

I.
QUESTIONI DI FISICA, METAFISICA ED ETICA
A PARTIRE DALLA *FISICA* ARISTOTELICA

GIULIO A. LUCCHETTA*

TUPHLÒS PERÌ CHROMÁTON
PARLARE DI NATURA A PARTIRE DAL MOVIMENTO: CAUSE E PRIVAZIONE
(*PHYS.* I E II)

1. *Un certo modo di 'vedere' natura*

Per introdurre al nostro laboratorio di ermeneutica sulla *Fisica* di Aristotele prendo lo spunto da un analogo convegno tenutosi a Catania nel 2004¹ dove l'attenzione degli studiosi si polarizzò soprattutto sui libri I e II del testo aristotelico: collegati al libro V della *Metafisica*, questi potevano fungere da introduzione al concetto di natura in Aristotele, poiché in essi si dispiega un'articolata trattazione della causalità naturale. Se i convegnisti a Catania non poterono prescindere dal saggio di W. Wieland, *La Fisica di Aristotele*², è perché a suo tempo fu lo studioso di Heidelberg a trarre le debite conseguenze dalle affermazioni di Aristotele di aver introdotto nella *Metafisica*³ la dottrina delle quattro cause sviluppata nella *Fisica*. Wieland fa di più: mostra che il 'modo' adottato da Aristotele per rendere manifesta la causalità della natura nella *Fisica* non era empirico, ma era un'analisi sulle forme argomentative adottate in genere per discorrere sui principi, giungendo a parlare di cause per ciò che avviene in natura col differenziarle da quelle riscontrabili nell'agire umano⁴. Su questa scia interpretativa M. Vegetti, negli Atti del Convegno di Catania⁵, è in

* Università degli Studi "G. D'Annunzio", Chieti.

¹ R.L. CARDULLO - G.R. GIARDINA (a cura di), *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, Atti del seminario Catania, 26-27 settembre 2003, CUEM, Catania 2005.

² W. WIELAND, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; tr. it. di C. Gentili, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993.

³ *Metaph.* I 1, 983 a 33 - b 1.

⁴ «Gli elementi delle cose delle quali parliamo altro non sono, così intesi, che gli elementi del nostro parlare delle cose» (WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, p. 163).

⁵ M. VEGETTI, *Le origini della teoria aristotelica delle cause*, in CARDULLO - GIARDINA, *La Fisica di Aristotele oggi*, pp. 21-31.

grado di mostrare che le due cause messe più in risalto da Aristotele, quella agente e quella finale, potrebbero essere frutto dell'influenza che ebbero sullo Stagirita le riflessioni storiografiche di Erodoto e Tuciddide, mirate a rinvenire i motivi scatenanti o gli obiettivi vantaggiosi nei recenti rivolgimenti storici che coinvolsero Atene, come le guerre persiane e peloponnesiache.

Sempre negli Atti dello stesso Convegno e proprio a proposito dell'intera dottrina delle quattro cause, E. Berti⁶ sostiene che in Aristotele non ci sia una metafisica oltre la fisica, ma è l'indagine fisica che si rivela *tout court* metafisica; da qui il primato della prima sulla seconda. Nella *Fisica*, infatti, si dispiegherebbe una conoscenza esaustiva su qualsiasi fatto del mondo che non rimandi più a principi estranei alla realtà di cui si parla; la strategia adottata sarebbe quella di spiegare il divenire non ricorrendo a principi ad esso esterni e separati.

Uso il condizionale perché è proprio dal dispiegamento delle quattro cause che sembravano affiorare cinquant'anni fa i primi problemi, almeno per Ingemar Düring per il quale una trattazione della natura tutta alla luce delle quattro cause risultava «assolutamente falsa»:

La *Fisica* di Aristotele non è un'esposizione d'insieme, e non forma un'unità sistematica. Suo oggetto sono i processi della natura, le cose naturali e ciò che a esse accade, la generazione, il mutamento, il movimento. I principi che Aristotele stabilisce non sono fine a se stessi. Diversamente da Platone, egli non considera i principi come l'essere, ma semplicemente come mezzi per la spiegazione del processo della natura. La cosiddetta dottrina delle quattro cause è un metodo euristico, mediante il quale egli studia la struttura degli accadimenti naturali. Cerca gli *aitia* e le *archai* soltanto nella misura in cui lo aiutano a intendere il mondo dell'esperienza naturale⁷.

Se quest'ultima osservazione fosse accostata a quella sostenuta qualche anno prima da Wieland, secondo la quale l'intento di Aristotele nella *Fisica* non era quello di spiegare il comportamento degli enti naturali, ma semmai di vedere quale potesse essere il modo più convincente per parlarne, ci si potrebbe spingere ad affermare che la funzione del linguaggio in Aristotele rimane, come ci fece intendere Düring, eminentemente strumentale: risulterebbe allora lontana l'intenzione di proporre tali costrutti concettuali come principi ineludibili, a cui ogni fatto debba alla fine essere ricondotto⁸.

È un fatto recente che alla verifica degli usi linguistici dello Stagirita è stata costretta ad approdare M. Ugaglia, affrontando la complessa tematica del movimento in *Phys. III*⁹, che risulta di centrale importanza per tutto il nuovo armamentario dottrinale con cui Aristotele intese fondare l'essere nel divenire, al suo ritorno ad Atene

⁶ E. BERTI, *Primato della fisica?*, in CARDULLO - GIARDINA, *La Fisica di Aristotele oggi*, pp. 33-49.

⁷ I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denken*, Winter, Heidelberg 1966; si cita la tr. it. di P. Donini, *Aristotele*, Mursia, Milano 1973, p. 342.

⁸ A questo punto, lo confesso con assoluta umiltà, mi rimane qualche perplessità sull'adesione alla tesi di fondo di Wieland (*La Fisica di Aristotele*, pp. 179-292) e ripresa, ultimamente, da F. Lo Piparo (*Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma - Bari 2003) per cui il linguaggio per Aristotele non sarebbe un mero strumento, né la sua origine sarebbe convenzionale. Per Wieland il piano del discorso non sarebbe recepito da Aristotele come altro dalla realtà di cui parla: «Aristotele [...] non pone nessuna separazione fondamentale tra linguaggio e cose» (WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, p. 185).

⁹ M. UGAGLIA, *Due variazioni sul tema della potenza*, introduzione a ARISTOTELE, *Fisica. Libro III*, a cura di M. Ugaglia, Carocci, Roma 2012, pp. 9-46.

dall'autoesilio ad Asso e dopo le ricerche sulle spiagge di Mitilene. Il problema è che offrire consistenza e concretezza a tale fenomeno poteva non solo andare contro la tradizione della pienezza dell'essere, secondo l'immagine coniata da Lovejoy¹⁰, ma metteva in crisi lo statuto dell'episteme come conoscenza certa. Infatti era convinzione diffusa che delle cose in continuo flusso non vi potesse essere scienza stabile: così affermava Aristotele narrando di come Platone credesse di seguire le dottrine eraclitee attraverso la mediazione di Cratilo¹¹; d'altra parte, anche a suo dire, non esisteva un senso che percepisse il movimento come oggetto proprio.

È mia convinzione che l'esempio di quanto si possa approfondire la questione venga offerto dalla diatriba esegetica intercorsa nel secolo scorso all'interno di uno stretto gruppo di studiosi e che questa rappresenti un episodio di fine ermeneutica relativa al pensiero antico: coinvolti sono Wieland, appunto, Heidegger come riferimento e Düring come suo interlocutore; il sospetto che nutro è che le rispettive posizioni sostenute siano ancora in grado di offrire spunti di riflessione. La parte spinosa della questione è proprio quella appena toccata, cioè se è possibile un linguaggio veritativo parlando del divenire e implicando perciò il non essere.

La diatriba è antica, anche per quei tempi: era ormai tradizione consolidata lungo la linea Parmenide-Platone che per avere accesso a una conoscenza incontrovertibile bisognasse disporre di un linguaggio esclusivo, le cui parole fossero vere e quindi riflettessero la purezza dell'essere fino al punto di risultare impermeabili al non essere, o all'essere diversamente: questo in definitiva sembra il percorso che la Dea consigliava a Parmenide, e dal quale, semplificando, si potrebbe sostenere che Aristotele si tenesse accuratamente lontano. Secondo la prospettiva eleatica, almeno nel modo in cui viene ripresa da Platone, la contemplazione delle cause separate, raggiunte dal discorso di verità in modo esaustivo, esonera dall'osservazione degli oggetti che non permangono o che divengono corrompendosi, o che persino abortiscono: con una rigida teoria delle quattro cause lo Stagirita avrebbe potuto a diritto inoltrarsi all'interno di questo linguaggio veritativo che caratterizzava la *theoria* sulla divinità. In effetti, sarebbe bastato seguire il tracciato indicato nel *Fedro* da Platone¹², per il quale la grigia verità non abbisogna dei colori del verisimile per imporsi alla mente del filosofo, ancora piena di nostalgia per le proprie ali.

