

RISONANZE ACCADEMICHE E TRACCE DI UNA  
RELIGIONE ASTRALE NELL'AMBITO DELLA  
STRATEGIA ARGOMENTATIVA DEL *DE CAELO* DI  
ARISTOTELE

*Francesco Aronadio*

(Università degli Studi di Roma "Tor Vergata")

*Abstract*

The paper is divided into two parts. Firstly, some passages of Aristotle's *De caelo* will be taken into account in which it is possible to glimpse an Academic background. Aristotelian expressions and theses will be compared with analogous formulations in the fragments of Xenocrates and Speusippus and in the *Epinomis*. Secondly, an attempt will be made to reconstruct the peculiar attitude that Aristotle assumes in those passages of the *De caelo* towards the Academic heritage.

*Keywords:* *De caelo*, Aristotle's argumentative strategies, Pythagoreans, Speusippus, Xenocrates

Quanto si sta qui per presentare somiglia, per certi versi, a un "processo indiziario". Anche gli indizi possono essere ammessi in un procedimento giudiziario, pur se non hanno la stessa forza delle prove dirette. Sarà il giudice a valutare il peso, la precisione e il riscontro oggettivo degli indizi per ammetterli come prova nel dibattito. Analogamente, non saranno qui prodotte delle prove della presenza di dottrine accademiche nel *De caelo* aristotelico. Si andrà piuttosto in cerca di indizi, che, come si vedrà, sono di consistenza e pregnanza diverse; ed è per questo che si è preferito etichettarli come "risonanze". Sarà poi il lettore a valutare se accoglierli o meno come significativi ai fini della lettura delle pagine dello Stagirita.

In una prima sezione saranno proposti alcuni passi del *De caelo* che, in virtù del loro richiamare (anche solo implicitamente) temi o

dottrine espresse in ambito accademico, saranno accostati a passi di Platone e/o di esponenti dell'Accademia antica (d'ora in avanti soltanto "Accademia"). In una seconda sezione saranno svolte alcune considerazioni miranti a scorgere, a partire dagli accostamenti proposti, se è possibile risalire a una deliberata strategia di trattamento delle eredità accademiche da parte di Aristotele in quest'opera.

## 1. RISONANZE

Si richiamerà qui di seguito l'attenzione su sei luoghi del *De caelo* ove potrebbero farsi sentire risonanze accademiche. Il ventaglio dei passi esaminati non ha pretese di esaustività: la loro scelta dipende esclusivamente dalla rispettiva esemplarità e dal loro prestarsi alle successive considerazioni svolte nella seconda sezione. Si inizierà da risonanze molto generiche, ma non per questo necessariamente insignificanti.

### 1.1 *DE CAELO* 268A9-13: IL NUMERO TRE

Nelle battute iniziali dell'opera, Aristotele, dopo avere indicato quali siano le grandezze concepibili (passo su cui si ritornerà fra breve), aggiunge la seguente considerazione:

Non esiste nessun'altra grandezza oltre a queste, dal momento che "tre" equivale a "tutti" e "tre volte" è identico a "totalmente". Infatti, come affermano i Pitagorici, il Tutto e tutte le cose sono definiti dal numero tre, in quanto fine, mezzo e principio costituiscono il numero del Tutto, e il loro numero è la triade. (*De caelo* 268a9-13)<sup>1</sup>

Il riferimento ai Pitagorici non trova corrispondenza, a quel che mi consta, in frammenti o testimonianze in nostro possesso: l'unica

---

<sup>1</sup> Per i passi dal *De caelo* ci si atterrà alla traduzione di A. Jori (Aristotele, *Sul cielo*, Bompiani, Milano 2018).

occorrenza di τρεῖς o di τριὰς in riferimento a dottrine pitagoriche è precisamente questo passo aristotelico (D.-K. 58B17). È possibile che, come suggerisce Moraux<sup>2</sup>, Aristotele si richiami qui a un'antica dottrina di matrice orfica, della quale troviamo traccia nel seguente passo platonico:

Il dio, che regge, secondo l'antica tradizione, il principio e la fine e ciò che sta in mezzo di tutte le cose che sono, secondo la sua natura compie perennemente senza spostarsi la via circolare dell'universo. (Plat., *leg.* 715e7-716a2; trad. di A. Zadro)

o anche in questo frammento di Ione di Chio:

Questo è il principio del mio discorso: tutto è tre, né più né meno di questo tre. Virtù di ogni cosa è la triade: intelligenza e forza e fortuna. (D.-K. 36B1; trad. A. Maddalena)

Si tratta, comunque, sia in questi antecedenti sia nel passo aristotelico, di una concezione molto generale e genericamente riportata. Di essa si può comunque affermare che ha avuto un suo spazio in Accademia, dal momento che ritorna, declinata variamente, in diversi ambiti della riflessione degli Accademici. Si consideri il seguente frammento di Senocrate<sup>3</sup>:

Senocrate poi afferma che tre sono le essenze (*ousias*), quella sensibile, quella intelligibile, quella mista e soggetta a opinione; di esse la sensibile è quella che si trova all'interno del cielo (*ouranou*), soggetta a opinione e mista quella del cielo stesso (*ouranou*); infatti è visibile per mezzo dei sensi e pensabile per mezzo dell'astronomia [...]. (Xenocr. fr. 2 Isnardi [Sext. Emp. *M VII*, 16])

Del resto, un generico privilegio da assegnare al numero tre come chiave di lettura della totalità è il retroscena di formulazioni rinvenibili in altri frammenti senocratei:

---

<sup>2</sup> P. Moraux, *Introduction*, in Aristotele, *Du ciel*, texte établi et traduit par P.M., Les Belles Lettres, Paris 1965, pp. xxx-xxxi.

<sup>3</sup> Per i frammenti di Senocrate si fa riferimento a *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, edizione rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, edizioni della normale, Pisa 2012.

[...] Senocrate [...] diceva: “tutto ciò che è, è buono oppure è cattivo oppure non è né buono né cattivo” [...]. (Xenocr. fr. 149 Isnardi [Sext. Emp. *M XI*, 3-6, 14])

È provato con testimonianza di uomini sapienti e antichi che vi sono alcune nature che si trovano come a mezzo fra la divinità e l'uomo, suscettibili di passioni mortali e di cambiamenti forzati: ed è giusto venerarle secondo il costume dei padri, credendo in loro e chiamandole dèmoni [...] (Xenocr. fr. 142 Isnardi (Plutarch. [*De defectu oraculorum* 12, 416c-d])).

Analoga propensione a superare, per così dire, il modulo della polarità sostituendovi la triade può scorgersi anche in questo ben noto frammento di Speusippo<sup>4</sup>:

Speusippo e tutta l'Accademia antica dicono che il piacere e il dolore sono due mali opposti fra loro, e che tuttavia è bene ciò che si ponga come termine medio fra di essi. (Speus. fr. 117 Isnardi [Aul. Gell. *Noctes Att.* IX, 5,4])

Si può dunque supporre che in Accademia, come forse in una mentalità diffusa, per lo meno in determinati ambienti, avesse sèguito l'idea che il numero tre fosse alla base dell'articolarsi di diversi ambiti del reale in totalità. E si può, conseguentemente, supporre che questo generico privilegio totalizzante assegnato al numero tre sia stato “assorbito” da Aristotele nella sua permanenza in Accademia come dottrina condivisa e di matrice antica e pitagorica.

## 1.2 *DE CAELO* 268A7-8; 24-27: NUMERI E GRANDEZZE

Sempre nelle battute iniziali troviamo due rapidi riferimenti alle dimensioni delle grandezze geometriche:

---

<sup>4</sup> Per i frammenti di Speusippo si fa riferimento a *Speusippo. Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli 1980.

