



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea  
magistrale  
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

## **La vita in potenza**

L'ontologia del vivente in  
Aristotele

**Relatrice**

Ch.ma Prof.ssa Francesca Guadalupe Masi

**Correlatore**

Ch. Prof. Stefano Maso

**Laureando**

Lorenzo Zemolin  
Matricola 856751

**Anno Accademico**

2019 / 2020



*ai miei genitori*

*a Giorgia*



# INDICE

Introduzione .....	7
--------------------	---

## I. *Metafisica* Θ

Introduzione .....	15
--------------------	----

1	Il problema della sostanza in ZH .....	21
1.	La materia .....	22
1.1.	Materia indeterminata .....	22
1.2.	Materia determinata .....	27
2.	Il principio di omonimia .....	36
3.	Sostanza e artefatti .....	44
	Conclusione.....	50
2	Δύναμις e cambiamento .....	53
1.	Δύναμις e cambiamento in Θ 1 .....	57
1.1.	Il programma dell'indagine .....	57
1.2.	La capacità rispetto al cambiamento.....	61
1.3.	Unità e differenza di agente e paziente .....	65
2.	Uno spettro più ampio di capacità in Θ 2 e Θ 5 .....	69
2.1.	Capacità razionali e irrazionali .....	69
2.2.	La genesi e le condizioni delle capacità.....	73
2.3.	Capacità e natura.....	77
3.	La necessità della distinzione fra δύναμις ed ἐνέργεια in Θ 3 .....	78
3.1.	Gli argomenti contro i Megarici .....	79
3.2.	La generalizzazione delle nozioni.....	84
	Conclusione.....	87

3	Δύναμις ed essere .....	89
1.	Il secondo senso di δύναμις in Θ 6 .....	90
1.1.	Δύναμις e sostanza.....	90
1.2.	L'infinito.....	98
1.3.	La distinzione fra κίνησις ed ἐνέργεια.....	103
2.	Δύναμις, materia e sostanza in Θ 7 .....	109
2.1.	Quando una cosa è detta in potenza.....	111
2.2.	Δύναμις e materia .....	119
3.	La priorità dell'ἐνέργεια sulla δύναμις in Θ 8 .....	126
3.1.	I primi due tipi di priorità .....	127
3.2.	La priorità secondo la sostanza.....	136
	Conclusione.....	143

## II. *De Anima*

	Introduzione .....	147
4	La discussione metodologica e dialettica.....	151
1.	L'apertura dell'indagine.....	152
1.1.	Il valore e il metodo della psicologia.....	152
1.2.	Le aporie .....	157
2.	La discussione delle teorie dei predecessori .....	161
2.1.	Democrito, Platone e il movimento dell'anima.....	163
2.2.	L'anima-armonia e l'anima come predicato .....	175
3.	Le affezioni dell'anima .....	181
	Conclusione.....	190
5	L'anima e la vita.....	193
1.	L'anima e il corpo .....	195
1.1.	I concetti fondamentali .....	195
1.2.	Le tre definizioni di anima.....	203
1.3.	Potenza e atto dell'anima.....	214
2.	L'anima e la vita .....	220

2.1. La nozione di vita .....	220
2.2. L'anima come causa della vita.....	226
Conclusione.....	235
Risultati conclusivi.....	237
Bibliografia .....	243



Poiché non mi sembra un ragionamento ben dedotto dire: «io sono pensante», dunque «io sono un pensiero»; oppure «io sono intelligente», dunque «io sono un intelletto». Poiché nella stessa guisa potrei dire: «io sono passeggiante» dunque «io sono una passeggiata». Il signor Descartes, dunque, prende la cosa intelligente, e l'intellezione che ne è l'atto, per una medesima cosa; o, almeno, dice che è lo stesso la cosa che intende, e l'intelletto che è una potenza o facoltà di una cosa intelligente. Nondimeno tutti i filosofi distinguono il soggetto dalle sue facoltà e dai suoi atti, cioè dalle sue proprietà e dalle sue essenze; poiché altro è la cosa stessa che è, ed altro la sua essenza. Può, dunque, darsi, che una cosa che pensa sia il soggetto dello spirito, della ragione o dell'intelletto, e, pertanto, che sia qualche cosa di corporeo; ed il contrario di questa ipotesi è assunto, o postulato, ma non provato. E, tuttavia, in ciò consiste il fondamento della conclusione che il signor Descartes sembra voglia stabilire.

(Cartesio, *Meditazioni Metafisiche. Obiezioni e risposte, Terze obiezioni fatte da un celebre filosofo inglese con le risposte dell'autore, Obiezione seconda*, AT VII, 172, 18-173, 5, traduzione di Adriano Tilgher)

(λέγεται δὲ τῆς μουσικῆς ἐγγενομένης ἐκεῖνο οὐ μουσικὴ ἀλλὰ μουσικόν, καὶ οὐ λευκότης ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ λευκόν, οὐδὲ βᾶδις ἢ κίνησις ἀλλὰ βαδίζον ἢ κινούμενον, ὡς τὸ ἐκείνινον) – ὅσα μὲν οὖν οὕτω, τὸ ἔσχατον οὐσία: ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀλλ' εἰδός τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον, τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὕλική. καὶ ὁρθῶς δὴ συμβαίνει τὸ ἐκείνινον λέγεσθαι κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὰ πάθη: ἄμφω γὰρ ἀόριστα. πότε μὲν οὖν λεκτέον δυνάμει καὶ πότε οὐ, εἴρηται.

(Il soggetto che apprende la musica non si dice musica ma musico, e l'uomo non si dice bianchezza ma bianco, e neppure si dice passeggiata o cammino ma si dice che è passeggiante o camminante, come sopra si è visto per ciò che è fatto di una certa materia). In tutti i casi come questi, il <sostrato o soggetto> ultimo è la sostanza. In tutti quei casi, invece, in cui ciò che viene predicato è una forma e un alcunché di determinato, il sostrato ultimo è la materia o la sostanza nel senso di materia. E avviene giustamente che un oggetto sia denominato, in riferimento alla materia e in riferimento alle affezioni, non con il sostantivo di queste, ma con l'aggettivo derivato: infatti, tanto la materia quanto le affezioni sono parimenti indeterminate. Si è dunque precisato quando una cosa debba dirsi in potenza e quando no.

(Aristotele, *Metafisica* Θ 7, 1049<sup>a</sup>30-<sup>b</sup>2)



## INTRODUZIONE

L'interesse precipuo di Aristotele per le ricerche sulla natura, e in particolare sulla natura vivente, è largamente noto e testimoniato, già solo dalla netta prevalenza che le opere di questo ambito detengono all'interno del *corpus* aristotelico<sup>1</sup>. Uno dei principali tratti distintivi delle indagini di Aristotele sul vivente, ciò che lo ha reso probabilmente uno degli iniziatori della biologia scientifica, è di certo l'ampiezza del materiale empirico in esse presente: i trattati di argomento biologico sono abbondanti di osservazioni frutto di ricerche condotte all'interno della sua scuola o attinte dal vasto patrimonio di sapere tecnico di esperti come medici, cacciatori e pescatori, osservazioni spesso sorprendenti e acute, sistematizzate in modo rigoroso e preciso. Se tutto ciò è vero, la specificità filosofica di Aristotele consiste tuttavia nell'aver reso scientificamente proficuo questo ampio repertorio osservativo grazie all'utilizzo delle categorie teoriche più generali da lui elaborate. Il presente lavoro è un tentativo di esplorare da vicino i procedimenti argomentativi con cui Aristotele ha impostato l'applicazione delle nozioni filosofiche fondamentali al dominio della natura vivente.

A questo fine, condurremo un confronto fra due parti dell'opera aristotelica nello specifico: il libro Θ della *Metafisica* e i primi due libri del *De Anima*. Nel primo di questi testi, l'ultimo dei tre libri centrali della *Metafisica*, Aristotele fornisce l'elaborazione più sistematica all'interno della sua produzione delle nozioni di δύναμις ed ἐνέργεια, potenza e atto; nei primi due libri del *De Anima* espone la sua teoria sull'anima, fornendo così al contempo la fondazione filosofica al grande campo di studi sugli esseri animati, e cioè sui viventi. La tesi generale che guida la nostra indagine è che le categorie di potenza e atto sono essenziali per completare e rendere coerente la teoria aristotelica della sostanza e, al contempo, per fondare la nozione di vita.

Nella elaborazione teorica di Aristotele sulla sostanza, infatti, emerge in apparenza una tensione fra due modi in cui il concetto di materia viene utilizzato: da un lato, la materia è il sostrato permanente nel processo del sostanziale, ovvero è ciò che assume e perde le forme determinando così la generazione e la corruzione delle varie sostanze sensibili concrete, composte di materia e forma; dall'altro, tuttavia, la tesi principale di Aristotele è che la materia è qualcosa che non ha una sua

---

<sup>1</sup> Delle 1462 pagine dell'edizione completa delle opere aristoteliche edita da Immanuel Bekker, i trattati sulla natura (escludendo quelli spuri) ne occupano 605, più di metà dei quali (per la precisione 353) di argomento biologico. Per avere un'idea più precisa delle proporzioni, le opere di logica occupano 184 pagine, la metafisica 113, le opere di etica e politica 259, quelle di retorica e poetica 108.

esistenza indipendente e determinata, è di per sé stessa indeterminata e ciò che essa è dipende dalla forma che possiede. Questi due aspetti non sono *prima facie* facilmente conciliabili: sembra cioè problematico pensare ad un sostrato che sia allo stesso tempo permanente rispetto alle varie forme che assume, dunque esistente indipendentemente da esse, e determinato essenzialmente dalle medesime forme, e quindi ontologicamente dipendente da esse. Tale tensione non si origina in astratto dalla nozione generale di materia, ma in modo più concreto a partire dalle riflessioni di Aristotele sulla materia del vivente presenti nella stessa *Metafisica*. Aristotele, tuttavia, dispone già degli strumenti per evitare questa difficoltà, e tali strumenti risiedono nei concetti di potenza e atto per come vengono teorizzati nel libro Θ. A partire da questo quadro, il nostro obiettivo nel presente lavoro è articolato in tre fasi: innanzitutto, delineare analiticamente la tensione qui presentata sulla base dei testi aristotelici; in secondo luogo, mostrare come Aristotele possa evitarla grazie ad una raffinata elaborazione delle nozioni di δύναμις ed ἐνέργεια nel nono libro della *Metafisica*; infine, osservare come lo stesso procedimento argomentativo riscontrato in quel contesto sia presente nella teoria aristotelica dell'anima e sia al cuore della nozione di essere vivente<sup>2</sup>.

Il collegamento che intendiamo porre fra *Metafisica* e *De Anima* non è, a nostro avviso, accidentale. Abbiamo già notato come la tensione che emerge nella concezione di materia sia originata dalle osservazioni sulla materia del vivente. Più in generale, è molto chiara nei testi di Aristotele la tesi per cui la sostanza vivente non è uno fra i molti tipi di sostanza, ma è la sostanza per eccellenza: quando si parla di sostanza, si parla innanzitutto degli esseri naturali viventi. Gli altri tipi di entità sono sostanze in grado minore: gli artefatti, in particolare, hanno uno statuto ontologico ambiguo, tanto da venire definiti da Aristotele sostanze solo per analogia. Se ciò è vero, e sarà nostra cura dimostrarlo lungo tutto il lavoro, allora risulta chiaro che l'applicazione delle categorie teoretiche generali all'ambito del vivente non è accidentale: in altre parole, l'ambito del vivente non è uno fra i tanti che rende possibile l'impiego di tali concetti ontologici. Tale ambito è invece quello per eccellenza, quello in cui simili concetti trovano la loro realizzazione più propria. A questo proposito, assume una grande rilevanza il dibattito sull'organizzazione e la suddivisione dei campi del sapere in Aristotele. In particolare, gli interpreti sono divisi nel valutare quanto la *Metafisica* sia frutto di una elaborazione di concetti tratti in primo luogo dalle scienze della vita, o quanto al contrario le varie discipline scientifiche siano frutto di riflessioni teoriche autonome che vanno tenute il più possibile

---

<sup>2</sup> La tensione teorica qui abbozzata e di cui noi ci occuperemo è stata oggetto di molti lavori nel corso degli studi aristotelici, basati sia sulla *Metafisica*, sia sul *De Anima*, sia su altri testi di filosofia naturale o biologia: fra i principali da noi utilizzati, Ackrill 1972/73, Williams 1986, Kosman 1987, Gill 1989 e 2008, Whiting 1992, Lewis 1994, Caston 2006, Frey 2007, Code 2011, Carraro 2013, Mittelmann 2019. Molti di questi lavori verranno discussi criticamente nel corso dell'opera, argomentando quali di essi affronti la questione nel modo migliore.

distinte<sup>3</sup>. Per parte nostra, non ci occuperemo nello specifico di questo problema: esso richiederebbe prendere in esame l'organizzazione complessiva dell'enciclopedia del sapere per Aristotele, cosa che esulerebbe dal nostro obiettivo primario. Ci limiteremo invece a sottolineare la tesi aristotelica per cui i viventi sono la sostanza più eminente: questo non consente di trarre conclusioni immediate sul modo in cui Aristotele ha fattivamente elaborato i concetti scientifici che impiega, ma autorizza a considerare la biologia il campo scientifico per eccellenza in cui tali concetti vengono applicati.

Abbiamo discusso gli obiettivi del nostro lavoro. Facciamo ora qualche osservazione preliminare sui testi e sul metodo che adopereremo per analizzarli, per delineare sinteticamente poi la struttura del lavoro.

Riguardo ai testi, riteniamo opportuna una precisazione in particolare sul libro nono della *Metafisica*. La funzione di  $\Theta$  all'interno del progetto più ampio della *Metafisica* è stata spiegata, nel corso della storia delle interpretazioni del testo aristotelico, in molteplici modi. Per quanto riguarda la sua collocazione, esso è l'ultimo dei tre cosiddetti "libri sulla sostanza", assieme ai libri Z ed H. Le opinioni sull'autonomia di questo gruppo di libri rispetto all'opera nel suo complesso divergono: da un lato, essi sono stati visti come continuazioni naturali e perfettamente lineari della linea argomentativa e discorsiva principale della *Metafisica*<sup>4</sup>; secondo altri invece, essi dovettero essere inizialmente composti come trattati separati, esibendo una struttura tematica autonoma, per poi venire inclusi in questa posizione, con più o meno coerenza rispetto al resto, da Aristotele stesso o dagli editori successivi del testo<sup>5</sup>. Pur senza prendere posizione per quanto riguarda le questioni strettamente filologiche e di genesi testuale, la stretta affinità che lega questi libri, e il modo in cui essi sono in sé stessi conclusivi, pare comunque sufficiente per isolarne il contenuto e valutarne il progetto, almeno in primo luogo, indipendentemente, senza pretendere di risolvere qui la questione della loro coerenza con il più ampio progetto della *Metafisica*. Più in particolare, i libri ZH sembrano caratterizzati, rispetto al libro  $\Theta$ , da una maggiore coesione e continuità<sup>6</sup>, venendo a costituire un'unità particolarmente stretta e facendo apparire la loro divisione come piuttosto artificiosa<sup>7</sup>: i rimandi interni ai libri, e in particolare il modo in cui l'inizio di H 1 («Conviene ora trarre le conclusioni da quanto si è detto,

---

<sup>3</sup> Per la prima tesi cfr. Furth 1987, 23 e molti dei contributi in Gotthelf e Lennox 1987, per la seconda tesi cfr. Bolton 2010, 34 che nega che risultati della biologia «place any essential constraints at all» sulle ricerche metafisiche e all'inverso che tesi metafisiche condizionino le ricerche biologiche. Una posizione equilibrata la assumono Lanza e Vegetti 2018, xxxvii-xxxix, secondo cui i concetti "analogicofunzionali" (materia, forma, atto, potenza) nascono a partire dal confronto con Platone e le dottrine accademiche, quindi in ambito logico-linguistico, e trovano però nella natura vivente un ambito che ne «esalta la capacità di analisi».

<sup>4</sup> Ross 1924, I xxiii; Reale 2004.

<sup>5</sup> Frede e Patzig 1988, Donini 2007.

<sup>6</sup> Continuità che non implica però, come è normale per un testo dalla struttura opaca e travagliata come la *Metafisica*, una perfetta omogeneità: almeno per quanto riguarda Z 7-9 e Z12 si può parlare con abbastanza certezza, sulla base dei riferimenti interni, di aggiunte successive, e non sempre felici da parte di Aristotele stesso o di altri (cfr. e.g. Burnyeat 2001, 29, 42-44).

<sup>7</sup> Frede e Patzig 1988, I 21, "künstlich"; cfr. anche Donini 2007, 110, 131.

riassumere i principali risultati e portare a termine la discussione», 1042<sup>a</sup>1-2) si ricollega senza soluzione di continuità al ragionamento di Z, sono indizi forti di questa unità compositiva fra i due libri; d'altro canto, il rinvio contenuto nel libro Θ alla «trattazione intorno alla sostanza» (Θ 8, 1049<sup>b</sup>27) sembra porre questo come libro a sé stante rispetto agli altri due, i quali sarebbero stati pensati da Aristotele come trattazione autonoma e separata: il libro Θ è così il frutto dell'elaborazione matura dei concetti di atto e potenza, che è stata poi inserita a questo punto della trattazione con una certa appropriatezza, senza però esserne fin dall'inizio parte. Se quanto appena detto vale da un punto di vista di composizione del testo, non è mancato chi ha ritenuto di vedere anche dal punto di vista dello sviluppo concettuale e della posizione dei problemi Θ come un trattato autonomo e separato rispetto agli altri. Da un lato, infatti, prendendo in considerazione il piano di ricerca esposto in Γ e in E sui quattro modi in cui viene detto l'essere, secondo le categorie, come accidente, come vero e falso e come atto e potenza, si è visto in esso la trattazione autonoma del significato di essere secondo quest'ultimo significato, mentre E sarebbe la trattazione dell'essere come accidente, ZH la trattazione dell'essere come sostanza e Θ 10 quella dell'essere secondo il vero e il falso: tali trattazioni avrebbero dunque una loro autonomia concettuale, ognuna delle quali affrontando uno dei significati dell'essere indipendentemente dalle altre. Altrimenti, il testo è stato letto, specialmente in riferimento al capitolo 8 sulla priorità concettuale, causale e sostanziale dell'atto sulla potenza, una preparazione al discorso sulla sostanza sovrasensibile da condursi in Λ, se non addirittura un testo autonomo in cui Aristotele ha di mira il confronto con il *Sofista* di Platone<sup>8</sup>. La prospettiva dalla quale, in questa sede, intendiamo leggere il libro Θ sarà però differente da queste appena esposte, focalizzandoci di più sugli elementi che rendono il ragionamento di ZHΘ continuo e, soprattutto, completo solo se preso nel suo complesso, senza isolare parti che sarebbero in sé concettualmente concluse.

Per quanto riguarda il testo del *De Anima*, invece, prenderemo in esame, come detto, i primi due libri fino al quinto capitolo del secondo. Questa scelta risulta meno bisognosa di precisazioni rispetto al caso della *Metafisica*. Ci limitiamo qui a notare che a partire da II 5 Aristotele inizia ad affrontare la facoltà percettiva nel dettaglio, per passare poi alla φαντασία, all'intelletto e alla locomozione: essendo noi però interessati più alla nozione generale di vita che non alle questioni psicologiche più specifiche, abbiamo ritenuto sufficiente fermarci alle soglie di queste sezioni.

Per quanto riguarda il metodo con cui abbiamo analizzato questi testi, abbiamo ritenuto opportuno esaminare queste parti del *corpus* aristotelico nella loro quasi interezza: non ci siamo limitati cioè a isolare alcuni passi significativi per la nostra argomentazione dal resto del testo, ma abbiamo seguito il suo andamento in modo pressoché lineare e integrale. Questo ci ha portato a discutere

---

<sup>8</sup> Beere è colui che con più nettezza ha espresso quest'ultima opinione (Beere 2009, 22); per il resto cfr. Makin 2006, xx-xxi; Anagnostopoulos 2011, 389 n. 2; Lefebvre 2018, 361 e n. 1.

questioni spesso marginali o non immediatamente afferenti al tema del lavoro, ma necessarie per comprendere il testo nelle parti che più ci interessano: è questo, ad esempio, il caso delle potenze razionali e irrazionali in  $\Theta$  2, dei vari tipi di priorità dell'atto in  $\Theta$  8, della presentazione delle aporie in *DA* I 1. Ciascuna di queste sezioni, se non tratta direttamente il tema in analisi, pone però delle premesse indispensabili, o sviluppa dei punti che rendono più chiara l'idea complessiva di Aristotele. L'unica eccezione a questo procedimento è il primo capitolo, in cui prendiamo in esame i libri ZH della *Metafisica*: data la complessità di questi testi, e la enorme varietà di tematiche che trattano, oltre che la loro quantomeno apparente disorganizzazione, sarebbe stato fuorviante seguire linearmente e integralmente il loro sviluppo, e abbiamo preferito isolare solo quei passi che riguardano più da vicino il tema di nostro interesse.

Riassumiamo ora brevemente la struttura complessiva del lavoro. Esso è diviso in due parti, la prima delle quali, costituita di tre capitoli, tratta della *Metafisica*, la seconda, di due capitoli, analizza invece del *De Anima*. Nel primo capitolo mostreremo innanzitutto la distinzione che Aristotele compie nei libri ZH della *Metafisica* fra due aspetti della materia: da un lato, essa è ciò di cui le cose sono fatte, è in sé stessa indeterminata e dipende nella sua essenza dalla forma; dall'altro, essa è ciò a partire da cui le cose sono fatte, ovvero è ciò che si trasforma nelle varie sostanze composte assumendo di volta in volta forme nuove e perdendo quelle che aveva. Il primo aspetto, la materia costitutiva, è il concetto di materia come aspetto materiale indeterminato, il secondo quello di sostrato permanente dei mutamenti sostanziali. A questo punto, illustreremo la tensione che pare emergere dall'accostamento di questi due aspetti, e che riluce particolarmente con l'enunciazione (attraverso esempi tratti dal mondo biologico) del cosiddetto principio di omonimia: una mano separata dall'organismo non è più una mano, il corpo dell'essere vivente è essenzialmente altro dallo stesso corpo privato dell'anima e senza vita. Infine, mostreremo in che senso la sostanza vivente è la sostanza per eccellenza, e in che modo rappresenta in modo eminente la tensione qui esposta.

Nel secondo capitolo inizieremo l'analisi del libro  $\Theta$  prendendo in considerazione innanzitutto i primi cinque capitoli. Vedremo così il primo senso che egli attribuisce ai termini δύναμις ed ἐνέργεια, afferente al mutamento degli enti, e, a partire da esso, tutti i significati ad esso strettamente collegati: analizziamo così la relazione fra agente e paziente del mutamento, la questione dell'azione, le capacità razionali e irrazionali. Mostreremo poi in che modo questo primo senso è legato alla materia come a ciò che rende possibile subire un mutamento passivo ad opera di altro. Infine, esamineremo la polemica di Aristotele contro i Megarici, che riducono l'essere in potenza all'essere in atto, per affermare invece la necessità della distinzione fra potenza e atto. In essa emerge il secondo senso di tali nozioni, legato all'essere, che viene tematizzato nella seconda parte del libro.

Nel terzo capitolo analizzeremo dunque i capitoli 6-8 del libro  $\Theta$ , in cui le nozioni di potenza e atto vengono estese e i significati dalla maggiore rilevanza ontologica vengono introdotti. Ricostruiremo innanzitutto il procedimento, di natura analogica, con cui Aristotele estende tali nozioni nel capitolo 6, per includervi non più solo la potenza e l'atto rispetto al cambiamento, ma anche la potenza e l'atto di essere qualcosa: in tale significato, emergerà il secondo senso in cui la materia è in potenza, distinto da quello tematizzato nella prima parte del libro. Questo significato viene approfondito esaminando il capitolo 7, centrale per la nostra indagine, il cui oggetto è nello specifico la potenzialità della materia nei due sensi in cui è concepibile, secondo il cambiamento o secondo l'essere: la distinzione di questi due sensi consentirà di comprendere in che modo la tensione dei libri ZH non costituisca un problema per Aristotele, e gli consenta di pensare tanto il legame essenziale fra materia e forma, tanto il permanere della materia nei processi di generazione sostanziale. L'analisi del capitolo 8 fornirà poi ulteriori conferme a questa lettura, e contribuisce assieme a quello precedente a mettere in risalto la specificità degli enti naturali per quanto riguarda il modo di essere in potenza e in atto.

Con il quarto capitolo inizia la seconda parte del lavoro. In esso prenderemo in esame il primo libro del *De Anima*, per illustrare il modo in cui Aristotele imposta l'indagine sull'anima, le categorie e i problemi che introduce e i metodi che impiega. Analizzeremo poi due questioni cruciali per capire dove si collochi esattamente la posizione aristotelica nello spettro delle teorie sull'anima: da un lato, la discussione delle tesi dei predecessori, dall'altro il problema delle affezioni dell'anima. Da entrambe la teoria di Aristotele emerge in modo abbastanza chiaro già prima dell'inizio dell'indagine positiva: in particolare, la tesi di Aristotele per cui l'anima è l'essenza del corpo gli consente di affermare allo stesso tempo che l'anima è sostanza, e quindi detiene una priorità sul corpo, e che essa è inseparabile dal corpo ed è l'aspetto formale della sostanza vivente, di cui il corpo costituisce l'aspetto materiale. Il rapporto essenziale fra anima e corpo viene così già posto nel primo libro del *De Anima* come risultato preliminare.

Nel quinto e ultimo capitolo vedremo come tale rapporto essenziale venga fondato scientificamente e studiato analiticamente. Passeremo innanzitutto in rassegna il vocabolario tecnico aristotelico, esaminando come Aristotele definisce in questo contesto le nozioni ontologiche di base, fra cui quelle di atto e potenza. Analizzeremo poi le prime tre definizioni di anima: esse sono le nozioni più generali e ancora inadeguate, e tuttavia sono il momento più interessante per comprendere l'applicazione al caso del vivente delle categorie studiate nella *Metafisica*. A partire da esse esamineremo il modo in cui Aristotele concepisce la potenzialità del corpo per la vita, distinguendo anche qui due sensi di potenzialità che consentono di pensare tanto il corpo come essenzialmente animato, e non solo contingentemente, e allo stesso tempo come sostrato dei mutamenti di generazione e corruzione del vivente. A questo punto, prenderemo in esame il secondo libro e il modo in cui esso viene

analizzato il concetto di vita: tale concetto integra le nozioni generali di anima e consente di darne una definizione dal valore scientifico più alto, che la concepisce come causa non solo formale, ma anche finale ed efficiente della vita del corpo.

A ciascun capitolo è premessa un'introduzione, che ne spiega preliminarmente l'articolazione interna, e una conclusione, che riassume i punti principali che in esso sono stati sviluppati. Nella sezione dedicata ai risultati conclusivi, infine, ripercorreremo in modo riassuntivo tutto il percorso fatto, in modo simile a come fatto in questa introduzione, per riunificare il ragionamento svolto nel corso dei vari capitoli.



# I

## *METAFISICA Θ*

### *Introduzione*

Il primo testo di cui ci occuperemo nella nostra indagine è il libro Θ della *Metafisica*. Ci sembra dunque opportuna qualche considerazione introduttiva sulla prospettiva generale in cui questo libro verrà letto, i punti fondamentali che intendiamo mostrare e il percorso concettuale che ci proponiamo di perseguire.

Innanzitutto, il modo in cui riteniamo sia più opportuno leggere il libro Θ è di intenderlo come una continuazione del progetto avviato nei libri ZH. Esso riprende il filo di alcuni ragionamenti specifici portati avanti in quei libri centrali della *Metafisica* e, a partire da essi, sviluppa la propria riflessione sui concetti di δὐναμις ed ἐνέργεια. Rispetto ad essi, non costituisce però solo una continuazione che aggiunge, a mo' di approfondimento, delle nozioni senza le quali la trattazione sarebbe comunque stata completa<sup>1</sup>; piuttosto, esso è un'aggiunta richiesta dallo sviluppo stesso delle tesi di ZH, richiesta cioè per portare a termine il ragionamento sulla sostanza e per superare felicemente alcune tensioni che lo percorrono. In ZH, come è noto, prende avvio la discussione sull'essere secondo le categorie, e in particolare secondo quella della sostanza: si tenta dunque di determinare cosa essa sia, prendendo in considerazione i principali candidati a questo ruolo e valutandone l'idoneità a fungere da realtà prima. Nel corso di questa discussione vengono dunque introdotti i principi metafisici della materia e della forma, i quali sono volti ad analizzare la struttura interna della sostanza composta, cioè, in altri termini, degli individui particolari concreti; si tenta di individuare se uno di questi due principi possa essere da solo sostanza, o se non sia piuttosto solo il composto dei due a costituire quella realtà prima e indipendente che ha nome di sostanza. Procedendo in questa indagine, Aristotele valuta di volta in volta ciascuno dei candidati al ruolo di sostanza, analizzando prima la materia, poi la forma come essenza, poi la forma come universale, e infine riflettendo sulla natura del composto; rispetto a ciascuno di questi, egli tenta di determinare se, e fino a che punto, esso possa dirsi sostanza. Per discutere questo problema, viene più volte tematizzato il rapporto fra la materia e la forma all'interno della sostanza composta, al fine di comprendere in che misura ciascuno sia autonomo rispetto all'altro

---

<sup>1</sup> Cfr. Donini 2007, 129: «La matura teoria aristotelica della sostanza è già tutta largamente esposta in Z».

o, al contrario, non sia invece pensabile solo nel rapporto con l'altro: solo a partire dalla comprensione di questo rapporto sarà infatti più chiaro il grado di sostanzialità di cui può godere ciascuno dei due termini. Ora, ciò che a noi, in questo momento, preme mettere in luce è come questa discussione, sul rapporto fra materia e forma, faccia emergere alcune tensioni di fondo apparenti nell'impianto aristotelico: esse sono in particolare legate al modo in cui va intesa la materia, che risulta dotata di una sua intrinseca duplicità, da un lato indeterminata, dall'altro determinata; data questa duplicità, diventa difficoltoso per Aristotele comprendere in modo limpido che rapporto sussista fra essa e la forma. Il libro  $\Theta$ , in questo contesto argomentativo, gioca un ruolo chiave: esso, con l'introduzione delle due nozioni di "potenza" e "atto", fornisce degli strumenti concettuali adeguati a pensare la materia e, quindi, il suo rapporto con la forma. Letto da questa prospettiva, il libro  $\Theta$  appare una naturale continuazione di quanto iniziato in *Z* e proseguito in *H*: non, dunque, un trattato autonomo, aggiunto, magari peraltro felicemente, dopo una già conclusa trattazione sulla sostanza, ma la conclusione necessaria di quella stessa trattazione.

Più in particolare, i problemi a cui  $\Theta$  è chiamato a dare risposta, e che senza esso non potrebbero venire adeguatamente risolti, sono due, strettamente connessi fra loro: da un lato, quello del tipo di rapporto predicativo sussistente fra forma e materia, dall'altro, quello dell'unità della sostanza<sup>2</sup>. Quello che viene portato avanti in *ZH* è infatti un superamento del modello predicativo classico, tipico delle *Categorie*, nell'ambito della sua applicazione alla forma e alla materia<sup>3</sup>. Seguendo quest'ultimo modello, la forma sarebbe da intendere come un predicato della materia, allo stesso modo in cui una qualità, una quantità, o una qualcuna delle altre categorie possono venire predicate della sostanza. Ciò che avviene in *ZH* è però che, analizzando in particolare la nozione di materia nella sua duplicità, questo modello risulta infruttuoso per comprendere a fondo la relazione fra la materia e la forma: nello specifico, dato il carattere indeterminato della materia, la forma non potrà svolgere rispetto ad essa il ruolo di predicato accidentale, ma è richiesta una ricostruzione diversa della relazione fra i due, che mostri come la tipologia di predicazione implicata sia molto più stretta rispetto a quella accidentale. Ripensando il tipo di predicazione a cui ci si riferisce parlando di materia e di forma, si può intendere così meglio il rapporto sussistente fra i due; evidentemente, questo significa però anche ripensare l'unità della sostanza che è costituita dalle due. Se la sostanza composta è una forma "detta di" una materia, ad un modo di predicazione più stretto ed essenziale di quello

---

<sup>2</sup> È, questa, la prospettiva interpretativa del rapporto fra *ZH* e  $\Theta$  portata avanti principalmente da Kosman (1984; 2013) e Gill (1989; 2008).

<sup>3</sup> La questione dei rapporti fra le *Categorie* e la *Metafisica* è troppo ampia e complessa per poter essere affrontata adeguatamente in questa sede. Con la rapida illustrazione che qui ne daremo non intendiamo, quindi, prendere posizione sul tema dei rapporti fra il modo d'indagine delle *Categorie* e quello della *Metafisica*, se cioè costituiscano due momenti opposti fra loro, o se piuttosto (come ritiene Bolton 1995) la seconda non sia un approfondimento esplicativo della prima, senza porvisi in contrasto.

accidentale corrisponderà una unità del composto stesso più stretta e vincolante. Si può quindi vedere che il superamento della prospettiva meramente predicativa consente di intendere diversamente e in maniera più corretta l'unità della sostanza composta: anzi, solo intesa in questo senso la sostanza composta viene vista davvero come qualcosa di unitario e primo, rispetto alla quale la materia e la forma risultano essere i due principi e non, come dice chiaramente Z 17, elementi che la compongono, separati fra loro. Una volta mostrato come Z e H pongano una premessa di questo tipo, sarà più facile comprendere lo sviluppo dell'argomentazione di  $\Theta$ . All'interno di quest'ultimo, Aristotele ha di mira la discussione dei concetti di potenza e atto, e, nel passo programmatico che espone il piano di indagine (1045<sup>b</sup>35-1046<sup>a</sup>4), afferma che queste possono essere intese in due modi: uno di essi è il più comune e il principale, un secondo è quello "più utile" all'indagine in corso. Se il libro viene letto avendo sullo sfondo le problematiche di ZH, l'individuazione dei due significati, del modo in cui essi dicono qualcosa del rapporto fra forma e materia e del modo in cui vanno intese nel loro rapporto reciproco diverrà più agevole. In più, il ragionamento al Aristotele potrà guadagnare una, almeno parziale, linearità e continuità: l'unità della sostanza viene da lui compresa attraverso un'analisi del rapporto fra forma materia e un superamento nel loro contesto del rapporto predicativo; questo, viene poi reso chiaro e rigoroso attraverso l'introduzione delle nozioni di δύναμις ed ἐνέργεια che, intese nel loro senso "metafisico", diventano strumenti concettuali essenziali per Aristotele.

Ci sembra opportuno richiamare, a questo punto, una possibile obiezione a questa interpretazione, riguardo l'ordine e la modalità di composizione dei libri in questione: una lettura che vede il nono libro come composto separatamente dagli altri due<sup>4</sup> porrebbe infatti problema al nostro modo, più marcatamente unitario, di intenderne la connessione con i due precedenti. Non è qui nostra intenzione riesaminare la questione della genesi dei singoli libri della *Metafisica*, del piano complessivo di quest'opera e dell'ordine compositivo dei suoi libri: non pretendiamo, quindi, di chiudere la questione testuale con questioni di ordine teorico. Ciò che si può comunque notare, tuttavia, è che tale obiezione non pregiudichi più di tanto l'interpretazione che noi vorremmo dare dell'argomentazione aristotelica in questi libri: i passi portati spesso a prova del fatto che  $\Theta$  costituirebbe un trattato autonomo e in sé concluso (1049<sup>b</sup>27 su tutti), se certo mostrano una certa indipendenza della trattazione, non escludono però, come è stato notato, un tipo di indipendenza «which sections of a larger whole may have»<sup>5</sup>, dove questo intero più largo sarebbe la trattazione della sostanza di ZH $\Theta$ . Se quindi anche  $\Theta$  gode di un'indipendenza di elaborazione maggiore e peculiare rispetto a ZH dal punto di vista della sua composizione, ciò non esclude che esso possa essere un tassello, anche fondamentale, dell'argomentazione principale.

---

<sup>4</sup> Per cui cfr. Frede e Patzig 1988; Donini 2007.

<sup>5</sup> 1924, I xviii.

Ricapitolando, dunque, quello di cui ci occuperemo in questa parte sarà innanzitutto di mostrare il modo in cui i libri ZH sviluppino certe linee argomentative, per poi, analizzando il libro  $\Theta$  nella sua quasi interezza, mostrare come i concetti lì sviluppati completino i ragionamenti di ZH.

Se questo è lo scopo primario di questa parte, abbiamo però ritenuto necessario affiancare ad esso un ulteriore obiettivo, di cui diamo ora conto. Come abbiamo detto, i tre libri cosiddetti “della sostanza” sono impegnati, fra le altre cose, a comprendere il modo in cui la materia e la forma stiano in relazione fra loro, di che tipo sia il rapporto di predicazione vigente e in che senso esse, nella sostanza composta, possano esse dette un qualcosa di unico e unitario. Ora, la tesi che intendiamo sostenere è che questa unità non sia la stessa per qualsiasi tipo di sostanza composta. Nel momento in cui Aristotele studia il rapporto fra forma e materia, egli privilegia nella sua analisi un certo tipo di sostanze rispetto ad altre, vale a dire le sostanze viventi. Se è vero che nella sostanza composta la materia e la forma sono qualcosa di uno, e non invece un soggetto e un accidente estrinseco rispetto ad esso, ciò è vero soprattutto e in primo luogo per le sostanze viventi. Gli artefatti, al contrario, sono certo delle sostanze composte, ma la loro unità è posticcia, o comunque meno forte di quella delle sostanze viventi. Tutto ciò viene da Aristotele affermato non sulla base di una preferenza pregiudiziale per certi tipo di sostanze: essa si ricava invece studiando quali sono i criteri in base a cui si afferma che una sostanza è unitaria e applicandoli all’analisi di ciò che sono gli artefatti e i viventi. Ciò che intendiamo sostenere, quindi, è che quello che Aristotele dice della sostanza composta e della sua unità vale soprattutto e in primo luogo per la sostanza vivente; dunque, l’analisi di cosa sia, e come sia strutturato il rapporto fra materia e forma nella sostanza vivente risulterà un momento importante per intendere più in generale l’unità della sostanza composta *in toto*. Ora, questa tesi può essere sostenuta già a partire da una lettura dei testi della *Metafisica* di cui intendiamo occuparci: è per questa ragione che, nel corso dell’esposizione, metteremo in luce i passi dell’opera sulla base dei quali essa può venire argomentata. Fare ciò sarà utile al presente lavoro per due ragioni: innanzitutto, consentirà di porre le giuste basi per sviluppare il discorso nella seconda parte del lavoro, e, in secondo luogo, mostrerà la necessità intrinseca di rivolgersi alla nozione di vita per comprendere quella di sostanza.

In questa parte procederemo quindi in quest’ordine. Nel capitolo 1 ci occuperemo dei libri ZH: non ne faremo una analisi esaustiva, essendo questi libri notoriamente tortuosi e, in ogni caso, non afferenti nella loro interezza al tema di nostro interesse; analizzeremo invece solo alcuni passi da entrambi, in cui emerge il problema della predicazione e dell’unità della sostanza, e quelli in cui è più riscontrabile la differenza fra viventi e artefatti e la priorità dei primi rispetto ai secondi. I successivi due capitoli saranno invece volti all’analisi approfondita del libro  $\Theta$ , nella sua quasi interezza. In particolare, nel capitolo 2 prenderemo in considerazione il primo modo in cui, per Aristotele, si può

intendere il concetto di δύναμις e il correlativo di ἐνέργεια, ovvero quello in cui prevale il riferimento al movimento e al cambiamento: ci occuperemo, dunque, dei capitoli 1-5 del libro, con particolare riferimento ai primi tre. Infine, nell'ultimo capitolo della sezione, il capitolo 3, la nostra analisi si concentrerà sul modo in cui quelle due nozioni possono venir usate per parlare della sostanza, e dunque nel modo che è più utile rispetto al ragionamento iniziato in ZH: i capitoli maggiormente analizzati saranno dunque il sesto, il settimo e l'ottavo. Mentre il nono, sul valore assiologico della precedenza dell'atto sulla potenza, verrà solo tangenzialmente affrontato, non ci occuperemo invece del capitolo 10, il quale, avendo come tema la trattazione dell'essere come vero e falso, esula dall'oggetto del nostro studio.



## *Il problema della sostanza in ZH*

Come abbiamo già avuto modo di dire, il ragionamento di Aristotele nei libri Z ed H è eccezionalmente complesso e tortuoso. Non essendo nostro scopo quello di dare un ordine alla discussione di questi libri, né in realtà quello di capire che risposta Aristotele dia al quesito particolare su quale sia, fra forma, materia e composto, la sostanza detta in senso proprio, abbiamo preferito seguire qui un percorso diverso. La prospettiva a partire dalla quale leggeremo questi libri sarà quella fornitaci dalla nozione di materia. È difatti l'indagine sulla nozione di materia che, a nostro modo di vedere, apre nel migliore modo l'ambito di problemi a cui siamo interessati<sup>6</sup>. Come avremo modo di mostrare, sarà la prospettiva in cui Aristotele intende la materia a far emergere il problema del rapporto predicativo: da un lato, essa viene considerata qualcosa di determinato, sussistente di per sé e autonomamente, e in questo quadro essa ammetterebbe senza problemi una predicazione accidentale della forma; dall'altro lato, però, essa viene intesa come qualcosa di in sé indeterminato, che cioè non possiede in quanto materia una determinatezza. Intesa in quest'ultimo modo, la materia non può più sussistere autonomamente, e dunque diventa inadatta a svolgere il ruolo di soggetto di predicazione accidentale. Se quindi la forma si dice della materia, essa, considerata come qualcosa di indeterminato, non potrà ammettere che la forma sia un predicato accidentale. D'altro canto, però, non è chiaro come la nozione di materia indeterminata possa convivere con quella di materia determinata: in particolare, la prima sembra più essere in gioco nel momento in cui si parla della materia costitutiva di un composto, la seconda invece solo nel momento in cui si parla della materia come sostrato permanente nei mutamenti, sia non sostanziali che sostanziali. Fra questi due modi di intendere la materia, e dunque fra i due possibili modi di intendere il rapporto della forma con la materia, nasce dunque una tensione: il nostro obiettivo in questo capitolo è mettere in luce tale tensione. Ciò che, nonostante questa tensione, rimane chiaro nel ragionamento di Aristotele è che la sostanza composta va pensata come qualcosa di unitario. Rendendosi però egli stesso conto della tensione provocata dai due modi di intendere la materia, sentirà egli stesso, in chiusura al libro H, di chiamare in causa le nozioni di potenza e atto: esse erano state usate durante tutto il percorso argomentativo senza venire spiegate; con Θ Aristotele si adopererà per spiegarle e mostrarne l'utilità.

I primi due paragrafi si proporranno di mettere in luce la tensione appena preannunciata. In particolare, nel paragrafo §i verranno illustrati i due modi possibili di intendere la materia, come qualcosa di indeterminato (a) e come qualcosa di determinato (b). Nel paragrafo §ii, invece,

---

<sup>6</sup> Dancy 1975, 338 nota a questo proposito che nelle *Categorie* la nozione di materia è assente, e diventa invece centrale nella teoria della sostanza con la *Metafisica*. Questo ci sembra giustifichi il nostro focus prevalente sulla materia.

approfondiremo la questione del rapporto predicativo, mettendo in luce come fra la dimensione costitutiva e indeterminata e la dimensione diveniente e determinata della materia sorga una tensione tale per cui il rapporto predicativo accidentale sia insufficiente: per fare ciò, analizzeremo i passi in cui Aristotele affronta la questione del rapporto che la forma ha con la materia nei processi di generazione e corruzione, e in cui, in un contesto di questo tipo, egli formula il cosiddetto “principio di omonimia”. Quest’ultimo consentirà di comprendere meglio il problema che emerge dai libri ZH.

Il paragrafo §iii di questo capitolo sarà poi dedicato ad analizzare quei passi in cui Aristotele afferma esplicitamente che il vivente è sostanza per eccellenza, e in cui porta alcune ragioni a sostegno di questa tesi. Essi sono tratti principalmente dal libro H, che si rivela in generale un luogo particolarmente interessante per cogliere la dimensione appropriata dei problemi che Aristotele pone. Il tema dell’eminenza del vivente verrà certamente affrontato specificamente in questo paragrafo: tuttavia, speriamo di mostrare come esso percorra anche i passi affrontati negli altri due paragrafi essa, facendo notare quei punti in cui Aristotele inserisce nella sua argomentazione dati relativi alla natura e alla vita, così come alla morte.