Pur condividendo, dunque, lo spartiacque parmenideo che bolla il linguaggio ordinario in quanto ricco di pleonasmì, equivocità e imprecisioni, inaspettatamente Aristotele, che pur inaugura il fronte della logica formale, ha deciso di rimanere nella comunità parlante dei *brotoí*, i mortali che fanno uso di termini falsi e a volte contraddittori, perché è solo con questo linguaggio, sebbene imperfetto, che gli uomini comunicano. Al contrario, il rischio è, per Aristotele, che, di fronte al mutare delle cose, chi cerca di fare proprio un linguaggio chiaro e sempre vero rimanga, di fatto, come il cieco di fronte ai colori (*tuphlòs peri chromáton*), molteplici e cangianti, che assumono i fatti quotidiani e gli enti naturali in continuo divenire; di contro, appellarsi alle Idee impedirebbe ogni approccio alla realtà naturale, negandole consistenza auto-

¹⁰ A.O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Harper Thorncbooks, New York 1936; tr. it. di L. Formigari, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966.

¹¹ *Metaph.* I 6, 987 a 32 - b 1.

¹² *Phaedr.* 247 C4-D1, in PLAT. *Opera*, ed. J. Burnet, 2 voll., Oxford University Press, Oxonii 1982-1906.

noma. Quindi, oltre ai rimandi espliciti al *Timeo* di Platone, proprio cercando l'origine di quest'immagine è possibile rintracciare nella *Fisica* un filone argomentativo condotto in polemica col *Fedro*:

Che la natura sia, cercare di dimostrarlo è ridicolo; è evidente come cose di tale fatta sono molte tra gli enti. Dimostrare cose evidenti a partire da quelle non evidenti è di chi non riesce a distinguere (*krinein*) il conoscibile per sé da quello che non lo è di per sé (*tò di 'hautò kai mè di 'hautò gnórimon*). Che a questo si sia costretti non è raro, ma è come rimanere cieco rispetto ai colori (*tuphlòs peri chromáton*): per costoro di necessità il discorso (*lógon*) è riguardo alle sole parole (*perì tòn onomáton*), senza che si pensi alcunché (*noeîn dé medén*)¹³.

Ma il cieco che parla di cose che sono fuori dalla sua portata esperienziale potrebbe venire usato da Aristotele per ammettere che si debba anche parlare di ciò che *per noi* non è direttamente attingibile o constatabile, e potrebbe essere solo probabile o persino falso. Infatti per lo Stagirita spesso si è costretti a fare discorsi di sole parole (*perì tòn onomáton eínai tòn lógon, noeîn dé medén*) a cui non corrisponde alcuna immagine concreta, o alcun nostro pensiero. Così l'immagine presa in prestito da Platone potrebbe ritorcersi contro lo stesso Parmenide: anche il linguaggio umano, pur così difettoso, è di una qualche utilità nello sviluppo di conoscenze che esulano dalla sfera antropocentrica. Tutto dipende da cosa s'intenda per evidente e non evidente e relativamente a chi tale evidenza deve mostrarsi. Altresì dovremmo chiederci di quale linguaggio faccia uso Aristotele e con esso quali entità colga; sembra proprio che la questione di fondo si prospetti metafisica e, infatti, per parlare del movimento è dalla *Metafisica* che Martin Heidegger prese le mosse per focalizzare lo stretto rapporto tra *dúnamis* ed *enérgεια*. Il mio intento, lo dichiaro apertamente, è di rimanere estraneo alla questione dell'ermeneutica e dello stretto rapporto tra il filosofo tedesco e Aristotele¹⁴, ma mi è parso che attorno ad alcuni suoi rilievi si possano scorgere le prime battute di un serrato confronto esegetico le cui posizioni mi sembra siano state determinanti, e forse lo sono ancora, per capire come si possa comprendere o fraintendere l'approccio aristotelico a temi naturalistici.

2. Come sia possibile dare una definizione: la posizione di Wieland

Permettetemi di partire dalla coda, cioè da alcune conclusioni a cui era giunto W. Wieland e dalle quali si è visto che tutt'ora gli studiosi non possano prescindere; egli infatti attirava l'attenzione su come inizia il I libro della *Fisica*, in quello che gli sembrava

¹³ *Phys.* II 1, 193 a 3-9 in *Aristotelis Opera ex recensione Immanueli Bekkeri*, ed. O. Gigon, de Gruyter, Berolini 1960; salvo altra indicazione s'intende che le traduzioni sono mie. Cfr. ARISTOTILE, *Physics I, II*, ed. by W. Charlton, Clarendon, Oxford 1970; ARISTOTE, *Physique II*, éd. par O. Hamelin, Vrin, Paris 1972; ID., *Sur la nature (Physique II)*, éd. par L. Couloubaritsis, Vrin, Paris 1991; ma anche ARISTOTILE, *Physics. Books III and IV*, ed. by E. Hussey, Clarendon, Oxford 1983.

¹⁴ Per questo indirizzo di studi rimando a F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984; ora Laterza, Roma - Bari 2010; A. D'ANGELO, *Heidegger e Aristotele: il primo significato della dynamis*, «La Cultura», XXXV (1997), pp. 435-464; ID., *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Il Mulino, Bologna 2000; M. HEIDEGGER, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, eds. by R.D. Metcalf - M.B. Tanzer, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 2009.

una sorta di «Prologo» metodologico¹⁵ condotto sul tema della distinzione di ciò che è più conoscibile *per l'uomo* da ciò che *di per sé* è più conoscibile:

Da sé il percorso è dalle cose a noi più conosciute (*gnorimóteron hemîn*) e più evidenti (*saphésteron*) a quelle che sono più evidenti e più conoscibili per natura (*epì saphéstera tê phúsei kai gnorimótera*), poiché non sono le stesse quelle più conosciute per noi e quelle in assoluto. Perciò dobbiamo procedere secondo questa modalità (*tòn trópon toúton*): da quelle non evidenti per natura ma più note a noi verso quelle che sono più evidenti e conoscibili per natura. Perché in un primo momento (*tò prôton*) sono chiare ed evidenti presentandosi piuttosto nell'insieme, solo in un secondo momento (*hústeron*) da queste si disgiungono elementi e principi e si fanno più conoscibili. Perciò è da procedere da ciò che è più generale (*ek tòn kathólou*) verso ciò che è particolare (*epì tà kath'hékasta*); infatti l'insieme (*hólon*) è più conoscibile per la sensazione (*katà tèn aísthesin gnorimóteron*) e l'insieme è il tutto (*kathólou hólon tí esti*): infatti l'insieme contiene i molti come sue parti. Questa stessa modalità (*tautò toúto trópon*) ha luogo per le parole rispetto al discorso (*tà onómata pròs tòn lógon*): l'intero (*hólon*) significa qualcosa di generico e di non determinato (*tì kai adiorístos semáinein*), come «cerchio», mentre la sua definizione è differente per ogni caso (*horismòs autoû diaireî eis kath'hékasta*). È come per i bambini che dapprima indicano tutti gli uomini come papà e tutte le donne mamma, per poi distinguere ciascuno di questi¹⁶.

Come per Parmenide anche per Aristotele tutto ruota attorno al saper distinguere (*krínein*) i termini; per Parmenide ne usiamo sempre due, contrari tra loro, e di uno di questi non c'era bisogno¹⁷. Nel caso di Aristotele vanno distinti due modi di intendere 'conoscenza', perché differenti sono gli oggetti e i procedimenti che mettiamo in atto. La discussione preliminare di *Phys. I, 1* serve a distinguere il modo di appropriarci di conoscenze, *relativamente a noi*, alle nostre capacità e alle nostre consuetudini, dal modo *assoluto* in cui il sapere si organizza a partire da premesse necessarie e seguendo concatenazioni consequenziali. Allora il punto di vista umano non coinciderebbe con quello oggettivo, perché condizionato da pregiudizi e da consuetudini; potremmo dire che il nostro modo di parlare di come i fatti accadano e di come le cose ci appaiano potrebbe non corrispondere al modo specifico di relazionarsi degli enti o dei fatti tra loro: una ripresa del doppio piano linguistico che la Dea rivelò a Parmenide?

