

STEPHEN L. BROCK

LA CAUSALITÀ DEL MOTORE IMMOBILE NEL COMMENTO
DI TOMMASO D'AQUINO A *METAFISICA* XII

È indubbio, mi pare, che sulla questione della causalità del primo motore nel libro XII della *Metafisica*, san Tommaso rientri in qualche modo in ciò che Enrico Berti chiama «l'interpretazione tradizionale»¹. Tommaso, infatti, segue la tradizione nell'attribuire al primo motore la funzione di *causa finale*; e, più precisamente, di causa finale *delle cose da lui mosse*. Al contempo, come lo stesso Berti ha rilevato, nello spiegare questa attribuzione, Tommaso si dimostra in certi aspetti alquanto originale². La sua lettura si presta quindi a una disamina a parte.

In questo intervento mi concentrerò per lo più su tre passi del commento di Tommaso al libro XII della *Metafisica*. Li leggerò tenendo presente alcuni dei problemi sollevati da Enrico Berti circa il modo tradizionale di capire la causalità finale del motore immobile; in particolare, il fatto che tale interpretazione sembra quasi neutralizzare o mettere in ombra la causalità efficiente del motore immobile, e che sembra introdurre certe nozioni – soprattutto nozioni platoniche – che sarebbero inaccettabili nella prospettiva aristotelica. Vorrei sottolineare però che il mio scopo immediato qui è solo di capire bene la mente di Tommaso. Sulla correttezza della sua lettura del testo aristotelico dirò qualcosa, ma nulla di conclusivo.

¹ In questa sede non mi sembra necessario riassumere la posizione di Enrico Berti sulla storia dell'interpretazione della causalità del motore immobile. Dei suoi molteplici scritti su questo tema, ho potuto consultare E. Berti, *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele*, *Metaph. XII.6-7*, in «*Méthexis*» 10(1997), pp. 59-82; *De qui est fin le moteur immobile?*, in M. Bastit - J. Follon (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve 1998, pp. 5-28; *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 227-243; *La causalità del motore immobile secondo Aristotele*, in «*Gregorianum*» 83/4(2002), pp. 637-654 (ora in *Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 453-469); *Prefazione a Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 7-12; *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, EDUSC, Roma 2006, pp. 135-159; *Ancora sulla causalità del Motore immobile*, in «*Méthexis*» 20(2007), pp. 7-28. C'è anche *The Unmoved Mover as Efficient Cause in Aristotle's Metaph. XII*, in T. Pentzopoulou-Valalas (ed.), *Aristotle on Metaphysics*, Aristotle University, Thessaloniki 1999, pp. 73-81.

² E. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, cit., pp. 241-243.

1. Il motore immobile come causa efficiente del moto del primo cielo

Tutti i brani che intendo esaminare riguardano *Metafisica* XII 7. Prima di presentarli però, vorrei accennare brevemente al commento di Tommaso al capitolo precedente, perché è qui che si inizia il discorso sul motore immobile. Nella sua esposizione dell'argomento per cui Aristotele arriva all'esistenza del motore immobile, Tommaso è molto chiaro nell'affermare che si tratta di un motore che muove nel modo di una causa efficiente.

Nella lettura di Tommaso, l'argomento aristotelico parte dalla tesi ampiamente difesa nella *Fisica* e qui ripresa in modo sommario, secondo la quale il movimento nel mondo, nel suo complesso, è sempre esistito e sempre esisterà³. La perpetuità del movimento viene poi ricondotta all'esistenza di un moto particolare continuo e uniforme, il moto rotatorio e circolare del cielo. In seguito, continua l'Aquinate, Aristotele giudica che per «sostenere la sempiternità» di questo moto, «è necessario che esista una sostanza sempiterna motrice ed effettuante [*effectiva*]»⁴. Inoltre, non basta che questa sostanza abbia la potenza di muovere e di effettuare (*efficere*) il moto; dev'essere sempre «movente e agente in atto». Anzi, la stessa essenza di questa sostanza dev'essere atto⁵. Per questo motivo essa sarà anche immateriale, poiché la materia è in potenza⁶. Più volte quindi Tommaso, nel suo commento, chiama il motore «agente» ed «efficiente».

Nel corso di questa discussione, Aristotele rimarca che non serve a nulla porre l'esistenza di sostanze sempiterni quali sono le «specie», o altre che non hanno un principio con il potere di operare un mutamento. Tommaso

³ Alla fine della *lectio* Tommaso inserisce una propria riflessione (*In Meta.* XII, lect. 5, par. 2496-2499): da questo procedimento, scrive, risulta evidente che qui Aristotele ha fermamente opinato e creduto che fosse necessario che il moto sia sempiterno. (La necessità della sempiternità del moto emerge anche più avanti nel commento, dove Aristotele riflette sulle tradizioni intorno agli déi e sulla storia ciclica delle arti e delle scienze: *In Meta.* XII, lect. 10, par. 2598, su *Metafisica* XII, 8, 1074b1-14.) Secondo Tommaso gli argomenti forniti da Aristotele per questa tesi, sia qui che nella *Fisica*, non sono dimostrativi. Evidentemente Tommaso ha in mente la dottrina della creazione del mondo in un inizio dei tempi. Qui però, senza sviluppare questo punto, egli si limita a spiegare che sebbene il punto di partenza non sia necessario, comunque la conclusione sull'esistenza di una prima sostanza sempiterna e immateriale segue necessariamente. Se infatti il mondo *non* è eterno, allora per forza fu «prodotto nell'essere» da qualcosa preesistente; e poiché non ci può essere una serie infinita di produttori prodotti, come è stato mostrato in *Metafisica* II 2, 994a1-b8, bisogna porre una sostanza sempiterna nella cui sostanza non c'è potenza, una sostanza immateriale.

⁴ S. Thomae Aquinatis, *In XII libros Metaphysicorum expositio* (= *In Meta.*), a cura di M.R. Cathala - R.M. Spiazzi, Marietti, Torino 1950, Lib. XII, lect. 5, par. 2492.

⁵ *Ibi*, par. 2494.

⁶ *Ibi*, par. 2495.

vede qui un riferimento alle Idee platoniche. Le Idee non servono, suggerisce l'Aquinate, perché non sono altro che *universali separati*⁷. Gli universali, in quanto tali, non muovono. Ogni principio attivo o motore è singolare, come Aristotele aveva spiegato prima⁸. È chiaro che qui Tommaso sta pensando a un motore che muove nel modo di una causa efficiente, perché, secondo lui, un universale può muovere come causa finale⁹. Si ribadisce quindi lo statuto di *agente* del motore immobile.

Ci sono anche altri luoghi nel commento a *Metafisica* XII 6, in cui risulta chiaro che Tommaso considera il motore immobile una causa efficiente del moto¹⁰. Ma adesso passiamo al capitolo 7, la prima metà del quale costituisce l'oggetto della settima *lectio* del commento tommasiano. In questa *lectio* l'Aquinate offre gli elementi centrali della sua comprensione della causalità *finale* del motore immobile.

2. Un motore prossimo al quale il primo motore immobile si rapporta come appetibile

Secondo Tommaso, in *Metafisica* XII 7 Aristotele comincia a indagare la «condizione» del primo motore immobile e, innanzitutto, la sua perfezione. Per rilevare questa, lo Stagirita si concentra sul *modo* in cui il motore muove, affermando che muove come gli oggetti desiderabili e intelligibili; cioè, senza essere mosso. Per Tommaso, Aristotele vuol dire che il primo motore muove precisamente nel modo in cui muovono le cose desiderabili e intelli-

⁷ *Ibi*, par. 2493. Tommaso spiega inoltre che non servirebbe nemmeno porre delle sostanze matematiche separate, perché neppure le cose matematiche, in quanto tali, sono principi di movimento.

⁸ Suppongo che il riferimento sia al discorso di *Metafisica* XII 5, 1071a18-24, dove Aristotele dice che il principio di Achille è Peleo, e il tuo è tuo padre. Cfr. Tommaso, *In Meta.* XII, lect. 4, par. 2482.

⁹ Cfr. *Summa theologiae* I-II, q. 13, a. 5, ad 1. Su questo punto, si veda l'importante studio di D. Twetten, *Aquinas and the Prime Mover of Aristotle. A Study of the Medieval Demonstration of God's Existence from Motion*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto, Toronto 1993, p. 225.

¹⁰ Cfr. *ibi*, pp. 244-246. Forse conviene osservare che, da altri suoi scritti, risulta fuori di dubbio che nel giudizio di Tommaso, Aristotele concepisce il primo motore immobile come causa efficiente non solo del movimento del mondo, ma anche del suo stesso essere. Per esempio, si veda *In Meta.* II, lect. 2, par. 295; *In Meta.* VI, lect. 1, par. 1164; anche *Expositio in De caelo et mundo* (= *In De caelo*) I, lect. 8, par. 91 [14]. Tuttavia, nel commentare il libro XII, Tommaso non dice mai che lì quella concezione viene affermata o presupposta, anche se due volte egli vi accenna (*In Meta.* XII, lect. 7, par. 2534; lect. 8, par. 2550). Ossia, così come la presenta Tommaso, la trattazione della causalità del primo motore nel libro XII è sempre rispetto al movimento.

gibili. *Solo* queste cose, osserva Tommaso, muovono senza essere mosse. È da notare però che Tommaso non dice che il primo motore muove *solo* come desiderabile e intelligibile; egli, cioè, non nega che esso muova come agente o causa efficiente¹¹. Sta soltanto dicendo che, se il primo motore non muovesse come desiderabile e intelligibile, allora non muoverebbe senza essere mosso. Questo non esclude che possa muovere *anche* come agente.

