione e l’esercizio della cosa. Di quelle che toccano solo la filosofia teoretica bisognerà dire secondo l’opportunità che si presenta, quel che era adeguato alla ricerca: ma occorre in primo luogo esaminare in che cosa consista il vivere bene e come si acquisisca”. Sulla stessa distinzione si veda anche *EE* I 5, 1216b 16-25. In *EE* non si trova un’indicazione esplicita sulla necessità di misurare la precisione del discorso pratico sul fine, come accade invece in *EN* (cf. I 13, 1102, 22-25), ma l’idea che la conoscenza della forma in ambito pratico debba essere portata innanzi fin tanto che essa consenta di realizzare il fine è presentata anche in altri luoghi del *Corpus*, diversi dalle *Etiche*, cf. ad es. *Phys.*, II 2, 194b 10-13, dove si utilizza l’esempio del medico. Inoltre, in *EE* I 6, 1217a 6-7, che costituisce il seguito del passo 1216b 32 citato più sopra, in quanto parallelo di 1249b 5-6 relativamente alla presenza del termine *σαφές*, Aristotele spiega in che cosa consista il procedimento filosofico (“con esso si manifesta non solo l’essenza della cosa, ma anche il perché”), caratterizzandolo come un pensiero sia architettonico, sia pratico (*διάνοιαν ἀρχιτεκτονικὴν ἢ πρακτικὴν*). L’utilizzo del termine *ἀρχιτεκτονικὴν* rimanda a *EE* VIII, 1, 1246b 9, dove si afferma che la *phronēsis* è sovraordinata a tutte le scienze (*αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κυρίας τίς*; cf. anche 1218b 13-14), e inoltre, al passo presente, dove la definizione del criterio consiste in una distinzione di diversi significati di *ἀρχή*, corrispondenti a diversi tipi di rapporto di subordinazione, tra i quali quello insubordinabile ad altri è l’*ἀρχή* nel senso del fine. Anche alla luce dell’identificazione di *ἀρχιτεκτονικὴν* e *πρακτικὴν* di *EE* I, 6, 1217a 6-7, la maggiore conoscibilità, e precisione, nell’ambito della ricerca pratica ci sembra correttamente interpretabile nel senso dell’utilità per un fine. Sull’identificazione del criterio con il fine si veda anche *EN* VI 1, 1138b 20-24, dove però si discute più in particolare del criterio che consente di definire la medietà negli stati abituali.

<sup>662</sup> In *EN* VI 1, 1138b 25-36, che costituisce il passo parallelo delle linee *EE* VIII 3, 1249b 4-5 si afferma: “chi possiede solo questo criterio non farà alcun passo avanti nel sapere, come non saprebbe cosa somministrare al corpo se gli si dicesse che deve somministrare ciò che l’arte medica prescrive, e come lo fa chi la conosce” (1138b 29-31).

<sup>663</sup> Verdenius (1971), p. 287, ha una posizione simile alla nostra: egli sostiene infatti che il δὴ: “introduces the real *σαφές*”. Racham (1952), Woods (1982), Donini (1999), p. 193, Décarie (2007), p. 276, invece traducono con il corrispettivo di “quindi”. Sul dizionario Liddel si legge: “particle used to give greater *exactness*, to the word or words which it influences (prob. a shortened form of ἦδη, Lat. jam) now, in truth, indeed, surely, really”.

rapportandosi alla disposizione conforme all'attività di chi comanda. L'evidenza vale dappertutto, per l'uomo virtuoso, come per gli altri casi (ἐν τοῖς ἄλλοις). Un esempio di questi "altri" è fornito subito dopo e concerne la comunità di schiavo e padrone.

L'espressione πρὸς τὴν ἕξις κατὰ τὴν ἐνέργειαν, mantenuta qui nella versione del Ms. dona un senso accettabile<sup>664</sup>. Essa indica la disposizione conveniente alla realizzazione dell'opera di chi comanda.

Traduciamo qui l'espressione πρὸς τι con "rapportandosi a" e non con "subordinandosi a" come fanno altri commentatori<sup>665</sup>. L'espressione πρὸς τι in Aristotele indica infatti una relazione in generale e non un tipo particolare di relazione<sup>666</sup>. Inoltre, si ritiene che la nozione di "subordinazione", benché espliciti un significato dell'espressione greca che è coerente rispetto al contesto della presente argomentazione, abbia il difetto di incanalare l'interpretazione della relazione di dominazione a cui Aristotele fa riferimento verso un modello dispotico del tipo di quello servo-padrone. L'argomento, come si vedrà, vuole invece proporre, con riferimento all'uomo, un rapporto di subordinazione di tipo diverso. Sull'utilizzo dell'espressione in *Protreptico* VII 41.15-22, contenente la presentazione dell'opera propria dell'uomo in termini di verità e essere nel vero, ci si è a lungo soffermati nella prima parte del nostro lavoro di tesi. Nell'argomento del *Protreptico* come in quello presente l'espressione è utilizzata per indicare un rapporto di dominazione interno all'anima.

Bisogna anzitutto precisare che il significato dell'evidenza (πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν) è specificato, ancora prima che dall'esempio del rapporto servo/padrone, dalla frase καὶ πρὸς τὴν ἕξις τὴν τοῦ ἄρχοντος κατὰ τὴν ἐνέργειαν. L'inciso introdotto dal καὶ specifica a quale aspetto del principio ci si debba rapportare. Se si mantiene il testo nella versione dei codici, come qui si propone di fare, questo aspetto risulta essere la disposizione conforme all'attività, ossia la disposizione conveniente alla realizzazione dell'opera del principio. Inoltre, per fornire una spiegazione del significato del passaggio dal sostantivo (ἄρχον) al participio (τοῦ ἄρχοντος), si osserva che il participio: 1. enfatizza nel principio

---

<sup>664</sup> Verdenius (1971), p. 287, che come noi mantiene il testo del MSS, traduce: "the active state of the ruling factor"; Décarie, p. 276, "en dépendance de la disposition en acte du principe qui commande". Per κατὰ τὴν ἐνέργειαν cf. ad es., *De an.*, III 7, 431a 1 κατὰ ἐνέργειαν ἐπιστήμη. È vero che i due termini ἕξις e ἐνέργεια sono qualche volta posti in contrasto (cf. Bonitz Ind. 261a 58) ma cf. *EN* IV 4, 1222b 1, ἕξις ταῖς ἐνεργείαις, dove appare chiaramente che la disposizione si definisce in rapporto all'attività.

<sup>665</sup> Si veda ad esempio Donini (1999), p. 193. Décarie (2007), pp. 275-276, traduce la presente occorrenza con "vivre selon la loi du principe qui gouverne" e le successive con "en dépendance de". Verdenius (1970), p. 287, e Woods (1982), p. 45, invece mantengono il senso generale dell'espressione.

<sup>666</sup> Woods (1982), pp. 45-46.

<sup>666</sup> Aristotele, *Categorie*, 7.



il carattere di soggetto che esercita la funzione di comando; 2. definisce il principio come termine di una relazione che comporta un termine correlativo (ἀρχομένου).

Il rapporto servo / padrone è emblematico del tipo di rapporto introdotto dall'evidenza. I due termini presi in considerazione, infatti, essendo dei relativi, si definiscono ciascuno per il *rapportarsi* all'altro termine. In *Pol. I 7* si legge che il padrone si definisce per la capacità di usare il servo e, inversamente, il servo per la capacità di essere usato dal padrone<sup>667</sup>. Se si assume il punto di vista del servo, del quale sembra essere questione nell'argomento, appare chiaro, sia che cosa voglia dire vivere rapportandosi a chi governa, sia, più nello specifico, rapportarsi alla disposizione, conforme all'attività, di quest'ultimo. Il servo, in quanto ubbidisce agli ordini del signore, esemplifica il vivere *rapportandosi* a chi comanda e alla sua mansione. L'ubbidire consiste, infatti, nel mettersi al servizio della realizzazione dell'opera del signore, vale a dire il comandare.

La generalizzazione successiva (καὶ ἕκαστον πρὸς τὴν ἑκάστου καθήκουσαν ἀρχήν) trasforma in una regola pratica generale non la particolare forma di insubordinazione comportata dal rapporto servo/padrone, quanto l'attitudine evidente nella figura del servo, la quale consiste nel vivere rapportandosi ad un principio di comando. L'esempio del servo e del padrone, inoltre, illustra la relazione di subordinazione non dal punto di vista dell'elemento subordinato, come è il caso della prima formulazione dell'evidenza, ma da un punto di vista esterno alla relazione. Questo punto di vista consente di evidenziare un ulteriore aspetto della stessa: vale a dire la correlatività tra i suoi elementi costitutivi. Il servo vive in rapporto al padrone come ciascuno in rapporto ad un principio corrispondente o conveniente. Rispetto all'enunciazione iniziale dell'evidenza, quest'ultima formulazione restituisce quindi il quadro di un'organizzazione della realtà (delle comunità umane, ma forse anche più oltre, a seconda del limite che si pone a "gli altri casi") in una rete di rapporti di sovraordinazione / subordinazione. Questo tipo di inquadramento è il punto di partenza della sezione successiva.

---

<sup>667</sup>*Pol. I 7*, 1255b 31-32: "Lo schiavo deve saper realizzare quelle cose che il padrone deve saper comandare".

## 2.4 QUARTA SEZIONE: 1249B 10-13. IL PRINCIPIO CHE COMANDA NELL'UOMO

La quarta sezione, 1249b 10-13, è più complessa delle precedenti; per questo la si è suddivisa in tre sottosezioni che saranno esaminate separatamente.

### 2.4.1 “E poiché anche l'uomo è per natura composto di una parte che comanda e di una che è comandata, ciascuno anche dovrà vivere subordinandosi al suo principio” (1249b 10-1249b 12)

Questa sottosezione pone due principali problemi d'interpretazione: 1. che significato dare a ἕκαστον, ossia se esso si riferisca all'uomo, o, come vogliono alcuni interpreti, alle due parti ἄρχοντος e ἀρχομένου in cui l'uomo è suddiviso; 2. come intendere il secondo καὶ da cui dipende l'interpretazione della sintassi della frase, ossia stabilire se esso introduca l'apodosi o, invece, una continuazione della protasi. Alcuni altri problemi testuali si pongono, ma sono di minore impatto sul senso generale della sezione e del seguito dell'argomento. Per questo riguardo ad essi, le scelte prese si preciseranno strada facendo.

Prima di iniziare con l'esame del primo problema vediamo però il senso della prima proposizione, che, se di per sé non pone particolari problemi di interpretazione, esibisce il fondamento teorico a partire da cui, mediante una serie di ulteriori distinzioni, si arriverà a definire il criterio di cui si occupa l'intero argomento. Il fondamento teorico in questione costituisce una specificazione dell'evidenza citata nella sezione precedente come punto di partenza per la definizione del criterio delle scelte e azioni relative ai beni naturali<sup>668</sup>. Esso dice che: “l'uomo è composto per natura di una parte che comanda e di una parte che è comandata”.

L'idea di una suddivisione naturale dell'uomo in due parti, l'una comandante e l'altra comandata, è stata introdotta in *EE* II 1, 1219b 26-31, dove Aristotele ha affermato:

E poiché studiamo la virtù umana, si ammetta che esistono due parti dell'anima che partecipano della ragione, ma che non ne partecipano entrambe allo stesso modo, bensì l'una perché comanda, l'altra perché naturalmente si adatta ad obbedire e ad ascoltare; se poi c'è qualcosa irrazionale in altro modo, non teniamone conto.  
(*EE* II 1, 1219b 26-32)

---

<sup>668</sup> L'idea che nelle linee precedenti sia stato posto un principio generale si trova anche in Solomon (1915), Dirlmeier (1962), Rowe (1971), per portare alcuni esempi. In modo diverso invece Verdenius (1970). Questa interpretazione è rilevante per l'interpretazione del significato di ἕκαστον.

ἐπεὶ δ' ἀνθρωπίνην ἀρετὴν ζητοῦμεν, ὑποκείσθω δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄμφω, ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν, τὸ δὲ τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι: εἰ δὲ τί ἐστὶν ἑτέρως ἄλογον, ἀφείσθω τοῦτο τὸ μόνον.

Sul rapporto di questa suddivisione dell'anima basata sulla nozione di comando con la caratterizzazione che nel *Timeo* Platone dona della ragione si tornerà più avanti. Qui ci interessa stabilire che le due parti dell'anima alle quali Aristotele qui si riferisce (τῷ ἐπιτάττειν e τὸ δὲ τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι) sono rispettivamente la parte razionale e la parte desiderativa ed emozionale dell'anima. Questa identificazione è svolta più esplicitamente qualche linea più sotto, dove il ragionamento (λογισμὸν), è detto governare (ἄρχει) i desideri e le passioni (ὀρέξεως καὶ παθημάτων)<sup>669</sup>. Nonostante in *EE* vi sia una distinzione tra scienze teoretiche e pratiche, non vi è invece alcun riferimento ad una suddivisione della parte razionale dell'anima in parte teoretica e calcolatrice o pratica, come invece è il caso dell'*Etica Nicomachea*. La parte dell'anima indicata in 1219a 1 mediante il riferimento al λογισμὸν designa quindi la razionalità umana nella sua totalità. Questo punto è importante per l'interpretazione del seguito dell'argomento di *EE* VIII preso in esame.

Il riferimento alla suddivisione naturale dell'uomo in due parti, l'una governante e l'altra governata, consente di applicare al rapporto dell'uomo con sé stesso il principio generale di organizzazione della realtà stabilito nella sezione (3). In quest'ultima sezione si è profilato un inquadramento dei singoli individui o esseri, entro un sistema di relazioni di subordinazione di diverso tipo, adeguate caso per caso. Dal riferimento a questo sistema di relazioni si è ricavata una norma generale di comportamento, basata sull'idea di una convenienza dell'insubordinazione di ciascun individuo ad un principio sovraordinato corrispondente che lo governa. Qui, nella sezione (4), l'evidenza relativa alla sottomissione di ciascun essere ad un principio di governo corrispondente è estesa alla suddivisione naturale interna all'uomo, consentendo di stabilire che ciascun individuo deve anche vivere rapportandosi ad un principio che lo governa in quanto egli è uomo. In questo senso a nostro parere è da intendere il collegamento tra le sezioni (3) e (4) e il significato della sezione (4). Si ritiene dunque: 1. che “ἕκαστον” indichi il singolo

---

<sup>669</sup> *EE* II 1, 1219b 40-1220a 2.

uomo, e non ciascuna delle due parti in cui l'uomo è suddiviso<sup>670</sup>; 2. che la frase “ciascuno anche dovrà vivere subordinandosi al suo principio”, introdotta dall'ἕκαστον, costituisca l'apodosi della protasi delle linee b 9-10 (“E poiché anche l'uomo è per natura composto di una parte che comanda e di una che è comandata [...]”)<sup>671</sup>.

Quanti sostengono che ἕκαστον indichi le due parti interne all'anima e non ciascun individuo argomentano che l'idea secondo cui “ciascuno debba vivere sottomettendosi al suo principio” è già stata esposta alle linee 8-9 e non può dunque essere l'oggetto di una protasi. Quest'interpretazione è difficilmente accettabile in quanto non si capisce in che modo una parte dell'anima possa “vivere”<sup>672</sup>. Inoltre, come risulta da quanto detto più sopra, alle linee 8-9 si discute della corrispondenza generale di ciascun individuo ad un principio di governo sovraordinato. A 1249b 11, invece, la presenza della premessa relativa alla suddivisione interna all'uomo consente di pensare alla corrispondenza di ciascun uomo con un principio più particolare. A marcare questo slittamento del discorso vi è anche la presenza di ἑαυτῶν, di contro a ἕκαστου della linea 9<sup>673</sup>. L'idea che l'uomo posseda un principio che gli pertiene specificamente, inoltre, non è nuova in *EE*, ma coerente rispetto a quanto affermato a 1219b 40-1220a 2, dove l'anima umana è distinta nelle due parti governante e governata. Lì, il ragionamento (λογισμὸν) è esplicitamente identificato con il principio che governa<sup>674</sup>. Inoltre, l'argomento al quale tale identificazione appartiene è volto a mostrare che il ragionamento insieme ai desideri e alle emozioni sono parti dell'anima specifica dell'uomo<sup>675</sup>.

2.4.2 “Questo poi è di due modi: in uno infatti è principio la medicina e in un altro la salute, e quella è in vista di questa” (1249b 11-13)

Stabilito che ciascun individuo deve vivere rapportandosi ad un principio che gli pertiene in quanto uomo, Aristotele procede ad una distinzione tra due sensi o modi di essere del principio. Questi due modi sono illustrati mediante l'esempio della medicina e della salute e del rapporto che intercorre tra di esse. Tale distinzione è delucidata nella

---

<sup>670</sup> Come noi leggono, ad esempio, Düring (1976), Donini (1999). Dirlmeier (1962) e Verdenius (1970), fra altri, invece ritengono che ἕκαστον indichi ciascuna parte in cui l'anima è suddivisa. Questa posizione si discuterà tra poco nel corpo del testo.

<sup>671</sup> Questa posizione si trova anche in Woods (1982), pp. 45-46, Donini (1999), pp. 193-194, Décarie (2007), pp. 275-277. Per una posizione diversa si veda Verdenius (1970), p. 287.

<sup>672</sup> Si veda al proposito anche Woods (1982), p. 194-195.

<sup>673</sup> La presenza del plurale non rappresenta un problema per tale lettura.

<sup>674</sup> λογισμὸν ἐνεῖναι καὶ ὡς ἀρχὴν (*EE* II 1, 1219b 40-1220a 2).

<sup>675</sup> *EE* II 1, 1219b 27-1220a 4.

sezione (5). In quest'ultima sezione si afferma infatti che il dio è principio non in quanto “dà ordini” ma in quanto è il fine in vista di cui ordina la *phronēsis*. Non si intende qui approfondire il significato del passo ma utilizzare l'esemplificazione in esso presente per precisare il senso dell'analogia. In un senso è principio la medicina, in quanto ordina in vista della salute, in un altro senso lo è la salute, in quanto è il fine in vista di cui ordina la medicina. La medicina rappresenta una causalità di tipo finale. Per quanto riguarda la medicina il discorso è un po' più complesso. Nonostante nelle spiegazioni aristoteliche delle cause, la tecnica fornisca il modello per la causa formale, nel contesto particolare di questa analogia, la medicina sembra piuttosto rappresentare una causalità di tipo efficiente<sup>676</sup>. Essa infatti “dà” ordini in vista del fine. Questa lettura sembra confermata anche da *EN VI*, 1144a 3-6 e 1145a 6-9, dove, discutendo dell'utilità della *phronēsis* e della *sophia*, Aristotele ricorre alla stessa analogia con la medicina e la salute per illustrare come la *phronēsis* dia ordini in vista della *sophia*<sup>677</sup>.

Il confronto con i due passi paralleli di *EN VI* (1144a 3-6 e 1145a 6-9) è particolarmente interessante per il prosieguo dell'esame del passo di *EE VIII 3*. Se tra *EE* e *EN* vi è infatti un'armonia di posizioni relativamente alla concezione del rapporto tra la *phronēsis* e le virtù della parte irrazionale dell'anima – in entrambe le opere vi è infatti l'idea che la *phronēsis* dia ordini alle virtù etiche, e le utilizzi<sup>678</sup> – i due testi presentano invece una forte discontinuità relativamente alla concezione della parte razionale. In *EE*, non vi è infatti né la distinzione tra parte teoretica e speculativa, né la distinzione tra *phronēsis* e *sophia*<sup>679</sup>. Questo punto è determinante per l'interpretazione della sottosezione seguente.

#### 2.4.3 οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν (1249b 13)

La conclusione dell'argomento, “così stanno le cose a proposito della facoltà teoretica”, è laconica e di difficile interpretazione. Essa pone in particolare due problemi tra loro connessi: 1. che cosa significhi ‘οὕτω’? 2. A quale facoltà corrisponda il θεωρητικόν? Nella letteratura critica due opzioni interpretative principali si sono definite

<sup>676</sup> Questa lettura ci pare sostenuta anche da Broadie (1991), p. 386, che offre una lettura causale dei due tipi di principio.

<sup>677</sup> *EN VI* 13, 1145a 9. Sulla questione dei tipi di causalità rappresentati rispettivamente dalla medicina e dalla salute nell'analogia di *EN VI* si veda Natali (1999), p. 512, dove sono riportate le varie interpretazioni dei commentatori antichi.

<sup>678</sup> Cf. *EE VIII* 1, 1246b 11-12.

<sup>679</sup> Sul significato della nozione di *phronēsis* in *EE* si veda Rowe (1971). Su questo punto si tornerà alla fine del capitolo.

per ciascuno di essi. Riguardo al primo, alcuni ritengono che l'analogia comporti l'applicazione della distinzione tra i due tipi di principio alla parte teoretica dell'anima, altri invece che essa indichi l'identificazione della facoltà teoretica con il principio nel senso del fine<sup>680</sup>. Riguardo al secondo, l'alternativa riguarda l'assunzione di un senso allargato o ristretto di θεωρητικόν. Alcuni sostengono che il termine designi la parte razionale dell'anima compresa la *phronēsis*, altri, invece il principio intellettuale puramente speculativo<sup>681</sup>. In *EE* entrambe le opzioni sono possibili: la *phronēsis* infatti ha la doppia caratterizzazione di facoltà pratica e teoretica, e l'uso del verbo θέωρεῶ e dei suoi derivati possono supportare entrambe le letture<sup>682</sup>. Particolarmente significativa, tuttavia, ci sembra l'occorrenza di 1226b 26, dove l'anima deliberatrice è caratterizzata come θεωρητικόν. Si afferma infatti che essa è "capace di conoscere una certa causa" (βουλευτικὸν τῆς ψυχῆς τὸ θεωρητικὸν αἰτίας τινός). Il peso teorico dell'occorrenza è amplificato dall'osservazione che si tratta dell'unico caso, almeno tra quelli a nostra conoscenza, nel quale la nozione appare connessa alle capacità dell'anima.

Per le due questioni non si è in grado di fornire un argomento decisivo, in favore dell'una o dell'altra opzione, ma, in entrambi i casi, si tende a preferire la prima. La distinzione tra i due tipi di principio, secondo noi, è quindi applicata qui alla parte dell'anima capace di comandare poiché ha la ragione, menzionata in *EE* II 1<sup>683</sup>. Posto che il primo senso di οὕτω sia preso insieme al significato allargato di teoretico, e il secondo assieme al significato ristretto, il senso risultante dell'intero passaggio comunque non cambia<sup>684</sup>. Il significato di 'θεωρητικόν' è tuttavia determinante per l'interpretazione della sezione successiva.

<sup>680</sup> L'alternativa è formulata in questi termini da Kenny (1982), p. 174. Per la prima interpretazione si vedano Dirlmeier (1962), p. 502 e Woods (1982), p. 182; per la seconda Verdenius (1971), p. 288.

<sup>681</sup> Per la prima posizione si vedano Düring (1976) 509-513 e Rowe (1971), p. 87; per la seconda Verdenius (1971), p. 201, anche Kenny (1978), p. 17, e Woods (1982), pp. 181-184, sembrano preferire questa opzione.

<sup>682</sup> Verdenius (1971), pp. 288-297, Rowe (1971), pp. 86-87.

<sup>683</sup> Un elenco delle occorrenze è fornito da Kenny (1978), p. 174. Lo si riporta qui di seguito, arricchito di alcune aggiunte e osservazioni. Il senso largo si trova a 1217b 26 sgg., 1226b 26, 1245a 23, 12145b 1-2. Il senso ristretto a 1214a 13, 1215b 13, 1216a 12, 1216b 13, 1219a 17, 1221b 5, 1227a 9, b 29. Si noti che, ad eccezione di 1215b 13 e 1216a 12 dove il verbo θέωρεῶ è usato con riferimento alla vita teoretica, le altre occorrenze di senso ristretto corrispondono a menzioni delle scienze teoretiche.

<sup>684</sup> ὁ ἐπιτακτικὸν ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ λόγον ἔχει (*EE* II 1, 1220b 9-10).

<sup>685</sup> Per quest'osservazione si veda anche Kenny (1978), p. 174.

## 2.5 QUINTA SEZIONE: 1249B 13-16. IL DIO COMANDA COME FINE

In questa sezione si spiega in che modo la distinzione tra i due tipi di principio introdotta mediante l'esempio della medicina e della salute pertenga al θεωρητικόν<sup>685</sup>. Prima, si chiarisce che il dio è un principio del tipo del fine mentre la *phronēsis* del tipo di ciò che ordina in vista del fine. Poi, si specifica che il dio è fine non come ciò a beneficio di cui, ma come ciò in vista di cui si agisce<sup>686</sup>. La prima affermazione (οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἔνεκα ἢ φρόνησις ἐπιτάττει)<sup>687</sup>, per la presenza iniziale del γὰρ, si presenta come una giustificazione e spiegazione della frase precedente (οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν<sup>688</sup>). Su questa connessione, che ha un peso importante per l'interpretazione, si tornerà tra poco.

Il principale problema posto dalla presente sezione riguarda il significato di θεός, cioè, il comprendere quale sia il principio che sta alla *phronēsis* come la salute alla medicina. L'interpretazione di questa occorrenza è inestricabilmente legata a quella delle due seguenti, τοῦ θεοῦ θεωρίαν di 1249b 17 e τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν di 1249b 20. Il dibattito critico si è polarizzato attorno a due interpretazioni contrapposte. La prima, portata avanti da Dirlmeier e Düring, consiste nel ritenere che la menzione del θεός designi un principio immanente all'uomo, identificato con il *nous*<sup>689</sup>. Questa lettura comporta che l'espressione τοῦ θεοῦ di b 17 indichi una parte divina dell'anima e che il θεωρεῖν di b 20 vada inteso in senso intransitivo. La seconda interpretazione, sostenuta da Verdenius e Rowe, consiste invece nel pensare che il riferimento di b 13 designi il principio primo del cosmo, ossia il motore immobile<sup>690</sup>. Segue che τοῦ θεοῦ θεωρίαν si riferisca ad una contemplazione di cui dio è l'oggetto e che, a b20, il θεραπεύειν e il θεωρεῖν abbiano dio come oggetto grammaticale.

Senza pretendere di risolvere la questione, si intendono esaminare alcune delle implicazioni teoriche della seconda lettura, avanzando due perplessità contro di essa.

---

<sup>685</sup> Per semplicità si usa l'etichetta 'causa efficiente' per indicare il tipo di principio che impartisce ordini. Questo punto è tuttavia problematico. Si veda al proposito la sezione 2.4.2 della presente analisi.

<sup>686</sup> *Phys.* II 2, 194a 35-6, *De an.* II, 415b 2-3, b 20-1, *Metaph.* XII 7, 1072b 2)

<sup>687</sup> *EE*, VIII 3, 1249b 13-15.

<sup>688</sup> *EE*, VIII 3, 1249b 13.

<sup>689</sup> Cf. Dirlmeier (1962), pp. 502-503 e Düring (1976), pp. 509-513. Tra gli studi più recenti si veda Donini (1999), p. 224.

<sup>690</sup> Verdenius (1971), pp. 288-297 e Rowe (1971), pp. 86-87. Si vedano anche Woods (1982), pp. 180-186, Kenny (1978), pp. 174-178 e Buddensik (2004). Ai primi due si rinvia anche per un resoconto generale della discussione.

Prima di procedere in questa direzione ci sembra però utile riportare gli argomenti più importanti forniti in difesa dell'una e dell'altra opzione.

Un argomento significativo in favore della lettura immanentista presentato da Dirlmeier, e non contraddetto in modo conclusivo da altri studiosi, concerne la presenza del γάρ e la connessione logica della frase in esame con la precedente<sup>691</sup>. Dirlmeier osserva che poiché la relazione tra il dio e la *phronēsis* riguarda una parte dell'anima (il θεωρητικόν), il riferimento al dio deve designare un principio immanente. L'argomento principale contro la lettura immanentista è di tipo terminologico. Dirlmeier e, dopo di lui Düring, difendono la propria lettura sulla base delle occorrenze del *Protreptico* di *EE VII* e di *EN X* nelle quali l'intelletto è trattato come "divino" o come la parte "più divina in noi"<sup>692</sup>. Dirlmeier, inoltre, adduce come evidenze due passi, rispettivamente dalla *Politica* e dal *Protreptico*, dove il dio è identificato con l'intelletto<sup>693</sup>. *Contra*, Verdenius argomenta la non sovrapponibilità dell'utilizzo dei termini 'divino' e 'dio', nel *Corpus Aristotelicum*, relegando ad usi metaforici le evidenze presentate da Dirlmeier<sup>694</sup>.

Un altro nodo importante è rappresentato dall'esame dell'impiego del termine θεός nella trattazione di *EE VIII 2* sulla fortuna. Il collegamento è pertinente in quanto la nozione di θεός non solo è presente in *EE VIII 2* ma ha un ruolo centrale per la conclusione della trattazione. La questione di definire la fortuna vi è infatti ricondotta alla questione di quale sia il principio del pensiero e della deliberazione, evidentemente connessa alla questione di quale sia il principio della parte teoretica, posta in *EE VIII 3*. Tuttavia, essendo l'interpretazione di *EE VIII 2* molto problematica, il collegamento non consente di dirimere il problema, in quanto è utilizzato a sostegno dell'una e dell'altra interpretazione<sup>695</sup>.

Nella parte che segue si intende considerare in che modo i sostenitori dell'interpretazione externalista interpretino il funzionamento del dio come principio direttivo. Le implicazioni di questo tipo di lettura riguardo al rapporto tra teoria e pratica ci sembrano comportare alcune difficoltà.

---

<sup>691</sup> Dirlmeier (1962), p. 502-504, Cf. la risposta di Verdenius (1971), p. 291 e le osservazioni di Kenny, (1978), p. 176.

<sup>692</sup> Cf. Düring (1976) e Dirlmeier (1962), p. 502-503. I passi indicati sono: *Protr.*, B 110 Düring; *EE VII 14*, 1248a 26-29; *EN X 7*, 1177a 16, 1179 a 26.

<sup>693</sup> *Politica III 16*, 1287a 28-31 e *Protr.* B 108-111 Düring.

<sup>694</sup> Cf. Verdenius (1971), pp. 290-291.

<sup>695</sup> Düring (1976), p. 509-510, Verdenius (1971), pp. 290-291. Anche Kenny (1978), pp. 176-177, commenta il collegamento.



Le interpretazioni esternaliste possono essere suddivise in tre tipologie, a seconda del tipo di definizione del criterio fornita. Una prima tipologia, rappresentata dalla lettura di Jaeger, consiste nell'identificare il criterio con dio<sup>696</sup>. Una seconda tipologia, rappresentata dalla lettura di Woods, consiste nell'identificare il criterio con un'attività contemplativa, qualunque tipo di interpretazione si fornisca del riferimento al dio<sup>697</sup>. La terza tipologia, intermedia tra le altre due, è suggerita da Verdenius, il quale sostiene che il criterio sia la contemplazione di dio<sup>698</sup>.

Jaeger argomenta che il compito della ragione morale (ossia la *phronēsis*) consiste nell'applicazione del valore oggettivo assoluto, identificato con dio, alla condotta pratica. Quest'applicazione si traduce in un dovere di discernere le azioni e i beni da perseguire, improntato, a sua volta, a favorire la conoscenza di dio<sup>699</sup>. Verdenius sostiene che la contemplazione di dio sia l'intermediario tra dio e la *phronēsis* e che dio, in quanto oggetto di contemplazione, per il medio della stessa guidi le scelte della *phronēsis*<sup>700</sup>. Rowe, completando le interpretazioni di Jaeger e di Verdenius, spiega che la *phronēsis* istituisce comandi affinché noi possiamo contemplare il dio e quindi divenire il più possibile come lui<sup>701</sup>. Nelle interpretazioni citate due idee principali ci sembrano riassumere la concezione del modo di operare di dio, o della conoscenza di dio, nei confronti della *phronēsis*: 1. la funzionalità della conoscenza teoretica rispetto all'agire pratico; 2. l'imitazione di un modello.

La concezione secondo cui la conoscenza teoretica è funzionale alla pratica è implicata in qualunque lettura che assegni al  $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  di 1249b 17 un valore di un genitivo oggettivo, al modo delle interpretazioni fin qui illustrate. Nel momento in cui si specifica quale sia l'oggetto della conoscenza e si considera tale oggetto come un qualcosa di determinato<sup>702</sup>, anche se si assume che la conoscenza operi come fine e non come causa efficiente dell'agire, si stabilisce un rapporto di causa-effetto tra il contenuto della conoscenza e le scelte che tale conoscenza determina.

---

<sup>696</sup> Jaeger (1934), p. 248, ha sostenuto che la morale di *EE* sia teonoma sul modello di quella platonica. Nella prima tipologia si colloca anche Buddensik (2014), p. 324, sul quale si ritornerà più avanti.

<sup>697</sup> Woods (1982), p. 183.

<sup>698</sup> Verdenius (1971), p. 292-293. Questa posizione è sostenuta anche da Rowe (1971), pp. 86-87. Cf. anche Kenny (1978), p. 177.

<sup>699</sup> Jaeger (1934), pp. 247-248.

<sup>700</sup> Verdenius (1971), p. 293.

<sup>701</sup> Rowe (1971), pp. 86-87. L'idea di imitazione è esplicitamente presente nell'interpretazione di Jaeger (1934), p. 147. Non si riporta su questo punto l'interpretazione di Woods perché non ci è sembrato che egli lo discuta in modo specifico. La distinzione delle tre versioni della lettura esternalista è tuttavia rilevante per il seguito del nostro discorso.