## 1. *La materia*

### 1.1. Materia indeterminata

Una buona introduzione al tema generale di questi primi due paragrafi si può trovare in un passo all’inizio di Z 13. A partire da Z 13, e fino a Z 16, Aristotele dà una trattazione dell’universale, per confutare il suo ruolo a valere come sostanza. L’inizio di quel capitolo però Aristotele dà innanzitutto un quadro più generale, che riprende il punto di indagine della *Metafisica*, introducendo la nozione di soggetto e le varie modalità di essa.

(1) ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς οὐσίας ἢ σκέψις ἐστὶ, πάλιν ἐπανέλθωμεν. λέγεται δ’ ὡςπερ τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ἐκ τούτων<sup>7</sup>, καὶ τὸ καθόλου. (2) περὶ μὲν οὖν τοῖν δυοῖν εἴρηται ((3) καὶ γὰρ περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, (a) ἢ τόδε τι ὄν, ὡςπερ τὸ ζῶον τοῖς πάθεσιν, (b) ἢ ὡς ἡ ὕλη τῆ ἐντελεχείᾳ).

(1) Poiché la nostra ricerca verte intorno alla sostanza, dobbiamo nuovamente tornare su di essa. Si dice che sostanza ha significato di sostrato, di essenza, d’insieme dell’uno e dell’altro e di universale. (2) Intorno a due di essi si è detto. Si è detto sia intorno all’essenza sia intorno al sostrato: (3) e si è detto che il sostrato si intende in due significati: (a) o come

---

<sup>7</sup> Da più parti è stata mostrata la problematicità di questo καὶ τὸ ἐκ τούτων: da un lato, viene successivamente detto che di due dei quattro significati della sostanza si è già parlato, vale a dire dell’essenza e del sostrato (2), lasciando così da parte il composto, che però sembra difficile non ritenere essere già stato trattato quanto meno in Z 7-9 e 10-11 (Bostock 1994, 191); dall’altro la sua menzione come alternativa a τὸ ὑποκείμενον dovrebbe portare a intendere che il composto non sia un sostrato, e che ὑποκείμενον qui significhi solo ὕλη, cose che paiono entrambe contraddette appena dopo (3a) (Frede e Patzig 1988, II 242-3, i quali ritengono dunque di doverlo espungere).

alcunché di determinato, come per esempio l'animale rispetto alle sue affezioni, (b) oppure come la materia rispetto all'atto. (Z 13, 1038<sup>b</sup>1-6)

Innanzitutto qui vengono ricapitolati i significati fondamentali secondo cui, fino ad ora, la sostanza viene detta (1): quando parliamo di sostanza, possiamo intendere uno di questi principi ontologici. Oltre alla forma, al composto e all'universale, viene menzionato il sostrato o soggetto. Quest'ultimo significato preciso viene ripreso più sotto (3a), dove si delinea il primo dei due modi<sup>8</sup> in cui una cosa può fare da soggetto, può svolgere il ruolo di soggetto (ὕποκειται), ovvero quello per cui ciò che è soggetto è un ente determinato, e i predicati sono le affezioni. Altrimenti (3b), una cosa può essere detta fare da soggetto nel senso di essere la materia di un atto. Il passaggio fra i due modi segna il passaggio fra il senso di "soggetto" più comune e il senso, proprio dell'indagine metafisica, specifico di un principio ontologico, la materia. Ora, già dal modo in cui Aristotele ci presenta qui il passaggio fra i due significati, un elemento può essere evidenziato: nel primo senso, ciò che è ὑποκείμενον è un qualcosa di determinato, un τὸδε τι; il secondo senso, costruito in opposizione al primo, sarà pertanto denotato dall'indeterminazione. La materia è dunque qualcosa di indeterminato. Notare questa differenza consente già di impostare il problema fra la materia e la forma in un certo modo: esso non potrà essere uguale al rapporto che intercorre fra il soggetto categoriale e le affezioni, trattandosi in quel caso di un soggetto determinato<sup>9</sup>. Si parla già qui di un modo diverso di essere soggetto, e dunque di un diverso rapporto predicativo e ontologico. Tale indeterminazione è poi qui messa in parallelo con l'atto (ἐντελέχεια), essendone il correlativo: da ciò appare immediatamente chiaro come indeterminazione ed essere in potenza siano strettamente connessi. Conferma di ciò è un passo del libro H: «poiché la sostanza nel significato di sostrato e di materia [ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὄλη] viene concordemente ammessa da tutti, ed essa è la sostanza che esiste in potenza [ἢ δυνάμει], rimane da dire cosa sia la sostanza delle cose sensibili in atto [ὡς ἐνέργεια]<sup>10</sup>» (H2, 1042<sup>b</sup>9-11). Qui il nesso prettamente ontologico fra sostrato e materia è un dato acquisito, tanto da venir dato per scontato identificando i due termini con il καὶ, così come acquisito è il nesso fra materia e potenza. Confrontando Z 13 ed H 2 è facile dunque stabilire una prima equivalenza, da approfondire in seguito, materia – indeterminazione – potenza.

---

<sup>8</sup> In altri passi (e.g. H 1, 1042<sup>a</sup>26-30) Aristotele afferma che possono esserci tre sensi dell'essere soggetto: come materia, come forma e come composto. Si può pensare che il primo dei due sensi detti in Z 13 includa tanto la forma quanto il composto, mentre il secondo di essi corrisponda al primo di H 1 cfr. Frede e Patzig 1988, II 243. Tuttavia, il primo dei due sensi sembra essere maggiormente il composto, data la menzione dell'animale, il quale è composto: avesse indicato la forma, avrebbe indicato l'anima.

<sup>9</sup> Cfr. Brunschwig 1979, fra i primi ad aver messo in luce questo punto; Gill 2008, 400 sgg.

<sup>10</sup> Non riteniamo di dover dare, almeno in questa sede, troppa rilevanza alla differenza fra ἐντελέχεια in Z13 ed ἐνέργεια in H 1. Esse sono notoriamente due parole distinte che Aristotele usa per riferirsi all'atto. Una eventuale differenza di significato verrà chiarita in seguito. Sull'uso di ἐντελέχεια in Z 13 cfr. Gill 2008, 402.

Ora, il luogo precipuo in cui viene tematizzata la materia come principio metafisico è Z3. In Z 1 Aristotele aveva dato avvio alla trattazione della sostanza introducendone la rilevanza per affrontare la questione dell'essere («“che cos'è l'essere”, equivale a questo: “che cos'è la sostanza”», 1028<sup>b</sup>4), per poi elencare rapidamente le principali opinioni dei filosofi precedenti sulla natura e il numero delle sostanze esistenti in Z2: solo con Z3 l'analisi entra nel vivo del problema, e lo fa proprio volgendosi innanzitutto alla nozione di materia. «La sostanza», afferma Aristotele, «viene intesa, se non in più, almeno in quattro significati principali: [...] l'essenza, l'universale, il genere e, in quarto luogo, il sostrato» (1028<sup>b</sup>33-36). Di questi quattro, l'indagine si volge immediatamente verso l'ultimo, di cui viene data la definizione più comune e primaria, ovvero come soggetto ultimo della predicazione, di cui tutte le cose si dicono e che non viene detto di nessuna cosa. Come sostrato possiamo poi intendere tre cose, dice Aristotele: la materia, «ad esempio il bronzo», la forma, «la struttura formale [τὸ σχῆμα τῆς ιδέας]», e il sinolo che risulta da entrambi, «la statua» (1029<sup>a</sup>4-5). In questo modo, sono stati posti i termini essenziali dell'indagine. A questo punto, Aristotele tenta di pensare più a fondo le implicazioni del ritenere la sostanza soggetto ultimo della predicazione.

(1) νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα: (2) δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως: οὐ γὰρ ἰκανόν: (a) αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἀδηλον, (b) καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται. (i) εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστὶν ἄλλη διαφεύγει: (ii) περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον: (iii) τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, (c) τὸ δὲ μήκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσία (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, (d) ἐκεῖνό ἐστὶν οὐσία. ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὀρώμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, (3) ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις.

(1) Si è ora detto in sintesi che cos'è la sostanza: essa è ciò che non viene predicato di alcun sostrato, ma è ciò di cui tutto il resto viene predicato. (2) Tuttavia, la sostanza non si deve caratterizzare solamente in questo modo, perché così non basta. (a) Infatti, questa caratterizzazione non è chiara. (b) Per di più, stando ad essa, verrebbe ad essere sostanza la materia. (i) In effetti, se non è sostanza la materia, sfugge che cos'altro mai sia sostanza, (ii) perché, una volta che si tolgano tutte le altre determinazioni, non pare che resti nient'altro: (iii) le altre determinazioni, infatti, sono affezioni, azioni e potenze dei corpi. (c) E lunghezza, larghezza e profondità sono quantità, ma non sostanze: la quantità, infatti, non è sostanza, ma, piuttosto, è sostanza il sostrato primo al quale ineriscono tutte queste determinazioni. (d) Ma se togliamo lunghezza, larghezza e profondità, vediamo che non rimane nulla, se non quel qualcosa che viene determinato da esse. (3) Di conseguenza, per chi considera il problema da questo punto di vista, necessariamente la materia appare come la sola sostanza. (1029<sup>a</sup>7-19)

Aristotele riprende la definizione con cui ha fino ad ora designato la sostanza, “ciò che non viene predicato di nulla e di cui tutto viene predicato” (1), per notarne subito però l'insufficienza, già solo, afferma Aristotele, (2a) per la sua poca perspicuità. Ma il problema fondamentale che sembra emergere è questo (2b): si ammetta che il criterio della sostanzialità sia l'essere soggetto ultimo della predicazione; nel momento in cui la sostanza individuale concreta viene ulteriormente analizzata in

materia e forma, fra i due il sostrato ultimo non potrà che venir individuato nella materia (i), di cui tutto il resto (qualità, quantità, etc.) viene predicato (iii); la materia sarà dunque ciò che rimane come essere sussistente di per sé, una volta tolte tutte le altre determinazioni (ii). Ora, Aristotele vuole mostrare che il criterio qui utilizzato per trovare l'essere sostanziale e sussistente di per sé, cioè l'essere soggetto ultimo di predicazione, "non basta" (2). Ciò che quindi sembra profilarsi è una messa in discussione interna del criterio di sostanzialità fondato sulla nozione di soggetto, una volta messo alla prova dell'analisi ulteriore degli enti in materia e forma. Una cosa va a questo proposito notata: Aristotele non cita la forma fra le cose che sono da "togliere via" per considerare la sostanza per sé. Questo proprio perché dal criterio del soggetto ultimo risulta necessariamente (3) che solo la materia è sostanza, e dunque tutto il resto verrà considerato accidente rispetto ad essa, appartenente ad altre categorie: la forma di un oggetto, il suo σχῆμα τῆς ιδέας, secondo le parole dell'inizio del capitolo, la sua configurazione, sarà dunque solo una serie di predicati appartenenti a categorie non sostanziali (2c); la sostanza, la realtà ultima sulla base della quale l'oggetto è detto possedere realtà, andrà individuata invece solo in ciò che può fare da soggetto ultimo di tutte le predicazioni, e questa è la materia. Ma considerata da questo punto di vista, la materia diventa qualcosa di totalmente indeterminato, e dunque totalmente inadatto a svolgere il ruolo di fonte di essere per gli enti (2d). Si cercava qualcosa che potesse fare da base stabile e auto-sussistente di tutti i predicati ontologici, e nel tentativo di trovarla ci si è ritrovati con qualcosa di totalmente inconsistente. Questa analisi conduce dunque ad un esito problematico, che fa venire meno uno dei caratteri fondamentali della sostanza, la determinatezza. Aristotele qui richiede che a ciò che va considerato come sostanza per eccellenza debba essere, considerato in sé e per sé, qualcosa di determinato: esso deve essere cioè qualcosa che possa avere una propria sussistenza indipendente da altri elementi, e dunque qualcosa che già di per sé è individuabile e conoscibile come tale, cosa che la materia in quanto tale invece non è<sup>11</sup>.

Ciò si legge molto chiaramente qualche riga più giù, dove Aristotele trae le conclusioni ultime del suo ragionamento: «per chi considera il problema da questo punto di vista, risulta che sostanza è la materia. Ma questo è impossibile; infatti, i caratteri della sostanza sono soprattutto l'essere separabile e l'essere un alcunché di determinato: perciò la forma e il composto di materia e forma sembrerebbero essere sostanza a maggior ragione che non la materia» (26-29). La forma viene qui introdotta come sostanza a partire da una necessità intrinseca del ragionamento di Aristotele: se ci deve essere qualcosa che fa da base agli accidenti, la realtà ultima non potrà essere costituita dalla materia soltanto, ma saranno necessari altri principi che contribuiscano a strutturare questa realtà ultima. La materia, da sola e considerata in quanto tale, si è rivelata inadatta a questo compito, e viene così

---

<sup>11</sup> Cfr. Z 10, 1036<sup>a</sup>9: «La materia di per sé è, invece, inconoscibile [ἡ δ' ὄλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν]».

richiesta l'introduzione di un altro principio. Si potrebbe dire che in questo capitolo Aristotele metta in atto una sorta di confutazione del materialismo, mostrando la necessità di un principio formale oltre che materiale. Ora, se ciò è vero, sembra chiaro di nuovo che la forma non potrà essere rispetto alla materia un analogo di ciò che gli accidenti sono per la sostanza prima delle *Categorie*: la relazione che sussiste fra i primi due termini dovrà essere di tutt'altro tipo, proprio in quanto non si tratta di una cosa che si viene ad aggiungere ad una realtà già esistente, ma si tratta di un principio che viene a strutturarne un altro per formare assieme l'individuo ontologico di base, il quale a sua volta può fungere da sostrato ultimo *per gli accidenti*. Detto altrimenti, se la forma fosse un accidente, la materia potrebbe sussistere senza la forma, cosa che si è dimostrata però impossibile: la forma sarà dunque un altro elemento sostanziale, e senza il quale la materia non sussisterebbe in quanto tale.

Leggiamo, per concludere, la definizione esplicita che Aristotele dà di materia nello stesso capitolo.

λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν. ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ὃ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἐστίν: οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός.

Chiamo materia ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato, né una quantità né alcun' altra delle determinazioni dell'essere. C'è, infatti, qualche cosa di cui ciascuna di queste determinazioni viene predicata: qualcosa il cui essere è diverso da quello di ciascuna delle categorie. Tutte le altre categorie, infatti, vengono predicate della sostanza e questa, a sua volta, della materia. Cosicché questo termine ultimo, di per sé, non è né alcunché di determinato né quantità né alcun'altra categoria: e non è neppure le negazioni di queste, perché le negazioni esistono solo in modo accidentale. (1029<sup>a</sup>20-26)

Sulla base del criterio di soggetto ultimo di predicazione viene qui ritrovata l'indeterminazione essenziale della materia, che le impedisce di svolgere il ruolo di sostanza in autonomia. A questo proposito, come è stato giustamente notato<sup>12</sup>, quando qui Aristotele parla di totale indeterminazione della materia, non sta facendo riferimento innanzitutto e specificamente alla sua nozione (problematica) di materia prima: è in realtà ogni materia all'interno dello stesso composto ad essere, rispetto alla forma, l'elemento indeterminato, e la forma invece il principio di determinazione. Il significato di questa affermazione, chiave per capire la relazione materia/forma, verrà ripresa e spiegata meglio nel corso del nostro lavoro: ciò che da questo testo di può intanto ricavare a proposito è la forte sottolineatura di tale carattere in riferimento alla materia in generale. Ora, questo testo, e in particolare modo la celebre affermazione parentetica τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης, viene generalmente interpretata<sup>13</sup> come se volesse indicare che il tipo di predicazione della forma sulla materia è

<sup>12</sup> Brunschwig 1979, 143.

<sup>13</sup> Ross 1924, II 165, ma anche più recentemente Bostock 1994, 75.

analogo a quello degli accidenti rispetto alla sostanza individuale concreta. I problemi testuali e interpretativi che questa frase pone sono però molti<sup>14</sup>, e tali da non consentire di attribuirle un significato preciso e immediatamente comprensibile. Dall'analisi condotta fino a qui, inoltre, risulta chiaro come un'interpretazione di questo tipo non possa essere accettata. La sola frase in questione, dunque, fornisce una prova troppo debole e concisa che, piuttosto che guidare alla determinazione della questione, dovrebbe essere interpretata alla luce di altri testi.

Ricapitolando quanto detto fino a qui, risulta chiaro il carattere di indeterminatezza che Aristotele assegna alla materia, e il ruolo che questo carattere gioca nell'intendere il rapporto predicativo.

## 1.2. Materia determinata

Giunti a questo punto ci sembra opportuno allargare il quadro in cui la materia viene concepita da Aristotele, per mostrare un senso in cui si può parlare di una sua determinatezza. Per fare ciò, volgiamoci al primo capitolo del libro H. Questo è un libro dove Aristotele si occupa di fornire innanzitutto un riassunto dei risultati raggiunti con la discussione del libro Z: presentato i temi e i problemi uno a fianco all'altro, egli li sintetizza, evidenziano spesso ciò che è già stato detto ma facendo emergere al contempo delle nuove prospettive. E così è con la nozione di materia.

Se infatti è importante mettere in evidenza come la materia sia in primo luogo qualcosa di non determinato, ciò non toglie che in secondo luogo possa anch'essa, in un certo senso, essere detta qualcosa di determinato, e per di più qualificarsi legittimamente ad essere sostanza. Se così non fosse, resterebbe inspiegata la sicurezza con cui Aristotele afferma: «che, poi, sia sostanza anche la materia, è evidente [ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον]» (H 1, 1042<sup>a</sup>32). Questo Aristotele lo intende in un senso molto specifico, che non fa venire meno il fatto che la materia sia in sé stessa indeterminata. Per intendere questo senso specifico esaminiamo la ragione che egli porta a favore di questa affermazione: essa è che «in tutti i mutamenti [μεταβολαῖς] che avvengono fra opposti c'è qualcosa che fa da sostrato [ὑποκείμενον] ai mutamenti» (<sup>a</sup>32-34). Il ruolo che qui viene riconosciuto alla materia è, come sopra, quello di essere sostrato e soggetto; a differenza di prima, tale ruolo viene però pensato nell'ambito del mutamento, e non più in generale. La materia, quindi, viene qui compresa nel modo che era proprio della *Fisica*, ovvero come ciò che persiste immutato nei mutamenti. Tale ruolo viene così successivamente argomentato:

---

<sup>14</sup> Non è chiaro, ad esempio, a cosa si riferisca αὐτή, se alla forma soltanto o al composto: se nella maggior parte dei casi viene letto nel primo modo (cfr. Reale 2004, 1006; Frede e Patzig 1988, II 48), questa lettura non è esente da problemi (messi in luce da Gill 2008, 399). Come nota Brunschwig 1979, 152, poi, il verbo κατηγορεῖν non assume nemmeno nelle opere logiche un solo significato rigido, prestandosi invece ad estensioni che lo portino oltre il semplice rapporto predicativo classico sostanza/accidenti.

(1) οἷον (a) κατὰ τόπον τὸ γῦν μὲν ἐνταῦθα πάλιν δ' ἄλλοθι, (b) καὶ κατ' αὔξησιν ὃ γῦν μὲν τηλικόνδε πάλιν δ' ἔλαττον ἢ μείζον, (c) καὶ κατ' ἀλλοίωσιν ὃ γῦν μὲν ὑγιὲς πάλιν δὲ κάμνον: (2) [b] ὁμοίως δὲ καὶ κατ' οὐσίαν (a) ὃ (i) γῦν μὲν ἐν γενέσει (ii) πάλιν δ' ἐν φθορᾷ, (b) καὶ (i) γῦν μὲν ὑποκείμενον ὡς τόδε τι (ii) πάλιν δ' ὑποκείμενον ὡς κατὰ στέρησιν.

(1) Per esempio, (a) nei mutamenti secondo il luogo c'è qualcosa che ora è qui e successivamente è altrove; (b) nei mutamenti per accrescimento c'è qualcosa che ora ha una determinata grandezza e che successivamente diventa minore o maggiore; (c) nei mutamenti per alterazione c'è qualcosa che ora è sano e che successivamente è malato. (2) [b] E similmente, nei mutamenti secondo la sostanza, (a) c'è qualcosa che (i) ora si trova nel momento della generazione e (ii) successivamente in quello della corruzione, (b) e che (i) ora è sostrato nel senso di alcunché di determinato, e che (ii) poi è sostrato nel senso di soggetto della privazione. (1042<sup>a</sup>34-<sup>b</sup>3)

Come abbiamo tentato di mettere in evidenza, il testo è strutturato in modo piuttosto rigoroso secondo una serie di contrapposizioni (create dall'uso meticoloso delle particelle μὲν... δέ), poste tutte in un rapporto di analogia. Esso, in particolare, esamina i due tipi di soggetto che abbiamo incontrato fin dall'inizio con Z 13, 1038<sup>b</sup>1-6: il soggetto delle affezioni e il soggetto della forma, ovvero l'individuo determinato e la materia indeterminata. Tuttavia, il confronto fra i due viene condotto più estesamente per mettere in luce i diversi aspetti di quest'ultima.

Viene prima di tutto preso in esame il caso dei mutamenti non sostanziali (1), vale a dire il mutamento κατὰ τόπον (1a), quello κατ' αὔξησιν (1b) e quello κατ' ἀλλοίωσιν (1c). Qui il sostrato non è, chiaramente, la materia, ma è la sostanza prima delle *Categorie*, l'individuo determinato che riceve e perde predicati accidentali secondo i quattro tipi di mutamento fondamentali (traslocazione, crescita e alterazione)<sup>15</sup>. Tale soggetto passa dal possedere una determinazione al possederne un'altra nell'ambito della stessa categoria: essere qui/essere lì nella categoria del luogo, essere di una determinata grandezza (τηλικόνδε)/essere di una grandezza minore o maggiore nella categoria della quantità, essere sano/essere malato nella categoria della qualità.

Ora, come è noto, nella teoria del divenire di Aristotele tale passaggio può essere concettualizzato in maniere differenti: quando un soggetto X passa dalla determinazione A alla determinazione B, si può dire che X diventi B, o che non-B diventi B, o che X da non-B diventi B. In ogni caso il passaggio da A a B è comunque un passaggio fra opposti (come detto appena prima, in <sup>a</sup>33): da un lato c'è la privazione della proprietà B, dall'altro c'è il possesso di B<sup>16</sup>. Quello che in questo testo viene però messo evidenza, e già a partire dai mutamenti accidentali, è che il soggetto che muta possiede già una certa determinazione prima di mutare per acquisirne un'altra della stessa categoria: negli esempi, il soggetto è già qui, è già di una determinata grandezza, è già sano; successivamente egli ne acquisisce un'altra, altrettanto determinata, rispetto alla quale lo stato di partenza (o quello finale nel

<sup>15</sup> Per la stessa classificazione cfr. *GC I* 4, 319<sup>b</sup>32-320<sup>a</sup>3. μεταβολή è il termine generale che sussume sotto di sé i tre mutamenti accidentali, ai quali è riservato il termine di κίνησις, più il mutamento di generazione e corruzione.

<sup>16</sup> Per una illustrazione chiara e sintetica del divenire in Aristotele cfr. Zucca 2015, 23-33.

caso della malattia) può essere ri-descritto come uno stato privativo e dunque contrario a quello finale<sup>17</sup>.

Ora, Aristotele si sposta dal caso dei mutamenti accidentali a quello dei mutamenti sostanziali (2), per mostrare come essi funzionino similmente (ὁμοίως). È in questo contesto che la materia diventa elemento rilevante come sostrato: non si tratta più infatti di un soggetto che è già una sostanza e che acquisisce o perde caratteri accidentali, ma è la stessa sostanza prima che si genera o viene meno. Il sostrato dovrà dunque essere individuato in qualcos'altro che permane, e questo qualcosa è la materia, di cui si sta discutendo a partire da <sup>32</sup>. La materia è ciò che funge da soggetto tanto da un lato nei processi di generazione (2ai), quanto dall'altro ai processi di corruzione (2aii); parallelamente a ciò, essa è da un lato soggetto come qualcosa di determinato (τόδε τι) (2bi), dall'altro è soggetto come qualcosa di caratterizzato da privazione (κατὰ στέρησιν) (2bii). Il problema che emerge a questo punto è capire quando sia qualcosa di determinato e quando no, e a cosa faccia riferimento Aristotele attribuendole, contrariamente a tutto lo sviluppo di Z, un essere determinato.

Il passo è stato letto dalla quasi totalità degli interpreti come se fosse invertito, a chiasmo<sup>18</sup>: la materia è qualcosa di determinato (2bi) nel momento in cui è soggetta a corruzione (2aii), in quanto è una determinata forma che poi con la corruzione perde; è invece una privazione (2bii) nel momento in cui è soggetta a generazione (2ai), essendo priva di una forma che poi con tale processo acquisirà. Dunque, nel processo di generazione, in cui acquisisce la forma F, la materia passa da non-F a F, da qualcosa di indeterminato a qualcosa di determinato; nel processo di generazione, in cui la forma F viene persa, la materia passa da F a non-F, da qualcosa di determinato a qualcosa di indeterminato. La determinazione della materia è quella che le conferisce la forma, oggetto del processo di generazione. Questa interpretazione, se pure ha una certa chiarezza concettuale, è a nostro avviso testualmente poco probabile, in quanto rompe la altrimenti perfetta simmetria delle contrapposizioni istituite nel testo, che invece sembra esplicitamente enfatizzata da Aristotele<sup>19</sup>.

È però possibile leggere il passo diversamente, in un modo che si accordi di più con la sua formulazione testuale. Se si continua secondo la linea di confronto impostata riguardo ai mutamenti accidentali, la materia che fa da sostrato sarà un qualcosa di determinato (2bi) nel momento in cui sottostà ad un processo di generazione (2ai), nel senso che è già di per sé qualcosa di determinato, che diventa qualcos'altro di determinato; esattamente come, per quanto riguarda gli esempi di

---

<sup>17</sup> Sbaglia dunque Bostock 1994, 252 a ritenere che Aristotele, quando appena prima dice che tutti i mutamenti avvengono fra opposti, stia commettendo un errore. Essi avvengono sempre fra gli opposti di privazione e possesso, ma il primo stato privativo viene guardato sotto un altro rispetto, per cui ad esso corrisponde una determinazione diversa da quella rispetto a cui c'è privazione e che viene acquisita dal movimento.

<sup>18</sup> Ross 1924, II 227; Burnyeat *et alii* 1984, 2.

<sup>19</sup> Bostock 1994, 252, che legge il testo in questo modo, rileva però la tensione con il modo in cui è espressa nel testo, e per questo giudica il passo "careless".

mutamenti accidentali, Aristotele partiva da un soggetto che già possedeva una determinazione e passava ad averne una diversa nella stessa categoria, non dando quindi rilievo in quella sede al fatto che a quella determinazione di partenza corrispondesse la privazione di quella di arrivo. Con un esempio: nel momento in cui la statua di bronzo si genera, ciò che vi è all'inizio non è del bronzo totalmente indeterminato, o caratterizzato solo dalla privazione, ma è un determinato pezzo di bronzo, avente esso stesso una sua forma; quando la statua si genera, quel pezzo di bronzo acquisisce la forma della statua, rispetto alla quale prima era privo. La materia sarà dunque qualcosa di indeterminato (2bii) nel momento in cui è soggetta a corruzione (2aii), passando dal possesso della determinazione che aveva acquisito alla privazione di essa. Con l'esempio di prima, quando la statua si corrompe e viene distrutta, il soggetto materiale, il bronzo, risulterà di nuovo essere privo della forma di statua<sup>20</sup>. In questo modo la simmetria del testo permane, non solo nell'uso di μέν e δέ, ma anche nel modo in cui si considera lo stato di partenza e per quanto riguarda i mutamenti accidentali (1) e per quanto riguarda i mutamenti sostanziali (2): il soggetto passa da uno stato determinato ad un altro, cioè dal possesso di una determinatezza sostanziale o non sostanziale ad un'altra. Così, inoltre, l'accento cadrebbe su un altro aspetto dei processi di mutamento e, ciò che interessa più a noi, della condizione di soggetto materiale, ovvero il suo esistere già in una qualche forma prima del processo di generazione.

Quella appena proposta non è l'unica lettura alternativa possibile per appianare le difficoltà del testo; né è d'altro canto esente da problemi: essa in particolare sembra affermare che la materia sia di per sé, in quanto tale, qualcosa di determinato, contrastando in tal modo le innumerevoli affermazioni di Aristotele in senso contrario che abbiamo analizzato, a partire da Z 3 fino allo stesso H 1, dove poco prima di questo passo Aristotele ripete che la materia è δυνάμει τόδε τι (1042<sup>a</sup>28). Che in così poco tempo Aristotele faccia due asserzioni in ultima analisi contraddittorie, è certamente problematico<sup>21</sup>. In realtà, l'affermazione per cui la materia è da un certo punto di vista qualcosa di determinato va intesa in modo molto preciso e circoscritto. Non è la materia in quanto tale, in sé, ad essere determinata. Piuttosto, quello che miriamo a mostrare con il passo in questione è che la materia si trova sempre in uno stato determinato, e non esiste mai come mera materia indeterminata. La causa di questa determinazione è la forma, e quindi essa non è una caratteristica della materia in quanto tale. Quello che vogliamo mettere in luce è però che prima di acquisire una forma, la materia ne ha

<sup>20</sup> Questa lettura è stata avanzata da Gill 1996, 218-220 e prima in Gill 1989, 89.

<sup>21</sup> Nota questo punto Seminara 2014, 38-9, che propone invece di intendere la contrapposizione temporale fra i primi due termini, soggetto della generazione e della corruzione (2a), come non contemporanea a quella fra i secondi due termini, soggetto come determinato e come indeterminato (2b): la prima allude al soggetto durante il processo, la seconda al soggetto al termine del processo e considerato nel risultato. Così, al νῦν del soggetto della generazione segue il νῦν del soggetto determinato che ne risulta, e al πάλιν del soggetto della corruzione segue il πάλιν del soggetto della privazione che ne risulta. In tal modo, la determinazione della materia è in realtà lo stato determinato in cui si trova come risultato del processo di generazione: questa determinazione non le è propria in quanto tale, ma è dovuta alla forma acquisita con il processo di generazione, rendendo dunque questo passo compatibile con la tesi per cui la materia è δυνάμει τόδε τι.

già un'altra: il bronzo prima di essere bronzo della statua è già un determinato pezzo di bronzo. La forma del pezzo non è la determinazione del bronzo in quanto tale, e quindi non è nemmeno il pezzo di bronzo ad essere la materia della statua: tale materia è il bronzo che prima ha la forma del pezzo e poi quella della statua. Quello che ci preme sottolineare con questo passo è che comunque il bronzo proviene da cui la statua proviene è già un oggetto di bronzo determinato, che quindi perde la propria forma e ne acquista un'altra. In questo senso la materia è considerabile anche come qualcosa di determinato, e quindi (a suo modo) anch'esso sostanza (come detto appunto con molta sicurezza in <sup>32</sup>). L'indeterminazione della materia riguarderà così essa in quanto pensata come parte costitutiva di un composto, ma se la si pensa come provenienza del composto, essa sarà già un oggetto determinato.

Ora, la comprensione della materia come qualcosa di determinato ha dunque a che fare con l'analisi della sostanza nell'ambito del divenire: è in effetti nei processi di generazione e corruzione che si presenta come più impellente la divisione fra una materia che permane e una forma che sopraggiunge o viene persa; e in questi contesti, la materia assumerà forme diverse, presentandosi di volta in volta sotto determinazioni diverse (ora il pezzo di bronzo grezzo, ora la statua di bronzo, ora le parti bronzee della statua andata in pezzi). In ciascuno di essi, la materia è indeterminata come costituente, ma nondimeno assume queste varie forme determinate. Che Aristotele sia interessato anche a questo aspetto della materia, può ricevere una conferma leggendo i capitoli 7-9 del libro Z. Essi, aggiunti probabilmente in un momento successivo alla composizione di Z, si occupano esplicitamente e primariamente di studiare la sostanza all'interno del divenire, per dare a quest'ultimo una fondazione filosoficamente adeguata proprio attraverso la scomposizione di ogni ente in materia e forma<sup>22</sup>.

La materia, dunque, svolgerà il ruolo di sostrato permanente nel divenire delle forme. Ciò viene detto chiaramente da Aristotele in Z8: «ciò che si genera dovrà sempre essere divisibile: dovrà essere, in parte, questo, e in parte, quest'altro, ossia: in parte materia e in parte forma» (1033<sup>b</sup>12-13). Ed è proprio nell'ultimo di questi tre capitoli, Z9, che ritroviamo un'indicazione sulla materia come anch'essa in un certo senso determinata, nel contesto dei processi di generazione e corruzione. Alla fine del capitolo, in cui riassume i risultati principali dell'analisi, Aristotele ricorda come né la forma né la materia si generino, ma debbano preesistere (è il celebre argomento di Z8 sull'ingenerabilità della forma), e inserisce rapidamente un'osservazione interessante:

*γίγνεται γὰρ ὡσπερ ἡ χαλκῆ σφαῖρα ἀλλ' οὐ σφαῖρα οὐδὲ χαλκός, καὶ ἐπὶ χαλκοῦ, εἰ γίγνεται (ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος).*

la sfera di bronzo si genera, e non la sfera e neppure il bronzo, e lo stesso vale del bronzo, nel caso che esso sia generato (la materia e la forma devono sempre preesistere) (Z 9, 1034<sup>b</sup>10-13).

<sup>22</sup> Per un inquadramento generale di Z 7-9 all'interno del complesso del libro Z cfr. Cerami 2015, 169-176.

Il punto interessante è la frase che abbiamo messo in evidenza, in cui viene chiaramente preso in considerazione quel punto di vista per cui anche il bronzo, oltre che la sfera di bronzo, è qualcosa che si genera, che ha una forma e una materia. In quanto è tale, esso non è mera materia indeterminata, ma è un composto e dunque un oggetto determinato. La sfera si origina da questo bronzo determinato nel senso che alla forma determinata che quel blocco di bronzo ha si sostituisce l'altra forma, quella della sfera, altrettanto determinata.

Non tutti però leggono il testo greco allo stesso modo: è stato invece preferito in alcuni casi leggere καὶ ἐπὶ χαλκοῦ ἐπιγίγνεται<sup>23</sup>, volendo così significare non che si genera il bronzo, ma la forma presso il bronzo. Ci sembra invece interessante, oltre che perfettamente comprensibile, mantenere il testo dei manoscritti: ciò che si genera è la sfera di bronzo, cioè il composto di forma e materia, e non la sfera (la forma) né il bronzo (la materia); ciò vale ad un livello di analisi, ma non esclude che si possa proseguire con la divisione in materia e forma anche del bronzo stesso, il quale verrebbe considerato non più la materia da cui è costituito il composto, ma esso stesso qualcosa di generato, e dunque esso stesso come un composto di materia e forma; in questo caso il bronzo da cui si genera la statua sarebbe il blocco di bronzo con cui la statua viene prodotta, che a sua volta ha una materia più elementare la quale assume una forma (quella del blocco di bronzo)<sup>24</sup>. Il bronzo così considerato, non come costituente, ma come preconstituente della sfera, è così chiaramente caratterizzabile come qualcosa di determinato: un blocco di bronzo.

Questa analisi a più livelli è ripresa e approfondita in H 4-5, ultimo luogo che analizzeremo in questo paragrafo per approfondire ulteriormente la tesi che stiamo cercando di avanzare. Come altri passi di H, Aristotele introduce qui infatti alcune distinzioni molto utili sugli stessi temi di Z, che lì tuttavia passano maggiormente sottotraccia. Questi due capitoli formano, in particolare, un breve trattato continuo<sup>25</sup> riguardo al tema della materia, considerata nei processi divenienti. Vediamo dunque come inizia H 4.

(1) περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι εἰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρώτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρώτων καὶ ἡ αὐτὴ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις, ὁμῶς ἔστι τις οἰκεία ἐκάστου, [οἷον φλέγματος ἐστὶ πρώτη ὕλη τὰ γλυκέα ἢ λιπαρά, χολῆς δὲ τὰ πικρὰ ἢ ἄλλ' ἄττα: ἴσως δὲ ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ]. (2) γίνονται δὲ πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ ὅταν θατέρου ἢ ἐτέρα ἢ, οἷον φλέγμα ἐκ λιπαροῦ καὶ γλυκέος<sup>26</sup> εἰ τὸ λιπαρὸν ἐκ τοῦ γλυκέος, (3) ἐκ δὲ χολῆς τῶ ἀναλύεσθαι

<sup>23</sup> Frede e Patzig 1988, I *ad loc.* (“an dem Erz”), cfr. *Id.*, II 163. L'unico indizio testuale è che εἰ non è riportato nel commento di Alessandro di Afrodisia.

<sup>24</sup> Ross 1924, II 193.

<sup>25</sup> Tanto che all'inizio di H 6 Aristotele sente il bisogno di dire «Ritorniamo al problema sopra formulato concernente le definizioni e i numeri» (1045<sup>a</sup>7-8), dove il rimando è a H 3. Riconosce egli stesso quindi l'interruzione del filo tematico in H 4-5, e al contempo la loro unità.

<sup>26</sup> Facciamo notare qui che i termini che Aristotele utilizza per designare il grasso e il dolce sono propriamente aggettivi sostantivati, non sostantivi veri e propri. Così che ciò che letteralmente significano è “ciò che è grasso” e “ciò che è dolce”. Questa osservazione linguistica avrà grande rilievo in Θ, specialmente in Θ 7 (cfr. sotto, capitolo 3, §2.2).

εἰς τὴν πρώτην ὕλην τὴν χολήν. (4) διχῶς γὰρ τόδ' ἐκ τοῦδε, (a) ἢ ὅτι πρὸ ὁδοῦ ἔσται (b) ἢ ὅτι ἀναλυθέντος εἰς τὴν ἀρχήν.

(1) Per quanto concerne la sostanza materiale non bisogna ignorare che, anche se tutte le cose derivano da uno stesso elemento originario o dagli stessi elementi originari, e anche se la medesima materia funge da punto di partenza della loro generazione, tuttavia c'è una materia che è propria di ciascuna cosa. [...] (2) Dello stesso oggetto, poi, ci sono più materie, quando una materia sia a sua volta materia di un'altra: per esempio, la flemma deriva dal grasso e dal dolce, se il grasso deriva dal dolce; (3) ma si può anche dire che deriva dalla bile, in quanto si può considerare la bile risolta nella materia prima. (4) In effetti, una cosa deriva da un'altra in due modi: (a) o in quanto l'una deriva immediatamente dall'altra, (b) oppure in quanto deriva dagli elementi in cui si è risolta l'altra (H 4, 1044<sup>a</sup>15-25)

Risulta abbastanza chiaramente in questo passo la divisione in più livelli della materia. Ciascun oggetto ha una materia propria (ὕλη ὀικεία), che è il costituente materiale a cui la forma si riferisce più direttamente (1): la statua di bronzo è una statua *di bronzo*, e la sua materia è il bronzo; il bronzo avrà a sua volta una materia, e quindi anche la statua di bronzo sarà pensabile nei termini di quella materia più elementare, ma essa non sarà la sua materia prossima e appropriata, e non è ad essa che ci si deve rivolgere quando si chiede quale sia la materia di quel determinato ente<sup>27</sup>. Questo consente ad Aristotele di evitare una concezione troppo indistinta della materia, che potrebbe emergere nel caso venisse accettata l'ipotesi dell'esistenza della materia prima: se anche tutte le cose derivano dalla materia prima, non per questo ciascuna smette di avere la *sua* propria materia. In altre parole, viene qui affermato che “essere materia di” non è proprietà transitiva<sup>28</sup>.

Ciò che questo passo ci dice in più però è come questa stratificazione vada pensata in termini di materia di provenienza. Se, per seguire l'esempio di Aristotele, la materia grassa è costituita da materia dolce, la flemma, che è costituita dalla materia grassa, potrà essere detta in senso più lato (non in riferimento alla ὕλη ὀικεία) costituita dalla materia dolce (2); se però poi anche la bile è fatta dalla stessa materia della flemma, allora la flemma può essere detta derivare dalla bile nel momento in cui quest'ultima si scompone nella materia comune alle due e, attraverso un nuovo processo di generazione, si ricostituisce in flemma (3). Questo induce a pensare la bile come materia di derivazione della flemma (3), in virtù della comune materia costitutiva. Un'analisi più approfondita del testo del passo consentirà di confermare questa intuizione.

Le parole che Aristotele impiega alla fine del passo non sono interamente perspicue (4). Qui viene svolta un'analisi dell'espressione ἐκ τινος εἶναι, la quale viene ricondotta a due possibili significati, che vogliono in qualche modo fondare (γὰρ alla linea 23) la distinzione fra i due tipi di materia

<sup>27</sup> Ciò è detto ancora più chiaramente poco sotto: «Bisogna, poi, indicare le cause che sono prossime. Per esempio, quando si domanda qual è la materia di questa data cosa, non bisogna rispondere che essa è fuoco e terra, ma bisogna indicare la materia propria di quella cosa» (1044<sup>b</sup>1-3)

<sup>28</sup> Questo punto verrà ripreso e fondato rigorosamente da Aristotele mediante le nozioni di δὴναμις ed ἐνέργεια in Θ 7, cfr. *infra* capitolo 3, §2.2.

condotta nella prima parte del passo. I due modi di pensare il rapporto fra una cosa e la sua materia sono contrapposti attraverso le espressioni *πρὸ ὁδοῦ ἔσται* (4a) e *ἀναλυθέντος εἰς τὴν ἀρχήν* (4b). Per quanto riguarda la prima, particolarmente oscura, se si guardano i suoi utilizzi in altri contesti del *corpus* aristotelico, si può notare come esso denoti nella maggior parte dei casi una funzionalità delle parti rispetto al tutto in cui sono comprese<sup>29</sup>; in questo caso, è la materia che compone un oggetto ad essere, in questo rapporto costitutivo, funzionale all'oggetto di cui è materia. La flemma è composta dal grasso (2), e ciò significa che il grasso è “sulla via” per essere flemma, vale a dire che si trova nella giusta disposizione e condizione per essere la flemma (4a). Quando invece Aristotele descrive al processo di dissolvimento di una cosa fino ai suoi principi ultimi (4b), ciò a cui si riferisce è il rapporto che intercorre fra la flemma e la bile (3): avendo la bile, in ultima analisi, la stessa materia costitutiva (anche se non a livello di materia prossima) della flemma, una volta che la prima sia stata scomposta fino a tale materia (*ἀναλυθέντος εἰς τὴν ἀρχήν*<sup>30</sup>) sarà possibile farla diventare la seconda<sup>31</sup>.

Nonostante la poca trasparenza del testo, il punto che Aristotele vuole portare all'attenzione sembra chiaro: da un lato la materia è ciò di cui l'oggetto è fatto, la materia costitutiva, dall'altro è ciò che preesiste all'oggetto e che, con una serie di trasformazioni, diventerà l'oggetto, la materia di provenienza. Questa ultima materia di provenienza è da Aristotele individuata in un oggetto determinato (ex. la flemma, materia di provenienza della bile). Ora, è importante sottolineare il diverso ruolo che le due concezioni di materia implicano. Se un oggetto è fatto della propria materia costitutiva, esso *non* è fatto della propria materia di provenienza: la bile non è fatta di flemma; piuttosto, la bile è fatta “dalla” flemma, a partire dalla flemma, in virtù del loro possedere la stessa materia costitutiva<sup>32</sup>. Allo stesso modo nel caso del bronzo: la statua di bronzo non è fatta del blocco di bronzo, ma è fatta “dal” blocco di bronzo, a partire da esso, in quanto è la sua materia costitutiva che è divenuta materia costitutiva della statua di bronzo. Quanto appena detto conferma la lettura fin qui condotta, secondo cui Aristotele è interessato a mettere in luce non solo la materia come ciò di cui una cosa è fatta, ma anche la materia di provenienza nel senso preciso appena delineato, come l'oggetto da cui

<sup>29</sup> Essa è ripresa tre volte nel *De Generatione Animalium* per indicare lo stato in cui si trova una parte dell'organismo nel momento in cui è utile ad un qualche fine, o è ben disposta per un qualche scopo (cfr. *GA* I 8, 718<sup>b</sup>24; II 4, 740<sup>a</sup>3; IV 5, 774<sup>a</sup>13).

<sup>30</sup> Che riprende l'espressione *ἀναλύεσθαι εἰς τὴν πρώτην ὕλην* della linea precedente, indicando il parallelismo fra (3) e (4b). Il participio al genitivo sembra implicare una costruzione di genitivo assoluto con verbo essere sottointeso.

<sup>31</sup> Non concordiamo quindi con Gill (1996, 223) nell'identificare il primo senso, di derivazione, (2a) con la materia di provenienza e il secondo (2b) con la materia costitutiva, pur accettando il resto dell'interpretazione del passo. Identifica invece correttamente i termini Seminara 2014, 145-7. La traduzione di Reale, sebbene troppo libera e poco aderente al testo greco, sembra anche riconoscere correttamente i due termini, come anche quella, più vaga, di Bostock (1994, *ad loc.*).