Tra le grandezze, quella che si estende su una dimensione è una linea, quella che si estende su due è una superficie e quella che si estende su tre è un corpo. (*De caelo* 268a7-8)

Poiché è divisibile secondo tre dimensioni, il corpo è divisibile secondo tutte le dimensioni; delle altre grandezze, l'una è divisibile secondo una dimensione, l'altra secondo due. Infatti, la divisibilità e la continuità di ogni grandezza corrispondono al numero che è proprio di questa. (*De caelo* 268a24-27)

Il nesso stabilito fra numero e grandezza, ribadito con forza nelle ultime parole del secondo passo, non possono non far pensare a un retroterra pitagoreo. È facile attendersi che un tale retroterra si riscontri parimenti nei frammenti degli Accademici, dato l'orientamento concettuale che essi diedero alle rispettive riformulazioni della dottrina platonica delle idee mediante una sostanziale accentuazione del ruolo ontologico dei numeri. Attestazioni di ciò si trovano nelle pagine della *Metafisica* aristotelica:

Alcuni dicono che le idee e i numeri hanno la stessa natura e che le altre realtà vengono di seguito, così le linee e i piani fino all'essenza del cielo e alle cose sensibili. (Xenocr. fr. 23 Isnardi [Aristot. *Metaph.* Z 2, 1028b24-27])

Essi fanno derivare la grandezza dalla materia e dal numero; dalla diade la lunghezza, dalla triade allo stesso modo le figure piane, dalla tetrade quelle solide o anche da altri numeri [...]. (Xenocr. fr. 38 Isnardi [Aristot. *Metaph.* N 3, 1090b21-24])

Le idee-numeri di Senocrate, com'è noto, costituiscono l'ossatura ontologica di ogni realtà, prima fra tutte quella delle grandezze. Il fr. 38, come pure il fr. 178<sup>5</sup>, pone la corrispondenza del solido con la tetrade e non con la triade, come invece nel *De caelo*;

---

<sup>5</sup> «[...] posero come idea della lunghezza la prima diade, giacché la lunghezza va da unità a unità, cioè da punto a punto; della lunghezza e della larghezza insieme la prima triade, e infatti la prima fra le figure piane è il triangolo; di lunghezza, larghezza e profondità la prima tetrade, primo infatti fra i solidi è la piramide. Tutto questo lo si può apprendere dall'opera di Senocrate *Della natura*.» (Xenocr. fr. 178 Isnardi [Themist. *Paraphr. in Aristot. de anim.* 11, 19-12, 1 Heinze]).

e così la superficie è fatta derivare dalla triade e la lunghezza dalla diade.

Un identico sistema di relazioni si trova nel fr. 122 di Speusippo<sup>6</sup>:

[...] l'uno equivale al punto, il due alla linea, il tre al triangolo, il 4 alla piramide: e tutti questi numeri sono principi ed elementi delle realtà ad essi omogenee [...]. (Speus. fr. 122 Isnardi [Ps.-Iambl. *Theol. arithm.* 61 sgg., pp. 82-85 De Falco])

Anche in Speusippo, pertanto, come in Senocrate, si afferma la corrispondenza del solido alla tetrade<sup>7</sup>: per il momento ci si limita qui a rilevare che la dottrina pitagorica della corrispondenza/derivazione delle grandezze dai numeri è declinata nei due Accademici in un modo diverso che nell'Aristotele del *De caelo*, ove comunque non si fa cenno di questa diversa tradizione pitagorico-accademica, che pure con ogni probabilità era nota all'autore.

### 1.3 DE CAELO 268A30-B5: METABASIS EIS ALLO GENOS

Un altro passo che può risultare significativo ai presenti scopi è il seguente:

È invece chiaro questo: non è possibile il passaggio [dal corpo] a un altro genere [di grandezza] (*eis allo genos metabasis*), come avviene dalla linea alla superficie, e dalla superficie al corpo, poiché, se si prestasse a un tale passaggio, il corpo non sarebbe più una grandezza perfetta. È necessario, infatti che il passaggio da un genere a uno superiore si verifichi soltanto perché qualcosa fa difetto al genere da cui si parte. Ma non è possibile che quanto è perfetto difetti di qualcosa, dal momento che è totalmente perfetto. (*De caelo* 268a30-b5)<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Si tratta di un frammento assai discusso quanto all'ascrivibilità a Speusippo dei suoi contenuti. Appare comunque convincente l'argomentazione di Isnardi Parente (*Speusippo*, cit., p. 371), secondo al quale la parte del frammento relativa agli enti matematico-geometrici è autenticamente speusippea.

<sup>7</sup> Cfr. al riguardo le considerazioni di M. Isnardi Parente in *Speusippo*, cit., pp. 375-376.

<sup>8</sup> A questo passo ha fatto riferimento Diana Quarantotto nell'articolo *La tridimensionalità, la completezza e la sostanzialità dei corpi: Aristotele, De caelo I.1*

Il concetto di *metabasis*, declinato in chiave ontologica per indicare i passaggi attraverso cui vengono costituendosi determinati tipi di enti, rimonta a una dottrina di ascendenza chiaramente pitagorica<sup>9</sup> e ricorre in alcuni frammenti di Speusippo con un significativo rilievo teorico. Può dunque essere il caso di sondare in quale misura la *metabasis eis allo genos* del passo aristotelico presenti una qualche parentela con l'impiego del termine da parte di questo Accademico. In effetti, la lettura del passo del *De caelo* appena citato può suggerire l'idea che Aristotele sostenga la tesi secondo cui si dà genesi per *metabasis* da lunghezza a superficie e da superficie a corpo, ma non da corpo ad un'ulteriore grandezza geometrica: il confronto con i precedenti accademici può essere di aiuto per avvalorare o meno tale lettura.

Una prima occorrenza speusippea del termine è rinvenibile in questo passo:

[...] Speusippo dice che le cose di cui il pensiero va a caccia, le une, senza fare alcuna artificiosa digressione, le premette e le predispone come base per la ulteriore ricerca, e di queste ha una conoscenza per contatto (*epaphen*) [...]; delle altre, poiché gli è impossibile afferrarle direttamente, raggiungendole con un procedimento di traslazione (*kata metabasin*), tenta di compiere ugualmente la caccia secondo il loro ordine conseguente. (Speus. fr. 35 Isardi [Procl. *In prim. Euclid. el. libr.*, p. 179, 15-22 Friedlein])

---

pubblicato in questo fascicolo dei «Fogli di filosofia». A tale scritto si rinvia per le ulteriori considerazioni lì svolte.

<sup>9</sup> Una traccia di una tale antica dottrina pitagorica e dell'impiego del termine *metabasis* per indicare i processi attraverso cui si generano le entità fisiche è rinvenibile in questo passo delle *Leggi* di Platone: «In occasione di quale fenomeno dunque avviene la creazione di tutte le cose? È chiaro che ciò avviene ogni volta che un principio accrescendosi giunga al secondo cambiamento (*metabasin*) e da questo a quello successivo e arrivato fino a tre cambiamenti divenga percepibile per tutti coloro che sono dotati di sensibilità. (Plat. *leg.* 894a1-5, trad. F. Ferrari). Ringrazio Diana Quarantotto per avere evidenziato la possibile relazione fra questo passo di Platone e quello aristotelico in questione nella relazione da lei tenuta nell'ambito del seminario dottorale sul *De caelo*, svoltosi presso l'Università di Roma "Tor Vergata" fra febbraio e maggio 2019.

L'impiego della nozione di *metabasis* ha, evidentemente, una connotazione teorica diversa da quella riscontrata nel passo aristotelico. Speusippo attraverso il gioco metaforico della caccia descrive un processo di carattere gnoseologico, grazie al quale il pensiero si dispone a elaborare una qualche forma di conoscenza relativa a ciò che gli è precluso conoscere direttamente.

La sintonia fra Aristotele e Speusippo consisterebbe, stando a questo solo passo, a un dato poco più che terminologico, giacché entrambi sembrano affermare il darsi di una *metabasis*, ma Aristotele la prospetterebbe sul piano ontologico, laddove Speusippo la ammette su quello gnoseologico, pur se ponendo, almeno apparentemente, un parallelismo con una processualità ontologica allorché si riferisce all' "ordine conseguente" delle cose conosciute a seguito di *metabasis*.