Poco dopo viene il primo brano del commento che vorrei affrontare in modo più dettagliato:

«Si dice che il primo motore muove come desiderabile, perché il moto del cielo è a cagione di esso come a cagione di un fine, causato da qualche motore prossimo che muove a cagione del primo motore immobile, allo scopo di rendere se stesso simile a lui nel causare, e di esplicitare in atto ciò che esiste virtualmente nel primo motore. Infatti, il moto del cielo non è per la generazione e la corruzione delle cose inferiori come per un fine, dal momento che il fine è più nobile di ciò che è per il fine. Così il primo motore muove come desiderabile»¹².

Qui risulta chiaro che per Tommaso, ciò per cui il primo motore è desiderabile, e di cui è fine, è un'altra cosa. È quel «motore prossimo» del cielo. Molto più avanti nel commento l'Aquinate affermerà che il primo motore è anche fine di se stesso, ossia, che egli agisce e muove le cose in vista di se stesso¹³. Ma qui la sua finalità è in rapporto ad altro – al motore prossimo del cielo¹⁴.

¹¹ Sul fatto che per Tommaso il motore immobile sia causa efficiente e finale, si veda D. Twetten, *Aquinas and the Prime Mover of Aristotle*, cit., pp. 272-279.

¹² «Dicitur autem primum movens movere sicut appetibile, quia motus caeli est propter ipsum, sicut propter finem, causatus ab aliquo proximo movente quod movet propter primum movens immobile, ut assimilet se ei in causando, et explicet in actum id quod est virtute in primo movente. Non enim est motus caeli propter generationem et corruptionem inferiorum sicut propter finem, cum finis sit nobilior eo quod est ad finem. Sic igitur primum movens movet sicut appetibile» (*In Meta.* XII, lect. 7, par. 2521).

¹³ Cfr. *infra*, nota 71.

¹⁴ Che il primo motore sia desiderato da *altro*, non solo da se stesso, è uno dei punti principali messi in discussione da E. Berti. A questo proposito è interessante un testo della *Summa theologiae*, che echeggia notevolmente il discorso di *Metafisica* XII 7. La questione è se Dio può muovere i corpi immediatamente. Una delle obiezioni lo nega, perché «Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate». Tommaso risponde, «moveret Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et notum a seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem» (*Summa theologiae* I, q. 105, a. 2, obj. 2 & ad 2). Ossia, non è strettamente necessario all'immobilità del motore immobile che la cosa da lui mossa lo desideri e lo conosca; ciò che è necessario è che egli desideri e conosca

Che cos'è questo motore prossimo? Qui non lo dice, ma più avanti lo spiega:

«Se il primo motore muove come il primo inteso e desiderato, è necessario che il primo mobile lo desideri e lo intenda. E questo infatti è vero secondo l'opinione di Aristotele, in quanto egli sostiene che il cielo sia animato da un'anima intelligente e desiderante»¹⁵.

Il motore prossimo, quindi, sarebbe *l'anima del cielo*. In realtà, nel libro XII non si parla mai di un'anima del cielo, distinta dal primo motore; ma di fatto, come Berti ha documentato, anche altri interpreti ricorrono ad essa. Ciò che vorrei cercare di capire è il modo in cui, per Tommaso, il riferimento all'anima serve a spiegare la causalità finale del primo motore rispetto al moto celeste.

A questo scopo, mi sembra illuminante il confronto tra questo brano del commento alla *Metafisica* e un testo di un'altra opera di Tommaso, scritta alcuni anni prima del commento: le questioni disputate *De potentia*¹⁶. Nella quinta *quaestio*, Tommaso si domanda se prima o poi il moto del cielo terminerà. In questo testo ovviamente lo scopo non è di interpretare Aristotele. Di fatto la risposta finale che offre Tommaso è prettamente teologica: il moto celeste terminerà quando si raggiungerà il numero previsto delle anime degli eletti¹⁷. Ma l'argomentazione presentata è intrisa di filosofia aristotelica, e una parte di essa risulta molto attinente al brano che stiamo esaminando, perché riguarda la questione del *fine* del moto celeste. Su detta

se stesso, e che muova in vista di se stesso. Altrimenti egli sarebbe mosso, da qualche oggetto desiderabile distinto da sé. Perché allora Tommaso giudica che la finalità o la desiderabilità del motore immobile affermata in *Metafisica* XII.7 sia rispetto ad altro, e non a se stesso? Forse un motivo sarebbe che, fino a questo punto nel libro XII, non è stato ancora mostrato che il motore immobile stesso sia intelligente e volente, così da poter essere oggetto della propria conoscenza e del proprio desiderio. Inoltre, altrove Tommaso assegna uno statuto speciale al moto *celeste*. Secondo lui questo moto deve avere un «motore prossimo» che sia una sostanza intelligente *diversa* da Dio, e che muova il cielo in vista di lui; su questo si veda *infra*, note 19 e 26.

¹⁵ «Hic philosophus comparat primum quod movet sicut intelligibile et desiderabile, ad id quod intelligit et desiderat ipsum: necesse est enim, si primum movens movet sicut primum intellectum et desideratum, quod primum mobile desideret et intelligat ipsum. Et hoc quidem verum est secundum opinionem Aristotelis, inquantum caelum ponitur animatum anima intelligente et desiderante» (*In Meta.* XII, lect. 8, par. 2536). Sull'animazione del cielo in Aristotele, si veda *De caelo* II 2, 285a29 e II 12, 292a20, 292b1.

¹⁶ *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 5, a. 5, corp.

¹⁷ Il moto del cielo servirebbe per “disporre la materia” delle anime. Secondo Tommaso infatti l'anima umana comincia a esistere solo al termine del processo della generazione umana; si veda *Summa theologiae* I, q. 76, a. 1, ad 1; q. 90, a. 4.

questione il testo presenta alcune somiglianze con il brano del commento, ma anche notevoli contrasti.

L'articolo del *De potentia* affronta il fine del moto del cielo partendo dalla tesi che il moto rotatorio non sorge dalla stessa natura del corpo celeste. Questo perché un moto naturale tende sempre verso un luogo determinato e termina quando il luogo viene raggiunto. Il corpo celeste ha una naturale attitudine passiva per il moto, ma la fonte attiva è qualche motore separato¹⁸. Questo motore sarà o Dio stesso, oppure un'intelligenza o un'anima; Tommaso dice che qui non importa che cosa sia¹⁹. Ma, poiché ogni agente agisce per un fine, per stabilire la durata del moto bisogna sapere quale sia il suo fine, e se il fine sia tale da esigere un moto perpetuo o meno. Poi Tommaso passa in rassegna quattro ipotesi secondo le quali il fine sarebbe tale da esigere un moto perpetuo, e nel corso della disamina le trova tutte insoddisfacenti.

Una delle ipotesi è quella menzionata e respinta nel brano del commento alla *Metafisica*: che il moto del cielo sia in vista della generazione e della corruzione delle cose inferiori, ossia le cose terrestri. Sebbene questo sia un certo effetto e termine del moto, esso non può costituire il fine, perché è meno nobile del cielo stesso. Un fine è, invero, sempre più eminente di ciò che è per il fine.

Due delle ipotesi non hanno alcun riscontro nel commento alla *Metafisica*. Entrambe propongono un fine del moto celeste che è *intrinseco* al moto. Una sostiene che il fine è il moto stesso. Tommaso ribatte: un moto non può mai essere un fine. Ogni moto tende di per sé verso altro; è *atto*

¹⁸ Si veda *In De caelo* I, lect. 3, par. 22 [4]. Sul fatto che il moto celeste sia in qualche modo naturale, si veda *In De caelo* I, lect. 3, par. 6 [38].

¹⁹ Altrove comunque, in uno scritto datato tra il *De potentia* e il commento alla *Metafisica*, Tommaso insiste che il motore immediato o prossimo del cielo non è Dio, bensì una sostanza incorporea creata, il cui potere attivo è ristretto o determinato a questo tipo di moto. Così, «substantia spiritualis quae movet caelum, habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus caeli habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur. Et per hoc motus caeli est naturalis, licet sit a substantia intelligente» (*Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 6, ad 7). In genere, secondo Tommaso, ad ogni potenza naturale passiva, come quella del corpo celeste per il moto circolare, corrisponde una potenza naturale attiva proporzionata. Egli afferma questo principio in molti luoghi, riferendosi una volta a *Fisica* III 1 (sarebbe 201a10) e spesso al commento di Averroè al libro IX della *Metafisica*. Si veda *De potentia*, q. 6, a. 1, obj. 18; *Scriptum super libros Sententiarum* III, d. 26, q. 1, a. 2; IV, d. 43, a. 1, a. 1 qu^a. 3; *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 18, a. 2; a. 5. Altri testi dove il principio viene enunciato includono *Scriptum super libros Sententiarum* III, d. 2, q. 1, a. 1, qu^a. 1; *Summa contra gentiles* II 60, par. 19 («Adhuc. In omni»); III 45, par. 6 («Hoc etiam apparet»).

imperfetto, in sé incompleto²⁰. In questo, precisa, il moto del cielo *non* è come il suo *essere*, il quale è effettivamente un fine; secondo il suo essere invero il cielo assomiglia a Dio²¹. L'altra ipotesi è il «raggiungere in atto il luogo al quale è in potenza». Suppongo che questo costituirebbe ciò verso cui il moto tende. Secondo l'Aquinate però esso non può avere la natura di un fine, perché è infinito e irraggiungibile²². Ogni volta infatti che il corpo celeste arriva ad essere in un luogo in atto, si troverà solo in potenza a un altro luogo in cui prima si trovava in atto²³.