<sup>702</sup> Questo ci sembra il modo di trattare la conoscenza di dio da parte degli interpreti citati.

Una concezione di questo tipo ci sembra difficilmente conciliabile con la concezione del rapporto tra scienze teoretiche e pratiche esibita da Aristotele in *EE*. È vero che in quest'ultimo trattato non vi è una distinzione tra facoltà razionale teoretica e facoltà razionale pratica, ma una distinzione tra scienze pratiche e teoretiche non solo è menzionata ma programmaticamente esposta (I 5, 1216b, 2-25). Su questa distinzione ci si è soffermati nella prima parte della tesi, alla quale si rinvia per l'esame dettagliato del passo<sup>703</sup>. Qui ci si limiterà a ricordare che la distinzione tra scienze teoretiche e pratiche di *EE* I 5 costituisce il momento positivo di una critica all'identificazione socratica di virtù e scienza. Nel contesto della suddetta critica, Socrate è presentato come colui che, sovrapponendo il fine pratico con il fine teoretico, identifica il fine dell'agire con la conoscenza della virtù. L'esempio aristotelico secondo cui conoscere la giustizia comporta il divenire giusti è emblematico dell'interpretazione aristotelica della posizione socratica. La critica aristotelica consiste nel mostrare che l'identificazione tra il fine e la conoscenza riguarda un altro tipo di scienze – le scienze teoretiche – le quali hanno oggetti loro propri, distinti da quelli delle scienze pratiche, e un fine puramente conoscitivo.

Questo breve riassunto mostra che in *EE* la distinzione di finalità tra scienze teoriche e pratiche è presentata come risposta critica ad una concezione – quella socratica – secondo cui conoscere un determinato oggetto (ossia la virtù) rappresenta un fine in quanto implica l'agire in conformità all'oggetto conosciuto. Comprendere come un contenuto di una conoscenza teoretica possa comportare un determinato agire di tipo pratico è la questione che si impone assumendo una lettura di tipo oggettivo del genitivo di *EE* VIII 3. Più sopra si è visto che quest'ultimo tipo di lettura presuppone una concezione del rapporto tra oggetto e agire tale per cui la natura dell'oggetto conosciuto diventa decisiva per la forma dell'agire. Una concezione di questo tipo, come si è appena cercato di mostrare, è tuttavia esplicitamente respinta da Aristotele in *EE* I 5.

L'adozione dello schema dell'imitazione per spiegare i movimenti fisici o dei comportamenti umani è rara nel *Corpus Aristotelicum*. Si prestano a questa lettura oltre che i luoghi citati delle *Etiche*<sup>704</sup> una serie di passi sparsi, nei quali si allude alla tendenza

---

<sup>703</sup> Sul significato metafisico del movimento circolare si veda Quarantotto (2015b).

<sup>704</sup> *EN* X 7, 1177b 32-1178a 7, 8, 1178b 27; *EE* VIII 3, 10 1249b 21-25. Oltre agli studiosi già citati, per questa lettura si veda anche Quarantotto (2015a); *contra*, invece, Botter (2005), p. 193, che, secondo noi, a ragione, nega fermamente questa possibilità, sostenendo che la “causa paradigmatica”, alla quale in un tale tipo di interpretazione il motore immobile risulta assimilato, è assente in Aristotele.

di tutti gli esseri a partecipare all'eterno e al divino<sup>705</sup>. In entrambi i casi le influenze platoniche sono evidenti<sup>706</sup>. Con riferimento al secondo gruppo va notato che lo schema esplicativo della tendenza all'immortalità corrisponde alla causalità finale e Aristotele non parla di imitazione<sup>707</sup>. Per quanto ci è dato conoscere, il termine 'μίμησις' è impiegato in un solo caso, per descrivere il rapporto causale tra il movimento continuo di trasformazione degli elementi e il movimento circolare dei cieli<sup>708</sup>. Questa occorrenza, che suona come una rimanenza lessicale di origine platonica inglobata nella spiegazione aristotelica, si colloca comunque a lato delle precedenti. Il termine 'μίμησις' è utilizzato infatti con riferimento al movimento circolare e il punto d'arrivo del movimento non è rappresentato, come negli altri casi, dalla condizione di dio<sup>709</sup>.

Il collegamento tra l'occorrenza di *EE VIII 3* e i passi del *Corpus Aristotelicum* nei quali si allude alla tendenza universale degli esseri al divino è giustificato, oltre che dal riferimento al dio come fine, dalla presenza, in entrambi i casi, della distinzione tra i due sensi di fine. Riguardo ad essa, tra i luoghi paralleli di *EE VIII 3* vi è infatti anche *De anima II 1*, 415b 1-2, luogo emblematico tra i passi qui in considerazione. Il problema a nostro parere è rappresentato dal tipo di interpretazione che del collegamento si fornisce.

I sostenitori dell'interpretazione externalista sono obbligati a sottoscrivere una versione dello schema dell'imitazione basata sul riferimento all'oggetto della contemplazione. La lettura del genitivo in senso oggettivo di τοῦ θεοῦ di b 17 comporta, infatti, l'introduzione di un passaggio intermedio nello schema del processo imitativo, rappresentato dalla contemplazione del modello. L'identificazione del dio con l'oggetto, stando all'interpretazione externalista, costituisce l'anello di congiunzione tra il dio

---

<sup>705</sup> *De gener et corr.* II 10, 336b 26-337a 7 (sui corpi celesti e gli elementi), *De anim.* II 4 415b 2-3, b 20-21, cf. *De gener. anim.*, II 1, 731b 1 sgg. (sugli esseri animati sublunari); *De caelo* II 12, 292a 22-b 12 (sugli enti celesti e gli esseri animati sublunari). Un commento di questi passi si trova in Kahn (1985).

<sup>706</sup> Sull'aspirazione dei viventi al divino cf. Platone, *Simposio*, 206a sgg. Di questa questione, si è occupato sistematicamente Sedley (1999), (2009), (2010). Su di essa, con particolare riferimento a *EE VIII 3*, si tornerà nel prossimo capitolo,

<sup>707</sup> Berti (1997) (1998) (2000) (2002), contro Sedley, osserva che Aristotele non utilizza mai la nozione di 'imitazione' per trattare del rapporto tra gli esseri viventi e il motore immobile, servendosi di questa evidenza come argomento contro la causalità finale del motore immobile. Qui si pone un'ulteriore distinzione tra schema della finalità, da un lato, e schema dell'imitazione, dall'altro.

<sup>708</sup> *Metaph.* IX 8, 1050b 28-30: "Ma imitano (μιμεῖται) le realtà incorruttibili anche le cose che sono in mutamento, per esempio, la terra e il fuoco, anche queste, infatti, sono sempre in atto". Non contiene il termine, ma evoca il campo semantico della nozione anche *EN X 8*, 1178b 26-29, dove si legge: "E mentre per gli dei la vita è beata, per gli esseri umani lo è nella misura in cui appartiene a essi una qualche immagine (ὁμοίωμα) di una simile attività: degli altri animali nessuno è felice, dato che nessuno ha a che fare con la contemplazione". Il termine ὁμοίωμα designa un legame più forte della somiglianza. Del resto, poco prima, l'attività noetica umana è stata determinata come la più congenere (συγγενεστάτη) all'attività del dio (1178b 23).

<sup>709</sup> Questa differenza è evidenziata anche da Quarantotto (2015a), p. 37.

come causa finale e l'opera della *phronēsis*. Un passaggio teorico di questo tipo è assente negli altri passi del *Corpus Aristotelicum* citati per il riferimento al tema dell'aspirazione universale al divino. Lì, l'idea dell'imitazione può essere associata al rapporto tra movimenti, e, forse, ma in modo più contestabile, a quello tra attività<sup>710</sup>. Il ruolo intermedio della contemplazione, come tramite tra il modello e l'uomo, rappresenta invece il marchio distintivo dell'utilizzo platonico dello schema imitativo in ambito etico. Nella seconda parte della tesi si è mostrato quale sia il funzionamento di questo schema nel *Timeo*.

L'impiego dello schema dell'imitazione, arricchito del riferimento alla contemplazione come medio, è attestato nelle opere aristoteliche, in un solo luogo, nel *Protreptico* (B 48-49 Düring). Il legislatore-filosofo vi appare come colui che, di contro agli altri tipi di artigiani, produce delle opere, le quali sono imitazioni di realtà vere, poiché egli le ha previamente contemplate. Considerare questo testo come un'evidenza a favore di una lettura oggettiva del genitivo τοῦ θεοῦ di *EE* 1249 b 17 è tuttavia discutibile almeno per due ragioni.

Anzitutto, benchè compaia nell'edizione di Düring e in quella di Hutchinson e Johnson, esso si colloca in una sezione del *Protreptico* (B 48-49 Düring) la quale occupa un posto a parte nel dibattito sulla questione dell'autenticità dei frammenti di Giamblico. Per il suo esplicito carattere platonizzante essa ha suscitato le interpretazioni più disparate, che vanno dall'attribuzione a Platone, a Giamblico, o al *Politico* di Aristotele<sup>711</sup>. Per questo ci pare necessario parlare con cautela di "evidenza", e considerarla quantomeno come dubbia.

Significativo, inoltre, è il contesto argomentativo del passo. Esso appartiene alla dimostrazione dell'utilità della *phronēsis*, la quale si presenta come una dimostrazione dell'utilità della conoscenza della natura per l'opera politica. Si vede come l'argomento sull'efficacia dell'imitazione propria del legislatore-filosofo sia funzionale a questo tipo di dimostrazione. La conoscenza della natura, identificata con la verità, consente di realizzare le leggi migliori poiché l'opera legislativa ha la forma di un'imitazione della verità contemplata. Ci sembra tuttavia difficile che Aristotele utilizzi un medesimo schema concettuale (l'imitazione mediata dalla contemplazione) per dimostrare, in un

---

<sup>710</sup> Cf. in particolare *Metaph.* IX 8, 1050b 28-30, per i movimenti, e *EN* X 8, 1178b 26-29 per le attività, citati e commentati in nota, alla pagina precedente.

<sup>711</sup> La questione è stata discussa nel quarto capitolo della prima parte della tesi, nel paragrafo "Ancora sul cosmo come oggetto della contemplazione". Per un resoconto del dibattito critico si rinvia a Dumoulin (1981), pp. 140-143.

caso, l'utilità pratica della *phronēsis* – che, si ricordi, nel *Protreptico*, è una facoltà teoretica – e nell'altro, cioè in *EE VIII 3*, la finalità intrinseca della *theōria*, o se si preferisce, la finalità teoretica della *phronēsis* nella sua funzione pratica<sup>712</sup>.

L'analisi del passo del *Protreptico* ci sembra piuttosto avvalorare l'idea che nel momento in cui la contemplazione “di qualcosa” sia posta in una relazione causale con l'agire, come è il caso per chi sottoscrive la lettura oggettiva del genitivo τοῦ θεοῦ di *EE VIII 3*, il rapporto tra la teoria e la pratica diventi del tipo della funzionalità o utilità. Questo tipo di rapporto tra teoria e pratica, come si è visto, è tuttavia esplicitamente escluso da Aristotele in *EE I 5*, e la quasi ossessiva distinzione dei sensi di principio e di fine di *EE VIII 3* ne è una conferma.

## 2.6 SESTA SEZIONE: 1249B 16-17. LA DEFINIZIONE DEL CRITERIO: SCEGLIERE PER LA CONTEMPLAZIONE

Nella sesta sezione dell'argomento si presenta la definizione del criterio. La formulazione è la seguente: le scelte e i possessi dei beni naturali che producono la contemplazione del dio sono le migliori, mentre quelle che impediscono di coltivare il dio e di contemplare sono cattive<sup>713</sup>. L'interpretazione di questa sezione, come si è detto, è in grande misura dipendente dall'interpretazione del riferimento al “dio” della sezione precedente (b 14). Delle due opzioni interpretative concernenti i due riferimenti di b 17 e b 20 si è discusso nella sezione precedente; per questo non ci si soffermerà oltre su di esse. Si aggiunge solo che l'espressione *ton theon therapeuein* (b 20) costituisce una citazione letterale dal *Timeo*<sup>714</sup>. Di questa corrispondenza testuale si discuterà nel prossimo capitolo. La sua identificazione ha costituito un argomento a favore della lettura del genitivo di b 17 in senso soggettivo<sup>715</sup>. La comprensione del significato dell'espressione *therapeuein* rappresenta invece un problema, in particolare per i

---

<sup>712</sup> Questa dimostrazione, come si è visto nella prima parte della tesi, segue la dimostrazione del valore intrinseco della *phronēsis*, articolata nei due argomenti sulla finalità naturale e sulla finalità intrinseca. Per quanto riguarda la caratterizzazione della posizione della *theōria* come fine assoluto, il passo di *EE VIII 3*, ci sembra avere il suo diretto antecedente in quest'ultimo argomento. Cf. l'esame del passo fornita nella prima parte della tesi, capitolo quarto.

<sup>713</sup> La nostra parafrasi dell'espressione *ton theon therapeuein kai theōrein* dipende dall'interpretazione del genitivo in b 17 (*tou theou theōrian*) in senso soggettivo. L'alternativa possibile, nelle sue due diverse sfumature, è: 1a) impedisce di servire e contemplare il dio; 1b) impedisce di servire dio e di contemplare. Questa schematizzazione è di Donini (1999), p. 224, che propende per la stessa interpretazione che qui si fornisce.

<sup>714</sup> *Timeo*, 90c 5.

<sup>715</sup> Cf. Düring (1976).

sostenitori della lettura soggettiva, dato l'almeno apparente contrasto tra la traduzione "servire", che una lettura di questo tipo richiede, e l'idea della completa autosufficienza del primo motore<sup>716</sup>.

### 3. CONCLUSIONE

Per terminare si propongono due tabelle riassuntive dell'argomentazione di *EE VIII 3*, seguite da alcune considerazioni finali.

Tabella n°1 (*EE VIII 3*, 1248b 16-1249a 17).

	1. DEFINIZIONE DEI BENI NATURALI	I beni naturali sono fini.	
2.A DEFINIZIONE DEI BENI BUONI	I beni buoni sono fini che non sono lodevoli in sé; sono mezzi per altro (es. salute, ricchezza, onore).	2.B DEFINIZIONE DEI BENI BELLI	I beni belli sono fini che sono lodevoli in sé (es. le azioni giuste e temperanti).
3.A DEDUZIONE DELLA DEFINIZIONE DELL'UOMO BUONO	Buono è colui per il quale i beni buoni sono beni. Sceglie i beni belli per i beni buoni e i beni buoni per sé stessi.	3.B DEDUZIONE DELLA DEFINIZIONE DELL'UOMO BELLO E BUONO	Bello è colui per il quale i beni belli sono beni. Sceglie i beni belli per sé stessi e i beni buoni per i beni belli.
		4. APPLICAZIONE DELLA DEFINIZIONE ALL'ESAME DELLA VIRTÙ	La bellezza e bontà morale è virtù completa.

Tabella n°2 (*EE VIII 3*, 1249a 21-25).

5. DIMOSTRAZIONE DELLA NECESSITÀ PRATICA DELL'ESISTENZA DI UN CRITERIO/LIMITE NELL'ACQUISTO DEI BENI BUONI	Come il medico ha un criterio per stabilire se si è in salute e fino a che punto si debba somministrare la terapia, così l'uomo bello e
--	---

<sup>716</sup> Su questa questione si veda Kenny (1978), pp. 177-178, il quale mediante un collegamento con l'*Eutifrone* di Platone (12e 24-14a 1), interpreta il "servire" come un compiere le belle azioni sotto il principio di dio. La sua spiegazione secondo cui mediante tali azioni l'uomo contribuirebbe allo splendore dell'universo (p. 178), la quale completa l'interpretazione del dio cosmico come principio, ci ricorda in parte l'interpretazione di Aubenque (1963), p. 88. Ci si domanda se essa sia congeniale al modo aristotelico di ragionare in ambito etico. L'agire umano è esplicitamente definito per l'opposizione al cosmo piuttosto che per una qualche forma di contribuzione ad esso in *EN*. Nella definizione della deliberazione, pilastro centrale nel processo di delimitazione dell'ambito dell'agire e della sua caratterizzazione, l'oggetto della deliberazione è infatti definito anzitutto mediante un'esclusione del cosmo, giustificata sulla base dell'osservazione che su di esso l'uomo non può agire. Su questa questione si veda l'"introduzione".

	buono deve avere un criterio per evitare l'eccesso o il difetto nell'aquisto dei beni buoni.		
6. DIMOSTRAZIONE DELLA NECESSITÀ DI DEFINIRE IL CRITERIO	La definizione secondo cui il criterio è "come dice la ragione" non è chiara.		
7. PRINCIPIO GENERALE PER LA DEFINIZIONE DEL CRITERIO	Bisogna vivere rapportandosi al principio che comanda.		
8. ESEMPIO STANDARD DI APPLICAZIONE DEL PRINCIPIO	Il servo vive rapportandosi al padrone.		
9. APPLICAZIONE DEL PRINCIPIO ALL'UOMO	Nell'uomo per natura c'è una parte che comanda e una parte che è comandata.		
10. DISTINZIONE DI DUE TIPI DI PRINCIPIO	La medicina ordina in vista della salute.	La salute è ciò in vista di cui ordina la medicina.	
11. APPLICAZIONE DELLA DISTINZIONE AL THEŌRĒTIKON	La <i>phronēsis</i> ordina in vista del dio.	Il dio è ciò in vista di cui ordina la <i>phronēsis</i> .	
12. DISTINZIONE DI DUE SENSI DI FINE		Il fine è il beneficiario della scelta o dell'azione.	Il fine è l'in-vista-di-cui della scelta o dell'azione.
13. DEFINIZIONE DEL CRITERIO			Le scelte che promuovono la contemplazione del dio sono buone, quelle che non promuovono la terapia del dio e la contemplazione sono cattive.

1. Il punto di partenza dell'intera argomentazione (tabella 1) è una definizione dei beni naturali come fini. L'essere fine rappresenta dunque un valore.

2. La distinzione tra beni buoni e beni belli e buoni corrisponde ad una distinzione tra due tipi di fini: fini che sono mezzi; fini che sono degni di essere scelti per sé.

3. Le definizioni dell'uomo buono e dell'uomo bello e buono sono dedotte dalla distinzione tra beni buoni e belli e buoni mediante un'analisi dei modi di rapportarsi a tale tipo di beni da parte dell'uomo. La mancanza di valore dell'uomo buono dipende da un errore valutativo e relazionale nei confronti dei beni belli, cioè dal fatto che egli non li scelga per sé. Il valore dell'uomo bello, al contrario, è definito da ultimo sulla base del valore dei beni che sono fini degni di essere per sé stessi, esemplificati dalle azioni virtuose.

4. La definizione della bellezza e bontà morale soddisfa il proposito di fornire una descrizione della virtù risultante dall'insieme delle singole virtù, posto all'inizio del capitolo. Tale virtù corrisponde alla virtù completa. Si trova qui un collegamento con la definizione di felicità come attività di un'anima perfetta secondo virtù perfetta presentata all'inizio della trattazione (II 1, 1219a 34-35). La definizione della virtù perfetta implica un criterio per la scelta dei beni che non sono degni di essere scelti per sé (sceglierli per i beni per sé), ma lascia aperta la possibilità un surplus di tali beni. Questa possibilità rappresenta un rischio per la virtù.

5. Il programma di definire un criterio nella scelta dei beni buoni (tabella 2) si ricollega direttamente al problema di definire un limite al loro possibile surplus, il quale rischia di compromettere l'acquisizione della virtù completa. L'analogia con il medico mostra la necessità pratica dell'esistenza di tale limite/criterio. Inoltre, essa introduce l'idea che tale criterio sia un fine, o meglio, più precisamente, una definizione del fine abbastanza precisa da stabilire i limiti entro cui l'acquisto di beni buoni rappresenti un bene per l'uomo virtuoso. Stando al parallelo con il medico il fine, nel caso dell'uomo bello e buono, corrisponde alla felicità<sup>717</sup>.

6. La necessità di definire il criterio si istituisce anche a partire dall'insufficiente precisione della definizione disponibile del criterio. Se si accetta questa interpretazione di *saphes* e se si accetta che il criterio sia un fine, a maggior ragione è legittimo pensare che la definizione del criterio debba essere una definizione precisa del fine.

7. Il principio secondo cui bisogna vivere rapportandosi all'*archē*, sul quale poggia l'intera definizione, costituisce anche la prima formulazione generale del criterio. Il

---

<sup>717</sup> Sul parallelo tra salute e felicità si veda ad es. *EE* I 2, 1214b 14-17: "Non sono infatti la stessa cosa le condizioni senza di cui non è possibile avere buona salute e questo vale ugualmente per molti altri casi: sicché non sono identiche nemmeno la vita felice e le condizioni senza di cui non è possibile vivere felicemente".



seguito dell'argomentazione ha il carattere di una specificazione di questa prima enunciazione, mediante una serie successiva di applicazioni del principio ad unità più ristrette e una serie successiva di distinzioni.

8. Il rapporto servo-padrone rappresenta il caso emblematico del tipo di rapporto esibito dal principio di partenza ma anche la forma di subordinazione all'*archē* da escludere per l'identificazione del criterio nel caso dell'uomo virtuoso.

9. Da 9 a 13 si assiste ad un ragionamento di tipo dicotomico, che ha inizio con l'applicazione del principio di partenza all'uomo. Seguono: 1. una distinzione di due tipi di *archē* corrispondenti, rispettivamente, a una causalità efficiente o formale, a seconda di come si legga la funzione di comando della medicina, e una causalità finale, e un'applicazione di tale distinzione al *thēorētikon* (il quale a sua volta costituisce un *archē* nell'uomo); 3. l'individuazione del dio come *archē* del *thēorētikon*, nel senso della causa finale; 4. una distinzione tra due sensi di causa finale (nel senso del beneficiario e di 'ciò che è da raggiungere'), la quale, per l'esclusione della prima alternativa, conduce a 5. la definizione del criterio come "scegliere i beni buoni in vista della contemplazione del dio".

Posta la possibilità grammaticale di entrambe le letture del genitivo, l'analisi della forma dell'argomentazione ci sembra fornire un ulteriore argomento a favore di una lettura di tipo soggettivo, o, almeno, di una lettura non externalista del riferimento al dio. Vi è infatti anche l'opzione di leggere il genitivo in senso oggettivo, non però come contenuto intenzionale dell'intellezione, ma come riferimento all'autointellezione, e dunque come effetto dell'attività intellettuale, intenzionata ad un oggetto tra gli enti sottoposti alle scienze teoretiche qualunque esso sia. Su questa possibilità, che elimina la contrapposizione tra lettura soggettiva e oggettiva, si tornerà nel prossimo capitolo.

L'argomento di *EE VIII 3* ha la forma di una determinazione del modo di essere dell'*archē* come istanza di comando nell'uomo virtuoso. L'identificazione dell'*archē* con il fine è preannunciata dall'esame del caso del medico, il quale costituisce il punto di partenza del processo di definizione del criterio. Inoltre essa è coerente rispetto alla definizione della bellezza e bontà morale, ottenuta mediante una distinzione dei beni e delle relazioni ad essi, basata sulla nozione di fine. L'identificazione dell'istanza direttiva è realizzata mediante un'applicazione dell'evidenza di partenza, sulla necessità di vivere subordinandosi all'*archē*, alla partizione interna all'uomo in una parte comandante e comandata. Determinante è inoltre l'affinamento della descrizione dell'organizzazione funzionale della parte comandante. Essa conduce all'identificazione dell'*archē* con il fine

del *thēorētikon*, chiamato “dio”, accompagnata dalla specificazione che si tratti di un fine nel senso dell’in-vista-di-cui. Considerando il rapporto esistente tra il dio e la *phronēsis*, ciò comporta che il dio sia il fine ultimo dell’azione. La formulazione finale del criterio apporta una precisione ulteriore alla definizione del fine, il quale risulta identificato alla contemplazione. Quest’identificazione è coerente rispetto alla caratterizzazione del fine fornita in II 1, nell’ambito dell’argomento che conduce alla definizione della felicità:

E fine di ogni cosa è la sua opera. È dunque manifesto che tutto ciò che l’opera è è migliore dello stato abituale; il fine infatti è ottimo in quanto fine, si era ammesso appunto che fine è l’ottimo e l’ultimo termine, in vista di cui è tutto il resto (*EE* II I, 1219a 8-11).

καὶ τέλος ἐκάστου τὸ ἔργον. φανερόν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι βέλτιον τὸ ἔργον τῆς ἕξεως: τὸ γὰρ τέλος ἄριστον ὡς τέλος: ὑπόκειται γὰρ τέλος τὸ βέλτιστον καὶ τὸ ἔσχατον, οὗ ἕνεκα τᾶλλα πάντα.

Il rinvio è alla conclusione del libro primo, dedicata alla discussione dei diversi sensi dell’“ottimo”<sup>718</sup> al quale la felicità è stata identificata<sup>719</sup>. In questa parte della trattazione si ribadisce che l’ottimo, di cui si va in cerca, è oggetto di azione. Il collegamento non è arbitrario ma suggerito dal testo. Nella formulazione del criterio, a 1249a 19, Aristotele specifica, infatti, che solo la scelta che promuove la contemplazione del dio è “ottima”.

Quanti identificano il dio con il motore immobile ritengono che *theos* sia un riferimento al contenuto della contemplazione. Alla luce dell’analisi appena svolta, questo tipo di lettura ci sembra comportare due ulteriori problemi rispetto a quelli già evidenziati in precedenza.

1. Essa comporta l’identificazione del fine della *phronēsis* e, dunque, dell’agire con un bene non pratico ma immobile. Questo tipo di identificazione è esplicitamente esclusa da Aristotele nel corso della discussione sui diversi significati dell’“ottimo”. L’esclusione di tale opzione corrisponde alla critica della nozione platonica del bene-in-sé<sup>720</sup>.

2. Essa comporta una deviazione rispetto alla linea principale dell’argomentazione, e l’aggiunta di un passaggio concettuale non coerente rispetto ad essa. Il riferimento al dio come oggetto della contemplazione appare estrinseco rispetto ad una logica

<sup>718</sup> Si veda in particolare *EE* I 7, 1218b 7-27.

<sup>719</sup> *EE* I 7, 1217a 39-40.

<sup>720</sup> *EE* I, 1218b 7-11. Questa obiezione, per via diversa, è mossa anche da Botter (2005), p. 193.

argomentativa che porta a identificare l'*archē* con un'accezione specifica del fine mediante una serie di specificazioni successive. Esso comporta una proliferazione dei fini/criteri – risultano esserlo sia il motore immobile sia la contemplazione dell'uomo – una conversione del primo fine in oggetto e la subordinazione del secondo ad esso. Quest'ultimo passaggio confligge con l'idea secondo cui il fine, identificato con un'opera, sia un massimo valore propugnata nel capitolo e in altri punti strategici dell'opera. Si pensa qui alla definizione dell'ottimo e della felicità di *EE* I 7 e II 1<sup>721</sup>. Il passaggio concettuale rappresentato dalla mediazione dell'oggetto contemplato, inoltre, è assente nell'esempio della medicina, che, in *EE* VIII 3, fa da contrappunto al caso dell'uomo virtuoso.

---

<sup>721</sup> Una perlessità nei confronti della possibilità che la contemplazione sia subordinata in valore al suo oggetto è dimostrata anche da Dirlmeier (1962), pp. 503-504.

## Secondo capitolo

### Che cosa è buono per noi? Aristotele a confronto con Platone

#### 0. INTRODUZIONE

Il riferimento di *EE VIII 3* alla partizione dell'uomo in due parti, una comandante, l'altra comandata, rinvia alla suddivisione dell'anima umana di *EE II 1*. Qui Aristotele si è servito del modello di rapporto del donare e ricevere ordini per distinguere due parti dell'anima e definirle in base al rapporto che ciascuna di esse intrattiene con la ragione. La parte razionale è infatti stata caratterizzata mediante il riferimento alla capacità di impartire ordini e la parte irrazionale mediante quello all'inclinazione naturale a seguirli e ascoltarli<sup>722</sup>.

La caratterizzazione delle due parti dell'anima mediante il riferimento alla capacità di impartire e seguire degli ordini richiama l'utilizzo delle nozioni di 'dominazione' e 'direttività' nel *Timeo*. Su questo utilizzo ci si è soffermati nella seconda parte della tesi. Lì si è visto che l'"agire" della ragione a livello cosmologico cognitivo e morale si esprime nell'esercizio delle funzioni di dominio e di guida. Tra la presentazione della distinzione dell'anima umana di *EE* e l'utilizzo platonico della nozione di dominazione nel *Timeo* vi è più che una semplice assonanza. In *Timeo 70a 1-5*, il rapporto della parte irascibile con la parte immortale, e il ruolo di mediazione della prima nei confronti della parte desiderativa, sono descritti mediante gli stessi concetti e termini che si trovano in *EE*. Nel passo menzionato si parla infatti della parte irascibile che "ascolta" la ragione, della ragione che "impartisce ordini", e della reticenza della parte appetitiva a "ubbidire" e "seguire" la ragione. La parte appetitiva è trattata in modo diverso nei due testi ma su questo punto qui non ci si intende soffermare in questa sede.

La corrispondenza con il *Timeo* ci appare tanto più significativa in quanto il modello della dominazione introdotto in *EE II 1* è ripreso alla fine di *EE VIII 3*, dove Aristotele conclude il proprio discorso sul raggiungimento della virtù contemplativa

---

<sup>722</sup> Aristotele specifica di non occuparsi della parte vegetativa che non ha alcun rapporto con la ragione. Cf. *EE II 1*, 1219b 36-38.

utilizzando delle parole che rievocano le battute finali del dialogo platonico (τὸν θεὸν θεραπεύειν)<sup>723</sup>.

In *EE* VIII 3 la distinzione nell'uomo in una parte comandante e una parte comandata costituisce il fondamento teorico della definizione del criterio delle scelte, dei beni naturali non lodevoli, in termini di esercizio dell'attività contemplativa. Si ricordi al proposito che il programma di definizione di tale criterio rappresenta l'ultima parola aristotelica sulla questione del conseguimento della virtù completa.

Nel *Timeo* le funzioni di comando e di guida della ragione costituiscono l'elemento di raccordo tra la narrazione cosmologica e la discussione etica. La perfetta corrispondenza di questi due livelli si attua per il medio del riferimento ad un altro tipo di rapporto: la relazione di parentela tra l'anima immortale dell'uomo e l'anima del cosmo. Questo dispositivo teorico basato sulle due idee di dominazione e parentela spiega la chiusa finale del dialogo dove la contemplazione e l'assimilazione ai movimenti del cosmo sono indicati come il fine della vita migliore dell'uomo.

Le evidenze citate mostrano che sia in *EE* sia nel *Timeo* l'applicazione del rapporto di dominazione all'analisi del funzionamento dell'anima umana rappresenta il punto di partenza di un percorso argomentativo orientato verso una tesi comune: l'identificazione del fine della vita umana con la contemplazione. In questo capitolo si intende esaminare in che modo i due filosofi utilizzino lo stesso schema concettuale, fornendone due interpretazioni differenti. L'attuazione di questo programma ci porterà a mettere in luce il differente significato che ciascuno dei due autori attribuisce al tema della contemplazione e come Aristotele si allontani da Platone abbandonando il tema cosmologico.

## **1. DALLA COSMOLOGIA ALLA FISICA: SULL'ORIGINE DELLA DOMINANZA NELL'ANIMA**

Nell'*Etica Eudemia* la relazione di dominazione tra le parte razionale e irrazionale dell'anima umana non ha un fondamento cosmologico. La distinzione interna all'anima è detta "per natura" e questa caratterizzazione, a differenza di quanto si può affermare per

---

<sup>723</sup> Il riferimento è a *Timeo* 90c 5.

il tardo Platone, non assume il proprio significato alla luce di una concezione del cosmo come totalità<sup>724</sup>.

Nei passi esaminati di *EE* il riferimento alla natura accompagna le occorrenze della distinzione tra le due parti dell'anima condotta a partire dall'uso delle immagini dell'"impartire ordini" e del "seguire e ascoltare". Più spesso, il riferimento alla natura denota l'attitudine della parte "irrazionale". Si legge, infatti, che "una parte comanda e l'altra naturalmente si adatta a obbedire e comandare"<sup>725</sup>, o ancora "che l'anima irrazionale è [...] secondo natura incline a seguire la ragione"<sup>726</sup>. Il riferimento alla provenienza naturale della distinzione è esposto in modo chiaro in *EE VIII 3*<sup>727</sup>.

La distinzione tra le due parti dell'anima umana costituisce in *EE* il fondamento teorico della distinzione tra virtù etiche e dianoetiche. L'uso delle immagini dell'"impartire ordini" e dell'"ubbidire" non è estrinseco alla distinzione tra le parti dell'anima, ma è necessario alla sua propria definizione. Più nello specifico, essendo necessario a determinare il diverso tipo di rapporto che ciascuna di esse intrattiene con la ragione, esso costituisce la base della distinzione. Come conseguenza, la distinzione tra le due parti dell'anima, non solo rappresenta una distinzione tra due diversi modi dell'anima di "partecipare" o rapportarsi alla ragione, ma comporta che ciascuna parte sia caratterizzata dal proprio modo di rapportarsi all'altra parte.