<sup>32</sup> In inglese questa differenza è meglio segnalabile linguisticamente contrapponendo *made of* (relazione costitutiva) e *made from* (relazione di provenienza), come fa Bostock 1994, 272-3.

una cosa deriva traendone la materia. È in questo senso circoscritto che possiamo dunque parlare di materia in quanto qualcosa di determinato.

Muoviamoci infine all'ultima parte di H 4, in cui la nozione di materia viene ulteriormente arricchita di determinazioni aggiuntive. In particolare, vengono studiati i rapporti che una stessa materia può avere con forme diverse, e che materie diverse possono avere con la stessa forma.

(1) ἐνδέχεται δὲ μιᾶς τῆς ὕλης οὐσῆς ἕτερα γίνεσθαι διὰ τὴν κινουῦσαν αἰτίαν, οἷον ἐκ ξύλου καὶ κιβωτὸς καὶ κλίνη. (2) ἐνίων δ' ἑτέρα ἢ ὕλη ἐξ ἀνάγκης ἐτέρων ὄντων, οἷον πρίων οὐκ ἂν γένοιτο ἐκ ξύλου, οὐδ' ἐπὶ τῇ κινούσῃ αἰτίᾳ τοῦτο: οὐ γὰρ ποιήσει πρίονα ἐξ ἐρίου ἢ ξύλου. (3) εἰ δ' ἄρα τὸ αὐτὸ ἐνδέχεται ἐξ ἄλλης ὕλης ποιῆσαι, δῆλον ὅτι ἢ τέχνη καὶ ἢ ἀρχὴ ἢ ὡς κινουσα ἢ αὐτῆ: (4) εἰ γὰρ καὶ ἢ ὕλη ἑτέρα καὶ τὸ κινουῦν, καὶ τὸ γεγονός.

(1) D'altra parte, è possibile che da una medesima materia derivino cose diverse, ad opera di una diversa causa motrice: per esempio, dal legno può derivare e un armadio e un letto. (2) In altri casi, invece, cose diverse richiedono necessariamente una materia diversa: per esempio, non ci può essere una sega di legno, e questo non dipende dalla causa motrice, perché questa non potrà mai fare una sega di lana oppure di ferro. (3) Invece, quando è possibile fare la medesima cosa con materia diversa, è evidente che l'arte e il principio motore debbono essere gli stessi: (4) infatti, se fossero diversi e la materia e la causa motrice, anche il prodotto sarebbe diverso. (1044<sup>a</sup>25-32)

Ciò che è qui a tema è invece il carattere polivoco della materia. Da un lato, la medesima materia può essere atta ad ospitare forme diverse, può servire da materia costitutiva di enti diversi (1): di legno può essere l'armadio o il letto, di bronzo la statua o la spada. Ciò che quindi conta è la causa efficiente o motrice, che si identifica in questo caso con l'arte (4): l'arte del fabbro produrrà la spada, l'arte scultorea produrrà la statua. Questo stesso fatto giustifica la possibilità di produrre un medesimo ente con materie diverse: il letto lo si può fare di legno ma anche di ferro, e ciò che conta è di nuovo l'arte, e non la materia, la quale può servire a molteplici scopi (3)<sup>33</sup>. Questa polivocità e polifunzionalità della materia non è però illimitata, ma si fonda su delle caratteristiche intrinseche del dato materiale in questione: una sega potrà essere solo di ferro, dato che né il legno né la lana hanno, né possono acquisire, la capacità di tagliare. Non vi sarà dunque arte in grado di creare, per Aristotele, enti con materia non adatta a loro (2). L'essere adatto di una data materia per un dato ente dipende, come è qui chiaro anche se (verbalmente) implicito, in ultima analisi da certe capacità di svolgere una funzione, le quali capacità variano da materia a materia. Questo è un punto molto importante, che ritornerà più volte nel corso del nostro lavoro: esso consente di mettere innanzitutto in luce un certo senso per cui anche la materia possiede una sua determinatezza, essendo differenti materie capaci di differenti e determinate funzioni; questa determinatezza è quindi quella della capacità di produrre o subire

---

<sup>33</sup> È certo vero che è lo stesso falegname che produce tanto l'armadio quanto il letto, e che invece per produrre un letto di ferro è richiesta un'arte diversa: sembra così, a noi, che l'arte dipenda più dalla materia che non dal prodotto. Non è questa però la concezione aristotelica, che riferisce l'arte alla forma che essa produce e non alla materia che adopera (cfr. Bostock 1994, 273).

un cambiamento di un determinato tipo (il ferro porta con sé, ad esempio, una certa resistenza che lo rende in grado, se appropriatamente lavorato, di tagliare, mentre la lana non porta in alcun modo con sé questa capacità).

In tutto ciò, è interessante notare infine come queste osservazioni emergano da una considerazione della materia dei prodotti *artificiali*, e non degli enti naturali: la causa motrice ed efficiente in questione è la τέχνη, la quale è in grado di disporre di materie diverse per lo stesso prodotto, e della stessa materia per prodotti diversi. Che qui si parli di arte tecnica, e non di prodotti naturali, non è un caso, né un esempio fra altri che Aristotele poteva fare: come mostreremo più in seguito, questa facilità nell'isolare materia e forma, e questa polivocità e multifunzionalità della materia appartengono specificamente ai prodotti tecnici e agli enti generati tramite arte, ciò che li distingue essenzialmente dagli enti naturali e, specialmente, viventi.

## 2. *Il principio di omonimia*

Abbiamo introdotto, nel paragrafo precedente, la differenza fra un modo di intendere la materia come qualcosa di indeterminato, e uno invece come qualcosa di determinato. Questo secondo modo di intendere emerge nel momento in cui essa non viene considerata come parte costitutiva di una sostanza, ma come materia “di provenienza”. Abbiamo poi visto le ragioni che spingono a rifiutare un rapporto predicativo accidentale nel caso in cui la materia venga considerata qualcosa di indeterminato; ragioni che però non valgono nel caso la materia sia qualcosa di determinato. Queste due differenti concezioni, entrambi presenti nel pensiero aristotelico, non però sono facilmente conciliabili. Ciò che emerge è che da un lato la materia è il sostrato che assume varie forme entrando in vari composti uno dopo l'altro; d'altro canto, però, in quanto è qualcosa di indeterminata, essa viene definita sulla base della sostanza che compone. Nelle pagine che seguono, proveremo dunque ad approfondire questa bivalenza e ad analizzare i passi in cui la tensione fra i due poli emerge in modo più significativo: in particolare vedremo come Aristotele tragga le conseguenze più radicali dall'indeterminatezza della materia formulando il cosiddetto principio di omonimia, conseguenze che però appariranno incompatibili con l'altro modo di pensare la materia, come qualcosa di determinato. Tali passi si trovano nuovamente, per la maggior parte, nel libro H, e in particolare nel capitolo 5.

Il capitolo si può dividere in tre parti, che nel loro susseguirsi formano una linea argomentativa piuttosto chiara. Innanzitutto (1044<sup>b</sup>21-29) Aristotele ci ricorda che non di tutto vi è generazione e corruzione: non, ad esempio, dei punti (intesi in senso geometrico), né, più in generale delle forme, come aveva già dimostrato in Z 8. Dunque, la materia esisterà «solo per quelle cose delle quali c'è generazione e trasmutazione [μεταβολή] delle une nelle altre» (<sup>b</sup>27-28). La materia viene dunque

nuovamente ricondotta ad un contesto di cose divenienti, e dimostra di avere la sua funzione esplicativa in tale ambito, come sostrato che permane nel trasmutare delle cose le une nelle altre. Preso dunque nuovamente atto di ciò, Aristotele pone nella sezione successiva (1044<sup>b</sup>29-34) un problema: se la materia è materia permanente durante i processi di generazione e corruzione, e questi avvengono fra contrari (cioè, come avevamo evidenziato, fra forma e privazione), si potrà forse dire che la materia è potenza di entrambi i contrari? Vale a dire, la materia intrattiene lo stesso rapporto sia con la forma che con la privazione? Leggiamo più da vicino il testo:

οἷον εἰ τὸ σῶμα δυνάμει ὑγιεινόν, ἐναντίον δὲ νόσος ὑγεία, ἄρα ἄμφω δυνάμει; καὶ τὸ ὕδωρ δυνάμει οἶνος καὶ ὄξος; ἢ τοῦ μὲν καθ' ἕξιν καὶ κατὰ τὸ εἶδος ὕλη, τοῦ δὲ κατὰ στέρησιν καὶ φθορὰν τὴν παρὰ φύσιν.

Per esempio: se il corpo è in potenza sano, e se la malattia è contraria alla salute, il corpo è forse in potenza e salute e malattia? E l'acqua è in potenza vino e aceto? O non si dovrà forse dire che la materia è potenza di quello positivo dei due contrari secondo il possesso e la forma, mentre è potenza dell'altro contrario solo secondo privazione e secondo corruzione contro natura. (H 5, 1044<sup>b</sup>30-34).

Aristotele introduce qui (come già altrove nel corso di ZH<sup>34</sup>) nell'analisi il termine δύναμις, nella sua forma al dativo, senza averne ancora chiarito il significato preciso. Tale concetto viene adoperato per tentare di comprendere il rapporto fra la materia di un ente e la sua forma, intesa tanto come qualità (sano, malato) quanto come forma sostanziale (vino, aceto). Anche senza sapere il senso preciso di tale termine, il problema appare comunque chiaro. Aristotele sembra voler mettere in luce come la materia non sia indifferente rispetto alla forma che acquisisce e che possiede: che un corpo sia sano o sia malato non va compreso da un punto di vista ontologico allo stesso modo, come non è comprensibile allo stesso modo l'essere vino e l'essere aceto da parte dell'acqua. Da un lato, l'intuizione quotidiana sarebbe portata a pensare che, potendo l'acqua essere tanto vino quanto aceto, il rapporto che la materia-acqua intrattiene con la forma-vino sia lo stesso che intrattiene con la forma-aceto. L'aceto è però, per così dire, il “cadavere” del vino, ciò che rimane una volta che il vino si è corrotto; così come la malattia è la corruzione della salute. I primi sono stati privativi rispetto ai secondi: non esiste una forma-aceto, ma esiste la privazione della forma vino rispetto all'acqua, e tale è l'aceto.

Mettere in luce questa differenza consente di evidenziare la dissimmetria di rapporto della materia rispetto ai due poli: da un lato, la materia è in uno stato determinato dalla forma, dall'altro la materia è in uno stato determinato dalla privazione della forma; in tal senso, il processo che porta la materia ad un tale stato viene detto da Aristotele *παρὰ φύσιν*, contro natura. Ciò ci segnala che non è né lo stesso, evidentemente, né qualcosa di equivalente, per la materia, avere una forma e avere la

---

<sup>34</sup> Oltre al passo di H 2 già visto, cfr. e.g. Z 7, 1032<sup>a</sup>20; Z 13, 1039<sup>a</sup>6; Z 16, 1040<sup>a</sup>6; H 1, 1042<sup>a</sup>28.

privazione di tale forma: la prima condizione è quella per così dire privilegiata e prioritaria, alla luce della quale soltanto si comprende anche la seconda. Detta altrimenti, la forma non è un predicato accidentale della materia<sup>35</sup>. Se così fosse, sarebbe per la materia indifferente essere vino o essere bronzo, come per Socrate è indifferente avere i capelli o essere calvo, essere ad Atene o essere in Tessaglia. Ciò appare ancora più chiaro nella parte conclusiva del capitolo, in cui Aristotele mantiene l'esempio del vino e dell'aceto, ma sostituisce quello della salute e della malattia con quello, ben più calzante per il discorso, dell'animale e del cadavere<sup>36</sup>. Salute e malattia rimangono infatti predicati qualitativi di una sostanza, ma con il discorso del cadavere le cose cambiano. Leggiamo la terza e ultima parte di questo capitolo:

(1) ἀπορία δέ τις ἔστι καὶ διὰ τί ὁ οἶνος οὐχ ὕλη τοῦ ὄξους οὐδὲ δυνάμει ὄξος (καίτοι γίγνεται ἐξ αὐτοῦ ὄξος) καὶ ὁ ζῶν δυνάμει νεκρός. (2) (a) ἢ οὐ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός αἰ φθοραί, [ᾠ] (b) ἢ δὲ τοῦ ζῶντος ὕλη αὐτὴ κατὰ φθορὰν νεκροῦ δύναμις καὶ ὕλη, καὶ τὸ ὕδωρ ὄξους: γίγνεται γὰρ ἐκ τούτων ὡσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ. (3) καὶ ὅσα δὴ οὕτω μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελεῖν, οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῶντος, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον, εἴθ' οὕτω ζῶντος: καὶ τὸ ὄξος εἰς ὕδωρ, εἴθ' οὕτως οἶνος.

(1) E si pone anche quest'altro problema: perché il vino non è materia dell'aceto né è in potenza aceto, anche se da esso deriva l'aceto? E perché l'animale non è in potenza cadavere? (2) (a) Si deve rispondere che non è così, perché si tratta di corruzioni accidentali: [ᾠ] (b) è la materia stessa dell'animale, che, in funzione della sua corruzione, è potenza e materia del cadavere, e così anche l'acqua rispetto all'aceto. Il cadavere e l'aceto derivano dall'animale e dal vino nello stesso modo in cui dal giorno deriva la notte. (3) E tutte le cose che si trasmutano le une nelle altre in tal modo, debbono ritornare, prima, nella materia originaria; per esempio, perché dal cadavere derivi l'animale, è necessario che esso si trasformi, prima, in materia, e così si potrà riavere, poi, l'animale. E anche l'aceto deve risolversi, prima, in acqua, perché, poi, ritorni vino. (1044<sup>b</sup>34-1045<sup>a</sup>6)

Fino ad ora il ragionamento di Aristotele in H 5 è stato il seguente: a) la materia è ciò che permane nei mutamenti sostanziali di generazione e corruzione; b) il processo di corruzione è in un certo senso “contro natura”, cioè non è comprensibile come passaggio ad una nuova forma, ma come passaggio allo stato privativo della forma che era già presente nella materia, alla luce della quale quello stato va compreso. A questo punto, in questo passo, Aristotele muove un passo in più mettendo a tema il passaggio dalla forma alla privazione: se prima l'analisi era rivolta al rapporto fra materia, stato positivo A (vino) e stato privativo -A (aceto), ora si concentra invece sul rapporto, e sul passaggio, fra lo stato A e lo stato -A, fra vino e aceto, animale e cadavere (1).

Ora, le tesi di questo passo sono due: i) il passaggio da vivente a cadavere, da vino ad aceto (da forma a privazione della forma) è una corruzione accidentale (2a); ii) affinché un oggetto

<sup>35</sup> Per una lettura opposta cfr. Code 2011.

<sup>36</sup> Si noti che qui gli oggetti che fungono da esempio sono eminentemente enti naturali-biologici: la salute e la malattia, il vino e l'aceto, e ancora più chiaramente l'animale e il cadavere. Questi non sono esempi fra gli altri, dato che il rapporto essenziale della materia rispetto alla forma che essi sono chiamati a dimostrare vale in modo proprio solo nel caso degli enti naturali viventi, come mostreremo a più riprese in questo lavoro, a partire da questo capitolo, §3.

caratterizzato dalla privazione della forma (aceto, cadavere) ritorni allo stato positivo, è necessario che ritorni alla sua materia di base (3), la quale è materia tanto dello stato positivo quanto dello stato privativo (2b). Tentiamo di dipanare il discorso aristotelico con l'esempio dell'animale e del cadavere. Abbiamo da un lato l'animale vivente e la sua materia costitutiva, dall'altro il cadavere e la sua materia costitutiva. La materia dei due è la stessa, e permane durante il passaggio dal primo al secondo. In questo senso, è tale materia che può essere sia animale sia cadavere. Ciò che Aristotele nega, affermando che il divenire cadavere dell'animale è una corruzione accidentale<sup>37</sup>, è invece che sia l'animale *in quanto tale* a diventare cadavere: in realtà, è la materia dell'animale che muta e passa dallo stato privativo a quello positivo. In questo senso la morte è una corruzione accidentale dell'animale, dato che non avviene all'animale (come invece la crescita, che segue dall'animale in quanto tale) ma avviene alla sua materia, è un mutamento della sua materia<sup>38</sup>. Cosicché si possono per ora individuare, nel rapporto materia-forma-privazione, tre tipi di mutamenti possibili<sup>39</sup>: quello da materia a forma (materia dell'animale-animale), denominato in b30-34 “secondo il possesso e la forma”; quello da materia a privazione della forma (materia-cadavere), che è quello invece “contro natura”, e quello fra forma e privazione, mutamento accidentale. La fine del passo appena analizzato tenta poi di concettualizzarne un quarto, vale a dire il passaggio dallo stato privativo a quello determinato dal possesso della forma, da cadavere ad animale (3). Ciò che nota Aristotele è che questo passaggio non può avvenire immediatamente, a differenza degli altri tre<sup>40</sup>: è richiesto infatti prima che il cadavere ritorni alla sua materia d'origine, alla sua materia costitutiva, e da quella poi si rimetta in moto il processo di generazione del vivente. Questo è esattamente il tipo di passaggio che in H 4 avevamo visto essere operante fra bile e flemma: dati due enti con la stessa materia d'origine, il mutamento dall'uno all'altro richiede prima il transito per la materia in comune fra i due.

Ci sembra a questo punto opportuno ritornare al quadro complessivo da cui siamo partiti, per vedere che risultati abbiamo ottenuto con l'analisi di questi passi. Avevamo individuato nel primo paragrafo (§1.1) il motivo fondamentale del non essere la forma un predicato della materia nel fatto che la materia, di per sé, non è nulla di determinato, ma è qualcosa solo nel composto con la forma. Abbiamo mostrato in che senso ciò è vero per Aristotele, ma anche il senso specifico in cui la materia può essere qualcosa di determinato (§1.2): in particolare, siamo riusciti a vedere la materia nei

<sup>37</sup> Sul movimento (κίνησις) accidentale, cfr. *DA* I 3, 406<sup>a</sup>4 sgg.; *Phys.* V 1, 224<sup>a</sup>1 sgg.

<sup>38</sup> Su questo punto la concezione filosofica del vivente di Aristotele è antitetica a quella di Hegel, che peraltro viene spesso, e a ragione, presentato come colui che più fedelmente ripropose la filosofia aristotelica della natura e del vivente in epoca moderna: per Hegel, al contrario che per Aristotele, la morte è un predicato per sé del vivente, un momento necessario e discendente dalla nozione di vivente in quanto tale. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte Seconda, §375.

<sup>39</sup> Ross 1924, II 236-7.

<sup>40</sup> Ha qui ragione Code 2011, contro Ross, a ritenere che il passaggio intermedio valga solo da cadavere ad animale, e non anche da animale a cadavere.

processi di mutamento sostanziale, e ciò che emerge è che la materia può essere da un lato vista come materia costitutiva, dall'altro come materia di provenienza, e in quest'ultimo caso si vede la materia assumere le varie forme delle sostanze che di volta in volta costituisce. Infine, in H 5 si è visto che nei processi di mutamento sostanziale la materia che permane è materia tanto dei cosiddetti stati positivi (l'animale) quanto degli stati privativi (il cadavere). In quest'ultimo caso, però, la materia intrattiene un rapporto essenziale con lo stato positivo, dato che esso definisce tanto sé quanto lo stato negativo, facendo risultare accidentale il passaggio allo stato negativo. Se però tale passaggio accidentale avviene, non si capisce come può esserci una materia sottostante il processo che permanga: se viene definita dallo stato positivo, non può essere la stessa materia ad essere soggetto dello stato privativo.

Il punto problematico, insomma, è l'insistenza di Aristotele sul fatto che la materia non ha un rapporto simmetrico ed eguale con la forma e con lo stato privativo, ma primariamente e per natura con la forma, mentre "contro natura" con la privazione: se ciò è vero, la materia verrebbe ad assumere un rapporto essenziale con la forma, che indurrebbe a ritenere che ciò che essa è sia in qualche modo determinato dalla forma, contro però l'autonomia della materia stessa. Ora, ciò appare particolarmente chiaro in una serie di passi che sono stati indicati, nel corso della storia delle interpretazioni di Aristotele, come formulazioni del cosiddetto "principio di omonimia". Tale principio viene formulato a più riprese non solo nella *Metafisica*, ma in diversi luoghi del *corpus* aristotelico, e particolarmente nei trattati di filosofia della natura. Nello specifico, due dei tre passi che riportiamo a tale proposito sono tratti da opere strettamente biologiche (il *De partibus animalium* e il *De generatione animalium*), che, sono particolarmente chiari nell'enunciare il principio in questione, mentre il primo è tratto dal libro Z della *Metafisica*<sup>41</sup>:

οὐ γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῶου, ἀλλ' ὁμώνυμος ὁ τεθνεώς.

il dito dell'animale non è tale in qualsiasi stato esso si trovi, ma, se morto, è tale solo per omonimia. (Z 10, 1035<sup>b</sup>24-25);

Καίτοι καὶ ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. Ἔτι δ' ἀδύνατον εἶναι χεῖρα ὀπωσοῦν διακειμένην, οἷον χαλκῆν ἢ ξυλίνην, πλὴν ὁμώνυμος [ᾧ], ὥσπερ τὸν γεγραμμένον ἰατρόν. Οὐ γὰρ δυνήσεται ποιεῖν τὸ ἑαυτῆς ἔργον, ὥσπερ οὐδ' αὐλοὶ λίθινοι τὸ ἑαυτῶν ἔργον, οὐδ' ὁ γεγραμμένος ἰατρός. Ὁμοίως δὲ τούτοις οὐδὲ τῶν τοῦ τεθνηκότος μορίων οὐδὲν ἔτι τῶν τοιούτων ἐστὶ, λέγω δ' οἷον ὀφθαλμός, χεῖρ.

Anche il cadavere, però, ha lo stesso aspetto esteriore, e tuttavia non è un uomo. Ancora, è impossibile che sia veramente una mano quella fatta di un qualsiasi materiale, ad esempio bronzo o legno, se non per omonimia, [ᾧ] come il medico dipinto. Essa non potrà infatti adempiere la propria funzione, come non potranno adempiere la propria funzione né flauti di pietra, né il medico dipinto. Similmente, nessuna delle parti di un cadavere - dico ad esempio l'occhio, la mano - è più veramente tale. (PA I 1, 640<sup>b</sup>34-641<sup>a</sup>5);

<sup>41</sup> Cfr. anche Z 11, 1036<sup>b</sup>29-32 e Z 16, 1040<sup>b</sup>5-16, che discuteremo in seguito, e *Meteo.* IV 12, 390<sup>a</sup>10-12.

οὐ γάρ ἐστι πρόσωπον μὴ ἔχον ψυχὴν οὐδὲ σὰρξ, ἀλλὰ φθαρέντα ὁμωνύμως λεχθήσεται τὸ μὲν εἶναι πρόσωπον τὸ δὲ σὰρξ, ὥσπερ κἂν εἰ ἐγίγνετο λίθινα ἢ ξύλινα.

Ciò che è inanimato non è né viso né carne, ma una volta morti si dirà l'uno viso l'altra carne per omonimia, come anche se diventassero oggetti di pietra o di legno. (GA II 1, 734<sup>b</sup>24-27)<sup>42</sup>

Ciò che Aristotele sta dicendo in questi passi è molto chiaro: le parti materiali di un oggetto animato cessano di essere identificabili come ciò che sono (come mani, come pezzi di carne, come dita) nel momento in cui non siano più parte di un essere animato, e lo stesso vale per il cadavere, che solo impropriamente può essere definito un corpo. Al di fuori del composto con la forma, le parti materiali sono ciò che sono solamente “per omonimia”, da cui il nome del principio. Quanto è detto per le parti, è estensibile all'animale nella sua interezza e alla sua componente materiale: il corpo dell'animale è corpo solo nel momento in cui è un corpo vivente. Ma se pensiamo al corpo come la materia che persiste dopo la morte dell'animale, è chiaro che questa diventa una tesi molto impegnativa da sostenere: non si capisce come si possa negare identità diacronica ad un oggetto (la parte dell'animale, fino al suo corpo intero) che è chiamata ad assolvere esattamente il ruolo di sostrato permanente del mutamento, e che dunque dovrebbe essere caratterizzata precipuamente da una forte identità diacronica.

Tentando di essere più precisi, ciò che vogliamo mettere in evidenza è che il principio di omonimia così chiaramente enunciato fa emergere ancora meglio la tensione esistente fra due poli secondo cui si può intendere la materia. Da un lato, abbiamo visto, essa può essere materia costitutiva di un composto: in tale stato, essa non è semplicemente un elemento accanto ad un altro costituito dalla forma<sup>43</sup>, la quale si predica di essa come un accidente si predica della sostanza, essendo piuttosto queste due principi o cause<sup>44</sup>. Il punto fondamentale di questa concezione della materia è il suo carattere di indeterminatezza, dal quale soprattutto discende l'impossibilità di intendere il rapporto fra la materia e la forma come un rapporto predicativo classico: la materia non può sussistere senza la forma, non è nulla di determinato senza di essa, e ciò pare confermato dai passi riguardo il principio di omonimia. Dall'altro lato, e in potenziale conflitto con ciò, la materia può venire intesa come parte permanente dei processi generativi e corruttivi: in tale modalità essa assume le varie forme che vengono ad essere l'oggetto generato o corrotto. Ma se essa è sostrato di forme diverse, dovrebbe intrattenere con tutte un rapporto essenziale, cosa però impossibile concependola come sostrato permanente, oppure con nessuna di esse, sconfessando così il principio di omonimia. Ora, che questi due

---

<sup>42</sup> Per *PA* e *GA* traduzione rispettivamente di Mario Vegetti e Diego Lanza.

<sup>43</sup> Come si esprime efficacemente Kosman, «the world cannot be divided up, as it were, into instances of matter and instances of form» (2013, 24). Per una posizione opposta, cfr. Lewis 1994. Non bisogna comunque dimenticare che per Aristotele esistono anche sostanze solamente formali e puramente attuali, le quali sembrano invece essere “instances of form”. Cfr. fra i molti passi H 6, 1045<sup>b</sup>23.

<sup>44</sup> Cfr. Z 17, 1041<sup>b</sup>26 per la contrapposizione fra elementi e cause.

aspetti siano in tensione fra di loro è stato notato a più riprese<sup>45</sup>. È altrettanto chiaro che la concezione della materia come elemento permanente nella generazione e corruzione è innegabilmente presente in Aristotele, e in alcun modo sacrificabile a discapito di altro. Ciò che è stato invece tentato di fare è far venir meno l'altro lato di tale concezione, svalutando il carattere di indeterminatezza della materia o piuttosto come sostrato permanente rispetto alla quale non si dà mai una predicazione essenziale della forma, ma solo accidentale<sup>46</sup>.

Il nostro scopo, nel presente lavoro, sarà invece quello di mostrare come tale tensione possa e debba essere risolta, e proprio attraverso una chiarificazione delle nozioni di atto e potenza nei due significati principali in cui si esprimono. Abbiamo visto più volte comparire, all'interno di questa rapita perlustrazione di ZH, il termine δὐνάμις, presentandosi di volta in volta connesso ai momenti più importanti del ragionamento. In particolare, rilevante ci sembra la connessione fra indeterminazione e potenza da un lato, e la comprensione del passaggio da materia a vivente, da materia a cadavere e da vivente a cadavere attraverso la nozione di essere in potenza. Il significato di questi momenti del ragionamento potrà divenire chiaro solo in seguito ad un'analisi di ciò che significa, essenzialmente, essere capace ed essere in potenza, essere δυνάμει.

Che questa sia la strada giusta, ce lo conferma lo stesso finale del libro H, che si pone quindi a conclusione di un lungo ciclo di indagine, iniziato con Z, per aprirne uno nuovo. L'ultimo capitolo del libro è infatti impegnato a indagare su quali siano le cause dell'unità delle definizioni e dei numeri<sup>47</sup>, e a partire da questo problema giunge dunque a porre il problema dell'unità della sostanza composta. Qui Aristotele prende però di mira un obiettivo polemico specifico, vale a dire una concezione "platonistica" del rapporto fra materia e forma: secondo certi pensatori, infatti, per comprendere ciò che una sostanza è, bisogna pensare ad un rapporto di «partecipazione» (μέθεξις, 1045<sup>b</sup>8) fra materia e Idee, senza poi però essere in grado di spiegare la causa dell'unione della materia con le Idee e senza spiegare cosa significhi partecipare<sup>48</sup>. Altri ancora parlano di «comunione» (συνουσίαν,

---

<sup>45</sup> Classico a questo proposito è il *paper* di John Ackrill sulla definizione di anima (Ackrill 1972/73). Gill 1989 riformula questo problema come tensione fra l'unità diacronica e l'unità sincronica della sostanza.

<sup>46</sup> Cfr. e.g. Lewis 1994.

<sup>47</sup> Il problema delle definizioni, di cui in questa sede non ci siamo occupati per via della sua ampiezza, era già stato affrontato a più riprese nel corso del libro Z, in particolare in Z 10-12: in Z 10 Aristotele si era chiesto quale rapporto ci fosse fra la definizione e le sue parti (se le parti della definizione fossero anteriori, posteriori o compresenti alla definizione stessa); in Z 11 il problema si è rivolto invece alla misura in cui le parti materiali di un oggetto rientrino nella definizione dell'oggetto stesso o quanto, invece, non vi rientri solo la forma; infine Z 12 (giudicata dai più un'aggiunta posteriore cfr. Donini 2007, 111) Aristotele affronta, come qui in H 6, il problema dell'unità della definizione, guardandolo attraverso l'analisi di questa in genere e specie. L'affinità di questi due testi ha portato alcuni studiosi a vedere in essi, e in particolare nell'analogia fra materia e specie da un lato, e materia e forma dall'altro, l'impostazione che Aristotele dà al problema dell'unità della sostanza composta, risolvibile poi in Θ grazie alle nozioni di potenza e atto (cfr. Gill 2010).

<sup>48</sup> Preferiamo non affrontare la questione, chiaramente immensa, riguardo la misura in cui la teoria "platonizzante" che Aristotele espone come sua avversaria sia stata, in questi stessi termini, sostenuta da Platone. Ci pare a questo proposito corretta la cautela di Kosman 1984, 142, nel ridurre la teoria di Platone a quella platonica qui esposta. È in ogni caso interessante pensare come questo punto, e più in generale la problematizzazione del concetto di predicazione fra

<sup>b9</sup>), o di «composizione e unione» (σύνθεσις, σύνδεσμος, <sup>b11</sup>) fra forma e materia, di modo tale che, ad esempio, il triangolo di bronzo sarà composizione di bronzo e triangolo, l'esser vivente sarà una composizione fra anima e corpo. Nessuna di queste ragioni è però soddisfacente, e Aristotele illustra così la prospettiva giusta da cui la questione va invece indagata.

(1) αἴτιον δ' ὅτι δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας ζητοῦσι λόγον ἐνοποιὸν καὶ διαφοράν. (2) ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταυτὸ καὶ ἓν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. (3) ὥστε ὁμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἐνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἓν εἶναι: ἓν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἓν πῶς ἔστιν, (4) ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινήσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν.

(1) La radice di questi errori sta nel fatto che costoro ricercano la ragione unificatrice della potenza e dell'atto e la differenza che c'è fra l'una e l'altro. (2) Invece, come abbiamo detto, la materia prossima e la forma sono una unica e medesima realtà; l'una è la cosa in potenza e l'altra è la cosa in atto. (3) Pertanto, ricercare quale sia la causa della loro unità è lo stesso che ricercare la causa per cui ciò che è uno è uno: infatti, ogni cosa è una unità, e ciò che è in potenza e ciò che è in atto, sotto un certo aspetto, sono una unità. (4) Pertanto non c'è alcun'altra causa che faccia passare la cosa dalla potenza all'atto, se non la causa efficiente. (1045<sup>b</sup>16-22)

Da ciò che dice Aristotele possiamo capire nel modo più limpido come i vari punti che abbiamo toccato durante questo capitolo si congiungano e puntino al libro Θ come luogo per una risoluzione più approfondita. In questo passo il problema della predicazione della forma e della materia viene formulato, in termini molto chiari, come un problema riguardo all'unità della sostanza: ciò che va meglio compresa è il modo in cui la materia e forma siano uno, e quindi, a monte, come la seconda possa essere detta della prima. I vari modi di predicazione con cui Aristotele si è confrontato prima di questo passo sono tutti insufficienti a spiegare l'unità della sostanza composta, in quanto non colgono la giusta dimensione del problema. Questa può essere raggiunta solo se si intende la materia prossima e la forma come rispettivamente δὺναμις ed ἐνέργεια (2), e in questo modo si comprenderà il perché della loro unità: l'essere in potenza e l'essere in atto, materia e forma, non costituiscono infatti, dice qui Aristotele, due cose distinte, ma sono la stessa cosa vista in due modi diversi (3). L'unica cosa che ci si può sensatamente chiedere è come mai una certa materia diventi una certa cosa, e a questa domanda bisogna rispondere con la causa efficiente (4): il legno è divenuto un letto a causa dell'artigiano, il seme è divenuto uomo a causa dei genitori. Ma una volta che si sia formato il composto, esso sarà da un lato materia, dall'altro forma, cioè da un lato potenza, dall'altro atto, e questi due sono due modi per intendere la stessa, medesima realtà. In questo passaggio finale, poi, si vede bene l'ambiguità fra i due significati di materia che avevamo introdotto: da un lato, c'è la materia di provenienza, che è trasformata dalla causa efficiente nella cosa in atto (4), dall'altro c'è la materia costitutiva, che è in potenza ciò che la forma è in atto (2-3). Tutto ciò ci segnala che la tensione che

---

materia e forma e l'unità della sostanza, come uno dei momenti più radicali del confronto di Aristotele con l'ontologia platonica cfr. *Ibid.*, 122.

avevamo individuato fra questi due piani, che era una tensione fra due modi di intendere la materia, la predicazione della forma sulla materia e l'unità delle due nella sostanza composta, sono tutti aspetti che, a parere di Aristotele, possono essere fondati con chiarezza solo attraverso le nozioni di δὐνάμις ed ἐνέργεια.

È in questo senso che il libro Θ è essenziale al progetto di ZH, e dunque, nonostante appaia certamente come un'indagine monotematica focalizzata sull'analisi dell'essere nel senso dell'atto e della potenza, possa essere legittimamente trattato come terzo della serie ZHΘ.

### 3. *Sostanza, natura e artefatti*

Abbiamo mostrato, nei due paragrafi precedenti, la concezione ambivalente della materia, e come essa produca delle tensioni che attendono di essere risolte con l'introduzione più precisa delle nozioni di potenza e atto nel libro Θ. Come abbiamo detto all'inizio, questo era uno degli obiettivi principali di questo capitolo. Ci volgiamo ora al secondo compito che avevamo individuato, vale a dire quello di mostrare come il tipo di unità che abbiamo rilevato essere in gioco nella concezione della sostanza composta valga in senso pieno per *un certo* tipo di sostanze, quelle viventi. È possibile, infatti, notare già in diversi passi della *Metafisica* che Aristotele non affronta tutti gli oggetti della nostra esperienza comune allo stesso modo, concependoli tutti, in modo un po' generalista, come sostanze: "sostanza" non è semplicemente un sinonimo di quello che noi chiamiamo quotidianamente "oggetto" o "cosa"<sup>49</sup>. Per essere sostanza è richiesto il soddisfacimento di certi criteri, vale a dire la determinatezza, l'autonomia e l'unità. Ora, come abbiamo visto, l'unità della sostanza composta è legata ad un certo modo di intendere la materia e il rapporto di essa con la forma. Quello che vogliamo mostrare è come dai testi Aristotelici già in questi libri della *Metafisica*, e nel libro H in particolare, emerga che sono i viventi a corrispondere in modo più pieno a questa condizione, e quindi ad essere in senso più pieno sostanza, di contro in particolare agli artefatti. Diverso è il rapporto che in queste due classi di oggetti la materia ha con la forma perché, più fundamentalmente, diversa è la stessa materia: solo nei viventi essa è davvero indeterminata e, dunque, maggiormente disponibile all'unità. Ciò che troviamo in questi testi non è solo l'enunciazione di questa tesi, ma anche, in particolare in H 2, una argomentazione, che può essere molto utile a comprendere più in generale il senso che Aristotele dà al rapporto predicativo nella sostanza e al modo in cui esso va inteso.

---

<sup>49</sup> Come nota giustamente Shields 2008, 144, Aristotele non si occupa semplicemente di delineare una sorta di «vague folk ontology», ma propone una concettualizzazione molto più precisa e attenta. Ma cfr. già Kosman 1987, 369: «Substances are not simply *things*». Naturalmente ciò non deve far dimenticare l'attenzione di Aristotele per i modi di espressione del linguaggio quotidiano, secondo cui anche gli artefatti sono sostanze. È per questo che, come si vedrà a breve, egli non dice semplicemente che essi non sono sostanze, ma piuttosto che non lo sono in senso proprio.

Uno dei passi da cui vogliamo prendere le mosse si trova all'inizio di Z 2. Essendo uno dei primi capitoli di Z, Aristotele vi assume ancora un tono introduttivo, e per questa ragione si occupa delle opinioni comuni su ciò che, in generale, viene detta sostanza. Vi leggiamo infatti:

δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν (διὸ τὰ τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναί φαμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον, καὶ ὅσα ἢ μόρια τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστίν, ἢ μορίων ἢ πάντων, οἷον ὁ τε οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος)

È opinione comune che la prerogativa di essere sostanza appartenga nel modo più evidente ai corpi. Per questo diciamo che sono sostanze gli animali, le piante e le parti di essi, e che sono sostanze, anche, gli elementi fisici, come il fuoco, l'acqua, la terra e tutti gli altri, nonché tutte le cose che sono parti di questi elementi o che sono composte di alcuni di questi elementi, oppure di tutti, come l'universo e le sue parti, gli astri, la luna e il sole. (1028<sup>b</sup>8-13)

Qui viene presentata come *communis opinio* dei filosofi che sostanze siano soprattutto gli esseri naturali e viventi, vale a dire: animali e piante, le parti di questi, gli elementi fisici, ciò che è composto dagli elementi fisici ovvero enti astronomici e le loro parti. Non vi sono qui particolari motivi, né indicazioni da parte di Aristotele stesso, che inducono a dubitare che questa non sia anche in qualche modo la sua visione. E tuttavia due precisazioni vanno fatte: innanzitutto, qui non si parla già di “primazia” di alcune sostanze rispetto ad altre, o di sostanze per eccellenza, ma soltanto si mette in evidenza come, per quanto le opinioni possano differire, nessuno ha mai messo in dubbio che fra le sostanze vi siano quelle elencate<sup>50</sup>; in secondo luogo, appena dopo Aristotele si proporrà di esaminare «se siano sostanze solamente queste cose oppure altre, oppure solo alcune di queste oppure anche altre, oppure ancora se nessuna di queste sia sostanza ma solamente alcune altre»<sup>51</sup> (14-15). Insomma, se anche queste sembrano essere con più evidenza, Aristotele non si affretta a concluderne già una loro esclusività, o a proporre immediatamente una classificazione o un elenco di quali sono le sostanze: questo piuttosto dovrà semmai essere il risultato di un'indagine più profonda. Tale indagine, come è stato giustamente notato<sup>52</sup>, non avrà in realtà tanto di mira una catalogazione dell'essere, ma uno studio dei principi primi dell'essere: ciò significa che un elenco di quali sono le sostanze sarà determinato una volta che si conoscano i principi sulla base dei quali una cosa è detta essere sostanza in senso proprio. Questa impostazione, come avremo modo di vedere, produce una differenziazione fra sostanze e non sostanze che da un lato ne metta in risalto alcune, ma dall'altro non ne tagli fuori troppo rigidamente altre che a loro modo possono comunque godere di tale titolo<sup>53</sup>. Questo passo, quindi, mette innanzitutto sul tavolo quegli enti che, secondo i filosofi e secondo Aristotele stesso,

<sup>50</sup> Cfr. Frede e Patzig 1988, II 27.

<sup>51</sup> Tralascio qui la discussione sul testo greco, dubbio, di questa frase, cfr. Ross 1924, II 162.

<sup>52</sup> Kosman 1987, 360.

<sup>53</sup> Siamo dunque scettici sul fatto che Aristotele abbia un criterio per così dire binario di sostanzialità, tale per cui una cosa o è sostanza o non lo è affatto (cfr. Shields 2008, 131-33).

sembrano più legittimamente chiamati sostanza, dando un punto di partenza della sua ricerca radicato nelle opinioni più diffuse. Un passo quasi identico lo ritroviamo in H 1, dove Aristotele, volendo ricapitolare i risultati di Z, assume lo stesso tono introduttivo che si trova in Z 2:

εἴρηται δὴ ὅτι τῶν οὐσιῶν ζητεῖται τὰ αἷτια καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα. [οὐσίαι δὲ αἱ μὲν ὁμολογούμεναι εἰσιν ὑπὸ πάντων, περὶ δὲ ἐνίων ἰδίᾳ τινὲς ἀπεφάναντο:] ὁμολογούμεναι μὲν αἱ φυσικαί, οἷον πῦρ γῆ ὕδωρ ἀήρ καὶ τᾶλλα τὰ ἀπλᾶ σώματα, ἔπειτα τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν, καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ μόρια τῶν ζῴων, καὶ τέλος ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια τοῦ οὐρανοῦ.

Abbiamo detto che oggetto della nostra ricerca sono le cause, i principi e gli elementi della sostanza. [...] Sostanze ammesse da tutti sono quelle fisiche, come: fuoco, terra, acqua, aria e gli altri corpi semplici; inoltre: le piante e le loro parti, gli animali e le loro parti, e, infine, il cielo e le parti del cielo. (1042<sup>a</sup>4-11)

Qui, oltre ad avere un elenco di quelle che sono ritenute sostanze, abbiamo anche la dichiarazione dell'oggetto proprio di indagine, che sono appunto, come è stato notato, i principi e le cause della sostanza. Considerando che in realtà, trovandoci nel libro H, questa indagine è già ad uno stato molto avanzato, Aristotele si adopera evidentemente a livello di metodo per tenere presente, ad ogni stadio della ricerca, quelle che sono le opinioni comuni sul tema in questione. Ora, di questo passo come di quello precedente uno dei termini menzionati merita qualche considerazione in più, vale a dire le parti degli organismi viventi.

Abbiamo già avuto modo di prendere atto dello statuto del tutto peculiare delle parti dell'essere vivente in quei passi in cui Aristotele tematizza il principio di omonimia: lì veniva infatti detto che esse esistono in quanto tali solo fintantoché sono effettivamente, realmente parti di un intero; venuto meno l'intero, viene meno la loro determinatezza specifica (in quanto parte). Aristotele è però ancora più esplicito all'inizio di Z 16. Qui egli sta ultimando la sua critica ai platonici e alla tesi per cui l'universale è sostanza e quindi, per condurla fino in fondo, affronta tutte le cose che *non* sono sostanza, e le prime che cita sono appunto le parti degli animali. Tuttavia, non si limita a negare loro la sostanzialità, ma fornisce in più un'argomentazione e, allo stesso tempo, un ridimensionamento di quest'ultima, o comunque una possibile obiezione:

(1) φανερόν δὲ ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖσται δυνάμεις εἰσί, τὰ τε μόρια τῶν ζῴων (οὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν: ὅταν δὲ χωρισθῇ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα) [καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ: οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἓν ἐστίν, ἀλλ' οἷον σωρός, πρὶν ἢ πεφθῆ καὶ γένηται τι ἐξ αὐτῶν ἓν]. (2) μάλιστα δ' ἂν τις τὰ τῶν ἐμψύχων ὑπολάβοι μόρια καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάρεγγυς ἄμφω γίνεσθαι, ὄντα καὶ ἐντελεχεῖα καὶ δυνάμει, τῷ ἀρχὰς ἔχειν κινήσεως ἀπὸ τινος ἐν ταῖς καμπαῖς: διὸ ἓνια ζῷα διαιρούμενα ζῆ. (3) ἀλλ' ὅμως δυνάμει πάντ' ἐσται, ὅταν ἦ ἐν καὶ συνεχὲς φύσει, ἀλλὰ μὴ βία ἢ συμφύσει: τὸ γὰρ τοιοῦτον πῆρωσις.