In realtà, ci sono buone ragioni per negare le prime impressioni ricavabili da entrambi questi passi.

Innanzitutto, è da prendere in considerazione le seguenti considerazioni di Aristotele:

Vi sono pure alcuni i quali pongono tutti i corpi come generati, componendoli e scomponendoli in superfici e da superfici [...]. Per quel che riguarda i sostenitori [di questa tesi], è sufficiente un'occhiata per vedere in quanti punti essi si pongano in contraddizione con la matematica. [...] il [loro] ragionamento comporta, evidentemente, che i solidi siano composti da superfici, le superfici da linee e queste, a loro volta, da punti. Ma se le cose stanno a questo modo, la parte della linea non sarà più necessariamente una linea. (*De caelo* 298b33-299a9, traduzione Jori leggermente modificata)

Da questo passo risulta chiaramente come nello stesso *De caelo* Aristotele rigetti l'ipotesi di una *metabasis* fisica dal punto alla linea alla superficie, che invece sembrava accogliere nel passo precedentemente menzionato.

Quanto a Speusippo e alla ventilata connessione fra la *metabasis* gnoseologica e una corrispondente processualità sul piano ontologico, c'è da dire che il citato fr. 35 non può essere letto senza porre la questione della sua connessione con quanto asserito nel fr. 36:



[...] Nelle realtà che sono eterne non vi è processo di genesi, e perciò la nozione di problema non può avere in esse spazio alcuno, giacché indica una genesi e una costruzione di qualcosa che prima non esisteva: così per esempio la costruzione di un triangolo isoscele, oppure quella del quadrato una volta che ne sia dato il lato, o la costruzione di una linea a partire da un dato punto. Sostengono dunque che è meglio dire che tutte queste cose sono in assoluto, e che noi cogliamo l'atto della loro genesi non nel suo effettivo farsi, ma solo sotto l'aspetto del processo conoscitivo, prospettandosi la realtà di cose che sono eterne come se fossero in divenire. (Speus. fr. 36 Isnardi [Procl. *In prim. Eucl.elem. libr. comm.*, p. 77, 20-78, 6 sgg. Friedlein])

La questione del rapporto fra i fr. 35 e 36 è stata oggetto di dibattito fra gli interpreti. **Si potrebbe supporre che** essi prospettino due concezioni delle dimensioni concorrenti: il primo potrebbe sottintendere, accanto a una prospettiva di carattere gnoseologico, anche una più fondamentale concezione ontologica, vale a dire una teoria dinamica, che più tardi sarà associata alla nozione di *rhusis* (flusso) e che prevede, infatti, un processo di genesi per successione “fluida” dall’una dimensione all’altra; il secondo, invece, esclude una tale generazione continua, ricondotta al solo orizzonte gnoseologico, e mette in campo una concezione statica del succedersi delle dimensioni, imperniata sull’esigenza di “dire che tutte queste cose sono in assoluto”<sup>10</sup>. Questa seconda concezione fa capo, quindi, piuttosto che alla nozione di *rhusis*, a quella di *perata*, che trova spazio nel fr. 81:

Vi sono alcuni che ritengono esser confini (*perata*) e termini ultimi il punto della linea, questa della superficie, quest’ultima del solido, e credono che di necessità queste cose siano entità reali. (Speus. fr. 81 Isnardi [Arist. *Metaph.* 1090b5-7])

Nella sua edizione del *De caelo*, Paul Moraux abbracciava la tesi di Harold Cherniss secondo cui Speusippo sarebbe stato sostenitore

---

<sup>10</sup> Su ciò cfr. M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Guerini, Napoli 1989, pp. 54-56; B. Centrone, *Introduzione a i Pitagorici*, Laterza, Bari 1996, pp. 1371-38.

di una teoria della generazione di tutte le cose a partire dai punti per successivi passaggi alle ulteriori dimensioni<sup>11</sup>: essi attribuiscono così a Speusippo l'ontologia derivazionistica della *rhysis*, il che li induce a negare l'attribuibilità all'Accademico del fr. 81. Con argomentazioni, a mio avviso del tutto convincenti, Margherita Isnardi Parente<sup>12</sup> ha mostrato come, invece, è decisamente in linea con il complessivo orientamento filosofico di Speusippo una teoria dei *perata* e come dunque il fr. 81 esprima la concezione speusippea, peraltro in perfetta coerenza con i fr. 35 e 36, nei quali la processualità è da leggersi esclusivamente in relazione ai processi conoscitivi. La prospettiva ontologica speusippea emerge chiaramente dalla connessione fra il fr. 36 e il fr. 81, ove, rispettivamente, si nega una generazione ontologica dal punto fino al solido e si abbraccia una dottrina dei *perata*, per la quale il punto è limite della linea, la linea limite della superficie e la superficie limite del corpo, supponendo che ciascuna di queste cose abbia una sua propria configurazione e autonomia ontologica e costituisca dunque necessariamente un'entità reale.

Del resto, com'è noto, il reale è pensato da Speusippo come una molteplicità di essenze fra le quali non c'è continuità, il che, peraltro, collima con le critiche rivolte a Speusippo da Aristotele quando lo accusa di essere portatore di una concezione episodica del reale<sup>13</sup>.

Alla luce di ciò, si può dire che, sia pur da prospettive diverse, tanto Speusippo quanto Aristotele neghino una *metabasis* ontologica intesa nel senso di una generazione, per esempio, del solido dalla superficie. Una distanza fra i due è riscontrabile, invece, se il concetto di *metabasis* è inteso in chiave gnoseologica, per indicare quella processualità o, meglio, quella trasposizione di atti e contenuti conoscitivi che, come si è visto, è prospettata da Speusippo. Sappiamo che, al contrario, Aristotele rigetta decisamente una simile tesi per i percorsi dimostrativi:

---

<sup>11</sup> P. Moraux, *Introduction*, in Aristotele, *Du ciel*, cit., p. xxxiv. Cfr. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, John Hopkins Press, Baltimore 1944, pp. 129-136.

<sup>12</sup> M. Isnardi Parente, *Speusippo*, cit., pp. 315-318.

<sup>13</sup> Cfr. Arist., *Metaph.* 1075b37-40 (= fr. 52 Isnardi) e 1090b13-18 (= fr. 86 Isnardi).

Non è possibile condurre la dimostrazione passando da un genere a un altro (*ex allou genous metabanta deixai*): ad esempio, non si può dimostrare una proposizione geometrica mediante l'aritmetica. (Arist. *An. post.* A 7, 75a38-39; trad. G. Colli)

Dunque, ricapitolando: in *De caelo* 268a30-b5 Aristotele adopera l'espressione *metabasis eis allo genos* a proposito di quanto avviene nel passaggio da linea a superficie e da superficie a corpo e per negare che qualcosa di analogo avvenga fra corpo e altra grandezza. Si può supporre che l'impiego del termine faccia implicito riferimento a una antica dottrina pitagorica, della quale troviamo traccia in Platone e in Speusippo. Tuttavia, sempre nel *De caelo* Aristotele esplicitamente contrasta ogni concezione di *metabasis* di carattere ontologico. Quanto a Speusippo, i frammenti inducono ad attribuirgli una dottrina dei *perata* piuttosto che della *rhusis*, con la conseguente distanza da un'accezione ontologica della *metabasis*. Egli, tuttavia, si fa sostenitore di una *metabasis* gnoseologica, contro la quale Aristotele è invece schierato.

Se questo è il quadro, resta allora da chiedersi perché nel nostro passo, proprio nelle battute iniziali e, in un certo senso, programmatiche del *De caelo*, Aristotele menzioni una *metabasis eis allo genos* in un modo tale che rende difficile non attribuirle un carattere ontologico.