Tale aspetto relazionale è trasposto in *EE* dal piano dell'esame dell'anima, al piano dell'esame della virtù. Esso risulta centrale per la determinazione delle nozioni di virtù e giusto mezzo e per la determinazione del rapporto tra virtù dianoetiche e etiche. In *EE II 2*, 1220b 5-7, ad esempio, il carattere è definito come: "una qualità dell'anima irrazionale capace di seguire la ragione conformandosi ad una direttiva razionale"<sup>728</sup>. In *EE VIII 1* la *phronēsis* è detta essere sovraordinata rispetto alle altre virtù e servirsi di esse. Ciò sulla base dell'idea secondo cui la virtù di chi comanda usa la virtù di chi è comandato<sup>729</sup>. Questa stessa idea, come si è visto, è ripresa nell'argomento finale di

---

<sup>724</sup> Con quest'ultima affermazione ci si riferisce in particolare alle *Leggi X*, 892c 4-5, dove Platone semantizza il significato di "per natura" con riferimento all'anima del cosmo. Su questo passo ci si è soffermati nella prima parte della tesi. La fondazione cosmologica dello schema della dominazione da parte platonica è però qui esaminata con esclusivo riferimento al *Timeo*.

<sup>725</sup> *EE II 1*, 1219b 30-31 (il testo greco è stato citato nel capitolo precedente in occasione dell'analisi della quarta sezione dell'argomento di *EE VIII 3*, 1249a 21-b 25).

<sup>726</sup> *EE II 1*, 1220a 10-11.

<sup>727</sup> Cf. in particolare *EE VIII 3*, 1249b 11.

<sup>728</sup> Il testo greco presenta molti problemi; si segue qui la traduzione di Dirlmeier (1962).

<sup>729</sup> *EE*, VIII, 1, 1246b 12.

*EE* VIII, 3 dove la *phronēsis* esemplifica il tipo di principio che governa impartendo ordini.

L'elenco di luoghi citati mostra che l'utilizzo del modello del rapporto di tipo "direttivo" o di "comando" non ha in *EE* lo statuto di una semplice metafora. Il riferimento al rapporto di "dominazione" è essenziale alla definizione delle funzioni rispettive delle parti dell'anima a partire dalle quali si definisce l'architettura argomentativa dell'intera opera. Esso è centrale per la definizione del rapporto tra virtù etiche e dianoetiche e costituisce la base teorica dell'argomento finale del trattato, votato all'identificazione dell'attività contemplativa con il fine della vita umana.

Torniamo ora al riferimento alla 'natura'. I riferimenti alla nozione di 'natura' contesuali alla distinzione delle due parti dell'anima umana di *EE* II e *EE* VIII, a nostro parere, sono da prendere sul serio. Non solo in *EE* le occorrenze del termine 'natura' sono numerose<sup>730</sup>, ma in corrispondenza della discussione sul volontario e l'involontario, la nozione diviene oggetto di definizione. Uno dei passaggi più significativi al riguardo è *EE* VIII 8, 1224b 32-35, nella discussione di un'aporia sull'incontinente e il continente. Qui Aristotele distingue due sensi di "per natura":

Definiamo quel che è per natura, all'incirca con questi due elementi: con quel che fin dalla nascita a tutti si accompagna, e con quel che in noi si forma se alla generazione è permesso di svilupparsi linearmente, come per esempio, la canizie, la vecchiaia e le altre cose di questo genere (*EE*, II 8, 1224b 32-35).

σχεδὸν δὲ τούτοις δυοὶ τὸ φύσει διορίζομεν, τῷ τε ὅσα εὐθὺς γιγνομένοις ἀκολουθεῖ παῖσι, καὶ ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίγνεται ἡμῖν, οἷον πολιὰ καὶ γῆρας καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα.

La distinzione citata serve a chiarire che il desiderio e la ragione sono entrambi principi "per natura"<sup>731</sup>. Senza entrare nel dettaglio di questa discussione aristotelica, qui ci basti osservare che la suddetta distinzione esibisce la coerenza tra la nozione di natura di *EE* e la nozione di natura della *Fisica* nell'accezione di principio interno di movimento orientato ad un fine<sup>732</sup>. La pertinenza dell'accostamento risulta giustificata dall'esame di

---

<sup>730</sup> La centralità della nozione di natura in *EE* è discussa in Donini (2014). Sulla rilevanza e frequenza del riferimento alla natura per la filosofia pratica aristotelica in generale si veda Morel (2003), pp. 9-10, il quale pone in evidenza una tensione, interna al pensiero aristotelico, tra la programmatica separazione degli ambiti scientifici etico e fisico e un tacito incrocio tra di essi.

<sup>731</sup> *EE* II 8, 1224b 29-31.

<sup>732</sup> Sulla coerenza tra la nozione di natura delle *Etiche* e quella della fisica si veda Annas (1995), che tuttavia si occupa in particolare di *EN*.

altre occorrenze di *EE* ma per il proseguo della discussione sia sufficiente quanto detto fin qui<sup>733</sup>. Qualcuno potrebbe tuttavia obiettare che l'accezione di "per natura" nelle occorrenze che accompagnano distinzioni tra le due parti dell'anima di *EE* II 1 si riferisce ad una nozione di natura diversa da quella impiegata in *EE* II 8. Quest'ultima possibilità ci appare tuttavia poco plausibile poiché nel passo di *EE* II 8 Aristotele parla della 'ragione' come di un "principio", esattamente come in *EE* VIII 3.

Nella prima parte della tesi si è sostenuto che nel *Protreptico*, definendo il valore massimo della *phronēsis* e della contemplazione, Aristotele rivolge alcune critiche implicite al *Timeo* di Platone. L'oggetto della critica aristotelica, seguendo la nostra interpretazione, è rappresentato in particolare dalle concezioni della generazione del cosmo e dell'uomo. Il *Timeo*, nella lettura proposta, rappresenta infatti una referenza implicita fondamentale dell'elaborazione concettuale aristotelica della nozione di 'natura'. Poiché questa nozione è al fondamento della posizione della contemplazione come fine naturale della vita umana e poiché Aristotele, nel *Protreptico*, difende quest'ultima tesi in un dialogo critico con Anassagora e Pitagora, si è anche ritenuto plausibile che Platone rappresenti un destinatario implicito di una sottile critica che Aristotele rivolge a questi ultimi. La critica aristotelica concerne la subordinazione del valore dell'attività contemplativa al valore dell'oggetto contemplato, quindi nella fattispecie, conformemente alle opinioni riportate di Anassagora e Pitagora, al valore del cosmo come totalità. Ma Platone, nel *Timeo*, presenta su quest'ultimo punto una posizione analoga a quella anassagorea e pitagorea. Nella prima parte della tesi alla luce delle suddette considerazioni si è sostenuto che tra Platone e Aristotele si assista a una sorta di passaggio di testimone tra le nozioni di cosmo e natura. La funzione di criterio formale che l'anima del cosmo svolge per la generazione e autorealizzazione dell'uomo nel *Timeo* è sostituita nel *Protreptico* dalla finalità naturale.

L'analisi dell'utilizzo aristotelico del modello della dominazione in *EE* rappresenta un'ulteriore evidenza nella direzione della stessa tesi. L'utilizzo di questo modello rappresenta un elemento costitutivo della distinzione tra le due parti dell'anima umana di *EE*. Tale distinzione è detta "per natura". Il contesto d'utilizzo del suddetto schema in *EE* porta a istituire un collegamento con l'impiego platonico della stessa nozione nel *Timeo*. Nel confronto tra l'*EE* e il *Timeo* un primo elemento si rende visibile. Si assiste ad una riconduzione dell'origine del rapporto di dominazione interna all'anima

---

<sup>733</sup> Cf. ad es. *EE* I214a 16.



umana dal cosmo come totalità alla natura come principio interno di movimento orientato ad un fine. Il cosmo nella concezione platonica è ordinato per l'azione di un'intelligenza. La natura, in *EE*, si costituisce essa stessa come principio d'ordine interno agli individui, in vista di un fine.

## 2. DAL COSMO ALL'UOMO. IL MODO DI AGIRE DEL PRINCIPIO DI DOMINANZA

Questo paragrafo prende le mosse da due questioni: in che modo Aristotele in *EE* VIII utilizza la nozione di potere per affermare il valore finale della contemplazione? Questa sua strategia come si distingue da quella adottata da Platone nel *Timeo* per affermare una tesi analoga? Anche, nel *Timeo*, infatti l'idea che la ragione domini sulla necessità, e che, nell'anima del cosmo, il cerchio dell'identico domini sul cerchio del diverso, sono collegate all'esortazione a contemplare i movimenti del cielo posta alla fine del dialogo.

Aristotele in *EE* VIII 3 scarta un modello di relazione del tipo di quello padronale prediligendogliene un altro, rappresentato dalla coppia medicina-salute. L'impiego di quest'ultimo modello gli consentirà di porre un fine come criterio delle azioni umane e di identificare il criterio con l'attività della facoltà più alta della parte razionale dell'anima umana (il *nous*, o forse una facoltà superiore e più divina)<sup>734</sup>. Tale attività consiste nell'attività teoretica. Se si confronta questo tipo di mossa con quella operata da Platone nel *Timeo* si riscontrano alcune differenze.

### 2.1 SUL MODO DI AGIRE DEL PRINCIPIO CHE DOMINA NEL *TIMEO* DI PLATONE

Per cominciare vediamo se ed eventualmente che cosa vi sia di comune tra il tipo di rapporto di dominazione che Platone applica all'analisi dell'anima e il tipo di rapporto rappresentato dal modello padronale. Nello svolgimento di questo programma le analisi svolte nella seconda parte della tesi saranno utilizzate per comprendere quale sia il modo d'agire della parte che comanda su quella che è comandata.

---

<sup>734</sup> Su quest'ultimo punto si tornerà più avanti nel corpo del testo.

Bisogna anzitutto premettere che, nel *Timeo*, Platone impiega il rapporto di dominazione per articolare tra loro diversi tipi e livelli di realtà. Uno stesso modello di rapporto quindi si ripete entro vari sistemi gerarchici, a loro volta concatenati e a volte concentrici. Questo ha come conseguenza che il modello possa essere applicato in modo differente a seconda del tipo di realtà coinvolte. Per portare un esempio, nel caso di esseri antropomorfi come il demiurgo e gli dei immortali, “l’impartire ordini” ha un’applicazione più letterale rispetto a quanto accade nel caso del rapporto tra il cerchio dell’identico col cerchio del diverso.

Il meccanismo di azione della parte dominante sulla parte dominata nell’articolazione tra la parte immortale e mortale dell’anima è il più facile da comprendere. In *Timeo*, 42b 2, nell’esposizione delle leggi del fato, si apprende che l’anima incarnata deve dominare le passioni con il ragionamento. Poco più avanti, si afferma anche che essa potrà uscire dal circolo delle reincarnazioni a condizione di lasciarsi condurre dalla rotazione dell’identico e del simile che ha in sé, dominando con il ragionamento la grande massa delle affezioni<sup>735</sup>. Il rapporto tra la parte razionale e irrazionale dell’anima sembra corrispondere ad un rapporto di comando del tipo di quello del servo e padrone se di quest’ultimo si considera il tipo di causalità. Come la comunicazione degli ordini del padrone al servo produce un certo effetto sul servo, così la parte razionale dell’anima esercita un’azione sulla parte irrazionale, che produce un determinato effetto su quest’ultima. A questo riguardo sembra ci possibile parlare di una causalità efficiente.

Soffermiamoci ora sulla dominazione del cerchio dell’identico sul cerchio del diverso nell’anima dell’uomo. Dall’attuarsi di questo rapporto di dominazione dipende, infatti, il corretto assoggettamento delle parti mortali dell’anima alla parte immortale. Questo assoggettamento avviene per il medio della contemplazione dei fenomeni celesti e della pratica della filosofia. Si incontrano, dunque, considerando questo aspetto dell’opera platonica i due temi del rapporto di dominazione tra le parti interne all’anima e della contemplazione che si stanno analizzando in *EE*<sup>736</sup>. Si osserva inoltre che i temi in oggetto nel *Timeo* sono inseriti in una concezione di tipo cosmologico.

L’esame di questo caso è più complesso. Rilevanti, oltre che la narrazione della generazione dell’uomo da parte degli dei immortali, sono anche i passaggi relativi al

---

<sup>735</sup> *Timeo*, 42c 5-6.

<sup>736</sup> *Timeo*, 91d 5-e 6.

rapporto tra i due cerchi nell'anima del cosmo<sup>737</sup>. Dal punto di vista della struttura e organizzazione interna non vi sono infatti delle differenze tra il caso dell'uomo e del cosmo. Più nello specifico la funzione esercitata dal cerchio dell'identico nei riguardi del cerchio del diverso coincide nei due casi<sup>738</sup>.

Da *Timeo* 43c 7-e 4, sull'incarnazione dell'anima immortale, si apprende che: 1. il cerchio dell'identico domina il cerchio del diverso (43e 2-3); 2. il procedere corretto del cerchio dell'identico, e quindi il realizzarsi della sua funzione dominatrice, influiscono sul corretto procedere del cerchio del diverso. Detto altrimenti, il procedere e il funzionamento del cerchio del diverso dipende dal corretto procedere e funzionamento del cerchio dell'identico in virtù della dominazione che il secondo esercita sul primo. Inoltre, il realizzarsi normale del rapporto dipendenza comporta un'articolazione armonica dei movimenti dei due cerchi (43e 4)<sup>739</sup>.

Queste indicazioni suggeriscono alcune riflessioni sulle modalità particolari mediante le quali la dominazione del cerchio dell'identico si realizzi nell'anima immortale. Ciò con riferimento alla definizione del rapporto patronale in termini di rapporto servo-padrone. In quest'ultimo tipo di rapporto, infatti, l'opera del padrone consiste nel rapportarsi al servo e viceversa. Non è questo il caso per i due cerchi del diverso e dell'identico nell'anima immortale o del cosmo. Prima di considerare questo aspetto vediamo però a quale tipo di "modo di azione" è possibile ricondurre il rapporto di dominazione nell'anima immortale.

A questo fine, al quadro sopra riportato, può essere utile aggiungere alcune altre evidenze le quali mostrano come il rapporto di dominazione del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso influenzi i movimenti delle orbite celesti. In *Timeo* 38e 3-39 b 2, nella narrazione relativa alla generazione degli astri e dei loro movimenti, si apprende che la velocità e la forma a spirale delle orbite degli astri erranti dipendono dalla dominazione del cerchio dell'identico. Capire se gli effetti dei movimenti dell'anima del cosmo sui movimenti del cielo trovino un corrispettivo nel caso dell'uomo è un punto suscettibile di ulteriore analisi. Per il presente discorso considerare tali effetti è utile in quanto consente di ampliare la conoscenza sul tipo di causalità proprio del cerchio dell'identico.

---

<sup>737</sup> Per le citazioni dei testi si veda la seconda parte della tesi. I riferimenti testuali sono forniti poco più avanti in questa discussione nel corpo del testo.

<sup>738</sup> Si veda al proposito la seconda parte della tesi, in particolare il paragrafo dedicato alla sensazione come deviazione dalla norma.

<sup>739</sup> Interessante sarebbe capire se anche il cerchio del diverso contribuisce in qualche cosa al funzionamento del cerchio dell'identico.

Quando anche non si trovasse un equivalente nell'uomo dell'operato del cerchio dell'identico dell'anima cosmica nei confronti dei cieli ciò non toglierebbe la possibilità che lo stesso tipo di causalità si eserciti anche nell'uomo provocando altri effetti.

Mettendo insieme le informazioni sopra ricapitolate ci sembra possibile affermare che l'azione di "dominazione" del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso sia inquadrabile sotto due diversi tipi di causalità: una causalità formale e una causalità di tipo efficiente. Si utilizza qui la nozione di "causa formale" la quale appartiene al sistema concettuale aristotelico per i seguenti tre motivi. Si ritiene che: 1. essa costituisca uno strumento concettuale chiaro; che 2. le nozioni di modello e di causa paradigmatica, interne al sistema ontologico platonico siano riconducibili in alcuni dei loro tratti essenziali ad un tale tipo di nozione; che 3. l'impiego della nozione di "causa formale" renderà più agile il confronto successivo con Aristotele<sup>740</sup>.

Prendiamo ora il caso specifico dell'uomo. Sulla pertinenza dell'impiego del modello della causa formale ci sembra significativa l'indicazione di *Timeo* 43e 3-4 la quale mostra che uno degli effetti prodotti dalla dominazione del cerchio dell'identico, nell'anima immortale, consiste nel procedere coordinato dei due cerchi. La stessa indicazione è presentata in *Timeo* 36d 7 con riferimento all'anima del cosmo. In una direzione analoga si colloca anche *Timeo* 40a 6-7 dove si spiega che il posizionamento delle stelle fisse nell'"intelligenza del cerchio più potente" determina l'ordine di tutto l'universo. Questi passi ci sembrano comportare una stessa idea: il movimento corretto e la dominazione del cerchio dell'identico garantiscono un ordine complessivo in ciò che ad esso è subordinato. Questo ordine, per quanto riguarda i movimenti psichici dell'uomo e del cosmo, consiste anzitutto nel procedere regolare di ciascuno secondo il movimento circolare e nella giusta direzione.

Su questo ultimo punto è significativo anche *Timeo* 43d 4-43e 2 in cui si apprende che in concomitanza del venir meno del procedere corretto e della funzione dominatrice del cerchio dell'identico, anche il cerchio del diverso è perturbato e, in esso, si costituiscono "ogni genere di fratture e deviazioni"<sup>741</sup>. Questo comporta il venir meno della concertazione regolare dei due movimenti sulla quale ci si è più soffermati e, inoltre, che essi procedono: "a stento, secondo un movimento irregolare, ora contrari, ora obliqui,

---

<sup>740</sup> Sulla nozione di causalità nel *Timeo* di Platone si veda Natali (1997).

<sup>741</sup> *Timeo*, 43e 1.

ora sottosopra”<sup>742</sup>. Il linguaggio utilizzato è quello del movimento rettilineo<sup>743</sup>. Ciò fa pensare che dall’esercizio del potere di domianzione del cerchio dell’identico dipenda la “forma” dei movimenti del cerchio del diverso e delle combinazioni tra i due movimenti. In ogni caso, sia che la forma del movimento circolare venga meno per il venir meno dell’azione di una causa formale, sia che ciò accada sia l’effetto di un altro tipo di causalità, l’idea che una situazione di disordine dipenda dal venir meno del principio di comando è presente chiaramente nel testo: “non comanda nessuno dei periodi che si trovano nelle anime”<sup>744</sup>.

L’altro tipo di causalità menzionata potrebbe forse essere di tipo efficiente. Senza entrare nel dettaglio di questa questione, si vedano invece le ragioni per le quali la causalità efficiente appare appropriata a spiegare la produzione di alcuni degli effetti del movimento del cerchio dell’identico sul movimento del cerchio del diverso. Un’evidenza che porta in questa in direzione è costituita dalla tesi delle velocità dei movimenti delle orbite dei pianeti erranti, le quali dipendono dalla sottomissione di tali periodi celesti al cerchio dell’identico<sup>745</sup>. Il determinarsi di una certa velocità piuttosto che di un’altra ci sembra infatti un effetto riconducibile ad una causalità che agisce producendo al modo della causa efficiente. Nello stesso senso, ma per ragioni diverse, ci sembrano rilevanti anche i passi nei quali si dichiara che il movimento del cerchio del diverso è sottomesso al movimento del cerchio del diverso “essendone dominato”<sup>746</sup>. Questi passi ancora una volta riguardano il caso del cosmo. In ogni caso, l’utilizzo del passivo *κρατουμένης* ci pare rinviare ad un modo della dominazione nel quale il dominante esercita un potere diretto sul dominato. Questo tipo di agire è subito dalla parte dominata al modo di chi è sottoposto subisce un’imposizione.

Torniamo ora al caso dell’uomo. Stando alla nostra analisi più numerosi sono gli argomenti in favore dell’idea che la dominazione del cerchio dell’identico sul cerchio del diverso esprima una causalità di tipo formale. Questo risultato non è tuttavia incompatibile con l’idea che la causalità formale sia compresente con una causalità di tipo efficiente. Il riferimento alla causa formale ci sembra anche sposarsi con l’interpretazione della tema della contemplazione celeste proposta nella seconda parte

---

<sup>742</sup> *Timeo*, 43e 4.

<sup>743</sup> Johansen (2004).

<sup>744</sup> *Timeo*, 44a 3.

<sup>745</sup> *Timeo*, 38e 6-39a 1.

<sup>746</sup> *Timeo*, 39a 3-b 2: κατὰ δὴ τὴν θατέρου φορὰν πλαγίαν οὔσαν, διὰ τῆς ταύτου φορᾶς ἰούσης τε καὶ κρατουμένης.

della tesi. Seguendo l'interpretazione fornita in tale parte, nel cielo, l'uomo è invitato a comprendere l'ordine dei movimenti celesti, dove con 'ordine' si intende la necessità della dominazione del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso. L'uomo che presta fiducia al mito di Timeo ed è sospinto dalle osservazioni celesti a interrogarsi sulle cause intelligenti è anche condotto verso la filosofia. Questa disposizione scientifica diventa tanto più stabile quanto più egli persevera nella ricerca della verità non accontentandosi dell'opinione. Senza qui soffermarci sulla questione del rapporto tra contemplazione del cielo e filosofia, sulla quale si ritornerà più avanti, si consideri invece che la disposizione scientifica della quale si parla consiste nella dominazione del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso. Tale disposizione corrisponde alla disposizione cognitiva fisiologica dell'uomo dotato di ragione la quale, seguendo l'interpretazione proposta, corrisponde anche alla disposizione morale corretta. L'assimilazione, come terzo momento della terapia dell'intelletto (dopo, l'osservazione, e la comprensione dei movimenti celesti) consiste in un'introiezione della disposizione psichica cosmica. Questa introiezione avviene nell'atto stesso dell'essere impegnati in pensieri veri. Se si ammette che la struttura concettuale del modello o paradigma convenga all'interpretazione del motivo dell'assimilazione ci sembra allora possibile associare tale struttura ad una causalità di tipo formale.

Nel passo citato di *Timeo* 42c 5-6 si legge che l'uomo si lascia condurre dal movimento del simile che ha dentro di sé e domina con il ragionamento le passioni. Questo lasciarsi condurre è a sua volta un seguire il movimento del cerchio del simile che è nel cielo<sup>747</sup>. Alla luce di quanto detto fin qui emerge allora che la dominazione del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso nell'uomo, nel *Timeo*, è un conformarsi di quest'ultimo non solo ad un principio interno (il cerchio dell'identico che ha in sé), ma anche ad un ordine cosmico, ovvero al cerchio dell'identico dell'anima cosmica. Questa operazione di assimilazione a sua volta implica il conformarsi dell'uomo alle intenzioni degli déi immortali che lo hanno generato, e per il medio di questi alle intenzioni del demiurgo, artefice del cosmo nella sua totalità.

---

<sup>747</sup> Cf. ad esempio, *Timeo*, 91e 1-6. Su questa tesi ci si è soffermati nella seconda parte della tesi.

## 2.2 BONTÀ E BELLEZZA MORALE: UN PERCORSO PARALLELO IN *TIMEO* 87C 1-90D 7 E *EE* VIII 3

L'idea che l'uomo debba prendere il cosmo come modello è presentata a più riprese nel *Timeo*. Oltre che nell'esposizione finale della terapia dell'intelletto e nel passo sul valore e la finalità della vista, essa è discussa a 88c 7-d 1. La discussione verte sulla "questione della terapia del corpo e della mente e delle cause per cui essi (il corpo e la mente) sono preservati"<sup>748</sup>. Il testo che ci interessa è il seguente:

Ed è nello stesso modo che occorre prendersi cura di queste due parti, prendendo a modello la forma dell'universo (*Timeo*, 88c 7-d 1).

κατὰ δὲ ταῦτά ταῦτα καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον, τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος.

Le due parti di cui Platone parla sono l'anima e il corpo<sup>749</sup>. L'affermazione costituisce l'indicazione terapeutica con la quale si conclude la prima parte della discussione sulla terapia della mente e del corpo del *Timeo*. La seconda parte della stessa discussione riguarda più nello specifico la cura del corpo. Per il presente discorso è anzitutto importante osservare che questa discussione concerne la questione del raggiungimento della bellezza e bontà morale. Questo emerge ad esempio nella frase immediatamente precedente quella appena citata:

Pertanto, chi si dedica alla ricerca scientifica o a qualche altra intensa attività intellettuale, bisogna che anche al corpo dia il suo movimento, praticando la ginnastica, mentre invece, chi si dedica con cura a plasmare il corpo, bisogna che fornisca in compenso all'anima i suoi movimenti, ricorrendo alla musica e a tutto ciò che riguarda la filosofia, se vuole essere definito giustamente e a buon diritto, sia bello sia buono (88c 1-6).

τὸν δὴ μαθηματικὸν ἢ τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοίᾳ κατεργαζόμενον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀποδοτέον κίνησιν, γυμναστικῇ προσομιλοῦντα, τὸν τε αὖ σῶμα ἐπιμελῶς πλάττοντα τὰς τῆς ψυχῆς ἀνταποδοτέον κινήσεις, μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ προσχρώμενον, εἰ μέλλει δικαίως τις ἅμα μὲν καλός, ἅμα δὲ ἀγαθὸς ὀρθῶς κεκλιῆσθαι.

Il punto per noi è importante poiché la questione del conseguimento della bellezza e della bontà morale costituisce anche il tema generale dell'argomento di *EE*,

<sup>748</sup> "τὸ περὶ τὰς τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θεραπείας αἷς αἰτίαις σφύζεται" (*Timeo*, 87c 1-2).

<sup>749</sup> Cf. *Timeo*, 87c 5-87d 8.

1249a 21-1249b 25 in esame. I passi sopracitati del *Timeo* permettono di riconoscere che il collegamento teorico tra il riferimento al cosmo come modello, situato nella discussione sulle cause della terapia del corpo e della mente<sup>750</sup>, e il riferimento alla terapia della parte divina<sup>751</sup>, che riecheggia in *EE VIII* 1249, è teoricamente forte. Entrambi i passi del *Timeo* riguardano infatti la questione della “terapia”: *Timeo* 88c 7-d 1 la terapia del corpo e della mente mentre *Timeo* 90c 4-d 1 la terapia della “parte divina”, anche chiamata “specie di anima in noi dominante”<sup>752</sup>. Se all’inizio si è mostrato che *EE VIII* 3 è legato teoricamente al *Timeo* dai due temi del rapporto di dominazione applicato alle relazioni interne all’anima e dal tema della terapia del divino, il collegamento appena illustrato mostra che a collegare i due testi vi è anche un altro tema, vale a dire la questione del conseguimento della bellezza e bontà morale.

Esplorare in maggiore dettaglio la connessione teorica tra *Timeo* 88c 7-d 1, sul cosmo come modello della bellezza e bontà morale, e *Timeo* 90c 4-d 1, sulla terapia della parte divina, consentirà di comprendere come i tre temi sopramenzionati si colleghino tra di loro in Platone e di vedere in seguito come essi si colleghino in Aristotele.

### 2.2.1 Cause del salute e contemplazione del cosmo nel *Timeo*

La discussione del *Timeo* sulle cause del mantenersi in salute nel corpo e nella mente<sup>753</sup> è incentrata su di una nozione di bellezza nell’accezione di proporzione o misura comune. Si citano qui di seguito le parole di Platone:

Tutto ciò che è buono, certo, è anche bello, e ciò che è bello non è privo di proporzione: anche il vivente, quindi, se deve essere tale, bisogna porre che sia ben dotato di misura e proporzione (*Timeo*, 87c 3-6)<sup>754</sup>.

πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον: καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον.

Questa definizione di bellezza come proporzione costituisce il punto di partenza della discussione platonica sulle cause del mantenersi in salute nel corpo e nella mente.

<sup>750</sup> *Timeo*, 88c 7-d 1.

<sup>751</sup> *Timeo* 90c 4-5.

<sup>752</sup> Sull’uso delle due espressioni si tornerà più avanti.

<sup>753</sup> La discussione inizia a 87c 1-2. Per la citazione del testo greco corrispondente all’esposizione del programma della sezione si veda la pagina precedente.

<sup>754</sup> Fronterotta (2003), p. 413, traduce sempre con “misura e proporzione”. Rivaud (2002), p. 221, con “rapports réguliers”.



Ciò mostra che la questione posta in tale discussione si identifica per Platone con quella del raggiungimento della bontà e bellezza morale. La definizione della bontà e bellezza morale consiste infatti in un'applicazione della definizione generale di bellezza al caso del vivente mortale nella sua totalità: 'bello' è il vivente il quale non è senza proporzione tra corpo e anima<sup>755</sup>. Questa definizione ha come contraltare, dal punto di vista della terapia, il principio generale secondo cui non bisogna muovere né l'anima senza il corpo né il corpo senza l'anima<sup>756</sup>. Tale terapia, per Platone, costituisce la salvezza dai due mali opposti, rappresentati dall'avere un corpo troppo grande e pesante rispetto all'anima o un'anima troppo pesante rispetto al corpo<sup>757</sup>. I riferimenti all'utilizzo del cosmo come modello<sup>758</sup> e alla necessità di praticare la ginnastica e l'attività musicale e filosofica<sup>759</sup> più sopra citati costituiscono una precisazione, nel senso dell'applicabilità pratica, di questo principio teorico generale. Il secondo riferimento esemplifica l'applicazione del principio con riferimento alle casistiche umane più tipiche. Il primo precisa i mezzi tramite i quali il principio può essere realizzato.

Il principio terapeutico generale secondo cui le diverse parti dell'uomo devono essere mosse in modo proporzionato che si è appena presentato è riformulato altre tre volte in senso alla trattazione sulla terapia della parte divina dell'anima. Si noti che all'inizio di questa trattazione *Timeo* si riferisce ad essa come "al modo in cui debba essere preparata la parte che in noi è direttiva"<sup>760</sup>. Vediamo brevemente qui di seguito le altre occorrenze del principio.

Esso anzitutto è ripreso a 90a 1-2 dove è applicato alla suddivisione interna all'anima. Dopo aver ricordato che nell'uomo ci sono tre specie di anima, collocate in luoghi diversi del corpo, e dotate ciascuna di movimenti propri, *Timeo* spiega quanto segue. La parte dell'anima la quale non esercita i propri movimenti diviene

---

<sup>755</sup> *Timeo* 87d 6-7.

<sup>756</sup> *Timeo*, 88b 6-8.

<sup>757</sup> *Timeo*, 88a 7-b 6.

<sup>758</sup> *Timeo*, 88c 7-d 1. Il passo è citato nel corpo del testo nelle pagine precedenti.

<sup>759</sup> *Timeo*, 88c 1-6. Per la citazione del passo cf. la nota precedente.

<sup>760</sup> Cf. *Timeo*, 89d 6 dove il termine impiegato è *παρασκεθατέον*, e *Timeo* 90c 6 dove si torna a usare *θεραπεία*. Sul fatto che i due termini si riferiscano allo stesso tipo di operazioni pratiche, consistenti nell'osservazione e ascolto dei pensieri e movimenti del cosmo, nella comprensione, e assimilazione ad essi, si tornerà più avanti nel corpo del testo principale. I termini variano a seconda del contesto dell'argomentazione e di che cosa, della stessa attitudine pratica, si vuole mettere in evidenza. Nel caso del primo termine, il discorso verte sul ruolo di dominazione della parte razionale sulle altre parti, per questo si impiega il termine "preparare" il quale concerne la capacità di governo, nel caso del secondo, la funzione dominante della parte razionale è stata ricondotta alla sua origine divina (si dice infatti che essa ci è stata data come un *δαίμων*, *Timeo* 90a 3), per questo si impiega il termine "coltivare".

necessariamente la più debole di tutte mentre quella che si mantiene in esercizio diviene la più forte, da cui segue che:

si deve far sì che i loro movimenti siano, gli uni rispetto agli altri, ben proporzionati (90a 1-2).

διὸ φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμετρους.

Per parlare di ‘esercizio’ delle parti egli usa il termine γυμνάσιον<sup>761</sup> il quale indica il “muovere”, o far muovere le singole parti. La nozione centrale della terapia proposta, come è anche il caso per la formulazione precedente e della seguente, è dunque quella di κίνησις. Questo punto è da tenere a mente per il confronto con Aristotele.

Lo stesso principio è riformulato una terza volta a 90c 6-7. Questa formulazione introduce la vera e propria enunciazione della terapia della parte divina dell’anima, che consiste nell’osservazione o ascolto, comprensione e imitazione dei pensieri e movimenti celesti. Tale riformulazione costituisce il risultato di una deduzione di un principio terapeutico ancora ‘più primo’ rispetto a quello di partenza. Dall’indicazione terapeutica relativa alla necessità di mantenere un equilibrio nel movimento delle diverse parti si deduce un’indicazione sull’atteggiamento da assumere nei riguardi di ciascuna parte:

In effetti, la cura di ogni cosa è per ciascuno una sola: attribuire a ogni parte i nutrimenti e i movimenti appropriati (90c 6-7).

θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι.

Quest’ultima enunciazione del principio suona come un monito in particolare rivolto a rischia di perdere la specificità umana per mancanza di riguardo nei confronti della parte divina<sup>762</sup>. Rispetto alle formulazioni precedenti essa infatti dona un’indicazione più precisa di che cosa si debba fare per preservarsi da un tale destino.