(1) È evidente che, anche la maggior parte di quelle cose che comunemente sono ritenute sostanze, in realtà sono solo potenze. Tali sono le parti degli animali: infatti nessuna di esse è

una realtà separata, e, quando si separino, esistono tutte quante solo come materia. [...] <sup>54</sup> (2) In particolare, si potrebbe essere indotti a credere che le parti degli esseri animati e le parti dell'anima sussistano in ambedue i modi, e in atto e in potenza, per il fatto che posseggono il principio del movimento in un certo punto delle articolazioni (per questo alcuni animali vivono anche dopo essere stati tagliati). (3) Tuttavia, tutte queste parti esisteranno solo in potenza, e solamente quando esse siano una unità e una continuità naturale e non una unità ottenuta per forza o per congiunzione naturale (un fenomeno di questo tipo sembra essere un'anomalia). (1040<sup>b</sup>5-16)

Qui la tesi principale è che le parti degli animali non siano una sostanza, in quanto mancano di separatezza ed esistenza autonoma (1). Fino a qui, è una riproposizione del principio di omonimia, formulato però dicendo che le parti degli animali sono solo potenze. Quello che vuole dire Aristotele è che la parte *in quanto tale* è una cosa che esiste solo in potenza: se esistesse invece in atto in quanto parte, se cioè la parte fosse sostanza in quanto parte, potrebbe esistere separatamente<sup>55</sup>; ma ciò non può essere, e dunque la parte non può essere sostanza. Cosa significherebbe, in particolare, per la parte esistere separatamente? Significherebbe poter svolgere la sua funzione anche al di fuori dell'organismo di cui è parte: e per questo Aristotele, per smussare l'affermazione forte con cui ha esordito, ci paventa questa possibilità facendoci presenti quei casi in cui delle parti isolate continuano a muoversi. Se così fosse, vorrebbe dire che esse hanno il principio di movimento dentro di sé, in sé stesse: così cesserebbero di esistere solo come parti, ma sarebbero unità in sé stesse separate ed autonome. Ma quei casi non sembrano bastare per Aristotele, che evidentemente ritiene che anche qualora si osservino movimenti del genere, essi avvengano più accidentalmente che non per un principio interno. Le parti, ribadisce invece, esistono solo in potenza: ed esistono in potenza proprio e solo fintantoché (ὅταν) esse sono parte di un organismo intero, unitario e “tenuto insieme per natura” (συνεχῆς φύσει)<sup>56</sup> (3).

È in altre parole nell'essenza stessa della parte organica esistere solo come δὴναμις: ciò che definisce la parte in quanto tale è infatti la capacità di esercitare una funzione. Chiarissimo a riguardo è Z 11: «né la mano è parte dell'uomo, in qualsiasi stato essa si trovi, ma solo se sia in grado di esplicare la sua azione [ἢ δὴναμένη τὸ ἔργον ἀποτελεῖν], dunque quando sia animata [ἔμψυχος]; se, invece, non è animata, non è più parte» (1036<sup>b</sup>30-32). La parte esiste in quanto tale solo come δὴναμις, e ciò solo fintantoché è animata. Riformulazione del principio di omonimia quindi, che però, in Z 16 soprattutto, fa emergere una cosa fondamentale: se la parte non è sostanza è perché non ha una natura,

---

<sup>54</sup> Nelle ll. 8-10 Aristotele menziona anche i corpi elementari, che richiederebbero però un discorso separato. Cfr. a proposito Shields 2008, 134-139.

<sup>55</sup> Come Aristotele afferma due capitoli prima, «l'atto, infatti, separa [ἢ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει]» (Z 13, 1039<sup>a</sup>7).

<sup>56</sup> Una menzione va fatta del termine συμφύσει, che ad un primo sguardo potrebbe sembrare, incomprensibilmente, un sinonimo di συνεχῆς φύσει: e così è infatti usato altrove nel corpus aristotelico (e.g. Δ 4, 1014<sup>b</sup>22 sgg., e Θ 1046<sup>a</sup>28 di cui ci occuperemo). Tuttavia esso può anche significare, come in questo caso, un'unione di elementi naturali generata però in modo forzoso e “contro natura” (si può pensare per esempio ad un innesto mal riuscito) (Ross 1924, II 220 per ulteriori passi).

una φύσις, vale a dire un principio interno di movimento. Essa ce l'ha solo indirettamente, e cioè in quanto è l'organismo di cui è parte ad averla. Ed è questo organismo a poter esistere separatamente, non solo come potenza, ma come atto: l'atto in questione è infatti la natura. Appare dunque evidente da questi passi che solo ciò che ha in sé stesso una natura è sostanza nel senso proprio del termine.

Questa emersa rilevanza della natura ci porta a interrogarci sullo stato di un'altra classe di enti, che nelle liste delle cose ritenute sostanze non era menzionata, vale a dire gli artefatti. È proprio in riferimento ad essi, e con l'intento di escluderli dall'ambito della sostanzialità, che Aristotele afferma la centralità del concetto di natura: in H 3, dopo la menzione fra le sostanze corruttibili enti che a tutti verrebbero in mente come «una casa oppure un mobile», aggiunge immediatamente:

ἴσως μὲν οὖν οὐδ' οὐσίαι εἰσὶν οὔτ' αὐτὰ ταῦτα οὔτε τι τῶν ἄλλων ὅσα μὴ φύσει συνέστηκεν: τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἄν τις θείη τὴν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν.

Ma, forse, queste non sono neppure sostanze e, come queste, non sono sostanze neppure alcune delle altre cose che non sono prodotte da natura. Infatti, si potrebbe ben considerare la sola natura come sostanza nelle cose corruttibili. (1043<sup>b</sup>20-23)<sup>57</sup>

Agli artefatti viene qui chiaramente negata la sostanzialità, in quanto non sono prodotti dalla natura. Ora, ciò significa che è l'artefatto *in quanto artefatto* a non essere un ente naturale. Un letto di legno è certamente, in quanto fatto di legno, un ente naturale, soggetto come tutti gli altri enti naturali ai processi e alle leggi della natura. Ma è il legno, non il letto, ad essere natura: la materia, non la forma. La forma del letto è un prodotto dell'arte, che informa una materia che è invece un prodotto naturale: tale forma, dunque, non sorge e non cresce da sé stessa, ma viene prodotta da un agente esterno (un artigiano) sulla materia naturale. In altre parole, l'artefatto non possiede, in quanto artefatto, il principio di movimento in sé: ciò, come avevamo visto in Z 16<sup>58</sup>, è invece la caratteristica essenziale di tutto quanto è naturale. L'artefatto ha una materia la quale ha una natura, mentre gli oggetti naturali sono essi stessi natura: è la loro essenza e la loro forma ad essere natura<sup>59</sup>. Se è questa natura a costituire l'unità della materia, si delinea così chiaramente una contrapposizione fra gli artefatti, la cui materia è già qualcosa di per sé unitario e separato e la cui forma si aggiunge come qualcosa di accidentale, e gli enti naturali, e viventi in particolare<sup>60</sup>, in cui invece la materia costitutiva è una parte che esiste in potenza rispetto alla forma che è la natura: la materia è interamente determinata dalla natura, è la natura che rende quella materia ciò che di volta in volta è (un albero, un uomo). Questa è esattamente l'unità di cui ci parla H 6 quando parla di materia e forma come di «un'unica e medesima

<sup>57</sup> Per un passo analogo, se non dal tono più assertivo (Bostock 1994, 265) cfr. Z 17, 1041<sup>b</sup>28-30.

<sup>58</sup> E come è peraltro noto dalla definizione di "natura" nella *Fisica*: cfr. *Phys.* II 1, 192<sup>b</sup>8-32.

<sup>59</sup> Cfr. Zucca 2015, 85 n. 38.

<sup>60</sup> Bostock 1994, 265, ma anche cfr. più in generale Lennox 2006, 294 che mostra bene come in Aristotele lo studio delle sostanze naturali è inteso primariamente come lo studio delle sostanze viventi.

realtà [τὸ καὶ ἔν], l'una è la cosa in potenza e l'altra la cosa in atto» (1045<sup>b</sup>18-19). A queste condizioni, gli artefatti non risulteranno dunque, propriamente sostanza.

La prova definitiva di ciò, e al contempo una eccellente spiegazione di cosa gli artefatti siano propriamente, ci è fornita infine da H 2. Se H 1, come abbiamo visto, aveva trattato della sostanza in quanto materia e potenza, H 2 ha di mira la sostanza come forma e come atto. La prospettiva da cui guarda la forma passa però per la tematizzazione delle “differenze” (διαφοραί, 1042<sup>a</sup>12): esse sono le determinazioni che possono afferire ad un ente, che determinano ciò che è, ma che appartengono ad altre categorie rispetto a quella della sostanza. Due travi di legno possono essere tra loro disposte parallelamente, oppure perpendicolarmente, oppure in altri modi ancora: ciascuno di questi modi costituirà una particolare differenza. In tale modo vengono a determinarsi gran parte degli enti con cui noi abbiamo a che fare quotidianamente: un libro saranno dei pezzi di carta (materia) tagliati e incollati in un certo modo (differenze), un architrave è una trave di legno (materia) posizionata in un certo modo, sopra due altre travi (differenza), e le travi a loro volta sono legno grezzo (materia) intagliato in un certo modo (differenza); la colazione è un certo cibo (materia) ad un certo orario (differenza), e lo stesso cibo ad un orario diverso è invece la cena (differenza diversa, sempre però all'interno della categoria del tempo). Da questi esempi due cose paiono chiare: da un lato, che queste differenze sono la forma degli oggetti artificiali, ed Aristotele è molto chiaro nell'affermarlo; dall'altro, che tale forma si predica di una materia che esiste già determinatamente e indipendentemente (ex. la trave, il legno grezzo, il cibo, che sono già qualcosa di per sé) e che è in ultima analisi ente naturale, e dunque in modo accidentale. Ed è per questo che Aristotele afferma:

φανερὸν δὴ ἐκ τούτων ὅτι εἴπερ ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον, ὅτι ἐν τούτοις ζητητέον τί τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι τούτων ἕκαστον. οὐσία μὲν οὖν οὐδὲν τούτων οὐδὲ συνδυαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ.

Da tutto questo risulta chiaro che, se la sostanza è causa dell'essere di ciascuna cosa, in queste differenze bisognerà ricercare quale sia la causa dell'essere di ciascuna di queste cose. In verità, sostanza non è nessuna di queste differenze, neppure se considerate in unione con la materia; tuttavia esse sono, in ciascuna di queste cose, il corrispettivo analogico della sostanza. (1043<sup>a</sup>2-5)

Ecco che dunque si comprende a fondo la statura ontologica e la natura degli enti artificiali. Essi sono enti detti sostanze per analogia con la sostanza naturale e vivente, in quanto anche in essi vi è una forma predicata della materia, ma predicata di essa solo a mo' di accidente, in un rapporto estrinseco rispetto alla sostanza. L'oggetto artificiale sarà sì unito, ma al modo in cui Socrate è unito con la bianchezza: Socrate in quanto tale sussiste prima e al di là della bianchezza, ed è già di per sé determinato, non è la bianchezza che lo determina in quanto tale. Un artefatto è invece determinato in quanto tale dalla differenza: l'architrave è tale a causa di una certa disposizione del legno, che è quindi la “causa dell'essere” dell'architrave, cosa che il bianco non è per Socrate; ed è per questo che

in un certo senso anch'esso è sostanza. Tuttavia, tale differenza viene, in ultima analisi, predicata di qualcos'altro che esiste già in quanto tale, in modo determinato, al di là dell'artefatto. È per questa ragione che si può inoltre parlare di una certa indeterminazione di ogni sostanza-artefatto: in quanto essi consistono, come ogni composto accidentale, di una sostanza e di un predicato appartenente ad altre categorie, questo non determina univocamente una funzione, uno scopo, una forma fissa e individuabile senza ambiguità (ogni attrezzo, ad esempio, può essere utilizzato molto al di là della sua funzione originaria)<sup>61</sup>. L'artefatto rimane sempre in qualche modo un "oggetto aperto": basta spostare la trave, o l'orario del pasto, e non avremo più un architrave, così come un libro posto davanti ad una porta può fungere da fermaporta, ben al di là della sua funzione in quanto libro.

È interessante notare, in chiusura, come proprio questa caratteristica ontologica degli artefatti sia anche quella che fa sì che Aristotele li usi così spesso come esempi di sostanza. Essi sono particolarmente adatti a mostrare che la sostanza composta è materia e forma, dato che in essi questi due elementi sono facilmente distinguibili e isolabili: da un lato le travi, dall'altro la posizione, da un lato una certa quantità di bronzo, dall'altra una configurazione formale "esterna", una figura. È nei viventi, dove materia e forma sono davvero uniti come richiede il concetto di sostanza, che essi proprio per questo motivo sono più difficili da vedere, e saranno resi meglio intellegibili proprio grazie all'analogia con gli artefatti<sup>62</sup>.

### *Conclusione*

Ricapitoliamo qui brevemente i risultati raggiunti in questo capitolo. Abbiamo innanzitutto evidenziato come esistano, nel pensiero aristotelico esposto in *Metafisica* ZH, due livelli di comprensione della materia. Da un lato, la materia è qualcosa di indeterminato, che non esiste come tale se non nel composto con la forma; dall'altro la materia è il sostrato permanente dei mutamenti sostanziali, e come tale assume di volta in volta forme diverse. Nel primo caso essa è materia costitutiva del composto, nel secondo invece materia di provenienza, intendendo designare lo stato determinato in cui si trovava prima che si generasse la sostanza. Questi due modi di intendere la materia portano con sé due diverse vie per intendere il rapporto predicativo fra forma e materia: se nel caso della materia di provenienza la forma pare essere assimilabile ad un accidente, avvicinandosi le forme l'una dopo l'altra, quando la materia sia concepita come qualcosa di indeterminato essa costituisce una vera unità con la forma, e dunque intrattiene con essa un rapporto essenziale. Questa duplicità della materia genera però tensioni non facilmente risolvibili, che impediscono di comprendere come si concili la

---

<sup>61</sup> Shields 2008, 144.

<sup>62</sup> Per questa osservazione cfr. Kosman 1987, 371. Per un'annotazione simile cfr. Zucca 2015, 41.

prospettiva diacronica secondo cui la materia permane nel susseguirsi delle forme (nel qual caso la sostanza composta perderebbe la sua unità di fondo), con quella sincronica secondo cui la materia è qualcosa di indeterminato che esiste in quanto tale nell'unione con la forma (unione che in questo caso sarebbe agevolmente spiegabile ma che sembra rendere più difficoltosa la comprensione del divenire). L'indicazione che Aristotele ci dà è che questo problema vada risolto attraverso le nozioni di δὐναμις ed ἐνέργεια, che egli ha più volte chiamato in causa senza però mai spiegare bene. Ora, il libro Θ si occupa esattamente di fare ciò. Sembra dunque infine giustificata la nostra proposta di leggere questi tre libri in continuità fra loro, e ciò troverà conferma nell'analisi più dettagliata di Θ.

Per quanto riguarda il secondo risultato, abbiamo mostrato come non tutti gli oggetti siano per Aristotele sostanze allo stesso modo, ma che i viventi lo siano in modo principale ed eminente, mentre gli artefatti lo siano solo in modo posticcio e per analogia. Ciò implica che quanto detto sulla sostanza, e in particolar modo sul rapporto fra la materia e la forma, vale solamente, o meglio in modo pieno solo per le sostanze viventi. Questa analisi ci così è utile non solo perché si basa esattamente sul problema del rapporto predicativo condotta nei paragrafi precedenti, ma anche perché apre al problema, di cui ci occuperemo più nel dettaglio nella seconda parte di questo lavoro, del modo in cui Aristotele concepisce l'essere vivente. Questo nella prospettiva di interpretare la teoria della vita aristotelica non semplicemente come un'applicazione della teoria della sostanza ad un caso particolare, ma invece nella prospettiva di comprendere, nella nozione di vita, il cuore della nozione di sostanza e la causa dell'unità della sostanza in senso proprio<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Secondo la prospettiva di Berti 2004a, che per questo connota l'ontologia aristotelica come *in toto* «ontologia della vita».



## Δύναμις e cambiamento

Per introdurci adeguatamente nell'analisi del libro Θ, riprendiamo brevemente i punti principali acquisiti nel precedente capitolo. In quella sede abbiamo messo a tema principalmente la nozione di materia, considerandola dalle due prospettive secondo cui Aristotele la studia: da un lato, la materia è il sostrato permanente nel corso dei processi di generazione e corruzione, dall'altro, è l'aspetto non formale di un ente, la sua materia costitutiva; allo stesso tempo, abbiamo visto che la materia è sotto un certo aspetto qualcosa di determinato ed esistente di per sé, dall'altro invece è ciò che di per sé non è nulla di determinato, ma è tale solo grazie alla forma e fintantoché è con essa principio di un composto. A partire da questa prospettiva, Aristotele introduce il cosiddetto (dalla critica) "principio di omonimia", che nella sua essenza altro non è che l'affermazione che la materia è ciò che è solo all'interno del composto: quella stessa materia smette di essere ciò che è nel momento in cui il composto si disgrega. Ora, come abbiamo evidenziato nella parte finale del capitolo, ciò non vale indiscriminatamente per ogni ente, ma in modo particolare per gli enti naturali viventi, e quindi il principio di omonimia può essere riformulato in maniera più ristretta e precisa affermando che il corpo di un vivente, così come le sue parti, smette di essere un corpo nel momento in cui l'organismo vivente muore e viene meno come sostanza composta: in quel caso, il corpo sarà corpo di un vivente solo per omonimia (con un'immagine più icastica, l'uomo morto non è un uomo, se non per omonimia). Come è facile notare, questo principio porta alle estreme conseguenze concettuali la comprensione della materia dal punto di vista dell'indeterminatezza, entrando però in conflitto con l'altro aspetto, quello per cui la materia è un qualcosa di determinato. Allo stesso tempo, esso deriva da un altro punto fondamentale del discorso affrontato, vale a dire il modo di predicazione della forma rispetto alla materia: la forma che entra in una sostanza composta non sta alla materia come un predicato accidentale sta a un soggetto sostanziale, ma è piuttosto una determinazione essenziale di quella materia, essendo con essa uno dei due aspetti, indisciungibili e unitari, secondo cui la sostanza composta può venire compresa. Così, la forma del vivente è essenziale alla materia del vivente, è ciò che la definisce nella sua essenza: venuto meno il vivente, e dunque la sua forma, anche la sua materia non sarà più ciò che era in quanto tale. Tutto ciò, lo ripetiamo, produce una forte discontinuità nei processi di generazione e corruzione degli esseri viventi, che entra invece in conflitto con la continuità richiesta invece dall'intendere la materia come sostrato *permanente*: da un lato, la materia di un vivente viene meno in quanto tale nel momento in cui si corrompe, e ciò è richiesto per intendere il vivente come

sostanza davvero unitaria, dall'altro deve però persistere in quanto tale, se il divenire sostanziale vuole e deve avere un fondamento ontologico.

Ora, come abbiamo mostrato, Aristotele ritiene che l'unico modo per fare chiarezza su questo doppio aspetto della materia e della sostanza composta sia di tematizzare le nozioni di δύναμις ed ἐνέργεια. Abbiamo visto questi concetti comparire a più riprese nel corso della discussione di ZH, senza che il loro significato potesse essere inteso in un senso tecnico e preciso. Il libro Θ consente invece di accedere a una dimensione specifica di tali concetti, mostrandone i significati primari e quelli derivati, vedendone le connessioni reciproche e la struttura sistematica. In particolare, il testo aristotelico imposta la sua indagine attorno a una delle due nozioni, quella di δύναμις, e solo dalla comprensione di questa emergerà anche il senso dell'altra. Della δύναμις, afferma Aristotele, si danno due sensi, uno dei quali il "principale" ma il meno utile, che connette tale nozione con il concetto di κίνησις; l'altro, invece, sarà quello che è più utile all'indagine, ed è in misura maggiore connesso essenzialmente alla nozione di ἐνέργεια. Il primo può venire inteso con la parola italiana "capacità", il secondo con quella, più tecnica, di "potenza". Questo è il piano che Aristotele ci propone della sua indagine, a proposito del quale due cose vanno notate. Innanzitutto, Aristotele aveva già provveduto nel libro Δ, una sorta di "dizionario filosofico aristotelico", a delucidare il significato di δύναμις (Δ 12), menzionandovi però solo la prima delle due famiglie di significati, quella riferita al movimento: ciò, più che parlare a favore di una interpretazione "genetica"<sup>1</sup> del testo, ci dimostra come la necessità di una discussione di tali concetti in sede ontologica sia connessa strettamente al progetto di ZH, giustificandone una lettura continuista. In secondo luogo però, se pure ciò è vero, poco perspicua appare però la relazione fra il primo e il secondo senso di δύναμις, e con essa la struttura dell'intero libro. A un primo sguardo, si nota che il primo senso occupa i primi cinque capitoli, il secondo dal sesto al nono: tuttavia, la permeabilità fra i due all'interno dei vari capitoli, e soprattutto la massiccia presenza del primo senso ancora nei capitoli dal sesto al nono, hanno fatto mettere in discussione il buon ordine del libro, o fatto ripensare alla consistenza di una divisione netta fra i due concetti. In questa sede abbiamo comunque deciso di dividere l'esposizione del libro trattando in questo capitolo il primo senso, il secondo invece nel seguente, e lasciando che sia il procedere dell'argomentazione a darci indicazioni più precise sull'estensione di tali nozioni per Aristotele.

Nel primo capitolo la scelta dei testi e l'ordine di esposizione erano stati guidati da un criterio tematico, raggruppando quei passi, dislocati nei libri ZH, che mostravano un'affinità concettuale e

---

<sup>1</sup> A partire da questa constatazione muovono infatti le teorie interpretative che la spiegano appellandosi a una differenza di periodo di composizione dei testi, più antichi quelli dove appare il primo senso, più recenti quelli dove si tematizza anche il secondo, senza preoccuparsi di valutarne la coerenza all'interno di un unico ragionamento. Per i riferimenti e una critica a questa lettura cfr. Lefebvre 2018, 18-22, e sulla interpretazione genetica (di stampo jaegeriano) più in generale cfr. Reale 2004, xx-xxiv e 1114-15.

che consentissero di illuminare una questione specifica. In questo secondo capitolo, come poi nel terzo, preferiamo invece seguire linearmente il corso argomentativo del libro  $\Theta$ , ordinando l'esposizione, con poche eccezioni, secondo i capitoli di esso. Questo capitolo e il successivo saranno quindi innanzitutto una ricostruzione del nono libro della *Metafisica* nel suo complesso. Così, il paragrafo 2.1 si occuperà di  $\Theta 1$ , analizzando il modo in cui Aristotele introduce la ricerca su  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  ed  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , e quindi il passo programmatico in cui presenta il piano di tutto il libro (2.1.1), l'esposizione del primo significato di  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ , detta secondo il cambiamento (2.1.2) e il modo in cui analizza il rapporto fra agente e paziente nel cambiamento, in un certo senso identici e in altro diversi (2.1.3). Il paragrafo 2.2 avrà a tema  $\Theta 2$  e, in parte,  $\Theta 5$ : essi ci consentono di introdurre ulteriori distinzioni interne della nozione di  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ , come, rispettivamente, quella fra capacità razionale e irrazionale nel capitolo 2 (2.2.1), e quella fra capacità congenita, acquisita con l'esercizio e acquisita con la ragione (2.2.2), facendo capire meglio l'articolazione interna del primo significato di  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  e il rapporto che esso ha con il secondo. Il paragrafo 3, infine, studierà  $\Theta 3$ , in cui Aristotele si confronta con la posizione megarica per sostenere che la  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  può esistere ed esiste autonomamente rispetto all' $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , e non solo quando esiste la seconda, né identificandosi con essa (2.3.1); in questo capitolo sarà anche però ben visibile come Aristotele presenti già una estensione del significato di  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ , e proprio a partire da una più vicina considerazione della nozione di  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , seguendo così l'indicazione programmatica di  $\Theta 1$ , e fornendo una prima anticipazione sul contenuto del secondo significato (2.3.2).

Ora, in questi primi 5 capitoli del libro  $\Theta$  non assistiamo ancora a una soluzione convincente delle tensioni nate nel corso dei due libri precedenti. Questo perché Aristotele espone in essi in primo significato di  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  che è sì il "principale", ma non è il "più utile": quest'ultimo verrà invece introdotto a partire dal capitolo 6, e anticipato nel 3. Se ciò è vero, tutto quello che Aristotele dice in questa prima parte non è però del tutto inutile, o utile solo per comprendere meglio cosa il secondo significato *non* è. È anzi discutibile<sup>2</sup> che in realtà questo secondo senso di  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  sia davvero qualcosa di completamente diverso, che indichi un tipo di relazioni e processi completamente diverse rispetto a quelli indicate dal primo significato, e non invece un modo diverso di guardare alle relazioni e processi denotati dal primo significato: non quindi un denotato diverso, ma un livello di analisi ulteriore di quegli stessi processi denotati, che ne metta in luce cose diverse. Questo non toglie che poi il contenuto filosofico più utile si trovi nella seconda parte del libro e in quel particolare modo di guardare la nozione di  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ , risemantizzandola, secondo un senso che nel linguaggio comune non ha, a partire dall'altra nozione, quella di  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , che invece non è presente nel linguaggio comune, in

---

<sup>2</sup> Ed è stato messo in discussione da molti a partire da Frede 1994.

quanto conio aristotelico. Tuttavia, il primo significato sarà ugualmente utile perché introdurrà i processi fondamentali a cui quella nozione si rivolge, senza i quali non si potrebbe in alcun modo capire il secondo significato della nozione.

Vi è però una ragione più profonda per considerare rilevante la discussione dei primi cinque capitoli, che mostreremo nel corso dell'esposizione e che qui anticipiamo brevemente. Come è noto, se il termine δὴναμις era già corrente nella lingua greca ai tempi di Aristotele<sup>3</sup>, il termine ἐνέργεια, assieme al suo per certi versi sinonimo ἐντελέχεια, è invece un conio aristotelico<sup>4</sup>, disponendo il greco fino ad allora del solo termine ἔργον, "lavoro" o "opera". Aristotele si appresta così ad avviare la sua indagine sulla coppia di termini a partire da quello più noto e comune nel suo significato più noto e comune. Il significato filosofico più utile alla ricerca, dice Aristotele, verrà invece indagato dove si parlerà dell'ἐνέργεια e a partire da questa nozione. Siamo dell'opinione che a questa affermazione vada data la giusta rilevanza per capire come è organizzato il libro. Ciò che essa vuole indicare, e che, come avremo modo di mostrare, verrà effettivamente messo in atto da Aristotele, è il seguente percorso: essendo i due concetti necessariamente correlati l'un l'altro, comprendere il significato comune di δὴναμις implicherà mettere in luce un significato "più comune" o principale anche di ἐνέργεια, per quanto un termine solo tecnico possa avere un significato così connotabile; questo ci consentirà di comprendere un primo significato di ἐνέργεια, a partire dal quale sarà facile vederne le estensioni ad ambiti diversi da quello originario afferente solo al movimento; questa estensione dell'ambito semantico di ἐνέργεια porterà a sua volta con sé, sempre in virtù della correlazione dei due, una equivalente estensione di δὴναμις, che potrà essere così colta nel suo significato più tecnico e filosofico, oltre il significato comune, proprio grazie al passaggio attraverso un termine esclusivamente tecnico come ἐνέργεια. Se però quest'ultimo deve avere un primo ambito di applicazione, è chiaro che esso non potrà che venire dall'uso più comune e principale del termine δὴναμις: ecco spiegata la necessità dei primi cinque capitoli; e così risulta anche più comprensibile perché Aristotele non la applichi rigorosamente, ma in momenti, come nel capitolo 3, dove emerge più prepotentemente la nozione di atto, tale estensione concettuale sarà già anticipata (2.2.2). Questo è dunque il modo in cui crediamo vada letto il libro Θ nel suo procedimento argomentativo, e mostreremo nei vari punti rilevanti come questa prospettiva emerga e venga confermata.

Vogliamo infine aggiungere, prima di addentrarci nell'analisi del libro, un'ultima osservazione sulla rilevanza di questi primi cinque capitoli. Essi, come abbiamo mostrato, sono necessari al

---

<sup>3</sup> Una panoramica complessiva sulla storia del termine δὴναμις, da Omero ad Aristotele compreso, nei vari sensi (da quelli politici, a quelli che denotano capacità, fino ai significati propriamente filosofici) che ha assunto nel corso della storia della cultura greca è l'oggetto di studio di Lefebvre 2018.

<sup>4</sup> Cfr. e.g. Makin 2006, xxviii.

percorso aristotelico, che senza essi non avrebbe le base adeguate a introdurre fondatamente le nozioni di cui parla. Essi, tuttavia, non si risolvono in questa funzione preparatoria e “introduttiva”, seppur in senso forte e insostituibile; detto altrimenti, leggerli in questo modo non significa che essi non contribuiscano anche in modo diretto, grazie ai risultati che loro stessi raggiungono, al progetto filosofico di Aristotele: la δὴναμις intesa come “capacità” sarà anch’essa un concetto chiave *anche* nell’ontologia aristotelica. Sotto due prospettive in particolare questo senso del termine si rivelerà infatti utile ai fini di ciò che abbiamo detto ora e di ciò che diremo in seguito nel nostro lavoro: 1) esso ci aiuta a comprendere meglio la natura della materia, intendendola come principio di mutamento passivo a opera di altro, e restituendoci così un aspetto molto importante della materia concepita come qualcosa di determinato (2.1.3) – sarà poi Θ7 a farci comprendere fino in fondo la natura della materia come qualcosa di indeterminato, e allora avremo il quadro completo che ci permetterà di risolvere la tensione emersa in ZH; 2) grazie a esso possiamo intendere meglio il concetto di φύσις, sia nella misura in cui contrasta, sia nella misura in cui è una specificazione della nozione di δὴναμις: avremo modo di toccare questo punto in più di una parte del nostro capitolo, sia nel momento in cui si introduce la nozione di “unità naturale”, sia quando, a più riprese, si fa menzione del carattere determinato della capacità, dell’incapacità e della privazione, in un modo analogo a quanto fatto in H5.

Riteniamo in questo modo di aver dato una giustificazione sufficiente dell’importanza di analizzare questi capitoli. Rimane ora da mostrare quanto qui presentato.

## 1. Δύναμις e cambiamento in Θ 1

### 1.1. Il programma dell’indagine

Aristotele introduce l’indagine a cui ora si accinge ricollegandosi a quanto appena portato a termine nei due libri precedenti, ovvero la ricerca sulla sostanza nel suo significato proprio.

(1) Περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτου ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται, περὶ τῆς οὐσίας (κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγεται τᾶλλα ὄντα, τό τε ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τᾶλλα τὰ οὕτω λεγόμενα· πάντα γὰρ ἔξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον, ὥσπερ εἴπομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις). (2) ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας

(1) Abbiamo trattato dell’essere che è primo e al quale si riferiscono tutte le altre categorie dell’essere, ossia della sostanza. In relazione alla sostanza, infatti, vengono detti esseri anche la quantità, la qualità e le altre categorie; tutte, infatti, devono avere un rapporto con la sostanza, come abbiamo detto nei precedenti ragionamenti. (2) E poiché l’essere viene inteso nel significato di essenza, o di qualità, o di quantità e, in un altro senso, <l’essere viene inteso>

secondo la potenza e l'atto e secondo l'attività, dobbiamo trattare anche della potenza e dell'atto.  
(1045<sup>b</sup>27-35)

Il riferimento a quanto detto nei libri precedenti è in realtà, per ora, molto generico (1), e si riconnette più in generale al progetto complessivo che si può trovare in E 2 e ripreso di frequente nel corso di ZH: quando si sta parlando di essere, o si usa la parola essere, non si sta designando un particolare oggetto nel mondo a fianco ad altri, ma si designano di volta in volta cose diverse in modi diversi e secondo livelli di priorità diversi; tendenzialmente e in senso (logicamente e ontologicamente) primario, si parla della sostanza, in secondo luogo anche delle qualità, quantità, etc., che però fanno sempre riferimento, nella loro nozione e per la loro esistenza, alla sostanza (dove il riferimento ai *πρώτοι λόγοι* è a Z<sup>5</sup>) (1). Altrimenti, il discorso può denotare altro: ci sono degli utilizzi, altrettanto legittimi, del termine “essere” che richiedono e implicano l’introduzione di una coppia di concetti, ovvero *δύναμις/ἐνέργεια*, quando a esempio diciamo che qualcuno è capace (*δύνασθαι*) di fare qualcosa, o che l’acqua può essere scaldata, oppure quando diciamo che qualcuno non solo è capace di costruire una casa, ma lo sta effettivamente facendo. Qui usiamo il termine “essere”, o attribuiamo a qualcosa l’essere, ma riferendoci a una capacità o a una attività, e non a una qualche sostanza o qualità. Non sono dunque, capacità e attività, semplici qualità e predicati di una cosa, ma sono sensi diversi del termine essere (2). Si rende qui necessaria una breve nota terminologica: quello che noi qui abbiamo appena chiamato “capacità”, Aristotele lo indica con il termine *δύναμις*, che però viene più abitualmente tradotto in italiano con “potenza” o “potenzialità” (e così è come Reale lo traduce nella maggior parte dei casi). Lo stesso termine greco porta così con sé un’estensione semantica maggiore di quella di qualsiasi termine che gli si faccia corrispondere nelle lingue moderne<sup>6</sup>, rendendo così complicato fargli corrispondere una traduzione univoca, ragion per cui si utilizzeranno parole diversi nel corso dell’esposizione per tentare di rendere le sfumature. In particolare, per indicare il termine nei contesti in cui è usato in senso più generico e meno connotato, preferiremo comunque l’uso del termine “potenza”, differentemente da altri interpreti che ritengono opportuno tradurre solamente con “capacità”<sup>7</sup>: se non mancano buone ragioni (che in parte affronteremo) per adottare quest’ultima scelta, rimane comunque vero che il testo aristotelico vuole essere un’indagine sulla *δύναμις* anche intesa in senso tecnico e filosoficamente pregno, e mantenere la traduzione di “potenza” nei suoi usi più generali aiuta a rendersi conto di questa dimensione<sup>8</sup>. Ora, la possibilità di

---

<sup>5</sup> Ross 1924, II 240.

<sup>6</sup> Unica eccezione forse il tedesco *Vermögen*, che indica tanto, nel linguaggio comune, l’essere in grado di fare qualcosa quanto, nelle traduzioni di Aristotele, il significato più utile di *δύναμις*.

<sup>7</sup> E.g. Kosman 2013.

<sup>8</sup> Se è infatti vero che era già parte del vocabolario greco, non bisogna d’altro canto dimenticare che un significato prettamente filosofico di *δύναμις* al di là di un significato più comune di “capacità”, “forza” o “potenza” e “potere”, in

intendere in più modi quello stesso termine è in realtà, come vedremo, il punto focale dell'analisi aristotelica, che qui, come in molti altri casi, mira a sondare le diverse prospettive in cui una nozione viene usata in senso proprio, meno proprio, ristretto o esteso, per giungere innanzitutto a una chiarificazione dell'uso scientifico del linguaggio e, in secondo luogo, a un risultato anche sul piano ontologico. Che questo sia il caso del concetto di δύναμις, è subito messo in chiaro dal passo immediatamente seguente, di cui riportiamo anche il testo greco nella sua interezza, essendo uno dei passi più discussi dell'intero libro.

(1) καὶ πρῶτον περὶ δυνάμεως ἢ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως, (2) οὐ μὴν χρησιμωτάτη<sup>9</sup> γέ ἐστι πρὸς ὃ [ᾧ] βουλόμεθα νῦν: (3) ἐπὶ πλέον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν. (4) ἀλλ' εἰπόντες περὶ ταύτης, ἐν τοῖς περὶ τῆς ἐνεργείας διορισμοῖς δηλώσομεν καὶ περὶ τῶν ἄλλων.

(1) E, in primo luogo, <dobbiamo trattare> della potenza nel suo significato più proprio, (2) ancorché non sia quello che più serve allo [ᾧ] scopo che intendiamo perseguire ora; (3) infatti, le nozioni di potenza e di atto **vanno oltre i casi relativi al solo movimento**. (4) Ma, dopo aver detto **di questa** [della δύναμις], delucideremo anche gli altri casi, là dove tratteremo dell'atto.<sup>10</sup> (1045<sup>b</sup>35-1046<sup>a</sup>4)

Aristotele distingue qui chiaramente due sensi in cui il termine δύναμις, come il suo correlativo ἐνέργεια, può essere inteso. Il primo viene detto essere quello “principale” o “più proprio” (1), e tuttavia non “il più utile per lo scopo” (2), facendo così intendere che quello più utile sia un significato che “va oltre” a quello principale (3); di questo significato, si parlerà non ora, in cui viene discusso il concetto di δύναμις, ma più avanti, dove verrà discusso invece quello di ἐνέργεια (4). Ciò che bisogna capire è, qui, i) cosa significhi che uno dei due sensi è quello “principale”, e quale sia, ii) in che senso, pur essendo in qualche modo utile, non sia quello “più utile” e iii) cosa significhi che il senso più utile “va oltre” quello principale. Per venire a i), sembra chiaro che δύναμις κυρίως κατὰ κίνησιν λέγεται, e allo stesso modo anche ἐνέργεια. Aristotele sta facendo un'osservazione riguardo ai due termini in questione, menzionandoli innanzitutto senza connotazioni<sup>11</sup>: egli sta dicendo che i termini δύναμις ed ἐνέργεια si usano innanzitutto, in senso proprio, nell'ambito di cambiamenti e mutamenti, per cui si riferiscono a delle cose che hanno una capacità che in quale modo implica dei cambiamenti; questi termini poi possono andare oltre a tale riferimento, essendo in qualche modo più ampi, e si applicano a cose che non coinvolgono il cambiamento. Ma dunque, riprendendo la terza questione (iii),

sensu militare o politico, seppur anticipato in qualche modo dal *Sofista* di Platone, rimane una introduzione originale di Aristotele.

<sup>9</sup> Altri manoscritti riportano invece la lezione χρησίμη, riportata tanto nell'edizione Bekker quando da Beere 2009, 23, venendo così a significare “ancorché non serva allo scopo che ci proponiamo”. Tuttavia una tale lettura è molto poco plausibile per il significato complessivo del passo.

<sup>10</sup> Traduzione rivista rispetto a Reale.

<sup>11</sup> Anagnostopoulos 2011, 396 (che parla di ‘blanket kinds’), *contra* Frede 1994, 181, e Makin 2006, 19, che pensano che alle ll.1-2 i termini non siano usati in senso generico ma già con un preciso significato “tecnico” di potenzialità.

si sta parlando di “oggetti” radicalmente differenti? Aristotele, per indicare ciò a cui δύναμις ed ἐνέργεια si riferiscono, usa i in questo passo i termini τὰ λεγόμενα e τὰ ἄλλα (3-4): si mantiene in questo modo abbastanza vago su cosa intenda, e non è possibile ricavare troppo dell’architettura concettuale che Aristotele ha in mente solo da questo passo<sup>12</sup>. Il modo più sensato in cui ci sembra si possa per ora intendere la frase è che vi sono contesti (discorsivi e/o teorici) in cui dire δύναμις implica il riferimento a un cambiamento, ma che esistono altri contesti in cui il termine può essere usato legittimamente senza fare direttamente o indirettamente riferimento al mutamento: né qui sta dicendo che il senso più proprio riguarda i mutamenti mentre quello più utile riguarda *solo* la sostanza (non menzionata)<sup>13</sup>, né sta escludendo però che ci si possa riferire alla sostanza nel senso più utile, cosa che sembra anzi probabile, se si intende quel χρησιμωτάτη come non in relazione al solo scopo interno al libro di delucidare due nozioni fra altre, ma al progetto di ZH<sup>14</sup>. Insomma, Aristotele ha prospettato una divisione dai contorni aperti, che sarà compito dello svolgimento successivo del libro approfondire e precisare<sup>15</sup>. Rimane però il fatto, segnalato sempre da χρησιμωτάτη, che tutto quanto verrà detto prima di passare al secondo senso non sarà totalmente inutile o meramente accessorio, a mo’ di una digressione<sup>16</sup>, ma mantiene a suo modo una utilità che si tratterà di rilevare. D’altro canto, per riprendere la prima questione che abbiamo posto, il primo dei due sensi è quello μάλιστα κυρίως, “principale”. Anche questa espressione ha destato perplessità e interpretazioni differenti, lasciando incerti se intendere questa espressione nel senso di “più diffusa secondo il modo di parlare comune”<sup>17</sup>, o se indichi invece una preminenza anche teorica del primo modo di intendere i due concetti. Se anche questa seconda lettura potrebbe venire confermata dal testo successivo di Θ, il primo modo ci sembra

<sup>12</sup> Reale traduce τὰ λεγόμενα e τὰ ἄλλα con “i significati relativi al cambiamento” e “gli altri significati”; Anagnostopoulos 2011, 397 intende invece che “i termini δύναμις ed ἐνέργεια vanno oltre questi stessi termini [τὰ λεγόμενα] detti relativamente al cambiamento”: entrambe queste traduzioni, simili in qualche modo fra loro, sono però difficoltose da intendere da un punto di vista strettamente testuale, la seconda in particolare.

<sup>13</sup> Ross 1924, II 240-1.

<sup>14</sup> Kosman 1984, 138.

<sup>15</sup> Si è cercato spesso di ricavare da questo testo più di quanto non possa effettivamente fornirci: da un lato Makin 2006, sulla scorta di Frede 1994, ci vede già una prova del fatto che la divisione fra il primo e il secondo senso dei termini non sia netta e “orizzontale”, nel senso che spiegheremo più tardi; dall’altro, Anagnostopoulos, la cui analisi è peraltro molto precisa e stimolante, vi ricava già che non è previsto, nel corso di Θ, nessun senso modale o ontologico delle nozioni in questione, ma solo una ulteriore “capacità” di divenire sostanza, anziché (senso κυρίως) di produrre cambiamenti accidentali (2011, 398). A noi sembra invece che il testo non sia fino in fondo specifico e immediatamente connotato, ma si riferisca in generale a una divisione fra due sensi senza specificarne già nel dettaglio i caratteri, e senza compromettere fin da subito un certo modo di intendere la relazione fra questi due sensi a favore di altri. È piuttosto uno sguardo complessivo su Θ (e non solo su questo passo e sul suo analogo, Θ 6, 1048<sup>a</sup>25-<sup>b</sup>9, pur più determinante rispetto a questo) a poter decidere sulla questione e sulla interpretazione complessiva.

<sup>16</sup> Burnyeat *et alii*, 1984, 125, commentando Θ 6.

<sup>17</sup> Anagnostopoulos 2011, 243. Non mi sembra troppo problematica a questo proposito l’osservazione che ἐνέργεια sia un conio aristotelico e non abbia quindi un significato “comune” (Makin 2006, 20). Qui il discorso si riferisce nello specifico a δύναμις, che era un termine già ampiamente attestato, per raccoglierne i significati già in circolazione in una analisi filosofica che li unifichi in modo sufficientemente coerente. In questo senso, anche ἐνέργεια, pur essendo conio originale, potrà essere detta avere un significato più comune, in quanto correlato di δύναμις.

quello più ragionevole in questo contesto. Va infine ricordato che questo senso più comune o principale di *entrambi* i concetti emerge trattando di *uno solo* dei due, δύναμις, mentre quello più utile, sempre per entrambi, emergerà tematizzando esplicitamente *l'altro*, ἐνέργεια (4). Da questa osservazione va a nostro parere interpretata come segue: analizzando quello che fra i due è il termine più comune e i suoi usi, ne emerge il concetto più proprio e comune; tali termini vanno però sempre tenuti in considerazione assieme, e dunque dall'analisi del primo emergerà anche il correlato concetto “più proprio” del termine meno comune dei due; se però ci si focalizza specificamente su quest'ultimo, vale a dire ἐνέργεια, si accede a un ambito più tecnico e specifico (che quindi, come il termine stesso, non è usato nei discorsi quotidiani), quello più utile alla ricerca; per lo stesso motivo di prima, questo significato tecnico di ἐνέργεια andrà poi applicato anche a δύναμις, facendone emergere a sua volta il senso “tecnico” e utile al progetto ontologico.

Abbiamo in queste pagine dato conto di come Aristotele ci presenta l'indagine a cui si appresta. Rimane dunque ora da seguirla nel suo svolgimento, iniziando dal significato principale di δύναμις e vedendo come Aristotele lo caratterizza.

## 1.2. La capacità rispetto al cambiamento

Come spesso nelle sue indagini, Aristotele inizia con il ricordare la molteplicità di usi della nozione di cui si sta occupando: lo stesso fa qui, dove si richiama innanzitutto alle delucidazioni che aveva dato in Δ 12 alla nozione di δύναμις, per precisarne poi, sempre come aveva fatto (rapidissimamente) in quel quinto libro, uno dei sensi detti «per mera omonimia» (1046<sup>a</sup>6), vale a dire quello nel contesto della matematica e della geometria<sup>18</sup>. Questi non avranno nulla a che fare con l'indagine presente. Dopodiché illustra quello che per lui è il cuore del senso principale di δύναμις.