L'ipotesi che mi sentirei di avanzare è che questo passaggio dell'argomentazione aristotelica sia da leggere in chiave dialettica. Occorre innanzi tutto ricordare che il nostro passo è inserito in un contesto nel quale, come si è già rilevato, Aristotele si richiama ad antiche dottrine pitagoriche anche per altri elementi dottrinari che gli preme introdurre in sede di avvio della trattazione. Egli inquadra le sue considerazioni in questa generica cornice pitagorica, che sta a monte di quella dottrina dei *perata*, con ogni probabilità essa stessa pitagorica<sup>14</sup> e poi rinverdata da Speusippo, che viene riecheggiata nel nostro passo. È lecito supporre che Aristotele adotti la concettualità di tale dottrina, non tanto per assumerla come propria, ma per

---

<sup>14</sup> Per i termini in cui il dibattito sulla precisa attribuzione ad un preciso filosofo pitagorico (Archita) si avviò intorno alla metà del secolo scorso, si rinvia nuovamente a M. Isnardi Parente, *Speusippo*, cit., p. 316.

mostrare che, quand'anche la si assumesse, non si potrebbe pensare a una *metabasis* che vada al di sopra del corpo, perché si dà *metabasis* dal più carente al meno carente e, se ci fosse *metabasis* dal corpo a un'ulteriore grandezza, il corpo sarebbe in qualcosa carente, laddove il corpo è perfetto per gli stessi Pitagorici, come presupposto e dichiarato nelle linee precedenti<sup>15</sup>. Questa chiave di lettura, che ho etichettato come, “dialettica”, mi pare consenta di giustificare la risonanza di un tema accademico nel passo del *De caelo* e, al tempo stesso, la parentela e la distanza rilevate negli impieghi aristotelico e speusippeo del termine *metabasis*<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> D. Quarantotto, *La tridimensionalità, la completezza e la sostanzialità dei corpi: Aristotele, De caelo I.1*, (in questo fascicolo dei «Fogli di filosofia»), argomenta in modo ampio e documentato intorno al contenuto delle pagine del *De caelo* al momento in esame e, in particolare, mostra persuasivamente come in esse Aristotele «assuma – e quindi non intenda provare – la tesi che tre dimensioni sono tutte le dimensioni e che non esistono grandezze con più di tre dimensioni» (*supra*, pp. 32), anche in considerazione del fatto che «la completezza del corpo e l'incompletezza della superficie e della linea non sono proprietà rispettivamente del corpo, della linea e della superficie in quanto mere quantità, ma in quanto rispettivamente sostanza naturale (il corpo) e 'parti' del corpo/sostanza naturale (la superficie e la linea)» (*supra*, pp. 35).

<sup>16</sup> A. P. Bos, *Aristotle on God's life-generating power and on pneuma as its vehicle*, SUNY Press, Albany (NY) 2018, pp. 169-179, ritiene che in questo stesso passo vada letta una contrapposizione da parte di Aristotele alla dottrina pitagorico-platonica, supponendo che già in questo passo si affermi quel che, come s'è visto, Aristotele dichiara più avanti nel *De caelo*, e cioè che è da escludere la *metabasis* fisica da grandezza a grandezza. Dal punto di vista qui espresso, se si può concordare con Bos sul fatto che Aristotele non è certo personalmente sostenitore della generazione della realtà fisica da quella matematica e di una *metabasis* di carattere “ontogenetico” da punto a linea e da linea a superficie, non altrettanto può dirsi della lettura di questo passo fornita dallo studioso. Come già detto, è rilevante il fatto che Aristotele nell'esordio della trattazione voglia rifarsi a concezioni “antiche” largamente condivise per affermare le basi della sua costruzione concettuale: ciò giustifica che egli, dialetticamente, assuma il punto di vista pitagorico-accademico per mostrare che, anche assumendolo, non si andrebbe al di là del corpo, giacché il corpo è *teleion*, e lo è per gli stessi Pitagorici, i quali, difatti, lo derivano dal tre, numero perfetto.

#### 1.4 *DE CAELO* 285B19-20; 30-32: DESTRA E SINISTRA DEL CIELO

Nel libro B del *De caelo* Aristotele viene affrontando, fra altre questioni di ordine cosmologico, quella dell'esistenza di destra e sinistra dell'universo. A proposito della rotazione delle stelle fisse afferma:

[...] il movimento inizia dalla destra e si effettua in circolo verso destra (*epi ta dexia*) [...]. Per i pianeti il principio del movimento è l'inverso, in quanto le loro traslazioni vanno in senso contrario. (*De caelo* 285b19-20; 30-32)

La direzione del moto delle stelle fisse e dei pianeti è indicata qui chiaramente: le prime si muovono *epi dexia* e i secondi in senso opposto, vale a dire *ep'aristerà*.

Il tema della direzione del moto dei corpi celesti è toccato anche in un testo accademico, l'*Epinomide*, con ogni probabilità composto dal "segretario" di Platone, Filippo di Opunte, e risalente agli anni di poco successivi alla morte di Platone:

Ricordiamo ancora altri tre moti fra quelli che procedono verso destra (*epi dexia*) insieme con la luna e con il sole. Bisogna però dire che l'ottavo, che si può a pieno titolo chiamare cosmo, è il solo che proceda in senso opposto a tutti quelli. ([Plat.] *epin.* 987b5-8)

I tre moti a cui si fa qui riferimento sono quelli dei pianeti Marte, Giove e Saturno, dei quali, contrariamente a quanto visto nel passo aristotelico, si dice che, insieme con il sole e la luna, si muovono *epi dexia*. La direzione del moto delle stelle fisse è evidentemente contraria e procede dunque *ep'aristera*.

Una prima considerazione che l'accostamento di questi due testi suggerisce è che sul moto delle stelle fisse e dei pianeti, come pure sul modo in cui renderne conto in un linguaggio tecnico, c'era in Accademia (e prevedibilmente) un importante dibattito. Del resto, lo stesso fondatore dell'Accademia si era espresso al riguardo:

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 a destra (*epi dexia*), quello del diverso secondo la diagonale a sinistra (*ep'aristera*). (Plat. *Tim.* 36c4-7; trad. F. Fronterotta)

Più avanti, in *Tim.* 38c-d, Platone esplicita che i pianeti si collocano nelle orbite descritte dalla rotazione del cerchio del diverso e dunque si muovono *ep'aristerà*, laddove le stelle fisse, che si collocano nel "cerchio esterno", seguono la direzione dell'identico, *epi dexia*.

Apparentemente Aristotele riprende la tesi di Platone, dalla quale apparentemente si discosta invece l'*Epinomide*. In realtà, le cose stanno diversamente. Il contrasto fra l'*Epinomide* e il *Timeo* è, infatti, solo linguistico: Platone usava le espressioni *epi dexia* ed *ep'aristerà* considerando la destra e la sinistra dal punto di vista dell'osservatore situato sulla Terra, per il quale effettivamente le stelle fisse si muovono nel cielo osservato verso destra (cioè in senso orario) e i pianeti verso sinistra, laddove Filippo considerava *epi dexia* il movimento antiorario oggettivo, cioè con l'osservatore posto al di fuori del cerchio<sup>17</sup>. Pertanto, la dottrina astronomica a cui fanno capo i due autori è la stessa, ma è espressa con linguaggi diversi.

Qual è la situazione in Aristotele? Lo Stagirita adotta il linguaggio di Filippo: *epi dexia* ed *ep'aristerà* indicano rispettivamente il movimento antiorario e il movimento orario oggettivi. Ma, come si è visto, afferma la tesi opposta rispetto a quella di Filippo (e dunque opposta, nella sostanza, anche a quella di Platone), poiché sostiene che le stelle fisse seguono il movimento più nobile, quello

---

<sup>17</sup> A. Jori (in Aristotele, *Il cielo*, cit., p. 454) suggerisce l'esempio del simposio: i simposiasti sono disposti cerchio e passano la coppa alla loro destra, ma quello che per i simposiasti è il moto verso destra è per me che li osservo dal centro del loro cerchio è un moto verso sinistra. Platone si finge al centro del cerchio mentre Filippo guarda il moto non dalla prospettiva dell'osservatore ma da quella propria dei simposiasti, cioè dei corpi celesti. Va ricordato che il (presunto) contrasto fra *Epinomide* e *Timeo* su questo punto fu uno degli argomenti prodotti da Proclo a sostegno dell'inautenticità dell'*Epinomide*: per una illustrazione della questione e un riferimento alla letteratura secondaria volta a mostrare la congruenza fra i due testi mi permetto di rimandare al mio scritto *L'Epinomide: struttura compositiva e contenuti teorici*, in [Plato], *Epinomis*, Bibliopolis, Napoli 2013, p. 176 e nota 264.