Qui, ovviamente, non si fa riferimento alla conoscenza induttiva, ma a quella per apprendimento: infatti è usando nozioni già sedimentate che riportiamo l'ignoto al già noto. Tale riduzione è possibile solo se i termini che si usano rimangono vaghi e generalizzati; ma è possibile uscire dalla nebulosa dei pregiudizi, se giungiamo a distinguere tutti gli aspetti che fanno sì che questa cosa sia quello che è e non quello che si vorrebbe che fosse. Se il gioco, come suggerisce Wieland, è tutto all'interno del linguaggio, viene da credere che la difficoltà sorga per il fatto che si stia usando un linguaggio non naturale per circoscrivere l'orizzonte della natura.

Nel momento in cui saltasse il parallelismo tra linguaggio ed essere, non sarebbe più possibile avere un'intuizione della realtà esclusivamente sulla base del modo in

¹⁵ WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, pp. 85-126.

¹⁶ *Phys. I 1*, 184 a 16 - b 14; cfr. R. BOLTON, *Aristotle's Method in Natural Science; Physics I*, in L. JUDSON (ed.), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 1-29.

¹⁷ PARM. (28) B 8, 53-59, in H. DIELS - W. KRANZ (hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1951-1952.

cui ne parliamo: in questo caso ci si limiterebbe ad analizzare il significato ideale, certo e invariabile, delle parole, considerando del tutto inutile consultare l'esperienza sensibile. Questo non pare proprio il caso di Aristotele dato che, nel darsi una spiegazione in grado di organizzare i rilevamenti tassonomici delle indagini biologiche, anatomiche o zoologiche, egli cerca sempre conforto e controllo nell'esperienza.

D'altra parte gli risulta impellente la necessità di usare un linguaggio che permetta un'effettiva comunicazione non equivoca all'interno della comunità scientifica atta a favorire il controllo dei dati e delle soluzioni proposte; il progresso scientifico, è detto in *Metaph.* II 1, è il frutto di un accumulo collettivo ed è necessario che si esca dai limiti dell'uso privato delle conoscenze, circoscritte da confini territoriali, da vincoli di setta, dall'indecifrabile uso poetico, tutti linguaggi esclusivi e criptici:

L'ascolto è in accordo alle abitudini (*akroáseis katà tà éthe*): apprezziamo che si parli come siamo abituati. Altrimenti le cose non sembrano le stesse ma per disabitudine sono più incomprensibili e astruse (*agnostótera kai xenikótera*); la consuetudine è più conoscibile (*tò gàr sínethes gnórimon*)¹⁸.

Per accedere a una dimensione del sapere, se non pubblica almeno condivisibile da una più larga cerchia di esperti, è necessario «costruire» un *koinòs lógos*, in qualche modo riconoscibile pur nel variare dei contesti e delle culture: è certo che si tratta di un linguaggio che non c'era all'epoca di Aristotele, ed egli ne è ben consapevole¹⁹. Se i termini del linguaggio da varare per filosofia godevano di diverse accezioni a seconda dei contesti, comunque continuavano significativamente a riferirsi a un'unica realtà; si tratta quindi di elencare le possibili accezioni e differenziarle dalle mere omonimie; precisarne l'uso che s'intende coerentemente fare distinguendo tra quello assoluto (*aplós*), quello particolare (*katà sumbebekós*), quello generico (*kathólou*) e quello analogico (*katà analogían*):

Le cause e i principi in un modo sono diversi e in generale e per analogia sono gli stessi per tutte le cose²⁰.

Vediamo quindi in quale modo l'analogia col linguaggio infantile esemplifichi per Aristotele la riduzione dall'ignoto al noto: l'uso del termine «papà», con cui un bambino indica qualsiasi essere umano, riassorbe di fatto ogni estraneo all'interno di insiemi abbozzati secondo categorie abituali, nel caso coniate su relazioni familiari, purtroppo pesantemente pregiudiziali²¹. Ma l'analogia già ci offre interessanti informazioni: per esempio, all'uso del linguaggio bisogna essere addestrati, segno che non è a noi connaturato. Poiché sulla sua ricezione contano le abitudini, per poter effettivamente comunicare il sapere, e non fermarsi ai pregiudizi, è necessario venire educati a

¹⁸ *Metaph.* I 3, 994 b 32 - 995 a 2.

¹⁹ A tale costruzione si appresta in *Metaph.* V, in cui si evince che «natura» ha significati diversi in diversi contesti, mentre in *Metaph.* I sempre diverse «cose» hanno funzionato esattamente come «natura». Il rilevamento del contesto d'uso permette di mettere a fuoco la funzione dei termini impiegati, distinguendo l'omonimia dall'analogia.

²⁰ *Metaph.* XII 4 1070 a 31-33.

²¹ WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, pp. 116-121; cfr. il mio *Metafisica I: la Sophia degli antichi. Volume I. Mito, metafora e linguaggio in Aristotele*, Carabba, Lanciano 2010.

un uso corretto, senza che l'omologazione al noto e al consueto ci porti a colonizzare il nuovo e a non provare più la meraviglia che è motore intrinseco di progresso nella conoscenza. Infatti è solo quando abbiamo acquisito più destrezza nel comunicare e, raggiunto un maggior distacco dai significati obbligati delle parole, che risuliamo capaci di distinguere ciascun volto nuovo nei più diversi individui.

Potremmo dire che qualcosa di simile si realizzi col termine «cerchio» che nella sua genericità, garantita dal potenziale astrattivo della geometria, risulta non aderire alla realtà fisica, ad esempio alla descrizione fisiologica di un naso «camuso», e si manifesta inadatta a indicare gli avvenimenti che lo hanno eventualmente «ingobbato» o «storto». Neppure «curvo» ci dice niente dello stretto rapporto con la materia implicata o della storia degli agenti deformanti sopravvenuti *katà sumbebekós*²².

Lo stesso sinolo, a guardar bene, risulta dapprima come un insieme: poi si può distinguere, attraverso l'atto intellettuale del separare (*chorízein*), l'aspetto prettamente materiale da quello squisitamente formale; a sua volta, la forma potrebbe venire distinta come inerente ed è *morphé* o come fine, in quanto *eídos*.

3. *Se è possibile parlare del divenire e a quali condizioni*

Passiamo all'apertura di *Phys. II*²³ dove in sede di definizione della natura viene ripreso l'accostamento alle piante, già testimoniato in *Metaph. V*²⁴ e che sembra riecheggiane il *De semine et natura pueri* di Ippocrate²⁵. Proprio in questo testo risulta esplicito l'etimo che lega *phúsis* a *phúta* e che mette nello stesso insieme piante, animali e parti dell'animale: poi l'immagine di continuità tra due organismi viventi, come parti l'uno dell'altro, viene suggerita dall'immagine della madre con il suo embrione²⁶. Infatti potrebbe essere da questa che Aristotele abbia avuto la sollecitazione a intravedere la radice del verbo *phúesthai* in *phúsis*, ma tale constatazione sta anche a significare il comune legame che una classe di enti, identificati come viventi, ha con il proprio processo generativo come movimento inalienabile, per cui il permanere nell'essere è garantito dal loro procreare «un altro da sé, simile a sé, in altro da sé»²⁷.

Così si fa più esplicita la sfida agli Eleati, «non perché abbiano da dire sulla natura» precisa Aristotele «ma perché a loro capita di sollevare aporie di natura fisica

²² *Phys II* 2, 193 b 32 - 194 a 7; anticipato in *Phys. I* 2, 185 a 12-17 e 8, 191 a 7-14; cfr. sulla questione W.J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, tr. it. di A. Calanchi, a cura di L. Loretelli, il Mulino, Bologna 1986.

²³ *Phys. II* 1, 192 b 8-12; 192 b 32 - 193 a 2.

²⁴ *Metaph. V* 4, 1014 b 16 - 1015 a 19.

²⁵ HIPPOCRATE, *De la nature de l'enfant*, éd. par R. Joly, Les Belles Lettres, Paris 1972, 27, 2-8; cfr. I.M. LONIE, *The Hippocratic Treatises On Generation, On the Nature of the Child, Diseases IV*, de Gruyter, Berlin - New York 1981 (Ars Medica. Texte und Untersuchungen zur Quellenkunde der Alten Medizin, 2/7).

²⁶ G. NADDAF, *The Greek Concept of Nature*, State University of New York Press, Albany 2005.