La discussione sulle cause del mantenersi in salute nel corpo e nella mente è unita a quella sulla cura della parte in noi dominante, o divina, da un preambolo posto all’inizio di quest’ultima. In questo preambolo il quale costituisce la transizione tra le due sezioni si stabiliscono tre punti. 1. Fin lì si è discusso “del vivente mortale nel suo insieme, della sua parte corporea e del modo in cui guidando interamente, ed essendo interamente

---

<sup>761</sup> *Timeo*, 89e 7.

<sup>762</sup> Su questo punto si tornerà anche tra poco nel corpo del testo.

guidato da sé stesso, possa condurre una vita davvero razionale”<sup>763</sup>. 2. “La parte che deve guidare necessita di una maggiore preparazione perché sia quanto più bella e migliore possibile in tale capacità (δύναμις) direttiva”<sup>764</sup>, da cui segue: 3. la necessità di trattare di quest’ultimo argomento<sup>765</sup>.

Nella parte del teso che intercorre tra la seconda e la terza riformulazione del principio il discorso inizia con un riferimento alla parte “dominante”. Prima *Timeo* riconduce la capacità direttiva di tale parte al suo carattere demoniaco<sup>766</sup>. Riprendendo le posizioni già esposte in precedenza, egli ne ricorda l’origine divina, la parentela con l’intelligenza collocata nel cielo e l’imprescindibilità per la realizzazione dell’uomo come totalità<sup>767</sup>. Poi, illustra i due possibili destini di quanti non si curano della parte divina e di quanti invece se ne curano. Nei primi, che si danno gran pena per la soddisfazione dei desideri e delle ambizioni, si ingenerano necessariamente pensieri mortali. Essi stessi si rendano mortali nella misura del possibile e non si occupano per nulla della parte divina. I secondi, che sono gli “amanti della filosofia” i quali “si impegnano in pensieri veri”, quando colgono la verità, hanno dei pensieri immortali, e partecipano dell’immortalità per quanto loro è possibile. Per questa ragione, in quanto coltivano, o si curano, sempre della parte divina, e mantengono ordinato il demone che dimora in loro, saranno felici. È in questo passaggio che si trova il riferimento alla “terapia del divino” di cui si riconosce l’eco in *EE VIII 3*.

## 2.2.2 Tra formulazioni e riformulazioni: trovare l’ordine della discussione

La prima formulazione del principio terapeutico sulla cura del corpo e della mente è seguita da un’indicazione più precisa sull’applicazione pratica di tale principio. Il principio terapeutico generale consiste nel non dover muovere né l’anima senza il corpo, né il corpo senza l’anima. L’indicazione terapeutica pratica consiste nel prendersi cura delle due parti allo stesso modo imitando la costituzione del cosmo. La terza formulazione del principio, relativa alla cura della parte divina o dominante, è una deduzione, dal principio terapeutico generale sulla necessità di mantenere l’equilibrio nei movimenti

---

<sup>763</sup> *Timeo*, 89d 2-4.

<sup>764</sup> *Timeo*, 89d 4-7.

<sup>765</sup> *Timeo*, 89d 7-e 3. Di questa parte del dialogo si è trattato nel secondo capitolo della seconda parte della tesi.

<sup>766</sup> Cf. *Timeo*, 89d 6, dove per indicare la funzione direttiva è impiegato il termine δύναμις.

<sup>767</sup> Quest’ultimo punto è espresso mediante la metafora dell’uomo come pianta celeste. Per la citazione e l’analisi del passo si veda il secondo capitolo della seconda parte della tesi.

delle parti di un principio terapeutico più particolare, relativo al movimento da assegnare a ogni singola parte. Questa terza formulazione è seguita dall'enunciazione della terapia della parte dominante o divina che consiste nell'osservare/ascoltare, comprendere e assimilarsi ai movimenti del cosmo. Si vede come l'indicazione o regola concernente l'applicazione pratica del principio generale ("bisogna prendersi cura delle due parti allo stesso modo, imitando la costituzione del cosmo") trovi applicazione nella terapia particolare della parte dominante o divina. La regola generale della terapia è la stessa: bisogna imitare il cosmo. Il rapporto tra le due formulazioni (1. la regola di applicazione del principio generale per la terapia del corpo e della mente, e 2. la terapia della parte divina) può essere ulteriormente precisato.

La seconda parte della discussione sulle cause del mantenersi in salute nel corpo e nella mente è occupata dalla trattazione più particolare relativa alla terapia del corpo. La prima parte della discussione riguarda invece la cura del corpo e dell'anima in generale. Essa contiene infatti l'enunciazione del principio terapeutico per mantenere sani il corpo e l'anima e l'enunciazione della regola di applicazione pratica di tale principio. Il principio terapeutico generale, basandosi su di una definizione di bellezza e bontà, nell'accezione di proporzione tra le parti, riguarda il raggiungimento di una proporzione tra i movimenti delle singole parti. Coerentemente con questo criterio la regola pratica di applicazione del principio spiega quale sia il mezzo mediante cui raggiungere il risultato che il criterio impone con riferimento a entrambe le parti.

Alla luce di questa analisi e considerando il contenuto della discussione della terapia del corpo del vivente mortale si osserva che la terapia del corpo e la terapia della parte dominante o divina dell'anima sono tra loro analoghe. Entrambe costituiscono un'applicazione specifica, con riferimento rispettivamente, al corpo e alla parte divina, della regola di applicazione generale del principio della cura del corpo e dell'anima. La regola di applicazione generale relativa alla cura del corpo e dell'anima dice che per curare, sia il corpo, sia l'anima, bisogna prendere a modello il cosmo. La terapia della parte divina spiega quale sia l'applicazione della regola generale con riferimento a tale parte. Essa dice che bisogna imitare i movimenti e i pensieri, in modo tale da assimilare ad essi nostri pensieri. La terapia del corpo spiega invece quale sia l'applicazione della regola generale con riferimento al corpo. Essa dice che bisogna imitare i movimenti del ricettacolo, assimilando ad essi i movimenti del corpo. Che questo sia il caso lo conferma il seguente passo:

se, invece si imita quella che abbiamo chiamato nutrice e balia dell'universo e non si lascia mai il corpo in quiete in nessun modo, ma lo si muove scuotendolo sempre da ogni parte, lo si difenderà dalle alterazioni naturali, interne ed esterne, e scuotendolo nella giusta misura, si comporranno in un reciproco ordine, in base alla loro affinità, le affezioni che valgono per il corpo e le sue parti, secondo lo stesso ragionamento che prima abbiamo detto riguardo all'universo<sup>768</sup> (88d 5-88e 4).

ἐὰν δὲ ἦν τε τροφὸν καὶ τιθήνην τοῦ παντός προσείπομεν μιμήται τις, καὶ τὸ σῶμα μάλιστα μὲν μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγειν ἔῃ, κινή δὲ καὶ σεισμοὺς ἀεί τινας ἐμποιῶν αὐτῷ διὰ παντός τὰς ἐντὸς καὶ ἐκτὸς ἀμύνηται κατὰ φύσιν κινήσεις, καὶ μετρίως σείων τὰ τε περὶ τὸ σῶμα πλανημένα παθήματα καὶ μέρη κατὰ συγγενείας εἰς τάξιν κατακοσμή πρὸς ἄλληλα, κατὰ τὸν πρόσθεν λόγον ὃν περὶ τοῦ παντός ἐλέγομεν.

Le due terapie del corpo e della parte dominante o divina dell'anima rispondono alla questione sulla "terapia del corpo e della mente e delle cause per le quali essi sono preservati"<sup>769</sup> con la quale ha inizio l'omonima discussione. Per questa ragione si può dunque affermare che la discussione sulla terapia del corpo e la discussione sulla terapia della parte divina dell'anima rappresentano due momenti costitutivi di una stessa discussione. Sulla volontà e le ragioni platoniche di marcare la separazione tra le due discussioni si è detto nella seconda parte della tesi.

Il fatto che la discussione sulla terapia del corpo e la discussione sulla terapia della parte divina rispondano alla medesima questione delle cause per le quali il corpo e la mente possano mantenersi in salute ha delle implicazioni per la presente discussione. Esso

---

<sup>768</sup> Fuoriesce dal nostro obiettivo fornire un'analisi dettagliata del contenuto del passo. Secondo Fronterotta (2003) il riferimento è a 34 b 2-3, collocato alla fine della prima versione della narrazione del cosmo: "questo fu appunto nel complesso il ragionamento del dio che è sempre riguardo al dio che sarebbe dovuto nascere un giorno". Appena prima si afferma che il dio (cioè il demiurgo) ha evitato di lasciare delle cose fuori dal cosmo per evitare che in esso si producessero delle malattie. Si vedano anche *Timeo* 52d 2-53 b 1 e 57c 1-6, i quali riguardano il movimento e la collocazione degli elementi nella *chora*. Questa collocazione avviene secondo il principio secondo cui il simile va verso il simile, che è richiamato nel passo in esame. La pertinenza del collegamento consiste inoltre nel fatto che nel passo qui in esame il procedimento terapeutico dice che gli elementi del corpo dell'uomo devono seguire i movimenti della *chora*, e, nei due passi menzionati, si parla di come il movimento della *chora* agisca sui movimenti degli elementi collocati al suo interno. Del primo dei due passi si veda anche la conclusione, dove si fa riferimento all'azione ordinatrice del demiurgo sugli elementi. Si veda anche *Timeo* 57c 3-58c 4, il quale riguarda più in particolare la questione del movimento meccanico che giustifica la generazione delle particelle elementari di terra, acqua, aria e fuoco. Fronterotta, pp. 302-303, spiega che questo movimento, benché ciò non sia messo in evidenza dal passo, dipende naturalmente da quello che l'anima del cosmo imprime all'intero cosmo e che essa stessa ha ricevuto dal demiurgo al momento della sua costituzione. La questione delle cause dei movimenti degli elementi nella *chora* è complessa. Il problema è individuare quali ne siano le cause: le idee, la *chora*, gli elementi stessi, come queste cause si relazionino tra loro, e poi come influiscano su di esse l'azione del demiurgo o dell'anima cosmica. Per un'introduzione a questi problemi si vedano le note 210 e 207, in Fronterotta (2003).

<sup>769</sup> *Timeo*, 87c 1.

ci dà un'informazione sulla pertinenza dell'intento proposto che consiste nell'utilizzare la nozione di "causa" come strumento di analisi per comprendere quale tipo di rapporto di dominazione sia istituito da Platone con riferimento all'anima del vivente mortale.

Se si guarda l'andamento dell'argomentazione platonica nel suo insieme, portando attenzione al collegamento logico dei passaggi che vanno dalla definizione della bontà all'enunciazione della terapia della parte divina, sembra possibile concludere che le cause del mantenersi in salute nel corpo e nella mente siano date dalla regola di applicazione del principio terapeutico generale, la quale dice che bisogna imitare l'εἶδος del cosmo. Per giustificare questo punto si fornirà uno schema dell'argomentazione platonica.

### 2.2.3 Le conseguenze dei risultati raggiunti

La seguente tabella illustra l'andamento delle argomentazioni platoniche all'interno della discussione generale sulle cause della terapia del corpo e della mente. Il percorso che si intende ripercorrere è quello che va dalla definizione generale della bontà all'enunciazione della terapia nei due casi specifici del corpo e della parte divina dell'anima. La tabella riassume e mette in ordine le analisi precedenti su questo argomento.

1.1 DEFINIZIONE GENERALE DELLA BONTÀ	Tutto ciò che è buono è bello. Bello è ciò che non è senza proporzione.	
1.2 APPLICAZIONE DELLA DEFINIZIONE AL VIVENTE MORTALE	Bello è il vivente mortale nel quale corpo e anima non sono senza proporzione.	
2. TERAPIA GENERALE DEL VIVENTE MORTALE	Non muovere il corpo senza l'anima né l'anima senza il corpo (al fine di realizzare l'equilibrio e la salute).	
3. REGOLA PER L'APPLICAZIONE PRATICA DELLA TERAPIA	Per prendersi cura di corpo e anima si prenda a modello l'εἶδος del cosmo.	
4. TERAPIA APPLICATA AL CORPO E ALLA PARTE DIVINA O CHE COMANDA	4.1 Imitare i movimenti del ricettacolo nei movimenti che si assegnano al corpo.	4.2 Contemplare i movimenti e i pensieri del cielo per correggere i pensieri nella nostra testa e assimilarsi ad essi.

La tabella si presta ad alcune ulteriori osservazioni:

1. la bellezza è definita in termini negativi come non-mancanza di proporzione (punto 1.1). Questa formulazione negativa è mantenuta nell'applicazione della definizione al caso del vivente mortale e nella formulazione della terapia generale.

2. l'applicazione della definizione generale della bontà al caso del vivente mortale consente di definire le caratteristiche del vivente mortale buono e bello (punto 1.2). Poiché la definizione della bontà in generale si basa sulla definizione della bellezza, la definizione della bontà del vivente mortale è anche definizione della sua bellezza<sup>770</sup>;
3. la definizione del vivente mortale bello e buono costituisce il criterio – ossia ciò a partire da cui – è determinata la terapia (punto 2). La terapia si pone infatti come strumento per porre in atto la definizione, la quale dunque rappresenta anche il fine della terapia. Poiché la definizione dice che cosa sia la bellezza e bontà nel vivente mortale e la terapia ha come fine la salute, la definizione della bontà e bellezza morale coincide con la definizione della salute;
4. la regola di applicazione della terapia (punto 3) fornisce il mezzo che consente di porre in atto la definizione e quindi realizzare il fine della terapia. La definizione concerne la misura e proporzione tra l'anima e il corpo, e il cosmo costituisce il modello per questo tipo di rapporto. L'imitazione del cosmo, in quanto mezzo tramite cui il corpo e la mente possono mantenersi sani, rappresenta anche la causa dell'efficacia della terapia;
5. poiché la terapia concerne l'equilibrio nei movimenti del corpo e dell'anima del vivente mortale si devono prendere a modello i movimenti del cosmo in ciascuno dei due casi. Questo è quanto si apprende nelle esposizioni particolari della terapia del corpo e della terapia della parte divina dell'anima.

Da queste osservazioni si può ulteriormente dedurre che:

1. la definizione della salute nell'accezione di proporzione tra corpo e anima è il criterio (ciò-in-base-a-cui) della terapia nel senso del fine. La terapia mira cioè a realizzare la proporzione tra corpo e anima;
2. la terapia riguarda il mantenimento di un equilibrio nei movimenti del corpo e dell'anima;
3. il cosmo costituisce il criterio della terapia nel senso della forma o del modello;
4. il fine equivale all'assimilazione al modello.

---

<sup>770</sup> Cf. *Timeo*, 88c 2-6.

Mediante le analisi svolte è possibile vedere in che modo si colleghino tra di loro nel *Timeo* i temi de 1. la bellezza e bontà morale, 2. la contemplazione del cosmo, 3. la terapia del divino, 4. il rapporto di dominazione interno all'anima:

1. il tema del conseguimento della bellezza e bontà morale è collegato al tema della terapia della parte divina per il medio del tema della contemplazione del cosmo; 1.1 la contemplazione del cosmo costituisce la terapia della parte divina, e 1.2 la terapia della parte divina costituisce un mezzo per il conseguimento della bontà e bellezza morale;
2. il tema della relazione di dominazione interna all'anima spiega la funzione occupata dalla terapia della parte divina rispetto al raggiungimento della bellezza e bontà morale;
3. il legame tra la razionalità in generale e il cosmo spiega il collegamento tra il tema della dominazione e il tema del divino in generale che è in noi.

### 2.3 LA 'TERAPIA DEL DIO' IN *EE VIII 3*

In modo parallelo a quanto si è realizzato con Platone ci si propone di mostrare come i temi della bellezza e bontà morale, terapia del dio, dominazione e contemplazione si colleghino tra loro in *EE VIII 3*. Per compiere questo proposito si riepilogheranno i risultati dell'analisi precedentemente del capitolo VIII 3. Prima, si ripercorrerà il movimento dell'argomentazione che conduce dalla definizione iniziale della bellezza e bontà morale alla posizione della “*therapeia* del dio” come fine. Questo consentirà di capire in che modo il modello concettuale della relazione di dominazione sia collegato al tema del conseguimento della bellezza e bontà morale e a quello della contemplazione (punto 1 e punto 2 dell'elenco dei risultati raggiunti su Platone). In seguito, si esaminerà il collegamento teorico tra il tema della dominazione e il tema della “*therapeia* del dio” (punto 3 dello stesso).

#### 2.3.1 Struttura dell'argomento

All'inizio di *EE VIII 3* Aristotele dichiara il proposito di fornire una descrizione della bellezza e bontà morale. Questo proposito è giustificato con riferimento a due ragioni: 1. fin lì si è trattato delle singole virtù; 2. la bellezza e bontà morale costituisce



la virtù la quale risulta dalle altre virtù<sup>771</sup>. Più avanti, la bellezza e bontà morale sarà infatti equiparata alla virtù completa.<sup>772</sup> La definizione della bontà e bellezza morale si basa su di una distinzione tra due tipi di beni: i beni buoni e i beni belli. Entrambi i tipi di beni sono dei beni naturali, cioè dei fini in sé stessi, ma i beni buoni (es. la forma fisica, la ricchezza, l'onore) non sono in sé lodevoli mentre i beni belli e le azioni che seguono da essi (ad es. la giustizia, le azioni temperate) sono anche lodevoli. I beni buoni sono mezzi per altro, mentre i beni belli sono degni di essere scelti per sé (questo non vuol dire che non siano da scegliere anche per altro, vale a dire per la felicità). A partire da questa distinzione l'uomo buono si caratterizza in un duplice modo. 1. Egli ha una disposizione dell'anima tale per cui i beni naturali per lui sono buoni – si dà infatti anche il caso di colui per il quale i beni buoni sono dannosi poiché la sua disposizione dell'anima è corrotta. 2.1 Sceglie i beni buoni per sé stessi nonostante questo non sia il fine naturale dei beni buoni; 2.2 sceglie i beni belli per i beni buoni – anche in questo secondo caso la sua attitudine è contraria alle caratteristiche naturali dei beni con cui si rapporta.

L'uomo bello e buono a sua volta si caratterizza per le seguenti due caratteristiche. 1. Come per l'uomo buono anche per lui i beni buoni sono convenienti. 2. A differenza dell'uomo buono sceglie i beni buoni per i beni belli e i beni belli per sé stessi. Egli dunque tratta i beni naturali in modo conveniente rispetto a loro fini. La differenza specifica della bellezza e bontà morale consiste dunque nel sapersi rapportare in modo corretto ai beni naturali, ossia nello sceglierli per i fini corretti. In quest'ottica i beni buoni, ossia i beni naturali ma non lodevoli, sono da concepire come mezzi per le azioni belle.

A partire da quest'ultimo risultato si pone il problema di capire entro quali limiti il possesso dei beni buoni possa costituire un mezzo per le azioni belle. A questo punto dell'argomentazione si inserisce l'argomento sulla definizione del criterio nella scelta dei beni naturali non lodevoli<sup>773</sup>. Il problema di trovare una definizione del suddetto criterio si determina come programma di ricerca a partire da due premesse che costituiscono rispettivamente i risultati di due argomenti. 1. Il primo argomento si basa su di un'analogia tra la medicina e l'uomo virtuoso, e stabilisce sulla base di un'evidenza pratica l'esistenza, di un criterio tramite cui definire la giusta misura tra i due eccessi del troppo o del troppo poco nella scelta e nel possesso dei beni naturali non lodevoli. 2. Il

---

<sup>771</sup> *EE VIII 3, 1248b 8-11.*

<sup>772</sup> *EE VIII 3, 1249a 17.*

<sup>773</sup> *EE VIII 3, 1249a 23-b 25.*

secondo argomento si basa sul rinvio ad una precedente definizione del criterio il quale stabilisce che esso è “come dice la ragione”. L’osservazione che tale criterio è vero ma non preciso costituisce la motivazione per portare avanti la ricerca. L’esecuzione del programma di ricerca è portata avanti sulla base di una ragione che non costituisce una motivazione soggettiva ma è dettata dal riferimento alla necessità pratica di una conoscenza su di esso. Questa necessità pratica è stata messa in evidenza in occasione del paragone iniziale tra il medico e l’uomo virtuoso. Per la realizzazione dell’operare virtuoso che costituisce il corrispettivo dell’esercizio della disposizione medica è infatti necessaria la conoscenza del criterio, che, come nel caso della medicina, corrisponde al fine dell’agire virtuoso stesso.

Il punto di partenza per la definizione del criterio è costituito da un principio tratto dall’osservazione dei fenomeni. Esso consiste nella prescrizione la quale stabilisce che bisogna vivere rapportandosi ad un principio che governa. L’esempio fornito per delucidare la validità del principio e il tipo di rapporto con esso a cui si fa riferimento consiste nel rapporto servo-padrone. L’opera del servo consiste infatti nell’ubbidire al padrone. Se non è detto che tutti i rapporti ad un principio debbano essere del tipo di quello del servo-padrone, tutti i rapporti di sottomissione comportano due termini: un termine sottomesso ed un termine sovraordinato.

Aristotele procede specificando il principio che ha posto come base per la definizione. Questa nuova formulazione consiste in un’applicazione del principio di partenza al caso specifico dell’uomo. Essa fornirà le basi teoriche per la definizione del criterio. La relazione di dominazione particolare alla quale Aristotele fa riferimento è la relazione tra la parte razionale dell’anima e la parte irrazionale ma capace di seguire la ragione.

A questo punto egli distingue tra due modi di essere del principio di comando. Il primo modo è esemplificato dalla medicina e consiste nell’ordinare per qualche cosa; il secondo modo è esemplificato dalla salute e consiste nell’essere ciò per cui la medicina ordina. Questa distinzione, seguendo la nostra lettura, è mobilitata con riferimento alla parte razionale dell’anima. La *phronēsis* comanda alle virtù del carattere in vista del dio. E il dio costituisce il fine in vista di cui la *phronēsis* comanda. Il problema è evidentemente capire che cosa sia il dio. Su questo punto si tornerà nella conclusione. Il rapporto tra la *phronēsis* e le virtù del carattere può essere considerato analogo a quello tra servo e padrone in quanto la prima impartisce ordini alle seconde, ma anche distinto in quanto la *phronēsis* agisce nell’interesse della virtù.

Per precisare lo statuto del fine da prendere come riferimento per la definizione del criterio, Aristotele distingue due diversi sensi di fine: fine nel senso del ciò-per-cui e fine nel senso dell'in-vista-di-cui. Il primo tipo di fine costituisce il beneficiario dell'azione, mentre il secondo no.

Per determinare il principio di comando proprio dell'uomo Aristotele non reputa né sufficiente né adatto il modello di dominazione dispotica del tipo schiavo-padrone. Egli prende a modello il rapporto medicina-salute. Il primo tipo di rapporto si caratterizza per un'azione di tipo causale efficiente. Questo non vuol dire che la realizzazione dell'opera del padrone non costituisca il fine dell'opera del servo. Tuttavia, per ottenere tale fine il padrone agisce sul servo impartendogli degli ordini. Questo non è invece il caso per la salute. Il secondo tipo di rapporto si caratterizza per una causalità di tipo finale. La salute muove la medicina in quanto ne costituisce il fine e la medicina impartisce ordini per il fine.

Alla fine di questo percorso Aristotele può enunciare il criterio delle scelte e delle azioni relative ai beni naturali non lodevoli. Data la nostra interpretazione dell'espressione “τοῦ θεοῦ θεωρίαν” nel senso di un genitivo soggettivo il criterio è il seguente: la scelta la quale promuove la contemplazione del dio è l'ottima, mentre la scelta la quale non consente di onorare il dio e di contemplare è cattiva.

### 2.3.2 Attività teoretica, dominazione e terapia del dio in *EE VIII 3*

Come si collegano tra di loro il tema della dominazione e il tema della terapia del dio in *EE VIII 3*? La nostra idea è che essi siano tenuti insieme da una concezione di dio come atto di un intelletto che pensa sé stesso. Si tratta della concezione esposta in *Metaph. XII 7*<sup>774</sup>, alla quale si è dedicata la prima sezione della terza parte della tesi. Dio nel suddetto argomento è il principio del cosmo ma la sua attività è identificata sulla base di un paragone con l'attività migliore dell'uomo. Questa attività, comune all'uomo e al dio, è caratterizzata come un autointellezione dell'intelletto, ed è identificata con la *theōria*.

In *EE VIII 3*, la lettura del genitivo nell'espressione τοῦ θεοῦ θεωρίαν in senso soggettivo ha come presupposto l'idea che la menzione di ὁ θεός a 1249b 14 costituisca un riferimento ad un principio dell'anima umana. Questo principio, per quanto sia

---

<sup>774</sup> *Metaph. XII 7*, 1072b 15-31.

possibile districarsi nelle altre indicazioni di *EE* relative alle differenti facoltà della parte razionale, o superiori ad essa, può essere inteso come il *nous*, o forse come un principio ancora superiore ad esso<sup>775</sup>. Quali siano le ragioni per pensare che l'attività di questo principio sia del tipo di quella del *nous* di *Metaph.* XII 7 è quanto qui ci si propone di mostrare.

In *EE* VIII 3 si dice anzitutto che il dio è un fine nel senso dell'in-vista-di-cui<sup>776</sup>. La pertinenza di questo senso del fine è chiarita mediante la specificazione che il dio non ha bisogno di nulla. La stessa accezione del fine è impiegata anche in *Metaph.* XII 7, nell'argomento volto a stabilire in che modo il principio primo del movimento possa muovere restando immobile<sup>777</sup>. Questo rimando a *Metaph.* XII 7 consente forse di mettere in relazione il dio di *EE* VIII 3 con il motore immobile ma non consente per questo di mobilitare le nozioni di attività e di *theōria* che si trovano nello stesso capitolo. L'argomento citato costituisce infatti un'analisi sul tipo di causalità del motore immobile che non tocca la questione dell'identità intrinseca del motore.

Nel seguito di *EE* si dice però che la scelta dei beni naturali non lodevoli, la quale promuove la *theōria* del dio è ottima e che questo è il criterio più bello<sup>778</sup>. Poiché qui si assume la lettura del genitivo in senso soggettivo ciò significa che l'attività del dio consiste nella *theōria*. L'identificazione dell'attività del dio con la *theōria* costituisce anche il risultato dell'argomento di *Metaph.* XII 7, 1072b 15-31 esaminato nella precedente sezione.

Il collegamento tra i due riferimenti al dio dell'argomento di *EE* VIII 3<sup>779</sup>, secondo noi, si spiega come segue.

Il primo riferimento, a 1249b 14, illustra il tipo di principio di comando nel senso dell'in-vista-di cui e mostra in che modo la distinzione tra i due sensi del principio (cioè: 1. ciò in vista di cui si ordina; 2. ciò che ordina per l'in-vista-di-cui) si applichi alla parte teoretica dell'uomo. La tesi secondo cui l'uomo debba vivere rapportandosi al principio che in lui comanda per natura costituisce il fondamento della dimostrazione. La parte teoretica è la parte che comanda alla parte irrazionale ma capace di seguire la ragione. La parte teoretica è comandata dal dio come fine. La parte irrazionale ma capace di seguire la ragione è subordinata al dio per la mediazione della *phronēsis*. La dimostrazione si

---

<sup>775</sup> Questo punto sarà approfondito nella conclusione.

<sup>776</sup> *EE* VIII 3, 1249b 14.

<sup>777</sup> *Metaph.* XII 7, 1072a 27-1072b 4.

<sup>778</sup> *EE* VIII 3, 1249b 16-21.

<sup>779</sup> *EE* VIII 3, 1249b 14 e 1249b 17.

costituisce come una serie successiva di specificazioni della prescrizione generale secondo cui bisogna vivere rapportandosi al principio che comanda. L'idea di fondo è che la relazione al principio di comando costituisca il criterio in base a cui operare la scelta dei beni naturali non lodevoli. A partire da questa idea, l'affermare che la scelta dei beni, la quale promuove la contemplazione del dio, sia la migliore costituisce un'applicazione del principio generale di partenza. Il principio di comando a cui da ultimo l'uomo si subordina è il dio nel senso del fine. Questo principio è ciò in base a cui condurre la scelta dei beni naturali non lodevoli. Poiché nell'enunciazione del criterio si afferma che buona è la scelta la quale promuove la *theōria* del dio - siamo qui al secondo riferimento di 1249b 17 - si deduce che questa forma di *theōria* sia il fine al quale l'uomo deve subordinarsi come al principio che lo comanda nel senso dell'in-vista-di cui.

Il punto ora è capire se e perché sia legittimo comprendere l'attività teoretica di *EE VIII 3* alla luce della teoria dell'identità di pensante e pensato di *Metaph.*, XII 7, 1072b 15-31. Un'evidenza a supporto di questa tesi è fornita dalla complicata discussione dell'aporia sull'autosufficienza dell'uomo buono e sul bisogno di amici di *EE VII 7*. In questo argomento il riferimento alla teoria dell'autointellegimento dell'intelletto di *Metaph.* XII 7 è chiaro:

La cosa sarà chiara se stabiliremo cos'è la vita come attività e come fine. Ora è manifesto che è percepire e conoscere, sicché vivere insieme e percepire e conoscere insieme. Ma percepire sé stesso e conoscere sé stesso è la cosa più desiderabile per tutti e per questo in tutti è innata l'aspirazione a vivere. Bisogna infatti ammettere che vivere è una sorta di conoscenza (1244b 23-29).

δηλον δὲ λαβοῦσι τί τὸ ζῆν τὸ κατ' ἐνέργειαν, καὶ ὡς τέλος. φανερόν οὖν ὅτι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ γνωρίζειν, ὥστε καὶ τὸ συζῆν τὸ συναισθάνεσθαι καὶ τὸ συγγνωρίζειν ἐστίν. ἔστι δὲ τὸ αὐτοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ αὐτὸν γνωρίζειν αἰρετώτατον ἐκάστῳ, καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ζῆν πᾶσιν ἔμφυτος ἡ ὄρεξις: τὸ γὰρ ζῆν δεῖ τιθέναι γνῶσιν τινά.

### 3. CONCLUSIONE

Nella presente interpretazione l'attività teoretica, definita come identità di intelletto e intelleggibile, costituisce l'elemento teorico di raccordo tra i temi della

dominazione, della terapia del divino e della contemplazione in *EE* VIII 3. La trattazione dei suddetti temi in *EE* è inscritta nella discussione della questione del raggiungimento della bellezza e bontà morale o virtù completa. I temi della terapia del divino, della dominazione e della contemplazione, sono presenti e tra loro connessi anche nel *Timeo*, al quale fa evidentemente eco l'espressione “τὸ θεῖον θεραπεύει” di *EE* VIII (1249b 20). La presenza di una costellazione tematica coincidente, nell'ambito della discussione di una stessa questione (il raggiungimento della bellezza e bontà morale), rende il confronto tra Aristotele e Platone fruttuoso. Essa consente infatti di svolgere un parallelo serrato tra due diverse interpretazioni degli stessi concetti ('bellezza e bontà morale', 'parte divina', 'dominazione', 'esercizio', 'fine') e tra i diversi modi di utilizzarli per difendere determinate tesi. Alcune delle tesi alle quali Aristotele e Platone giungono, inoltre, appaiono simili ma ciò non comporta che il loro significato non sia profondamente diverso. Questo è il caso per la tesi del fine della vita migliore dell'uomo con la contemplazione.

Utilizzare la nozione di causalità per esaminare il modo di funzionamento delle relazioni di dominazione interne all'anima umana in *EE* e nel *Timeo* costituisce uno strumento utile nella direzione della schematizzazione delle differenze menzionate. Per realizzare questo compito, una premessa sulla concezione della suddivisione interna all'anima in Aristotele e Platone è necessaria.

Sia in Aristotele sia in Platone l'anima è suddivisa in una parte razionale e in una parte irrazionale capace di seguire la ragione<sup>780</sup>. Per quanto riguarda la concezione della parte razionale il confronto è più complicato. Ciò in particolare dipende dalla quantità di informazioni disponibili in *EE*. Il *Timeo* fornisce una dettagliata descrizione di tale parte dell'anima. Questa descrizione reintroduce all'interno dell'anima razionale una bipartizione del tipo di quella tra anima razionale e irrazionale. Sulle differenze tra i modelli casuali dei due livelli gerarchici si tornerà tra poco. In *EE* invece non ci sono informazioni chiare o dettagliate sulla costituzione interna dell'anima. Questa evidenza può essere considerata come un effetto del principio metodologico della graduazione della specializzazione delle conoscenze a seconda dell'ambito del discorso che caratterizza il modo di argomentare aristotelico. Tuttavia, è anche vero che in *EN*, dove il principio metodologico appena citato è programmaticamente impiegato, un'articolazione interna della parte razionale è chiaramente presente. La questione

---

<sup>780</sup> Non ci si sofferma qui sulle differenze che anche su questo punto esistono tra i due autori perché non ci paiono determinanti per il nostro proposito.

concerne evidentemente la concezione della *phronēsis*. Come si è detto, in *EE*, non vi è una disposizione della razionalità pratica (ossia la *phronēsis*) distinta da una disposizione della razionalità teoretica (la *sophia*). Questo modello è invece presente in *EN*, dove esso è introdotto sulla base di una distinzione tra due parti dell'anima razionale, una parte deliberativa, l'altra teoretica. Come ha sostenuto Rowe, una tale distinzione non è invece reperibile in *EE*. Per questa ragione lo studioso ha anche sostenuto, secondo noi a ragione, che la *phronēsis* di *EE* copra le due funzioni<sup>781</sup>.