Pensando alla tradizione, mi sembra notevole che Tommaso nel commento alla *Metafisica* non consideri affatto, nemmeno come ipotesi da scartare, l'idea che il fine del moto celeste si trovi all'interno del moto stesso o che il moto rotatorio *in quanto tale* stabilisca una somiglianza al primo motore²⁴. A quanto pare, e forse per le ragioni date nel *De potentia*, lui non ritiene nemmeno suggeribile l'ascrizione di tale idea ad Aristotele stesso.

L'ultimo candidato per il fine del moto nel *De potentia* è qualcosa di distinto dal moto, ed è di particolare interesse per noi. Tommaso lo riferisce a «certi filosofi». Finora non sono riuscito a scoprire chi sarebbero costoro. Ma secondo loro, il fine sarebbe *l'essere reso simile a Dio nel causare*. Questo sembra proprio il fine affermato nel brano del commento alla *Metafisica*. Sorprendentemente però, nel *De potentia*, anche se Tommaso non scarta del tutto quest'idea, la giudica poco probabile. Egli la riconduce a una delle idee già respinte. Ragiona così: dire che il fine del moto celeste sia la somiglianza a Dio nel causare è del tutto uguale al dire che il fine del moto sia semplicemente il causare stesso. Ma il causare non può essere il fine, perché è un'operazione transitiva e tende ad altro. Il vero fine quindi

²⁰ Egli cita *De anima* III (sarebbe cap. 7, 431a7).

²¹ Sul tipo di somiglianza con Dio costituito dall'essere (e non dal movimento) delle cose, si veda *infra*, nota 55.

²² Mettere l'infinito nella causa finale, dice, è distruggere la natura del fine e del bene, come si mostra nel Libro II della *Metafisica* (si veda 2, 994b10-14); questo perché l'infinito è irraggiungibile, e nulla è mosso verso ciò che è impossibile da raggiungere, come si afferma nel *De caelo* (si veda I 7, 274b9-17.)

²³ Ossia, per mezzo del moto rotatorio, l'essere in potenza a *qualche* luogo non può mai ridursi pienamente all'atto. «Finis autem motus caeli non potest esse ipsum moveri: motus enim, cum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. Nec potest dici quod finis caelestis motus sit, ut corpus caeleste reducatur secundum ubi de potentia in actum: quia haec potentia nunquam potest tota in actum reduci: quia dum corpus caeleste est actu in uno ubi, est in potentia ad aliud; sicut est et de potentia materiae primae respectu formarum» (*Summa contra gentiles* IV 97, par. 3: «Non debet autem»).

²⁴ Si vedano E. Berti, *Da chi è amato il motore immobile?*, cit., pp. 66-71 e Id., *La causalità del motore immobile*, cit., p. 637. Egli rileva che l'idea risale allo stesso Alessandro: E. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, cit., p. 234.

sarebbe piuttosto la cosa causata, cioè, la generazione delle cose inferiori. Ma ciò non può essere il fine²⁵.

Come mai allora nel commento al libro XII Tommaso può accogliere senza riserve l'idea che il fine del moto sia la somiglianza al primo motore nel causare? Sarebbe semplicemente perché lì sta solo interpretando Aristotele, senza dare una valutazione? Ossia, Aristotele stesso sarebbe da annoverare tra quei «filosofi»? Mi sembra poco probabile. Personalmente ritengo che in realtà, l'idea presentata da Tommaso nel commento al libro XII non sia esattamente la stessa esposta nel *De potentia*.

Innanzitutto, l'idea non è la stessa perché, nel *De potentia*, la causalità di cui si parla è quella esercitata dal moto del cielo stesso. È la causalità del moto rispetto alla generazione delle cose inferiori. Nel commento invece, è la causalità esercitata dal motore prossimo del cielo. Il moto stesso è detto *causato* da esso. Perciò, qui sì che è importante la presenza di un altro motore del corpo celeste, uno diverso dal primo, un motore prossimo. È importante altresì che quest'altro motore sia *intelligente*²⁶. Si può notare invero che nel *De potentia*, la somiglianza viene espressa sempre in modo

²⁵ Certo, anche il fine proposto da Tommaso – il raggiungimento del numero delle anime degli eletti – è un effetto al quale il moto celeste contribuisce, disponendo la materia. E di fatto Tommaso qualifica un po' il suo giudizio sull'assimilarsi a Dio nel causare, dicendo che *se* questo è il fine del moto, sarebbe soprattutto nella causalità per la quale il moto concorre nel causare ciò che Dio causa immediatamente, e cioè le anime razionali. Queste infatti sono più nobili del corpo celeste; e a differenza del ciclo delle generazioni e delle corruzioni delle cose inferiori, il numero delle anime degli eletti è un termine definito. Similmente, nella continuazione del brano della *Summa contra gentiles* citato *supra* (nota 23), Tommaso in qualche modo accetta l'idea che il fine del moto sia l'assimilarsi a Dio nel causare *questo* effetto: «Sicut igitur finis naturae in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt; ita finis motus caelestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia et corruptibilia, quae causantur per motum caeli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut in tertio est ostensum. Motus igitur caeli praecipue est propter generationem hominum: in hoc enim maxime divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a Deo, ut in secundo est ostensum. Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum: quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconueniens sequitur si, certo numero hominum completo, ponamus motum caeli desistere».

²⁶ Egli insiste su questo nello scritto citato *supra*, nota 19: «Oportet igitur dicere, quod motus caeli sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis huius motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod movet substantia intelligens quae movet caelum, ut scilicet assequatur eius similitudinem in operando, et ut explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono; et praecipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur» (*Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 6, corp.). Si veda anche le *Quaestiones disputatae De anima*, a. 8, ad 3.

passivo: *assimilari Deo in causando*. Nel nostro brano invece l'espressione è riflessiva: *ut assimilet se ei in causando*. Un corpo può essere reso simile a un'altra cosa – perfino a Dio; ma non può *cercare* attivamente la somiglianza, in quanto tale, perché non può *paragonare* se stesso con l'altro. Solo l'intelletto è capace di paragoni.

Penso sia per questo che nel commento Tommaso può affermare che il fine del moto celeste sia proprio la somiglianza al primo motore nel causare. Nel *De potentia*, egli affermava che è identico dire che il fine è la somiglianza a Dio nel causare, e dire che è il causare stesso. Ma se si tratta di un agente che può capire e cercare una somiglianza in quanto tale, ciò non è vero. Tale agente può agire in un dato modo, proprio perché ha in vista una somiglianza che l'agire così stabilisce – in questo caso, una somiglianza al primo motore.

Un'altra differenza del brano del commento, rispetto al testo del *De potentia*, è l'ulteriore caratterizzazione offerta del fine: «esplicitare in atto ciò che esiste virtualmente nel primo motore»²⁷. Nel terzo brano vedremo che cosa sia questa “esistenza virtuale”. Ma per il momento possiamo notare questo: quando Tommaso parla del rendersi simile al primo motore nel causare, ciò che ha in mente non è che l'anima vede la produzione di un certo effetto da parte del primo motore, e desidera imitarla producendo un *altro* effetto²⁸. L'anima funge da *prossimo* motore del moto del cielo, ossia, è causa secondaria dello *stesso* effetto di cui la sostanza immobile è il *primo* motore – e cioè, del moto²⁹ (nell'ottava *lectio* Tommaso parla del

²⁷ Nel commento al cap. 10 Tommaso riprende la nozione di “esplicitare”; si veda *infra*, nota 67.

²⁸ È questa la posizione del gesuita Pedro Fonseca (1528-1599): il primo motore causerebbe immediatamente il moto della *prima* sfera, e le anime celesti causerebbero solo i moti delle altre sfere, a imitazione del primo; si veda E. Berti, *Da chi è amato il motore immobile?*, cit., p. 69.