*epi dexia*, mentre i pianeti orbitano in senso contrario. L'apparente convergenza fra Aristotele e Platone si scioglie considerando che, secondo quanto Aristotele afferma in *De caelo* 285b24-25, noi uomini siamo situati nell'emisfero inferiore del mondo e quindi la sfera celeste ci appare, per così dire, rovesciata, il che spiega che il movimento antiorario delle stelle fisse ci si presenti come un movimento in senso orario.

Siamo, comunque, anche in questo caso, nonostante la diversità di esiti dottrinari, di fronte a un luogo del *De caelo* in cui risuonano terminologie e teorie dibattute in Accademia e pertanto verosimilmente note ad Aristotele proprio (o anche) per il tramite di quei dibattiti.

#### 1.5 *DE CAELO* 268B11-270B31: L'ETERE

In *De caelo* A, 2 Aristotele formula una argomentazione volta a dimostrare la necessaria esistenza dell'elemento semplice adatto al movimento semplice: egli parte dalla considerazione dei corpi semplici e del movimento che a essi compete, individuato nel movimento circolare; passa quindi a mostrare come tale movimento, in quanto perfetto, debba essere considerato primo, cosicché primo dovrà essere il corpo che si muove di un tale movimento; dovrà pertanto esistere un corpo semplice che si muova per natura di moto circolare; conclude, quindi, che, poiché i quattro elementi che popolano il mondo sublunare si muovono naturalmente di moto rettilineo,

se si ragiona sulla base di tutte queste considerazioni, ci si potrà convincere che oltre ai corpi che ci circondano quaggiù esiste un corpo diverso e separato, la cui natura è tanto più nobile quanto più esso è lontano dal luogo in cui ci troviamo. (*De caelo* 269b13-17)

In A, 3 Aristotele passa a descrivere le proprietà che dovrà avere un tale corpo primo e nobile e chiude questa parte della sua argomentazione con un riferimento al nome dell'elemento di cui un tale corpo sarà composto:

pare che anche il suo nome sia stato tramandato fino alla nostra epoca dal tempo degli antichi. Questi avevano la stessa concezione che noi pure sosteniamo [...]. Perciò, considerando il corpo primo come qualcosa di diverso dalla terra, dal fuoco, dall'aria e dall'acqua, essi hanno chiamato "etere" (*aither*) il luogo più elevato. (*De caelo* 270b16-22)

L'etere è dunque quel quinto elemento di cui sono costituiti i cieli, le parti dell'universo che si trovano al di fuori della sfera sublunare<sup>18</sup>. Ora, è risaputo che la nozione di un quinto elemento non è un conio aristotelico, poiché è presente anche in testi accademici. Il più noto fra essi al riguardo è l'*Epinomide*.

Dunque, dacché sono cinque i corpi, bisogna dire che sono il fuoco, l'acqua, e poi per terzo l'aria, quarto la terra, quinto l'etere, e che nei loro domini ricevono forma compiuta i singoli esseri viventi, numerosi e svariati. ([Plat.] *epin.* 981c5-8)

L'introduzione dell'etere fra gli elementi costitutivi del cosmo è una novità rispetto alla tradizione consolidatasi a partire da Empedocle e rispetto anche a quanto sostenuto da Platone nel *Timeo*<sup>19</sup>, probabilmente pochi anni prima la composizione dell'*Epinomide*<sup>20</sup>. Occorre, però, tenere presente, ai nostri scopi, che

---

<sup>18</sup> Sul tema dell'etere nel *da caelo* e, più in generale, sulla storia della nozione di quinto elemento si rinvia a P. Moraux, *Introduction*, in Aristote, *Du ciel*, cit., pp. xxxiv-lx, e a P. Moraux, *RE*, s.v. *Quinta essentia*, Bd. XXIV, Metzler, Stuttgart 1963, coll. 1171-1262.

<sup>19</sup> Cfr. *Tim.* 53a7-b7; in altri dialoghi Platone menziona l'etere, dando prova di essere a conoscenza di una tradizione secondo cui l'etere occupa nel cosmo una zona sovrastante l'aria e rispetto a questa caratterizzata da una maggiore rarefazione («le stelle si trovano [nel cielo] che molti di coloro che sono soliti occuparsi di tali argomenti dicono avere il nome di "etere"», *Phaed.* 109-b8-c1; cfr. *Phaed.* 111a3-b1); tuttavia Platone nel *Timeo*, allorché codifica la costituzione materiale del cosmo, non attribuisce all'etere il rango di un elemento a sé stante. Interessante il passo del *Cratilo*, 410b6-8, dove la parola "etere" è ricondotta all'espressione *aei thei* ("sempre corre"): si tratta dell'etimologia a cui fa riferimento Aristotele in *De caelo* 270b22-23, senza peraltro menzionare il dialogo platonico, ma attribuendo genericamente l'etimologia agli "antichi".

<sup>20</sup> Sull'introduzione dell'etere nell'*Epinomide* come ulteriore elemento si vedano le considerazioni di O. SPECCHIA, *Platone. Epinomis*, Introduzione, testo critico e commento, Le Monnier, Firenze 1967, pp. 26-28; L. TARÁN, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*, American Philosophical Society,



il fatto che nel passo appena citato l'etere sia qualificato come quinto dipende esclusivamente dalla consapevolezza da parte di Filippo di Opunte che si tratta, per l'appunto, di un elemento che si aggiunge ai tradizionali quattro. Infatti, in un successivo passo dell'*Epinomide* si legge:

Poniamo allora l'etere dopo il fuoco [...]. Dopo l'etere, l'anima plasma dall'aria un altro genere di esseri viventi, e un terzo dall'acqua. ([Plat.] *epin.* 984b6-7; 984c2-4)

Dunque, la disposizione degli elementi nel cosmo è per l'autore di questo scritto la seguente: fuoco, etere, aria, acqua, terra. Rispetto ad Aristotele, dunque, Filippo esprime una differente concezione sia del rango dell'etere sia della composizione dei cieli.

Anche in Senocrate è reperibile un riferimento all'etere come quinto elemento:

Fece ciò ancor più chiaramente Senocrate, il più fededelegno fra tutti i discepoli platonici, scrivendo nella *Vita di Platone*: «Egli divise poi nuovamente gli esseri viventi in specie e parti, e continuò a dividere sistematicamente finché non fu giunto agli elementi del tutto, che chiamò cinque figure o corpi: etere, fuoco, acqua, terra, aria. (Xenocr. fr. 182 Isnardi [Simpl., *In Aristot. Phys.*, 1165, 34-9 Diels])<sup>21</sup>

Anche in questo caso, tuttavia, l'ordine in cui sono elencati gli elementi può non essere significativo, dal momento che nel fr. 133 – sul quale si tornerà tra breve – a Senocrate è attribuita la tesi che «dèi sono anche il cielo e gli astri ignei». La sua dottrina, dunque, sembra accostarsi a quella di Filippo.

Ad ogni modo, anche a proposito del tema dell'etere si può affermare che il *De caelo* contenga risonanze di un dibattito vivo in Accademia, benché Aristotele giunga a conclusioni che presentano

---

Philadelphia 1975, pp. 38-42; mi permetto, inoltre, di rinviare nuovamente a quanto da me osservato in [Plato], *Epinomis*, Bibliopolis, Napoli 2013, p. 151 e p. 352.