(1) ὅσαι δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαί τινές εἰσι, (2) καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται, (3) ἢ ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. (4) (a) ἢ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἢ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο. (b) ἢ δ' ἔξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χειρόν καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο ὑπ' ἀρχῆς μεταβλητικῆς. (5) ἐν γὰρ τούτοις ἔνεστι πᾶσι τοῖς ὅροις ὁ τῆς πρώτης δυνάμεως λόγος.

(1) Invece, le potenze conformi a una stessa specie sono, tutte quante, in un certo senso principi, (2) e sono dette potenze in relazione a quella che è potenza in senso primario (3) e che è principio di mutamento in altra cosa o nella medesima cosa in quanto. (4) Infatti, (a) c'è una capacità di patire, la quale è, nel paziente medesimo, il principio di mutamento passivo a opera di altro o di sé in quanto altro; e (b) c'è, invece, una capacità che è disposizione a non subire mutamenti in peggio né distruzione a opera di altro o di sé in quanto altro a opera di un principio

<sup>18</sup> Questi richiami al libro quinto, mostrando che Aristotele ce l'avesse in mente durante la scrittura di Θ, sono un ulteriore indizio contro la tesi “genetica” di cui si è parlato all'inizio del capitolo (cfr. nota 1).

di mutamento. (5) In tutte queste definizioni è contenuta la nozione [λόγος] di potenza nel senso originario.<sup>19</sup> (1046<sup>a</sup>9-16)

La δύναμις detta in senso primario si articola in una molteplicità di capacità, tutte dette in riferimento a un significato primario e prevalente del termine (2). Questo significato è definito come ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο, principio di cambiamento in un'altra cosa, o nella cosa stessa che è principio considerata però come differente da sé (3). Un medico, a esempio, ha la capacità (δύναμις) di curare, quindi di produrre un mutamento qualitativo: questo mutamento, lo produce in un soggetto diverso da egli stesso (nel paziente); nel caso che curasse sé stesso, anche in questo caso in quanto è colui che cura è medico, in quanto è colui che è curato è paziente. La relazione di cui si sta parlando qui implica sempre una differenza fra agente e paziente, un'alterità fra i due. Ora, quello era solo il significato principale. Aristotele ne riconosce altri due, sempre afferenti alla sfera della capacità di produrre cambiamento: da un lato, la capacità di subire un mutamento passivo (μεταβολὴ παθητικὴ) a opera di un'altra cosa (4a), dall'altro, la capacità, o meglio la stato (ἔξις)<sup>20</sup> in cui qualcosa è in grado di non essere cambiato da qualcos'altro che provoca un mutamento (4b); per il primo caso, si pensi a paziente che può (δύναται) essere curato, o al legno che può essere tagliato, per il secondo caso è si pensi a esempio a un materiale come la fibra di carbonio, molto resistente e che dunque difficilmente può essere tagliato o spezzato. Riguardo a quest'ultimo dei modi derivati, facciamo notare che Aristotele lo riferisce solo a un mutamento verso il peggio o verso la distruzione, non verso la generazione o il miglioramento: certo, sarebbe strano pensare che Aristotele non contemplasse il caso di resistenza a mutamenti verso il meglio (quello a esempio del paziente inguaribile); tuttavia, l'insistenza sulla resistenza *verso il peggio* può essere una spia di come Aristotele concepisca le tendenze naturali degli enti in generale, che difficilmente possono danneggiare sé stessi o dovere il proprio detrimento a sé stessi, a una propria disposizione. Questa osservazione, qui marginale, può diventare interessante se tenuta a mente leggendo poco più oltre nel capitolo 1, come anche nel capitolo 8, quei passi in cui Aristotele accosta δύναμις e natura. Chiude infine questa lista di significati della nozione di capacità in senso primario l'osservazione che ciascuna di questa può essere detta capacità «di agire o patire semplicemente, oppure di agire e patire in un dato modo [ἢ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ τοῦ παθεῖν ἢ τοῦ καλῶς]» (1046<sup>a</sup>17): una persona può essere detto capace di parlare il tedesco sia senza qualificazioni, per cui tanto chi sa poche frasi elementari quanto un madrelingua sono detti capaci, oppure il primo può essere contrapposto al secondo come incapace rispetto a uno capace, in quanto solo quest'ultimo lo sa fare bene, appropriatamente<sup>21</sup>. Questa duplicità poi si applica a ognuno dei tre tipi

---

<sup>19</sup> Traduzione riveduta.

<sup>20</sup> Non esseno propriamente un principio di mutamento, ma di resistenza al mutamento, non è detto ἀρχή.

<sup>21</sup> Qui καλῶς indica “nel modo migliore in cui quella cosa può essere fatta secondo la sua essenza”, per cui colui che sa recitare καλῶς sarà anche colui che non solo saprà recitare fluentemente un monologo, ma anche saprà impersonare

di capacità sopra descritti: capacità di produrre cambiamenti, di subirli e di resistervi. Abbiamo così una prima lista di tre (o sei) modi in cui si utilizza il termine δύναμις e i suoi derivati verbali e aggettivali: 1) ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο, che potremmo anche indicare come ἀρχὴ ποιητικῆ (μόνον e καλῶς), 2) ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς (μόνον e καλῶς) e 3) ἕξις ἀπαθείας (μόνον e καλῶς). Il primo di questi è il significato in base al quale tutti gli altri sono comprensibili: non nel senso che sono delle “specie” del primo, ma nel senso che primo è, per usare una nozione introdotta dagli studi aristotelici, il *focal meaning*<sup>22</sup> attorno a cui gli altri si raccolgono e rispetto a cui trovano il loro senso.

Infine, gravita altrettanto attorno questo nucleo di tipi possibili di capacità un ultimo senso di δύναμις, quello espresso dai termini ἀδυναμία e ἀδύνατον: anche quando si dice che una qualche cosa è incapace o impossibilitata a fare, subire o resistere a qualcosa l’ambito ontologico della relazione che si nomina è quello della δύναμις, secondo il senso che fa riferimento al cambiamento; in ciò, però, tale δύναμις è pensata attraverso la sua στέρησις, la sua “privazione”:

καὶ ἡ ἀδυναμία καὶ τὸ ἀδύνατον ἢ τῆ τοιαύτη δυνάμει ἐναντία στέρησις ἐστίν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία.

Impotenza o impotente è privazione contraria a questa potenza. Pertanto, per la medesima cosa e secondo il medesimo rapporto ogni potenza si contrappone a un'impotenza. (1046<sup>a</sup>29-31)

Ciò che Aristotele vuole dire è che, per ognuno dei significati di capacità che ha elucidato, si può pensare a una incapacità che consiste nella privazione della capacità di volta in volta considerata: un medico può essere incapace di guarire il paziente, il paziente può non essere in grado di essere guarito dal medico, il carbonio può non essere in grado di resistere a certi particolari strumenti che lo tagliano. Ora qui, di nuovo, Aristotele dà prova della sua maestria nel sapere distinguere e analizzare i concetti che adopera per le sue analisi, e spiega in che senso si dica che una cosa è priva di qualcosa: ciò può avvenire, parafrasando il testo aristotelico (1046<sup>a</sup>31-35), a) quando semplicemente non si ha qualcosa, b) quando non si ha qualcosa che invece «per natura» (πεφυκός), cioè in condizioni normali, si dovrebbe avere, c) quando, in senso più specifico, non si ha qualcosa che bisognerebbe avere nel momento in cui (ὄτε) bisognerebbe per natura averlo (un uomo ha la vista per sua natura di giorno, non di notte, dunque un uomo che non vede di notte non è cieco), d) quando solo in una certa misura non si ha qualcosa che si dovrebbe per natura avere, e infine e) quando a causa di una violenza non si abbia qualcosa che per natura si dovrebbe avere. Salta all’occhio, di questo elenco rapidamente tracciato, la rilevanza normativa che ha il concetto di natura: la privazione si definisce per Aristotele nella maggior parte dei casi in relazione a uno stato che è detto naturale, più proprio e consono nella realtà

---

convinceramente un balbuziente, parlando dunque in un modo che, se fatto dalla stessa persona non in quanto attore, non sarebbe detto καλῶς.

<sup>22</sup> Cfr. Owen 1960.

stessa delle cose, in quanto la natura ne definisce da un lato lo stato riscontrabile per lo più e nella maggior parte dei casi, dall'altro quello migliore. Di nuovo, come abbiamo già avuto modo di vedere sopra, la natura è, per così dire, direzionata prevalentemente e secondo la sua essenza sempre in una direzione determinata: non tutto può derivare dalla natura, e allo stesso tempo non tutto ciò di cui facciamo esperienza è derivato dalla natura, ma certi determinati stati, certi determinati processi sono per natura, altri invece denotano una privazione e sono definiti, in ciò che sono, nell'essere privativi rispetto agli stati naturali. Ci pare appropriato richiamare a questo proposito il passo di H 5 analizzato nel capitolo precedente riguardo al rapporto fra materia, animale e cadavere (1044<sup>b</sup>30-34): lì si era mostrato come la materia di un vivente sia certo in potenza (δυνάμει) sana e malata, ma in un caso secondo la forma e in un caso contro natura e secondo privazione e distruzione (κατὰ στέρησιν καὶ φθορὰν τὴν παρὰ φύσιν). Quello a cui si riferiva in quel contesto era, lo si può capire meglio ora, una capacità riferita a un qualche cambiamento, e come tale indicava la presenza nella materia di un principio di mutamento passivo, ovvero il poter essere resa sana o malata: come tale, le due direzioni del mutamento non stanno sullo stesso piano, non sono entrambe, indistintamente, capacità, ma sono due modi diversi di assegnare la capacità alla materia, l'uno dei quali (capacità di diventare sana) è quello in riferimento al quale anche l'altro si costruisce (capacità di diventare malata). Se poi anche un organismo dovesse essere disgraziatamente malato dalla nascita<sup>23</sup>, ciò non costituirebbe mai comunque il suo stato normale, ma sarebbe sempre una condizione privativa rispetto alla forma.

Abbiamo qui voluto mettere in luce tutti i significati che Aristotele attribuisce al termine δύναμις nel suo senso relativo al cambiamento innanzitutto per chiarire, grazie alla grande quantità di esempi concreti, cosa egli intenda precisamente con questo riferimento al cambiamento, e, in secondo luogo, per dare l'immagine della vasta gamma di casi che cadono sotto questo modo di intendere la parola. Due tratti della nozione sembrano in qualche modo risaltare come centrali nel modo aristotelico di intendere la capacità di cambiamento: 1) la nozione di natura, che mette in luce come ogni oggetto abbia una natura che di per sé produce, o quanto meno privilegia certi esiti dei cambiamenti, e determina in questo modo molte delle interazioni che avvengono fra oggetti in mutamento; 2) la nozione di alterità, essendo in ogni significato preso in considerazione in questi passi riferito a un cambiamento in cui agente e paziente siano diversi, tanto che anche nei casi in cui un oggetto

---

<sup>23</sup> Code 2011, 5 nota 8 esclude che sia possibile pensare, nella filosofia aristotelica, a una malattia congenita inguaribile. A nostro parere, pur senza pretendere di dimostrarlo ora, ciò non è tuttavia da escludere radicalmente: la salute è la forma-qualità che definisce, per così dire, lo standard normativo dello stato di un oggetto, senza pretendere di valere per tutti i casi, anche se naturalmente varrà per la grande maggioranza. Per cui è pensabile a un organismo, anomalo, che sia fin da sempre in uno stato privativo rispetto alla condizione normativa naturale. Ciò, però, richiede di intendere i) la malattia come non mortale, ovviamente, e inoltre ii) la malattia come causata da altro o da "se come un altro", da una parte del proprio organismo che però, per così dire, "combatte" contro l'organismo stesso come contro qualcosa di estraneo.

produca cambiamento su sé stesso esso andrà visto sotto i due rispetti diversi di agente e paziente, senza mai identificare *in toto* i due termini. Ora, entrambi questi tratti vengono messi in gioco da Aristotele nella parte centrale di Θ 1, l'unica che per ora non abbiamo ancora letto, per approfondire un aspetto della capacità di generare mutamento. Ci sembra dunque opportuno guardare anch'essa più da vicino, prima di passare ai capitoli successivi del libro.

### 1.3. Unità e differenza di agente e paziente

Riportiamo qui il passo per intero per agevolare il commento.

(1) φανερόν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν ((a) δυνατόν γάρ ἐστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ' αὐτοῦ), (2) ἔστι δὲ ὡς ἄλλη. (a) ἢ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι ((i) διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινα, πάσχει τὸ πάσχον, καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου· (ii) τὸ λιπαρόν μὲν γὰρ καυστόν τὸ δ' ὑπεῖκον ὡδὶ θλαστόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), (b) ἢ δ' ἐν τῷ ποιῶντι, οἷον τὸ θερμόν καὶ ἡ οἰκοδομική, ἢ μὲν ἐν τῷ θερμαντικῷ ἢ δ' ἐν τῷ οἰκοδομικῷ· (3) διὸ ἢ συμπέφυκεν, οὐθὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ· ἐν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο.

(1) È dunque evidente che, in un senso, la capacità di fare e patire è unica: (a) una cosa infatti è capace e perché possiede essa stessa la capacità di patire a opera di altra, e perché un'altra cosa può patire a opera di essa. (2) Invece, in un altro senso, la capacità di fare e di patire è diversa. Infatti, (a) l'una si trova nel paziente (in effetti, (i) è in virtù del possesso di un certo principio, ed è perché la materia stessa è un tal principio, che il paziente patisce, nei diversi casi, a opera di agenti diversi: (ii) ciò che è di grasso è combustibile e ciò che è comprimibile in questo dato modo può essere compresso in siffatto modo, e similmente negli altri casi); (b) l'altra, invece, si trova nell'agente, come a esempio il caldo e l'arte del costruire: il primo si trova in ciò che è in grado di riscaldare e la seconda in chi è in grado di costruire. (3) Perciò, nella misura in cui una cosa è un' unità naturale, non può patire nulla a opera di sé medesima, perché essa è una e non diversa da sé.<sup>24</sup> (1046<sup>a</sup>19-29)

Aristotele aveva distinto i vari modi in cui una cosa può essere detta capace in riferimento a un cambiamento, e aveva riconosciuto una capacità attiva di produrlo e una passiva di subirlo. Ora, in questo passo, riflette su come l'agente e il paziente stiano in rapporto fra loro, e la risposta, come di consueto, individua diversi piani cui questo rapporto può essere pensato. Nello specifico, agente e paziente sotto un certo rispetto sono uniti, sono "come una cosa unica" (1), sotto un altro rispetto invece vanno tenuti distinti (2). Vediamo le ragioni che Aristotele adduce.

Per quanto riguarda l'unità, egli spende, a dire il vero, poche parole, per di più non interamente intelleggibili (1a). Con l'uso del γάρ introduce ciò che segue come una argomentazione del fatto che agente e paziente siano unitari, argomentazione però molto compressa e formulata in modo ellittico. Il testo greco, infatti, si potrebbe esplicitare meglio leggendovi δυνατόν γάρ ἐστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ

<sup>24</sup> Traduzione rivista rispetto a Reale.

δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο <ἔχειν δύναμιν τοῦ παθεῖν> ὑπ’ αὐτοῦ<sup>25</sup>: volendone dare una parafrasi più ampia e libera di quella che può essere la traduzione, esso afferma che “infatti dicendo che A è capace si può intendere i) non solo che A abbia la capacità passiva di subire un cambiamento da parte di qualcos’altro, ii) ma anche che qualcos’altro abbia una capacità passiva di subire un cambiamento a causa di A”. La vera novità del ragionamento, rispetto a quanto detto prima di questo passo, risiede nel punto ii): che una cosa potesse essere detta δυνατόν in quanto può subire un cambiamento, era infatti già noto (1046<sup>a</sup>11-13); quello che qui ci dice Aristotele è però che “A è capace” significa anche “B può subire qualcosa da parte di A”. Quindi la capacità di qualcosa rispetto a un mutamento non è legata solo al principio interno a quella cosa di produrre o subire un mutamento: la capacità di un oggetto di produrre un mutamento è definita anche dalla capacità di altri di subirlo, ed è definita da ciò *per cui* è capacità<sup>26</sup>. Questa unità non è tale per cui agente e paziente, come funzioni ontologicamente distinte, vengano meno, ma riguarda piuttosto la loro implicazione reciproca<sup>27</sup>.

La differenza fra i due è dunque meglio chiarita nella parte restante del passo (2). Se è vero che le due si co-implicano, rimane sempre vero che l’una rimane nell’agente (ἐν τῷ ποιοῦντι), l’altra nel paziente (ἐν τῷ πάσχοντι), che non sono semplicemente due oggetti diversi, ma più in profondità, come detto, due funzioni ontologiche. Ora, sull’agente Aristotele non ci dice molto (2b): il principio attivo della costruzione è in colui che può costruire e mettere in modo la costruzione, del riscaldamento in ciò che può riscaldare. Decisamente più interessante è ciò che dice invece sul paziente (2a): egli prima ci presenta un’analisi generale del paziente (i) e, poi, un esempio concreto (ii). Il paziente è tale perché possiede il principio di mutamento passivo, e questo ci era noto. Qui Aristotele però aggiunge qualcosa in più: egli dice infatti καὶ εἶναι καὶ τὴν ὅλην ἀρχὴν τινα (i). Anche qui il testo greco non rende del tutto agevole la lettura: in particolare il secondo καὶ può essere inteso in molti modi, e in quella posizione appare piuttosto strano<sup>28</sup>. Ciò che a noi pare voler dire la frase è che un

<sup>25</sup> Cfr. Beere 2009, 53.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 55: «by what happens when the power in question is exercised».

<sup>27</sup> Ciò non toglie però l’asimmetria dei due ruoli, in virtù della quale si può dire comunque che, anche se l’agente è definito in relazione al paziente che riceve il mutamento, è comunque l’agente, e la capacità attiva, a essere definita per prima e ad avere una priorità logica e ontologica, come dimostra il fatto che essa sia citata come il significato unificante di capacità in 1046<sup>a</sup>9-19. La sua priorità riposa sulla priorità della forma come fine: in un cambiamento verso una forma e verso un fine, l’agente porta con sé la forma e la produce nel paziente, il paziente la riceve, ma è la forma e il fine che rende intellegibile tutto il processo, e questa è appunto rappresentata dall’agente (Lefebvre 2018, 453). Avremo modo di approfondire meglio la priorità del fine, e il suo ruolo chiave per l’intellegibilità dei processi ontologici, analizzando Θ 8, cfr. *infra* capitolo 3, §3.2; cfr. inoltre Charles 1994, 2010.

<sup>28</sup> Fra i vari modi di intendere la frase: 1) “e perché anche la materia è un tale principio” (Makin 2006, *a loc.*); 2) “e perché la materia è anche un tale principio”; 3) “e anche perché la materia è un tale principio”; 4) “e perché è la materia a essere un tale principio”. L’interpretazione che preferiamo è la 4, anche se implica una resa del secondo καὶ in un senso epesegetico piuttosto ellittico. La presenza di quel secondo καὶ si farebbe leggere più naturalmente come un modo per connotare e caratterizzare ciò che segue, e dunque come 1, dove *anche* la materia, oltre ad altre cose, è tale principio (con καὶ riferito a τὴν ὅλην), o come 3, che lascia intendere che il fatto che la materia sia un tale principio sia una ragione ulteriore, non strettamente necessaria e slegata da tutto quanto detto prima (con καὶ riferito a τὴν ὅλην ἀρχὴν

oggetto possiede una capacità passiva di mutamento principalmente e proprio in virtù della materia: mentre la capacità attiva è principalmente legata alla forma, quella passiva lo è alla materia. Così un tavolo può bruciare perché è di legno, e non di un qualche altro materiale ignifugo. Ciò che ci suggerisce questo passo è una cosa che avevamo in qualche modo visto già alla fine di H 5 (1044<sup>a</sup>25-32): la materia porta sempre con sé una qualche dote di determinatezza, che risiede nel suo contribuire a delineare le proprietà di cui gode il composto che costituisce. Inoltre, la materia “è”, non “ha” un tale principio, mentre il paziente “ha” tale principio: ciò ci fa comprendere come tali determinazioni che la materia porta con sé non siano, nel contesto del composto, della materia, ma del composto unitario. Non vi è il composto, di cui la materia sia uno degli elemento giustapposti ad altri, e in cui l’elemento, il “pezzo” materiale abbia per sé le capacità passive, e dunque transitivamente, e un po’ impropriamente, si può dire le abbia anche il composto: vi è il composto, di cui la materia è un principio e non elemento (perfettamente in linea con Z 17), ed è principio delle capacità passive. In altre parole, la materia contribuisce alla determinatezza del composto *senza* restare essa stessa determinata<sup>29</sup>.

Un’ulteriore prova di ciò ci viene dal modo in cui Aristotele denota la materia nell’esempio che porta in questo passo (ii). Aristotele non dice “il grasso è combustibile”<sup>30</sup>, usando il sostantivo λίπος: egli usa il termine τὸ λιπαρὸν, “ciò che è fatto di grasso”<sup>31</sup>. La differenza è rilevante: il grasso è la materia, ma qui non è menzionata in uno stato autonomo, bensì è menzionato il composto che è fatto di tale materia, e che, in virtù dell’essere fatto di tale materia, è combustibile. Questo rafforza la nostra lettura, per cui il composto possiede una proprietà in virtù della materia, la materia è il principio di tale proprietà e del composto, e la materia viene dunque considerata in questo caso in parte come qualcosa di determinato (secondo la determinatezza delle capacità di cui è principio), in parte però come qualcosa di indeterminato (in quanto è considerata solo nell’oggetto-fatto-di-quella-materia). Quanto abbiamo qui detto, ricavando molto da questo breve passo, sarà esattamente il punto cruciale che Aristotele toccherà in Θ 7: se dunque, isolato, il passo appena letto potrebbe apparire in questo modo sovra-interpretato, alla luce di quel passo si avrà la conferma definitiva di quanto qui abbiamo detto, e verrà inoltre bene in luce l’unità del discorso del libro Θ.

Vale, infine, la pena dedicare alcune righe all’ultima parte di questo passo, in cui viene menzionata l’unità naturale (3). In esso dice che ciò che è una unità naturale non può patire nulla da sé

---

τινα). La meno plausibile a livello di lingua è in ogni caso la 2, che significherebbe che la materia è, fra le altre cose, anche un tale principio. Indice della non totale perspicuità della frase è la sua assenza in uno dei manoscritti principali (A<sup>b</sup>) e l’assenza del primo καὶ, assieme a εἶναι, in un altro (T).

<sup>29</sup> Sul collegamento fra materia, proprietà, determinatezza e composto insiste molto Gill 2008, 421-4.

<sup>30</sup> Come traduce invece Reale.

<sup>31</sup> In inglese tradotto la maggior parte delle volte con “what is oily” (Makin 2006, *a loc.*, Beere 2009, 56). Per un uso simile di τὸ λιπαρὸν cfr. GA II 2, 735<sup>b</sup>25; II 6, 743<sup>b</sup>15; V 3, 782<sup>b</sup>4.

medesimo. “Unità naturale” è il modo in cui in italiano è stato reso il termine greco *συμπέφυκεν*, termine che avevamo trovato già in Z 16 (1040<sup>b</sup>16), con però valore negativo: essa denotava ciò che è apparentemente unito in modo naturale ma è in realtà “anormale”, anomalo e messo assieme per coazione. Qui, all’opposto, esso denota un oggetto in cui tutte le sue componenti sono cresciute (per-fetto di φύω, che sta all’origine del termine stesso φύσις) assieme le une con le altre (συμ-), secondo un principio che le regola tutte dall’interno e che ne determina l’unità di fondo. Qui si sta dunque mettendo a tema la relazione fra capacità e natura: da un lato, si capisce come questa δύναμις richiede sempre un ἄλλο, che però negli enti naturali in quanto tali non è dato; dall’altro però si capisce anche per contrasto che la φύσις, il principio grazie al quale una cosa è una unità con sé stessa e in virtù di cui cresce da sé, non agisce al modo di una δύναμις, intesa come capacità di agire su *altro*: se si vuole capire il tipo di causalità propria degli oggetti naturali, quella per cui la φύσις è il principio di tutti gli accadimenti dell’oggetto naturale, bisogna pensarla come δύναμις d’altro tipo. Vogliamo a questo proposito menzionare brevemente un passo all’interno degli scritti di fisica, che ci fornisce un’indicazione molto utile. La contrapposizione fra natura e δύναμις emerge infatti molto bene in un brano del *De Caelo* (III 2, 301<sup>b</sup>17-22), in cui (riassumendo) Aristotele afferma che la natura è già principio di un certo movimento, quello interno, e la δύναμις può o accelerarlo o ostacolarlo con la violenza<sup>32</sup>. Questa osservazione è interessante, in quanto ci mostra due cose. Da un lato, conferma una opposizione fra i due termini di cui stiamo discutendo non solo sulla base di dove il principio di movimento è situato rispetto alla cosa in movimento, interno nel caso della natura, esterno nel caso della capacità, ma anche per il tipo di azione che le due esercitano: su altro la capacità, sulla cosa stessa in cui è presente, la natura. Allo stesso tempo, mostra però come anche la natura sia un principio di mutamento, che si differenzia dalla capacità appunto per agire sulla cosa non ἢ ἄλλο, ma in quanto sé stessa<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> «Poiché “natura” [φύσις] è il principio di movimento presente “in esso stesso” [ἐν αὐτῷ], “potenza” [δύναμις] quello presente “in altro” oppure “in quanto altro” [ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο], e ogni movimento è secondo natura [κατὰ φύσιν] o per costrizione [βίαιος], abbiamo che il movimento secondo natura, come quello della pietra verso il basso, sarà accelerato [θᾶττον ποιήσει] dall’intervento della forza, mentre quello contro natura sarà per intero opera della forza stessa [ὅλως αὐτῇ]». La traduzione è di Oddone Longo.

<sup>33</sup> Per la relazione fra δύναμις e φύσις cfr. Lefebvre 2018, 453-69, che mostra bene come siano termini fra loro, sotto rispetti diversi, sinonimi, opposti e intersecantesi. Cfr. anche Makin 2006, xxxii-xxxvi, che però ritiene che Aristotele in Θ affronti solo tangenzialmente il tema della natura, senza che questo sia cioè parte centrale del suo ragionamento (xxxiv), contro ciò che invece abbiamo mostrato nel capitolo primo e speriamo di mostrare per il resto del libro. Se è poi vero che l’introduzione della natura può indurre facili anticipazioni di quanto verrà detto nella seconda parte del libro, è d’altro canto questo uno dei caratteri più rilevanti del libro: esso non è strutturato secondo una chiara distinzione di parti, ma si evolve secondo l’approfondimento e l’estensione del campo semantico dei termini in gioco, per cui ogni nuova applicazione porta con sé novità mette in gioco nuovi significati. Detto più chiaramente, se anche la nozione di natura può portare ad anticipare il senso “ontologico” delle nozioni, ciò non è un problema, ma è proprio questo il modo di funzionare del metodo di indagine di Aristotele.

Se ciò che abbiamo appena detto è vero, una conseguenza può essere tratta. È vero che la φύσις è opposta alla δύναμις, ma ciò solo nell'ambito ristretto del senso di δύναμις come capacità di produrre mutamento in altro. Il riflettere sulla φύσις consente però di apportare delle estensioni alla nozione di δύναμις, che la facciano valere anche per l'azione interna di un ente che possiede la natura. Se un organismo cresce, la sua capacità di crescere non è una capacità di modificare sé in quanto altro, né in senso primario di essere modificato da altro: è invece un principio di mutamento interno all'organismo ed efficace sull'organismo stesso in quanto tale. Tale principio è ciò che regola i mutamenti di un ente naturale secondo un principio unitario: è la ragione profonda dell'unità della sostanza naturale. È chiaro come questa indicazione vada nella direzione in cui ci stiamo muovendo: da un lato, fornisce un elemento per comprendere meglio l'unità della sostanza, di cui bisognerà tenere conto nel prossimo capitolo per sciogliere le tensioni di ZH; dall'altro, in quanto questo elemento è proprio la nozione di natura, supporta la nostra tesi che ciò di cui Aristotele parla innanzitutto e direttamente è la sostanza naturale, e che la sostanza artificiale sia solo un derivato comprensibile per analogia rispetto a essa.

## 2. Uno spettro più ampio di capacità in $\Theta 2$ e $\Theta 5$

Volgiamoci ora all'analisi del capitolo secondo di questo nono libro della *Metafisica*. In esso è esposto un modo per classificare i vari tipi di capacità, a seconda degli esiti a cui possono dar luogo, univoci o ambivalenti. Essa ci fornirà innanzitutto una classificazione più raffinata dei vari tipi di δύναμις, classificazione che integrata dal capitolo 5 e da ciò che dice sull'origine delle capacità. Questi due testi potranno però esserci utili anche in altro senso. Essi ci danno indicazioni preziose su altri tre aspetti della questione che stiamo discutendo: innanzitutto, mostrano la determinatezza con cui Aristotele pensa alla capacità, ovvero il riferimento sempre determinato della capacità al suo oggetto, anche nel caso che essa sia una capacità razionale; inoltre, soprattutto il capitolo 5 consente di comprendere in modo più preciso quale sia il significato più comune di ἐνέργεια, avvicinandoci dunque a quanto diremo a proposito del capitolo 3 nel prossimo paragrafo; infine, ci daranno ulteriori suggerimenti su come intendere le capacità in riferimento alla natura.

### 2.1. Capacità razionali e irrazionali

L'osservazione che consente ad Aristotele di muovere oltre con il ragionamento riguarda le varie tipologie di enti che sono detti possedere una capacità di fare o subire cambiamenti. Essi

possono essere, nota Aristotele, di tre tipi: essi sono «alcuni, negli esseri inanimati, altri, invece, negli esseri animati, <e in questi> sia nell'anima <in generale> sia in quella <parte> dell'anima che ha la ragione»<sup>34</sup> (1046<sup>a</sup>36-<sup>b</sup>1). Ora, la divisione esposta qui è a due livelli. Da un lato, Aristotele distingue il gruppo degli inanimati dagli animati: questa divisione è in altre parole quella fra esseri non viventi ed esseri viventi, mostrando come in realtà, ancor più che la natura, sia l'anima e la vita ed essere elemento decisivo e determinante per intendere diversi tipi di sostanze composte; ciò a cui bisognerà guardare, ancor più che all'oggetto naturale contro quello artificiale, è al vivente rispetto al non vivente. Se questi sono i due macro-gruppi in cui Aristotele divide gli esseri, in realtà l'osservazione che vuole introdurre ora non corre lungo questa frattura, ma scompone i concetti secondo un altro piano, vale a dire fra esseri non dotati di ragione da un lato ed esseri razionali dall'altro. Il suo discorso continua infatti dicendo che «è evidente che anche le capacità saranno, alcune, irrazionali, altre, invece, razionali»<sup>35</sup> (<sup>b</sup>1-2). Questo significa che una potenza posseduta da un oggetto artificiale, da un oggetto naturale o da un oggetto vivente senza ragione o nella sua parte senza ragione saranno in realtà di uno stesso tipo, cioè “irrazionali”: con la ragione, invece, la capacità che ne deriva acquisterà un nuovo tratto, che Aristotele tematizza in questo capitolo. Questo gli consente di raggiungere un risultato che espone già da subito: «perciò tutte le arti e le scienze poietiche sono capacità»<sup>36</sup> (<sup>b</sup>2-3). Questo gli consente di affermare con sicurezza che tutte quelle capacità che vengono comunemente associate alla tecnica, l'arte, la scienza, rientrano anch'esse nella definizione di “principio di cambiamento in altro o nella cosa stessa in quanto altra”: l'esempio, utilizzato anche da noi, della medicina, non è dunque un esempio improprio, ma rappresenta effettivamente una capacità<sup>37</sup>.

Tali capacità razionali, se sono in generale capacità come le altre, si caratterizzano però per un funzionamento a loro peculiare. La differenza è questa: «mentre tutte le capacità razionali sono le stesse per ambedue i contrari, quelle irrazionali sono invece, ciascuna, capacità di un solo contrario»<sup>38</sup> (<sup>b</sup>4-6). Gli esempi che fa aiutano meglio a capire cosa intenda: il caldo ha solo capacità di riscaldare, l'arte medica invece può guarire ma anche può far ammalare, se non portare la morte, se usata impropriamente. Ora, prima di approfondire la lettura del capitolo, è bene tenere a mente cosa *non* vi si trova: non vi si trova cioè una concettualizzazione di quella che si può chiamare, e verrà chiamata da

<sup>34</sup> Il testo completo è: ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγῳ ἔχοντι. Traduzione rivista rispetto a Reale, qui e nei tre passi successivi.

<sup>35</sup> δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου.

<sup>36</sup> διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι δυνάμεις εἰσὶν.

<sup>37</sup> Ci sia consentito qui notare, a questo proposito, l'importanza che riteniamo abbiano gli esempi nel pensiero di Aristotele per mettere in luce aspetti di volta in volta diversi del suo pensiero: essi vanno però compresi nella misura esatta in cui contribuiscono al discorso, senza generarli indebitamente, e distinguere quali di essi sono meri esempi che rappresentano il concetto illustrato solo per analogia e quali, invece, vere istanze delle nozioni oggetto di studio.

<sup>38</sup> αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἐνός.

tradizioni filosofiche successive, l'“indifferenza della libertà” o “indifferenza dell'agire”, vale a dire una visione dell'agire specificamente umano per cui esso non è predeterminato ad alcuna scelta nello specifico piuttosto che altre, ma è rispetto a ciascuna di esse indifferente e quindi, essenzialmente, libera<sup>39</sup>. Essa, più che un'analisi dell'agire libero, è un'indagine sull'agire tecnico<sup>40</sup> e sui suoi fondamenti filosofici, per mostrare che esso è radicato sulla razionalità umana e quindi su una capacità bivalente.

Riprendendo il discorso, le capacità razionali sono connotate da un'intrinseca bivalenza rispetto ai loro oggetti e ai loro possibili risultati. Quali sono, dunque, le ragioni di questo tratto specifico? Leggiamo più attentamente l'argomentazione che Aristotele porta.

(1) αἴτιον δὲ ὅτι (a) λόγος ἐστὶν ἢ ἐπιστήμη, (b) ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν, πλὴν οὐχ ὡσαύτως, (c) καὶ ἔστιν ὡς ἀμφοῖν ἔστι δ' ὡς τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον, (2) ὥστ' (a) ἀνάγκη καὶ τὰς τοιαύτας ἐπιστήμας εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων, (b) εἶναι δὲ τοῦ μὲν καθ' αὐτὰς τοῦ δὲ μὴ καθ' αὐτάς· (c) καὶ γὰρ ὁ λόγος τοῦ μὲν καθ' αὐτὸ τοῦ δὲ τρόπον τινὰ κατὰ συμβεβηκός

(1) La causa di questo sta nel fatto che (a) la scienza si fonda su nozioni, (b) e la medesima nozione manifesta e l'essenza della cosa e la sua privazione, tranne che non nello stesso modo: (c) infatti la scienza è di ambedue i contrari, ma prevalentemente di quello positivo. (2) Pertanto, (a) è necessario che anche queste potenze razionali siano di ambedue i contrari, (b) e che, di uno dei contrari, lo siano per loro propria natura, mentre, dell'altro, non per propria natura: (c) infatti, anche la nozione si riferisce a uno dei contrari per sua stessa natura, all'altro, in certo qual modo, solo per accidente. (1046<sup>b</sup>7-13)

Per sviluppare il suo discorso Aristotele fa riferimento in via esclusiva alla scienza, facendo intendere che lo stesso principio valga anche per le altre capacità tecniche; d'altro canto, la scienza che è una capacità è, come afferma egli stesso, non scienza in generale, ma ποιητική ἐπιστήμη, “scienza produttiva” (b3). Il ragionamento che fa Aristotele si applica però in realtà alla scienza in generale, al di là del suo carattere applicativo, per metterne in luce un tratto fondamentale, che emerge dal seguente ragionamento: la scienza si basa su nozioni e concetti, anzi propriamente parlando è una nozione (1a); la nozione “manifesta” tanto la cosa nella sua essenza affermata, concretamente presente, quanto la privazione, l'assenza, il non essere della cosa (1b); se la scienza diventa produttiva, e quindi capacità, essa si riferirà, come la nozione su cui si basa, a entrambi i contrari (2a). Questo è il primo dei due ragionamenti che Aristotele porta avanti. Che la scienza si fondi su, o si identifichi con un corpo di nozioni, sembra voler dire che nel momento in cui la scienza conosce le cose, conosce la loro essenza, e l'essenza è espressa attraverso λόγοι. Come di consueto con questa parola, il suo significato sfugge

<sup>39</sup> Cfr. Lefebvre 2018, 415-18, che mostra come questo modo di leggere il trattato sia sorto con il *De fato* di Alessandro di Afrodisia e la sua opposizione al determinismo di matrice stoica.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 416. Se dunque si vuole trovare un contesto in cui questo discorso può essere utile alla discussione contemporanea, esso sarà piuttosto il dibattito sulle capacità ambivalenti della scienza, che in quanto tale è indifferente ai fini che persegue e può dunque produrre risultati per il bene o a scopi ben più deleteri.

a una comprensione chiara sull'immediato: denota esso la definizione, il ragionamento, la nozione? Secondo l'interpretazione che più ci pare plausibile, λόγος qui è ciò che esprime il τὸ τί ἐστὶ della cosa, e quindi dice ciò che la cosa è: a esempio, la malattia è questo e quest'altro. Esso coglie la forma. In che modo questo “mostra” anche il contrario? Nel senso che, alla fine di un procedimento discorsivo, grazie alla conoscenza della forma e dell'essenza, cioè di ciò che la cosa è, può giungere a determinare ciò che la cosa non è<sup>41</sup>. Ora, qui con “ciò che la forma non è” non si intende denotare tutto ciò che quella cosa effettivamente non è, ovvero l'infinità varietà di cose rispetto alle quali l'essenza in questione si differenzia (secondo l'adagio pseudo-spinoziano *omnis determinatio est negatio*). Ciò che la cosa non è va compreso in maniera più specifica come “ciò che la cosa è privata della forma che è stata definita”. Centrale è qui, di nuovo, il concetto di στέρησις che, come sappiamo da Θ 1, può assumere per Aristotele molti significati. Ciò che ci preme sottolineare ora è che questa privazione è a sua volta determinata da ciò di cui è privazione, mantiene un riferimento essenziale alla forma di cui è privazione<sup>42</sup>: la scienza di una certa essenza è in grado di determinare cosa significa non avere quella essenza, non con ciò però di determinare qualsiasi cosa non sia quell'essenza. Analogamente, la scienza produttiva è dei contrari nel senso che, potendo produrre quella determinata forma, può anche portare alla distruzione di quella forma, come alla creazione di enti privi di quella forma. La negazione esiste quindi in una forma altamente determinata, e viene prodotta come tale<sup>43</sup>. Questo carattere, che abbiamo appena sottolineato, di determinatezza della negazione ci consente meglio anche di comprendere la seconda parte del ragionamento aristotelico, che mira a mettere in luce la preminenza di uno dei due contrari, quello positivo, nel riferimento che la sostanza ha con entrambi. L'argomentazione si svolge come segue: la scienza si riferisce prevalentemente al contrario positivo (1c), cioè è per sé scienza del contrario positivo, mentre è scienza del contrario negativo “per accidente” (2c), dunque anche la capacità della scienza produttiva sarà di per sé capacità del contrario

---

<sup>41</sup> Cfr. Lefebvre 2018, 411.

<sup>42</sup> Una formulazione molto chiara di questo punto si può trovare nella differenza, esposta da Kant nella *Critica della Ragion Pura*, fra giudizi negativi (“a non è b”) e giudizi infiniti (“a è non-b”): i secondi pongono la cosa negata “a” nell'«ambito illimitato» (Immanuel Kant, *Critica della Ragion Pura, Analitica trascendentale*, Libro I, Capitolo I, A72/B97) degli enti che non appartengono al predicato “b”, senza conferire dunque alcuna determinatezza alla cosa che viene caratterizzata dalla negazione; i primi, al contrario, determinano il soggetto del giudizio proprio nel suo non possedere *quel* predicato. Con un esempio, il giudizio negativo “questo cane non è un levriero” significa che esso non possiede le caratteristiche che definiscono il levriero: se lo si intendesse come giudizio infinito, significherebbe invece che esso appartiene, assieme ai gatti, ai colori e ai contratti di lavoro a tutto ciò che non è un levriero. È interessante notare come questa distinzione sia stata formulata da Kant, contro la scolastica wolffiana del suo tempo che la ignorava, recuperando la traduzione e l'interpretazione che Boezio aveva dato della nozione di πρότασις ἀόριστος, utilizzata in questa forma da Ammonio proprio a partire da un passo del *De Interpretazione* di Aristotele (*De Int.* 2, 16<sup>b</sup>32). La rilevanza dell'infinita degli oggetti che sono denotati dal giudizio infinito è propria dell'interpretazione di Boezio e del recupero di tale concetto da parte di Kant, mentre è assente nel pensiero aristotelico, che ne rileva solo l'indeterminazione (per il modo in cui questo concetto è passato da Aristotele a Kant, attraverso anche gli arabi, cfr. Wolfson 1947; Jesiołkiewicz 2017, 11-14).

<sup>43</sup> Su ciò insiste a dovere Beere 2009, 84.

positivo, mentre per accidente del contrario negativo (2b)<sup>44</sup>. Le ragioni profonde di ciò risultano chiare se si riprende quanto si diceva sulla negazione determinata: la privazione di cui si parla è privazione di una determinata forma, e non negazione generica; dipende dunque dalla forma di cui è privazione, tanto ontologicamente quanto in termini di definizione, mentre la forma non dipende allo stesso modo dalla sua privazione, potendosi definire e potendo sussistere indipendentemente da essa. Prima ancora che un discorso assiologico, la primarietà della forma e dell'essenza rispetto alla privazione (come abbiamo avuto modo di precisare già a partire da H 5) si basa quindi su un discorso logico e ontologico: concisamente, non vi è forma della privazione, se non “per accidente”.

## 2.2. La genesi e le condizioni delle capacità

Vale la pena, giunti a questo punto, fare una rapida escursione all'interno del capitolo 5 del libro Θ: in esso vengono analizzate le condizioni a cui una capacità può con successo iniziare il proprio esercizio, e nel fare ciò approfondisce la classificazione delle capacità e mette in luce, soprattutto per quanto riguarda le capacità razionali, delle implicazioni interessanti. Lì viene innanzitutto proposta una diversa sistematizzazione della totalità delle capacità concepibili (ἀπασῶν, 1047<sup>b</sup>31)<sup>45</sup>, ordinandole sulla base di un criterio genetico: una capacità può essere innata (συγγενῶν, *ivi*) oppure acquisita, e, in questo caso, acquisita con l'esercizio (ἔθει, 1047<sup>b</sup>32) o con l'istruzione (μαθήσι, 1047<sup>b</sup>33). Solo per le seconde, per essere acquisite, è richiesto una qualche loro messa in atto che preceda l'acquisizione delle stesse (προενεργήσοντας, *ivi*): messe in atto da chi le insegna, oppure messe in atto a scopo di esercizio e prima del possesso effettivo; quelle innate invece, e fra queste Aristotele inserisce ora anche quelle passive, ciò non è richiesto. Ora, è chiaro che qui Aristotele sta riproponendo, approfondendola, la distinzione fra potenze irrazionali e potenze razionali, con lo scopo di illuminarne una diversa angolatura: non tanto ciò verso cui si indirizzano, ma il modo in cui si originano, in modo innato e naturale le prime, in virtù di un processo e una costruzione le seconde – in un processo che, se il termine non fosse troppo moderno e anacronistico, potremmo chiamare “seconda natura”.

Gettare lo sguardo alla genesi delle capacità consente però di trovare anche delle capacità non strettamente classificabili nella dicotomia razionale/irrazionale. Vogliamo a questo proposito richiamarci brevemente ad alcune distinzioni che Aristotele introduce nelle sue opere etiche, e in particolare

---

<sup>44</sup> In altre parole, per ritornare al dibattito di cui alla nota 35, se la medicina è usata a fini lesivi della salute, l'uso che si fa della medicina è legittimamente chiamato improprio e contro natura, e il problema non è nella medicina *in sé*.