²⁹ Questo sarebbe vero anche secondo il testo del *De potentia* (si veda *supra*, nota 25). D. Twetten, *Aquinas and the Prime Mover of Aristotle*, cit., p. 281, ritiene che per Tommaso, ciò di cui il motore immobile è causa efficiente è la *conoscenza* per la quale l'anima celeste conosce e ama il motore immobile; ossia, il motore immobile sarebbe causa efficiente in quanto *oggetto intelligibile*. Io non trovo alcuna affermazione esplicita di Tommaso in questo senso. È vero che egli dice che l'anima conosce il motore immobile in modo simile a quello secondo cui Platone afferma che noi conosciamo le specie separate, e cioè per qualche «contatto» (*In Meta.* XII, lect. 8, par. 2541-2542); ma non si serve di questo punto per spiegare in che modo il motore immobile sia causa efficiente. Citando questo brano, Twetten sostiene che «Aquinas's interpretation [of the prime mover's causality] is possible [...] only insofar as he starts with an Aristotle already overlaid with “Neoplatonic” elements, especially with the doctrine that one intelligence causes in another the forms or ideas by which it is, in turn, understood and loved» (D. Twetten, *Aquinas and the Prime Mover of Aristotle*, cit., p. 327;

moto come di un *influsso* del primo motore nel corpo celeste³⁰). L'anima sta, per così dire, *cooperando* con il motore immobile³¹. In qualche modo quindi, la causalità *efficiente* del primo motore rispetto al moto celeste resta in evidenza. Ciò che dobbiamo ancora vedere è come si esercita. Anche questo verrà chiarito nel terzo brano. Ma ora passiamo al secondo.

3. Una realtà immobile come fine di un'azione

Dopo aver annunciato che il primo motore muove come desiderabile e intelligibile, e cioè senza essere mosso, Aristotele presenta un breve discorso in cui, secondo Tommaso, egli cerca di mostrare che l'oggetto principale del desiderio è appunto qualcosa di intelligibile, e che il primo intelligibile e il primo desiderabile coincidono nella stessa natura, che è proprio quella del primo motore: una sostanza semplice che è atto³². In un inciso, Aristo-

cfr. anche p. 369). Macome abbiamo già visto, Tommaso capisce che per Aristotele le specie separate platoniche non fungono da principi attivi o motori. Inoltre, nel commentare il brano dove Aristotele tratta degli oggetti intelligibili e desiderabili, Tommaso dice solo che l'atto dell'intelletto è mosso «in qualche modo (*quodammodo*)» dall'oggetto intelligibile (*In Meta.* XII, lect. 7, par. 2522). Anche pertinenti sarebbero *Summa theologiae* I, q. 82, a. 4 e I-II, q. 9, a. 1, dove sembra chiaro che per Tommaso gli oggetti delle facoltà dell'anima *non* muovono nel modo di una causa efficiente o agente; una causa agente muove rispetto all'*esercizio* delle facoltà, mentre gli oggetti muovono solo rispetto alla *specificazione*. Non mi pare quindi che per Tommaso la causalità efficiente del motore immobile rispetto al moto del cielo possa ridursi al modo in cui egli causa la conoscenza dell'anima celeste. Anzi, non mi sembra che dipenda affatto da esso; si tratta di un *comando*, il cui carattere efficiente non consiste nel modo in cui si fa conoscere, bensì nello spingere il soggetto che lo riceve all'azione comandata.

³⁰ «Non autem potest dici virtus caelestis corporis infinita, etiam si infinito tempore moveat inferiora corpora; quia non movet nisi motum. Et ita influentia est ex primo movente» (*In Meta.* XII, lect. 8, par. 2550).

³¹ Nel commento alle *Sentenze*, in una discussione che riprende l'idea della somiglianza a Dio nel causare (riferendola pure ai «filosofi»), si utilizza l'espressione «cooperatori» con Dio: «alicui agenti vel imprimenti, potest aliquid recipiens assimilari dupliciter: vel secundum formam tantum; vel secundum formam et actionem [...]. Sic etiam assimilantur angeli Deo in receptione divini luminis, et haec assimilatio ostenditur in hoc quod dicit: dei forme, in quantum possibile est, similans, et etiam in transfusione ejusdem in alios; et hoc ostenditur cum dicitur: ad inditas illuminationes, idest secundum virtutem et regulam datarum illuminationum ascendens in Dei similitudinem, operando in alios secundum suam proportionem; et ideo nominat ascensum, quia in hoc est perfectio similitudinis, et omnium divinius est Dei cooperatores fieri, sicut ibidem dicit Dionysius: propter quod etiam philosophi posuerunt finem intelligentiarum moventium orbis (quem intendunt) assimilationem divinam in causando» (Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 2, d. 9, q. 1, a. 1, ad 7).

³² Si veda D. Twetten, *Aquinas and the Prime Mover of Aristotle*, cit., p. 241.

tele afferma che il *semplice* non è lo stesso dell'*uno*: «uno» significa una misura, mentre «semplice» significa «come qualcosa si trova in sé». Tommaso opina che questo inciso serve a evitare di sembrar cadere nell'opinione di Platone, che poneva lo stesso «Uno intelligibile» come il primo principio delle cose³³. È chiaro, credo, il riconoscimento da parte di Tommaso che, per Aristotele, il fatto che ogni ente sia uno non significa che la stessa natura del primo principio si trovi in ogni ente. Infatti non si trova: gli altri enti non hanno la semplicità del primo.

Poi vengono due frasi molto discusse, anche perché ci sono divergenze tra i manoscritti. Ciò che Tommaso sembra aver letto dice così (lo lascio in latino per non forzare il senso): «Quia autem est quod cuius gratia in immobilibus, divisio ostendit. Est enim alicui quod cuius gratia, quorum hoc quidem est, illud vero non est»³⁴. L'interpretazione di queste frasi proposta dall'Aquinate è piuttosto insolita; essa costituisce il secondo brano che volevo prendere in esame.

«Siccome l'appetibile e il bene hanno carattere di fine, e non sembra che il fine esista nelle cose immobili, come si è discusso nelle obiezioni nel Terzo Libro, qui elimina tale dubbio; e dice che questa divisione, per la quale si distinguono dei modi in cui si dice "fine", mostra che *quod cuius gratia*, cioè un fine, può essere in un certo modo negli enti immobili. In due modi infatti qualcosa può essere fine di altro. In un modo, come preesistente, come il centro dell'universo è il fine preesistente del moto dei gravi; e nulla vieta che tale fine esista negli immobili. Qualcosa invero può tendere con il suo moto a partecipare in qualche modo di qualcosa immobile. E così il primo motore può essere fine. Nell'altro modo, qualcosa si dice fine di un altro, come ciò che non è in atto, ma solo nell'intenzione dell'agente, per la cui azione [il fine] viene generato; come la salute è il fine dell'opera della medicina. E tale fine non è nelle cose immobili»³⁵.

³³ *In Meta.* XII, lect. 7, par. 2525.

³⁴ *Metafisica* XII 7, 1072b1-3. Cfr. Aristoteles Latinus, *Metaphysica Translatio Anonyma sive Media*, Brill, Leiden 1976, p. 213 e Id., *Metaphysica Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, Brill, Leiden 1995, p. 257.

³⁵ «Sed quia appetibile et bonum habent rationem finis, finis autem non videtur esse in rebus immobilibus, ut in objectionibus tertii libri actum est, ideo hanc dubitationem remouet; et dicit, quod haec divisio, qua distinguitur quot modis dicitur finis, ostendit, quod cuius causa, idest finis, aliquo modo potest esse in immobilibus. Dupliciter autem potest esse aliquid finis alterius. Uno modo sicut praeeexistens; sicut medium dicitur finis praeeexistens motus gravium, et huiusmodi finem nihil prohibet esse in immobilibus: potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquantulum aliquo immobili: et sic primum mouens immobile potest esse finis. Alio modo dicitur aliquid esse finis alicuius, sicut quod non est in actu, sed solum in intentione agentis, per cuius actionem generatur, sicut sanitas est finis operationis medicinae; et huiusmodi finis non est in rebus immobilibus» (*In Meta.* XII, lect. 7, par. 2528).

Se ho ben capito, la maggior parte degli interpreti leggono quelle frasi di Aristotele alla luce di una distinzione operata da lui altrove, tra «fine» nel senso di colui a *vantaggio* di cui si agisce, cioè il soggetto che viene beneficiato o perfezionato per mezzo dell'azione, e «fine» nel senso di ciò *in vista* di cui si agisce, cioè la perfezione stessa³⁶. L'idea quindi sarebbe che «colui a vantaggio di cui» non può essere immobile, perché viene alterato, perfezionato; ma «ciò in vista di cui» sì che potrebbe essere una realtà immobile. Contro questa lettura, c'è l'obiezione, rilevata anche da Berti, per la quale, secondo Aristotele, ciò «in vista di cui» si agisce è sempre un bene *pratico*. Un bene pratico è sempre qualcosa di contingente, che può esistere o non esistere e che viene generato per mezzo dell'azione stessa, per esempio la salute³⁷. Un tale fine non è immobile.

Tommaso invece legge qui una distinzione *all'interno* di «ciò in vista di cui». Questo può essere o una cosa che non esiste ancora, una cosa da realizzare per mezzo dell'azione, come la salute; oppure una cosa preesistente, e quindi addirittura una cosa esistente da sempre e immobile³⁸. Così, secondo lui, si può rispondere in modo affermativo a uno dei problemi posti nel libro III, e cioè, se spetta alla scienza delle cose immobili trattare la causa finale³⁹.