²⁷ S. WATERLOW, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study*, Clarendon, Oxford 1982; D. HOLWERDA, *Commentatio de vocis quae est Physis: vi atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*, J. B. Wolters, Gröningen 1955; F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors*, Cornell University Press, Ithaca - New York 1960, pp. 69-117; P. AUBENQUE, *La matière chez Aristote*, «Philosophique», I (1986), pp. 41-48; R. WARDY, *The Chain of Change. A Study of Aristotle's Physics VII*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

(*phusikàs dè aporías*)»²⁸. Sono gli stessi problemi adombrati da Platone in *Metaph.* I quando sosteneva non si potesse avere conoscenza stabile di enti instabili; invece ad Aristotele risultano completamente inutili i principi separati dalle cose, della cui esistenza dovrebbero offrire spiegazione. Ai suoi occhi Platone risultava appiattito sulle tesi degli Eleati, data la comune incapacità di concepire un «non essere relativo»²⁹.

3.1. Heidegger e i molti modi di dirsi potenza e atto

Spetta all'Heidegger studioso della metafisica aristotelica l'aver colto che la chiave che permette di impostare la dottrina dell'essere-in-movimento nella *Fisica* si trovi per l'appunto in *Metafisica*, in particolar modo nel libro IX dove la dottrina naturalistica, più che nella forma, più che nell'azione del principio agente o più che nel fine della prosecuzione della specie, sembra trovare il suo fondamento teoretico nel denso concetto della *dúnamis*, correlabile semmai a *húle*³⁰.

Salta agli occhi, infatti, come Aristotele all'inizio di *Metaph.* IX affermi che «potenza e potere si dicono in molti modi (*légetai pollachôs*)» e qualche riga dopo viene immediatamente evocato il suo opposto – «potenza e impotente, in quanto contrari a questa potenza, sono privazione» – fino a concludere, per la proprietà transitiva, che se «a ogni impotenza corrisponde una potenza, la stessa privazione si dice in molti modi (*pollachôs*)»³¹, affermazione che Heidegger così traduce:

Und die Unkraft (Unkräftigkeit) und demzufolge auch das «unkräftig» ist als das der *dúnamis* im besagten Sinne Gegenüberliegende ein Entzug; daher ist jede Kraft, wenn sie zur Unkraft wird, d. h. als Unkraft je in Bezug auf dasselbe und in Gemäßheit desselben (bezügigt, worauf die Kraft eine Kraft ist, jegliche Kraft Unkraft). Der Entzug aber wird in vielfacher Weise verstanden und gesagt³².

Nel suo puntiglioso resoconto, Heidegger sembra giungere alla conclusione che *stéresis* sia l'opposto di *dúnamis*; così privazione (*Entzug*) si rivela «non-forza» (*Unkraft*), e nello stesso tempo «tratto interno» (*Beisichführen*) alla sostanza³³. E per rendere ciò plausibile Heidegger mostra che per Aristotele c'è quiete e quiete: nel caso dei corpi mobili, in *Phys.* IV, essa è da intendersi sottrazione di ogni movimento e non già a priori determinata da una diversa «intima essenza» (*sein inneres Wesen*)³⁴.

Ma andiamo a vedere questi molti modi di dirsi potenza, che Heidegger qualifica come variazioni sul tema del possesso (*eine Abwandlung des Besitzens und Habens*

²⁸ *Phys.* I 2, 185 a 17-19.

²⁹ *Phys.* I 8, 191 a 24 - b 28.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 33, Klostermann, Frankfurt am Main 1981; tr. it. di U.M. Ugazio, *Aristotele, Metafisica Theta 1-3. Sull'essenza della forza*, Mursia, Milano 1992; se da una parte un simile atteggiamento sembra confermare il rilievo di Berti, sulla scia di Wieland, che vi sia assoluta continuità tra *Fisica* e *Metafisica*, va rilevato che è nel contesto metafisico che si dispiega la più ampia riflessione sul ruolo rilevante di *dúnamis*, impiegato, e forse non a sufficienza spiegato, nella *Fisica*.

³¹ *Metaph.* IX 1, 1046 a 4-5; 29-32.

³² HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3*, p. 108.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibi*, p. 112.

verdeutlichen)³⁵, che in *Metaph.* IX, al contrario del *De anima* II, Aristotele elenca al negativo, offrendo succintamente i significati di *stéresis* e che sono «non avere qualcosa» o «non avere qualcosa che per natura si dovrebbe avere»; oppure, se non la si ha, va distinto tra non averla *assolutamente* o non averla *al momento giusto* o appropriatamente; va, inoltre, contemplato il caso in cui non la si abbia *contro la sua natura, per impedimento o violenza*. L'intero sviluppo è recuperabile ripercorrendo il filo dell'analogia ricorrente con la vista con cui aveva aperto *Phys.* I:

A	<p style="text-align: center;">occhio / \ occhio che per la sua materia non vede assolutamente privo della facoltà: statua</p>	<p style="text-align: center;">occhio / \ occhio per natura può vedere materia organica alla sua funzione strumentale</p>
B	<p style="text-align: center;">/ \ cieco che non vede i colori bimbo che confonde gli uomini</p>	<p style="text-align: center;">/ \ occhio che effettivamente vede le differenze tra fisionomie, luoghi, colori e lettere...</p>
C	<p style="text-align: center;">/ \ occhio impedito a cogliere ciò che potrebbe vedere per azione costrittiva sulla visuale o per censura</p>	<p style="text-align: center;">/ \ occhio che sa mettere a fuoco confronta e interpreta prospetticamente</p>
D	<p style="text-align: center;">/ \ occhio che al momento non vede il soggetto dorme</p>	<p style="text-align: center;">/ \ astronomo scruta il cielo pittore sceglie il colore architetto misura dimensioni</p>

È possibile così cogliere una prima distinzione (A) tra il darsi o non darsi radicale della *dúnamis* in ragione di un accostamento improprio di materie e messo in luce dalla fallacia dell'omonimia messa in essere dal rilevamento di una pura somiglianza di forme; più che di avere la vista qui si tratta di essere o non essere realmente occhio, posto in relazione con la funzione del vedere attuata solo da materia organica. La seconda posizione (B) è quella che contempla la funzionalità fisiologica dell'occhio in un corpo vivente: si tratta di stabilire se un tale organo è sempre in grado di attuare la propria funzione. Il cieco o il bimbo che crede di vedere, e invece confonde gli uomini tra loro chiamandoli tutti papà, dimostrano che pure avendo gli occhi si è comunque privati della vista se non si possiede la facoltà o la capacità di usarla. Poi al livello C, dove l'occhio si dimostra invece pienamente in grado di espletare alla sua funzione, può succedere che la vista venga impedita da un intervento esterno, indipendentemente dalla natura (o volontà) dell'occhio. Infine si può dare il caso (D) in cui l'astronomo, l'ingegnere o il pittore, sebbene liberi di vedere e pur sapendo usare professionalmente della vista, al momento s'interessano ad altro.

³⁵ *Ibi*, p. 113.

3.2. *Düring su stéresis e su katà sumbebekós*

Per uscire dall'impasse eleatica, sia per Düring che per Wieland oltre a *stéresis* assume importanza l'accidentalità³⁶: indubbiamente il *katà sumbebekós* ci permette di distinguere nell'insieme generico e universale (*kathólou*) ciò che rende la cosa quello che è in una relazione particolare. Neppure il divenire viene da un non essere assoluto (*aplós*) ma pur sempre è da una «privazione» e questa è non essere in senso contingente (*ek mè óntos, hôion katà sumbebekós*):

Anche noi affermiamo che niente si genera dal non essere in senso assoluto, pur tuttavia in qualche modo si genera da ciò che non è, inteso contingentemente (dalla privazione, che di per sé non è, si genera qualcosa che non è costitutivo; quel che sorprende, perché sembra impossibile, è il fatto che si generi qualcosa da ciò che non è); così non si genera niente da ciò che non è né da ciò che è, se non relativamente³⁷.

In ragione del fatto che il principio materiale lo si conosce solo per via «obliqua», cioè procedendo per analogia, l'informe va trattato come una condizione a prescindere dal prendere forma delle cose; e che sia la forma si realizzi o meno, in modo più o meno completo, la definizione deve restare la stessa per l'ente realizzato e per quello la cui stessa forma non si realizzi pienamente:

Della natura che fa da sostrato vi è scienza per analogia; come il bronzo sta alla statua, il legno al letto e la materia e l'informe sta alle altre cose che hanno forma prima che prendano forma, così questa sta alla sostanzialità, a questo «qualcosa», all'ente. Questo principio è, sì, uno però non è uno come lo è questo qui, ma una è la definizione, pur essendovi il suo contrario, la privazione³⁸.