Questa discussione è rilevante per la presente discussione in quanto tocca il problema della costituzione interna della parte dell'anima razionale in *EE* e mette in luce il problema di trovare una collocazione del principio di comando indicato in *EE* VIII 3 come il 'dio'. Questo principio, nella nostra interpretazione, appartiene all'uomo. Tuttavia, se si ritiene che non vi sia in *EE* una disposizione razionale teoretica posta accanto alla *phronēsis*, ma che quest'ultima svolga entrambe le funzioni, si è portati anche ad avvallare l'idea che la *phronēsis* rappresenti la parte razionale nella sua totalità. Senza pretendere qui di risolvere questa questione, per il presente discorso è invece importante osservare che in *EE* sono presenti alcune altre indicazioni sulla composizione della parte razionale dell'anima. Alcuni riferimenti a diverse facoltà razionali o legate alla ragione sono concentrati nella discussione di *EE* VIII 2, consacrata all'esame della fortuna e della buona fortuna<sup>782</sup>. Questa discussione comporta molte difficoltà, sia dal punto di vista della ricostruzione del testo e sia dal punto di vista teorico.

Il collegamento tra *EE* VIII 2 e VIII 3 è però lampante. Anche in *EE* VIII 2 si parla di un principio dell'anima superiore al *nous* e superiore alla deliberazione<sup>783</sup>. Questo principio è detto più divino della ragione<sup>784</sup>, superiore alla scienza ed è identificato con il dio<sup>785</sup>. Tale riferimento al dio è preceduto da un altro riferimento al "dio che muove tutto nel cosmo"<sup>786</sup>. Il secondo riferimento nell'ordine dell'esposizione (il primo che qui si è citato) è infatti il risultato di un argomento il cui punto di partenza è costituito dall'evidenza che dio essendo principio dell'universo muove tutto. La conseguenza di

---

<sup>781</sup> Rowe (1971).

<sup>782</sup> La parte che ci interessa va in particolare da 1248a 16-1248a 38.

<sup>783</sup> ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλευσεως (1248a 32-33).

<sup>784</sup> λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ τι κρείττον (1248a 27-28)

<sup>785</sup> τί οὖν ἂν κρείττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; (1248a 25-34). Il passo citato è una questione. La risposta seguente per quanto sa estremamente difficile da decifrare, anche a causa delle condizioni del testo dei MSS, mostra tuttavia che l'identità è considerata valida. Si veda al proposito il passo citato: 1248a 32-33.

<sup>786</sup> δῆλον δὲ ὡςπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός (1248a 26).

questa premessa è estremamente lapidaria, “così in quello”<sup>787</sup>. Per questo le interpretazioni fornite sono tra le più diverse. Alcuni sostengono che il principio il quale muove tutto nel cosmo sia anche il principio che muove tutto nell’anima altri sostengono invece che l’argomento presenti un’analogia e che dunque il dio nel cosmo abbia un analogo nell’anima<sup>788</sup>. Per quanto ci è possibile districarci in questa difficile questione la seconda interpretazione ci sembra più plausibile e migliore.

Ci si è soffermati su questo punto perché esso permette di capire che in *EE* è possibile collocare nell’anima un principio superiore alla ragione. Il problema è che in *EE* VIII 2 il principio in questione è detto superiore all’intelletto, da cui si pone il problema di capire con che cosa tale principio debba essere identificato e come esso debba essere inteso. Qui non è per noi importante entrare nel dettaglio di queste ultime due questioni ma ci basti aver mostrato la plausibilità di un’articolazione dell’anima umana che comprende il riferimento ad un principio superiore alla *phronēsis*, sul modello di quanto suggerito in *EE* VIII 3.

Al proposito, per l’interesse che ha rispetto al confronto con Platone, si osserva anche che nell’argomento di *EE* VIII 2 appena discusso Aristotele argomenta la conclusione più sopra riportata (“muove tutto”) con una frase: “principio della ragione non è la ragione, ma qualcosa di superiore”<sup>789</sup>. La stessa idea è esposta anche a *EE* VIII 2 dove Aristotele introduce la distinzione tra le due parti dell’anima mediante il modello della dominazione. Qui egli afferma:

bisogna appunto in quanto si è un uomo che ci siano il ragionamento un principio che comanda, e l’azione; e il ragionamento non comanda a un ragionamento, ma all’appetizione e alle passioni; è dunque necessario che l’anima abbia due parti (1219b 40-1220a 2).

δεῖ γὰρ, εἰ ἦ ἄνθρωπος, λογισμὸν ἐνεῖναι καὶ ἀρχὴν καὶ πράξιν, ἄρχει δ’ ὁ λογισμὸς οὐ λογισμοῦ ἀλλ’ ὀρέξεως καὶ παθημάτων, ἀνάγκη ἄρα ταῦτ’ ἔχειν τὰ μέρη. καὶ ὡσπερ ἡ εὐεξία σύγκειται ἐκ τῶν κατὰ μόριον ἀρετῶν, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετὴ ἦ τέλος.

---

<sup>787</sup> καὶ κἀν ἐκείνῳ (1248a 26).

<sup>788</sup> Sostiene la prima posizione ad esempio Verdenius (1971). Per la seconda si vedano invece Buddensiek (2012) e Van der Eijk (1989).

<sup>789</sup> *EE* VIII 2, 1248a 27-28.



Il passo è estremamente interessante soprattutto per quanto riguarda il riferimento all'azione<sup>790</sup>. Qui ci interessa osservare che se l'applicazione del modello di dominazione alla partizione interna dell'anima di *EE* costituisce una rielaborazione dell'utilizzo dello stesso modello nel *Timeo*, l'affermazione appena citata, "il ragionamento non comanda a un ragionamento", pronunciata nel contesto della suddetta distinzione, suona come una velata critica a Platone. Nel disegno cosmologico platonico infatti il cerchio dell'identico, il quale produce intelletto e scienza, comanda al cerchio del diverso, che produce persuasione e opinione vera.

Le considerazioni appena svolte mettono in evidenza delle differenze nella concezione aristotelica e platonica dell'articolazione interna all'anima razionale. Esse concernono la questione dell'identificazione delle parti o elementi dell'anima ai quali i due autori rispettivamente assegno il ruolo di elemento dominante ed elemento dominato. Stabilito questo, si ritiene inoltre che ciascuno dei due filosofi concepisca in modo diverso il modo di agire del principio dominante sull'elemento dominato, nei due livelli di gerarchia dell'anima. Qui ci interessa soprattutto discutere di come agisca il principio che comanda con riferimento alla parte razionale dell'anima.

Le nostre precedenti analisi hanno mostrato che, nel *Timeo*, l'azione della parte razionale nei confronti della parte irrazionale dell'anima può essere ricondotta ad una causalità di tipo efficiente. Questo non implica che il rapporto tra le due parti dell'anima sia pensato da Platone sul modello del rapporto schiavo-padrone, che non sia questo il caso lo si è mostrato nella seconda parte della tesi. Ciò ci dice, tuttavia, che l'azione del principio dominante si esercita sulla parte dominata producendo in essa determinati effetti.

La parte razionale è pensata da Platone come un'organizzazione armonica dei due cerchi dell'identico e del diverso. L'azione dominante del cerchio dell'identico sul cerchio del diverso è stata da noi ricondotta a due diversi tipi di causalità: una causalità efficiente e una causalità formale. È soprattutto questo secondo modello causale che qui si intende considerare e utilizzare come strumento d'interpretazione.

Tre idee in particolare ci hanno condotto all'idea che la relazione di dominazione interna alla parte razionale possa essere ricondotta nel *Timeo* ad una causalità formale:

1. l'idea che il funzionamento normale dei due cerchi abbia il carattere di un "procedere insieme" ordinato;
2. l'idea che l'uomo per dominare le passioni con la ragione, in cui

---

<sup>790</sup> Questo punto è interessante soprattutto alla luce del confronto con Platone. Esso sarà sviluppato in un'ulteriore ricerca.

consiste il vivere secondo ragione, debba “seguire” il movimento del cerchio dell’identico che ha in sé, 3. l’idea che quest’ultima operazione, avvenga mediante il “seguire” l’ordine dei movimenti del cosmo. Questo “seguire”, stando alla terapia della parte razionale, si realizza mediante l’osservazione, la comprensione e l’imitazione dei movimenti del cosmo. Le tre idee menzionate inducono a pensare che l’azione di dominazione del cerchio dell’identico sul cerchio del diverso non sia del tipo dell’‘imporre un ordine’ quanto piuttosto del ‘dare un ordine’. ‘Ordine’ nel primo caso indica “un’azione” mentre nel secondo ‘una disposizione delle parti o movimenti’. Il “seguire” in questo senso non rappresenta dunque la conseguenza di un movimento ma l’assimilarsi o il partecipare ad esso. Le tre idee sopracitate hanno anche un’altra conseguenza. Esse portano a capire che il seguire il principio dominante in sé da parte dell’uomo è concepito da Platone anche come un seguire il principio dominante nel cosmo. In questo senso, se per l’uomo mantenere nel corretto ordine il principio superiore della razionalità costituisce un mezzo per il raggiungimento della bellezza e bontà morale, raggiungere la bellezza e bontà morale significa conformarsi ad un modello cosmologico.

La dominazione della parte razionale dell’anima sulla parte irrazionale si realizza quando l’uomo domina con il ragionamento le passioni, operazione che a sua volta avviene per il medio della dominazione del cerchio dell’identico sul cerchio del diverso. Il realizzarsi di quest’ultimo tipo dominazione coincide con il conformarsi all’ordine’ gerarchico proprio dei movimenti dell’anima del cosmo, il quale si realizza mediante l’imitazione.

A questo punto sorge una domanda? Che cosa è mezzo e che cosa è fine? La dominazione della ragione sulle passioni è il fine della vita e rispetto ad esso la contemplazione è un mezzo. Ma la contemplazione, evocata alla fine del *Timeo*, mediante l’immagine di un’assimilazione tra il pensante e il pensato, è anche indicata come il fine migliore della vita dell’uomo. Come si esce da questo apparente circolo vizioso? La nostra risposta, come lo si è mostrato nella seconda parte della tesi, consiste nel pensare che l’identità del pensante e del pensato a cui Platone si riferisce alla fine del *Timeo* non sia un agire “teoretico” se si prende quest’ultimo termine nell’accezione conferitagli da Aristotele in *Metaph.* XII 7. Ossia nell’accezione di un ‘pensiero puro’ che il dio incarna in modo perfetto. Essa è piuttosto un movimento etico di ripristino della corretta gerarchia interna all’anima dell’uomo. La corretta gerarchia coincide con la disposizione cognitiva corretta di chi coglie la verità mediante il pensiero, ma questa disposizione cognitiva corrisponde alla disposizione morale virtuosa. La *theōria* è l’altra medaglia di una

disposizione pratica virtuosa per riprendere la distinzione aristotelica tra teoria e prassi. La tesi platonica dell'identità di virtù e scienza è qui applicata ad una concezione dell'anima che si fonda su un modello cosmologico. Da questo esame emerge inoltre che il fine, all'interno di questa concezione, è concepito come una disposizione ordinata delle parti.

In *EE* il principio razionale che esercita il comando sulla parte irrazionale dell'anima, capace di seguire la ragione, è rappresentato dalla *phronēsis*. La funzione di comando della *phronēsis* può essere assimilata ad una causalità efficiente o formale, a seconda di come si intenda la causalità della medicina nell'esempio fornito da Aristotele in *EE* VIII 3. Il potere direttivo del dio, che secondo noi è assimilabile a un principio intellettuale superiore al *nous*, appartenente all'individuo, è invece del tipo della causalità finale. Il fine è concepito come l'opera di tale principio, che viene a identificarsi con l'attività teoretica. Questa determinazione del fine è coerente con la definizione della felicità come attività di una vita completa secondo una virtù completa, e, anzi, nella nostra interpretazione, ne costituisce una precisazione nel senso della determinazione del fine ultimo. L'acquisizione della virtù completa di cui si fa menzione nella definizione è infatti subordinata alla disponibilità del criterio nell'acquisizione dei beni naturali, e dunque alla sua identificazione con la *theōria*.

Rispetto a Platone, si assiste ad un venire meno del quadro cosmologico. Non vi è né l'identificazione dell'oggetto della contemplazione con il cosmo, né l'idea di un'assimilazione a quest'ultimo per la realizzazione della felicità. Questo tipo di schema è sostituito dal riferimento alla finalità naturale e dalla concezione del fine come *energeia*.

## Conclusione generale

In questo lavoro di tesi siamo partiti dal problema di capire se il valore etico della contemplazione, nelle opere etiche di Aristotele, riposi sulle caratterizzazioni del suo oggetto. Siamo giunti alla tesi secondo cui non è l'oggetto a determinare il valore della contemplazione, ma, al contrario, è la contemplazione, concepita come attività dell'intelletto, ad avere un valore in sé stessa e a determinare le caratterizzazioni dell'oggetto.

Nelle *Etiche* gli oggetti della contemplazione sono indicati con espressioni fortemente indeterminate. Questo tratto, si manifesta in modo lampante nell'*Etica Nicomachea*, ed è rilevabile nell'*Etica Eudemia*, dove l'enigmatica quanto problematica identificazione finale del criterio della realizzazione della virtù completa con la *theōria* del dio ne rappresenta l'emblema. Il problema del ruolo dell'oggetto nella determinazione della massima dignità della contemplazione è lo specchio di una visione teorica del rapporto tra attività e oggetto che, almeno a prima vista, sembra presupposta dal testo aristotelico. La forte indeterminatezza degli oggetti della contemplazione entra infatti in una sorta di cortocircuito con la mossa culminante del discorso etico aristotelico, vale a dire: l'identificazione di una forma di attività contemplativa con la suprema forma di felicità. Questo cortocircuito dipende dalla contestuale operatività di un modello di rapporto tra la scienza e i suoi oggetti basato su di un principio di correlatività. Da qui s'ingenera la domanda sul senso di una strategia che non sembra trarre giovamento dal mezzo teorico che ha a disposizione, per fornire un'identificazione più precisa dell'attività eletta al rango di migliore tra tutte. Una determinazione più precisa dell'oggetto potrebbe infatti aiutare nell'identificazione dell'attività che realizza l'uomo in modo massimo, avvicinandolo alla sua realizzazione, secondo l'obiettivo pratico della trattazione.

La tesi che qui si propone è il risultato di una rilettura del problema dell'indeterminatezza dei riferimenti agli oggetti della contemplazione nelle *Etiche* alla luce di un confronto tra l'etica di Aristotele e la cosmologia di Platone. Questo confronto ci ha portato a consolidare l'ipotesi di una *decosmologizzazione* dell'etica come momento fondamentale della definizione aristotelica della concezione della *theōria*, in quanto valore supremo umano. Tale movimento marcherebbe un distanziamento di Aristotele dalla cosmologia etica o etica cosmologica di Platone. Nella nostra lettura la cosmologia etica di Platone rappresenta infatti un polo teorico di riferimento nella definizione di

alcune delle tesi etiche aristoteliche fondamentali, quali: la determinazione della finalità naturale della contemplazione e la definizione del carattere divino della vita contemplativa.

La preminenza del riferimento all'attività, e la ridefinizione dell'oggetto a partire dal riferimento ad essa, nella nostra lettura, sono due mosse entrambe riconoscibili a due diversi livelli del discorso filosofico di Aristotele sul valore della contemplazione. I due livelli possono essere considerati due punti di vista, che si chiameranno qui "punto di vista etico" e "punto di vista metafisico". Se ciascun livello del discorso, almeno in certa misura, funziona indipendentemente dall'altro, ci sembra, tuttavia, che sulla questione dell'articolazione del rapporto tra attività contemplativa e suo oggetto, il punto di vista metafisico consenta una radicalizzazione, in senso ontologico, delle tesi etiche. Si precisa qui che con "punto di vista etico" si intende una prospettiva di analisi, orientata dalla questione della soddisfazione dei desideri dell'uomo, mentre con "punto di vista metafisico" ci si riferisce, in particolare, alla trattazione di *Metaph.* XII 7 e 9 sulla *theōria* come determinazione ontologica del dio.

Il punto di vista etico si manifesta secondo noi in modo chiaro nel *Protreptico*. Con questo non si intende affermare che, nel *Protreptico*, il livello etico sia disgiunto da quello ontologico. Al contrario, il piano etico costituisce l'altra faccia del piano della natura e questa identificazione risulta centrale per la determinazione della tesi che ci interessa. Più semplicemente, si evidenzia che la difesa del valore supremo della contemplazione, in quest'opera, è orientata dalla questione del compimento della vita dell'uomo. Essa è condotta mediante un'analisi sull'uomo e non include necessariamente dei riferimenti al divino. Nel *Protreptico*, la massima dignità della contemplazione è stabilita per mezzo di due dimostrazioni, le quali stabiliscono, l'una, la coincidenza dell'esercizio della *phronēsis* con il fine secondo natura dell'uomo, l'altra, la superiorità assoluta della *theōria* sulle altre *opere* psichiche, mediante il riferimento al ruolo di fine della prima e ad una subordinazione ad essa delle altre attività. Il riferimento all'oggetto non è presente, ma è sostituito da una concezione, la quale, anticipando la posizione delle *Etiche*, identifica il massimo valore con la migliore realizzazione dell'*opera* propria dell'uomo. In questo senso, la subordinazione dell'oggetto, può essere vista come una conseguenza della preminenza assegnata da Aristotele alla nozione di *attività* (intesa qui come *esercizio di una capacità*) nella definizione della felicità.

Il punto di vista metafisico si manifesta, invece, in *Metaph.*, XII 7 e 9, dove Aristotele discute della caratterizzazione ontologica del principio primo del cosmo, già

determinato come un motore immobile. L'indagine si configura come una ricerca dell'attività migliore dell'uomo, sulla base di un'analogia iniziale tra il dio e l'uomo, e si risolve nell'identificazione dell'attività del dio con la *theōria*. Il cuore dell'argomentazione consiste in una determinazione dell'intellezione come identità di intelletto e intelligibile. Questa determinazione riflette il risultato di un esame sul valore della *theōria*, condotto da un punto di vista metafisico. Nella nostra lettura, essa, costituisce più radicalmente l'esito di un'implicita critica ad una concezione filosofica che subordina il valore dell'attività al valore dell'oggetto – sui cui dei destinatari si tornerà in seguito. La ragione della critica è cogente: la subordinazione del valore dell'attività intellettuale all'oggetto entra in conflitto con il primato dell'intelletto, che Aristotele erige, invece, a principio primo del cosmo.

La critica aristotelica si indirizza contro due presupposti della concezione avversaria: la separazione tra oggetto e soggetto del pensiero, in *Metaph.* XII 7; e, più radicalmente, la concezione dell'intelletto come potenza, che a tale separazione è sottesa, in *Metaph.* XII 9. L'esito della critica è la tesi di un pensiero che pensa sé stesso, la quale comporta una concezione dell'intelletto come *atto* e una determinazione dell'oggetto a partire dall'*attività*. La definizione aristotelica della disposizione dell'intelletto come *noēsis noēseōs* è riassuntiva di tale posizione. Tanto più che essa costituisce l'esito della discussione di due aporie, incentrate, rispettivamente, sull'alternativa potenza/atto, e sulla natura dell'oggetto. Le due alternative sono tra loro intimamente connesse, in quanto, la determinazione dell'intelletto come atto si realizza a condizione di una rideterminazione dell'oggetto a partire dalla sua identificazione con l'intelletto.

Si apre qui la questione di stabilire entro quali limiti si possa parlare di identità di pensante e pensato nel caso dell'uomo. Evidentemente non è in discussione che l'uomo pensi sé stesso mediante il riferimento ad altro. Questo punto è definito da Aristotele con chiarezza. Il problema è capire fino a che punto si possa considerare che quest'altro, nel momento in cui sia pensato, perda il proprio carattere di alterità, risolvendosi in un pensiero dell'intelletto di sé stesso, in senso non solo numerico ma anche essenziale. Nella tesi si è manifestata una preferenza per questa seconda possibilità. Qui, in sede conclusiva, ci interessa tuttavia evidenziare che il senso del nostro percorso non è subordinato alla definizione di questo punto quanto. Esso riposa piuttosto sull'ammissione che la determinazione del valore supremo della *theōria* di *Metaph.* XII 7 e 9, comporti una riflessione, da parte aristotelica, sulla questione della competizione tra oggetto e attività nella definizione del valore dell'attività teoretica. Esso riposa inoltre

sul riconoscimento che tale riflessione culmini nella ridefinizione del rapporto in favore di una valorizzazione dell'attività.

Se si ammette questo si apre allora la possibilità di considerare il punto di vista etico alla luce di quello metafisico. La critica all'insubordinazione del valore della contemplazione al valore dell'oggetto del *Protreptico* appare doppiata da una riflessione più radicale, di tipo ontologico-metafisico, sul valore dell'*attività*, nel senso di *atto*, dell'intelletto.

Una ricongiunzione tra i due punti di vista, etico e metafisico, è riconoscibile nel capitolo finale dell'*Etica Eudemia*. Qui, infatti, nell'ambito di una gerarchizzazione delle parti interne all'uomo ordinata dal riferimento alla *theōria* come fine, s'innesta l'identificazione del principio di comando dell'intera gerarchia con "il dio". La caratterizzazione della *theōria* che ne risulta comporta un inevitabile accostamento con *Metaph.* XII 7. D'altra parte, la sorprendente corrispondenza di strategia argomentativa con la dimostrazione del valore supremo della *phronēsis* di *Protreptico* VII invita a considerare il testo di *EE* anche alla luce di quest'altro passo. Il principio relativo alla necessità di vivere rapportandosi al principio di comando, il procedere per specificazioni successive del principio di partenza, tramite una sua applicazione a partizioni più ristrette dell'unità uomo, l'identificazione della *theōria* con il fine e la subordinazione ad essa delle altre attività dell'anima sono alcuni degli elementi che mostrano fino a quale punto l'argomento dell'*Etica Eudemia* ricalchi (sebbene con alcune significative modifiche) l'argomento del *Protreptico*. Se si ammette questa corrispondenza sorge spontanea la questione del perché Aristotele abbia introdotto, nell'*Etica*, il riferimento finale al divino. Più che un rinvio al dio come principio del cosmo, secondo noi, il rimando rappresenta un ponte, un accenno, lasciato nelle mani di un pubblico più specializzato, il quale apre alla concezione metafisica della *theōria* come *atto di un intelletto che pensa sé stesso*. Questo collegamento suggerisce inoltre una soluzione al problema dell'interpretazione del genitivo dell'espressione "*theōria del dio*" dell'*Etica Eudemia*. Esso consente di avanzare l'ipotesi di un superamento dell'alternativa tra la lettura oggettiva e soggettiva. Che cosa vuol dire contemplare dio? Forse non vuol dire rivolgersi fuori di noi, verso una realtà altra che è già a portata di mano, ma vuol dire elevare il pensiero al suo massimo livello di astrazione, fino a pensare l'intelletto come forma<sup>791</sup>.

---

<sup>791</sup> Cf. *De anima* II, 432a 1-3: "Di conseguenza l'anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti e l'intelletto è la forma delle forme".

L'articolazione del rapporto tra attività e oggetto si definisce, secondo noi, a partire da una lettura critica di Aristotele del pensiero di Platone. Questa critica riguarda, in generale, la posizione platonica delle Forme come paradigmi separati, e, più in particolare, la versione che di tale posizione si sviluppa, sotto il modo di una visione cosmologica, nel *Timeo*. La critica delle Forme, in questo frangente, è indissociabile dalla critica del modello demiurgico, il che mostra come Aristotele associ questi due versanti della teoria platonica. Nel *Protreptico* la concezione della generazione naturale esibisce i tratti di una rivisitazione polemica della concezione della creazione demiurgica e del mito etico-biologico delle reincarnazioni ad esso connesso. Nella *Metafisica*, dietro alla concettualizzazione della *theōria* come un'identità di intelletto e intelligibile si cela una reinterpretazione dell'identificazione dei pensieri dell'uomo ai movimenti del cosmo che sugella il dialogo platonico. Tale reinterpretazione si costituisce come esito di una critica di Aristotele ad una teoria dell'intellezione i cui presupposti sono la concezione dell'intelletto come potenza e la conseguente separazione di soggetto e oggetto del pensiero. Tra i bersagli della critica aristotelica è plausibile riconoscere la concezione del funzionamento cognitivo dell'anima cosmica del *Timeo*. Infine, nell'*Etica Eudemia*, la trattazione della questione del raggiungimento della virtù completa di VIII 3 ricalca il percorso argomentativo della discussione sulla salute cause della salute del corpo e della mente del *Timeo*, distinguendosene tuttavia, per innumerevoli ragioni, tra le quali una diversa concettualizzazione del rapporto di dominazione interno all'anima.

Questi elementi, considerati alla luce di un altro tratto peculiare della speculazione aristotelica sulla contemplazione, ci sembrano fornire una chiave di lettura per l'interpretazione del carattere opaco e indeterminato dei riferimenti alle realtà celesti come oggetti di contemplazione delle opere etiche. Tre sono i luoghi testuali, da questo punto di vista, illuminanti.

Nel *Protreptico* Aristotele cita un apoftegma di Anassagora sulla contemplazione del cosmo come fine della vita umana ma al momento di riproporla a conferma della propria posizione rimuove il riferimento al cosmo. Questa rimozione è esplicitamente argomentata con riferimento ad una distinzione tra l'oggetto e la capacità/attività, e una subordinazione del primo alle seconde, quanto alla definizione del fine della vita umana. Nella *Metafisica* il riferimento al cosmo scompare nell'identificazione dell'intelletto con l'intelligibile. Nell'*Etica Eudemia* la citazione dell'apoftegma anassagoreo compare nella presentazione delle opinioni autorevoli sul modello di vita contemplativo, ma, se la



contemplazione e la vita contemplativa sono argomento di discussione anche in seguito, il riferimento al cosmo come oggetto non riappare più.

A conferma di ciò, in due luoghi del trattato, che per il loro tema si collegano naturalmente alla citazione dell'apoftegma anassagoreo, il fine, è rispettivamente identificato con la contemplazione di sé stessi (*EE*, VII 12, 1244b 25-26) e con la “*theōria* del dio” (*EN*, VIII 3, 1249b 17).

La pervasività delle tracce di una riflessione critica di Aristotele sulla cosmologia platonica nelle discussioni sulla *theōria* dei tre testi considerati, *Protreptico*, *Metafisica* ed *Etica Eudemia* costituisce un primo argomento in direzione di una lettura dei riferimenti cosmologici dei testi etici alla luce di una rivisitazione aristotelica delle posizioni etico-cosmologiche platoniche. All'interno di questo quadro, il disvelamento delle radici cosmologiche della concettualizzazione dell'identità di pensante e pensato di *Metaph.* XII 7 agisce come uno strumento teorico importante nell'interpretazione della caratterizzazione della *theōria* di *EE* VIII 3. Questo, sulla base del già noto comune riferimento all'esposizione platonica della terapia dell'intelletto e del riconoscimento del procedere parallelo dell'argomentazione di *EE* VIII 3 con la discussione sulle cause della salute delle malattie del corpo e dell'anima del *Timeo*.

Illuminata dall'insieme di dati appena esposto, l'assenza del riferimento al cosmo di *EE* VIII 3 consente di guardare retrospettivamente alla citazione dell'opinione autorevole di Anassagora di *EE* I 5 e di proiettarvi un riferimento implicito a Platone. Questa mossa appare tanto più legittima se si considera che la citazione delle opinioni autorevoli sulla vita teoretica di *EE* I 5 è essa stessa il risultato di un'eliminazione. Un'opinione di Pitagora, analoga a quella di Anassagora, è infatti riportata nel *Protreptico*, ma in *EE* non compare. Scorgere Platone al di là di Pitagora non sembra forzato, a maggior ragione tenendo conto che Pitagora è il riferimento di Socrate nell'illustrazione del modo di vita contemplativo in *Repubblica* X, che costituisce un riferimento implicito di *Protr.* VII, e, per interposizione, di *EE* VIII 3.

Il confronto dell'etica aristotelica con la cosmologia platonica ci ha portato alla tesi di una decosmologizzazione dell'etica aristotelica. La tesi della decosmologizzazione dell'etica ci conduce alla tesi positiva di una risemantizzazione aristotelica del riferimento platonico al “divino”. Il riferimento al “dio” di *EE* VIII 3 veicola, secondo noi, una concettualizzazione della nozione che è il frutto della caratterizzazione di “dio” come intelletto che pensa sé stesso in atto di *Metaph.* XII 7. A partire da questa concettualizzazione, e avvicinandoci alla conclusione, si intende mostrare in che modo

Aristotele ristrutturò dall'interno le forme di rapporto tra l'uomo e il divino del *Timeo* di Platone.

Queste forme di rapporto sono state da noi ricondotte a quattro schemi fondamentali, corrispondenti ad altrettanti schemi di rapporto tra l'uomo e il cosmo: le relazioni di *dominazione*, *parentela*, *comprensione* e *assimilazione*. In Aristotele, come l'hanno mostrato i nostri esami di *EE VIII* e *Metaph. VII 7*, l'impiego delle relazioni di *dominazione* e *comprensione* è evidente, mentre molto più sfumato, e di difficile interpretazione, appare quello delle relazioni di *assimilazione* e *parentela*. In particolare, il riferimento alla *parentela* non si trova nei testi da noi esaminati ma qualche accenno, come si vedrà tra breve, è presente nell'*Etica Nicomachea*. Il punto dirimente, tuttavia, non riguarda solo, o tanto, la presenza in Aristotele del riferimento a queste due forme di relazione, quanto l'identificazione dell'aspetto del dio al quale la relazione si riferisce. Addentrarsi nell'esame di questo punto significa toccare con mano la fondamentale critica di Aristotele a quella che, assumendo il suo punto di vista, si potrebbe chiamare la "fondamentale inversione platonica del rapporto tra teoria e pratica".

I rapporti di *dominazione* interni all'anima sono ordinati da Platone e Aristotele in base a due principi di differenti. Platone li ordina mediante il riferimento ad un principio di dominio di tipo paradigmatico: le Forme in genere, e, nella visione cosmologica del *Timeo*, il cosmo, come anello intermediario verso di esse. In Aristotele la relazione di dominazione è invece ordinata dal riferimento al fine, inteso come *attività* o *atto*, nel realizzarsi del quale si realizza la natura dell'uomo. Questa differente impostazione della concezione del principio di dominazione porta con sé una differente concezione del rapporto di *comprensione*. Nel caso di Platone la comprensione, o conoscenza, si dirige verso il paradigma, in un esercizio conoscitivo, che è inseparabile dal momento etico. L'altra faccia della conoscenza è infatti la virtù, intesa come un ristabilirsi dell'ordine nell'anima. In Aristotele, invece, la conoscenza è concepita come *attività* avente una finalità intrinseca. Il conoscere teoretico, in quanto attività, si identifica con il principio di dominio, al quale sono finalizzate le attività conoscitive rivolte alla pratica e le attività pratiche stesse.

Per quanto riguarda la delicata questione dell'identificazione dell'oggetto, vista l'importanza che essa ha avuto per il nostro discorso, si apre un breve discorso a parte. Ci sembra possibile affermare che la conoscenza si rivolge ad un oggetto che "si trova

nell'anima"<sup>792</sup> per riprendere le parole del *De anima*, ossia l'intelligibile. Questo non significa che il processo conoscitivo non si occasioni a partire dal rapporto con le realtà fisiche del mondo esterno, ma che tali realtà nel momento in cui sono apprese, e si costituiscono come *oggetto* di conoscenza teoretica, sono delle disposizioni psichiche. La conoscenza teoretica, come conoscenza di un determinato A, è infatti esplicitamente concepita da Aristotele come un pensare sé stesso dell'intelletto. A questo proposito ci sembra allora pertinente una distinzione tra due sensi di 'oggetto'. Un primo senso indica le realtà concrete o astratte, in quanto hanno una consistenza ontologica indipendente dal pensiero umano. (In questo senso si può ad esempio dire che la fisica porta sugli animali sulle piante etc.). Un secondo senso, invece, indica tali realtà in quanto sono "nel" pensiero umano, ossia in quanto sono pensate dall'uomo come intelligibili. In questo senso ad esempio si può dire che l'uomo pensa la forma della capra. Questa forma sicuramente esiste nella materia prima di essere pensata, ma separata dalla materia, esiste solo nell'essere pensata. In quest'eccezione l'oggetto può allora essere considerato il risultato di un'attività dell'anima.

Veniamo ora alle relazioni di *assimilazione* e *parentela*. La fondamentale differenza tra Aristotele e Platone su questo punto dipende, secondo noi, da quella che abbiamo chiamato l'inversione platonica del rapporto tra teoria e pratica. Questa inversione è secondo noi all'origine del diverso ruolo dell'oggetto, nella concezione aristotelica e platonica della contemplazione. L'*assimilazione* è concepita da Platone come un'introiezione di un modello, la quale si attua nella forma dell'imitazione. Il modello coincide con il paradigma o principio di dominazione, che si costituisce come oggetto della conoscenza. In questo senso il cosmo funge da principio paradigmatico nel *Timeo*. In Aristotele, invece, posto che si possa parlare di assimilazione – questione che resta aperta<sup>793</sup> – l'assimilazione si definisce non in rapporto all'oggetto ma in rapporto all'attività. Questo aspetto è evidente nei passi del *Corpus Aristotelicum* i quali indicano un'aspirazione di tutti gli esseri al raggiungimento della condizione del dio. Esso è inoltre riscontrabile in un contesto di discorso più affine a quello presente, in *EN X*, alla fine dell'apologia della vita contemplativa dei capitoli 6-8. Qui, infatti, si legge:

---

<sup>792</sup> *De anima*, II 5, 417b 19-26: "La sensazione in atto, poi si può dire che sia analoga all'esercizio della scienza, e tuttavia se ne distingue, poiché, nel suo caso, gli oggetti che producono l'atto sono esterni: il visibile, l'udibile e così pure gli altri sensibili. La causa di ciò è che la sensazione in atto ha per oggetto i singolari, mentre la scienza gli universali, e questi ultimi, in certo modo si trovano nell'anima stessa. Pertanto il pensare dipende dal soggetto, quando lo voglia, mentre il percepire non dipende da lui, giacché è necessaria la presenza del sensibile".