Ora, non mi pare che, nel dire questo, Tommaso stia negando che l'azione sia sempre in vista di un bene pratico e contingente. Dire che si agisce in vista di qualcosa di preesistente o di immobile non significa affermare che

³⁶ Si vedano *Fisica* II 2, 194a35; *De anima* II 4, 415b2 e b21. Dal brano del *De anima* viene la terminologia *finis cuius* (οὗ) e *finis quo* (ὧ) per esprimere questa distinzione. È da notare però che nel commento a questo brano, Tommaso offre due modi di capire la distinzione. Un primo modo sarebbe quello menzionato, tra colui a vantaggio di cui, e ciò in vista di cui; l'altro modo sarebbe tra l'oggetto principalmente cercato, per esempio la salute, e ciò per cui esso viene raggiunto, per esempio il riscaldare il corpo. Questo secondo modo, mi sembra, spiegherebbe l'uso che fa Tommaso altrove delle espressioni *finis cuius* e *finis quo*; cfr. *infra*, nota 40.

³⁷ Si vedano *De anima* III 10, 433b29-30; *De motu animalium* 6, 700b4-701a2; *Etica Eudemea* I 8, 1218b4-5.

³⁸ Anche nel commento di Alessandro al libro XII – di cui abbiamo solo i frammenti riportati nel commento di Averroè – si tratterebbe di una distinzione all'interno di «ciò in vista di cui», ma non esattamente quella intesa da Tommaso; sarebbe tra un fine che è un ente per sé, cioè una sostanza, e un fine che è una perfezione e un accidente di un'altra cosa. Si veda E. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, cit., pp. 230-231. Per il testo latino del commento di Averroè si veda *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, Apud Iunctas, Venetiis 1562 (rist. Minerva, Frankfurt a.M. 1962), 320F-G.

³⁹ *Metafisica* III 2, 996a22-29; si veda Tommaso, *In Meta.* III, lect. 4, par. 384-385. Nel commento di Averroè (cit. nella nota precedente) non c'è riferimento al libro III.

si agisce *solo* in vista di ciò. Altrove infatti Tommaso rileva che questo non è possibile. Quando si agisce in vista di una cosa preesistente, dice, si agisce anche in vista del *raggiungimento* di essa. In sensi diversi, *entrambi* – la cosa preesistente, e il raggiungimento – sono fine dell'azione⁴⁰. Così, c'è il centro dell'universo, verso il quale i gravi tendono; e c'è anche lo *stare* nel centro, al quale essi tendono pure. Nel caso del moto celeste, c'è il motore immobile, ma c'è anche la *somiglianza* a lui, realizzata dall'anima per mezzo dell'azione di muovere il cielo⁴¹. E anche se la cosa preesistente esiste per necessità, il *raggiungimento* della cosa può esistere o non esistere. È pratico e contingente. Più avanti nel commento infatti Tommaso insisterà che per Aristotele il moto del cielo non esiste con necessità assoluta. È contingente. L'unica necessità che Aristotele attribuisce al moto, ritiene Tommaso, è la cosiddetta necessità *per un fine*. Senza la perpetuità del moto, afferma, non può esserci l'ordine conveniente al fine⁴².

Penso che in generale l'idea di una cosa preesistente che funge da fine di un'azione non sia molto problematica⁴³. Un bersaglio per esempio è un

⁴⁰ Sarebbe la distinzione tra *finis cuius* e *finis quo* (intesa nel secondo modo spiegato *supra*, nota 36) segnalata in *Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 8 (qui la distinzione viene riferita a *In Meta.* v, ma ciò sembra una svista); si vedano anche q. 2, a. 7; q. 3, a. 1; q. 5, a. 2; q. 11, a. 3, ad 3; q. 16, a. 3. Tra questi due sensi, quello principale è *finis cuius*, cioè la cosa cercata; il raggiungimento della cosa è buono a *causa* della bontà della cosa stessa: si veda I-II, q. 16, a. 3.

⁴¹ A differenza dello stare nel centro, che esiste solo al termine del moto dei gravi, la somiglianza al primo motore nel causare è simultanea all'azione di muovere; perciò è compatibile con un moto perpetuo, ed è perpetua anch'essa. Tommaso allude alla sua perpetuità nel glossare la riga in cui Aristotele afferma che il motore immobile muove «come amato»; dice che è detto meglio «amato», piuttosto che «desiderato», perché mentre il desiderio è di ciò che ancora non si possiede, l'amore è anche di ciò che si possiede (ciò che si è già «raggiunto»): *In Meta.* XII, lect. 7, par. 2529.

⁴² «Cum ergo dicitur quod caelum ex necessitate movetur, non potest dici, quod huiusmodi sit necessitas violentiae, quia in rebus incorruptibilibus non est aliquid extra naturam; quae autem sunt violenta sunt extra naturam. Similiter non potest esse necessitas absoluta, quia primum mobile est movens seipsum, ut probatur in octavo Physicorum [si veda *Fisica* VIII 5, 256a21 ss.]; quod autem seipsum movet in seipso habet moveri et non moveri [si veda *Fisica* VIII 4, 255a7-11]. Relinquitur ergo, quod necessitas primi motus sit necessitas ex fine, inquantum sine perpetuitate talis motus non convenit esse convenientem ordinem ad finem» (*In Meta.* XII, lect. 7, par. 2533). Sta parlando di *Metafisica* XII 7, 1072b11-14. A me non risulta chiaro che queste righe si riferiscano al moto celeste, ma non posso entrare in questo adesso. Forse però conviene notare che comunque ciò che Tommaso sta chiamando contingente è solo il *moto* del corpo celeste, non il suo *essere*. Tommaso sempre insegna che l'essere sostanziale dei corpi celesti è assolutamente necessario. Questo punto emerge anche qui nel commento; il primo mobile, scrive Tommaso, può essere altrimenti *secundum locum*, ma non *secundum substantiam* (par. 2530-31).

⁴³ Nell'*Etica Eudemea* VIII 1249b13-20, si afferma addirittura che «il dio» è il fine in

fine, in quanto si cerca di colpirlo. Forse però ci si può chiedere in che modo l'assimilarsi al motore immobile significa «raggiungerlo».

Qui Tommaso non affronta questo. Se volessi azzardare una risposta, partirei dal fatto che «raggiungere» una cosa significa *unirsi* in qualche modo ad essa. Ed esistono tanti modi di «unirsi». Come dice Aristotele nell'*Etica*, nel discorso sull'amicizia, per le bestie «vivere insieme» significa mangiare nello stesso posto; per gli uomini invece, significa condividere parole e pensieri⁴⁴. È questo che gli amici cercano. Certo, nella *Metafisica* egli non afferma che il primo motore sia «amico» dell'anima del cielo. Si dice però – subito dopo le frasi che il nostro brano vuol glossare – che il motore immobile muove come «amato». E come abbiamo già visto, almeno secondo Tommaso l'anima del cielo condivide qualcosa con il primo motore, qualche attività. L'anima «coopera» con il primo motore nel causare il moto del cielo.

Ma, ci chiediamo adesso, perché Tommaso rispetto a questo parla di *assimilatio*?⁴⁵ Forse si può dire che anche l'assomigliare a un ente significa condividere qualcosa con esso, una qualche *forma*⁴⁶. Ma di quale forma si tratterebbe qui? E anzi, se diciamo che l'anima celeste condivide una forma con il motore celeste, non stiamo solo rafforzando un'altra possibile obiezione a questo brano di Tommaso? Qui lui parla di una certa *partecipazione* di qualcosa immobile. Sembra che si tratti proprio della partecipazione di una *forma separata*. L'obiezione è: platonismo! E in effetti, così suona. Dobbia-

vista di cui la φρόνησις, cioè la saggezza pratica, comanda. A quanto pare, il «raggiungimento» del dio qui sarebbe ciò che sono la «contemplazione» e il «servizio» di esso. Qui viene anche ricordato che «fine» si dice in due sensi.

⁴⁴ *Etica Nicomachea* IX 9, 1170b12-13.

⁴⁵ Una discussione senz'altro pertinente, anche se il punto di vista è diverso, si trova nella *Summa theologiae*, nella risposta a un'obiezione all'idea che il fine del governo divino dell'universo sia qualcosa di estrinseco all'universo. L'obiezione è che, secondo *Etica Nicomachea* I 1, un fine è sempre o un'operazione, oppure qualcosa operata (qualcosa di *pratico*, appunto). Nella risposta Tommaso precisa che quel testo sta trattando solo dei fini delle *arti*, e prosegue: «Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum, vel etiam sicut repraesentatum, sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum, quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei, quantum potest» (*Summa theologiae* I, q. 103, a. 2, ad 2). Così l'assimilarsi a qualcosa sarebbe «unirsi» ad esso nel senso di «renderlo presente», rappresentarlo. Nel commento al libro XII però, invece di «rappresentare» il primo motore, si parla di «esplicitare» ciò che sta in lui virtualmente, cioè (come vedremo nel terzo brano) nel suo intelletto e nella sua volontà. Forse la differenza si collega al fatto che nel commento Tommaso sta parlando del fine, non del governo divino stesso, bensì dell'azione dell'anima celeste.