Viene così a stabilirsi una differenza tra l'occhio della statua, l'occhio del cieco e l'occhio che vede nell'uomo: mentre già prima che prenda forma nella statua la materia del marmo risulta inadatta a realizzare l'atto del vedere, nel caso del cieco definiamo il suo occhio che non vede pur sempre organo sensoriale di un corpo vivente, anche se inabile. Ciò significa che la teoria delle quattro cause viene reimpostata secondo la visione dinamica di potenza/atto³⁹, affermando che lo sviluppo di un *atto* da uno stato di potenza si realizza *comunque*, sia che abbia successo o meno, cioè sia che si attui o meno la *morphé* come sua effettuazione.

Se siamo in grado di rilevare una scala di valori positiva, che connotiamo con il realizzarsi di ciò che consideriamo appropriato, che connotiamo come bello o bene,

³⁶ WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, pp. 165-177; DÜRING, *Aristotele*, pp. 269-276; A. URBANAS, *La notion d'accident chez Aristote. Logique et métaphysique*, Bellarmin - Les Belles Lettres, Montréal - Paris 1988.

³⁷ *Phys.* I 8, 191 b 13-21.

³⁸ *Phys.* I 7, 191 a 7-14; cfr. WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, pp. 170-171; DÜRING, *Aristotele*, p. 270.

³⁹ A. ANAGNOSTOPOULOS, *Senses of Dunamis and the Structure of Aristotle's Metaphysica IX*, «Phronesis», LVI (2011), pp. 388-425; C. A. FREELAND, *Aristotle on Bodies, Matter and Potentiality*, in A. GOTTHELF - J. G. LENNOX (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 392-407; D. W. GRAHAM, *Aristotle's Two Systems*, Clarendon, Oxford 1987, pp. 119-206; M. CRUBELLIER - A. JAULIN - D. LEFEBVRE - P.-M. MOREL (éds.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Peeters, Leuven 2008.

implicitamente ammettiamo che possa succedere il suo contrario⁴⁰: se esultiamo per un tiro in rete, è chiaro che consideriamo possibile anche che si manchi il bersaglio; come una cottura che bruci l'arrosto deludendo le nostre aspettative; o quando un re concepisce figlie femmine o la regina abortisce l'erede al trono; o, ancora, quando ci si mette in cammino verso casa e poi si scivola, o si perde il treno. Questi sono tutti casi di *katà sumbebekós* in cui il processo non raggiunge il suo scopo anche se il movimento ha avuto luogo⁴¹. Solo che non si è ottenuto nulla o, meglio, ciò che si è ottenuto è il contrario di quanto si prevedeva, venendo così a essere «privazione». Ma, al riguardo, Aristotele tiene a rilevare l'alterità di materia rispetto alla privazione:

Noi sosteniamo che materia è altro da privazione (*húlen kai stéresin héterón*) e che di queste la materia è *per accidens* non essere, la privazione lo è di per sé, e che tuttavia la materia è prossima in qualche modo alla realtà sostanziale (*engùs kai ousían pos*), mentre l'altra per niente... Questa permane come concausa con la forma di ciò che si genera, come «la madre» (*hósper méter*). L'altro corno dell'opposizione spesso potrebbe essere immaginato come non essere assoluto, per chi ponesse mente a questa come fonte di negatività. Invece, se esiste qualcosa di divino, di buono e di mirato, esiste il contrario a ciò che si brama e verso cui naturalmente si tende secondo la propria natura. A ciò consegue che l'opposto tenda al proprio annientamento. Veramente né la forma può desiderare se stessa per ovviare a una qualche mancanza, né il suo contrario (dato che i contrari si elidono vicendevolmente). Ma lo fa piuttosto la materia, come il femminile tende verso il maschile (*thêlu árrenos*) e come il malformato verso il bello, non in quanto femmina o malformato, ma *per accidens*. In un senso si corrompe e si genera, in un altro no: di per sé perisce nel caso in cui in ciò che si corrompe vi sia privazione; altrimenti in quanto potenza, di per sé non perisce, ma è necessario che rimanga imperitura e mai generata. Se infatti fosse generata, qualcosa precedentemente avrebbe dovuto farle da sostrato, da cui aver avuto origine. Questa sarebbe la sua natura, che sarebbe prima di generarsi (dico infatti materia il primo sostrato individuale da cui si genera ciò che gli è costitutivo non *per accidens*), nel caso si corrompa a questo giungerà per ultimo, corrompendosi in tal modo prima di disgregarsi⁴².

La differenza di materia da privazione è controbilanciata dalla sua vicinanza a sostanza: la sua tensione a essere qualcosa la porta a organizzare la sua esistenza assumendo, quale che sia, una forma e finisce così a essere concausa della sostanza. Invece per quanto riguarda privazione possiamo dire, seguendo Wieland⁴³, che notiamo nella materia un'analoga tensione ma in senso opposto: questa, che è nominata *stéresis*, non può che portare ad altro se non all'aborto della forma, determinando una corruzione nella materia che porta al disfacimento della sostanza stessa. Per così dire siamo in prossimità del non essere, poiché in questa direzione ci si orienta verso il proprio annientamento.

Si badi bene che vista in questo modo «privazione» non è un blocco nel passaggio dalla potenza all'atto, ma potremmo definirla in modo simmetricamente opposto alla definizione aristotelica di natura⁴⁴, cioè una via verso la *negazione* della forma.

⁴⁰ *Metaph.* I 4, 984 b 32-4.

⁴¹ D. FREDE, *Aristotle on the Limits of Determinism: Accidental cause in Metaphysics E 3*, pp. 207-225, in A. GOTTHELF (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies, Mathesis / Bristol Classical Press, Pittsburg - Bristol 1985*; J.M. COOPER, *Hypothetical Necessity and Natural Teleology*, in GOTTHELF - LENNOX, *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, pp. 243-285.

⁴² *Phys.* I 9, 192 a 3-34.

⁴³ WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, p. 172.

⁴⁴ *Phys.* II 1, 193 b 11-13.

L'unica ragione che possa impedire il passaggio dalla potenza all'atto, determinando la «privazione», è la costrizione da parte di qualcosa che dall'esterno impedisca il naturale sviluppo della sostanza naturale. Se per l'occhio era una visuale forzata, nell'ambito della *téchne* stiamo parlando dell'impiego di materiali naturali nella produzione di manufatti. In natura, invece, inarrestabile è l'attuazione del movimento, sia nel raggiungimento della piena forma, sia, al contrario, nel suo deterioramento, la «privazione»; fatto questo che potrebbe comportare anche la dissoluzione della stessa sostanza in movimento.

Di fatto «privazione» ora è assunta da Wieland come «opposto» non più di materia, come intendeva Heidegger, ma di forma, cioè di quel preciso risultato che si supponeva fosse da raggiungere. Ciò non appare nella definizione: un coltello che non s'impianta è sempre un coltello, come l'aborto di un feto è un parto. Pure la generazione di mostri, tematizzata in *Phys.* II 8, 199 a 30 - b 4, non nega che ci sia stato il passaggio dalla potenza all'atto, anche se il fine non è stato raggiunto perfettamente, per la corruzione o il venir meno di qualcosa: sia che la forma sia completamente presente o mancante, totalmente o in parte, quello che in definitiva risulta ha comunque preso una sua forma. Ne consegue che anche «privazione» è forma:

«Forma» e «natura» hanno una duplice accezione: in un certo senso anche la privazione è forma⁴⁵.

In effetti il suo venir meno o il suo venir male, anche solo in parte, può dare luogo a forme alternative imprevedibili, sempre nella sfera del possibile; e queste si potrebbero consolidare nella mutazione delle condizioni ambientali⁴⁶. D'altronde, sempre in *Fisica* ma anche in *Metafisica* il venir meno del pilota risulta comunque motore per un'altra rotta; si raggiunge un porto diverso o si subisce un naufragio:

1) Lo stesso è causa dei contrari: se presente è causa di una certa cosa, questo stesso, se assente, è causa del contrario. Ad esempio, l'assenza del timoniere è causa del naufragio della nave, mentre la sua presenza è causa di salvezza⁴⁷.

2) Lo stesso è causa dei contrari: se presente è causa di una certa cosa, questo stesso, se assente, è causa del contrario. Ad esempio, l'assenza del timoniere è causa del naufragio della nave, mentre la sua presenza è causa di salvezza. Ambedue, presenza e mancanza, sono motori⁴⁸.

Della lunga citazione da *Phys.* I (9, 192 a 3-34) non rimane che enfatizzare il ruolo del linguaggio metaforico di Aristotele atto a distinguere materia da privazione; va notato, in particolare, che viene preso a prestito il termine *méter* da Platone, introdotto nel *Timeo* proprio parlando del «materiale da impronta (*ekmageîon*) per ogni cosa»⁴⁹:

⁴⁵ *Phys.* II 1, 193 b 18-20.