<sup>793</sup> Si veda la terza parte della tesi, seconda sezione, capitolo primo, par. 2.5.

E mentre per gli dei tutta la vita è beata, per gli esseri umani essa lo è nella misura in cui appartiene ad essi una qualche *immagine* di una simile attività: degli altri animali nessuno è felice dato che nessuno ha a che fare con la contemplazione. (*EN* X, 8, 1178b 25-27)

τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμα τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζώων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῆ κοινωνεῖ θεωρίας

Comunque si intenda il passo appare chiaro che la riproduzione della vita degli dei riconoscibile nel singolo individuo ha la forma della ripetizione di un'attività, la *theōria*.

Nell'assimilazione del pensante e del pensato, posta a suggello dell'esposizione della terapia dell'intelletto del *Timeo*, i due termini dell'assimilazione sono rispettivamente i movimenti del pensiero umano e i movimenti e pensieri del cosmo. Il cosmo e i cieli sono essi stessi dei. L'assimilazione è un'operazione teorica, ma, almeno nell'interpretazione che qui si propone, non rappresenta un momento di puro compimento scientifico, sconnesso da una virtù morale, quanto il definirsi di una disposizione morale corretta e stabile. Il punto d'arrivo dell'assimilazione coincide con il realizzarsi dell'identità dell'intelletto con il suo oggetto. L'oggetto quindi costituisce il mezzo e il fine dell'assimilazione (nel senso che si devono introiettare in sé le sue caratteristiche). La caratterizzazione ontologica dell'oggetto, da questo punto di vista, è dirimente per l'esito dell'assimilazione (e, tramite essa, della virtù). Si può anche dire che l'esito dell'assimilazione è subordinato alla caratterizzazione dell'oggetto.

Nel momento in cui, come accade con Aristotele, la conoscenza non è invece considerata come un strumento per il realizzarsi della virtù, ma come un fine in sé stessa, il ruolo dell'oggetto in quanto modello viene meno, poiché il compimento dell'assimilazione consiste nel realizzarsi del *fine in quanto attività*, e non nell'introiezione del modello. Per questo lo schema imitativo basato sull'imitazione dell'oggetto risulta qui esorbitante. In altre parole, l'istituzione a principio di dominio del fine, concepito come attività, comporta il venire meno del nesso necessario tra attività e oggetto implicato.

Per la relazione di *parentela* il discorso è simile rispetto a quello sulla nozione di *assimilazione*. In Platone la relazione di parentela descrive il rapporto tra l'anima

dell'uomo e l'anima del cosmo, e si esplica sia nel rapporto tra le due in quanto sono entrambe soggetti del pensiero, sia in quanto la seconda costituisce l'oggetto della prima. Per Aristotele si riporta qui seguito un altro passo di *EN X 8*, che precede di poco il passo citato sull'assimilazione. Di nuovo, il riferimento alla parentela tra uomo e dio, concerne il lato dell'attività:

Allora, quando alla vita sia sottratto l'agire, e ancora di più il produrre, che cosa rimane se non la contemplazione? Di modo che l'attività degli dei che spicca per beatitudine, verrà a essere un'attività contemplativa e quindi tra le attività umane quella più vicina a essa sarà la più felice. (*EN X, 8, 1178b 20-23*)

τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἢ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἢ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη.

In sintonia con le ultime citazioni, vorremmo concludere con un ulteriore riferimento all'*Etica Nicomachea*, in quanto l'esame di tale opera costituisce il prolungamento naturale di questo lavoro. Si ritiene infatti che l'*Etica Nicomachea*, in modo per certi aspetti, forse ancora più evidente dell'*Etica Eudemia*, si iscriva nel processo di decosmologizzazione dell'etica, come risposta aristotelica alla cosmologia etica di Platone, studiato qui con riferimento al *Protreptico* e all'*Etica Eudemia*. Se nell'*Etica Nicomachea* la menzione dell'apoftegma di Anassagora sulla contemplazione del cosmo non ha più un posto, i riferimenti impliciti alle realtà celesti sono ricorrenti. Si prenda ad esempio questo passo di *EN X 7*:

Se la felicità è attività secondo virtù, è ragionevole che lo sia secondo la più eccellente, e questa verrà a essere la virtù di ciò che è migliore. Quindi o che l'intelletto sia ciò che è ritenuto comandare e dominare per natura e avere nozione delle cose belle e divine, o che sia qualcosa d'altro; o che l'intelletto stesso sia divino, o che sia la cosa più divina che è in noi, la sua attività secondo la virtù propria verrà a essere la felicità perfetta. Che è un'attività teoretica lo abbiamo detto. Ciò parrebbe concordare con quanto abbiamo detto prima, e anche con la verità. Tale attività è la più eccellente, e gli oggetti cui si volge l'intelletto sono le più eccellenti tra le cose di cui abbiamo conoscenza. (*EN, X 7, 1177a 13-21*)

εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν

ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἢ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἶη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεῖ. κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς.

Le espressioni indeterminate “belli”, “divini” “i più eccellenti”, non sono delle caratterizzazioni retoriche ma hanno un valore teorico importante. Tratteggiano i caratteri formali generali degli oggetti dell’intelletto che, nella nostra idea, sono quindi meglio identificabili con le forme piuttosto che con determinate realtà ontiche esistenti indipendentemente dall’intelletto. Mediante un vocabolario tradizionalmente associato ai caratteri delle divinità celesti, si veicola un altro tipo di riflessione sull’intelletto come capacità di pensare sé stesso e di formare, almeno da un certo punto di vista, il proprio oggetto. Allo stesso modo, ci sembra che l’idea secondo cui il venir meno del riferimento preciso all’oggetto si spighi mediante il riferimento all’affermarsi di una definizione della felicità in termini di attività, proposta per il *Protreptico* e per l’*Etica Eudemia*, costituisca una chiave di lettura coerente con il quadro teorico dell’*Etica Nicomachea*. Lungi dal voler lasciare il lettore con l’immagine di un quadro molto netto si ritine invece che per l’ampiezza e ricchezza delle sue discussioni sulla vita teoretica, l’*Etica Nicomachea*, potrebbe arricchire di molte altre sfumature il quadro teorico che fin qui abbiamo tracciato.

# BIBLIOGRAFIA

## I. Opere antiche

### 1) Opere di Aristotele: edizioni e traduzioni

#### a. Testi greci

BEKKER, Immanuel (ed.), *Aristotelis Opera ed. Academia Regia Borussica*, Berolini, Reimer, 1831 ; redazione a cura di O. Gigon, Berlin, De Gruyter, 1960-70, 5 voll.

BONITZ, Hermannus (ed.), *Aristotelis Metaphysica*, Bonn, A. Marcus, 1848-49, 2 voll.

JAEGER, Werner (ed.), *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, Oxford University Press, 1957.

ROSS, William David (ed.), *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 voll.

SUSEMIHL, Franz (ed.), *[Aristotelis Eudemia Ethica] Eudemii Rhodii Ethica*, Lipsiae, Teubner, 1884.

WALZER, Richard R. e MINGAY Jean M. (ed.), *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

#### b. Traduzioni

BERTI (2000): ARISTOTELE, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, Torino, UTET, 2000.

BERTI (2017): ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di E. Berti, Roma-Bari, Laterza.

CARBONE (2002): ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, a cura di A. L. Carbone, Milano, BUR Rizzoli, 2002.

DÉCARIE (2007): ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, a cura di V. Décarie, Paris, Vrin, 2007.

DIRLMEIER (1962): ARISTOTELES, *Eudemische Ethik*, a cura di F. Dirlmeier, Berlin, Akademie Verlag, 1962.

DONINI (2011): ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, a cura di P. Donini, Roma-Bari, Laterza, 2011.

FRITZ E KAPP (1950): ARISTOTLE, *Constitution of Athens and Related Texts*, ed. K. von Fritz and E. Kapp, New York, Haffner, 1950.

HUTCHINSON e JOHNSON (2017): Aristotle, *Protrepticus or Exhortation to Philosophy*, a cura di D. S. Hutchinson e M. S. Johnson, edizione online [[www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf](http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf)], 2017.

JORI (2002): ARISTOTELE, *Il cielo*, a cura di A. Jori, Milano, Bompiani, 2002.

LANZA (1987): ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di D. Lanza, Milano, BUR Rizzoli, 1987.

NATALI (2003): ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 2003.

PEPE (2003): ARISTOTELE, *Meteorologia*, a cura di L. Pepe, Milano, Bompiani, 2003.

RACKHAM (1935): ARISTOTLE, *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues & Vices*, a cura di H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1935.

RADICE (2011): ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di R. Radice, Milano, Bompiani, 2011

VAN DER MEEREN (2011): ARISTOTE, *Exhortation à la philosophie. I. Le dossier grec*, a cura di S. van der Meeren, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

VIANO (2002): ARISTOTELE, *Politica*, a cura di C. A. Viano, Milano, BUR Rizzoli, 2002

ZANATTA (2002): ARISTOTELE, *Categorie*, a cura di M. Zanatta, Milano, BUR Rizzoli, 2002

## **2) Opere di Platone: edizioni e traduzioni**

### **a. Testi greci**

BURNET, John (ed.), *Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1900-1910, 5 voll. ; riedizione vol. 1 a cura di E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson e J. C. G. Strachan, 1995.

### **b. Traduzioni**

FERRARI E POLI (2005): PLATONE, *Le Leggi*, a cura di F. Ferrari e S. Poli, Milano, BUR Rizzoli, 2005.

FRONTEROTTA (2003): PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano, BUR Rizzoli, 2003.

PUCCI (2005): PLATONE, *Fedro*, traduzione di P. Pucci, introduzione e note di B. Centrone, Roma-Bari, Laterza, 2005.

REALE (2000): PLATONE, *Fedone*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.



RIVAUD (1925): PLATON, *Œuvres complètes. X: Timée – Critias*, a cura di A. Rivaud, Paris, Les Belles lettres, collection Guillaume Budé, 1925.

TAGLIA E PETRUCCI (2014): PLATONE, *Gorgia*, a cura di A. Taglia e F. M. Petrucci, Einaudi, 2014.

VEGETTI (2007): PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, BUR Rizzoli, 2007.

## II. Bibliografia secondaria

### 1) Strumenti

BONITZ (1870): BONITZ, Hermannus, *Index Aristotelicus*, Berolini, Reimer, 1831 ; riedizione a cura di O. Gigon, Berlin, De Gruyter, 1960.

DEVOTO-OLI (1971): Devoto, Giacomo e Oli, Gian Carlo, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, 1971 ; più volte ristampato.

LIDDELL e SCOTT (1996): LIDDELL, Henry George e SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1843 ; riedizione con supplemento, 1996.

### 2) Libri

ALEXANDRU (2014): ALEXANDRU, Stefan, *Aristotle's Metaphysics Lambda*, annotated critical edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources, Leiden/Boston, Brill, 2014.

ANNAS (1995): ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

ANNAS (1999): ANNAS, Julia, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1999.

AUBENQUE (1963): AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963.

AUBRY (2006): AUBRY, Gwennaëlle, *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006.

BAGHDASSARIAN (2019): ARISTOTE, *Métaphysique Lambda*, introduit, traduit et commenté par Fabienne Baghdassarian, Paris, Vrin, 2019.

BENATOUÏL (2020): BENATOUÏL, Thomas, *La science des hommes libres. La digression du Théétète de Platon*, Paris, Vrin, 2020.

BERTI (1962): BERTI, Enrico, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, Univ. Di Padova – Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia (vol. XXXVIII), 1962.

- BRAGUE (1999): BRAGUE, Rémi, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine du monde*, Paris, Fayard, 1988.
- BRAGUE (2009): BRAGUE, Rémi, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2009 [1988].
- BROADIE (1994): BROADIE, Sarah, *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- BROADIE (2012): BROADIE, Sarah, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- CARONE (2005): CARONE, Gabriela R., *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- CHROUST (1964): CHROUST, Anton-Hermann, *Aristotle: Protrepticus: A Reconstruction*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1964.
- COLLINS (2015): COLLINS, James H., *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- CORNFORD (1937): CORNFORD, Francis M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1937.
- COSCI (2014): COSCI, Matteo, *Verità e comparazione in Aristotele*, Venezia, Istituto Veneto delle Scienze, 2014.
- CRIVELLI (2004): CRIVELLI, Paolo, *Aristotle on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- DIXSAUT (2000): DIXSAUT, Monique, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes*, Paris, Vrin, 2000.
- DONINI (2014): DONINI, Pierluigi, *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'etica eudemia all'etica nichomachea*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2014.
- DUMOULIN (1981): DUMOULIN, Bertrand, *Recherches sur le premier Aristote (Eudeme, De la philosophie, Protreptique)*, Paris, Vrin, 1981.
- DÜRING (1957): DÜRING, Ingemar, *Aristotle and the ancient biographical tradition*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1957.
- DÜRING (1960): DÜRING, Ingemar, OWEN, Ellis L., *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Göteborg, Almqvist and Wiksell, 1960.
- DÜRING (1961): DÜRING, Ingemar, *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1961.
- DÜRING (1976): DÜRING, Ingemar, *Aristotele*, Traduzione Italiana aggiornata, di P. Donini, Milano, Mursia, 1976 [1966 edizione tedesca].
- CHROUST (1973): CHROUST Anton H., *Aristotle. New lights on his life and on some of his lost works*, vol. II, London, Routledge e Kegan Paul, 1973.

- ELDERS (1972): ELDERS, Leo, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book A of the Metaphysics*, Assen, Van Gorcum, 1972.
- ERIKSEN (1976): ERIKSEN, Trond B., *Bios Theoretikos*, Oslo, Lie & Co, 1976.
- FAZZO (2014): FAZZO, Silvia, *Commento al libro Lambda della Metaphysica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2014.
- FREUDHENTAL (1995): FREUDHENTAL, Gad, *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- GAUTHIER ET JOLIF (1970): ARISTOTE, *L'éthique à Nicomaque*, intr. trad. et comm. par René A. GAUTHIER et Jean Y. JOLIF, Louvain-Paris, Publ. Univ. De Louvain, 1959, 1970<sup>2</sup>, 2. voll. in 4 tomi.
- GOTTSCHALK (1980): GOTTSCHALK, Hans B., *Heraclides of Pontus*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1980.
- GREGORIC (2007): GREGORIC, Pavel, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- GUTHRE (1981): GUTHRE, William, K. C., *A History of Greek Philosophy. Vol. VI. Aristotle, an Encounter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- HARDIE (1980): HARDIE, William F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, 2<sup>nd</sup> ed., Oxford, Clarendon Press, 1980.
- HUTCHINSON (2015): HUTCHINSON, Douglas S., *The Virtues of Aristotle*, London, Routledge Library Editions, 2015 [1986].
- IRWIN (1999): ARISTOTLE, *Nichoamchean Ethics*, Second Edition, Translated, with introduction and commentary by Terence IRWIN, Indianapolis, Hackett Publishing, 1999.
- JAEGER (1934): JAEGER, Werner, *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*, Translated by R. Robinson, Oxford, Oxford University Press, 1934. [1923 prima edizione tedesca].
- JOHANSEN (2004): JOHANSEN, Thomas K., *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- JOLY (1956): JOLY, Robert, *Le Thème philosophique des genres de vies dans l'antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956.
- JUDSON (2019): ARISTOTLE, *Metaphysics Lambda*, translated with an Introduction and Commentary by Lindsay Judson, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- KENNY (1978): KENNY, Anthony, *The Aristotelian Ethics*, Oxford University Press, 1978.
- KRAUT (1989): KRAUT, Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- KULLMANN (2014): KULLMANN, Wolfgang, *Aristoteles als Naturwissenschaftler*, Boston/Berlin/München, De Gruyter, 2014.

- LEAR (2004): LEAR, Gabriel R., *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton, Princeton, University Press.
- LEAR (1988): LEAR, Richardson, *The Desire to Understand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- LEUNISSEN (1910) : LEUNISSEN, Mariska, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MANSION (1945): MANSION, Augustin, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2<sup>e</sup> éd., Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1945.
- MEYER (2011): MEYER, Susan Sauvé, *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*, 2<sup>nd</sup> ed. with new introduction, Oxford, Basil Blackwell Publisher, 2011 (1993).
- MONAN (1968): MONAN, J. Donald, *Moral Knowledge and Methodology in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- MOREL (2003): MOREL, Pierre-Marie, *Aristote. Une philosophie de l'activité*, Paris, Flammarion, 2003.
- MOREL (2016): MOREL, Pierre-Marie, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2016.
- MOVIA (2001): ARISTOTELE, *L'anima*, testo greco a fronte, con intr., trad., note e apparati di Giancarlo MOVIA, Milano, Bompiani, 2001.
- MURGIER (2014): MURGIER, Charlotte, *Éthiques en dialogues. Aristote lecteur de Platon*, Paris, Vrin, 2014.
- NATALI (1989): NATALI, Carlo, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989.
- NATALI (2004): NATALI, Carlo, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain, Peeters, 2004.
- NIGHTINGALE (2004): NIGHTINGALE, Andrea W., *Spectacles of truth in Classical Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- PÉPIN (1971): PÉPIN, Jean, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- PRADEAU (1997): PRADEAU, Jean-François, *Le Monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997.
- RABINOWITZ (1961): RABINOWITZ, W. Gerson., *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, I, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1957.
- RASHED (2016) : RASHED, Marwan, *L'Héritage aristotélicien*, Paris, Belles Lettres, 2016.
- REALE (1961): REALE, Giovanni, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, 1961.
- REEVE (1992): REEVE, Charles D. C., *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

- REEVE (2012): REEVE, Charles D. C., *Action, Contemplation and Happiness: an Essay on Aristotle*, Cambridge, MA, London, Harvard University Press, 2012.
- ROSS (1924): ROSS, David, *Aristotle's Metaphysics*, a revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- ROWE (1971): ROWE, Christopher, *The Eudemian and Nicomachean Ethics: a study in the development of Aristotle's Thought*, Cambridge, The Cambridge Philological Society, 1971.
- ROWE E BROADIE (2002): ROWE, Christopher, BROADIE, Sarah, *Nicomachean Ethics. Translation (with historical introduction). Philosophical introduction and commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- SNELL (1951): SNELL, Bruno, *Theorie und Praxis im Denken des Abendlandes*, Hamburg, Universität Hamburg, 1951.
- SOLMSEN (1960): SOLMSEN, Friedrich, *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with His Predecessors*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1960.
- SORABJI (1972): SORABJI, Richard, *Aristotle on Memory*, London, Duckworth, 1972.
- TAYLOR (1928): TAYLOR, Alfred E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.
- TAYLOR (1934): TAYLOR, Alfred E., *Philosophical Studies*, London, Macmillan, 1934.
- VANHOUTTE (1954): VANHOUTTE, Maurice, *La philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain, Nauwelaerts, 1954.
- VASILIU (2018): VASILIU, Anca, *Penser Dieu. Noétique et métaphysique dans l'Antiquité tardive*, Paris, Vrin, 2018.
- VOEGELIN (2000): VOEGELIN, Eric, *Plato*, Columbia, University of Missouri Press, 2000.
- WEDIN (1988): WEDIN, Michael, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven/London, Yale University Press, 1988.
- WIELAND (1962): WIELAND, Wolfgang, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachliche Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.
- WOODS (1982): ARISTOTLE, *Eudemian Ethics I, II, VIII*, translated with a commentary by Michael Woods, Oxford, Clarendon, 1982.

### 3) Articoli

- BEERE (2010): BEERE, Jonathan, "Thinking Thinking Thinking: On God's Self-thinking in Aristotle's *Metaphysics* A.9", conferenza del 04.02.2010 accessibile online.
- BERTI (1983): BERTI, Enrico, "La fonction de Métaph. Alpha Elatton dans la philosophie d'Aristote", in P. Moraux e J. Wiesner, *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Berlin-New York, De Gruyter, 1983, p. 260-302.

- BERTI (1997): BERTI, Enrico, “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele Metaph. XII 6-7”, *Methexis*, 10, 1997, p. 59-82.
- BERTI (1998): BERTI, Enrico, “De qui est fin le moteur immobile?”, in M. Bastit, J. Follon (eds), *Essais sur la théologie d’Aristote*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 1998, pp. 5-28.
- BERTI (2000): BERTI, Enrico, “Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics L 6”, in M. Frede, D. Charles (eds), *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 181-206.
- BERTI (2002): BERTI, Enrico, “La causalità del motore immobile secondo Aristotele”, *Gregorianum*, 83, 2002, pp. 637-654.
- BETEGH (2003): BETEGH, Gábor, “Cosmological Ethics in the *Timaeus* and Early Stoicism”, in D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXIV, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- BIEN (1968): BIEN, Günther, “Das Theorie-Praxis Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles”, *Das philosophische Jahrbuch*, 76, 1968, p. 265-315.
- BILL (1901): BILL, Clarence P., “Notes on the Greek Θεωρός and Θεωρία”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 32, 1901, p. 196-204.
- BORDT (2011): BORDT, Michael, “Why Aristotle’s God is Not the Unmoved Mover”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 40, 2011, p. 91-109.
- BOUREAU (2018): BOUREAU, Mai-Lan, “Aristote contre les faiseurs de monde: enjeu de la cosmologie dans le système naturel d’Aristote”, *Les Études philosophiques*, 2018/2, n°176, p. 205-226.
- BRUNSCHWIG (2000): BRUNSCHWIG, Jacques, “Metaphysics Λ.9: A Short-Lived Thought-Experiment?”, in M. Frede and D. Charles (eds.), *Aristotle’s Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 277-306.
- BUDDENSIEK (2012): BUDDENSIEK, Friedemann, “Does Good Fortune Matter?”, in F. Leigt (ed.), *Eudemian Ethics VIII.2 On Eutuchia. The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*, 2012, Leiden-Boston, 2012, pp. 155-184.
- BURNYEAT (2000): BURNYEAT, Miles, “Plato on Why Mathematics is Good for the Soul”, in T. Smiley (ed.), *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, Proceedings of the British Academy, 103, 2000, p. 1-81.
- BYWATER (1869): BYWATER, Ingram, “On a Lost Dialogue of Aristotle”, *The Journal of Philology*, vol. 2, 1869, 55-69.
- CARONE (1997): CARONE, Gabriela R., “The ethical Function of Astronomy in Plato’s *Timaeus*”, in T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 1997, p. 341-349.
- CAVAGNARO (1997): CAVAGNARO, Elena, “The *Timaeus* of Plato and the erratic motion of the planets”, in T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus – Critias*.

*Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 1997, p. 351-362.

COHEN (2020): COHEN, Noam, “The ethics of the circular and the rectilinear in Plato’s *Timaeus*”, in *AncPhil* 11/1, 2020, 93-106.

COOPER (1987) : COOPER, John M., “Contemplation and Happiness: a Reconsideration”, *Synthese*, 72, 1987, p. 187-216.

COULOUBARITSIS (1980), COULOUBARITSIS, Lambros, “Le problème du *vous θυραθεν*”, *Studies presented to Evangelos Papanoutsos*, Athens, 1980.

DE FILIPPO (1994): DE FILIPPO, Joseph G., “Aristotle’s Identification of the Prime Mover as God”, *The Classical Quarterly*, 44/2, 1994, p. 393-409.

DE FILIPPO (1995): DE FILIPPO, Joseph G., “The ‘Thinking of Thinking’ in *Metaphysics* Λ.9”, *Journal of the History of Philosophy*, 33/4, 1995, p. 543-562.

DEFURNY (1937): DEFURNY, Pierre, “Contemplation in Aristotle’s Ethics”, in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, 2. Ethics and Politics*, London, Duckworth, 1977, p. 104-112.

FURLEY (1959): FURLEY, David J., “Rabinowitz (W. Gerson), Aristotle’s *Protrepticus* and the Sources of its Reconstruction”, *Journal of Hellenic Studies*, 79, p. 178-180.

GADAMER (1928): GADAMER, H. Georg, “Der aristotelische *Protreptikos* und die Entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, *Hermes*, 63, 1928, 138-164.

GIGON (1961): GIGON, Olof, “Methodische Probleme in der Metaphysik des Aristoteles”, in S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-Paris, Publications Universitaires, 1961, p. 132-145.

HUTCHINSON E JOHNSON (2005): HUTCHINSON, Douglas S., JOHNSON, Monte R., “Authenticating Aristotle’s *Protrepticus*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29, 2005, p. 193-294.

HUTCHINSON E JOHNSON (2014): HUTCHINSON, Douglas S., JOHNSON, Monte R., “Protreptic Aspects of Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to the Nichomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 383-409.

JOHNSON (2019): JOHNSON, Monte R., “Aristotle on *Kosmos* and *Kosmoi*”, in P. S. Horky (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

KAHN (1985): KAHN, Charles, “The place of the prime mover in Aristotle’s Teleology”, in A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis, Pittsburgh, Bristol, 183-205.

KAPP (1938): KAPP, Ernst, “Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon”, *Mnemosyne*, 3/6, 1938, p. 178-191.

KOSMAN (2000): KOSMAN, Aryeh L., “Metaphysics  $\Lambda$  9: Divine thought”, in M. Frede and D. Charles (eds.), *Aristotle’s Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 307-326.

KUKKONEN (2014): KUKKONEN, Taneli, in “On Aristotle’s world”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n°XLVI, 2014, pp. 311-352.

KUNG (1989): KUNG, Joan, « Mathematic and Virtue in Plato’s *Timaeus* », in J. Anton and G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient philosophy*, 3, Albany, SUNY Press, 1989, p. 309-339.

LAKS (2000): LAKS, André, “Metaphysics Lambda 7”, in M. Frede and D. Charles (eds.), *Aristotle’s Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 207-243.

LEE (1976): LEE, Edward N., “Reason and Rotation: Circular Movements as the Model of Mind (Nous)”, in W. H. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato’s Philosophy*, Assen, 1976, p. 70-102.

LINCK (2006): LINCK, Matthew S., “The Harmony between Plato and Aristotle”, *Philosophy in the Contemporary World*, 13/2, 2006, p. 38-34

MANSION (1960): MANSION, Suzanne, “Contemplation and Action in Aristotle’s *Protrepticus*”, in I. Düring, E. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Göteborg, Almqvist and Wiksell, 1960, p. 56-75.

MENN (1992): MENN, Stephen, “Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good”, *The Review of Metaphysics*, 45/3, 1992, p. 543-573.

MENN (1992): MENN, Stephen, *The Origins of Aristotle’s Concept of Energeia*, “Ancient Philosophy”, 1994, p. 73-114

MOREAU (1973): MOREAU, Joseph, “De la concordance d’Aristote avec Platon”, dans *Aristote et Platon à la Renaissance*, Colloque International d’études humanistes, Paris, Vrin, 1976, 45-58.

NATALI (1997): NATALI, Carlo, “Le cause del *Timeo* e la teoria delle quattro cause”, in T. Calvo e L. Brisson (eds.), *Interpreting Timaeus–Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 207–213.

NORMAN (1969): NORMAN, Richard, “Aristotle’s philosopher-God”, *Phronēsis*, 14/1, 1969, p. 63-74.

OEHLER (1974): OEHLER, Klaus, “Aristotle on Self-Knowledge”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 118/6, 1974, p. 493-506.

PARKER (1984): PARKER, Francis H., “Contemplation in Aristotle’s Ethics”, in R. Porrecco (ed.), *The Georgetown Symposium on Ethics*, Lanham, University Press of America, 1984, p. 205-212.

PREUS (1990): PREUS, Anthony, “Man and Cosmos in Aristotle: *Metaphysics*  $\Lambda$  and the Biological Works”, in D. Devereux, P. Pellegrin (éds.), *Biologie, logique et métaphysique*



*chez Aristote* (Proceedings of the Séminaire CNRS-N.S.F., 1987), Paris, CNRS, 1990, p. 471-490.

QUARANTOTTO (2015a): QUARANTOTTO, Diana, “Divenire immortali: etica e cosmologia in Aristotele”, in E. Canone (ed.) *Anima e corpo alla luce dell'etica. Antichi e Moderni*, Olschki, Firenze, 2015, p. 35-47.

QUARANTOTTO (2015b): QUARANTOTTO, Diana, “A dynamic ontology: On how Aristotle arrived at the conclusion that eternal change accomplishes *ousia*”, in M. Leunissen (ed.), *Aristotle's Physics. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 162-185.

RAPP (2019): RAPP, Christopher, “The Planetary Nature of Mankind. A Cosmological Perspective on Aristotle's Anthropology”, in G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 77-96.

RASHED (2012): RASHED, Marwan, “Il *Timeo*: negazione del principio di necessità condizionale, matematica e theodicean”, in R. Chiaradonna, *Il Platonismo e le Scienze*, Roma, Carrocci, 2012, p. 61-75.

RORTY (1980): RORTY, Amélie O., *Essays on Aristotle's Ethics*, Los Angeles, CA, University California Press, 1980.

ROOCHNIK (2009): Roochnik, David, “What is *Theōria* ? *Nicomachean Ethics* Book 10.7–8”, in *Classical Philology*, Vol. 104, n°1, 2009, pp. 69-82.

SATTLER (2010): SATTLER, Barbara M., “A time for learning and for counting – Egyptians, Greeks and empirical processes in Plato's *Timaeus*”, in B. Sattler, R. Mohr (eds.), *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Proceedings of the Conference “Plato's *Timaeus* Today” at the University of Illinois at Urbana-Champaign, September 13-16, 2007, Las Vegas, Parmenides Press, 2010, p. 249-266.

SCHNEEWEISS (2005): SCHNEEWEISS, G. *Aristoteles: Protrepitkos. Hinführung zur Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche buchgesellschaft, 2005.

SEDELY (1991): SEDELY, David, “Is Aristotle's Teleology anthropocentric?”, in *Phronesis* XXXVI/2, 1991, pp. 179-196.

SEDELY (1997): SEDELY, David, “‘Becoming like God’ in the *Timaeus* and Aristotle”, in T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 1997, p. 327-339.

SEDELY (1999): SEDELY, David, “The Ideal of Godlikeness”, in G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 309-328.

SEDELY (2009): SEDELY, David, “Three Kinds of Platonic Immortality”, in D. Frede, B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New-York, De Gruyter, 2009, p. 145-161.

SEDLEY (2010): SEDLEY, David, “Teleology, Aristotelian and Platonic”, in J. G. Lennox, R. Bolton (eds.), *Being, Nature and Life in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 5-29.

SOLMSEN (1957): SOLMSEN, Friedrich, “The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether”, in *Journal of Hellenic Studies* 77 (1), 1957, p. 119-123

SOLMSEN (1957): SOLMSEN, Friedrich, “Platonic Influences in the Formation of Aristotle's Physical System”, in in I. Düring, E. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Göteborg, Almqvist and Wiksell, 1960, pp. 213-235.

STRYKER de (1968): STRYKER de, Emile, “On the first section of fragment 5 A of the Protrepticus. Its logical structure and the platonic character of the section”, in I. Düring, E. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Göteborg, Almqvist and Wiksell, 1960, p. 77-100.

SZAIF (2018): SZAIF, Jan, “Plato and Aristotle on Truth and Falsehood”, in M. Glanzberg, *The Oxford Handbook on Truth*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 9-49.

VERDENIUS (1971): VERDENIUS, Willem J., “Human Reason and God in the Eudemian Ethics”, in P. Moraux, D. Harlfinger (her.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, De Gruyter, 1971, p. 285-297.

WILPERT (1940): WILPERT, Paul, “Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff”, in *Philosophisches Jahrbuch* 53, riprodotto in: *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, hrsg. v. F.-P. Hager Darmstadt, 1972

WILPERT (1960): WILPERT, Paul, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, 1960, pp. 101-106.

WHITE (1980): WHITE, Michael J. “Aristotle’s Concept of Theōria and the Energia-Kinesis Distinction,” in *Journal of the History of Philosophy* 18, 1980, p. 253–63.

# RÉSUMÉ DE THÈSE

## PRÉSENTATION GÉNÉRALE

Notre travail de thèse propose une approche de la relation entre homme et *cosmos* dans la pensée d'Aristote. Malgré son ampleur – ou peut-être exactement en raison d'elle –, et malgré l'intérêt qui lui est porté dans d'autres domaines de l'histoire de la philosophie, on ne peut pas dire que cette question ait retenu l'attention des commentateurs d'Aristote autant qu'elle l'aurait pu. Cette carence relative n'est pas immotivée, et Aristote lui-même n'y est pas pour rien : de fait, sur ce sujet, plutôt qu'une discussion clairement thématifiée, on trouve dans ses œuvres des indications fragmentaires, disséminées à travers différents ouvrages et le plus souvent sans attache à un cadre théorique de référence. Ces indications traversent presque tout le champ de la philosophie d'Aristote, de la biologie à la métaphysique, en passant par l'éthique, la psychologie et la cosmologie. On y trouve sans cesse des intersections entre des domaines du savoir qu'Aristote tient en principe séparés. La difficulté principielle tient ainsi à ce que nous exposons dans une certaine mesure Aristote à un questionnement qu'il ne s'est pas lui-même posé. Nous ne dirions pas cependant que ce questionnement lui est pour autant extérieur, car sans être thématifié dans le texte aristotélicien, il nous a semblé qu'il en procédait. C'est pourquoi nous avons tenu à éviter autant que possible d'importer dans notre analyse des présuppositions extérieures à la pensée même d'Aristote.