<sup>21</sup> Questo passo è riportato in forma identica da Simplicio in altri due luoghi del commento al *De caelo* (fr. 183-184 Isnardi).

forti differenze da quanto sostenuto da Filippo e probabilmente anche da Senocrate<sup>22</sup>.

### 1.6 TRACCE DI UNA RELIGIONE ASTRALE

Ciò non toglie, comunque che tali differenze siano inserite in una cornice concettuale più generale dove invece troviamo forti corrispondenze fra Aristotele e le dottrine degli Accademici: ci si riferisce qui al fatto che la dottrina del quinto elemento o del corpo primo è strettamente connessa con il tema della divinità del cielo e del suo essere un corpo animato tanto in Filippo quanto in Aristotele<sup>23</sup>.

Questo tema costituisce l'ultimo esempio di risonanze accademiche nel *De caelo* su cui ci si soffermerà qui. Com'è noto, nelle opere degli Accademici sono numerosi i riferimenti a una qualche forma di religione astrale. Un primo esempio si trova nel fr. 133 di Senocrate:

[...] Dèi sono anche il cielo e gli astri ignei – questi sono gli dèi olimpici – e anche altri dèmoni invisibili che abitano le regioni al di sotto della luna. Egli ritiene che vi siano (alcune forze divine) che dimorano negli elementi corporei. [...] (Xenocr. fr. 133 [Aetius, *Placita* I 7, 30])

La divinizzazione del cielo e degli astri trova conferma in un'altra testimonianza, che allude anche alla volontà di integrare tale orientamento religioso nella tradizionale religione olimpica greca:

Senocrate il Calcedonio indica come dèi i sette pianeti, come ottavo il cosmo che consta di tutti i non erranti. (Xenocr. fr. 135 [Clem. Alex. *Protrept.* 5])

---

<sup>22</sup> Non è chiaro fino a che punto lo stesso giovane Aristotele sia stato protagonista di un iniziale dibattito in Accademia sul tema dell'etere: gli studiosi sono divisi sulla presenza della nozione di etere nel *Peri philosophias* e sulla cronologia relativa delle opere in cui Aristotele, Senocrate e Filippo affrontarono la questione (cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, CEDAM, Padova 1962, pp. 375-409; P. Moraux, *RE*, s.v. *Quinta essentia*, cit., coll. 1210-1212).

<sup>23</sup> Cfr. *De caelo* 270b4-11; 16-24, su cui si tornerà fra breve.

Interessante, al riguardo, è anche il fr. 142 (citato, *supra*, p. 42), dove si fa menzione di entità semi-divine, i dèmoni, che abitano una zona intermedia fra la Terra, ove vivono gli umani e il cielo, ove risiedono le divinità. La demonologia, del resto, è una delle caratteristiche proprie della dottrina senocratea, come attestato da più fonti.

Più ampia documentazione della presenza in Accademia di un'attenzione verso i temi della religione astrale si trova nell'*Epinomide*, se non altro per l'integrità con cui ci è pervenuto questo scritto. Ma non si tratta solamente di una maggiore ampiezza: la divinizzazione del cielo assume qui un ruolo centrale, come si può evincere, ad esempio, da questo breve passo:

Chi è, allora, che chiamo dio, parlandone con riverenza, Megillo e Clinia? Il Cielo, a mio parere, che è appunto giustissimo onorare e venerare in modo a lui appropriato, come tutti gli altri demoni e dei. ([Plat.] *epin.* 977a2-6)

Anche Filippo accompagna la centralità del dio-*ouranos* con un'articolata demonologia:

Quanto agli dei visibili, grandissimi, degni dei massimi onori e capaci di vedere nel modo più acuto in ogni dove, si deve dire che primi sono gli astri e tutto quanto vediamo accompagnarli a essi; dopo di questi e subito al di sotto di essi vi sono i demoni; il genere aereo, poi, che occupa la terza e mediana posizione – cagione, questa, del suo fungere da mediatore –, va altamente onorato con preghiere per la sua benevola mediazione. ([Plat.] *epin.* 984d5-e3)

Diciamo ancora che, dal momento che il cielo è tutto pieno di esseri viventi, [i demoni] fungono da mediatori l'uno verso l'altro, verso tutti gli dei più alti e verso tutte le cose, a causa del fatto che gli esseri viventi mediani si muovono verso la terra e verso l'intero cielo, spostandosi con un agile movimento vorticoso. ([Plat.] *epin.* 985b1-4)

Come in Senocrate, dunque, anche nell'*Epinomide* si afferma a chiare lettere una divinizzazione del cosmo in tutte le sue componenti, dagli strati più elevati a quelli più vicini alla Terra. Ma

è già in Platone che sono rintracciabili elementi di religione astrale e sottolineature della funzione culturale e politica che un culto astrale può rivestire. Un primo esempio della matrice platonica di quanto osservato come caratteristico degli Accademici proviene dal seguente passo del *Simposio*:

[...] tutto ciò che è demonico è intermedio fra il divino e il mortale. [...] Interprete e messaggero agli dèi di quel che viene dagli uomini e agli uomini di quel che viene dagli dèi [...]. Stando in mezzo fra gli uni e gli altri, riempie la distanza, in maniera tale che il tutto risulta collegato con sé stesso. (trad. M. Nucci; [Plat. *Symp.* 202d13-e5])

Ma, notoriamente, è soprattutto in un'ampia parte del libro X delle *Leggi* (898d-905c) che questa tematica è largamente affrontata nei suoi risvolti politici. Per quanto riguarda invece il versante cosmologico, il più chiaro antecedente della religione astrale e della demonologia dell'*Epinomide* è costituito dalla trattazione della divinità in *Timeo* 39e7-40d5. Tale trattazione è del resto preceduta da una sorta di dichiarazione programmatica messa in bocca da Platone al personaggio Timeo qualche pagina più indietro:

[...] posto il pensiero nell'anima e l'anima nel corpo, costruì l'universo [...]. Così dunque, secondo un ragionamento verosimile, bisogna affermare che questo mondo, che è un vivente dotato di anima e pensiero (*zoon empsychon kai ennoun*), è stato davvero generato secondo il disegno della divinità. (trad. F. Fronterotta [Plat. *Tim.* 30b4-c1])

Dunque, alla consistente tradizione accademica, e non solo accademica, che vede nel cosmo un grande organismo vivente e intelligente, si lega nel tardo Platone e nell'Accademia un tentativo di codificazione di un vero e proprio culto astrale, con un suo preciso pantheon di divinità maggiori e minori. La divinizzazione del cielo è tratto caratteristico anche della concezione aristotelica che si lega alla concezione degli astri come esseri animati, come risulta almeno da alcuni luoghi del *De caelo*:

L'atto di Dio è l'immortalità, vale a dire la vita eterna. Di conseguenza a Dio deve appartenere un movimento eterno. E il cielo, poiché è di tale natura (in quanto è un corpo divino), ha, per questa ragione, il corpo

circolare, che per natura si muove eternamente in circolo. (*De caelo* 286a9-12)

Noi ragioniamo sugli astri come se si trattasse soltanto di corpi e di monadi, dotati bensì di un ordine, ma del tutto sprovvisti di anima. Invece bisogna concepirli come partecipi di attività e di vita. (*De caelo* 292a18-21)

Tali temi ricorrono anche in altre opere aristoteliche, a testimonianza del fatto che si tratta di una concezione che trascende l'aspetto strettamente cosmologico. Si consideri, a titolo di esempio, questa osservazione che Aristotele inserisce di passaggio nella trattazione dedicata alla *sophia* nell'*Etica Nicomachea*

[...] vi sono altre cose di natura molto più divina anche dell'essere umano, come per esempio le brillanti luci di cui si compone il cielo. (trad. C. Natali; [Arist. *Eth. Nic.* 1141a34-b2])

Attestazioni più significative al riguardo si trovano, comunque, soprattutto nel *Peri philosophias* e in *Metaph.*  $\Lambda$  1074b1-15, su cui ritornerò più avanti (*infra*, pp. 64). Quel che intanto si può anticipare è un tratto interessante dei luoghi in cui Aristotele tocca questioni ricollegabili al tema della divinizzazione del cielo: in tali occasioni egli, più che puntualizzare nel dettaglio le differenze fra la sua concezione della divinità e perfezione dell'universo e quella degli Accademici, preferisce attestarsi su affermazioni molto generali e largamente condivise, perché probabilmente diffuse nella mentalità comune<sup>24</sup>.