⁴⁶ *Hist. an.* VIII 2, 589 a 10 - 590 a 13.

⁴⁷ *Phys.* II 3, 195 a 1-14.

⁴⁸ *Metaph.* V 2, 1013 b 11-21.

⁴⁹ *Tim.* 50 C 2; tr. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.

Al presente, dunque, bisogna considerare tre generi: ciò che è generato, ciò in cui è generato, e ciò da cui, ricevendo somiglianza, si genera ciò che è generato. E ciò che riceve conviene paragonarlo alla madre (*metr*) ciò da cui riceve al padre, e la natura che è di mezzo a questi al figlio⁵⁰.

La ripresa della metafora familiare viene dallo Stagirita usata per enfatizzare la tensione della materia verso la sostanza: l'accostamento ai ruoli della femmina e del maschio rimanda alla polemica contro Platone in *Metaph. I* a proposito del rapporto tra unità e diade, condotta proprio impugnando il ruolo della materia nella fecondazione umana, sessualmente differenziata⁵¹. L'insistenza anche in ambito metafisico sulla polarità tra maschio e femmina (*thêlu kai árren*) sembra confermare la tesi di Vegetti quando asseriva che con Aristotele il paradigma biologico della genesi sessuale è assunto tra i fondamenti della Filosofia Prima⁵².

3.3. Come individuare l'azione di natura negli enti

Da quanto si è detto si deduce che la teoria delle quattro cause, rigidamente intesa, potrebbe condurci a una fallacia fissando la nostra attenzione sugli enti, come risultati delle trasformazioni da stato di potenza a quello di atto. Invece nel *De anima* Aristotele sviluppa una teoria della percezione dove i sensi che si attivano avvertono il movimento non come un sensibile proprio, ma come una condizione comune⁵³. E ciò che è venuto a delinearci nello schema relativo alle funzioni dell'occhio non è una classificazione di enti, ma di movimenti o di mancata realizzazione di questi, secondo l'evoluzione di ogni potenza in atto, anche mancato. Se lo stato di potenza è compreso nella materia, abitualmente il suo sviluppo porta all'esistenza di un altro ente come suo risultato, invece si dovrebbe delineare la processualità che porta a un diverso stato: l'azione⁵⁴. La capacità della nostra percezione sembra concentrarsi solo sulle cose

⁵⁰ *Tim.* 50 C 7-D 4, tr. Reale; cfr. 51 A 4-5; .

⁵¹ *Metaph.* I 6, 988 a 2-7.

⁵² M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo*, A. Mondadori, Milano 1987, pp. 118-119 e D. LANZA, *La struttura della teoria genetica nel De generazione animalium*, in ARISTOTELE, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza - M. Vegetti, Utet, Torino 1971, pp. 808-817. Che la distinzione sessuale sia fondamentale in Aristotele è stato di recente discusso nelle pagine della rivista «Phronesis», fino a risalire, come caso di polarità, allo stesso Parmenide: R. MAYHEW, *King-bees and Mother-wasp: a note on Ideology and Gender in Aristotle's Entomology*, «Phronesis», XLIV (1999), pp. 127-134; D.M. HENRY, *How Sexist is Aristotle's Developmental Biology?*, «Phronesis», LII (2007), pp. 251-269; K.M. NIELSEN, *The Private Parts of Animals: Aristotle on Teleology of Sexual Difference*, «Phronesis», LIII (2008), pp. 373-405; G. JOURNÉE, *Lumière et Nuit, Féminin et Masculin chez Parménide d'Elée: quelques remarques*, «Phronesis», LVII (2012), pp. 289-318; cfr. inoltre R. MAYHEW, *The Female in Aristotle's Biology. Reason or Rationalisation*, The University of Chicago Press, Chicago 2004; J. MORSINK, *Aristotle on Generation of Animals. A Philosophical Study*, University Press of America, Lanham - New York - London 1962; A. PREUS, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Olms, Hildesheim - New York 1975, pp. 52-91.

⁵³ *De an.* II 6.

⁵⁴ J. STALLMACH, *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Hain, Meisenheim am Glan 1959; J.L. ACKRILL, *Aristotle's Distinction Between Energeia and Kinesis*, in R. BAMBROUGH (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge & Kegan Paul / Humanities Press, London / New York 1965, pp. 121-141; M.M. MULHERN, *Types of Process According to Aristotle*, «The Monist», LII (1968), pp. 237-251; L.A. KOSMAN, *Aristotle's Definition of Motion*, «Phronesis», XIV (1969), pp. 40-62; R. BRAGUE, *Note sur la définition du mouvement (Physique III 1-3)*, in F. DE GANDT - P. SOUFFRIN (éds.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, Paris

più che sui movimenti e si limita a prospettare il loro insorgere o meno, classificando gli effetti ottenuti o i fallimenti: qui non si tratta di elencare le diverse forme di esistenza dell'occhio, o cosa esso potrebbe diventare attivandosi, ma di delineare cosa comporti la funzione visiva. Ciò equivale a dire che, se anche parliamo di cose come l'occhio, si intendeva descrivere l'azione del vedere o la sua mancanza, il non vedere, e di conseguenza constatare se questo dipenda dalla cecità o dal buio. Comunque quello che avviene è sempre movimento anche quando non porta ad alcun risultato; invece se si adottasse una prospettiva rigorosamente ontologica, si dovrebbe parlare di cinque cause, contando tra esse pure «privazione».

Si è visto che per Aristotele è ridicolo tentare di definire natura come una sostanza, mentre è più saggio indicarla attraverso i movimenti da essa determinati; e per renderli più comprensibili li accosta alla produzione dell'operosità umana, la *téchne*, i cui prodotti sono per noi più conoscibili: il confronto col più noto serve a farne risaltare le differenze⁵⁵. Infatti l'analogia tra le cause della produzione tecnologica e quelle della generazione naturale evidenzia che negli enti non naturali i principi del movimento sono *in altro*; per contrasto attribuiamo a natura l'agire all'interno dei suoi prodotti. Rivelativo è soprattutto il caso della sepoltura del letto proposta in *Phys. II 1* attraverso l'immagine di Antifonte⁵⁶; la strategia argomentativa è articolata in modo da passare dal procedimento per analogia, che si è visto già in uso per materia, fino a rilevare che tra le due classi di enti accostati s'instaura un'insanabile alterità, riconducibile a polarità⁵⁷:

(1) Un letto o un mantello, e ogni altro oggetto di tal genere, in ragione di ciò che li fa rientrare nella categoria di prodotti della tecnica, non possiedono in se stessi alcuna tendenza naturale al cambiamento; ma essi l'hanno in quanto sono accidentalmente di pietra o di terra, o di un misto. Perciò la natura è principio e causa del movimento o della quiete in ciò a cui essa appartiene primariamente, di per se stessa e non *per accidens*⁵⁸.

(2) È opinione che la natura, o la sostanza delle cose che sono per natura, sia ciò che per ciascuno è primariamente costitutivo per sé, del tutto privo di misura: come ad esempio, del letto la natura è il legno, della statua il bronzo. Quale indizio, Antifonte afferma che, se si seppellisse un letto e la sua decomposizione spingesse in su un germoglio, non si genererà un letto ma legno, poiché è *per accidens* che gli viene attribuito quanto imposto secondo norma e secondo tecnica; invece sostanza è altro, quello che permane inalterato nonostante subisca queste modificazioni con continuità⁵⁹.

(3) Invece un letto o un mantello, e ogni altro oggetto di tale genere, a cui è accaduto di rientrare in questa categoria in quanto prodotti da tecnica, non possiedono in se stessi alcuna

1991, pp. 107-120; S. MENN, *The Origins of Aristotle's Concept of energeia: energeia and dunamis*, «Ancient Philosophy», XIV (1994), pp. 73-114; UGAGLIA, *Due variazioni sul tema della potenza*, pp. 10-21.

⁵⁵ E.G. KATAYAMA, *Aristotle on Artifacts. A Metaphysical Puzzle*, State University of New York Press, Albany 1999.

⁵⁶ Presenza anticipata fin da *Phys. I, 2*, 185 a 12-17.

⁵⁷ G.E.R. LLOYD, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

⁵⁸ *Phys. II 1*, 192 b 16-23.

⁵⁹ *Phys. II 1*, 193 a 9-17.

tendenza naturale al cambiamento; ma essi l'hanno in quanto sono accidentalmente di pietra o di terra, o di un misto⁶⁰.

(4) Inoltre, un uomo si genera da un uomo, ma non un letto da un letto, perché si dice natura non la forma, ma il legno, giacché se germogliasse nascerebbe non un letto ma del legno⁶¹.