<sup>45</sup> Non ci sono dunque motivi testuali per credere che la divisione non sia esaustiva, come ritiene Beere 2009, 140 nota 4.

nell'*Etica Nicomachea*, a cavallo fra il primo e il secondo libro, in cui Aristotele discute a proposito del modo in cui si può sviluppare una virtù. A ben guardare, i tre tipi di genesi delle capacità possono infatti essere fatti corrispondere con le tre parti dell'anima, quella vegetativa, quella emotiva e quella razionale. Se si guarda al modo in cui nell'*Etica Nicomachea* queste tre parti vengono messe in relazione alle rispettive virtù, si noterà come, mentre alla prima non spetta nessuna virtù, non potendo essa divenire diversa da come è (*EN* II 1, 1103<sup>a</sup>18-20), e non avendo dunque «nulla a che fare con la virtù umana» (*EN* I 13, 1102<sup>b</sup>12-13)<sup>46</sup>, la seconda acquisisce la virtù per «abitudine» (ἔξ ἔθους), la terza invece grazie all'«insegnamento» (ἐκ διδασκαλίας) (*EN* II 1, 1103<sup>a</sup>15, 17). Ora, la parte dell'anima a cui afferiscono le virtù del carattere, acquisite con l'abitudine, è detta essere ἄλογος, e tuttavia μετέχουσα μέντοι τη λόγου, «partecipa della ragione» (*EN* I 13, 1102<sup>b</sup>13), «in quanto la ascolta e le obbedisce» (<sup>b</sup>31-32); non solo, ma Aristotele si spinge a dire che anche quella parte volendo potrebbe essere detta λόγον ἔχειν (*Ibid.*, 1103<sup>a</sup>1), e così sarebbe l'ambito razionale dell'uomo a essere duplice, e non quello irrazionale, a cui prima era ascritta la parte emotiva. Insomma, se certo l'esercizio dell'abitudine riguarda una parte che non ha ragione, e che dunque in quanto tale non può possedere nozioni ed è per ciò nutrice di capacità irrazionali e monovalenti, questa parte sembra poter avere una partecipazione alla ragione, che quindi introdurrebbe anche in essa un aspetto di razionalità e, forse, di ambivalenza di capacità: risulta dunque quantomeno ambigua la collocazione delle capacità acquisite con l'abitudine e l'esercizio, se nell'ambito, più naturale, di quelle irrazionali o se in quelle razionali. Ciò non significa, a ben vedere, che la distinzione fra capacità razionali e irrazionali non sia esaustiva per tutte le capacità: avremo anzi modo di vedere in seguito come ci siano ragioni per affermare che lo sia. Piuttosto, ci sono delle capacità che, a nostro modo di vedere, possono essere fatte rientrare a volte nell'uno, a volte nell'altro ambito. Queste sono in particolare quelle che si riferiscono ad azioni che rientrano nell'ambito della πράξις, per come è analizzata nelle opere etiche<sup>47</sup>. Notare questo è utile per arricchire lo spettro di capacità di cui si può parlare, e risulterà di aiuto per comprendere meglio quanto Aristotele dirà in Θ 6 sulla distinzione fra κίνησις ed ἐνέργεια.

Il capitolo 5 è però strettamente legato alle opere etiche per un altro motivo, per il quale è stato in realtà molto più spesso accostato a esse, vale a dire l'analisi delle condizioni in cui le capacità entrano in azione. Ripercorriamo anch'essa in modo rapido. La prima cosa che Aristotele nota a

<sup>46</sup> Qui, e nelle successive citazioni da *EN*, traduzione di Carlo Natali.

<sup>47</sup> La distinzione fra azione e produzione risulta rilevante per, e comprensibile attraverso l'analisi dei termini di atto e potenza nella *Metafisica*. Essa in particolare sembra accostabile alla distinzione fra κίνησις ed ἐνέργεια per come tematizzata in Θ 6, su cui avremo modo di dilungarci in seguito. L'esempio della capacità di suonare il flauto risulta a questo proposito stimolante per interrogarsi sullo statuto del rapporto fra τέχνη, sussumibile sotto il concetto di produzione (cfr. *EN* VI 4, 1140<sup>a</sup>9-10), e πράξις, e su come collocare le attività poetiche in senso stretto (cfr. Charles 2010, 176 nota 12). Per un'analisi che riduce prassi a produzione a partire da Θ 5, cfr. King 2008.

proposito è che le capacità sono capacità di «qualcosa di determinato, in un tempo determinato e in una maniera determinata»<sup>48</sup> (1048<sup>a</sup>1). Tutto ciò è una conferma di quanto ampiamente visto, sia per quanto riguarda l'oggetto, sia per quanto riguarda il tempo e la modalità (si ricordi la discussione sui vari tipi di incapacità e impotenza). È chiaro, dunque, che le capacità si eserciteranno a condizioni anch'esse *determinate*: solo con un determinato oggetto, solo in un determinato momento, solo in un determinato modo. Come precisare queste condizioni? Esse, nota Aristotele, sono differenti nel caso in cui si stia parlando di capacità irrazionali o razionali: per le prime vige una sorta di necessità, per cui «allorché agente e paziente si incontrino conformemente al loro potere, necessariamente l'uno agisce e l'altro patisce»<sup>49</sup> (a6-8). Semplicemente, un secchio di acqua messo sopra un fuoco necessariamente si riscalderà, e il fuoco necessariamente riscalderà il secchio che è posto sopra di esso. Ma ciò non può essere per le potenze razionali: avendo esse due possibili esiti, se ci fosse tale necessità si darebbero necessariamente e contemporaneamente due esiti contrari, ciò che però è impossibile: «<se esse implicassero la necessità di cui sopra>, verrebbero a produrre i due contrari, il che è assurdo»<sup>50</sup> (a9-10). Ciò che determina, dunque, quale dei due possibili esiti della capacità sarà quello che si realizza saranno dunque altre circostanze a determinarlo: ὄρεξις οὐ προαίρεσις, «il desiderio, oppure la scelta razionale» (a11). Qui è il punto in cui Θ 5 si inserisce nelle discussioni sul movente dell'azione e sul ruolo della scelta e del desiderio in essa, discussioni di cui invece noi in questa sede non ci occuperemo<sup>51</sup>. Vale però la pena riportare due osservazioni che Aristotele fa al proposito proprio grazie alla più ampia discussione sulla nozione di capacità. Innanzitutto, 1) anche il desiderio di una cosa, per essere effettivo, deve sottostare a condizioni determinate, di modo tale che esso conduce all'azione solo «quando sia presente il paziente» (a15) e quando «nulla faccia impedimento dal di fuori» (a16-17): un medico, per quanto lo voglia, non potrà curare un paziente se esso non gli è presente dinnanzi, come non potrà curarlo se non ha gli strumenti giusti, o venga impedito a fare ciò da qualcuno. Oltre a ciò, 2) non si potrà dare desiderio di cose impossibili, o meglio, tale desiderio sarebbe inefficace: «se uno volesse o desiderasse due cose differenti, o due cose contrarie, non le potrebbe fare: infatti, non in questo modo egli possiede la capacità di fare quelle cose»<sup>52</sup> (a21-23).

<sup>48</sup> τὸ δυνατόν τι δυνατόν καὶ ποτὲ καὶ πῶς.

<sup>49</sup> ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζωσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν

<sup>50</sup> ὥστε ἅμα ποιήσει τὰ ἐναντία: τοῦτο δὲ ἀδύνατον. Emerge qui un altro senso di δύνατον e δύναμις, che non ha tanto a che fare con l'essere o meno capaci, ma con la possibilità o l'impossibilità che un certo evento accada, o anche la possibilità e l'impossibilità logica: esso viene introdotto da Aristotele in Θ 4. Non ci occuperemo in questa sede di chiarirne gli aspetti, ma ci limiteremo a farvi riferimento solo quando necessario al discorso principale che stiamo conducendo.

<sup>51</sup> Di nuovo, sarebbe qui errato far scivolare queste considerazioni in una discussione sul libero arbitrio e l'indifferenza della libertà di fronte alla scelta. Esso è un problema estraneo all'ambito tematico del pensiero aristotelico e, più in generale greco.

<sup>52</sup> διὸ οὐδ' ἂν ἅμα βούληται ἢ ἐπιθυμῇ ποιεῖν δύο ἢ τὰ ἐναντία, οὐ ποιήσει: οὐ γὰρ οὕτως ἔχει αὐτῶν τὴν δύναμιν.

Questi sono in fondo corollari della più fondamentale *determinatezza* delle capacità, che sono sempre di qualcosa di determinato, in un tempo determinato e in un modo determinato.

Aggiungiamo qui due osservazioni conclusive su questo capitolo, di modo tale che esso riveli la sua utilità non solo ai fini di una classificazione più raffinata delle capacità, ma anche nel contesto più ampio del nostro discorso. Innanzitutto, si è qui parlato di esercizio delle capacità: non sfuggirà che esso, in quanto correlativo della δύναμις, altro non sarà che ἐνέργεια, che inizia quindi ad assumere dei tratti più distinti: essa è la capacità considerata nel momento in cui si realizza. È notevole però la totale assenza del termine in questo capitolo: esso compare solamente in una occasione (προενεργήσοντας, 1047<sup>b</sup>33), in cui peraltro è parte di un composto e non serve in modo specifico a indicare il correlato esercizio della capacità. Cosa usa Aristotele al suo posto? Due termini, che ritroviamo in modo costante in tutto il capitolo: ποιεῖν e πάσχειν. Essi sono dunque l'espressione più propria di quel significato "comune" di ἐνέργεια, ed essi, a differenza di quest'ultimo, decisamente affermati tanto nel lessico comune quanto già nel lessico tecnico della filosofia aristotelica. Quest'uso d'altro canto non ci sorprende: in Θ 1 la capacità era divisa in ποιητική e παθητική, segnalando già quale fosse la rispettiva attualizzazione. Questi due, poi, sono sussumibili sotto il termine più generale di κίνησις (usato a esempio qui in 1048<sup>a</sup>2), che indica dunque il prodotto dell'esercizio della capacità: un'azione/produzione<sup>53</sup> o un mutamento passivo. Questo significato, come si vede e come era stato programmato in Θ 1, è stato raggiunto attraverso un'analisi del termine δύναμις, tenendo in mente il quale ci si è poi rivolti al suo correlativo "attuale", raggiungendo altri due termini comuni come quello di partenza. Diversa sarà la situazione nel momento in cui Aristotele tenterà di partire dal lato "attuale" della dicotomia, per vedere cosa lo caratterizzi in quanto tale in ogni sua manifestazione, e tentarne così una generalizzazione, ciò che farà in Θ 6: possiamo già qui dire, però, che questa operazione poteva essere fatta solo passando prima per la δύναμις e da essa al suo correlativo attuale, in quanto solo così si poteva individuare un nucleo di significati di partenza senza i quali ἐνέργεια sarebbe un mero termine tecnico, contenitore vuoto e insignificante per i più. La seconda osservazione che facciamo riguarda invece la prospettiva particolare da cui Θ 5 affronta il problema delle capacità, vale a dire quella delle loro condizioni: in tali condizioni gioca un ruolo di primo piano il fattore temporale, per cui Aristotele è molto impegnato a chiedersi *quando*<sup>54</sup> una capacità passi al suo esercizio. Questa prospettiva temporale è tipica dell'ambito delle capacità, e andrà tenuta a mente nel momento in cui, nel contesto dell'introduzione del più esteso significato di δύναμις, Aristotele si porrà in Θ 7 domande analoghe riguardo alle condizioni di essa.

---

<sup>53</sup> Cfr. nota 42 per la discussione di questa ambiguità.

<sup>54</sup> Segnalato dall'uso di ricorrente di termini come ποτὲ e ὅταν, afferenti all'ambito temporale.

### 2.3. Capacità e natura

Concludiamo la nostra analisi di questo momento del ragionamento aristotelico riprendendo  $\Theta$  2 per aggiungere, più brevemente, un ultimo tassello. Vogliamo qui portare infatti all'attenzione una implicazione della discussione condotta in quel capitolo, riguardo al collegamento fra capacità e natura. Abbiamo visto come lì si distinguano capacità irrazionali, monovalenti, e capacità razionali, bivalenti. Queste ultime si fondano sulla loro provenienza dal  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , allo stesso tempo facoltà razionale e concetto da essa posseduto. La presenza della ragione implica poi, naturalmente, la presenza dell'anima: esse esisteranno dunque solo dove esista un'anima razionale, cioè un essere umano. Dove esisteranno le altre? È evidente, e detto chiaramente da Aristotele stesso, che esse saranno proprie degli enti naturali inanimati e animati, cioè viventi. Guardando la questione dalla prospettiva opposta, si può dunque dire che ogni movimento e accadimento dell'ente naturale e vivente (e di quello razionale, in quanto di esso non vi è di razionale) sia regolato e trovi una sua base in un *set* di capacità esclusivamente monovalenti. Esse sono poi, come ci ricorda  $\Theta$  5, innate, vale a dire congenite nell'ente che le possiede, e a questo proposito Aristotele fa l'esempio delle capacità sensoriali (1047<sup>b</sup>31-2). Tutto ciò ci consente di compiere un primo passo nella comprensione di cosa sia un essere vivente: esso appare come un "composto più o meno complesso di capacità non razionali"<sup>55</sup>, che determinano il suo funzionamento interno e la sua interazione con l'ambiente esterno. Tali capacità, abbiamo avuto modo di vedere in  $\Theta$  1, sono radicate nei costituenti materiali di tale sostanza: ciascuno conferisce una certa capacità attiva o passiva che determina l'insieme delle funzioni organiche dell'essere vivente nel suo complesso. Quello che ci preme notare è come, vista da questa prospettiva, la  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  includa la  $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$  al suo interno: tutte queste capacità non sono altro che la natura di un certo oggetto, che è principio interno dei mutamenti della cosa stessa. Essa non è capacità nel senso di capacità di agire su altro, ma di sicuro in quanto capacità di ricevere certi mutamenti determinati da parte di altro: è nella natura di un foglio di carta poter essere tagliata da un paio di forbici, mentre ciò non è vero di una lamina d'acciaio. Questa è la condizione degli enti meramente naturali, non viventi: essere soltanto degli attori passivi, che mutano certo sulla base della loro capacità specifica e nel determinato modo in cui questa consente loro di mutare, ma solo in virtù di una causa esterna. Il vivente, vedremo, ha invece come caratteristica precipua il muoversi da sé: ciò implica che le sue capacità non siano solo passive, ma anche attive e produttive. La produzione di mutamento

---

<sup>55</sup> Lefebvre 2018, 402.

avverrà però nel vivente non su di sé in quanto altro, ma immanentemente a esso<sup>56</sup>. Quanto abbiamo qui anticipato in forma meramente discorsiva e meno documentata precisa meglio ciò che avevamo già avuto modo di vedere riguardo al rapporto fra δύναμις e φύσις: se da un lato rimane vero che la φύσις rimane un principio di unità della sostanza in quanto principio unitario interno di regolazione dei mutamenti, dall'altro è più propriamente la *vita* a essere la causa interna dei mutamenti. Ciò che è evidente, in ogni caso, è che la considerazione della natura e del vivente sia un sottotesto sempre presente nel discorso aristotelico, e ogni divisione concettuale che in esso si compie ha delle implicazioni di un qualche tipo anche sullo studio dell'essere vivente.

### 3. *La necessità della distinzione fra δύναμις ed ἐνέργεια in Θ 3*

Abbiamo accennato, trattando Θ 5, della rilevanza in esso del problema del “quando” in relazione al rapporto fra capacità e realizzazione: in esso la domanda che guidava l'indagine era più precisamente quando, e a che condizioni, la capacità si realizzava nel suo esercizio. In realtà tale problema può essere guardato anche da un altro lato, scendendo a un livello teorico più profondo e fondamentale: non solo chiedersi quando la potenza riesca a esercitarsi, ma, più alla radice, quando la potenza esista in quanto tale. Se la distinzione fra capacità ed esercizio deve aver senso, è richiesta infatti l'accettazione di un presupposto, vale a dire che sia possibile definire uno stato in cui la capacità sussista senza che sussista l'atto, un momento in cui vi sia senza che sia ancora realizzata. Questo è un presupposto però che, nota Aristotele, non è accettato unanimemente da tutti: in particolare, vi è un gruppo di pensatori, i cosiddetti Megarici<sup>57</sup>, «i quali sostengono che c'è la capacità solo quando c'è l'atto»<sup>58</sup> (Θ 3, 1046<sup>b</sup>29-30). Le implicazioni di questa tesi sono chiare: se vi è la capacità solo quando c'è l'atto, allora non vi è un momento in cui un ente sia capace di fare qualcosa senza che tale capacità sia nel suo esercizio effettivo, attuale; ma in questo modo la distinzione, posta da Aristotele, collassa e i termini si sovrappongono l'un l'altro. Per mantenere la validità della sua analisi Aristotele deve quindi confrontarsi con questa posizione possibile. Ora, in questo paragrafo ci soffermeremo sulle linee principali degli argomenti che Aristotele porta per neutralizzare il ragionamento megarico. Tuttavia, ciò che vorremmo più di tutto mettere in luce è il modo in cui, in questo contesto, egli lavori sulla nozione di ἐνέργεια: è questo, infatti, il primo punto in cui Aristotele affronta più direttamente

---

<sup>56</sup> Molto chiaro sulla distinzione fra i due Zucca 2015, 21; cfr. anche Robinson 1989, 50.

<sup>57</sup> L'identificazione storica di questi pensatori è molto discutibile, oltre che altamente problematica, non essendo pervenuta alcuna testimonianza. È stato escluso che Diodoro Crono, celebre per il suo “argomento dominatore”, appartenesse alla scuola, nonostante la somiglianza del suo argomento rispetto a quello megarico, per come riportato da Aristotele. Rimangono dunque sul tema mere congetture (Reale 2004, 1118; Witt 1995, 253 nota 5).

<sup>58</sup> ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι. Traduzione rivista rispetto a Reale.

il concetto, dovendo determinare la distinzione e l'autonomia della δύναμις rispetto a essa. Sono quindi due i risultati che potremo ottenere dalla lettura di questo capitolo: 1) non esiste, in questo, una implicazione logica forte fra δύναμις ed ἐνέργεια, tale per cui non si dà la prima senza la seconda – e questo sarà un punto da tenere a mente quanto una sorta di implicazione di questo tipo emergerà più avanti; 2) ἐνέργεια acquisisce qui un suo significato κυρίως e, al contempo, viene estesa al di là di esso.

### 3.1. Gli argomenti contro i Megarici

Ciò che per Aristotele deriva dalla tesi megarica non sono altro che ἄτοπα, “assurdità” che mostrano come dunque essa non sia sostenibile: la strategia aristotelica è quindi quella di ridurre la tesi avversaria alle sue conseguenze necessarie e, rigettando queste come insostenibili, rigettare la tesi stessa. Le obiezioni che Aristotele muove, strutturate tutte su questo modello di base, sono principalmente tre, e chiamano in causa tre casi in cui dei processi reali verrebbero resi incomprensibili o inesistenti sulla base dei presupposti megarici: l'agire tecnico, la percezione e, più in generale, il movimento. Iniziamo con il primo.

(1) δῆλον γὰρ ὅτι (a) οὐτ' οἰκοδόμος ἔσται ἐὰν μὴ οἰκοδομῆ ((b) τὸ γὰρ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῶ εἶναι ἔστιν οἰκοδομεῖν), (c) ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. (2) (a) εἰ οὖν ἀδύνατον τὰς τοιαύτας ἔχειν τέχνας μὴ μαθόντα ποτὲ καὶ λαβόντα, (b) καὶ μὴ ἔχειν [<sup>a</sup>] μὴ ἀποβαλόντα ποτέ [(ἢ γὰρ λήθη ἢ πάθει τινὶ ἢ χρόνῳ· οὐ γὰρ δὴ τοῦ γε πράγματος φθαρέντος, ἀεὶ γὰρ ἔστιν)], (c) ὅταν παύσηται, οὐχ ἔξει τὴν τέχνην, πάλιν δ' εὐθὺς οἰκοδομήσει πῶς λαβών;

(1) Infatti, (a) è chiaro che uno non potrebbe essere costruttore se non nell'atto di costruire, (b) mentre, in realtà, l'essere costruttore consiste nell'aver la capacità di costruire. (c) E così dicasi per le altre arti. (2) Ora, (a) se è impossibile possedere queste arti senza averle imparate e apprese in un dato momento, (b) e se non è possibile [<sup>a</sup>] non possederle più senza averle perdute [...], (c) allora (stando a quanto dicono i Megarici) quando uno avrà cessato di costruire, non possederà più l'arte, e tuttavia, poi, potrà improvvisamente riprendere a costruire; ma come può riacquistare l'arte? (1046<sup>b</sup>33-1047<sup>a</sup>4).

Qui Aristotele prende in considerazione ogni agire tecnico: l'esempio è quello dell'arte di costruire, ma il ragionamento rimane valido qualsiasi sia l'arte di cui si parli (1c). Accettando la tesi megarica, ne deriverebbe che il costruttore è solo colui che è effettivamente occupato con l'attività di costruire, mentre chi non sta effettivamente, attualmente costruendo non sarà un costruttore (1a). Dunque, chi non sta costruendo, se anche mentre costruiva aveva realmente l'arte di costruire, in quei momenti in cui non sta costruendo non ha più tale arte; quando però dovrà ritornare a costruire, si dovrà necessariamente dire che egli la riapprenda istantaneamente (2c). Entrambi i processi di acquisizione (2a) e perdita (2b) dell'arte non sono però istantanei, ma richiedono un processo lungo e strutturato, e in ogni caso delle ragioni per cui tale processo avvenga (la perdita, a esempio, avviene

per la perdita di memoria o per il lungo tempo trascorso dall'ultimo esercizio effettivo, 1047<sup>a</sup>1-2): non sono dunque compatibili con lo scenario megarico di perdita e acquisizione immediata e, soprattutto, immotivata delle arti<sup>59</sup>. L'argomento, così ricostruito, si basa dunque sul modo in cui acquistiamo e perdiamo le capacità di fare certe cose. È dunque, in parte, riferito all'esperienza quotidiana di ciò che è un costruttore (o un calzolaio, un musicista, etc.), e di ciò che significa imparare e perdere un'arte: esperienza quotidiana che, in fondo, nemmeno i Megarici – per come Aristotele ce li presenta – vogliono trascurare e trascurano del tutto: se così non fosse, non si preoccuperebbero nemmeno di tenere ferma la distinzione fra essere capaci di costruire e costruire in atto per identificare le due temporalmente; semplicemente, ignorerebbero il dato esperienziale che per fare una cosa è necessario avere la capacità di farla. Aristotele non chiama però in causa solo l'esperienza quotidiana e il modo comune di intendere<sup>60</sup>, ma soprattutto una lettura di essa che ne possa fornire le ragioni, cosa che ai megarici manca.

È possibile però anche un'altra lettura dell'argomentazione. Si potrebbe, infatti, intendere la tesi megarica come se affermasse che è capace di costruire solo chi è nel processo di costruzione, nel senso che non solo ha delle capacità di costruire, ma anche si ritrova nelle giuste circostanze per costruire, cioè disponibilità di materiali, disponibilità di attrezzi, buono stato di entrambi, etc.: se non vi sono le circostanze che rendono possibile costruire, non si può essere detti costruttori<sup>61</sup>. Ora, questo tipo di obiezione non ci sembra sia effettivamente rintracciabile nel testo, né Aristotele sembra preoccupato nel rispondervi: certo però essa è un'obiezione più generale che può essere possibile muovere alla tesi aristotelica per cui la capacità sussiste indipendentemente dall'attività, a partire anche da certe letture di Θ 5<sup>62</sup>. E tuttavia crediamo che Aristotele avesse i mezzi per rispondervi: sia perché, come è stato giustamente notato, se certo le circostanze fanno sì che chi può costruire lo faccia poi effettivamente, esse non creano il costruttore<sup>63</sup>, sia perché – ed è la ragione profonda anche della prima motivazione – la capacità attiva, come si è visto analizzando Θ 2, precede quella passiva, nel senso che le è logicamente anteriore; certo essa deve essere sempre pensata assieme al correlativo passivo (capacità attiva e passiva sono in un certo senso uno, ci veniva lì ricordato), ma ciò non toglie la priorità dell'attività sulla passività, portando l'attività con sé la forma e il fine e cioè, in altri termini, le condizioni di intelligibilità del processo nel suo complesso. In questo caso la capacità attiva è l'arte di costruire, quella passiva le circostanze materiali dell'agire: se è vero, dunque, che senza i giusti materiali un costruttore non potrà costruire, ciò non toglie che egli abbia la capacità di costruire anche

---

<sup>59</sup> Witt 1995, 255.

<sup>60</sup> Non dice, a esempio, che il costruttore λέγεται ο δοκεῖ τὸ δυνατῶ εἶναι οἰκοδομεῖν, ma dice ἐστίν (l. 35).

<sup>61</sup> Beere 2009, 101-103.

<sup>62</sup> Lefebvre 2018, 429 e nota 2.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 430.

al di là di quelle circostanze; in altri termini, la capacità sussiste anche al di là della sua effettiva messa in pratica<sup>64</sup>. Questo ragionamento aristotelico, che porta le ragioni di fondo per introdurre la distinzione fra capacità ed esercizio o attività, oltre che evidenziarne il valore esplicativo, risale dunque dall'esperienza quotidiana al modo "ragionato" di intenderla: il fatto, esperibile, che colui che è capace di costruire lo sia anche al di là e al di fuori dei momenti in cui effettivamente costruisce si basa in ultima analisi sul fatto che la capacità di costruire è un "oggetto ontologico" dotato, almeno in parte, di una certa autonomia, e così ogni capacità tecnico-artistica.

Ciò vale non solo per queste, però, ma anche per un'altra classe di capacità, quelle percettive. Qui Aristotele fa valere il suo ragionamento per una classe più ampia di oggetti: se finora aveva preso in considerazione solo capacità a<sub>1</sub>) attive e b<sub>1</sub>) razionali, ora si estende a considerare anche capacità a<sub>2</sub>) passive e b<sub>2</sub>) irrazionali.

(1) καὶ τὰ ἄψυχα δὴ ὁμοίως· οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὸν οὔτε ὄλως αἰσθητὸν οὐθέν ἔσται μὴ αἰσθανομένων· ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. (2) ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἰσθησιν ἔξει οὐδὲν ἂν μὴ αἰσθάνηται μηδ' ἐνεργῆ. (a) εἰ οὖν τυφλὸν τὸ μὴ ἔχον ὄψιν, πεφυκὸς δὲ καὶ ὅτε πέφυκε καὶ ἔτι ὄν, (b) οἱ αὐτοὶ τυφλοὶ ἔσονται πολλάκις τῆς ἡμέρας, καὶ κωφοί.

(1) Lo stesso vale anche per le cose inanimate: infatti, né il freddo, né il caldo, né il dolce, né, in genere, alcun sensibile potrà esistere se non sarà attualmente percepito. Cosicché ai Megarici accadrà di sostenere la stessa dottrina di Protagora. (2) E, anzi, uno non potrà più neppure avere la facoltà di sentire, se non starà sentendo e non starà esercitando in atto questa facoltà. Allora, (a) se cieco è chi non ha la vista – mentre per sua natura dovrebbe averla e al momento in cui per natura dovrebbe averla e nel modo in cui dovrebbe averla –, (b) ne consegue che i medesimi animali saranno cechi più volte al giorno, e così anche sordi. (1047<sup>a</sup>4-10)

Vediamo innanzitutto che qui Aristotele si rivolge esplicitamente agli enti ἄψυχα: ricordando che la distinzione fra capacità razionali e irrazionali era stata introdotta sulla base di quella fra animati e inanimati (nel senso che, affinché ci sia una capacità razionale, ci deve essere l'anima, anche se non tutte le capacità degli esseri animati sono razionali<sup>65</sup>), capiamo che qui Aristotele vuole coinvolgere anche le capacità irrazionali nel suo ragionamento, e in effetti le capacità percettive sono di tal sorta<sup>66</sup>. Si può notare poi che Aristotele si rivolge a una capacità passiva, ovvero quella di essere percepito (1), procedendo poi verso la correlativa capacità attiva (2). Ora, ribadiamo che non è, a nostro avviso, intenzione esplicita di Aristotele (o non vi sono tracce testuali di simile intenzione) focalizzare l'argomento su questa distinzione: tuttavia, il fatto che entrambe vengano incluse conferisce certamente maggiore estensione ai suoi argomenti. In ogni caso qui, ancor più che prima, egli vuole evidenziare

<sup>64</sup> Un punto simile è avanzato da Frede 1994, 190-1.

<sup>65</sup> Cfr. Θ 5, 1048<sup>a</sup>4-5.

<sup>66</sup> Ciò suggerisce inoltre che la distinzione capacità irrazionali/razionali è davvero esaustiva di tutte le capacità: così inteso, Aristotele potrebbe dire di aver confutato la tesi megarica per ogni tipo di capacità concepibile, nessuna esclusa, cosa che non varrebbe in caso esistessero capacità né razionali né irrazionali.

l'assurdità delle conseguenze delle dottrine megariche. La prima conseguenza sarebbe infatti, dal punto di vista dell'oggetto percepibile, che esso esiste solo nell'atto di essere percepito, e al di fuori di esso non avrebbe alcuna realtà. Questa dottrina viene ricondotta a quella di Protagora, che Aristotele si era peraltro già impegnato a confutare da un punto di vista meramente logico in Γ4-5: non solo, dunque, i Megarici sosterranno una cosa assurda, che le qualità e gli oggetti percepibili non esistono al di fuori della percezione, ma anche si identificherebbero con la dottrina di Protagora, ultimamente contraddittoria (1). Per quanto riguarda la facoltà attiva di percepire, invece, Aristotele fa la stessa osservazione che aveva fatto per le capacità tecniche: tali facoltà non sono sempre esercitate, e quindi, se la capacità esiste solo nel momento del suo esercizio, al di fuori di esso l'essere animato dovrebbe essere detto privo di quelle facoltà; egli sarà, così, "cieco e sordo più volte al giorno", patente assurdità (2c). Qui Aristotele analizza anche il significato dell'essere ciechi, recuperando quanto aveva detto nel capitolo primo sulla "incapacità": cieco non è semplicemente chi non può vedere, ma chi non può vedere *quando* dovrebbe vedere, *nel modo* in cui dovrebbe vedere e in generale solo *se* si tratta di un essere che naturalmente dovrebbe vedere (ci si potrebbe dunque chiedere se, o meglio in che misura, sia possibile dire che la talpa è cieca). Dunque, il fatto che chi chiuda gli occhi non veda non potrà mai essere interpretata come una prova a favore della plausibilità della conseguenza della tesi megarica: non essendo previsto che chi chiude gli occhi veda, non si potrà nemmeno dire che egli abbia perso la sua capacità di vedere e sia divenuto cieco.

Infine, Aristotele ci propone un ultimo argomento, che vuole essere più radicale dei due appena esposti. Non solo, infatti, i Megarici rendono impossibili o incomprensibili con le loro affermazioni i processi tecnico-artistici e la percezione, ma, più in generale, rendono impossibile ogni forma di cambiamento e di divenire.

ἔτι εἰ ἀδύνατον τὸ ἐστερημένον δυνάμεως, τὸ μὴ γινόμενον ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι· τὸ δ' ἀδύνατον γενέσθαι ὁ λέγων ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι ψεύσεται (τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦτο ἐσημαινεν), ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν. αἰεὶ γὰρ τό τε ἐστηκὸς ἐστήξεται καὶ τὸ καθήμενον καθεδεῖται· οὐ γὰρ ἀναστήσεται ἂν καθέζηται· ἀδύνατον γὰρ ἔσται ἀναστήναι ὃ γε μὴ δύναται ἀναστήναι.

Inoltre, se impotente è ciò che è privo di potenza, ciò che non si è prodotto sarà impotente a prodursi; e mentirà colui che afferma che è o sarà ciò che è impotente a prodursi: questo, infatti, abbiamo detto essere il significato di impotente. Pertanto, queste dottrine megariche sopprimono il movimento e il divenire: infatti, chi è in piedi dovrà stare sempre in piedi e chi è seduto dovrà stare sempre seduto; e, se sta seduto, non potrà più alzarsi in piedi: infatti, chi non ha la potenza di alzarsi non potrà alzarsi. (1047<sup>a</sup>10-17)

Partiamo, per spiegare questo passo, dall'esempio postovi a conclusione. Aristotele porta un caso simile a quello discusso prima: solo chi è effettivamente e attualmente in piedi potrà dirsi capace di stare in piedi, e solo chi è seduto potrà essere capace di stare seduto; dunque, chi è seduto non è

capace di stare in piedi; ma se non è capace, non potrà alzarsi, e dunque dovrà sempre stare seduto. Se all'apparenza l'esempio pare simile a quello della tecnica o della percezione, in realtà punta a qualcosa di diverso. In quel caso Aristotele aveva a tema le capacità, ovvero i principi di mutamento in altro, e i suoi argomenti erano principalmente fondati sull'assurdità di dire che qualcuno acquisisca e perda capacità ogni volta che inizia e termina l'attività della capacità in questione: tale acquisizione e tale perdita non solo sono contro l'esperienza che abbiamo del mondo, ma sarebbero anche totalmente prive di ragioni, immotivate e inspiegabili. Ora, però, egli afferma qualcosa di più radicale: qui non entrano in gioco considerazioni sulle condizioni di esercizio delle capacità, e sulle condizioni e i modi del loro apprendimento; né, eventualmente, su come pensare l'interdipendenza fra capacità passive e capacità attive senza compromettere l'autonomia di una delle due<sup>67</sup>. L'osservazione che Aristotele fa qui è un'altra, vale a dire che per i Megarici qualcosa *può esistere* solo fintantoché *esiste*; ciò che non esiste, non può esistere, e dunque dire «che è o sarà» (l. 13) non può che essere falso. Se ora si predica una certa P di x, un altro predicato Q, diverso rispetto a P, non esisterà, e dunque, nella concezione megarica, non potrà esistere: dunque, x sarà sempre P, e mai Q – sarà sempre seduto e mai in piedi, sarà sempre in viaggio e non sarà mai arrivato, sarà sempre un bambino e mai un adulto. Qui il tema non è tanto la capacità, l'acquisizione e la perdita di essa, le modalità del suo esercizio: qui il tema è l'esistenza della capacità; detto altrimenti, il tema è l'essere e il divenire. Il riferimento temporale, sebbene ancora presente e avente una sua parte, non è più fondamentale: prova ne è il «è o sarà» citato prima, che quindi non si indirizza solo a ciò che può essere in futuro, ma in generale a ciò che può essere o non essere, in ogni tempo.

Secondo i Megarici (o quantomeno in conseguenza della loro tesi), può essere solo ciò che è. Aristotele non ha dunque qui bisogno di dire di nuovo qualcosa del tipo “se un uomo non è capace di alzarsi, non si capisce come potrebbe diventarlo nel momento stesso in cui si alza, come potrebbe apprendere ad alzarsi solo in quel momento, e poi dimenticarselo appena si risiede”. Piuttosto, egli rileva qui che, nella concezione megarica, se un uomo è seduto, non può darsi *in toto* che egli sia in piedi, né ora né mai<sup>68</sup>. Questo ragionamento ha valore così per ogni tipo di cambiamento, senza la necessità che esso involva delle capacità di produrre del cambiamento in altro, senza cioè limitarsi a quanto trattato nei primi due capitoli del libro che stiamo studiando. Questo è un modo molto più radicale in cui le tesi megariche mettono fuori gioco il movimento, rendendolo ontologicamente impossibile: nulla può essere che non sia già, e dunque ogni divenire da uno stato di essere in potenza a

---

<sup>67</sup> Insiste sull'autonomia dei primi due argomenti rispetto al terzo Witt 1995, 257, 266. Ciò che, tuttavia, ci sembra che Witt non rilevi a sufficienza è la maggiore radicalità del secondo argomento, che lo pone non solo “a fianco” dei primi due, ma più in profondità rispetto a essi.

<sup>68</sup> Cfr. ἀεί (l. 15), che più che puntare al futuro denota ogni possibile momento temporale, e dunque segnala un'esclusione totale.

uno di essere in atto non potrà darsi. Ma se il divenire e il mutamento devono esistere, allora questa distinzione, fra due modi non solo di agire e subire (essere capace di farlo o farlo effettivamente), ma anche di essere (in potenza e in atto) è necessaria.

### 3.2. Le generalizzazioni delle nozioni

In quest'ultimo argomento è facile rilevare, ed è infatti stato in modi diversi rilevato<sup>69</sup>, un passaggio da un significato di δὺναμις legato alla capacità a uno legato alla "possibilità". Più precisamente, onde evitare ambiguità derivanti da questo termine, Aristotele sta qui usando δὺναμις non più in riferimento a un principio di mutamento in altro, ma in riferimento all'essere delle cose: l'alzarsi, lo stare seduto, il "prodursi" (γίγνεσθαι) di cui parla non sono considerati effetti di una azione di parte di altro, ma sono pensati nel loro essere, nel poter essere o poter non essere. Vediamo come questo cambio di significato viene codificato nel testo aristotelico.

ὥστε ἐνδέχεται δυνατόν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατόν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατόν βαδίζειν ὃν μὴ βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζειν δυνατόν ὃν βαδίζειν.

Pertanto, può darsi che una qualcosa sia in potenza a essere e che, tuttavia, non esista, e, anche, che qualcosa sia in potenza a non essere e che, tuttavia, esista. Lo stesso vale anche per le altre categorie: <può darsi> che potenzialmente cammini ciò che non cammina, e potenzialmente non cammini che ciò che cammina.<sup>70</sup> (1047<sup>a</sup>20-24)

Non più, dunque, δὺναμις riferita al movimento in quanto tale, ma riferita all'essere delle cose. Anche quando parla del "camminare", non lo fa in riferimento a una capacità che viene esercitata, ma all'essere o meno, al darsi o meno del camminare: in riferimento a questo, si può dire che esso si dia attualmente, realmente, oppure che sia solo δυνατόν. Nel momento in cui è tale, esso possiede una certa esistenza, una certa realtà, diversa da quella del suo esistere attuale: è questo, in fondo, quello che Aristotele vuole mostrare in questo terzo capitolo del libro, che gli enti (di qualsiasi categoria) possono detti essere in due modi, sia quando non esistono ancora attualmente ma solo potenzialmente, sia quando esistono attualmente. Si vede bene in questo passaggio cosa significhi, dunque, che l'essere può essere detto, fra le varie cose, come potenza e atto. Ciò che è richiesto, affinché una cosa possa essere legittimamente detta esistere in potenza, è che essa non implichi alcuna impossibilità: «Una cosa è in potenza se il tradursi in atto di ciò di cui essa è detta aver potenza non implica alcuna impossibilità»<sup>71</sup> (1047<sup>a</sup>24-26). Questa frase (interpretata da alcuni come una definizione di δὺναμις,

<sup>69</sup> Witt 1995, Makin 2006, Beere 2009.

<sup>70</sup> Traduzione rivista rispetto a Reale. Problematico tanto il testo greco quanto la possibile traduzione di quest'ultima frase in particolare, che riscontra diverse varianti nei vari codici, cfr. Ross 1924, II 245.

<sup>71</sup> ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ὃ ἐὰν ὑπάρξῃ ἢ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον.

da altri come un semplice test per capire quando una cosa può essere detta in potenza e quando no<sup>72</sup>) sembra chiara nel porre quanto meno delle condizioni necessarie per dire che una cosa esiste in potenza: non vi deve essere nulla di impossibile nel pensare il tradursi in atto di ciò che era in potenza a essere; se è impossibile che quella cosa esista in atto, allora essa non esisterà neppure in potenza. Dove in questa impossibilità rientrerà certo eventualmente una capacità: un uomo non sarà potenzialmente un comandante di nave se, nel momento in cui salga su una barca, non sia capace a guidare una nave; oppure può estendersi anche a un'impossibilità più radicale, che involve la contraddizione: in questo senso, una pezza di bronzo non è in potenza un cerchio quadrato, non potendo logicamente una tal cosa esistere in atto. In ogni caso è chiaro che qui il discorso di Aristotele si è esteso, e dobbiamo registrare questa svolta, molto chiara nel testo. Come ciò che dice vale per predicati come "alzarsi" o "stare in piedi", «similmente dicasi quando si tratti di potenza di essere mosso o di muovere, di star fermo o fermare, di essere o di divenire, di non essere o di non divenire»<sup>73</sup> (1047<sup>a</sup>28-29): i primi due corni sono chiaramente una δὐναμις riferita al movimento, i secondi due invece fuoriescono da quel quadro per porre il discorso su un altro livello.

Ora, potrebbe suscitare qualche perplessità il fatto che questa estensione venga così chiaramente enunciata, anche se in fondo non spiegata, nel capitolo terzo. Non solo per il fatto che nei capitoli fino al quinto, e nel quinto in particolare, Aristotele sembra occuparsi di nuovo della δὐναμις come capacità, ma anche a causa di ciò che egli stesso aveva detto riguardo al programma dell'indagine in Θ 1: lì egli aveva spiegato come il significato χρησιμωτάτη sarebbe stato trattato non nei capitoli dedicati alla δὐναμις, ma in quelli in cui si sarebbe occupato dell'ἐνέργεια nello specifico, cosa che non sembra potersi dire di questo capitolo terzo. Non si è mancato dunque di rimproverare ad Aristotele una certa confusione nel modo di procedere<sup>74</sup>, tanto più se si considera l'inizio di Θ 6, che analizzeremo, dove Aristotele si richiama al primo capitolo per dire che da lì in poi si occuperà dell'atto, facendo dunque supporre che solo a partire dal sesto capitolo si debba trovare riferimento al significato più utile dei due concetti – salvo poi, nella lettura del capitolo, non avere nessuna indicazione chiara al riguardo. Ci sembra dunque utile, prima di passare all'analisi specifica di quei capitoli, riflettere brevemente sul modo di procedere di Aristotele e sul significato di questa estensione.

Che essa sia qui, in questo terzo capitolo, in opera, non vi può essere un grande dubbio. Già più opinabile può essere il fatto che qui Aristotele si stia occupando solamente della nozione di δὐναμις. Il problema del capitolo è infatti la distinzione fra δὐναμις ed ἐνέργεια: la posizione con cui Aristotele si confronta è quella megarica, che parte proprio dall'ἐνέργεια ritenendo essa l'unico

---

<sup>72</sup> Cfr. Makin 2006, 72-74.

<sup>73</sup> εἰ κινηθῆναι ἢ κινῆσαι ἢ στῆναι ἢ στῆσαι ἢ εἶναι ἢ γίνεσθαι ἢ μὴ εἶναι ἢ μὴ γίνεσθαι, ὁμοίως.

<sup>74</sup> Ross 1924, II 245.

possibile significato dell'essere, escludendo che qualcosa sia nel modo della δὺναμις; è quindi, in un certo senso, ἐνέργεια la base di partenza comune al discorso aristotelico e quello megarico, ciò che entrambi ammettono, e a cui i secondi riducono tutto l'essere<sup>75</sup>. Aristotele, dunque, si deve impegnare a tenere distinti i due significati e i loro tratti concettuali fondamentali: in questo senso, offre dei ragionamenti per riuscire a caratterizzare la δὺναμις nella sua autonomia e nel suo essere al di là dell'ἐνέργεια. E tuttavia, per compiere questo lavoro adeguatamente, egli deve prendere anche in considerazione il significato di quest'ultima, cosa che fa in effetti a fine capitolo.

(1) ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· (2) δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κινήσις εἶναι, (3) διὸ καὶ τοῖς μὴ οὕσις οὐκ ἀποδιδόασιν τὸ κινεῖσθαι, ἄλλας δὲ τινὰς κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὐ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργεῖα ἔσονται [b] ἐνεργεῖα. (4) τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἓνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεία ἐστίν.