⁴⁶ Si veda *Summa theologiae* I, q. 4, a. 3.

mo ancora vedere però qual è questa «forma» secondo la quale l'anima assomiglia al primo motore⁴⁷. Questo verrà chiarito, penso, nel terzo brano.

4. La volontà del primo motore come agente e come fine

Il brano si trova alla fine della settima *lectio*. Siamo nel testo in cui Aristotele scrive che «da un tale principio dipendono il cielo e la natura». Tommaso sostiene che questo principio sia appunto il «primo motore come fine (*primum movens sicut finis*)»⁴⁸. Poi egli torna sul punto già enunciato, sulla necessità del moto del cielo, traendone un'implicazione.

«Aristotele dice qui che la necessità del primo moto non è necessità assoluta, bensì la necessità che è in funzione del fine. Orbene, il fine è il principio, che in seguito egli chiamerà Dio, in quanto per il moto si verifica un'assimilazione a lui. Ma l'assimilazione a un soggetto volente e intelligente, come egli mostra che è Dio, si verifica secondo la volontà e l'intelligenza; così come gli artefatti vengono resi simili all'artefice in quanto in essi viene compiuta la volontà dell'artefice. Di conseguenza, tutta la necessità del primo moto è soggetta alla volontà di Dio»⁴⁹.

Credo che qui si risolvano le questioni lasciate in sospeso nella disamina dei primi due brani.

Iniziamo con la questione della somiglianza. Qui risulta assai chiaro quale sarebbe quella «forma» secondo cui l'anima celeste assomiglia al primo motore. *Non* è la forma che costituisce il primo motore stesso, la sua natura semplice e immobile⁵⁰. È come la forma di un artefatto, che non è la

⁴⁷ Un'altra obiezione ancora sarebbe che «assimilarsi» sembra riferirsi piuttosto alla causa *formale* o *esemplare*, che a quella finale. Ciò è vero, ma qui si tratta anche di *cercare* la somiglianza. Quindi almeno la somiglianza stessa funge da causa finale. E se questa viene cercata perché in qualche modo costituisce un «raggiungimento» di ciò che funge da esemplare, allora anche l'esemplare ha uno statuto di causa finale (*finis cuius*).

⁴⁸ Si veda D. Twetten, *Aquinas and the Prime Mover of Aristotle*, cit., p. 270.

⁴⁹ «Attendendum est autem, quod cum Aristoteles hic dicat, quod necessitas primi motus non est necessitas absoluta, sed necessitas, quae est ex fine, finis autem principium est, quod postea nominat Deum, in quantum attenditur per motum assimilatio ad ipsum; assimilatio autem ad id quod est volens, et intelligens, cuiusmodi ostendit esse Deum, attenditur secundum voluntatem et intelligentiam, sicut artificata assimilantur artificii, in quantum in eis voluntas artificis adimpletur; sequitur quod tota necessitas primi motus subiaceat voluntati Dei» (*In Meta.* XII, lect. 7, par. 2535; nella traduzione ho diviso questo brano in più frasi, per semplificarlo).

⁵⁰ Il secondo brano diceva: «Qualcosa invero può tendere con il suo moto a partecipare in qualche modo di qualcosa immobile». E. Berti presenta questo come se si trattasse di partecipare proprio dell'*immobilità* della cosa immobile: «Tommaso reintroduce l'interpretazione tradizionale, dicendo che il fine può essere tra le realtà immobili preesistendo al

natura dell'artefice, ma una forma nel suo intelletto, una forma che lui ha pensato⁵¹. Non è che l'anima diventi in qualche modo una in specie con il primo motore.

Inoltre, l'esempio dell'artefice è solo un paragone. La forma di cui si tratta qui non è, per così dire, una «forma di essere», come sarebbe la figura di una statua. È una forma di agire. L'anima assomiglia al primo motore *nel causare*. E non è nemmeno che l'anima agisca nello stesso modo del primo motore. L'anima agisce nel modo in cui il primo motore *vuole* che agisca. L'azione dell'anima non è della stessa specie di quella del primo motore. D'altronde Tommaso ha già detto, nel primo brano, che ciò che fa l'anima celeste non si trova «in atto» nel primo motore. L'anima agisce per «esplicitare in atto» ciò che si trova nel primo motore solo *virtualmente*. E adesso è chiaro in che senso ciò che fa l'anima si trova virtualmente nel primo motore. È un effetto che il primo motore ha pensato, e verso il quale, per un atto di volontà, egli ha *ordinato* l'anima. In un'opera più o meno contemporanea al commento alla *Metafisica*, Tommaso scrive che Aristotele pone un bene separato *imperatorem vel dominum* di tutte le cose⁵². Quindi, se si vuole specificare l'azione del primo motore, penso che la si possa chiamare un *imperium*, un *comando*. L'anima invece *non* comanda. Essa *esegue* il comando.

In questo modo mi sembra che si plachi almeno in parte il disagio che può suscitare la parola «partecipare»⁵³. Bisogna tenere presente che per

movimento ed essendo oggetto di partecipazione da parte del cielo sotto l'aspetto della sua immobilità (*potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquantulum immobili*)» (*Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, cit., p. 242; si veda anche E Berti, *Da chi è amato il motore immobile?*, cit., pp. 68-69). In quel brano però Tommaso sta solo spiegando che qualcosa immobile può fungere da fine. Questo significa che si può partecipare di esso in qualche modo, cioè secondo qualche caratteristica; ma non esige che la partecipazione sia precisamente secondo la sua immobilità, e non mi pare che Tommaso intenda che lo sia. Anzi, credo che il terzo brano voglia lasciar chiaro che *non* si tratta di imitare la natura, cioè la sostanza semplice e immobile, del primo motore, ma solo qualcosa nel suo pensiero e nella sua volontà.

⁵¹ «Voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cuius ratio est, quia effectus assimilatur formae agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse, unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae, unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult et intelligit illud esse agens» (*Summa theologiae* I, q. 41, a. 2).

⁵² «Ponit enim unum bonum separatum omnibus providentem, sicut unum imperatorem vel dominum, sub quo sunt diversi rerum ordines» (*De substantiis separatis*, c. 3).

⁵³ Si può notare che in un passaggio famoso del *De caelo* riguardante la distribuzione dei movimenti nel mondo, Aristotele parla di ciò che «ha e partecipa (ἔχει καὶ μετέχει) dell'ottimo» (*De caelo* II 12, 292b10). Tommaso commenta: «Dicit autem "habet", propter

l'Aquinate questa parola si può utilizzare in molti modi. In particolare, nell'utilizzo che Tommaso ne fa, l'idea non è sempre che nel partecipante inerisca la stessa natura o la stessa specie che qualifica l'oggetto partecipato, nemmeno in modo ridotto. A volte nel partecipante inerisce solo qualche *proporzione* e *ordine* al partecipato. Altrove, infatti, Tommaso afferma che qualcuno può partecipare dell'arte della medicina in tre modi: o perché riceve in sé la «proprietà della natura» dell'arte – ossia, prende l'arte stessa, diventa proprio un medico; o perché riceve qualche conoscenza dell'arte; o perché in qualche modo *presta servizio* all'arte – cioè, non ha l'arte stessa, ma fa qualcosa che l'arte lo dirige a fare⁵⁴.

Si può anche notare che nel pensiero di Tommaso, è proprio in questo modo che Dio funge da «esemplare» delle cose create. Le creature, scrive, non arrivano mai ad essere simili a Dio secondo la sua natura, con una somiglianza specifica; hanno una somiglianza specifica solo alla rappresentazione in Lui di una ragione che Egli intende, come la casa che sta nella materia assomiglia alla casa che sta nella mente dell'artefice⁵⁵.

Per Tommaso, nemmeno la *grazia*, detta partecipazione della natura divina, costituisce *l'inerenza* nell'anima della natura di Dio. È una qualità che rende l'anima *grata* a Dio e degna di ricevere la visione della sua natu-

supremam causarum, quae est Deus altissimus, qui est ipsa essentia bonitatis; dicit autem “participat”, propter inferiores substantias separatas, quae esse et bonum habent ex alio; nam “participare” nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere» (*In De caelo* II, lect. 18, par. 463 [6]). Anche in questa *lectio* Tommaso afferma più volte che le sostanze celesti assomigliano alla bontà di Dio *in causando*; e più precisamente, in quanto raggiungono una certa causalità *universale*; si vedano i par. 463, 465, 467 e 468.

⁵⁴ «Tripliciter enim aliquid potest ab alio participare: uno modo, accipiendo proprietatem naturae eius; alio modo, ut recipiat ipsum per modum intentionis cognitivae; alio modo, ut deserviat aequaliter eius virtuti, sicut aliquis medicinalem artem participat a medico vel quia accipit in se medicinae artem, vel accipit cognitionem artis medicinalis, vel quia deservit arti medicinae» Thomas Aquinas, *Super Epistolam Beati Pauli ad Colossenses lectura*, cap. 1, lect. 4, par. 42. Questo testo si trova all'interno di una discussione dei modi in cui i diversi ordini degli angeli partecipano di Dio.