Conoscere *ciò che è natura* è un percorso mediato dall'approccio a *ciò che natura non è*, perché tale ambito ci è più noto. Quindi distinguere ciò che *ha natura* da ciò che è *per natura* è possibile se si differenzia ciò che avviene al prodotto della tecnica *di per sé o per accidens*. Nel caso di un letto il fatto che si riveli più o meno comodo per dormire appartiene all'ordine di effetti riconducibili alla progettazione, mentre il legno che all'improvviso germogli dipende da altro, dalla non stagionatura che riporta il materiale alla sua natura originaria. Se la vita del legno risulta assolutamente *accidentale* al mondo della tecnica, relativamente alla natura è *necessario*; va rilevato che tra i due ambiti intercorre una relazione di assoluta opposizione, meglio di contraddittorietà: ciò che per un ordine di avvenimenti è privazione della forma imposta, per l'altra è la ripresa della forma naturale. In altri termini la forma degli artefatti è stabile se viene impedita e costretta a non sviluppare la forma naturale della materia impiegata (*katà nómon... kai tèn téchnen*, 193 a 15-16); al contrario la materia sviluppa le sue forme naturali, una volta che si sia corrotta la forma imposta degli oggetti artificiali. L'eventuale ripresa di vita autonoma da parte del materiale va attribuita a ciò che di «pietoso o terroso» (*lithínois kai geínois*, 192 b 19-20) si è accidentalmente conservato nell'oggetto della *téchne*.

Ne consegue che la *morphé* imposta dall'artigiano deve per sua natura rimanere se stessa stabilmente, sempre conforme al progetto che l'artigiano ha ideato nella sua mente, in ragione del suo specifico utilizzo; si tratta, semmai, di scegliere il materiale adatto all'occasione (*katà sumbebekós*). Il contrario avviene in natura dove gli enti conoscono il passare delle forme, il loro generarsi spontaneamente e il loro naturale corrompersi; ciò comporta, per quanto riguarda il mondo fisico, che non tutte le quattro cause sono da porsi allo stesso modo:

Natura è la materia prima che soggiace alle cose che hanno in se stesse il principio di movimento e di cambiamento, la forma e la specie secondo definizione (*tò eídos katà tòn lógon*)⁶².

4. È possibile dare una definizione di natura?

Quanto precisato finora ci induce a usare con cautela strumenti concettuali che, se pensati separati dal loro contesto applicativo, risulterebbero vincolanti. Infatti affermare la centralità delle quattro cause per definire natura e gli enti naturali potrebbe metterci sulla falsa strada di crederli sempre pariteticamente dispiegati, come ruoli stabili distinguibili nel flusso del divenire. In tal caso saremmo di nuovo caduti nella fallacia platonica di fondare la certezza del nostro conoscere in oggetti ideali e immo-

⁶⁰ *Phys.* II 1, 192 b 16-20.

⁶¹ *Phys.* II 1, 193 b 8-11.

⁶² *Phys.* II 1, 193 a 28-31.

bili: l' Idea della Materia, l' Idea dell' Agente, l' Idea della Forma, l' Idea del Fine, tutte riconducibili a un' unica Idea, quella di Causa. Düring, al contrario, precisava come le quattro cause fossero concetti, cioè «mezzi per la spiegazione del processo della natura» e non principi o elementi costitutivi di tali processi e da questi separabili.

Proprio il ruolo latente di «privazione», come quinta causa, risulta ora cruciale. Avendo gli enti naturali un principio di movimento interno come causa di trasformazione, è evidente che tra le 4 cause la più instabile sia la forma, continuamente soggetta ad aumenti, cambiamenti e a deterioramenti fino al suo venire meno. Se la forma, più che la materia, viene detta natura, è perché quando questa si realizza pienamente per un certo tempo appare evidente il fine a cui la sostanza tendeva; ma la forma *piena* permane solo per quel certo tempo nella vita del singolo individuo: prima ce l'ha in potenza, dopo ne è privo. Nella generazione di qualcosa di simile a sé in altro da sé consiste la sfida nei confronti dell' eternità da parte di enti vincolati alla temporalità: la loro permanenza nell' essere può essere garantita solo dal divenire degli individui che si susseguono nella specie⁶³. L' unità a cui va attribuita una eventuale forma è quella rappresentata dall' insieme della specie; ma questa è esclusivamente intuibile dal pensiero che la coglie come orientamento costante di tutta la serie di individui che si susseguono: appunto l' *eîdos* nel quale Aristotele riconosce l' azione di *phûsis*.

Risalta così la differenza tra *morphé* ed *eîdos* che all' apparenza potrebbero sembrare sovrapponibili, mentre diversa è la funzione: l' *eîdos* per definizione è stabile, nonostante tutti i mutamenti subiti dalle forme degli appartenenti alla specie; *morphé* non solo muta tra gli individui, ma si deteriora in ogni individuo e può anche non realizzarsi, dando luogo a «privazione».

È solo l' astrattezza dell' *eîdos* a garantirne la stabilità: intuire che tutti i membri della specie tendano verso una forma universale è un' operazione concettuale, che viene a preaffigurarsi nella definizione *katà tòn lógon*. In altri termini, la definizione si conia sull' *eîdos* e non sulla forma, che di fatto può realizzarsi più o meno bene nel singolo individuo, in quel preciso momento; invece ricorrendo allo stretto legame che intercorre tra potenza e atto si predilige una visione dinamica degli enti per cui non solo le parti di un corpo svolgono una funzione specifica mirata alla sopravvivenza dell' intero organismo, ma anche quelli che potrebbero essere enti finiti come individui possono venire colti per il loro divenire in funzione della sopravvivenza della specie, come a loro volta parti di un tutto, il solo per cui si possa predicare l' unità e la persistenza nell' essere⁶⁴.

Separare l' *eîdos* della specie dalle diverse forme realizzate e il *télos* dall' *oû héneken* di ciascun membro della specie è un' abilità concettuale⁶⁵ che ci porta fuori dall' insieme vago e pregiudiziale che Aristotele rappresentava nel modo linguistico infantile di *Phys. I 1*: si tratta di distinguere la forma presente ben determinata *katà sumbebekós* dalla definizione concettuale e universale⁶⁶ che viene espressa immate-

⁶³ *De an.* II 4, 415 a 25 - b 7.

⁶⁴ «Si può considerare la cosa che funge da sostrato anche rispetto a ciò che essa non è ancora» (WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, p. 165).

⁶⁵ *De an.* II 4, 415 b 10-21.

⁶⁶ Propriamente quella *kathólou* di *An. post.* I 2, 71 b 33 - 72 a 4.

rialmente nel linguaggio, anche se mantiene una «certa» relazione con la materia⁶⁷, la cui azione a sua volta è individuata per via di concetto.

Parlava così, a sentire Aristotele⁶⁸, già Empedocle: genericamente prevedeva che dall'ammasso informe dell'embrione si generassero «carne ed ossa», anche se nello «sfero» o nell'embrione non erano ancora distinguibili. La distinzione tra carne e ossa si sarebbe avuta quando nelle due parti dell'ammasso si fosse raggiunta una determinata proporzione (*tô lógo*) tra gli elementi naturali: e questa proporzione è detta «non separabile se non concettualmente (*ou choristòn òn all'è katà tòn lógon*)»⁶⁹.

Altrettanto *non* succede per il letto: la sua forma imposta dalla *téchne* e, salvo errori dell'artigiano, è il progetto calato nella materia scelta per l'artefatto. Ora se solo nell'ambito della *téchne* sono nettamente distinguibili le funzioni secondo la rigida teoria delle quattro cause, questo avviene a scapito della capacità di vedere agire all'interno degli enti proprio il loro movimento naturale, limitandosi a collegare due immagini o posizioni dello stesso ente secondo il prima e il poi.

Da qui prendono avvio le considerazioni sulla teoria della causalità a cui, a suo tempo, arrivò G.E.R. Lloyd: se l'azione di *stéresis* è un correttivo di quella di *éidos*, la natura, che pure mostra di avere dei fini, non delibera consapevolmente su di essi: ogni traccia del demiurgo platonico, anche nella sua valenza metaforica, è stata spazzata via. In Aristotele la tecnica dell'artigiano è invocata solo per spiegare ed esemplificare segmenti del divenire in natura, e questo espediente funzionava nei limiti del procedimento analogico, che tiene ben distinti gli ambiti applicativi⁷⁰. Ma l'accostamento con ciò che la tecnica produce, una volta perso il valore analogico, riappare, totalmente frainteso, come descrizione dell'azione divina: ciò è stato possibile, come era già stato puntualizzato da F. Solmsen e J.B. Skemp, perché l'ambiente cristiano rilesse la *Fisica* in chiave platonica, sentendosi autorizzato dalle influenze platoniche rinvenibili nel testo; il risultato di un simile rovesciamento interpretativo è la perdita di senso proprio della catena *éidos - húle - stéresis*⁷¹. In realtà, a detta di D. Sedley, è come se continuassimo a chiamare madre indistintamente sia la natura che la tecnica, tenendoci lontano dall'avvertimento di Aristotele in *Phys. I*, 1 di non ridurre ciò che è *in natura* a ciò che *ha senso solo per noi*⁷².