(1) Il termine atto, che si collega strettamente a quello di entelechia, anche se si estende agli altri casi, deriva soprattutto dai movimenti: (2) sembra, infatti, che l'atto sia principalmente il movimento. (3) Per questa ragione, alle cose che non esistono non si attribuisce il movimento, mentre si attribuiscono altri predicati: per esempio si può dire che le cose che non esistono sono pensabili e desiderabili, non, in vece che sono in movimento. E questo perché, mentre non sono in atto, dovrebbero essere in atto. [b] (4) Infatti, fra le cose che non sono, alcune sono in potenza: tuttavia non esistono di fatto, perché appunto non sono in atto. (1047<sup>a</sup>30-<sup>b</sup>2)

Ora, qui Aristotele sta espressamente mettendo a tema la nozione di atto, e traccia il passaggio da un modo di intendere la nozione a un altro, più tecnico. Ἐνέργεια deriva dal movimento (1), ed è, in primo luogo, il movimento (2), come abbiamo visto fino a qui: a una capacità di fare o subire qualcosa corrisponde l'esercizio effettivo di quella capacità, e se il primo viene, anche nel linguaggio comune (dei tempi di Aristotele) chiamato δὺναμις, il secondo verrà chiamato, con neologismo aristotelico, ἐνέργεια; il significato però rimane quello comune, principale, da cui questa parola ha origine. A partire da ciò, si può approcciare lo stesso significato in un altro modo, considerando non solo il movimento, ovvero la realizzazione della capacità in questione (e quindi il processo di costruzione di una casa, la percezione, il prendere fuoco, etc.), ma l'essere connesso a questi movimenti: chi sta costruendo, e che dunque realizza la capacità di costruire nel processo di costruire (colui che sta, a esempio, disponendo i mattoni e la malta fra di essi), è un qualcosa di esistente in atto, e

<sup>75</sup> Ci si potrebbe azzardare a dire che è ἐνέργεια a essere la cosa più nota e facile da ammettere. Essa non è certo una parola di uso comune, come abbiamo sottolineato più volte; tuttavia, ciò che essa raggruppa sotto di sé sono una grande serie di fenomeni ciascuno dei quali ha il proprio termine comune: ποιεῖν, πάσχειν, κινεῖν, εἶναι (si veda a questo proposito il passo citato qui sotto). Questi sono i concetti e le realtà che il senso comune ammette, e, assieme a essi, δυνάμεις per ciascuno di essi. Ma sembrerebbe facile, ed è esattamente ciò che i Megarici fanno, cadere nella tentazione di dire che solo ciò che fa, che muta, che si muove, che è effettivamente esiste, e non le capacità e le potenze. Le prime sono infatti percepibili, le seconde no: e il problema della percepibilità è esattamente uno dei punti sui quali insiste la contro-argomentazione Aristotelica.

precisamente un costruttore in atto; esiste in atto, effettivamente, come costruttore<sup>76</sup>. La connessione che Aristotele nota fra i due modi di usare il termine è la seguente: se qualcosa è in movimento, deve in qualche modo esistere, dato che il movimento non è attribuibile a ciò che non esiste (3). Come si vede, il passaggio a questo significato più prettamente ontologico del termine avviene proprio sul terreno della nozione di atto; e da lì, come testimoniato dall'ultima frase, viene trasferito a quello di potenza (4): una cosa non si dice esistere solo quando esiste in atto, ma anche quando non esiste effettivamente ed esiste solo in potenza, anche se a essa non potrà venir attribuito alcun movimento. Questo significato di δὐναμις, ovvero non esistere effettivamente ma solo "potenzialmente" (ed è questa la traduzione più comune del termine nel suo significato ontologico o "modale"), non era affatto inclusa nell'uso comune del termine, ma è stata raggiunta grazie a una considerazione sul modo di essere di ciò che è in movimento. Si guardi, poi, l'uso che Aristotele fa, all'inizio di questo passo (1), dei termini ἐνέργεια ed ἐντελέχεια: il primo, dice Aristotele, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη. Questa frase è stata interpretata da alcuni non come se volesse dire che ἐνέργεια "si riferisce a", "è connessa a" il termine ἐντελέχεια (come se fosse una σύνθεσις dei due), ma come se dicesse "è stato stipulato, accordato riferirsi a" il termine ἐντελέχεια (come se fosse una συνθήκη, "convenzione", dell'uso dei due): è quindi come se qui Aristotele introducesse un significato più tecnico del termine ἐνέργεια, il modo del suo riferimento non al movimento ma all'essere, formulando in questo contesto una stipulazione concettuale con un altro termine, neologismo tanto quanto il primo, per segnalarne l'uso tecnico<sup>77</sup>. Questa lettura, suggestiva, è indizio del fatto che Aristotele abbia già in qualche modo anticipato la nozione ontologica dei due termini oggetto di studio in Θ, e proprio passando attraverso quello di ἐνέργεια: per ora, questa estensione gli è stata utile per porre più chiaramente ed esaustivamente la distinzione fra le due nozioni, confutando la posizione megarica; a partire da Θ 6, come vedremo nel prossimo capitolo, Aristotele affronta più direttamente la questione, mostrando come intendere precisamente questo significato e quale sia l'utilità ai fini dello scopo che si è proposto, ovvero quello di chiarire meglio la natura e l'unità della sostanza.

### *Conclusion*

Riassumiamo qui brevemente i risultati a cui siamo giunti analizzando questi primi capitoli del libro Θ. Abbiamo visto come Aristotele introduca la nozione principale di δὐναμις, la quale si riferisce principalmente a una "capacità" di produrre, di subire, di resistere al mutamento da parte di

---

<sup>76</sup> Cfr. Frede 1994, *passim.*, che parla di un certo «degree of reality» conferito alla cosa dal movimento.

<sup>77</sup> Berti 1996, 293-4.

altro – o, eventualmente, all’incapacità rispetto a ciascuno di queste. Tali capacità vengono poi ulteriormente distinte e classificate in modi più raffinati: una capacità può essere razionale o irrazionale, a seconda del rapporto che ha con gli esiti a cui dà luogo; possono poi essere innate, acquisite con la pratica o acquisite con l’insegnamento. A tutte queste capacità corrisponde, poi, un’attività, ἐνέργεια. Tale termine, pur essendo termine tecnico, ha comunque un significato principale, che è proprio l’attività delle capacità descritte o, più in generale, il movimento. I due, δύναμις ed ἐνέργεια, esistono distintamente, e la presenza dell’una non implica la presenza dell’altra, o quantomeno è falso affermare che la prima ci sia solo se c’è la seconda e fintanto che c’è la seconda. Si pongono qui due questioni, che formuliamo come distinte, ma che avranno nel seguito del libro Θ una questione unica: 1) cosa è esattamente ἐνέργεια, il cambiamento o il prodotto del cambiamento? In altre parole, la realizzazione della capacità di costruire la casa è l’attività di costruirla o è la casa che è stata realizzata da quell’attività? 2) se, nel senso che abbiamo chiarito, la δύναμις può esistere senza l’ ἐνέργεια, può quest’ultima esistere senza che la prima esista? Riformulando: nella realizzazione di una capacità, questa smette di esistere lasciando in campo solo l’attività, oppure l’attività esiste assieme alla capacità? Come si vede, queste sono due domande che tentano di indagare la nozione di ἐνέργεια, e si situano quindi più precisamente nel contesto della seconda parte del libro Θ, dove avranno una risposta.

La risposta a queste domande ci consentirà di comprendere meglio da un lato in che modo Aristotele intenda estendere le sue nozioni, cosa che per ora abbiamo solo iniziato a vedere, e dall’altro come queste nozioni gli potranno essere utili per risolvere la tensione dei libri ZH che abbiamo evidenziato. A questo proposito, due in particolare sono i risultati filosofici significativi che abbiamo ottenuto da questi primi capitoli. Abbiamo innanzitutto visto come rientri la φύσις nel quadro più generale di una teoria della δύναμις, e come in parte essa richieda un ampliamento di tale nozione. Il concetto di φύσις costituirà un punto importante dell’estensione che Aristotele vuol dare alle due nozioni, e ci permette inoltre di capire meglio che relazioni sussistano fra la sostanza in generale e la sostanza naturale e vivente. In secondo luogo, uno dei momenti più rilevanti per il nostro discorso ha riguardato il collegamento fra δύναμις e materia: abbiamo visto che la materia è il principio di mutamento passivo in una cosa, e come la materia sia stata indicata, nel primo capitolo, non in quanto elemento autonomo del composto materiale, ma come parte costituente che esiste solo in quanto tale. Tenere a mente questo modo di intendere la materia attraverso la nozione di δύναμις un tassello importante per comprendere l’argomentazione nel prossimo capitolo e il modo in cui la seconda parte di Θ porti a conclusione i libri ZH.

*Δύναμις ed essere*

In questo terzo capitolo, l'ultimo di questa parte, ci occuperemo di illustrare il modo in cui Aristotele introduce e adopera il significato più utile dei concetti di δύναμις ed ἐνέργεια all'interno di Θ 6-8. I capitoli dal sesto al nono rappresentano una porzione di testo molto compatta, che nonostante alcune tortuosità in certi punti procede avendo sullo sfondo un unico percorso argomentativo. La linea di ragionamento di fondo che Aristotele segue si può così schematizzare nel seguente modo: 1) ἐνέργεια nel suo significato esteso e la sostanza esistente in atto (Θ 6); 2) δύναμις nel suo significato esteso e la sostanza esistente in potenza (Θ 7); 3) la priorità dell'ἐνέργεια sulla δύναμις (Θ 8); 4) il maggior valore dell'ἐνέργεια rispetto alla δύναμις (Θ 9). Come già detto, dato lo scopo del nostro lavoro, ci occuperemo dei capitoli 6-8, senza affrontare il 9 e tralasciando anche di affrontare l'ultima parte dell'8, dove Aristotele si occupa dell'esistenza di sostanze eterne.

Ora, le domande che guideranno la nostra analisi sono in particolare due: 1) In che modo Aristotele estende il significato delle nozioni di δύναμις ed ἐνέργεια? 2) In che modo questa estensione contribuisce a risolvere il problema della materia nelle sostanze composte di cui ci stiamo occupando? Alla prima domanda si potrà rispondere già a partire da Θ 6, dove grazie a un procedimento basato sull'analogia si darà uno schema generale di utilizzo delle nozioni. La risposta alla seconda domanda arriverà propriamente in Θ 7, incentrato sulla materia, e verrà rafforzata da Θ 8 con la nozione di fine. In tutto ciò, si vedrà il ruolo fondamentale che gioca la nozione di essere vivente nella concezione aristotelica della materia e della relazione potenza-atto.

L'esposizione di questo capitolo sarà così organizzata. Nel paragrafo §1 ci occuperemo di Θ 6 e dell'estensione dei concetti di δύναμις ed ἐνέργεια al loro senso più utile. Tale paragrafo si dividerà nelle tre parti di cui il capitolo stesso è composto: esamineremo dunque innanzitutto come Aristotele estenda, attraverso una generalizzazione per analogia, le nozioni in questione e gli esempi che porta in merito (§1.1); vedremo poi la digressione che egli fa sulla nozione di infinito, e come essa, a nostro avviso, confermi la lettura che vogliamo dare della materia pensata attraverso il concetto di δύναμις (§1.2); e infine ripercorreremo quella parte di testo in cui viene tracciata la distinzione fra κίνησις ed ἐνέργεια, per vedere se e in che misura contribuisca effettivamente all'argomentazione aristotelica (§1.3). Nel paragrafo §2 affronteremo invece Θ 7, leggendo e commentando innanzitutto la sua prima metà, dove viene posto il problema di quando una cosa sia in potenza un'altra (§2.1), e successivamente la seconda metà, dove Aristotele tematizza il modo in cui vada compresa la materia costitutiva di un composto (§2.2). Infine, ci muoveremo nel paragrafo §3 su Θ 8 per vedere in che

modo Aristotele sostenga la tesi della priorità dell'atto sulla potenza: esamineremo prima il modo in cui introduce l'indagine e i primi due sensi di priorità, secondo la nozione e secondo il tempo (§3.1), per poi vedere la priorità secondo la sostanza, e la fondazione filosofica della teleologia per quanto riguarda le sostanze composte (§3.2).

## 1. *Il secondo senso di δύναμις in Θ6*

Il sesto capitolo del libro Θ pone esplicitamente il passaggio dal primo senso in cui i termini δύναμις ed ἐνέργεια vengono usati, riferito al cambiamento, al secondo modo del loro utilizzo. L'evidente eco di Θ 1 non lascia dubbi che sia qui il punto in cui si deve cercare per il nuovo senso in modo sistematico. Questo capitolo è divisibile in tre parti, la prima in cui viene discusso questo nuovo significato (1048<sup>a</sup>25-<sup>b</sup>9), la seconda in cui viene fatta una digressione sull'infinito (1048<sup>b</sup>9-18) e la terza, dallo statuto testuale problematico a tal punto da aver fatto dubitare alcuni della sua autenticità<sup>1</sup>, in cui viene introdotta una nuova distinzione fra κίνησις ed ἐνέργεια (1048<sup>b</sup>18-35): la disomogeneità di queste tre sezioni è abbastanza evidente, e solo con difficoltà si riesce a ricostruire un ragionamento continuo e lineare fino alla fine – cosa che comunque noi tenteremo di fare. Chiude il capitolo una breve frase che conferma l'architettura del libro: «che cosa sia l'essere in atto e quali le sue proprietà, dunque, deve risultare chiaro da queste [ἐκ τούτων] e da altre simili considerazioni [τῶν τοιούτων]» (1048<sup>b</sup>35-36). In questo capitolo, dunque, si parla dell'essere in atto: considerazioni del tipo di quelle qui svolte erano già state fatte in Θ3, ma ora il tema diventa centrale.

### 1.1. Δύναμις ed essere

Iniziamo dunque a vedere come Aristotele introduce la discussione sul nuovo significato.

(1) Ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς κατὰ κίνησιν λεγομένης δυνάμεως εἴρηται, περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν τί τέ ἐστὶν ἢ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι. (2) καὶ γὰρ τὸ δυνατόν ἅμα δῆλον ἔσται διαιροῦσιν, (3) ὅτι οὐ μόνον τοῦτο λέγομεν δυνατόν (a) ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου ἢ ἀπλῶς ἢ τρόπον τινά, (b) ἀλλὰ καὶ ἐτέρως, (4) διὸ ζητοῦντες καὶ περὶ τούτων διήλθομεν.

(1) Dopo aver trattato della potenza considerata in rapporto al movimento, dobbiamo ora definire l'atto e determinarne l'essenza e le proprietà. (2) Procedendo in queste analisi, risulterà più chiaro, a un tempo, anche l'essere in potenza, (3) in quanto diciamo che è in potenza (a) non solo ciò che per natura può muovere altro oppure che può essere mosso da altro (sia

---

<sup>1</sup> Burnyeat 2008.

semplicemente sia in un determinato modo), (b) ma diciamo che una cosa è in potenza anche in un altro significato: (4) ed per questo abbiamo trattato anche degli altri.<sup>2</sup> (1048<sup>a</sup>25-30)

Notiamo innanzitutto che Aristotele ritiene conclusa la trattazione del primo aspetto del concetto di δὴναμις, condotta fino a questo momento (1): tuttavia, con ciò che verrà detto ora su ἐνέργεια, sarà anche “più chiaro” cosa significa τὸ δυνατόν (2). Quest’ultimo termine ha un significato non connotato ma generico<sup>3</sup>: Aristotele sta affermando che grazie a questa discussione sarà più chiaro l’uso generale del termine δὴναμις, e della sua applicazione nell’espressione τὸ δυνατόν<sup>4</sup>. Questo uso generale viene analizzato nelle righe immediatamente seguenti in due possibili gruppi (3): ci si può riferire a una cosa con τὸ δυνατόν, dice Aristotele, o perché essa ha una capacità di muovere altro o di essere mossa da altro (a); oppure ἐτέρως, “in un altro senso” (b). Dunque, una cosa è caratterizzata da δὴναμις o nel senso κύριος del termine, cioè riferito al movimento, o è caratterizzata da δὴναμις intesa “altrimenti”<sup>5</sup>. Discutendo l’ἐνέργεια verrà precisato questo senso ulteriore di δὴναμις, e questo concetto verrà compreso in tutti i suoi possibili significati. In chiusura del passo, Aristotele afferma che quello che è stato detto nei primi cinque capitoli è utile anche per quello che si dice ora (4).

L’affermazione che δὴναμις ha un altro significato oltre a quello già mostrato riferito al movimento può essere intesa in due modi: può significare 1) che essa denota *altre* realtà rispetto a quelle in cui è implicato il movimento, e dunque altre capacità che corrispondano a queste realtà, 2) oppure un *altro* modo di intendere quelle *stesse* capacità per quegli *stessi* processi. Questo passo non fornisce molti elementi per poter decidere in favore di una soluzione piuttosto che un’altra. Vi sono però nella parte di Θ che abbiamo già letto due indizi del fatto che entrambi i modi di intendere contengano degli elementi di verità.

In primo luogo, se ci rivolgiamo brevemente al passo programmatico di Θ 1, possiamo notare che in chiusura a esso Aristotele affermava: «dopo aver detto di questa [della δὴναμις], delucideremo anche gli altri casi [περὶ τῶν ἄλλων], là dove tratteremo dell’atto» (1046<sup>a</sup>3-4). Si noti, di questo passo, che Aristotele si riferisce alle *altre* cose, τὰ ἄλλα: non all’*altro* – significato, oggetto, caso, etc. – ma ad altri, plurali. Questo dovrebbe dunque indirizzare le nostre aspettative verso una pluralità di possibili sensi “più utili” di ἐνέργεια e di δὴναμις: ritenere che vi sia un solo significato più utile non sembra supportato dal testo.

---

<sup>2</sup> Traduzione leggermente modificata rispetto a Reale.

<sup>3</sup> Come d’altro canto avveniva già in Θ 1, 1046<sup>a</sup>4, dove abbiamo visto che Aristotele menziona δὴναμις ed ἐνέργεια in modo non specificato, ma come termini generali di cui bisogna precisare il significato.

<sup>4</sup> Chiarire il significato di ἐνέργεια non serve dunque solo a comprendere il significato metafisico di δὴναμις, ma ad avere una panoramica completa degli usi di quest’ultimo termine.

<sup>5</sup> Cfr. Anagnostopoulos 2011, 411.

In secondo luogo, Aristotele ci aveva fornito anche alcune indicazioni su quali siano gli ulteriori significati. Ricordiamo almeno due ambiti in cui ciò emergeva. Il primo è il caso della φύσις. La natura non è un principio di mutamento in altro in quanto altro, ma nella cosa stessa in quanto tale. In Θ 1, in particolare, Aristotele aveva accentuato il contrasto esistente fra natura e capacità, sottolineando proprio questa differenza: un'unità naturale non può agire su sé stessa al modo della capacità, in quanto la capacità del cambiamento, intesa secondo il concetto che Aristotele ne fornisce, richiede un *altro* che muta o che è causa del mutamento. Tuttavia anche la natura è principio di mutamento, e abbiamo già visto come la sua presenza fra le capacità fosse emersa parlando delle capacità irrazionali e delle capacità congenite, che sembrano per eccellenza designare capacità riferite alla natura. La φύσις è dunque δὺναμις sempre riferita al movimento, ma in un senso diverso rispetto al primo significato di questo concetto, che implicava il movimento in altro<sup>6</sup>. Il secondo ambito di significati di δὺναμις diversi rispetto al senso più comune era emerso in Θ 3, e non vi si faceva riferimento al movimento. Lì si parlava molto chiaramente di «potenza di essere mosso o di muovere, di star fermo o fermare, di essere o di divenire [εἶναι ἢ γίγνεσθαι], di non essere o di non divenire» (1047<sup>a</sup>28-29), riferendo δὺναμις, ben al di là del movimento, all'essere e al divenire. Ma, ancora più significativamente, Aristotele aveva notato che «il termine atto, che si collega strettamente a quello di entelechia, anche se si estende agli altri casi [ἐπὶ τὰ ἄλλα], deriva soprattutto dai movimenti» (1047<sup>a</sup>30-31). Il movimento è il primo riferimento del termine ἐνέργεια, e tuttavia esso si estende anche ad “altri casi”, che non riguardano il movimento ma l'essere. Da notare è di nuovo il plurale τὰ ἄλλα, che richiama quello del passo in Θ 1. I casi, le situazioni e i significati che questa coppia di nozioni può assumere sono molti, e non si riferiscono a una cosa sola, ma a più cose: in alcuni casi si farà riferimento a situazioni che riguardano il movimento ma diverse rispetto a quelle finora affrontate (è il caso dei processi naturali), in altri casi invece non si farà riferimento alcuno al movimento<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Lefebvre 2018, 456 nota a questo proposito che la δὺναμις è sia genere che specie: come genere, racchiude le due capacità rispetto al movimento, una in altro o a causa di altro, e questa è la δὺναμις come specie, l'altra nella cosa stessa in quanto tale, e questa è la φύσις. Ci sembra interessante notare questa ambiguità del termine δὺναμις, che può essere specie di sé stesso come genere: un'ambiguità che è propria di molti passi del ragionamento aristotelico. Avremo modo di vederne un altro, riguardo alla distinzione fra κίνησις ed ἐνέργεια.

<sup>7</sup> Lefebvre 2018, 354 ha messo bene in luce questa pluralità di modi in cui si può parlare della δὺναμις in un altro senso, come anche Beere 2009, 170-1, con il quale però non concordiamo nella lettura del resto del capitolo. Non riteniamo invece, come Frede 1994, che il secondo senso di δὺναμις ed ἐνέργεια sia solo un altro modo di vedere i processi di mutamento, dato che ci sono anche significati che non fanno riferimento al movimento. Anagnostopoulos 2011, 398 aveva notato correttamente τὰ ἄλλα in Θ 1, ma ne ha tratto la conclusione che dunque stia parlando solo di altre capacità, aventi altri oggetti, escludendo – ingiustificatamente – già solo da questo che si potesse dare una δὺναμις riferita non a capacità di divenire qualcosa, ma a essere qualcosa, e quindi in senso proprio a potenzialità. Ross 1924, I cxxiv, II 241 assegna un significato univoco al secondo senso di δὺναμις, come capacità di passare in un nuovo stato in virtù di sé stessi, e senza approfondirlo più di tanto. Una lettura altrettanto univoca del secondo significato la dà Reale 2004, 1127-8, che lo intende riferito solo alla sostanza, vedendo l'utilità del primo significato nel suo applicarsi alla fisica, del secondo, alla metafisica.

Possiamo quindi passare a vedere come Aristotele espliciti il nuovo significato. Riportiamo il testo per intero per non spezzarne il filo argomentativo.

(1) ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα (a) μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει· (2) λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον (a) ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ (b) ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθεῖη ἄν, καὶ (c) ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ἦ θεωρῆσαι· (d) τὸ δὲ ἐνεργεία. (3) δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, (4) ὅτι ὡς (a) τὸ οἰκοδομοῦν [<sup>b</sup>] πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ (b) τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ (c) τὸ ὄρῶν πρὸς τὸ μῦον μὲν ὅσιν δὲ ἔχον, καὶ (d) τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ (e) τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. (5) ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρῳ μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν. (6) λέγεται δὲ ἐνεργεία οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· (7) τὰ μὲν γὰρ ὡς κινήσεις πρὸς δύναμιν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην.

(1) L'atto è l'esistere della cosa, (a) non però nel senso in cui diciamo che è in potenza: (2) e diciamo in potenza, per esempio, (a) un Ermete nel legno, (b) la semiretta nell'intera retta, perché li si potrebbe ricavare, (c) e diciamo pensatore anche colui che non sta speculando, se ha capacità di speculare; (d) invece, <diciamo> in atto l'altro <modo di essere della cosa>. (3) Ciò che vogliamo dire diventa chiaro per induzione nei casi particolari: infatti, non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia. (4) E l'atto sta alla potenza come ad esempio (a) chi costruisce [<sup>b</sup>] sta a chi può costruire, (b) chi è desto a chi dorme, (c) chi vede a chi ha gli occhi chiusi ma ha la vista, (d) e ciò che è ricavato dalla materia alla materia (e) e ciò che è elaborato a ciò che non è elaborato. (5) Al primo membro di queste differenti relazioni si attribuisca la qualifica di atto e al secondo quella di potenza. (6) Le cose non si dicono in atto in modo simile se non per analogia: come questo sta a questo o rispetto questo, così quest'altro sta a quello o rispetto a quello. (7) Alcune cose, infatti, sono dette in atto come movimento rispetto a capacità, altre come sostanza rispetto a una qualche materia. (1048<sup>a</sup>30-1048<sup>b</sup>9)<sup>8</sup>.

Innanzitutto viene data una specie di definizione di ἐνέργεια, come τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα (1), a cui però si aggiunge subito che lo è non nel senso della δύναμις (1a): δύναμις ed ἐνέργεια sono dunque due modi diversi per qualcosa di ὑπάρχειν, sussistere, esserci. Segue poi una lista di tre esempi di cose che esistono in potenza, l'Ermete (2a), la semiretta (2b) e colui che può pensare (2c), a cui viene contrapposto, in modo molto ellittico, il loro esistere in atto (2d). Fin qui, il modo che ci è dato di comprendere l'essere in atto è per contrasto al modo di essere in potenza, che è a sua volta illustrato solo per via di esempi. Questo però non è solo un primo passo nella ricerca, ma è il suo metodo proprio: queste nozioni vanno comprese attraverso “induzione” e “analogia”, senza fornire “definizioni” (3). Segue, dunque, una lista di altri cinque esempi di termini paralleli, dei quali il primo è un'istanza dell'essere in atto e il secondo dell'essere in potenza (5): chi costruisce, chi è sveglio, chi vede, un oggetto ricavato dalla materia, ciò che è elaborato (4a-e). Aristotele conclude insistendo di nuovo sull'importanza dell'analogia, unico modo per poter comprendere come cose diverse possano

<sup>8</sup> Traduzione leggermente variata rispetto a Reale.

dirsi tutte quante ἐνέργεια (6), e affermando che è questo il modo in cui va inteso il termine quando applicato al movimento da un lato, alla sostanza dall'altro: va compreso per analogia (7).

Ciò con cui dobbiamo confrontarci, dunque, è una serie di esempi, che devono far comprendere le nozioni in questione attraverso un procedimento di estensione per analogia. Quello che si raggiunge grazie all'analogia non è un solo nuovo significato, ma piuttosto uno schema generale di tutti i possibili significati di δὴναμις ed ἐνέργεια. Non vi è un insieme di caratteristiche che definiscono tutti gli oggetti che sono detti essere in atto, come non vi è per tutte le cose che sono dette in potenza: questi sono piuttosto concetti “funzionali”<sup>9</sup>, che trovano in vari oggetti istanziazioni diverse e che definiscono uno schema generale per relazioni diverse<sup>10</sup> (3, 6).

Analizziamo quindi gli esempi per capire quali ambiti essi riguardano. Essi sono nel complesso otto. Aristotele non li presenta tutti assieme, ma divisi in due gruppi, separando i primi tre dagli altri cinque:

δὴναμις		ἐνέργεια
1) l'Ermete nel legno	<i>rispetto a</i>	l'Ermete effettivamente ricavato (2a);
2) la semiretta nella retta	<i>rispetto a</i>	la semiretta effettivamente ricavata (2b);
3) colui che può pensare	<i>rispetto a</i>	colui che pensa effettivamente (2c);
4) colui che può costruire	<i>rispetto a</i>	colui che costruisce (4a);
5) colui che dorme	<i>rispetto a</i>	colui che è sveglio (4b);
6) colui che ha gli occhi chiusi	<i>rispetto a</i>	chi ha gli occhi aperti (4c);
7) la materia	<i>rispetto a</i>	ciò che è ricavato dalla materia (4d);
8) ciò che non è elaborato	<i>rispetto a</i>	ciò che è elaborato (4e).

Iniziamo con l'analizzare i primi tre. Essi sono volti a esemplificare l'unica espressione parzialmente definitoria del capitolo, vale a dire «L'atto è l'esistere della cosa, non però nel senso in cui diciamo che è in potenza»: essi sono esempi di cos'è una cosa in potenza (δυνάμει), mentre il loro contrario, che non è esplicitato nel testo se non dalla breve frase ellittica al termine di essi, è l'atto.

<sup>9</sup> Riprendo l'espressione (*Funktionsbegriffe*) da Brunschwig 1979, 146 nota 48.

<sup>10</sup> Questo ci sembra il punto più interessante della lettura di Frede 1994, ripreso poi da Makin 2006, 132 nel momento in cui differenzia fra un modo di procedere “orizzontale”, che semplicemente passa da un gruppo di oggetti accomunati da un *set* di caratteristiche condivise a un altro, e un modo di procedere “verticale”, proprio di Aristotele in questo passaggio: qui ciò che si fa è mostrare la generalizzazione analogica delle nozioni in gioco, dando modo di cogliere lo “schema” generale di applicazione di esse. Cfr. anche Johansen 2012b, 210; Lefebvre 2018, 27-28. Questa ci sembra una spiegazione dell'uso dell'analogia più aderente alle mosse aristoteliche di quella che ne dà Reale 2004, 1127, che la spiega con il fatto che si tratta di nozioni originarie di cui non si dà strutturalmente definizione: se ciò è vero, dice però poco sul metodo di procedere di Aristotele in questi passaggi; per di più, Aristotele ha in effetti dato una definizione non circolare di δὴναμις, almeno nel suo primo senso.

Questi primi tre esempi non sono quindi di capacità riferite al movimento, ma di tipi di sussistenza diversi, o in potenza, o in atto.

L'Ermete è in potenza nel legno non perché ha capacità di produrre o subire mutamento, ma perché di esso si può dire che è o quando è ancora da produrre, o quando è già stato prodotto; lo stesso per la semiretta, che è nella retta o perché si potrebbe tracciarla, o perché è già stata tracciata. Essi sono in potenza nel momento in cui non esistono ancora, come è segnalato dalla termine che Aristotele usa per caratterizzare entrambi, ἀφαιρεθείη ἄν, “potrebbero essere ricavati”; sono in atto nel momento in cui sono stati ricavati. Il processo del ricavare è certamente un mutamento, ma non è esso il focus specifico dell'esempio, bensì invece lo stato precedente e quello che risulta al ricavare. Il falegname ha una capacità attiva di ricavare un Ermete dal legno, e il legno una capacità passiva corrispondente (questi sono δὐναμις nel primo senso), mentre l'Ermete esiste in potenza prima del processo, e in atto dopo il processo (δὐναμις nel secondo senso). In questo caso, si guarda ai mutamenti da un altro punto di vista. Un analogo discorso va fatto per il terzo esempio. Il pensare sembra, almeno in senso ampio, potersi caratterizzare come una forma di movimento, anche se non un movimento in altro o a opera di altro<sup>11</sup>. Tuttavia, anche qui si mette a confronto colui che pensa prima che stia pensando e una volta che invece sta pensando in atto: questi sono due modi in cui si può dire che colui che pensa è, e dunque è anch'esso un esempio del nuovo significato di ἐνέργεια e δὐναμις. Tutti e tre gli esempi si indirizzano quindi allo statuto ontologico di una cosa, che è, esiste, sussiste in potenza oppure in atto, facendo vedere un modo diverso in cui si possono considerare i movimenti che sono esemplificati<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Esso ha inoltre la peculiarità di essere un'attività che ha il fine in sé stessa e non in altro da sé, ed è dunque una “attività perfetta”, secondo la distinzione tracciata alla fine di Θ 6. Non riteniamo però che sia questo il punto fondamentale dell'esempio, differentemente da Kosman 1984, 135, che vede proprio in ciò lo specifico del secondo significato di δὐναμις (Johansen 2012b, 213 non si spinge a tanto, ma enfatizza questo tratto comune).

<sup>12</sup> Con Frede 1994, *contra* Anagnostopoulos 2011, 408, che ritiene che la contrapposizione principale in gioco fra i due sensi sia qui fra cambiamenti non sostanziali da un lato (e certamente pensare non lo è) e cambiamenti sostanziali dall'altro. Legge nel nostro modo anche Lefebvre 2018, 351, che nota come il λέγομεν che introduce gli esempi (<sup>32</sup>) designi l'introduzione di un significato tecnico, alla luce del quale tutti gli esempi vanno dunque letti.

Ciò pare d'altro canto confermato da un passo in Δ 7, dove Aristotele usa proprio questi tre esempi all'interno della spiegazione dei diversi sensi del termine “essere” (τὸ ὄν), e più in particolare per spiegare l'essere come essere in potenza ed essere in atto (1017<sup>b</sup>1-8). In quel passo, inoltre, Aristotele cita esplicitamente l'Ermete e la semiretta come casi di “sostanze” (ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν, <sup>b</sup>6), mentre quello di chi conosce è presentato come un caso generale di essere in potenza e/o in atto. Il fatto che in questo passo non si faccia menzione di una contrapposizione fra un essere in potenza κατὰ κίνησιν e in un senso più forte, e soprattutto il fatto che gli esempi sono volti a illustrare un modo di essere, in cui si dice l'essere, deve indurci a credere che quindi tutti e tre siano esempi di essere in potenza e in atto *non* in relazione al movimento, ma nel senso “più utile” alla ricerca – appunto – sull'essere in quanto essere. Se poi teniamo a mente questo capitolo leggendo il già richiamato capitolo Δ 12, sui vari modi di dire δὐναμις, non ci stupirà più che in quest'ultimo non compaia il senso più utile del concetto; né questo dovrà risultare un indizio per una qualche interpretazione genetica, o per una lettura che ritenga che δὐναμις non possa avere il significato di capacità di essere (per questa lettura cfr. Beere 2009, 204): semplicemente, l'altro senso viene da Aristotele dislocato all'interno della spiegazione del termine a cui esso principalmente afferisce, ovvero “essere”.

Passando ai secondi cinque esempi, sembra opportuno leggerli alla luce di quello che Aristotele dice alla fine del passo citato: dopo aver avanzato i cinque esempi, e aver detto che il primo dei termini è atto e il secondo potenza, egli fa notare come questi termini valgano per cose diverse in modo soltanto analogo, e non univoco, alcune «come movimento rispetto a potenza, altre come sostanza rispetto a una qualche materia». Ciò che dobbiamo intendere è che δὐναμις ed ἐνέργεια vanno intesi in modo analogico, designando cose diverse in contesti diversi. Certe volte riguardano una capacità di mutamento in altro rispetto al mutamento stesso (è l'esempio di colui che può costruire); altre volte una capacità di mutamento nella cosa stessa (come il vedere, l'essere svegli o l'aver gli occhi aperti); altre volte ancora, più estesamente, designano la materia rispetto a una sostanza, la quale può esistere δυνάμει ο ἐνεργείᾳ, in potenza oppure in atto. Non tutto ciò che si dice in atto nel secondo senso è una sostanza, ma ci sono cose che si dicono atto nel secondo senso che non sono sostanze; allo stesso tempo, ciò che è detto in atto nel secondo senso può essere una sostanza rispetto a una materia, senza riferimento a un cambiamento. Questo ci sembra il significato più naturale di quella frase posta in chiusura, che ci consente di spiegare bene il modo in cui intendere gli esempi che la precedono<sup>13</sup>.

Per quanto riguarda in particolare gli ultimi due, essi tematizzano il ruolo della materia, e sono dunque quelli più utili al discorso sulla sostanza: la materia è la sostanza in potenza. Quest'affermazione può essere però intesa in due modi, a seconda che la si pensi come materia di provenienza o materia costitutiva: nel primo caso, la materia è la sostanza in potenza perché può diventare la sostanza, nel secondo caso la materia è la sostanza in potenza perché è l'aspetto potenziale della sostanza. Si può parlare nel primo caso di capacità di *diventare* la sostanza, dall'altro come capacità di *essere* la sostanza<sup>14</sup>. Aristotele non sembra in questo momento preoccupato a tenere distinti questi due aspetti, anche se la questione risulta importante ai fini del tema di cui ci stiamo occupando. La terminologia con cui si esprime (ἀπειργασμένον, ἀποκεκριμένον, che rieccheggiano il ἀφαιρεθεῖη ἄν dei primi due esempi)<sup>15</sup> sembra riferirsi a un processo in cui da una materia preesistente si ricava una sostanza: un Ermete, un tavolo, un essere vivente. Tali indizi testuali non sono però decisivi, a nostro modo di vedere, per chiudere la questione credendo che sia questo l'unico senso in cui qui si intende la materia.

---

<sup>13</sup> Beere 2009, 190, ritiene invece che tutti gli altri esempi vadano letti alla luce dell'esempio del costruire, e questo vada inteso come rientrante nel primo senso dei termini: perciò, tutti gli altri sensi rimangono legati a una dimensione di mutamento, e mai di essere.

<sup>14</sup> Mette bene in luce entrambe le valenze del concetto Charles 1994, 93-99.

<sup>15</sup> Lo nota Anagnostopoulos 2011, 407.

Entrambi i modi sono infatti a nostro modo di vedere significati legittimi con cui si parla della materia come δὐνάμις. Che la materia sia comprensibile secondo una capacità di divenire sostanza significa che essa è considerata come parte dell’oggetto determinato da cui si ricaverà la sostanza in questione, ad esempio il blocco di bronzo grezzo rispetto alla statua. Questo non è altro che un modo diverso di intendere la capacità di mutamento passivo che la materia possiede: il bronzo ha la capacità passiva di subire certe trasformazioni che lo rendano statua, e dunque è la statua in potenza. In questa prospettiva, al principio di mutamento passivo corrisponde un principio di mutamento attivo, che altro non sarebbe che la causa efficiente del diventare quella sostanza da parte della materia<sup>16</sup>.

Tuttavia, la materia è in potenza anche nel senso che ha la capacità di essere la sostanza, e cioè è l’aspetto potenziale della sostanza composta, il cui aspetto attuale è la forma. Ciò non è qui esplicito ma è richiesto da ciò che Aristotele diceva in H 6 parlando di materia e forma come potenza e atto: «la materia e la forma sono un’unica medesima realtà: l’una è la cosa in potenza, l’altra è la cosa in atto [δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ]» (1045<sup>b</sup>18-19), e ancora «ogni cosa è una unità, e ciò che è in potenza e ciò che è in atto, sotto un certo aspetto, sono una unità [τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἓν πῶς ἔστιν]» (<sup>b</sup>20-21). Qui è molto chiaro che la materia come ciò che è in potenza e la forma come ciò che è in atto sono i due aspetti di un’unica medesima realtà; dunque, la materia è detta δυνάμει<sup>17</sup> in riferimento a una capacità di *essere* la sostanza, dove la causa immanente di questo essere quella sostanza è la forma. Lo stesso vediamo in Z 3, dove la materia viene pensata come ciò che rimane una volta tolte tutte le «affezioni, azioni e capacità [δυνάμεις]» dei corpi (1029<sup>a</sup>13). Ora, qui δὐνάμις ha certamente il significato di capacità: se quindi la materia è pensata da Aristotele come ciò che rimane tolte tutte le determinazioni, fra cui le capacità, di un ente – e quindi è quel qualcosa di indeterminato di cui abbiamo parlato –, nel momento in cui la caratterizza come δυνάμει in H 6 e come τὸ δυνατόν in Θ 6 sembra dunque abbastanza naturale assegnare a questa δὐνάμις un senso ontologico

<sup>16</sup> È questo l’unico tipo di senso “più utile” che ammettono Anagnostopoulos 2011, 415 (che parla dell’essere in riferimento a una capacità di divenire una sostanza, a differenza del primo senso dove era in gioco una capacità in altre categorie) e Beere 2009, 203 (che parla più semplicemente dell’essere capace di divenire una sostanza).

<sup>17</sup> Come è noto, Aristotele per riferirsi alla capacità e alla potenzialità usa tre forme non verbali, δὐνάμις, che è il sostantivo, τὸ δυνατόν, aggettivo sostantivato, e δυνάμει, che è la forma dativa di δὐνάμις, e che è stato generalmente interpretato come il modo proprio in cui Aristotele fa riferimento a un senso ontologico o modale del concetto. Soprattutto i primi due modi di esprimersi erano quelli più comuni nella lingua greca, mentre il terzo è ritenuto l’apporto originale Aristotelico, nonché il più usato in questa seconda parte di Θ (cfr. Makin 2006, 136). Anagnostopoulos 2011, 401-2 insiste molto sul fatto che nei punti teorici e nella serie di esempi di Θ 6 Aristotele utilizzi esclusivamente τὸ δυνατόν per riferirsi al nuovo senso del termine, applicandolo anche alla materia: questo sarebbe un “intractable problem” per concepire la materia al di là di una capacità in senso stretto, e dunque di una capacità di divenire qualcosa, essendo troppo forte il significato proprio di quella forma lessicale di “capace”. Il fatto che in H 6 Aristotele dica che la materia è δυνάμει fornisce però un modo di attenuare questo legittimo stridore nell’uso della terminologia aristotelica: se è vero che Aristotele dice che la materia è τὸ δυνατόν, è altrettanto vero che egli la pensa anche come δυνάμει, e proprio in un contesto ontologico dove non vi è riferimento a una capacità in senso stretto. Ci sembra dunque più corretto pensare che Aristotele stia assegnando un nuovo uso, prettamente filosofico, a τὸ δυνατόν, anziché affidarsi al termine nel suo uso comune per guidare la riflessione filosofica.

di capacità di essere una sostanza nel momento stesso in cui è parte del composto sostanziale con la forma.

Ricapitoliamo dunque ciò che abbiamo ricavato dagli esempi di Aristotele. Egli ci ha fornito uno schema generale dell'utilizzo dei significati di δύναμις ed ἐνέργεια attraverso un procedimento analogico. Si può parlare di ἐνέργεια come dell'esercizio di un'attività, di un mutamento in altro, rispetto a una capacità, che è δύναμις, e questo è il primo senso dei termini, esplorato in Θ 1-5 e qui esemplificato dalla capacità di costruire. Questa capacità rispetto a un movimento in altro e il suo esercizio possono essere visti in un altro modo, muovendo il focus dal movimento allo statuto ontologico di chi lo compie e lo subisce: questo è il caso dell'Ermete che può essere ricavato. Simile è poi il caso di chi è desto rispetto a chi dorme e di chi vede rispetto a chi può vedere: essi sono modi diversi di considerare dei mutamenti, che però non avvengono in altro, ma nella cosa stessa. Infine, per quanto riguarda la materia, essa si dice in due sensi in potenza e in atto: o come materia di provenienza, e dunque allo stesso modo dell'Ermete come statuto ontologico di una sostanza rispetto alla materia da cui è ricavata, oppure come materia costitutiva, e dunque senza alcun riferimento a mutamenti, ma indicando l'aspetto potenziale e quindi materiale di una sostanza composta.

Questo secondo senso di potenzialità della materia può emergere, oltre da ciò che abbiamo appena detto, anche dalla discussione che Aristotele conduce subito dopo sull'infinito, che ora analizzeremo.

## 1.2. L'infinito

La discussione sull'infinito è qui molto concisa. La nozione di infinito è interessante per Aristotele in quanto si tratta di una realtà che esiste solo in potenza, e mai in atto<sup>18</sup>. Essa, dunque, implica il termine δύναμις, in un senso però non riconducibile a quello legato al movimento. Nella nozione di infinito possiamo vedere un ulteriore caso di estensione della nozione di δύναμις. Senza entrare nello specifico della teoria aristotelica dell'infinito<sup>19</sup>, crediamo che il significato di potenza che da essa emerge sia utile per comprendere il senso di potenza della materia.

Analizziamo quindi il passo.

(1) ἄλλως δὲ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ κενόν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, λέγεται δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ <ἦ> πολλοῖς τῶν ὄντων, οἷον τῷ ὄρῳ καὶ βαδίζοντι καὶ ὀρωμένῳ. (2) ταῦτα μὲν γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἀπλῶς ἀληθεύεσθαι ποτε (τὸ μὲν γὰρ ὀρώμενον ὅτι ὀράται, τὸ δὲ ὅτι ὀρᾶσθαι

<sup>18</sup> È questa una tesi di Aristotele che si riscontra di frequente nelle sue opere: cfr. oltre ai passi della *Fisica* che citiamo sotto, anche *GC I 2*, 316<sup>a</sup>14-23.

<sup>19</sup> Per una discussione sulla nozione di infinito in Aristotele, primariamente condotta a partire dai testi della *Fisica*, cfr. Lear 1979; Charlton 1991; Bowin 2007.

δυνατόν). (3) τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἔστιν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει. (4) τὸ γὰρ μὴ ὑπολείπειν τὴν διαίρεσιν ἀποδίδωσι τὸ εἶναι δυνάμει ταύτην τὴν ἐνεργείαν, τὸ δὲ χωρίζεσθαι οὐ.

(1) L'infinito, il vuoto e le altre cose di questo genere sono dette in potenza e in atto in modo differente rispetto alla maggior parte delle altre cose: per esempio ciò che vede, ciò che cammina o ciò che è visibile. (2) Queste cose, infatti, possono dirsi talora in potenza o in atto in senso vero e proprio: una cosa si dice visibile, infatti, o perché effettivamente è veduta o perché può essere veduta; (3) invece l'infinito non è in potenza nel senso che esso possa diventare in atto una realtà di per sé sussistente, ma è in potenza solo in ordine alla conoscenza, (4) giacché, il fatto che il processo di divisione non abbia mai un termine, fa sì che questa attività esista come potenza, ma non che esista come realtà separata. (1048<sup>b</sup>9-17)

L'infinito è qualcosa rispetto a cui si può dunque parlare di potenza e atto, in un modo diverso però, e in parte improprio, rispetto a tutte le altre cose (1). La differenza principale risiede in ciò: mentre tutti gli altri enti possono giungere all'atto, cioè all'esistenza attuale e separata *χωριστόν*<sup>20</sup> (2), all'infinito la prerogativa della separatezza non è concessa (3): l'infinito in quanto tale esiste come cosa potenziale all'interno del processo di divisione, ma non può mai esistere in atto, separatamente, come tale: sarà sempre un obiettivo non raggiunto del processo di divisione, esistendo solo all'interno del processo di divisione, il quale per definizione non ha termine (4). L'infinito in quanto tale è solo la reiterazione infinita del processo di divisione, che non giungendo mai a un termine non può mai essere detta in atto.