Il nous a fallu choisir une voie d'entrée : nous avons opté pour le thème de la contemplation du *cosmos*, en tant qu'il nous permet de discuter le problème transversal des rapports entre éthique et cosmologie. La distinction aristotélicienne entre *phronēsis* et *sophia*, telle que nous la trouvons dans les traités éthiques et notamment dans l'*Éthique à Nicomaque* (que nous désignerons dorénavant comme *EN*, de même que nous désignerons l'*Éthique à Eudème* par le sigle *EE*), permet en effet de relever une certaine tension entre deux tendances divergentes, au moins en première apparence, dans l'interprétation de la place de la cosmologie par rapport à l'éthique. D'une part, les passages qui portent sur la définition de l'agir humain dans ce qu'il a de spécifique et sur la *phronēsis* semblent inviter à une stricte séparation des deux domaines (nous songeons en particulier à *EN* III 5, 1112b 18-35, *EN* VI 1, 1139a 4-16, *EE* I 5, 1216b 2-25 ; *EN*

VIII 2, 1555a 32-b 12). Significative à cet égard est, dans le premier des passages mentionnés, l'exclusion du *cosmos* hors des objets de la délibération, en tant qu'il figure comme exemple premier des réalités éternelles et immuables. D'autre part pourtant, les passages qui portent sur la définition de la *sophia* et sur la présentation de la vie ou activité théorique, se prêtent à une lecture opposée. Les références cosmologiques sont présentes dans ces passages, bien que ce soit le plus souvent sur un mode implicite. Cela pousse à supposer une pertinence des réalités célestes pour la conception aristotélicienne du suprême bonheur humain (*EE*, I 5, 1216a 14 ; VI, 7 1141b 3 ; VIII 2, 1217a 20-40 ; X 7, 1177a 13-18; 1177a 18-21). Une citation a particulièrement retenu notre attention : celle de l'apophtegme d'Anaxagore relatif à la contemplation du cosmos, dans le premier livre de l'*EE*. De fait, nous avons accordé de l'importance à la défense de la suprême valeur de la *sophia* dans le livre VI de l'*EN*, où les « choses les plus excellentes par nature », objets de cette *sophia*, sont généralement interprétées comme une référence aux astres et aux ciels.

Cette tension, déjà soulignée par P. Aubenque, se reflète dans la littérature critique récente, partagée suivant deux directions opposées, complémentaires dans une certaine mesure mais non sans tensions. Dans un camp, nous trouvons ceux qui (à la manière de Brague par exemple) soutiennent résolument, sans en fournir selon nous une véritable démonstration, l'indifférence de l'éthique à la cosmologie. Dans l'autre camp (à la manière par exemple de Quarantotto et Rapp, respectivement), on argumente plutôt dans le sens d'un repositionnement de l'éthique au sein de la cosmologie, ou de façon moins radicale, on met l'accent sur l'utilité de l'arrière-plan cosmologique pour une pleine compréhension des thèses éthiques fondamentales d'Aristote sur la valeur absolue de la vie contemplative. Il est possible de reconnaître un certain mérite à chacune de ces deux lignes d'interprétation : pour la première, la sensibilité à la forme singulière des indications cosmologiques dans les traités éthiques (leur caractère étroit, allusif et fragmentaire) ; pour la seconde, l'effort pour prendre ces indications au sérieux et en approfondir l'analyse. Dans l'ensemble, toutefois, l'une et l'autre nous semblent conduire à une limitation dans l'approche adoptée, selon qu'on postule l'existence de certaines connexions entre les deux sphères ou qu'on écarte par principe la possibilité de telles connexions.

Entre ces deux attitudes extrêmes, nous proposons ici une approche intermédiaire, qui consiste à valoriser les indices du caractère littéralement problématique de la

séparation entre éthique et cosmologie, mais en assumant comme point de départ leur caractère elliptique et fragmentaire. Cela signifie que nous n'avons pas par principe l'intention de nous engager nécessairement dans la direction d'un décryptage de liens cachés entre l'éthique et la cosmologie. Notre objectif est plutôt de repenser leur modalité de relation, en surmontant l'alternative trop rigide entre indifférence et dépendance de l'une à l'autre. Non seulement nous ne nions pas le caractère allusif des indices sur lesquels notre analyse doit s'appuyer, mais comprendre les raisons de ce caractère allusif est un des enjeux de ce travail. Quel est le sens de cette *cosmologie allusive* ?

Pour en peser correctement la signification, il nous a paru important de partir du constat que ce caractère allusif, loin d'être réservé aux références cosmologiques, est en vérité le style ordinaire d'Aristote lorsqu'il évoque les objets de la contemplation ou de la science dans les *Éthiques*. Certes, l'idée d'une correspondance entre les activités scientifiques et leurs objets respectifs est à l'œuvre dans les *Éthiques* : les références aux premières sont le plus souvent accompagnées d'une mention des deuxièmes et le procédé de définition de la *sophia* en *EN VI 6* prévoit une mise au point sur ses objets propres (1141a 20). Néanmoins, le fait est que ces objets sont à chaque fois nommés avec des expressions hautement indéterminées : « le ciel et l'ordre qui concerne le monde tout entier » (*EE I 5*, 1216a 14) ; « la nature des choses qui sont sous-jacentes aux sciences » (*EE I 5*, 1216b 14-15) ; « le divin » (*EE VIII 3*, 1249b 20) ; « les êtres tels que leurs principes n'admettent pas la possibilité d'être autrement » (*EN, VI 2*, 1139a 7-8) ; « les choses qui sont par nature les plus estimables » (*EN VI 7*, 1141b 3) ; « des choses extraordinaires, admirables, difficiles et plus qu'humaines, mais sans usage » (*EN VI 7*, 1141b 6-7).

Cette indétermination est encore plus surprenante quand on songe à la place que la notion de contemplation occupe dans les *Éthiques*, où Aristote procède à l'identification entre « un certain type » de contemplation et le suprême bonheur humain (*EN X 8*, 1178b 31-31). Dès lors, pourquoi ne pas procéder à une détermination plus exacte des objets de la contemplation ? Tout donne à penser que cela pourrait s'avérer utile pour déterminer à son tour ce qu'est l'activité la meilleure, et ainsi aider l'individu à s'accomplir. Or, dans les argumentations consacrées à la détermination de cette activité la meilleure aussi bien qu'ailleurs, et même là plus encore qu'ailleurs (car c'est là que sont consacrées les mentions de la « contemplation »), Aristote reste indéterminé : les objets sur lesquels porte la contemplation sont « les choses belles et divines » (*EN X 7*,

1177a 15) et « les plus puissantes des choses qui s'offrent à notre connaissance » (EN X 7, 1177a 19-21). Tout se passe comme si Aristote voulait laisser ces choses recouvertes par un voile de mystère.

D'autres commentateurs ont déjà soulevé les difficultés qui naissent de cette situation, concernant le nombre des objets de la suprême contemplation, leur identité et leur nature. Quant à nous, notre problème porte plus spécifiquement sur le rôle du *cosmos* et des réalités célestes pour la plus haute forme de bonheur humain et sur le sens de son indétermination ; mais l'examen de cette difficulté nous conduira aussi, par suite, à proposer une solution au problème plus général de l'indétermination dans les références aux objets de la contemplation. Notre enquête nous a en effet conduit à nous interroger sur le rôle respectif, quant il s'agit de déterminer la valeur de la contemplation, de la dimension d'activité en quoi cette contemplation consiste et de l'objet sur lequel elle porte. Sous sa forme la plus radicale, dans laquelle le questionnement éthique atteint ses limites et bascule dans un questionnement épistémologique et métaphysique, la question est alors la suivante : qu'est-ce qu'un objet de contemplation selon Aristote, s'il est vrai que d'un côté l'objet peut être défini indépendamment de l'activité qui porte sur lui, mais que d'un autre côté il faut reconnaître à la contemplation une valeur en tant qu'activité, indépendamment de la référence à un objet indéterminé ?

Pour explorer ce problème, en déployer les enjeux et en proposer une résolution, nous avons choisi la voie de la confrontation avec Platon. Ce n'est pas que nous fassions en cela une exception au principe méthodologique que nous avons d'emblée affirmé : la convocation de Platon n'a pas le sens, à nos yeux, d'un élément importé du dehors dans le texte d'Aristote – tant il nous apparaît que la confrontation critique avec Platon, tout particulièrement avec sa cosmologie, a constitué un moment déterminant pour l'élaboration de la *theōria* aristotélicienne et pour son identification, dans les *Éthiques*, au suprême bonheur humain. En attendant d'être vérifiée, au fil du travail, cette intuition constitue d'abord pour nous une hypothèse de recherche, qui nous a semblé ouvrir un terrain d'enquête fructueux. Nous espérons de surcroît parvenir à montrer que la validité de cette hypothèse est visible à même le *Corpus Aristotelicum*, à travers des preuves textuelles avérées. Notamment, dans les passages conclusifs des *Éthiques*, mais aussi en *Métaphysique* XII 7, à l'occasion de la détermination de la nature du premier moteur en tant qu'identité entre pensant et pensé, ainsi que dans les explications de la posture droite de l'homme qu'on trouve disséminées dans différents lieux du corpus biologique (que

nous laisserons de côté dans ce travail), on peut reconnaître des emprunts directs au *Timée* de Platon, systématiquement assortis d'un même procédé d'*épuration de la référence cosmologique*.

Les lieux des *Éthiques*, de la *Métaphysique* et du *corpus* biologique que nous venons d'évoquer en effet ont en commun au moins la présence d'une réflexion, plus ou moins approfondie, sur la contemplation comme suprême destination de l'homme, et cette réflexion est à chaque fois développée par le moyen d'une connexion à d'autres thèmes platoniciens tels que la divinité de l'intellect et de la vie théorétique, le programme d'assimilation au divin. Ces thèmes forment dans le *Timée* une constellation, érigée sur une conception cosmologique dont la contemplation du *cosmos* et l'assimilation de l'âme aux mouvements de celui-ci constituent l'aboutissement. Dans les textes d'Aristote, si l'identification de la contemplation avec la suprême vie humaine est de fait réalisée par le moyen d'une réflexion sur le rapport entre l'homme et le divin, l'élément cosmologique, qui constitue pourtant dans le *Timée* le lieu de provenance de ces thèmes, ne joue plus le rôle de fondement de cette identité. Le *cosmos* est éclipsé : il n'apparaît plus en tant qu'objet de contemplation. À cet égard, nous nous proposons de voir ce qu'il advient de la constellation de motifs platoniciens au moyen desquels Aristote identifie le suprême bonheur humain à l'activité de contemplation, une fois ces motifs privés du fondement cosmologique qui en assure l'articulation dans le *Timée*. Subsiste-t-elle comme une réminiscence platonicienne pâlie par l'éloignement de son noyau théorique originellement cosmologique, ou à l'inverse est-elle, comme nous le pensons, réarticulée d'une manière inédite, en sorte de donner lieu, de la part d'Aristote, à une appropriation profondément originale ?

Le parcours que nous proposons portera principalement sur quatre textes : les *Protreptiques* VI-X, la *Métaphysique* XII 7 et 9 et l'*Éthique à Eudème* VIII 3 pour ce qui concerne Aristote ; le *Timée* pour ce qui concerne Platon, dont nous considérerons surtout les passages liés au motif de la contemplation du *cosmos*, en laissant largement de côté d'autres aspects qui souvent concentrent l'attention des commentateurs, comme le paradigme démiurgique ou la constitution mathématique du sensible. Ces choix appellent quelques explications préliminaires à l'exposition du développement.

1. Outre les raisons liées au caractère transversal de notre problématique, le choix de considérer les *Protreptiques* et la *Métaphysique* pour discuter d'un problème relatif aux *Éthiques* se justifie selon nous par l'esprit même

de la démarche aristotélicienne. Admettre, à juste titre, que les traités d'Aristote sont structurés suivant le principe d'une séparation entre les domaines du savoir ne veut pourtant pas dire qu'il faille considérer ces domaines du savoir, et les aspects de la réalité qu'ils considèrent, comme des départements absolument détachés et hermétiques. Au contraire, à suivre les indications d'Aristote lui-même, il est légitime de les considérer comme des départements avec des ponts et avec des limites vivantes, auxquelles Aristote ne cesse de réfléchir : c'est de cette façon que nous les pensons.

2. Le choix d'examiner les *Protreptiques* mérite une précision à part : il ne sera pas pour nous question de projeter sur les *Éthiques* les résultats rejoints quant au rôle de la contemplation du *cosmos* ; et même, notre analyse mettra en évidence des décalages sur cette question. Si nous avons choisi de partir des *Protreptiques*, c'est parce que nous y trouvons une réflexion explicite sur le sujet qui nous intéresse, qui n'est en revanche pas présente autrement que sous forme de trace dans les autres exposés de l'éthique d'Aristote. Nous faisons le pari que cela permettra de mettre au jour certains présupposés théoriques qui, quant à eux, demeurent valables dans les développements que les *Éthiques* consacrent à la valeur de la contemplation. Ces développements y gagneront ainsi en intelligibilité.

3. Bien que l'*Éthique à Nicomaque* demeure à l'horizon de ce travail, la limitation du *corpus* éthique aux *Protreptiques* et à l'*Éthique à Eudème* a été rendue nécessaire par notre intention de privilégier l'approfondissement plutôt que l'extension dans l'examen des textes. Cela nous a paru d'autant plus légitime que la littérature critique sur l'*Éthique à Eudème* a eu parfois tendance à en valoriser une lecture platonicienne. Or, nous avons au contraire l'intention de montrer qu'elle se situe dans un mouvement d'éloignement à l'égard de la perspective cosmologique de Platon.

4. Cet écart ne nous a semblé pouvoir être sérieusement établi et mesuré, qu'à condition de prendre appui sur une étude directe et approfondie de Platon lui-même. Il aurait peut-être été plus naturel, et à plusieurs égards plus facile, d'entamer notre enquête par une étude de Platon, en tant qu'il fournirait le sol historique à partir duquel se déploie la pensée d'Aristote. Nous n'avons pourtant pas voulu nous y résoudre. Plus qu'un passage obligé ou un préalable historique, le texte platonicien ne s'insère dans le parcours que nous proposons que pour autant qu'il est rencontré de l'intérieur des textes d'Aristote, et à partir de la problématique



que met au jour l'analyse de ceux-ci. Aussi la partie que nous consacrons au *Timée* occupe-t-elle une position intermédiaire, à la fois parce que l'analyse des *Protreptiques* nous en fait percevoir l'urgence, et parce que ce détour nous a paru indispensable, non pas peut-être à l'explication de nos passages de la *Métaphysique* et des *Éthiques*, mais assurément à la juste détermination de leurs enjeux. Aussi bien, en retour, ne nous sommes-nous pas proposé d'étudier Platon *pour lui-même*, mais pour mettre en évidence la décision conceptuelle d'Aristote lorsqu'il efface délibérément la référence cosmologique de questions où elle jouait chez Platon un rôle crucial. C'est pourquoi, sans nier la pertinence d'autres œuvres de Platon, nous avons largement concentré notre étude sur le texte du *Timée*, qui nous a paru emblématique à cet égard, et plus spécifiquement sur la manière dont y est déterminée la relation de l'homme au *cosmos*.

\*\*\*

## PREMIÈRE PARTIE

La première partie de la thèse est dédiée à un examen des *Protreptiques*, où est explicitement posée notre question relative au statut de la contemplation du *cosmos* pour l'accomplissement éthique de la vie humaine. L'analyse est organisée autour de trois problèmes principaux. 1. Comment la valorisation éthique de la contemplation prend-elle appui sur une double distinction, entre capacité et objet d'une part, entre capacité et activité d'autre part (chapitres 1, 2 et 3) ? 2. La contemplation porte-t-elle sur un objet bien déterminé, et le cas échéant, les notions de « vérité » et de « nature » sont-elles des candidats valables pour parvenir à déterminer cet objet (chapitre 4) ? 3. Quels sont le statut et la signification de l'idée de contemplation du *cosmos* (chapitres 4 et 5) ? La discussion de ces problèmes est aussi, dans chaque chapitre, l'occasion d'introduire la confrontation d'Aristote avec Platon.

**Chapitre 1.** Dans le chapitre 9 des *Protreptiques*, Aristote pose que la contemplation est la fin de la vie humaine : ce texte fournit en cela un point d'entrée naturel pour notre étude, et constitue donc l'objet de notre premier chapitre. La thèse est

développée dans le cadre d'une argumentation sur la valeur supérieure de la *phronēsis*. Aristote procède en invoquant, à l'appui de son propos, l'opinion de deux prédécesseurs prestigieux : Pythagore et Anaxagore. C'est l'opinion de ce dernier qu'on retrouvera d'ailleurs citée dans l'*Ethique à Eudème* I 5, dessinant ainsi le parcours que nous suivrons dans notre propre travail : il faut vivre pour « contempler le ciel ainsi que les astres, la lune et le soleil qui s'y trouvent ». Pourtant, dans son propre argument, développé aussitôt après, Aristote opère un déplacement notable par rapport à ces théories de ses prédécesseurs : il épure la valorisation de l'activité contemplative de la référence au *cosmos*, qui en était chez eux le fondement explicite.

L'analyse d'Aristote est centrée sur la notion de nature, entendue comme une cause efficiente orientée de façon finalisée. La valorisation de la contemplation est ici comme un effet de la valorisation de la nature, à quoi s'attache premièrement Aristote, en redéfinissant celle-ci de façon originale comme une cause qui opère en chaque individu de manière interne. Le critère d'accomplissement du processus de développement naturel n'est alors pas autre chose que la fin même de ce processus.

Cela conduit à écarter deux conceptions alternatives. D'une part, Aristote subordonne les analogies artisanales auxquelles il a recours à une affirmation du primat ontologique de la nature sur l'art : c'est l'art qui imite la nature, et non l'inverse. Cette thèse, régulièrement réaffirmée par Aristote dans ses œuvres, est ici appuyée sur une analyse des fins respectives de la nature et de l'art. Cela revient en somme, dans notre analyse, à déconstruire ce qu'on peut appeler le paradigme démiurgique. D'autre part, Aristote écarte la théorie qui renverrait la genèse de la nature humaine à un cycle de réincarnations, il n'existe pas de dégradation progressive de la nature qu'on puisse poser comme l'effet de la méchanceté en l'homme.

Sous ces différents points de vue, l'effort de revalorisation de la nature, que l'on peut imaginer dirigé contre toutes sortes de théories diverses, atteint en particulier, et d'une façon qui manifeste la cohérence de ces différents versants de l'analyse, les développements de Platon dans le *Timée*, dont la thèse d'une causalité des Formes séparées sur les réalités sensibles (à quoi s'oppose chez Aristote la dynamique interne d'un vivant tendu vers l'accomplissement de soi) et le paradigme démiurgique constituent pour ainsi dire le double point de départ ontologique, tandis que la doctrine des réincarnations en est le point d'arrivée éthico-biologique.

Ainsi, par-delà la confrontation avec les présocratiques, il nous semble que la décision conceptuelle aristotélicienne ne révèle son plein enjeu qu'une fois inscrite en dialogue avec Platon. Il ne s'agit pas, pour Aristote, de désigner d'emblée en première approche la nature comme l'objet de la contemplation par référence auquel l'homme serait porté à s'accomplir (elle serait alors, sous un autre nom, le relais du *cosmos* des anciens et de celui du *Timée*), mais suivant un mouvement inverse, de désigner la contemplation comme la fin en direction de laquelle est tendue notre nature. L'analyse se déporte : c'est purement en tant qu'accomplissement d'une capacité naturelle de l'homme que la contemplation se voit reconnaître une valeur supérieure.

Nous soutenons ainsi que dans ce chapitre, on observe une secondarisation de l'objet de la contemplation. Sa valeur est affirmée indépendamment de ce sur quoi elle se trouve porter, et de l'éventuelle dignité de cet objet. Ainsi Aristote, alors même qu'il estime avoir suffisamment établi la valeur de la contemplation pour l'existence humaine, peut-il expressément affirmer que son examen laisse en suspens une difficulté : celle de ce qu'est l'objet de cette contemplation. Certes, la question n'est pas purement rhétorique, et Aristote l'inscrit manifestement à son programme, sans qu'il soit d'ailleurs évident d'identifier en quel lieu ce programme serait effectivement rempli ; mais il est plus significatif encore, selon nous, qu'il s'autorise à la différer ainsi. La question devra être posée, et l'on peut supposer que tout objet ne se prête pas à la contemplation en laquelle consiste l'accomplissement de l'homme, mais ce n'est pas de cette détermination de son objet que la contemplation tire sa valeur.

**Chapitre 2.** Une fois ce cadre établi nous nous penchons en détail, dans le deuxième chapitre, sur l'argument par lequel Aristote établit que la contemplation est la fin de la vie de l'homme, articulant ainsi le plan éthique à celui de la finalité naturelle et de son ordre propre. Nous proposons une explication technique de l'argument aristotélicien. Sans qu'il soit besoin de la redéployer ici, nous pouvons nous contenter d'en tirer le principal résultat. Il apparaît alors que la force conclusive de l'argument est suspendue à un glissement syntaxique : au cours de l'argument, Aristote substitue à la *phronēsis* son exercice.

Ce constat grammatical ne nous paraît pas anodin et nous nous attachons dans la suite du chapitre à en déployer la signification pour en montrer toute la portée. En effet, cette analyse montre que la distinction préliminaire entre l'objet de la contemplation et la

capacité naturelle de contempler ne suffit pas à caractériser le geste aristotélicien. De façon plus profonde, par-delà l'idée de capacité naturelle, Aristote insiste sur la dimension d'activité, qui à bien des égards nous apparaîtra par la suite comme essentielle à la notion de contemplation. L'activité désigne ici, selon nous, la mise en œuvre de la capacité, son utilisation effective, qu'Aristote leste d'un poids ontologique supérieur à celui de la pure capacité.

Bien que le terme d'*energeia* ne figure pas dans le contexte précis de cet argument, il nous paraît légitime d'introduire la notion d'activité pour rendre compte d'une part de l'insistance d'Aristote sur les tournures verbales et d'autre part de sa caractérisation ultérieure de la contemplation comme *ergon* de l'homme. Cela confirme notre idée selon laquelle la détermination de l'objet de la contemplation n'intervient pas dans la démonstration de la valeur de celle-ci. La logique de l'argument, une fois mise en évidence, implique de reconnaître que la contemplation a de la valeur *en tant qu'activité* et non par référence à son objet, qui reste à ce stade encore indéterminé.

**Chapitre 3.** Si la contemplation vaut en tant qu'activité plutôt que par son objet, alors elle entre en concurrence avec les autres activités de l'âme. Or, même quand il s'agit de montrer qu'elle leur est supérieure, cela ne se fait pas en référence à son objet. C'est ce que nous cherchons à établir dans notre troisième chapitre par l'analyse du chapitre VII des *Protreptiques*, dans lequel Aristote propose une démonstration de la valeur intrinsèque de la *phronēsis*. S'agissant des *Protreptiques*, c'est, à côté du chapitre IX, dont nous sommes partis en raison de sa référence explicite au *kosmos*, l'autre grand lieu de défense de la valeur supérieure de la contemplation. Aristote y souligne en effet que la *phronēsis* a une finalité intrinsèque, c'est-à-dire qu'elle n'a d'autre fin que la pure contemplation : tel est aussi bien son *ergon* propre, qu'Aristote désigne aussi comme un *alētheuein*.

Notre analyse commence par mettre en évidence certaines caractéristiques internes de l'argumentation que développe Aristote dans ce passage. L'argumentation ne porte pas ici, comme ce sera le cas au chapitre IX, sur l'ordre de la génération naturelle, bien que la notion de fin y joue également un rôle central que nous tâchons de clarifier. Cela nous conduit à insister sur le fait que les capacités internes à l'homme, et plus précisément à son âme, se rapportent les unes aux autres suivant une relation de

subordination, dite *pros ti*, à la capacité rationnelle. Ce constat nous importe d'autant plus qu'on retrouvera cette idée dans le dernier moment de notre parcours, en *Éthique à Eudème* VIII 3, où il s'agira de nouveau de démontrer de façon définitive la valeur absolue de la vie contemplative.

Il nous a alors paru possible de caractériser l'argumentation d'Aristote en mobilisant une référence externe, mais en tant que celle-ci paraît effectivement inscrite par Aristote lui-même à l'intérieur de son texte. Une fois de plus, c'est la confrontation avec Platon qui nous a paru le moyen le plus efficace de mettre en relief les enjeux du texte d'Aristote.

D'un côté, nous y repérons un certain nombre d'échos platoniciens : les expressions *pros ti* et *suntassō*, convoquées pour désigner la relation de subordination que les différentes parties de l'âme entretiennent entre elles, sont selon nous héritées de Platon, qui en fait un usage analogue dans des passages célèbres, du *Gorgias* et de la *République* (livres IX et X) notamment. Chez Platon déjà, il s'agit bien de montrer que l'usage des parties inférieures de l'âme doit être ordonné à la partie supérieure comme à sa fin, résolvant ainsi ce qui prend chez Aristote la forme d'une compétition, et chez Platon carrément celle d'un éventuel conflit.

D'un autre côté cependant, Aristote critique expressément Platon pour avoir inversé le juste rapport entre théorie et pratique. En l'orientant vers l'agir, Platon n'aurait pas pleinement conçu la contemplation comme une fin en soi. Or, notre hypothèse est que l'horizon pratique de la contemplation est solidaire du primat que Platon accorde à l'objet de celle-ci. La partie supérieure de l'âme ne peut, chez Platon, endosser le rôle unificateur de ce vers quoi doit tendre chacune des parties qu'en vertu de l'objet propre qu'elle s'attache à saisir, à savoir l'Idée. L'Idée est cet objet que nous nous approprions, ou mieux auquel nous nous assimilons, par la contemplation, en sorte de mettre de l'ordre en nous-mêmes, et c'est cela qui, par suite, informe l'action. Chez Aristote, comme la contemplation est fin en soi et ne tend pas à l'action, il n'est plus besoin d'une référence à l'Idée, ou à quelque autre objet qui en hériterait la fonction. Si, comme nous le verrons, il arrive à Aristote de réintroduire en second temps certaines déterminations de l'objet de contemplation, qu'il peut éventuellement partager avec l'Idée platonicienne (sa « dignité », par exemple), ce n'est pas pour les raisons qui guidaient la démarche de Platon, et il nous faudra attendre de considérer les développements de la *Métaphysique* pour rendre raison de cette réintroduction de l'objet sur un mode dérivatif.

**Chapitre 4** Dans le chapitre 4, nous examinons une possible objection à notre thèse relative à la secondarisation de l'objet de la contemplation dans les *Protreptiques*. Nous avons en effet relevé en passant la définition de l'*ergon* propre de l'homme en tant qu'*alētheuein*, ou encore en tant que production de « la vérité la plus précise sur ce qui est ». La vérité ne peut-elle alors pas être considérée comme l'objet par lequel serait d'emblée déterminé l'acte de la *phronēsis* ? Dans quelle mesure la vérité peut-elle être désignée comme un objet ?

Pour répondre à ces questions, nous proposons une analyse textuelle détaillée des formules par lesquelles la vérité est évoquée dans ce chapitre des *Protreptiques*, avant de nourrir notre interprétation par une enquête élargie à quelques textes cruciaux du *corpus* aristotélicien. Nous procédons en examinant d'abord le débat interprétatif que cette question a suscité, à partir surtout de l'opposition entre Berti et Van der Meeren. D'un côté, on trouve une lecture ontologique de la vérité, entendue comme manifestation de ce qui est ; de l'autre, une lecture logique et subjective de la vérité, entendue comme une affection de l'âme rapportée aux actes d'affirmer et de nier.

Pour tenter de montrer qu'il faut parvenir à concilier les apports de ces deux lectures, nous proposons un commentaire de textes de *Métaphysique* I et II et de l'*Éthique à Nicomaque* VI 2. De fait, il faut admettre que, dans les *Protreptiques*, Aristote assume une présentation de la vérité comme objet de la science et de la philosophie, qui va plutôt dans le sens de la lecture ontologique. Souvent, cette ligne conduit d'ailleurs aussi Aristote à traiter la vérité comme une « cause » à part entière. Mais d'un autre côté, la présentation de l'œuvre de l'âme rationnelle dans l'*Éthique à Nicomaque* coïncide avec celle des *Protreptiques*, en tant qu'elle y est aussi présentée comme un *alētheuein* ; or, elle s'y trouve associée à la référence aux actes d'affirmation et de négation. Ainsi, que la vérité ait une portée ontologique ne doit pas interdire de penser qu'elle se donne à exprimer par certaines structures discursives déterminées. C'est cette lecture à deux versants qui nous semble la plus féconde pour aborder les développements des *Protreptiques*. Pour notre enquête, cela tend à suggérer que même si on accepte de présenter la vérité comme l'objet de la *phronēsis*, c'est à condition de préciser que cet objet se constitue d'emblée à travers l'activité du sujet et en référence à elle.

Mais est-il même vraiment légitime de parler ici d'objet ? Si la vérité était un objet, ce serait un objet tellement général et indéterminé qu'il n'en mériterait plus guère

le nom. Ainsi, il ne s'agit surtout pas d'un objet séparé au sens d'un quelque chose devant nous. Selon nous, il s'agirait plutôt d'une *dimension* de tout objet de savoir, de ce sous l'angle de quoi tout objet déterminé peut être connu.

Aussi la nature, qu'il arrive très souvent à Aristote de juxtaposer à la vérité dans certaines formules des *Protreptiques*, ne saurait être considérée comme le tout de celle-ci, car la nature constitue bien quant à elle un domaine d'objets. Cela nous conduit à proposer une interprétation de la formule énigmatique dans laquelle Aristote remet à plus tard la question de savoir s'il faut contempler le *cosmos* ou « une autre nature » (*Protreptiques* IX, 52.10-12). La recherche sur la nature (qui d'ailleurs ne se réduit pas ici aux réalités célestes) est distinguée de possibles recherches sur d'autres domaines d'objets, éventuellement métaphysiques, susceptibles d'être eux aussi abordés selon la dimension de leur vérité.

De nouveau, nous nous sommes attachés à montrer dans quelle mesure il est possible de lire cette formule comme un positionnement critique à l'égard de Platon. Car ces analyses impliquent qu'il y ait bel et bien une dimension de vérité immanente à la nature, là où Platon posait la vérité comme située au-delà de la nature. On repère de fait chez Aristote une tendance à se référer à la nature pour illustrer ce que sont les objets déterminés de la *phronēsis*. C'est le cas au chapitre 9 des *Protreptiques*, où l'on trouve une analogie entre contemplation de l'univers et contemplation des spectacles, ainsi qu'au chapitre 10, où l'on trouve une référence à la contemplation de la nature de la part du politique. Nous soutenons que, dans de tels passages, la nature n'est précisément pas le *cosmos*. La contemplation ne porte pas sur le *cosmos* en tant que totalité ordonnée de ce qui est, mais sur chacun des êtres naturels en tant qu'agit en lui une cause naturelle.

**Chapitre 5.** Dans le cinquième chapitre, nous revenons plus en détail sur l'analogie, au chapitre IX des *Protreptiques*, entre contemplation de la nature et contemplation des spectacles. L'essentiel de notre analyse consiste en un rapprochement entre ce texte et celui du *De Partibus animalium* I 5, où l'on retrouve le même type de comparaison entre contemplation scientifique et contemplation esthétique. Bien que les contextes diffèrent, les deux structures argumentatives sont similaires, d'autant que dans les deux cas l'analogie a pour fonction de valoriser la contemplation de la nature : il s'agit de mettre en valeur la nature en tant qu'objet d'étude légitime et intéressant pour la

science. L'enquête sur le *cosmos* est ainsi convertie en une enquête sur les causes de chacun des êtres naturels.

Il est à cet égard possible de dire que la nature, au vu des occurrences repérables dans les *Protreptiques*, constitue l'objet privilégié de la *phronēsis* : c'est au domaine de la nature qu'Aristote emprunte la plupart de ses exemples de ce sur quoi la *phronēsis* est susceptible de porter. Mais il importe d'accorder cela sans que la valeur de la *phronēsis* soit pour autant déterminée par référence à cet objet privilégié. Les deux versants de l'analyse doivent être insérés dans un cadre commun.

Nous avançons l'hypothèse que cette ambivalence pourrait être rapportée aux deux types de public auxquels s'adresse simultanément Aristote dans les *Protreptiques* : le grand public d'un côté, et de l'autre un public de spécialistes. Les discussions relatives à l'objet de la *phronēsis*, indifférentes au grand public, s'adressent plutôt aux spécialistes, en vue particulièrement d'écarter la théorie des Idées, dont ils sont susceptibles d'être imprégnés et qui relèguerait hors du monde l'objet propre de la contemplation.