## 2. STRATEGIE ARGOMENTATIVE

Quest'ultima notazione dà lo spunto per passare a svolgere qualche considerazione del ruolo argomentativo che Aristotele

---

<sup>24</sup> Sui rapporti che intercorrono fra l'assunzione da parte di Aristotele della tesi secondo cui i corpi celesti sono dotati di vita e una tradizione filosofica precedente con radici profonde nella cultura greca si veda A. Falcon, *Corpi e movimenti. Il De caelo di Aristotele e la sua fortuna nel mondo antico*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 202-205.

riserva alla matrice accademica delle sei tematiche considerate nel contesto della sua trattazione. In effetti, se si guarda ai modi in cui Aristotele fa uso di queste risonanze o eredità nell'ambito del suo percorso argomentativo nel *De caelo*, si può rilevare come essi corrispondano a due diverse strategie: in alcuni casi, Aristotele tende a non esplicitare il debito nei confronti del dibattito in Accademia, laddove in altri si rifà a un retroterra storico più ampio e menziona come antesignani i Pitagorici o, più genericamente, gli antichi.

## 2.1 PRIMA STRATEGIA: PASSARE SOTTO SILENZIO

Partiamo dalla prima strategia. Si tratta di un uso dell'eredità accademica che è adottata allorché sono affrontati temi più interni all'argomentazione che Aristotele ha in corso, temi relativi cioè ad aspetti specifici della dottrina aristotelica. Nonostante, come si è visto, si tratti di questioni sulle quali era aperto un dibattito in Accademia, di ciò non v'è alcuna menzione nel *De caelo*.

Questa strategia si concreta in una varietà di tipologie di trattamento dell'eredità accademica. Una prima tipologia consiste semplicemente nel porre sotto silenzio il fatto che l'argomento o il concetto o la tesi proposti hanno una matrice accademica o se non altro un riscontro anche solo terminologico negli usi della scuola platonica.

Il tema esaminato nel § 1.2 è una prima esemplificazione di quanto si sta dicendo: la trattazione delle grandezze e la connessione fra esse e il numero è una degli aspetti caratterizzanti il pensiero degli Accademici, ma nel passo del *De caelo* non si fa cenno al fatto che la stessa concettualità era stata propria delle elaborazioni accademiche, sia pure con declinazioni differenti. Una seconda esemplificazione proviene dal modo in cui è stata esposta la questione della direzione del moto degli astri (di cui al § 1.4), alla quale, peraltro, nella trattazione aristotelica non è riservato un ruolo marginale, considerando lo spazio dedicato alla più generale questione della destra e sinistra del cielo. In effetti, la tesi che Aristotele presenta nelle linee sopra citate (*De caelo* 285b19-20; 30-32) è da lui basata sull'affermazione delle linee immediatamente precedenti:

Chiamiamo destra di ogni cosa quella donde ha principio il movimento locale; ma il principio della rotazione celeste è il luogo dal quale sorgono gli astri, sicché questa è la destra del cielo, mentre il luogo in cui essi tramontano ne è la sinistra. (*De caelo* 285b16-19)

Qui Aristotele introduce la *sua* definizione della destra come il luogo da cui si origina il movimento, definizione che a sua volta si basa sulla *sua* concezione delle coppie alto/basso e davanti/dietro, da lui ritenute anteriori alla coppia destra/sinistra in base alla *sua* concezione secondo cui tali coppie sono relative al modo in cui gli esseri viventi si collocano nello spazio. L'operazione compiuta da Aristotele consiste quindi nel rifunzionalizzare quello che era un punto in discussione in Accademia – la direzione del moto degli astri – collocandolo nel quadro di un suo apparato concettuale: nel far ciò si astiene comunque dall'includere un sia pur minimo riferimento a quel dibattito accademico, nonostante il linguaggio da lui stesso adottato sia quello stesso, tecnico, sviluppato in Accademia, come chiaramente testimonia l'*Epinomide*.

Una seconda tipologia della strategia del silenzio verso il debito nei confronti delle tematiche accademiche trova espressione in quanto si è visto nel § 3 a proposito della nozione di *metabasis*. Quando in *De caelo* 268a30-b5 (citato, *supra*, p. 44) Aristotele esordisce con “*all'ekkeino men delon*”, “è invece chiaro questo”, sta evidentemente parlando ai suoi uditori colti, i quali sanno che la nozione di *metabasis* aveva avuto in Platone e in Accademia un determinato ruolo e una certa declinazione; si limita, tuttavia, a farne un uso implicito in chiave dialettica fini della sua argomentazione sulla perfezione del corpo.

Infine, una terza tipologia consiste nel rivendicare del tutto a sé, cioè come frutto di un'argomentazione sua propria, quello che, almeno in parte e per certi aspetti, era già in via di elaborazione in Accademia. Si consideri al riguardo quanto detto nel § 1.5 a proposito del corpo primo o etere. È chiaro che, come già rilevato da Moraux<sup>25</sup>, l'etere è pensato da Aristotele a partire da una

---

<sup>25</sup> P. Moraux, *Introduction*, in Aristote, *Du ciel*, cit., p. L; Id., *RE*, s.v. *Quinta essentia*, col. 1196.

concettualità diversa da quella degli Accademici, e cioè a partire dai principi della fisica e in particolare dalla teoria relativa ai diversi tipi di movimento, piuttosto che a partire da un parallelismo fra la natura fisica degli elementi e la configurazione geometrico-matematica o da una derivazione dell'una dall'altra. Ma è innegabile che la nozione stessa di etere e la questione della collocazione di tale elemento nel cosmo erano note ad Aristotele in quanto dibattute in ambito accademico, del che, però, non si alcun fa cenno. Ed è probabilmente questo silenzio che ha contribuito a far sì che i commentatori abbiano finito per attribuire ad Aristotele stesso l'introduzione della nozione di "quinto elemento"<sup>26</sup>.

## 2.2 SECONDA STRATEGIA: I PITAGORICI O LE ANTICHE DOTTRINE (MA NON GLI ACCADEMICI)

Veniamo, ora, alla seconda strategia adottata da Aristotele nel *De caelo*, che, come già detto, è messa in campo per lo più quando è toccata la generale questione della complessiva concezione aristotelica del cosmo come divinità, ma che accompagna anche talora il modo in cui sono trattate alcune delle questioni più specifiche considerate. Anche in questo caso la strategia si esplica in vari modi.

Ci troviamo di fronte a una di queste modalità allorquando Aristotele si limita a restare su formulazioni molto generiche, che gli evitano di rapportarsi alle dottrine accademiche dalle quali pure attinge: lo si è visto nel § 1.6 a proposito della divinizzazione del cosmo e del rapporto con le riflessioni sulla religione astrale di

---

<sup>26</sup> Se è vero che il particolare ruolo rivestito dall'etere nella cosmologia aristotelica è un tratto del tutto innovativo, non è necessariamente altrettanto vero, come si è visto, che la nozione di "quinto elemento" sia un conio aristotelico, a meno che non si riesca a dimostrare che il *Peri philosophias* sia antecedente a qualsiasi altro documento accademico in cui l'etere sia presentato come elemento a sé stante. Anche in questo caso, comunque, il dibattito in Accademia costituiva un precedente non menzionato da Aristotele, anzi, si direbbe, volutamente scavalcato quando l'unico debito riconosciuto al riguardo è verso gli antichi, genericamente detti sostenitori di una analoga concezione.



Senocrate e dell'*Epinomide*, che possono restare facilmente nell'ombra proprio in ragione della generalità di alcune delle considerazioni aristoteliche al riguardo.