⁶⁷ M.V. WEDIN, *Keeping Matter in Mind: Aristotle on the Passion of the Soul*, in F.A. LEWIS - R. BOLTON (eds.), *Form, Matter, and Mixture in Aristotle*, Blackwell, London 1996, pp. 1-38; D.W. HAMLYN, *Aristotle on Form*, in GOTTHELF, *Aristotle on Nature and Living Things*, pp. 55-65.

⁶⁸ *Phys.* II 1, 193 a 36 - b 5; *Metaph.* I 10, 993 a 17-22.

⁶⁹ *Phys.* II 1, 193 b 5.

⁷⁰ G.E.R. LLOYD, *Aristotle: the Growth and Structure of His Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1968, pp. 57-67; Id., *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1987, pp. 172-214; cfr. PREUS, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, pp. 221-260.

⁷¹ F. SOLMSEN, *Platonic Influences in the Formation of Aristotle's Physical System*, e J.B. SKEMP, *Hyle and Ypodoche*, in I. DÜRING - G.E.L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum Held at Oxford in August 1957*, Almqvist & Wiksell, Göteborg 1960, pp. 201-235; F. SOLMSEN, *Nature as Craftsman in Greek Thought*, «Journal of the History of Ideas», XXIV (1963), pp. 473-496; ID., *Aristotle's Word for Matter*, in F. SOLMSEN, *Kleine Schriften I*, Hildesheim, Olms 1968, pp. 407-420; H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, de Gruyter, Berlin - New York 1971.

⁷² D. SEDLEY, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, tr. it. di F. Verde, Carocci, Roma 2011, pp.183-191.

5. Come si debba sempre parlare del movimento negli enti naturali

Si potrebbe concludere che nel formulare col linguaggio e col pensiero una *definizione* di uomo o di vivente si sia in grado di ridurre in un unico insieme tutte le forme che un tale essere assume ed è in grado di sviluppare nel corso della sua vita: così sarebbe possibile determinare in anticipo attraverso quali movimenti gli enti naturali raggiungano la piena forma, che risulta così separabile nel pensiero e formulabile a parole. Nel *logos* si può evidenziare verso quale fine tutti i differenti membri di una specie si muovono costantemente, *nonostante* tutti i cambiamenti e fallimenti. Certo non si può pensare di aver delineato in modo infallibile e ineluttabile le linee di sviluppo della natura, perché non tutti i processi raggiungono il loro obiettivo, non sempre e non completamente: lo impedisce la funzione alternativa di «privazione»⁷³.

In conclusione, per salvare la dottrina delle quattro cause in una versione dinamica, quale viene suggerita dalla potenzialità della materia, bisogna contemplare la realizzazione di un'altra forma, la quinta, che propriamente è il suo contrario o la sua negazione: la «privazione». Così siamo tornati alle affermazioni di Düring:

Introducendo l'assenza della forma come il primo degli opposti [...] il non essere viene ridotto a principio gnoseologico⁷⁴.

Nelle trasformazioni naturali, che abbiano successo o meno, il movimento si realizza comunque perché la materia non può rimanere gravida di movimento e non attuare nessuno; può semmai sbagliare, ma quelli che chiamiamo errori (*hamartía*) sono comunque altri sviluppi possibili di ciò che è in potenza nella materia⁷⁵. Nel *De generatione animalium* Aristotele osserva:

Se l'anomalia è un caso contro natura, non è contro la natura in assoluto, ma contro quella che è per lo più. Relativamente al sempre e alla necessità, niente avviene contro natura, ma nei casi che per lo più accadono in un modo, potrebbero accadere anche in un altro⁷⁶.

Si può dire che si è corrotto uno dei principi o che si è realizzata una forma «altra» da quella che ci si aspettava come fine; ma questo, si diceva, è formulato solo nel nostro pensiero e giace a fondamento delle nostre aspettative attraverso le quali siamo soliti definire o predeterminare l'indirizzo preso dalla catena degli avvenimenti

⁷³ Si tratta della nozione del «per lo più»; cfr. M. MIGNUCCI, *Hos epi to polu et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science*, in E. BERTI (ed.), *Aristotle on Science. The Posterior. Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum Held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Antenore, Padova 1981, pp. 173-203; L. JUDSON, *Chance and "Always for the Most Part" in Aristotle*, in ID., *Aristotle's Physics*, pp. 73-100; N. DENYER, *Can Physics Be Exact?*, in DE GANDT - SOUFFRIN, *La Physique d'Aristote*, pp. 73-84; M. FREDE, *Necessity, Chance, and "What Happenes for the Most Part" in Aristotle's Poetics*, in A. OKSEMBERG RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 197-219; E. BERTI, *Art, Science and Conjecture from Hippocrates to Plato and Aristotle*, in P. VAN DER EUIK (ed.), *Hippocrates in Context. Papers Read at the XIth International Colloquium. University of Newcastle Upon Tyne, 27-31 August 2002*, Brill, Leiden - Boston 2005, pp. 87-99.

⁷⁴ DÜRING, *Aristotele*, p. 234.

⁷⁵ *Phys.* II 8, 199 a 30 - b 4; E. MC MULLIN (ed.), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1963.

⁷⁶ *De gen. anim.* IV 4, 770 b 9-13; cfr. WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, pp. 225-226.

naturali. *Per accidens* qualche condizione può cambiare e di necessità allora prende piede quello che abbiamo visto essere il suo contrario, la «privazione»; così si può parlare di «ciò che non è» *come se fosse*, perché comunque è realizzazione di qualche altra potenzialità; così la possibilità che non si effettui correttamente il passaggio dalla potenza all'atto conferma che anche la «privazione» è motore di sviluppo in natura.

La continuità di tale processo, nonostante i diversi incidenti e accidenti, è mantenuta dalla definizione che individua il soggetto diveniente nella specie naturale; questa per sua natura è in continuo fluire, generativo di forme e individui. Perciò nel *lógos* o secondo il *lógos* non è certo l'unità materiale del «grossolano» Melisso che viene formulata, ma è quella *katà tòn lógon* che Aristotele attribuisce a Parmenide, che agli occhi suoi sembra prendersi cura anche della conoscenza sensibile⁷⁷; in un certo senso parlare della *stéresis* equivale a parlare, come fa Parmenide, dello *psuchrón* (freddo) come non essere relativo, cioè privazione del caldo. Decisamente questo parlare, prescelto da Aristotele per descrivere il mondo naturale, è quello corrente tra gli umani e rimane assai lontano da quello della «verità ben rotonda» indicata dalla Dea a Parmenide; eppure, secondo Aristotele, anche il filosofo di Elea alla fine non può non rivolgersi ai *brotoi*, adottandone la prospettiva, anche se falsa, e parlare di movimenti tra contrari, di definizioni attraverso contraddittorietà delineando unità solo *katà tòn lógon*, altrimenti il rischio è di parlare dei colori come un cieco.

Abstract

Secondo Wieland e Düring, una rigida interpretazione della dottrina delle quattro cause può generare un fraintendimento della teoria della natura in Aristotele. Per parlare della natura dobbiamo riferirci ai movimenti naturali: perciò, come indicato da Heidegger, si deve far uso di potenza per evitare l'opposizione tra essere e non-essere assoluti; ma è anche necessaria un'ampia nozione di accidente. Allora cruciale potrebbe essere il ruolo di privazione, come contrario a materia o a forma.

Parole chiave: phúsis, kínesis, dúnamis, stéresis, katà sumbebekós

According to Wieland and Düring, a narrow interpretation of the doctrine of four causes may engender a misunderstanding of Aristotle's theory of nature. Talking about nature we have to determine natural movements: for that, as Heidegger said, it needs to use potency in order to avoid the opposition between absolute being and not-being; but it is also necessary a large notion of accident. Then it should be crucial the role of privation, as contrary of matter or of form.

Keywords: phúsis, kínesis, dúnamis, stéresis, katà sumbebekós

⁷⁷ *Phys.* I 5, 188 a 20-22; *Metaph.* I 10, 986 b 18-21; b 27 - 987 a 2.