Au terme de cette première partie, une distinction nous a paru devoir être faite entre deux sens du terme d'« objet » de la contemplation, tel qu'on peut être porté à l'appliquer aux analyses d'Aristote. Il y a d'un côté un sens concret, par lequel il désigne ce qui a une certaine consistance physique : c'est le cas lorsqu'Aristote parle par exemple de la contemplation de l'univers ou des éléments premiers. Mais d'un autre côté, l'objet doit aussi s'entendre en un sens plus abstrait, comme lorsqu'Aristote fait porter la contemplation sur « la nature de ce qui est ». Or, ce second sens nous permet d'atteindre un trait caractéristique de l'analyse aristotélicienne, sur lequel reviendra la troisième partie de la thèse : en ce second sens, l'objet de l'intelligence n'a pas de pleine consistance en dehors de l'activité intellectuelle par laquelle il est saisi. Au lieu de définir l'activité par son objet, nous sommes fondés à envisager la possibilité d'un objet tel qu'il ne puisse être ce qu'il est que par référence à l'activité qui le constitue en s'y appliquant.

\*\*\*



## DEUXIÈME PARTIE

À plusieurs reprises, au cours de la première partie, il nous est apparu que les thèses centrales qu'Aristote formule, dans les *Protreptiques*, au sujet de la contemplation et de son objet propre, sont élaborées en confrontation avec Platon. C'est seulement à partir de ce constat, et non comme en un passage obligé à titre de prédécesseur illustre qu'il aurait été possible d'évacuer dans une partie pour ainsi dire préliminaire, qu'il nous a semblé légitime et même désormais indispensable de nous tourner plus directement vers le texte platonicien. Il nous a semblé que le meilleur choix était de nous concentrer sur le dialogue dans lequel Platon aborde dans toute son amplitude le motif de la contemplation du *cosmos*, à savoir le *Timée*.

Surtout, il nous a paru que le texte fondamental de la *Métaphysique* dans lequel Aristote présente la contemplation comme une identité de l'intellect et de l'intelligible pouvait se lire comme une démarcation d'un motif qui se trouve au cœur du *Timée* : l'identification de l'intelligence humaine aux mouvements du ciel. On voit que de Platon à Aristote, la proximité des structures, où se nouent identification contemplative, bonheur humain et relation de l'homme au divin, se double d'un événement spectaculaire : l'effacement de la référence cosmologique. C'est pour comprendre cet effacement, et pour le saisir comme une véritable décision, de la part d'Aristote, de rompre avec la construction platonicienne, qu'une exploration en profondeur de la conception élaborée dans le *Timée* s'est, à ce stade de notre enquête, imposée à nous. Nous avons voulu restituer l'articulation subtile entre cosmologie, noétique, théologie et éthique qui y est proposée.

**Chapitre 1.** Dans un bref premier chapitre, nous entreprenons de replacer en son contexte le passage décisif dans lequel *Timée* préconise l'assimilation par l'âme des mouvements du ciel. Nous montrons que ce passage est à certains égards un point d'aboutissement de l'ensemble du parcours cosmologique, qui s'avère ainsi résolument tourné en direction d'une perspective éthique. Plus encore que les développements consacrés aux maladies de l'âme, la contemplation du *cosmos* nous apparaît comme le véritable lieu éthique du dialogue, en tant qu'elle engage en chacun une certaine responsabilité individuelle : elle est une tâche à laquelle nous sommes appelés.

**Chapitre 2.** Notre second chapitre propose une étude de deux thèmes centraux, qui sont aussi deux façons apparemment opposées, mais réellement complémentaires, de penser la relation de l'homme au *cosmos* : le thème de la domination et celui de l'apparement.

La domination, que nous retrouverons dans le contexte de l'éthique aristotélicienne, n'est pas dans le dialogue de Platon une métaphore occasionnelle : non seulement sa récurrence a été remarquée par les commentateurs, mais plus encore, elle travaille selon nous le discours de Timée comme un concept opératoire, par lequel s'effectue la conjonction du discours cosmologique et du discours éthique. On ne comprend pas correctement l'idée selon laquelle l'homme doit se laisser dominer par le *cosmos* (se *laisser* dominer, car la domination ne doit pas être ici entendue sur un mode despotique, mais suppose le consentement du dominé à ce qui est juste et bon), si on ne voit pas que la structure de domination est aussi interne à chacun de ces deux termes. Se laisser dominer par le *cosmos*, c'est établir en soi-même cette structure de domination (le bonheur ne consistant pas en autre chose qu'en la domination de la raison sur les passions) qui définit déjà en lui-même l'ordre cosmique (par la domination ontologique de l'intelligence sur la nécessité, et la domination cosmologique des astres fixes sur les translations des planètes).

Cette communication entre éthique et cosmologie a une condition de possibilité, qui en est pour ainsi dire l'interface et sur laquelle nous tenons à insister : c'est que, dans le ciel comme dans l'homme, une même structure *psychologique* soit présente. On a affaire à deux manières d'exprimer la constitution bien ordonnée comme domination du cercle de l'identique sur le cercle de l'autre, hors de nous aussi bien qu'en nous-mêmes. Cette constitution bien ordonnée consiste en définitive dans l'exercice même de l'intelligence comme saisie de ce qui est véritablement, intelligence qui, suivant ce mythe, se déploie aussi bien sur le plan objectif des choses que sur le plan subjectif de l'individu. Cet accomplissement cognitif coïncide sans reste avec la rectitude éthique, en sorte que la disposition vertueuse n'est que l'expression même de la bonne disposition des cercles en l'âme, et que le bien agir n'est que l'expression même d'un bien penser.

La domination n'épuise pas les formes que prend dans le *Timée* la relation de l'homme au *cosmos*. De fait, la domination du *cosmos* sur l'homme ne peut s'exercer que sous la présupposition d'une homogénéité entre l'un et l'autre : c'est ce que se charge d'exprimer le thème de l'apparement. Nous nous penchons à cette occasion sur la

métaphore fameuse de la plante céleste, dont il ressort que le désir de l'homme ne peut être accompli que par l'exercice de l'intelligence, sollicitée par le spectacle du ciel offert à la contemplation.

**Chapitre 3.** Dans un dernier chapitre, nous analysons deux autres modes de relation entre homme et *cosmos* : la compréhension et l'assimilation. Ils désignent respectivement le point de départ et le point d'arrivée de la thérapie de l'intellect, telle qu'elle est présentée dans le passage que Platon consacre à la finalité de la vue (46d 5-47c 4) et dans l'analyse conclusive de 90c 7-d 7. Connaître les mouvements du ciel est ce qui permet en fin de compte de se régler soi-même sur eux. La relation d'imitation sert de relais pour passer de l'un à l'autre de ces deux stades.

S'agissant de la compréhension, la difficulté consiste d'abord à déterminer ce qui, du ciel, demande à être connu. Selon nous, il s'agit surtout de reconnaître en lui la présence de la structure de domination étudiée dans notre précédent chapitre. La compréhension des mouvements du ciel est ainsi systématiquement rapportée à ses effets moraux. La « philosophie », telle qu'en parle ici Platon, se situe au point de rencontre de l'effort de compréhension et de l'accomplissement éthique. En ce sens, c'est bien comme une exhortation à philosopher qu'il convient d'appréhender le spectacle du ciel, selon le mythe de Timée – à l'opposé d'une fascination dans laquelle l'esprit se sentirait comme absorbé et paralysé par le spectacle.

L'analyse de la finalité de l'audition vient à cet égard renforcer celle de la finalité de la vue : à la fin du dialogue, la compréhension des mouvements célestes est d'ailleurs mise sur le même plan que celle des harmonies en tant que point de départ pour la thérapie de l'intellect. Cela nous conduit à la notion d'ordre, entendue comme un accord entre les parties d'une même totalité. Inversement, le désordre résulte de notre incapacité à saisir l'apparemment de l'âme au *cosmos* et à nous y rapporter intérieurement comme à un guide : c'est ce que montre en particulier l'explication finale des causes de la réincarnation.

S'agissant de l'assimilation, la difficulté consiste à comprendre en quoi elle peut recevoir une signification autre que métaphorique, et exprimer quelque chose de l'intellect lui-même. Nous comprenons cela comme une prédominance de la science sur

l'opinion. Le cercle de l'identique, par sa stabilité, est l'expression de la connaissance vraie, là où le cercle du différent renvoie à l'instabilité des opinions.

Le motif de l'errance occupe à cet égard une place importante dans le dialogue : il marque l'être tiraillé entre des directions opposées, aussi bien au niveau des mouvements physiques qu'au niveau des comportements humains chargés d'enjeux éthiques. À l'inverse, la stabilité, qui est l'indice de l'excellence cognitive, marque aussi un accomplissement éthique du comportement. L'identité du pensant au pensé n'est pas déconnectée de l'agir vertueux.

\*\*\*

## TROISIÈME PARTIE

Nous revenons à Aristote dans la dernière partie de notre travail. La signification que reçoit chez lui l'identité du pensant et du pensé peut, selon nous, aider à mieux comprendre le statut qu'ont, dans les *Éthiques*, la référence cosmologique d'une part, qui est comme estompée, et d'autre part la référence au divin, qui reçoit un sens nouveau. Le rapport de l'homme au divin se formule dans un vocabulaire et à travers des thèmes (la divinité de l'intellect, l'assimilation au divin, le lien étroit entre bonheur et contemplation) qui paraissent simplement repris de Platon, mais qui recouvrent en réalité une mutation conceptuelle décisive. L'originalité d'Aristote dans son traitement du rapport au monde et dans son traitement du rapport au divin nous apparaissent ainsi comme les deux faces d'un même problème.

### Section 1

**Chapitre 1.** Une première section est consacrée à l'examen des textes décisifs de *Métaphysique* XII. Nous partons du chapitre 7, en particulier en 1072b 14-28, où Aristote développe un argument complexe en vue de caractériser la disposition propre au dieu comme une activité théorétique, par le recours à une analogie entre l'activité de dieu et l'activité humaine la meilleure. L'enquête sur l'activité de dieu suit ainsi le fil directeur d'une enquête sur la valeur des activités de l'homme.

Or, le commentaire de ce passage met aux prises deux types d'interprétation, selon que les commentateurs ont tendance à en isoler l'un ou l'autre aspect, sans en restituer pleinement la cohérence globale. D'un côté, la *theōria* humaine accomplie est présentée comme ayant dieu pour objet, en tant que dieu serait l'être le meilleur. D'un autre côté, la *theōria* accomplie est présentée comme une auto-intellection de l'intellect, impliquée dans toute forme de pensée théorétique quel qu'en soit l'objet premier.

Notre analyse se concentre sur l'articulation entre ces deux moments du texte aristotélicien, dans le but d'en restituer l'enchaînement et d'en montrer la connexion. Comment l'idée que l'intellection la meilleure porte sur l'objet le meilleur s'articule-t-elle à l'affirmation que l'intellect se pense soi-même ? Nous proposons d'interpréter ce passage comme une critique qu'Aristote adresse aux théories enclines à subordonner la valeur de l'intellection à celle de son objet. C'est au présupposé même de ces théories que s'attaque Aristote : à savoir, à la présupposition d'une séparation du sujet et de l'objet de la pensée. L'objet de l'intellect, en tant qu'intellect même, se constitue comme tel à même l'acte d'intellection, sans qu'on puisse dire qu'il lui préexisterait.

**Chapitre 2.** Pour renforcer cette interprétation, nous en cherchons une confirmation dans le chapitre 9 de ce même livre XII de la *Métaphysique*, en particulier en 1074b 15-34. La discussion porte sur deux apories initiales, centrées précisément sur la compétition entre valeur de l'objet et valeur de l'activité. La première aporie porte en effet sur l'application à la contemplation du couple de l'acte et de la puissance, tandis que la seconde porte sur la nature de l'objet de la contemplation.

Selon nous, la définition de la disposition actuelle de l'intellect est justement la critique d'une conception de l'intellect potentiel dont le présupposé serait la séparation principielle du sujet de l'intellection et de son objet. Nous cherchons à montrer qu'il existe en effet un lien intrinsèque entre ces deux versants de l'argumentation aristotélicienne : la conception de l'intellect comme actuel et l'annulation de la séparation en sujet et objet. Ce double effort théorique culmine dans la formulation par laquelle Aristote caractérise la pensée divine comme *noēsis noēseōs*. Notre chapitre se veut ainsi une contribution à la question difficile de la cohérence de l'argument aristotélicien, de l'ordre qu'il suit, ainsi qu'à celle de son articulation avec les développements du chapitre 7.

**Chapitre 3.** Enfin, à propos de ce même passage du texte aristotélicien, nous montrons comment la critique formulée par Aristote peut être appliquée de façon pertinente à la position de Platon dans le *Timée*. La pertinence du rapprochement textuel est établie à partir de deux indices : d'une part le statut de « meilleure réalité engendrée » reconnu à l'âme par Platon dans une formule dont Aristote exhibe implicitement l'incohérence, et d'autre part la récurrence, dans l'un et l'autre texte, du lexique de la domination.

Récurrence n'est cependant pas répétition : Platon caractérise l'intellect comme dominant par rapport au cercle du différent, mais d'un point de vue aristotélicien, il ne parvient pas à l'émanciper suffisamment de l'objet auquel il s'applique. C'est par cet objet qu'il vaut plutôt que par son activité, et c'est avec ce schéma qu'Aristote prend ses distances dans ces pages de la *Métaphysique*.

## Section 2

**Chapitre 1.** À la lumière des analyses précédentes, il nous est possible de revenir frontalement à notre problème de départ : le statut de l'effacement de la référence cosmologique dans les *Éthiques*, et de la relative indétermination de l'objet de la contemplation. Nous centrons notre propos sur le chapitre VIII 3 de l'*Éthique à Eudème*.

Aristote y thématise la *theōria* et est conduit à l'identifier au suprême bonheur humain à partir d'une interrogation sur le critère du choix des biens naturels non-louables, tels que la santé ou la richesse. Après avoir éclairé le contexte dans lequel, de façon un peu étonnante, intervient cet argument, nous en proposons une analyse interne. Il apparaît alors que la structure logique de l'argument procède par spécifications successives d'un principe dans lequel la notion de domination joue un rôle central : il faut vivre selon le principe qui domine.

S'agissant de l'homme, Aristote est conduit, en dernière analyse, à identifier ce principe dominant comme dieu lui-même, ainsi conçu en tant que fin. Nous insistons sur le fait que dieu n'est pas fin au sens d'un bénéficiaire de l'action humaine, mais au sens de ce vers quoi l'homme tend. Les biens naturels seront ainsi choisis pour autant qu'ils contribuent à nous porter à la contemplation du dieu, et rejetés dans le cas contraire.

La défense de cette interprétation suppose de prendre position sur le sens à donner à une formule ambiguë d'Aristote, qui divise ses commentateurs : la *theōria tou theou*. Sans prétendre résoudre toutes les difficultés (présentes de part et d'autre), nous présentons les raisons d'opter de préférence, du point de vue des rapports entre théorie et pratique, pour la lecture subjective du génitif : il faut tendre à contempler comme dieu contemple, celui-ci pouvant alors être entendu comme la partie la plus excellente de nous-mêmes plutôt que comme le moteur immobile qu'ont tendance à y reconnaître les lectures objectives du génitif.

**Chapitre 2.** Dans un dernier chapitre, nous pouvons finalement renouer l'un des fils conducteurs de notre parcours, en confrontant l'*Éthique à Eudème* au *Timée* sur la question de la contemplation comme fin de la vie humaine. Nous comparons l'usage du motif de la domination dans l'un et l'autre texte, et son articulation, à chaque fois, avec le projet d'une « thérapie du divin ».

Chez Aristote, la relation dans l'âme entre des parties dominantes et des parties dominées est basée sur une référence à la nature, tandis qu'elle est chez Platon d'ordre non pas naturel mais cosmologique, suivant la distinction que nous avons proposée dès le premier chapitre de notre thèse. De plus, l'argumentation du *Timée* sur les maladies et la santé (87c 1-89d 1) nous apparaît parallèle à celle à celle du chapitre VIII de l'*Éthique à Eudème* : la discussion part de la beauté et bonté morale (*kalokagathia*) et introduit l'idée de domination de l'âme rationnelle, pour aboutir à désigner la contemplation comme fin de l'homme. Or, dans le *Timée*, le *cosmos* joue le rôle de référence paradigmatique et de modèle d'équilibre, tandis que ce n'est absolument plus le cas dans ce passage de l'*Éthique à Eudème*. L'activité contemplative tire sa valeur de soi seule, en tant précisément qu'il est possible d'y reconnaître l'attribution à l'intellect d'une pensée de soi-même.

La redéfinition du rapport au divin va ainsi de pair avec ce que nous appelons la décosmologisation de l'éthique. Le *cosmos* n'y est présent, allusivement, que comme une trace de ce dont Aristote fait effort pour se déprendre. C'est ainsi l'accent mis sur la dimension d'activité, dont procède la valeur de la contemplation, qui explique que la détermination de l'objet passe au second plan et soit comme éclipsée et ostensiblement négligée dans le cadre de l'analyse éthique.





# INDICE

RINGRAZIAMENTI.....	2
Introduzione .....	3
1. La relazione tra uomo e cosmo in Aristotele .....	3
2. Etica e cosmologia .....	5
3. La contemplazione del cosmo in Aristotele: <i>status quaestionis</i> .....	13
4. Il problema della ricerca: il ruolo del cosmo in quanto oggetto di contemplazione nelle <i>Etiche</i> .....	20
4.1 Il rapporto tra oggetto e attività della contemplazione: una questione trasversale	21
4.2 La <i>theōria</i> umana e i suoi oggetti nelle <i>Etiche</i> .....	22
5. L'ipotesi di ricerca: l'epurazione del riferimento cosmologico come risposta critica a Platone.....	28
6. Osservazioni di metodo .....	32
7. Piano della tesi .....	36
PRIMA PARTE .....	42
VIVERE PER CONTEMPLARE.....	42
IL COSMO COME OGGETTO DI CONTEMPLAZIONE NEL <i>PROTREPTICO</i> DI ARISTOTELE .....	42
Primo capitolo.....	46
<i>Protr.</i> , IX: il fine della vita umana e il cosmo come oggetto di contemplazione .....	46
0. Introduzione .....	46
1. Esercizio e oggetto della contemplazione: l'interpretazione aristotelica dell'apoftegma di Anassagora .....	50
2. Le critiche implicite a Platone: la natura come causa efficiente e fine della generazione .....	51
3. Conclusione .....	61
Secondo capitolo.....	65
<i>Protr.</i> , ch. IX, 51.16-52.8: l'attività intellettuale come esercizio di una capacità .....	65
0. Introduzione .....	65
1. <i>Protr.</i> , ix, 51.16-52.8: l'esercizio della <i>phronēsis</i> come fine della vita umana .....	66
1.1 <i>Protr.</i> IX, 52.4-5: dalla natura all'etica .....	68
1.2 <i>Protr.</i> IX, 52.4-5: dalla capacità intellettuale al suo esercizio.....	69
2. Se la contemplazione sia un bene indipendentemente dalla natura dell'oggetto contemplato.....	72
3. CONCLUSIONE .....	74
Terzo capitolo .....	75
<i>Protr.</i> , VII, 41.15-43.25: la <i>phronēsis</i> come scienza teoretica e la verità come fine .	75
0. Introduzione .....	75

1. Il capitolo VII del <i>Protreptico</i> e la dimostrazione della finalità intrinseca della <i>phronēsis</i> .....	76
1.1 Sulle parti che sono in noi: corpo, anima e parte razionale dell'anima .....	76
1.2 La virtù della parte migliore dell'uomo .....	78
1.2.1 "Ogni cosa è disposta bene in base alla propria virtù [...], la virtù secondo natura di ciò che è per natura migliore è anch'essa migliore [...]" (41.22-4.4).....	79
1.2.2 "[...] Ma migliore è ciò che per natura è più atto a comandare [...] e dice che cosa si deve e non si deve fare [...]" (41.23-41.30).....	80
1.2.3 "Dunque, qualunque sia la virtù di questa parte, è necessario che sia di tutte la più degna di essere scelta ... noi siamo soltanto o soprattutto questa parte" (42.1-4)	80
1.3 La scienza teoretica come virtù migliore dell'uomo .....	83
1.3.1 L'opera propria della parte razionale dell'anima .....	83
1.3.2 La <i>phronēsis</i> come scienza teoretica .....	89
1.3.2.1 "L'uomo realizza quest'opera per mezzo della scienza in generale [...] la parte conoscitiva [...] la virtù di questa è scienza" .....	89
1.3.2.2 "Di conseguenza non è opera della saggezza nessuna delle virtù che diciamo secondo le parti [...] l'esercitare il senno e il contemplare è la funzione dell'anima [...] nulla di diverso dalla vista stessa" .....	92
2. Un confronto con Platone: il significato aristotelico della <i>phronēsis</i> come fine ....	93
2.1 Il coordinamento dell'uso di ciò che è dominato a ciò che domina e la <i>phronēsis</i> come fine .....	94
2.2 <i>Gorgia</i> 503c 4-504a 6 e <i>Repubblica</i> IX e X: le origini platoniche della nozione di fine nell'analisi aristotelica del rapporto tra la <i>phronēsis</i> e le altre disposizioni psichiche.....	96
2.3 La critica alla concezione platonica della finalità della <i>phronēsis</i> .....	101
2.3.1 Risalire a Platone: le parti della virtù e l'identificazione di virtù e scienza produttiva .....	102
2.3.2 La critica di Aristotele: la <i>phronēsis</i> non è produzione ma <i>theōria</i> .....	105
3. CONCLUSIONE.....	107
Quarto capitolo .....	109
L'oggetto della <i>phronēsis</i> nel <i>Protreptico</i> : .....	109
il cosmo ossia "la verità e la natura di ciò che è" .....	109
0. Introduzione .....	109
1. "Ciò di cui c'è scienza": una definizione di oggetto a partire dal linguaggio ordinario .....	110
2. <i>Protr.</i> , VII: la verità come opera propria della <i>phronēsis</i> .....	112
2.1 Il problema esegetico concernente il termine 'verità' in <i>Protr.</i> , VII, 42.14-15 ..	113
2.2 Un excursus sul significato di 'verità' nel <i>Corpus Aristotelicum</i> .....	114
2.3 Le interpretazioni di Berti e Van der Meeren del termine verità nel passo del <i>Protreptico</i> (ch. VII, 42.14-15) .....	116

2.4 Figure dell'alētheia e dell'alētheuein in <i>EN VI</i> e <i>Metaph.</i> , I e II .....	118
2.4.1 L'alētheuein in <i>EN VI</i> , 1139b 11-17: "trovarsi nel vero quando si afferma o si nega" .....	118
2.4.2 L'alētheia come causa in <i>Metaph.</i> , II, 1 e in <i>Protr.</i> , VI .....	123
2.5 La verità come attività e come oggetto in <i>Protr.</i> VII.....	128
3. La generalità della nozione di verità.....	129
3.1 Un'aporia sulla nozione di verità come oggetto .....	129
3.2 <i>Protr.</i> , V, 40.24-42.2.....	131
3.3 <i>DCMS XXXIII</i> 72.6-73.3: la <i>phronēsis</i> come conoscenza del mondo fisico negli ambiti sopra-lunare e sublunare.....	132
3.3.1 <i>DCMS, XXXIII</i> , 72.26 e <i>PA I 5</i> , 644b 23-37 a confronto.....	134
3.3.2 La precisione della scienza come conoscenza delle cause nel <i>DCMS</i> .....	140
4. <i>Protr.</i> VI e IX: trascendenza della verità sulla natura .....	142
5. Il mondo naturale come oggetto prioritario della <i>phronēsis</i> nel <i>Protreptico</i> .....	144
6. <i>Protr.</i> X: ancora sul cosmo come oggetto della <i>phronēsis</i> .....	150
7. Conclusione .....	155
Quinto capitolo. ....	156
La ricerca sulla natura come ricerca sulle cause. Un paragone tra contemplazione scientifica ed estetica nel <i>Protreptico</i> e nel <i>De Partibus animalium</i> .....	156
0. Introduzione .....	156
1. Contemplazione artistica e scientifica a confronto: <i>De partibus animalium I 5</i> , 645a 4-24 e <i>Protr.</i> IX.....	157
2. <i>De partibus Animalium</i> , I 5.....	159
2. 1 Il paragone tra contemplazione artistica e scientifica: <i>PA I 5</i> , 645a 4-24 .....	161
2.2 Arte e natura a confronto: due riflessioni .....	165
3. Le differenze tra <i>De Partibus Animalium</i> e <i>Protreptico</i> .....	167
3.1 Contesto e obiettivo dell'argomento.....	167
3.2 I termini del paragone .....	168
3. 3 Senso e struttura del paragone .....	168
4. Le somiglianze tra <i>De Partibus Animalium</i> e <i>Protreptico</i> .....	172
4.1. Obiettivo e termini del paragone .....	172
4.2 Senso e funzione del paragone.....	173
4.3 Struttura e presupposti del paragone.....	174
5. Le implicazioni del paragone con il <i>De Partibus animalium</i> per l'interpretazione del passo del <i>Protreptico</i> .....	176
6. Conclusione .....	179
SECONDA PARTE.....	182
CONTEMPLARE IL COSMO PER VIVERE SECONDO LA SCIENZA.....	182

UNA LETTURA DEL <i>TIMEO</i> DI PLATONE.....	182
Primo capitolo .....	190
La contemplazione del cosmo nel <i>Timeo</i> di Platone .....	190
0. Introduzione .....	190
1. La Terapia dell'Intelletto nella narrazione di Timeo .....	193
2. La finalità etica della narrazione cosmologica .....	195
Secondo capitolo .....	206
Dominazione e parentela:.....	206
due schemi per pensare la relazione tra uomo e cosmo .....	206
0. Introduzione .....	206
1. La relazione di dominazione .....	207
1.1 “Né dominanti né dominati”: la disposizione dei periodi dell'anima all'alba della rincarnazione .....	208
1.2 Il comando della parte divina come norma etica.....	213
1.3 La funzione cosmologica e psicologica del comando del periodo dell'identico e del simile .....	221
1.3.1 Il dominio del periodo dell'identico e del simile nell'anima del cosmo e nel cielo .....	222
1.3.2 Il dominio del cerchio dell'identico come disposizione cognitiva normale dell'uomo .....	227
1.3.2.1 La sensazione come deviazione dalla norma .....	227
1.3.2.2 L'assennatezza come ripristino della norma .....	234
2. La relazione di parentela .....	239
2.1 Riconnesione della razionalità dell'uomo alla razionalità nel cosmo: indicazioni generali .....	240
2.2 La parentela tra anima umana e anima del cosmo .....	242
2.3 La metafora della pianta celeste e il compimento dei desideri umani .....	243
Capitolo terzo. ....	245
Comprensione e assimilazione: .....	245
due schemi per pensare il funzionamento della terapia dell'intelletto .....	245
1. La relazione di comprensione .....	245
1.1 La filosofia come fine etico delle conoscenze celesti .....	248
1.2 I movimenti dell'‘armonia’ .....	257
1.3 La finalizzazione della filosofia alla guida del cerchio dell'identico dell'anima umana .....	269
2. La relazione di assimilazione .....	276
2.1 Scegliere l'intellezione e la scienza .....	278
2.2 I movimenti celesti come modelli dell'agire umano .....	283
2.2.1 Riepilogo dei risultati precedenti .....	284

2.2.2 La nozione di “erranza” nel <i>Timeo</i> .....	287
2.2.2.1 La causa errante: assenza di intelligenza, disordine e casualità .....	287
2.2.2.2 La differenziazione delle direzioni e dei luoghi del movimento come causa dell’erranza. Il caso del cosmo e il caso dell’uomo. ....	288
2.2.2.3 La distinzione tra astri fissi e astri erranti: l’erranza come instabilità, ossia come compresenza di movimenti opposti.....	291
2.2.2.4 La stabilità dei movimenti celesti e l’instabilità dei pensieri nell’uomo. ....	295
2.2.2.5 La condotta stabile come telos della vita migliore .....	302
TERZA PARTE.....	315
LA CONTEMPLAZIONE COME ATTIVITÀ E IL VENIRE MENO DEL COSMO COME OGGETTO .....	315
PRIMA SEZIONE .....	316
LA <i>THEŌRIA</i> COME IDENTITÀ DI INTELLETTO E INTELLIGIBILE IN <i>METAPHYSICA</i> XII 7 E 9 .....	316
Primo capitolo.....	324
Un’analisi di <i>Metaph.</i> XII 7, 1072b 15-31.....	324
0. Introduzione .....	324
1. La prima sezione dell’argomento .....	326
2. La seconda sezione .....	328
3. La terza sezione: PRIMA PARTE .....	334
4. La Terza sezione: Seconda parte .....	344
5. Alcune osservazioni generali .....	349
Secondo capitolo.....	351
<i>Metaph.</i> , XII 9, 1074b 18-34 .....	351
0. Introduzione .....	351
1. L’oggetto di <i>Metaph.</i> XII 9.....	352
2. Schema del capitolo .....	353
3. La prima aporia .....	354
3.1 Un collegamento con il <i>Timeo</i> di Platone: l’‘altro’ dall’intelletto è l’oggetto....	359
3.2 La logica interna alla prima aporia .....	362
4. La seconda aporia .....	363
4.1 La prima e la seconda risposta di Aristotele .....	365
4.2 La giustificazione della seconda risposta aristotelica .....	368
4.3 La tesi dell’autointellezione dell’intelletto .....	370
5. <i>Metaph.</i> XII 7 e <i>Metaph.</i> XII 9 a confronto.....	371
5.1 La tesi dell’autointellezione dell’intelletto in <i>Metaph.</i> XII 9 .....	371
5.2 La tesi dell’autointellezione dell’intelletto in <i>Metaph.</i> XII 7 .....	373

5.3 L'argomento di <i>Metaph.</i> XII 9 sull'identità dell'oggetto intelletto e la tesi dell'autointellezione dell'intelletto di <i>Metaph.</i> XII 7.....	374
5.4 Discussione di una possibile obiezione.....	376
6. Un proposito difficile: ordinare <i>Metaph.</i> XII 9.....	378
6.1 Il collegamento logico tra la tesi (a) e (b) della prima aporia: un riepilogo della nostra interpretazione.....	380
6.2 Il collegamento tra la prima e la seconda aporia di <i>Metaph.</i> XII 9 e l'“ordine” dell'argomento aristotelico.....	382
Terzo capitolo.....	385
L'intelletto platonico come modello dell'intelletto potenziale di <i>Metaph.</i> XII 9.....	385
0. Introduzione.....	385
1. Un primo argomento in difesa della tesi: l'anima “come migliore delle realtà generate” in <i>Timeo</i> 37a 2.....	386
2. Un secondo argomento in difesa della tesi: l'uso di ‘κύριος’ e ‘κράτος’ nel <i>Timeo</i> e in <i>Metaph.</i> XII 9.....	389
3. Conclusione.....	394
SECONDA SEZIONE.....	395
LA “ <i>THEŌRIA</i> DEL DIO”: UNA VIRTÙ SENZA MONDO.....	395
Capitolo primo.....	398
Il principio che ordina: un'analisi di <i>EE</i> VIII 3.....	398
1. Il contesto immediato del passo: la bellezza e bontà morale e il rapporto dell'uomo con i beni naturali.....	398
2. L'argomento di <i>EE</i> VIII, 1249a 21-1249b 25.....	402
2.1 Prima sezione: <i>EE</i> , 1249a 21-1249b 2. La necessità pratica di un criterio nella scelta dei beni naturali.....	404
2.2 Seconda sezione: <i>EE</i> , 1249b 3-6. La necessità pratica di trovare una definizione del criterio.....	405
2.2.1 Il criterio è “come dice la ragione”.....	405
2.2.2 La precisione nella definizione del criterio.....	406
2.3 Terza sezione: 1249b 6-9. La prescrizione di vivere in rapporto al principio che comanda.....	407
2.4 Quarta sezione: 1249b 10-13. Il principio che comanda nell'uomo.....	410
2.4.1 “E poiché anche l'uomo è per natura composto di una parte che comanda e di una che è comandata, ciascuno anche dovrà vivere subordinandosi al suo principio” (1249b 10-1249b 12).....	410
2.4.2 “Questo poi è di due modi: in uno infatti è principio la medicina e in un altro la salute, e quella è in vista di questa” (1249b 11-13).....	412
2.4.3 οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν (1249b 13).....	413
2.5 Quinta sezione: 1249b 13-16. Il dio comanda come fine.....	415

2.6 Sesta sezione: 1249b 16-17. La definizione del criterio: scegliere per la contemplazione .....	421
3. Conclusione .....	422
Secondo capitolo .....	428
Che cosa è buono per noi? Aristotele a confronto con Platone .....	428
0. Introduzione .....	428
1. Dalla cosmologia alla fisica: sull'origine della dominazione nell'anima.....	429
2. Dal cosmo all'uomo. il modo di agire del principio di dominazione .....	433
2.1 Sul modo di agire del principio che domina nel <i>Timeo</i> di Platone.....	433
2.2 Bontà e bellezza morale: un percorso parallelo in <i>Timeo</i> 87c 1-90d 7 e <i>EE</i> VIII 3 .....	439
2.2.1 Cause del salute e contemplazione del cosmo nel <i>Timeo</i> .....	440
2.2.2 Tra formulazioni e riformulazioni: trovare l'ordine della discussione .....	443
2.2.3 Le conseguenze dei risultati raggiunti .....	446
2.3 La 'terapia del dio' in <i>EE</i> VIII 3 .....	448
2.3.1 Struttura dell'argomento .....	448
2.3.2 Attività teoretica, dominazione e terapia del dio in <i>EE</i> VIII 3 .....	451
3. Conclusione .....	453
Conclusione generale .....	460
BIBLIOGRAFIA .....	471
RÉSUMÉ DE THÈSE .....	483
INDICE .....	505