In altre occasioni la strategia in questione si attua lasciando nell'ombra la probabile eredità accademica e retrodatando a precedenti più lontani il contenuto teorico in gioco. Talora il precedente è costituito dalle dottrine dei Pitagorici<sup>27</sup>. È quel che accade a proposito del valore attribuito al numero tre, come si è visto nel § 1.1. Ancor più emblematico è il caso della dottrina relativa alla destra e sinistra del cielo (di cui al § 1.4), per la cui discussione Aristotele esordisce così:

Poiché ci sono alcuni i quali sostengono che il cielo ha una destra e una sinistra, come i cosiddetti Pitagorici (è a loro, in effetti, che appartiene questa teoria)... (*De caelo* 184b6-8)

L'inciso fra parentesi, oltre a sottolineare la paternità della tesi in questione, sembra proprio voler sminuire l'uso che dell'individuazione di una destra e sinistra del cielo si era fatto in ambito accademico per la descrizione del moto degli astri<sup>28</sup>.

Talvolta, invece, il precedente non è identificato precisamente e la retrodatazione consiste nel rimontare a "dottrine antichissime" o al *consensus gentium*, come accade in uno dei passi relativi alla dottrina

---

<sup>27</sup> Come rileva B. Centrone, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., pp. 238-139, alcune delle dottrine attribuite ai Pitagorici sono in realtà frutto delle elaborazioni degli Accademici, le quali hanno «esercitato un'influenza decisiva sulla *vulgata* delle dottrine pitagoriche, canonizzando le proprie speculazioni sotto forma di una filosofia pitagorica e dando in tal modo a quest'ultima una vitalità inaspettata». Evidentemente è a questa *vulgata* che Aristotele preferisce fare riferimento nel *De caelo*, nonostante in altri contesti, e in particolare nella *Metafisica*, sia proprio la testimonianza aristotelica a stabilire l'inattendibilità di una retrodatazione ai Pitagorici di dottrine accademiche.

<sup>28</sup> Come fa notare A. Falcon, *Corpi e movimenti*, cit., pp. 43-45, la questione della destra e della sinistra è connessa con la questione dell'animazione dell'universo, anch'essa da Aristotele intesa come un lascito pitagorico che è da lui, tuttavia, rifunzionalizzato: «La strategia argomentativa seguita da Aristotele consiste nell'accettazione della tesi pitagorica e allo stesso tempo in una sua revisione radicale. La dottrina pitagorica, ci dice Aristotele, è corretta ma incompleta: oltre alla destra e alla sinistra anche le altre quattro direzioni spettano all'*ouranos*» (ivi, p. 44).

dell'etere<sup>29</sup> o ancora in passi relativi alle caratteristiche divine del cielo<sup>30</sup>. Può essere interessante ricordare come anche in *Metaph.* Λ 8 faccia risalire espressamente agli “antichi” e agli “antichissimi” la tradizione della divinizzazione del cielo e dei corpi celesti<sup>31</sup>. Questa seconda strategia di trattamento delle risonanze accademiche corrisponde, come è stato già rilevato dagli studiosi<sup>32</sup>, alla volontà da parte di Aristotele di richiamarsi, a proposito di certi aspetti dottrinari più “di cornice”, a una tradizione riconoscibile e riconosciuta, affidandole un ruolo che non è di mero supporto, ma che mira a inquadrare le argomentazioni aristoteliche in un contesto di *endoxa* con una funzione di rinforzo, anche a prescindere dalla effettiva cogenza e/o completezza di tali concezioni tradizionali o opinioni diffuse e accreditate. Altrimenti detto, si può supporre che Aristotele preferisse collocare l'impostazione generale delle tematiche affrontate nel *De caelo* in un ampio contesto ampiamente condiviso piuttosto che all'interno di un dibattito accademico dove si confrontavano diverse concezioni in competizione.

### 2.3 PERCHÉ QUESTE STRATEGIE NEL *DE CAELO*?

Alla luce di quanto fin qui considerato, si può affermare che il *De caelo* per quel che concerne il rapporto di Aristotele con

---

<sup>29</sup> *De caelo* 270b4-11: «Sembra che la ragione deponga a favore dei fenomeni, e che questi, a loro volta, diano testimonianza a favore della ragione. Infatti tutti gli uomini hanno una qualche concezione degli dèi, e tutti, i barbari come i Greci – quelli, almeno, che credono nell'esistenza degli dèi – assegnano al divino il luogo più elevato. È evidente che concepiscono l'immortale connesso con l'immortale, e non potrebbe essere altrimenti. Dunque, se esiste un essere divino, e in verità esiste, anche quel che si è detto ora sulla prima sostanza corporea è stato detto correttamente»

<sup>30</sup> Cfr. *De caelo* 279a22-28, 284a35-b5.

<sup>31</sup> Cfr. *Metaph.* 1074b1-15. Su ciò si veda E. Cattanei, *La notte, il cielo stellato, i numeri. Il dio di Aristotele e altre divinità nel libro Α della Metafisica*, «Humanitas», LXVI (2011) pp. 569-614: p. 582.

<sup>32</sup> Cfr., a titolo di esempio, P. Moraux *Introduction*, in Aristotele, *Du ciel*, cit., pp. cix-cx; A. Jori (in Aristotele, *Il cielo*, cit., p. 81 e note; A. Falcon, *Corpi e movimenti*, cit., p. 37.

L'Accademia adotta evidentemente strategie di trattamento assai diverse da quelle operanti nei libri M e N della *Metafisica* in cui sono prese di mira frontalmente le dottrine degli Accademici (così come, del resto, in altri luoghi di questa e di altre opere).

Non è intento di questo scritto individuare le ragioni e le finalità di queste scelte compositive: si è mirato solo, come anticipato all'inizio, a rilevare luoghi di tale opera aristotelica al fondo dei quali riconoscere un retroterra accademico, seppure non esplicitato, e a provare a ricostruire a partire da questi luoghi gli atteggiamenti nei confronti dell'eredità accademica che stanno alla base delle formulazioni adottate da Aristotele. Tuttavia, non ci si esimerà dall'accennare, rapidissimamente e a mero titolo di indicazione di percorso, qualche ipotesi interpretativa sulle motivazioni di fondo.

Può, ad esempio, darsi che, riprendendo le considerazioni svolte in conclusione del paragrafo precedente, le particolarità delle strategie del *De caelo* siano in fondo tutte riconducibili al fatto che Aristotele fosse qui interessato a dare credibilità alle coordinate generali della sua riflessione sul cosmo presentandole come credibili perché coerenti con le intuizioni e gli abiti linguistici degli antichi, coerenti con l'attestazione dei sensi e coerenti con la decodificazione razionale dei fenomeni (ricalcando quanto da lui affermato in 270b3-25), piuttosto che ancorandole a una più recente e meno indiscussa eredità di scuola.

Una diversa spiegazione (non necessariamente in contrasto con la precedente) può sorgere dalla considerazione che la contrapposizione con gli Accademici per Aristotele si gioca fondamentalmente sul terreno della concezione ontologica, mentre su quello cosmologico ha per lui meno rilievo articolare una diretta disamina polemica nei loro confronti.

O, al contrario, determinante potrebbe essere il fatto che in ambito cosmologico c'è un debito nei confronti dell'Accademia che Aristotele ha qualche resistenza a far trapelare, una resistenza non solo di carattere strategico-argomentativo, ma anche di natura teorica; una resistenza non necessariamente malevola, ma spiegabile con il fatto che il confronto con posizioni accademiche avrebbe distratto l'attenzione dalla novità del suo quadro concettuale di riferimento, che è quello della sua *Fisica*.

Francesco Aronadio

Come che sia, non può non suscitare un interrogativo il contrasto fra lo spazio riservato alla critica delle dottrine accademiche in altri luoghi del *corpus Aristotelicum* e il silenzio in cui tali dottrine sprofondano nel *De caelo*.