⁵⁵ «Licet creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo, ut domus quae est in materia, domus quae est in mente artificis» (*Summa theologiae* I, q. 44, a. 3, ad 1). Certo, secondo Tommaso, Dio concepisce le creature in quanto conosce se stesso e i diversi modi in cui si può partecipare della perfezione della sua natura (*Summa theologiae* I, q. 14, a. 6). Ma questa partecipazione non costituisce una somiglianza specifica, e nemmeno generica; è solo un'analogia, cioè una somiglianza di proporzionalità, come quella secondo la quale tutte le cose si assomigliano nell'*essere* (*Summa theologiae* I, q. 4, a. 3). D'altronde anche Berti trova in *Metafisica* XII 7 delle analogie tra le cose della nostra esperienza e il motore immobile: E. Berti, *La causalità del motore immobile*, cit., p. 644; *Ancora sulla causalità del Motore immobile*, cit., pp. 17-18.

ra⁵⁶. Della grazia quindi, si può dire che in qualche modo la stessa natura divina è il fine, il «bersaglio». Ma la grazia è qualcosa di soprannaturale. Mi pare evidente che nel commento alla *Metafisica*, sebbene Tommaso ritenga che il motore immobile sia in qualche modo il fine dell'operazione dell'anima celeste, non è precisamente secondo la sua natura che il motore immobile costituisce il fine. Non è alla sua natura che l'anima assomiglia; è alla sua volontà. E questo, non nel senso che l'anima fa esattamente ciò che fa la volontà del primo motore, ma solo nel senso che fa ciò che il primo motore vuole che faccia⁵⁷.

Questo mi fa pensare a qualcosa espresso da Tommaso nella *Summa theologiae*, riguardo all'obbligo (la «necessità per il fine») di conformarsi alla volontà divina. Egli osserva che il bene che è proporzionato alla natura e alla conoscenza di una creatura, il suo bene *proprio*, è solo un bene particolare. Non è il bene universale e divino, al quale risponde adeguatamente solo la volontà divina. Certo, pure l'uomo è tenuto a volere, a modo suo, il bene universale. Ma secondo Tommaso, anche nel volere il proprio bene particolare, la creatura si conforma alla volontà divina: volendo il proprio bene, la creatura vuole *ciò che Dio vuole che voglia*⁵⁸.

Parlo di questo perché, come giustamente insiste Enrico Berti, per Aristotele ogni cosa ha il suo proprio bene e il suo fine intrinseco, che è diverso dal bene primo e separato⁵⁹. Il punto sarebbe che in Tommaso, c'è un senso

⁵⁶ Si veda *Summa theologiae* I-II, q. 110; anche I, q. 13, a. 9, ad 1. Anche nella visione beatifica stessa, l'anima «ha» la natura divina solo come *oggetto*.

⁵⁷ Ci si potrebbe chiedere se la somiglianza dell'anima celeste alla causalità del primo motore che Tommaso ha in mente consista semplicemente nel fatto che l'anima stessa eserciti una causalità intelligente e volontaria. In questo caso, si tratterebbe di una mera somiglianza di proporzionalità. A questo proposito c'è un testo della *Summa theologiae*. Obiezione: «Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cuiuslibet creaturae consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cuius scientia accipitur a rebus». Risposta: «Ad primum ergo dicendum quod similitudo praedicta intellectus practici ad Deum, est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem; quae est multo maior assimilatio. Et tamen dici potest quod, respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum» (*Summa theologiae* I-II, q. 3 a. 5, obj. 1 & ad 1). A me sembra che Tommaso veda la causalità dell'anima celeste come «informata» da quella del primo motore, in quanto «esplicita in atto ciò che esiste virtualmente nel primo motore». In questo modo l'anima raggiungerebbe una certa «unione» con il primo motore – unione non contemplativa ma operativa, una «cooperazione».

⁵⁸ *Summa theologiae* I-II, q. 19, a. 10.

⁵⁹ Si veda *Etica Nicomachea* I 4, 1096b31-34; E. Berti, *Da chi è amato il motore immobile?*, cit., p. 19.

in cui l'agire per Dio, come per un fine, può essere tutt'uno con l'agire in vista del proprio bene. Agire per Dio può non significare altro che compiere la sua volontà; e questo può consistere precisamente nel tendere al proprio bene – cioè, a un bene diverso da quello divino. E penso sia chiaro che nel commento al libro XII si tratta di questo senso. Infatti il terzo brano indica che secondo Tommaso, il bene che è inerente al primo motore – che ora egli insiste nel chiamare Dio – trascende assolutamente ciò a cui tende l'anima celeste nel produrre il moto. Mi riferisco all'ultima frase: «tutta la necessità del primo moto è soggetta alla volontà di Dio». Dio non ha bisogno del moto. Ne ha bisogno solo ciò che cade *sotto* l'ordine liberamente istituito dalla volontà divina⁶⁰.

Un'ultima osservazione circa il terzo brano. In quell'articolo della *Summa*, Tommaso precisa che questo tipo di conformità alla volontà di Dio è secondo il carattere di causa *efficiente* che ha la volontà divina⁶¹. Questo perché nella creatura, l'inclinazione al suo bene proprio viene *da* Dio, come da una causa effettuante. Ho già proposto la parola «comando» per designare l'azione efficiente del primo motore, così come Tommaso la presenta nel commento al libro XII. Con questo credo si capisca come si possa dire che il primo motore e l'anima celeste sono cause efficienti dello *stesso* effetto, il moto celeste. Con un atto del suo intelletto e della sua volontà⁶² – con un comando o qualcosa di simile – il primo motore ordina all'anima di effettuare il moto, di metterlo in atto; e l'anima esegue l'ordine⁶³. Si può

⁶⁰ In precedenza Tommaso ha avuto cura di qualificare l'ordine stesso come soltanto “conveniente” al fine; si veda *supra*, nota 42. L'ordine è “per” il primo motore, e gli serve; ma non gli è strettamente necessario, un “bisogno”. Su “soggetta alla volontà” come espressione di *libertà*, si veda *Summa theologiae* I, q. 41, a. 2.

⁶¹ «Secundum autem quod non conformatur ei [scil. voluntati Dei] in voluto materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis, quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiva» (*Summa theologiae* I-II, q. 19, a. 10: Tommaso sta pensando a un caso in cui la creatura voglia un bene particolare che in sé non è voluto da Dio e non si realizza, anche se Dio vuole che la creatura lo voglia; si suppone anche che la creatura voglia questo bene in ordine a Dio come fine ultimo ossia che, nella prospettiva della creatura, tale bene sembri veramente conforme al bene comune). Berti quindi ha ragione nel dire che l'esempio dell'artigiano offerto nel nostro brano fa pensare più a una causa efficiente che non a una causa finale (E. Berti, *Ancora sulla causalità del Motore immobile*, cit., p. 243). Ma si tratta di un caso speciale, nel quale ciò su cui agisce l'«artigiano» (il primo motore) è altresì un agente volontario, l'anima celeste; e l'effetto indotto dal primo motore dipende anche dalla volontà dell'anima, che lo accoglie per amore del primo motore e per conformarsi alla sua volontà.

⁶² Anche secondo E. Berti il motore immobile è dotato di volontà: si vedano *Da chi è amato il motore immobile?*, cit., pp. 72 e 77-79, e *Struttura e significato della Metafisica*, cit., pp. 151-154.

⁶³ Anche in Alessandro (sempre come riportato da Averroè – si veda *supra*, nota 38)

capire pure che il primo motore stia fungendo, proprio nel contempo, da causa finale del moto celeste, in quanto l'anima effettua il moto allo scopo di adeguarsi al suo comando e di eseguirlo. Così funziona il comando. Chi comanda senz'altro dà una «spinta»; funge da causa efficiente, cioè da cui ha origine un movimento. Ma il suo comando ha effetto per mezzo di uno che lo conosce e lo vuole compiere. E se questi vuole compierlo proprio per amore del comandante, non si può dire che il comandante funga altresì da causa finale?

Tra le interpretazioni della causalità del motore immobile proposte nel secolo scorso, probabilmente la più famosa è quella di W.D. Ross, secondo cui il motore immobile sarebbe causa efficiente del moto celeste «in quanto causa finale»⁶⁴. Forse la lettura di Tommaso si potrebbe formulare quasi quasi all'inverso: almeno in un certo senso, il motore immobile è causa finale del moto in quanto causa efficiente. Non intendo dire che la sua causalità finale *sia* la sua causalità efficiente. Sono rapporti diversi. Il motore immobile è causa efficiente in quanto la sua volontà o il suo comando dà origine al moto del cielo. È causa finale in quanto l'anima del cielo agisce in vista di lui nel produrre il moto. Ma sembra che sia proprio in qualità di comandante che il primo motore immobile è ciò in vista di cui l'anima agisce⁶⁵.

5. Il motore immobile come fine a se stesso nel comandare

Concludo con un cenno a *Metafisica* XII 10. Qui Aristotele si chiede in quale modo la natura del «tutto» ha il bene e l'ottimo: come separato e a sé

il primo motore viene presentato come un padrone e un re, alla cui volontà gli altri devono «uniformarsi»; similmente, Temistio paragona il primo motore a una legge o un *re*, che il primo cielo vuole ubbidire e imitare: si veda E. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, cit., pp. 231-233 e 236-238.

⁶⁴ W.D. Ross, *Aristotle*, Methuen, London 1949, p. 181; Id., *Introduction to Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1953, vol. I, p. CXXXIV). Ross sembra pensare che l'oggetto del desiderio sia causa *efficiente* del desiderio stesso, anche se è soltanto causa finale del movimento che il desiderio produce. Egli esclude che il motore immobile possa causare per mezzo di un atto di volontà, perché secondo lui la vita del motore immobile è quella del puro pensiero, senza alcuna dimensione pratica (*Aristotle*, pp. 184-186; *Introduction*, pp. CXXXVII e CXLIX-CLIV).

⁶⁵ Sto parlando del modo in cui il primo motore costituisce il fine dell'azione dell'anima celeste. Ciò non esaurisce il discorso sulla causalità finale del primo motore, perché c'è anche il fatto che egli agisce in vista di se stesso (si veda la successiva sezione 5). Ovviamente in questo rispetto il primo motore non sarebbe causa finale «in quanto causa efficiente»; cioè, non è che egli agisca per compiere un comando dato a se stesso. È semplicemente che egli agisce a causa della propria bontà.

stante, oppure come l'ordine. Secondo Tommaso il «tutto» in questione è *tutto l'universo*, cioè, il cielo e la terra⁶⁶. Ossia, il «tutto» *non includerebbe* il bene separato. La domanda quindi sarebbe se il fine *del* tutto è *estrinseco al* tutto, come il luogo verso cui qualcosa si muove; oppure se è una «forma intrinseca», come è l'ordine che unisce le parti di un tutto. Aristotele risponde che è in entrambi i modi. È come in un esercito, il cui bene si trova sia nel suo ordine, sia nel generale. Ma sta più nel generale, perché l'ordine è a causa di lui, non all'inverso. La glossa di Tommaso a questo è un po' lunga, ma serve per riassumere molto di quanto abbiamo visto.

«C'è un bene separato, che è il primo motore, da cui dipende il cielo e la natura, come da un fine e un bene appetibile [...]. E poiché tutte le cose che hanno un solo fine devono convenire nell'ordine al fine, è necessario che nelle parti dell'universo si trovi un certo ordine [...]. Come vediamo in un esercito: perché il bene dell'esercito si trova sia nel suo ordine che nel generale che lo presiede; ma più nel generale che nell'ordine, perché il fine è più forte in bontà delle cose che sono per il fine, e l'ordine dell'esercito è per compiere il bene del generale, e cioè la volontà del generale per raggiungere la vittoria; e non all'inverso. E poiché la ragione delle cose che sono per un fine si prende dal fine, occorre non solo che l'ordine dell'esercito sia per il generale, ma anche che l'ordine dell'esercito sia dal generale [...]. Così il bene separato, che è il primo motore, è un bene migliore del buon ordine che è nell'universo; poiché tutto l'ordine dell'universo è per il primo motore, e cioè, perché sia esplicitato in atto nell'universo ordinato ciò che è nel suo intelletto e nella sua volontà. Così è necessario che tutta l'ordinazione dell'universo sia dal primo motore»⁶⁷.

⁶⁶ *In Meta.* XII, lect. 12, par. 2627-2628 (su *Metafisica* XII 10, 1075a11). Ossia, il bene separato (che sarà il primo motore) sarebbe separato *dal* tutto – e comunque sarebbe il bene *di* esso. Tommaso non accetta che ci sia un «tutto» di cui il primo motore, cioè Dio, faccia parte. Più volte infatti Tommaso afferma che Dio è *causa di totum ens*, «tutto ciò che è»; per esempio, «voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias» (*Expositio libri Peryermeineias* I, lect. 14, par. 197). Per Tommaso, la trascendenza di Dio è tale che Egli non rientra come parte in alcunché, nemmeno nell'«ente comune». È solo per un'estensione analogica *dall'*ente comune che si può predicare «ente» di Dio stesso.

⁶⁷ «Est enim aliquod bonum separatum, quod est primum movens, ex quo dependet caelum et tota natura, sicut ex fine et bono appetibili, ut ostensum est. Et, quia omnia, quorum unum est finis, oportet quod in ordine ad finem convenient, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur [...]. Sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus, et in duce, qui exercitui praesidet: sed magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine: quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem: ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem; non autem e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis. Et, quia ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, ideo necesse est quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus [...]. Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim

Si vede lo sforzo di presentare il primo motore come *bene*; cioè come fine. È così che il resto dipende da lui ed è a causa di lui. Ma appunto per ciò l'ordine del resto viene *da* lui⁶⁸. Lui ne è altresì causa efficiente. Ed è fine, proprio in quanto la sua volontà dell'ordine va compiuta⁶⁹.

Allo stesso tempo, più avanti Tommaso fa capire che il paragone con il generale è limitato. Il bene di un generale, il *suo* fine, è la vittoria, che è *distinta* da lui. Anche un generale è un motore mosso, mosso da un altro appetibile. Non così il primo motore. C'è un piccolo brano in cui Aristotele loda Anassagora per aver fatto del suo *bene* e del suo *intelletto* un principio motore⁷⁰. Subito però aggiunge una riserva. Tale principio, scrive, «muove per un fine, che sarà *altro*» – un altro *bene*, sembra, e più *principale* – «a meno che sia come diciamo noi: in un certo senso l'arte della medicina è la salute». Secondo Tommaso, l'idea è che

«l'intelletto e la cosa intesa possono essere lo stesso, e che l'intelletto muove a causa di se stesso; il che si trova anche tra noi, in coloro che agiscono con l'intelletto. L'arte della medicina infatti agisce per la salute, e la salute è in qualche modo l'arte della medicina stessa, come detto sopra»⁷¹.

Il primo motore non muove per un fine distinto da sé. Non ha *bisogni*. Il suo intelletto, *anche* nel comandare, cioè nel fungere da agente, in modo pratico, è fine a se stesso. E l'Aquinate vede una somiglianza a questo perfino tra gli uomini, in coloro che agiscono con l'intelletto.

Questo discorso mi sembra pertinente a un'altra possibile obiezione all'interpretazione tommasiana della causalità del primo motore. L'obiezione è che nel libro XII, Aristotele non dice mai che il primo motore «comanda»; anzi, nel capitolo finale dell'*Etica Eudemea*, egli dichiara che «il dio non go-

ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi» (*In Meta.* XII, lect. 12, par. 2629-2631).

⁶⁸ «[...] ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis» (*Summa theologiae* I-II, q. 90, a. 3).

⁶⁹ Sul paragone con il generale come indicazione che il primo motore sia causa efficiente, si veda E. Berti, *Prefazione a Nuovi studi aristotelici*. II. *Fisica, antropologia e metafisica*, cit., pp. 9-12.

⁷⁰ *Metafisica* XII 10, 1075b8-10. E. Berti parla di questo brano in *Da chi è amato il motore immobile?*, cit., pp. 81-82. Pertinente è *De caelo* II 12, 292b4-7, sul quale si veda E. Berti, *La causalità del motore immobile*, cit., p. 647.

⁷¹ «Nisi forte dicat sicut nos diximus, quod idem potest esse intellectus et intellectum, et quod intellectus moveat propter seipsum, quod aliquo modo invenitur in his quae agunt per intellectum secundum nos. Ars enim medicinae agit propter sanitatem, et sanitas est quodam modo ipsa ars medicinae, ut supra dictum est» (*In Meta.* XII, lect. 12, par. 2648). Il riferimento potrebbe essere a *Metafisica* XII 4, 1070b33; si veda anche XII 9, 1075a1-4.

verna comandando», ma è il fine in vista di cui la saggezza comanda⁷². Questo perché il dio «non ha bisogno di nulla». Tommaso non considera questo.

Ma io mi chiedo: con ciò Aristotele cosa vuol dire? Vuol dire che il dio assolutamente non comanda? O solo che il suo governo non è quello di chi *soltanto* comanda, in vista di un fine distinto da sé – di chi è governato da un altro principio? Qualche riga prima nell'*Etica Eudemea*, Aristotele osserva che nell'uomo, il principio che governa è duplice. In un senso è come la medicina; in un altro senso, è come la salute. Il paragone sembra chiaro: la medicina comanda, in vista della salute. Ora però, nel libro XII della *Metafisica*, trattandosi non dell'uomo ma del primo motore, quando Aristotele adduce la medicina e la salute, non è per dire che sono due, bensì per dire che in un certo senso sono *uno*. Questo non suggerisce che qui c'è un *unico* principio, che è nel contempo fine e *anche* comandante? Certo, egli sarà il *primo* principio, il «più principale», perché è fine, causa finale. Ma è altresì causa motrice, agente che muove in vista di se stesso. Inoltre, è una sostanza puramente intellettuale. Devo dire che a me risulta difficile capire come una sostanza puramente intellettuale possa fungere da motore, se non è per mezzo di un comando, o almeno qualcosa di analogo. Ma lascio questo come domanda.

⁷² *Etica Eudemea* VIII 3, 1249b13-16. Si veda E. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, cit., p. 233. Finora non ho trovato alcun riferimento a questo brano dell'*Etica Eudemea* negli scritti di Tommaso.