L'infinito non esiste in atto, dunque, perché non può mai giungere a esistere in quanto tale separatamente, a differenza delle altre cose. Per ciascuna cosa che è in atto, esistere separatamente significa qualcosa di diverso: per una attività, significa venire esercitata, per una materia significa venire trasformata in una sostanza, oppure essere parte della sostanza composta. Ma in ogni caso tutte queste cose esistono in atto, separatamente; ciò non vale invece per l'infinito, che a tale grado di essere non può aspirare: esso non è altro che la possibilità di reiterare all'infinito il processo di divisione, senza che questo sia mai in quanto tale compiuto. Allo stesso modo si dice in potenza la materia: non però nel primo senso che abbiamo detto, come materia di provenienza in potenza a diventare la sostanza, ma come materia costitutiva in potenza a essere la sostanza, cioè come aspetto potenziale della sostanza. Essa non può essere separata dalla sostanza, perché una volta che la si ricavi non esisterà più in quanto materia, ma in quanto cosa determinata: se si stacca un pezzo di bronzo dalla

---

<sup>20</sup> Per la connessione fra atto e separatezza cfr. Z 13, 1039<sup>a</sup>7: «ἢ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει», inserita in un contesto dove Aristotele vuole negare che due cose che esistono in atto possano costituire una unità. Ciò conferma ancora che se materia e forma vogliono costituire una unità, l'una dev'essere in potenza, l'altra in atto; dunque, capovolgendo la tesi, la materia è l'aspetto potenziale della sostanza di cui l'aspetto attuale è la forma. Ciò conferma la lettura che abbiamo dato del senso di potenzialità riferito alla materia.

Si ricordi a questo proposito il modo in cui Aristotele in Z 3 rifiutava per la materia la qualifica di sostanza, proprio sulla base del fatto che «i caratteri della sostanza sono soprattutto l'essere separabile [τὸ χωριστόν] e l'essere alcunché di determinato» (1029<sup>a</sup>27-28).

statua, non lo si considera più come bronzo-materia-della-statua, ma come determinato pezzo bronzo. In ciò risiede l'analogia fra il modo in cui l'infinito e la materia, sono detti in potenza<sup>21</sup>.

L'analogia diventa ancora più chiara se pensiamo allo statuto ontologico delle parti risultati da ogni passo del processo di divisione: esse non sussistono attualmente, realmente prima della divisione, non sono parti fra loro separate che esistono *già* di per sé prima del processo, ma risultano ogni volta che un nuovo passo della divisione è compiuto<sup>22</sup>. Ora, queste parti in cui ciò che viene diviso è scomposto esisteranno, dopo questo processo, come qualcosa di determinato e per sé sussistente; tuttavia, nel momento in cui erano parti costitutive della cosa, non esistevano in tale maniera, ma solo come qualcosa di indeterminato, solo come parti la cui determinatezza era quella del composto intero. Esse erano parti erano parti costitutive, e in quanto tali in sé indeterminate, ma una volta che vengano divise dal composto, esisteranno come determinate e per sé sussistenti. Questa, a nostro avviso, è la condizione della materia costitutiva e indeterminata, la quale non viene mai colta e compresa *in quanto tale*; essa avrà solo una esistenza in potenza, essendo l'aspetto in potenza della sostanza.

Questo collegamento fra infinito potenziale e materia viene però esplicitamente posto nel punto del *corpus* aristotelico dove Aristotele tematizza in modo più approfondito la nozione di infinito, vale a dire il terzo libro della *Fisica*, in particolare III 6-7, di cui ora, senza analizzarli nel dettaglio, riporteremo quei passi che confermano questo percorso di lettura<sup>23</sup>. Si legga, per esempio, l'inizio di III 6:

λέγεται δὴ τὸ εἶναι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐντελεχείᾳ, καὶ τὸ ἄπειρον ἔστι μὲν προσθέσει ἔστι δὲ καὶ διαιρέσει. τὸ δὲ μέγεθος ὅτι μὲν κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν ἄπειρον, εἴρηται, διαιρέσει δ' ἔστιν· οὐ γὰρ χαλεπὸν ἀνελεῖν τὰς ἀτόμους γραμμὰς· λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον.

---

<sup>21</sup> Si potrebbe però avere da obiettare per il fatto che Aristotele afferma esplicitamente che l'infinito si dice in potenza in modo differente dalle altre cose, e dunque sarebbe illegittimo porre un'analogia fra il suo modo di essere in potenza e il modo di essere in potenza di una qualunque delle altre cose sopra menzionate. Alcune osservazioni vanno tuttavia fatte. Innanzitutto, Aristotele dice che l'infinito si dice in potenza in modo differente rispetto alla «maggior parte delle altre cose» (πολλοῖς τῶν ὄντων, I. 11), non rispetto a *tutte*; cita inoltre come esempi ciò che vede, ciò che cammina e ciò che è visibile: non viene quindi qui esplicitamente escluso che vi possa essere una qualche analogia con altre cose che vengono dette in potenza diverse da queste, come, appunto, la materia. Inoltre, se non vi fosse davvero nessuna analogia fra l'essere in potenza dell'infinito e l'essere in potenza di altre cose, il primo sarebbe detto propriamente solo per “mera omonimia”, a mo' delle potenze matematiche (1046<sup>a</sup>4-9), e sarebbe stato dunque o inserito lì, o segnalato allo stesso modo. Nulla, dunque, in questi passi della *Metafisica*, esclude una qualche analogia nel modo di essere in potenza dell'infinito e della materia. Saranno poi i passi della *Fisica* sotto brevemente commentati a confermare questa analogia, senza per altro entrare in contrasto con Θ 6.

<sup>22</sup> Cfr. Charlton 1991, 133-4, che confronta su questa dottrina aristotelica con la “confutazione” della realtà materiale condotta da Leibniz, la quale si appoggia proprio sul presupposto che la realtà materiale sia realmente costituita da infinite parti materiali sussistenti di per sé anche prima della divisione, le quali a loro volta sono costituite da altrettanto infinite parti dello stesso tipo, e così all'infinito, rendendo la realtà materiale di per sé infondata.

<sup>23</sup> In questi capitoli della *Fisica* la nozione di infinito non viene riferita solo all'operazione di divisione progressiva di una data quantità, ma anche ad esempio di aggiunta. Noi metteremo in luce solo il primo riferimento, in quanto è quello in cui Aristotele tematizza esplicitamente il confronto con la materia, e in quanto è il riferimento presente anche in *Metafisica* Θ.

οὐ δεῖ δὲ τὸ δυνάμει ὄν λαμβάνειν, ὥσπερ εἰ δυνατόν τοῦτ' ἀνδριάντα εἶναι, ὡς καὶ ἔσται τοῦτ' ἀνδριάς, οὕτω καὶ ἄπειρον ὃ ἔσται ἐνεργεία[.]

L'essere si dice in potenza e in atto, e l'infinito è per aggiunta e per sottrazione. D'altra parte, in precedenza si era sostenuto che una grandezza infinita in atto non esiste, ma esiste per divisione (infatti non è difficile negare l'esistenza delle linee indivisibili). Resta dunque la tesi che l'infinito è in potenza. Ma questo “in potenza” non deve essere inteso come se <l'espressione> “è possibile che questa statua sia” significasse “che la statua <prima o poi> sarà”, quasi che l'infinito possa essere in atto.<sup>24</sup> (206<sup>a</sup>14-21)

Come si vede, l'infinito è in potenza nel senso che in quanto tale non potrà mai giungere all'atto, a differenza di una statua in potenza che è pensabile anche esistente in atto. L'esempio della statua ricorda il primo degli esempi di Θ 6 dell'Ermete nel legno: in esso il legno entrava in gioco come materia di provenienza, che ha la capacità di essere intagliata in un certo modo per far esistere l'Ermete, il quale dunque esiste in potenza nel legno. Se l'infinito si dice in potenza, non è tuttavia similmente a questo modo di usare il termine che esso viene detto tale: l'Ermete viene a un certo punto ricavato, ed esiste come tale autonomamente; non così invece l'infinito, per il quale dunque δὺναμις ed ἐνεργεία (in questo caso sostituita da ἐντελεχεία) hanno significati differenti. L'infinito non è dunque in potenza come la materia di provenienza. Si legga ora più sotto:

ἄλλως μὲν οὖν οὐκ ἔστιν, οὕτως δ' ἔστι τὸ ἄπειρον, δυνάμει τε καὶ ἐπὶ καθαιρέσει (καὶ ἐντελεχεία δὲ ἔστιν, ὡς τὴν ἡμέραν εἶναι λέγομεν καὶ τὸν ἀγῶνα)· καὶ δυνάμει οὕτως ὡς ἡ ὕλη, καὶ οὐ καθ' αὐτό, ὡς τὸ πεπερασμένον.

Non c'è altro modo d'essere per l'infinito, sicché esiste solo in potenza o per via di sottrazione (in atto esiste nel senso in cui diciamo che esiste un giorno o una gara). In potenza esiste come esiste la materia, e non in sé come fosse una cosa definita. (206<sup>b</sup>12-16)

Qui l'analogia fra infinito e materia è posta esplicitamente. Abbiamo visto tuttavia come la potenza di cui si parla non è la potenza di una materia di provenienza. La materia a cui si pensa qui è dunque la materia che non esiste come qualcosa di definito<sup>25</sup>, e cioè la materia costitutiva. L'infinito esiste in senso proprio solo in potenza: se è detto esistere in atto, è solo come il giorno o come una gara, che esistono nel senso di essere dei processi che si protraggono nel tempo, ma che in quanto tali non sono definibili e cristallizzabili in un momento particolare; allo stesso modo, si potrebbe dire che è il processo continuo, e mai terminabile, di dividere all'infinito che costituisce l'esistenza dell'infinito in atto. È chiaro però che in questo senso esso non esiste separatamente ed autonomamente, come un'entità che esiste in atto in senso proprio. Ed è proprio in questo, dice Aristotele, che l'infinito è simile alla materia: entrambi sono cose che esistono in potenza e non in sé come cose definite.

*Fisica* III 6 si conclude poi con questa osservazione:

<sup>24</sup> Qui e nelle citazioni successive, traduzione di Roberto Radice.

<sup>25</sup> Qui Aristotele usa πεπερασμένον, in *Metafisica* Z 3 aveva semplicemente detto μήτε τι, 1029a20.

καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται, ἢ ἄπειρον. διὸ καὶ ἄγνωστον ἢ ἄπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἢ ὕλη. ὥστε φανερόν ὅτι μᾶλλον ἐν μορίου λόγῳ τὸ ἄπειρον ἢ ἐν ὄλου· μόριον γὰρ ἢ ὕλη τοῦ ὄλου ὥσπερ ὁ χαλκὸς τοῦ χαλκοῦ ἀνδριάντος.

Inoltre, per il fatto di essere infinito non contiene, ma è contenuto; e poi per sé non è conoscibile, perché la materia non ha forma. In tal senso non c'è dubbio che l'infinito rientra più nel discorso sulla parte che in quello sull'intero, <quando si intenda> la materia in quanto parte dell'intero, come il bronzo è parte della statua bronzea. (207<sup>a</sup>24-28)

Qui l'infinito non è pensato da Aristotele come la totalità che contiene tutto<sup>26</sup>, ma come il risultato mai raggiunto del processo di divisione, che quindi è più “parte”, in quanto esiste solo pensando al processo di divisione di una realtà nelle sue parti materiali. È qui esplicito il riferimento alle parti materiali, dove esse non sono solo, ad esempio, la mano di una statua di bronzo, ma proprio la materia costitutiva, il bronzo, di cui la statua è fatta. La materia di un composto è parte dell'intero, che è invece ciò che esiste realmente, che determina la materia e la contiene. Il composto come tale è invece determinato dalla forma, la causa dell'essere della sostanza. È a questo proposito molto chiara e significativa l'affermazione di Aristotele secondo cui «la materia non ha forma»: ciò che significa non è banalmente che la materia non ha una configurazione esterna sensibile di un qualche tipo (ciò che è indicato dal termine σχῆμα); con ciò Aristotele vuole piuttosto dire che la materia non ha, in quanto tale, il principio della propria determinazione, in quanto esso non è derivabile dal concetto della materia in quanto tale. Per chiarire con un esempio: il legno in quanto tale non implica nessuna determinazione particolare – non è in quanto tale letto, armadio, tavolo, ma neanche ciocco di legno –, tutte queste sono qualcosa di esterno alla nozione di legno in quanto tale<sup>27</sup>. Questo è il significato concettualmente decisivo dell'indeterminazione della materia, espressa efficacemente nella frase “la materia non ha forma”.

Aggiungiamo infine una osservazione analoga posta da Aristotele alla fine di *Fisica* III 7:

ἐπεὶ δὲ τὰ αἷτια διήρηται τετραχῶς, φανερόν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἷτιόν ἐστι, καὶ ὅτι [ᾗ] τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις, τὸ δὲ καθ' αὐτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχές καὶ αἰσθητόν. φαίνονται δὲ πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ὕλη χρώμενοι τῷ ἀπείρῳ· διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχον ποιεῖν αὐτὸ ἀλλὰ μὴ περιεχόμενον.

Dato che le cause sono di quattro tipi, è chiaro che l'infinito è causa in quanto materia, e che [ᾗ] il suo essere è privazione, mentre il sostrato a cui attiene è il continuo e il sensibile. Del resto, non c'è dubbio che anche tutti gli altri trattano l'infinito come fosse materia: non ha quindi alcun senso fare di esso il contenente, invece che il contenuto. (207<sup>b</sup>34-208<sup>a</sup>4)

<sup>26</sup> Estremamente interessante a questo proposito, soprattutto tenendo a mente la concezione dell'infinito invalsa a parte da Cartesio e chiaramente espressa da Spinoza, l'osservazione poco precedente: «Insomma, l'infinito è proprio il contrario di quello che loro sostengono: non è ciò al di fuori del quale nulla esiste, ma ciò oltre il quale esiste sempre qualcosa» (206<sup>b</sup>34-207<sup>a</sup>2).

<sup>27</sup> Molto chiaro su questo punto Kosman 1987, 374.

Ribadita l'analogia e l'affinità fra materia e infinito, Aristotele aggiunge un elemento importante per la caratterizzazione di entrambi, vale a dire il concetto di "privazione". Entrambi, l'infinito e la materia, si comprendono solo come privazione del loro positivo, cioè della quantità definita da dividere da un lato, e della forma dall'altro. È quindi chiaro che Aristotele intenda la materia in questi contesti come qualcosa di definibile esclusivamente nei termini di una privazione della forma: dunque, come un qualcosa di indeterminato.

Ciò che abbiamo voluto mettere in luce attraverso questa escursione del terzo libro della *Fisica* è la forte analogia esistente fra la nozione di infinito e quella di materia: in particolare, fra il modo in cui l'infinito esiste in potenza e il modo in cui la materia esiste in potenza in quanto è materia costitutiva. Entrambi sono in potenza nel senso di non essere qualcosa di separato in quanto tale: l'infinito esiste solo nel processo di divisione che può andare avanti all'infinito e non ha mai un termine, la materia come aspetto materiale e indeterminato della cosa, che non appena si provi a separare si perde in quanto tale, ottenendo solo un nuovo composto determinato materia-forma. Con ciò abbiamo confermato inoltre che la materia si dice in potenza non solo nel senso che può diventare una sostanza, ma nel senso che può essere parte materiale della sostanza, e che ha la capacità di essere la sostanza.

### 1.3. La distinzione fra κίνησις ed ἐνέργεια

Giunti a questo punto, ci sembra appropriato discutere l'ultima parte del sesto capitolo del libro nono, vale a dire 1048<sup>b</sup>18-35. Esso introduce una distinzione terminologica, di grande fortuna<sup>28</sup>, fra κίνησις ed ἐνέργεια. Essa è stata infatti vista da alcuni studiosi<sup>29</sup> come il vero punto focale del nuovo significato di ἐνέργεια, mettendo in luce dei processi in cui la potenzialità non viene persa nel suo passare all'atto, ma viene conservata e anzi resa pienamente manifesta: questo sarebbe fondamentale per capire la definizione di movimento, ad esempio del terzo libro della *Fisica*, e sarebbe il giusto modo di intendere il rapporto fra la potenzialità della materia e l'attualità della forma nel contesto delle sostanze composte, dando quindi una chiave concettuale chiara per comprenderne l'unità: la forma sarebbe ciò che manifesta pienamente la potenzialità della materia, senza far venire meno la materia; sarebbe la realizzazione perfetta della materia.

---

<sup>28</sup> Particolarmente in ambito analitico, grazie all'interesse dimostrato per essa dal filosofo del linguaggio ordinario Gilbert Ryle, che nelle sue *lectures* al Trinity College di Cambridge nel 1953 (pubblicate nel 1954 sotto il titolo di *Dilemmas*, cfr. capitolo VII) l'ha presa ad esempio illustre di analisi dei modi ordinari del linguaggio alla fine di scovarne le distinzioni implicite e di chiarire le possibili confusioni che esso fa insorgere.

<sup>29</sup> Il primo a proporre questa interpretazione è stato Kosman 1984, nata a partire da un'analisi approfondita della definizione di κίνησις di *Fisica* III 2, 201<sup>a</sup>11 in Kosman 1969; ripresa poi per alcuni aspetti, inoltre, da Gill (e.g. 2003) e, in misura minore e con un *focus* principale differente, da Johansen 2012b.

L'interpretazione qui brevemente schizzata, pur nella sua plausibilità, sembra presentare dei problemi particolari proprio nel suo volersi fondare su questo passo. Innanzitutto per lo statuto molto problematico del testo stesso: è stato infatti più di recente osservato<sup>30</sup> come il passo risulti presente solo in un ramo della tradizione manoscritta, quello tendenzialmente – ma in modo solo approssimativo – meno attendibile, facente capo al manoscritto A<sup>b</sup>, e come in questo stesso manoscritto esso presenti una riga di cancellazione, cosa che ne fa dubitare della paternità aristotelica. La distinzione terminologica che introduce, inoltre, sarebbe molto problematica per il lessico filosofico di Aristotele, non trovando altri riscontri precisi ed essendo nei passi immediatamente precedenti e seguenti puntualmente disattesa. Infine, è da notare come le letture di questo tipo basino molta della sua forza su un confronto fra questo passo della *Metafisica* e un passo del *De Anima* (DA II.5 417<sup>b</sup>2 sgg.), dove in realtà è quest'ultimo a mostrare la distinzione fra una attualità che conserva la capacità e una che la distrugge in modo chiaro: distinzione che viene così poi ritrovata nel brano della *Metafisica* in questione. Ci sembra tuttavia che questo passo della *Metafisica* vada in primo luogo compreso per quello che dice esso stesso, senza aggiungervi un significato ricavato da altri testi<sup>31</sup>. Questo sarà dunque il modo con cui ci sforzeremo di interpretare questo brano. Per quanto riguarda la sua autenticità o meno, preferiamo invece non esprimerci, avanzando solo argomenti di carattere interpretativo, che possono al più rafforzare o indebolire una tesi filologica, senza tuttavia determinarne la soluzione.

Dividiamo, per ragioni di comodità, il passo in due parti, anche se esso segue un andamento abbastanza compatto e lineare.

(1) Ἐπεὶ δὲ τῶν **πράξεων** ὧν ἔστι πέρασ οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία [αὐτό], (2) αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἔνεκα ἢ κίνησις, (3) οὐκ ἔστι ταῦτα πράξεις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος). (4) ἀλλ' ἐκείνη <ἦ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἦ] πράξις. (5) οἷον (a) ὄρᾳ ἅμα <καὶ ἐώρακε,> καὶ (b) φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε,> καὶ (c) νοεῖ καὶ νενόηκεν, (6) ἀλλ' (a) οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' (b) ὑγιάζεται καὶ ὑγίασται. (7) (a) εὔ ζῆ καὶ εὔ ἔζηκεν ἅμα, καὶ (b) εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. (8) εἰ δὲ μή, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχυαίνῃ, (9) νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν.

(1) Poiché delle **azioni** che hanno un termine nessuna è di per sé fine, ma tutte tendono al raggiungimento del fine, come ad esempio il dimagrire che ha come fine il dimagrimento; (2) e, poiché gli stessi corpi, quando dimagriscono, sono in movimento in questo modo, ossia non sono ciò in vista di cui ha luogo il movimento, (3) ne consegue che queste non sono azioni, o almeno non sono azioni perfette, perché, appunto, non sono fini. (4) Invece, il movimento nel quale è contenuto anche il fine è anche azione. (5) Per esempio, (a) nello stesso tempo uno vede e ha veduto, (b) conosce e ha conosciuto, (c) pensa e ha pensato, (6) mentre (a) non può imparare ed avere imparato, (b) né guarire ed essere guarito. (7) (a) Uno che vive bene, a un tempo ha anche ben vissuto, (b) e uno che è felice, a un tempo è stato anche felice. (8) Se così non

<sup>30</sup> Burnyeat 2008, presentato oralmente già a partire dal 1995; accettato sostanzialmente da Makin 2006 e Beere 2009 nonché, dal punto di vista strettamente filologico anche se meno da quello interpretativo, dallo stesso Kosman 2013, 259 nota 2.

<sup>31</sup> Già Ackrill 1965, 140-1 rifiutava la possibilità di equiparare i due passi, cfr. anche Makin 2006, 153.

fosse, bisognerebbe che ci fosse un termine di arresto, così come avviene quando uno dimagrisce; (9) nei casi in questione, invece, non c'è questo termine d'arresto: a un tempo uno vive e ha vissuto. (1048<sup>b</sup>18-28)

La prima cosa che notiamo di questo passo è che esso parla di πράξεις, azioni (1): questo è un elemento che non sempre viene adeguatamente sottolineato<sup>32</sup>, ma che è in realtà fondamentale, perché inquadra il tema generale di cui si sta parlando. La distinzione che Aristotele introduce è fra tipi di azioni, fra due modalità di essere delle azioni. Meglio, è una distinzione fra processi che sono azioni in senso proprio, e processi che solo propriamente sono chiamati azioni (3): azione è dunque un termine con caratteristiche ben precise che Aristotele vuole individuare, e che ha un uso più generico e un uso proprio, determinato da queste caratteristiche. Gli esempi che Aristotele fa (1-2, 5-7) sono tutti afferenti ad azioni umane, e mirano a classificarle in due tipi, a seconda di una certa proprietà di alcune di esse. La differenza sta nella collocazione del fine dell'azione: alcune azioni hanno il proprio fine in sé stesse, sono il fine di sé stesse (1, 4), altre invece hanno un fine da realizzare oltre di sé, al di là di sé stesse (1-3). Di queste, solo le prime sono dette azioni in senso proprio (4), mentre le seconde o non sono azioni, o non sono comunque azioni perfette, dove la perfezione intrinseca di un'azione sta nel suo essere fine a sé stessa (3). Aristotele fornisce diversi esempi tanto dell'uno quanto dell'altro tipo: azioni (perfette) sono, ad esempio, il vedere (5a), il conoscere (5b), il pensare (5c), il vivere bene (7a) e l'essere felice (7b); azioni imperfette sono invece il dimagrire (1-2), l'imparare (6a), il guarire (6b). Le prime sono fini a sé stesse, ovvero trovano il fine da cui sono guidate nel loro stesso esercizio; le seconde, al contrario, hanno un obiettivo esterno da realizzare, e la realizzazione dell'azione consiste non nell'azione stessa ma in un qualcosa di esterno all'azione.

Il modo in cui Aristotele sottolinea questa differenza è evidenziando un diverso uso delle forme verbali che esprimono l'azione nel caso dell'azione perfetta e nel caso invece dell'azione imperfetta: nel primo caso appare infatti legittimo usare contemporaneamente tanto il presente (ex. ὁρᾷ, φρονεῖ, νοεῖ) quando il perfetto (ἑώρακε, πεφρόνηκε, νενόηκεν) del verbo, mentre nel secondo caso nel momento in cui si usa il perfetto non è più legittimo usare il presente. Non è immediatamente perspicuo cosa significhi che, ad esempio, si possa dire che qualcuno allo stesso tempo vede e ha visto, e non che qualcuno allo stesso tempo impara e ha imparato: in particolare, non è chiaro 1) cosa esattamente significhi il perfetto in questo contesto, 2) che tipo di relazione ci sia fra presente e perfetto, se di implicazione o di compatibilità.

In questo contesto, il perfetto può essere interpretato come se volesse alludere a una dimensione temporale diversa a quella del presente, e volesse dunque comunicare una dimensione

---

<sup>32</sup> Kosman 1984 non vi dà, a nostro parere, la giusta rilevanza. Lo sottolineano a dovere invece Polansky 1980, 215 e Beere 2009, 223.

“risultativa” dell’azione<sup>33</sup>: per un’azione perfetta, anche quando è stata completata è possibile portarla avanti; anche se ho compiuto l’azione del vedere, io sto ancora vedendo e dunque sto portando avanti l’azione. Al contrario, se costruisco una statua l’azione è completa quando la statua è stata costruita, e finita la statua non posso più andare avanti a costruirla. Qui il compimento dell’azione viene sempre pensato però come risultato di un periodo di tempo trascorso dall’inizio dell’azione, e si distinguono casi in cui l’azione può continuare dopo questo compimento e casi in cui non può.

Questa spiegazione, se pur coglie in generale il senso di Aristotele, è stata però resa più precisa da una migliore considerazione del valore che i verbi al perfetto assumono in questo contesto. Il perfetto infatti, prima ancora che indicare un tempo dell’azione, è portatore del suo aspetto grammaticale<sup>34</sup>: ciò significa che esprimendo l’azione con il perfetto e con il presente contemporaneamente, Aristotele vuole sì indicarne lo stato compiuto, ma senza che ciò implichi che essa debba per forza aver avuto un decorso temporale nel passato che abbia consentito di portarla a termine. L’azione perfetta realizza il suo fine senza bisogno di svolgersi nel tempo, o meglio, lo realizza in ogni momento del suo svolgimento temporale: solo per il fatto di essere esercitata è già compiuta, e questo proprio perché, nota Aristotele, ha il fine in sé stessa. Vedere è attività fine a sé stessa: così, non c’è bisogno di un intervallo di tempo, per quanto infinitesimo, per poter dire che è compiuta, ma lo è nell’atto stesso di esercitarla. Differente appunto il caso del costruire una statua: tale azione non è completa per il solo fatto di esercitarla, ma richiede un certo periodo temporale, al termine del quale sarà vero che quel qualcuno “ha costruito” ma non che “costruisce”. Nel caso delle azioni perfette, invece, l’esercizio implica il loro essere compiute; così come vale l’implicazione inversa, cioè che lo stato di compimento non può esistere senza lo stato di svolgimento: ma solo nel senso che esse sono completate in ogni momento dello svolgimento temporale, non nel senso che lo sono al termine di uno svolgimento temporale.

Significativo a questo proposito è quanto Aristotele dice alla fine del passo. Le azioni perfette, in quanto hanno il proprio fine al di fuori di sé, implicano l’esistenza di un punto di arresto (8): del dimagrire, ad esempio, il fine è fuori dall’azione stessa, è il raggiungimento di un certo peso, inferiore rispetto a quello di partenza; quando questo peso sarà stato raggiunto dimagrendo, l’azione avrà necessariamente termine, e alla descrizione “dimagrisce” o “sta dimagrendo” si dovrà sostituire quella “è dimagrito”. Le azioni perfette, invece, proprio in quanto sono compiute nel momento stesso della loro esecuzione, non implicano logicamente alcun punto di arresto, ma volendo potrebbero andare

---

<sup>33</sup> Questa è l’interpretazione di Ackrill 1965.

<sup>34</sup> Da quando questa osservazione è stata fatta (fra i primi, cfr. White 1980) è stata accettata e riproposta dalla maggioranza degli interpreti (Kosman 1984, Makin 2006, Burnyeat 2008, Beere 2009).

avanti indefinitamente (9). Ora, non è chiaramente difficile pensare a una continuazione indefinita anche di quelle imperfette: se il tessere una tela è azione chiaramente imperfetta, in quanto termina nel momento in cui la tela è stata prodotta, Penelope avrebbe certamente continuato indefinitamente a tesserla, se Odisseo non fosse più arrivato a Itaca e nessuno dei Proci l'avesse scoperta. Per rimandare tuttavia il più possibile il termine temporale dell'azione, è stata però costretta a disfare la tela senza finirla: non ha cioè raggiunto il fine esterno dell'azione, e quindi neanche il suo termine temporale. La continuazione indefinita dell'attività perfetta invece è possibile in virtù del fatto che è l'azione stessa a non implicare un termine, essendo sempre compiuta: non c'è un momento in cui si può dire che qualcuno non ha ancora finito di vedere, nel senso che non ha ancora completato l'azione di vedere, come invece si può dire che Penelope non ha finito la tela.

Nella seconda metà del passo, Aristotele esprime la differenza appena esposta fra azioni perfette e azioni imperfette attraverso la distinzione terminologica fra κίνησις ed ἐνέργεια.

(1) τούτων δὴ <δεῖ> τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. (2) πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία μάθησις βάδισις οἰκοδομησις· (3) αὗται δὴ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κινῆται, ἀλλ' ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κινῆκεν· (4) ἑώρακε δὲ καὶ ὄρᾳ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. (5) τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν.

(1) Di questi processi i primi bisognerà denominarli movimenti, i secondi, invece, attività. (2) Infatti, ogni movimento è imperfetto: così, ad esempio, il processo del dimagrire, dell'imparare, del camminare, del costruire. (3) Questi processi sono movimenti e sono palesemente imperfetti: non è possibile, infatti, che uno al tempo stesso cammini e abbia camminato, né che uno costruisca ed abbia costruito, che divenga e che sia divenuto, riceva movimento e l'abbia ricevuto: queste sono cose diverse. (4) Invece, uno ha visto e vede nel medesimo tempo, e, anche, pensa ed ha pensato. (5) Chiamiamo, pertanto, attività quest'ultimo tipo di processo e movimento l'altro.<sup>35</sup> (1048<sup>b</sup>29-35)

Ciò che prima veniva chiamato azione, ora viene chiamato κίνησις o ἐνέργεια, applicando ai due termini la distinzione introdotta prima fra azioni perfette e azioni imperfette (1): il movimento è per definizione, in questo contesto, ciò che ha la propria realizzazione e il proprio compimento oltre di sé, e non in sé stesso, e come tale è “imperfetto”, nel senso che non ha in sé il proprio fine (2). ἐνέργεια sarà invece quell'attività che è perfetta, che è fine di sé stessa (5). Aristotele riporta esempi quasi identici per entrambi i casi, a proposito dei quali una cosa interessante si può notare: parlando della κίνησις, nota come lo stato di realizzazione dell'azione (espresso dal perfetto) e quello del suo svolgimento (espresso dal presente) non sono ἅμα, bensì ἕτερον (3)<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Traduzione leggermente variata rispetto a Reale.

<sup>36</sup> A questo proposito Kosman 1984, 127 rileva giustamente come il fatto che ἅμα sia contrapposto ad ἕτερον costringe a non dare al primo un significato concettuale. Nelle azioni imperfette risultato e continuazione non corrispondono semplicemente a due tempi diversi, da un lato il periodo di tempo in cui l'azione si svolge e dall'altro il momento

Abbiamo chiarito il significato dei termini che Aristotele ha introdotto. Sembra quindi opportuno chiedersi che ruolo svolga questa distinzione all'interno dell'argomentazione, sia per chiarire meglio lo statuto di questo passo all'interno del libro in cui si trova, sia per comprendere quanto può essere utile ai fini del ragionamento che stiamo conducendo sul pensiero aristotelico.

Si può notare innanzitutto che alcuni degli esempi qui portati per esemplificare ἐνέργεια siano già stati usati proprio nella prima parte del libro per estendere il significato dei due concetti: questo è il caso del contemplare e del vedere; anche il costruire era già comparso, e in questo contesto serve ad esemplificare l'altro corno di questa nuova distinzione. Non sono dunque casi nuovi quelli che ci vengono sottoposti. Sono tuttavia analizzati sotto una luce differente, che mira a darne un incasellamento diverso rispetto a quello incontrato finora<sup>37</sup>. In particolare, essi consentono di far rientrare all'interno della dicotomia δὴναμις ed ἐνέργεια quelle azioni che non sono però mutamenti in altro, ma che sono mutamenti del soggetto stesso che li compie. Questo passo compie questa operazione attraverso un'analisi interna al concetto di ἐνέργεια, distinguendone due specie sulla base del modo e del luogo della loro realizzazione<sup>38</sup>.

A questo proposito, due cose possono essere notate. 1) Innanzitutto, questa distinzione chiarisce lo statuto di un certo tipo di attività che abbiamo visto emergere dall'analisi di Θ 5, ovvero di quelle che nelle opere etiche sono chiamate in senso proprio πράξεις, contrapposte in quel caso a ποιήσεις<sup>39</sup>: in particolare, consente di comprendere anche le azioni senza un opera al di fuori di esse stesse, e dunque che non coinvolgono un mutamento in altro, all'interno del concetto di ἐνέργεια. Questo produce un'ulteriore allargamento semantico di questo concetto, in linea con il percorso di Θ 6 di fornire uno schema generale che non si indirizzi a un solo altro ambito, ma ne consenta l'utilizzo in ogni ambito d'applicazione. 2) D'altro canto, la distinzione appena introdotta consente non solo di considerare tipi di azioni ulteriori rispetto a quelle che implicano il cambiamento di altro, ma anche

---

finale, ma sono due cose concettualmente diverse. Nelle azioni perfette, invece, portare avanti l'azione e completarla sono la stessa cosa, e non solo contemporanei.

<sup>37</sup> Cfr. Lefebvre 2018, 480-1.

<sup>38</sup> La scelta terminologica di Aristotele è certo infelice, innanzitutto perché si serve di termini molto comuni e frequenti nel suo discorso, e poi perché in altri contesti usa questi termini in modo molto diverso, se non opposto, identificando κίνησις ed ἐνέργεια (cfr. Θ 3, 1047<sup>a</sup>32). Si potrebbe tuttavia a questo proposito fare lo stesso discorso fatto per il rapporto fra δὴναμις e φῶσις, dove la prima era sia genere che include la seconda, sia specie di quel genere e contrapposta alla seconda. Equivalentemente, ἐνέργεια sarebbe sia termine generale, sia termine specifico contrapposto all'altro, altrettanto specifico.

<sup>39</sup> Ed è in effetti nelle opere etiche che si ritrova la distinzione fra azioni perfette e azioni imperfette. Essa è già presente nelle linee d'esordio dell'*Etica Nicomachea*: «appare evidente che vi è una certa differenza tra i fini: alcuni sono attività [ἐνέργεια], altre sono opere [ἔργα] che stanno al di là di quelle» (EN I 1, 1094<sup>a</sup>4-5), per ritornare poi nel libro VI (cfr. EN VI 2, 1139<sup>b</sup>1-2; VI 4, 1140<sup>a</sup>5-6), dove la differenza rilevante diventa quella fra πράξεις e ποιήσεις. Non tutti sono concordi, tuttavia, nell'identificare πράξις ed ἐνέργεια per come definita in Θ 6, 1048<sup>b</sup>18-35, cfr. Heinaman 1996, che invece ritiene che la prima sia una forma di movimento imperfetto, nonostante le affermazioni esplicite di Aristotele in direzione contraria. In ogni caso, la presenza di questa distinzione anche nell'*Etica Nicomachea* ne conferma la paternità aristotelica, anche se non conferma invece quella del passo preso in esame e della terminologia lì introdotta.

queste stesse sotto una diversa prospettiva. Il camminare fornisce a questo proposito un esempio chiaro di azione che può essere vista sotto entrambi i punti di vista<sup>40</sup>: se considerato come un processo che da un punto A porta a un punto B, esso ha il fine fuori di sé, e precisamente nel raggiungimento del punto B, conseguito il quale *quel* camminare necessariamente finisce, e semmai ne inizia un altro verso un altro punto; altrimenti, camminare può essere semplicemente “andare a spasso”, dove l’azione è compiuta esclusivamente per sé stessa, e dunque può dirsi in ogni momento compiuta, e non è detta invece terminare in un certo particolare momento<sup>41</sup>.

La distinzione fra κίνησις ed ἐνέργεια ha dunque raffinato la classificazione dei vari modi ulteriori di dire ἐνέργεια. Non vi è invece fatta menzione di una validità di questo modello all’ambito ontologico più generale; né, d’altro canto, sembra facile estendere effettivamente questi concetti oltre l’ambito dell’azione. Sarebbe questo il caso se di parlasse effettivamente di due diversi tipi ἐνέργεια, da un lato una realizzazione della δὴναμις che fa venire meno quest’ultima, e dall’altro una che la porta invece a piena manifestazione. Tuttavia Aristotele qui né parla di due tipi diversi di realizzazione, né parla in generale della δὴναμις. Qui non è a tema il modo in cui la capacità o la potenzialità si realizza, ma il modo in cui l’attività stessa giunge a compimento: in alcuni casi, fuori di sé stessa, in un prodotto, in altri casi in sé stessa, nell’attività stessa. Dunque, non ci sembra questo il punto in cui trovare una nozione utile allo studio dello statuto ontologico della materia nel composto e per l’analisi della unità della sostanza composta. Esso, tuttavia, contribuisce al ragionamento complessivo di Θ 6 fornendo degli strumenti concettuali utili a una classificazione più dettagliata e raffinata delle varie attività chiamate in gioco nel corso del libro.

Con ciò chiudiamo l’analisi del capitolo 6 di questo libro, per volgerci invece a uno dei capitoli più rilevanti nel ragionamento di Aristotele, il settimo, in cui possiamo trovare la riflessione sullo statuto ontologico della materia aggiornata sulla base dei concetti di atto e potenza nel loro significato propriamente ontologico.

## 2. Δὴναμις, materia e sostanza in Θ7

Abbiamo visto nel paragrafo precedente il modo in cui, in Θ 6, Aristotele introduce l’estensione dei concetti di δὴναμις ed ἐνέργεια, mostrandone lo schema generale. Questo risultato è stato

---

<sup>40</sup> Cfr. Kosman 1984, 126-7, sulla differenza fra *walking* e *strolling*, “camminare” e “andare a spasso”.

<sup>41</sup> Un ragionamento di questo tipo sembra sotteso a K 9, 1066<sup>a</sup>1-7.

raggiunto riflettendo sulla seconda delle due nozioni, secondo il percorso argomentativo che ci era stato prospettato all'inizio del libro. A conclusione di questo capitolo, Aristotele scrive:

τὸ μὲν οὖν ἐνεργεῖα τί τέ ἐστι καὶ ποῖον, ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων δῆλον ἡμῖν ἔστω.

Che cosa sia l'essere in atto e quali le sue proprietà, dunque, deve risultare chiaro da queste e simili considerazioni. (1048<sup>b</sup>35-6)

Se ora guardiamo l'apertura di Θ 7, troveremo come inizio:

πότε δὲ δυνάμει ἔστιν ἕκαστον καὶ πότε οὐ, διοριστέον.

Dobbiamo definire, inoltre, quando ciascuna cosa sia in potenza e quando no. (1048<sup>b</sup>37)

La continuità fra i due passi è evidente, segnalata in modo chiaro dalla contrapposizione fra le particelle μὲν ... δὲ, che quindi ci consentono di parafrasare il discorso di Aristotele in questo modo: abbiamo finito di determinare l'essenza dell'essere in atto, vedendo a partire da esso come questa nozione abbia diversi significati oltre a quello legato al movimento, che risultano rispetto a esso più utili per gli scopi della nostra indagine; a questo punto, si può comprendere anche il concetto di δύναμις in questo senso esteso, oltre il riferimento al movimento, ed è ciò che faremo ora. Aristotele, dunque, ha prima introdotto il concetto di δύναμις nel suo senso più comune, per mostrare il significato corrispondente di ἐνέργεια; successivamente, ha riflettuto su quest'ultima nozione in sé stessa, riuscendo così a estenderne l'ambito semantico e concettuale; infine, ritorna sul primo concetto per presentare il modo in cui anch'esso si dice in senso ampio e più utile.

La stessa continuità che lega la fine di Θ 6 e l'inizio di Θ 7 la troviamo anche fra Θ 7 e 8 (πότε μὲν 1049<sup>b</sup>2, ἐπεὶ δὲ 1049<sup>b</sup>4), e fra Θ 8 e 9 (ὅτι μὲν 1051<sup>a</sup>2, ὅτι δὲ 1051<sup>a</sup>4), mentre non vale fra Θ 9 e 10, né valeva per gli altri capitoli di Θ. Questo ci mostra l'unità particolarmente stretta che lega questi quattro capitoli finali (escludendo il 10), tutti volti a sviluppare in modo lineare le conseguenze dell'intendere δύναμις ed ἐνέργεια secondo il loro significato più esteso e utile alla riflessione sulla sostanza<sup>42</sup>. In questo paragrafo ci occuperemo di Θ 7, mentre nel prossimo di Θ 8.

Ora, se il tema principale di Θ 7 è la nozione di essere in potenza, due in particolare sono le domande che guidano la sua indagine: 1) quando si può dire che una cosa sia in potenza di diventare un'altra (1048<sup>b</sup>37-1049<sup>a</sup>18), e 2) come si deve intendere la potenzialità nel sostrato materiale di ciascuna cosa (1049<sup>a</sup>18-<sup>b</sup>2). In altre parole, si tratta di due modi di intendere il problema di “quando una A debba dirsi in potenza B” (cfr. il πότε a 1048<sup>b</sup>37 e 1049<sup>b</sup>2, rispettivamente inizio e fine del capitolo).

---

<sup>42</sup> Ci sembra dunque che vi sia una maggiore discontinuità fra le due parti di Θ, 1-5 e 6-9, di quanto non ritenga Frede 1994, pur rimanendo vero che la seconda non si limita a trattare un solo nuovo significato, a fianco di quelli precedenti. Anche i momenti in cui in questa seconda parte si tematizzano i significati legati al movimento, non sono introdotti nella stessa prospettiva e con gli stessi intenti della prima parte, ma avendo sullo sfondo e come obiettivo principale la determinazione dei problemi legati alla sostanza.

Attraverso l'analisi di questo capitolo del nono libro, riusciremo a precisare definitivamente (anche se abbiamo già avuto modo di anticiparlo) come i due aspetti della materia vadano distinti e come possano venire pensati contemporaneamente: a essi corrispondono due diversi sensi di essere in potenza, che Aristotele ora distingue con chiarezza, esplicitando anche la connessione fra i due modi di intendere la materia e le nozioni di determinatezza e indeterminatezza a essi corrispondenti.

Se il problema della materia sarà in primo piano nella discussione di  $\Theta$  7, non sarà tuttavia l'unico nodo concettuale che toccheremo. In questo capitolo troviamo difatti anche una tematizzazione del modo di operare delle potenzialità naturali, come distinte da quelle tecniche e artificiali. Avremo così modo di precisare anche il concetto di natura, in continuità con quanto fatto leggendo ZH. Questo capitolo si presenta dunque come la pietra angolare da cui guardare il problema dei libri centrali della *Metafisica*, quanto meno per come siamo venuti impostandolo.

## 2.1. Quando una cosa è detta in potenza

Vediamo dunque come Aristotele introduce il primo dei due problemi, vale a dire quello di determinare quando si può dire che una cosa è in potenza a diventare un'altra.

(1) πότε δὲ δυνάμει ἔστιν ἕκαστον καὶ πότε οὐ, διοριστέον: (a) οὐ γὰρ ὀποτεοῦν. (2) οἶον ἢ γῆ ἄρ' ἔστι δυνάμει ἄνθρωπος; ἢ οὐ, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν ἤδη γένηται σπέρμα, καὶ οὐδὲ τότε ἴσως; (3) ὥσπερ οὖν οὐδ' ὑπὸ ἰατρικῆς ἅπαν ἄν ὑγιασθεῖν οὐδ' ἀπὸ τύχης, (a) ἀλλ' ἔστι τι ὃ δυνατόν ἔστι, (b) καὶ τοῦτ' ἔστιν ὑγιαῖνον δυνάμει.

(1) Dobbiamo definire, inoltre, quando ciascuna cosa sia in potenza e quando no; (a) infatti, non in qualsiasi tempo <è in potenza>. (2) Per esempio, la terra è già in potenza l'uomo? Oppure non lo è, e lo è solo quando sia già divenuta sperma, e anzi forse neppure allora? (3) Si ha, qui, lo stesso caso della guarigione: non tutto può essere guarito dall'arte medica oppure dal caso, (a) ma può essere guarito solo ciò che è in grado <di essere guarito>, (b) e, questo, è ciò che è in potenza sano. (1048<sup>b</sup>37-1049<sup>a</sup>5)

La domanda su quando una cosa sia in potenza a divenire un'altra nasce da una considerazione molto chiara: se si pensa che una cosa A derivi da B, per cui B è in potenza A, a sua volta B verrà da un'altra cosa C, che è in potenza B, e così via, percorrendo molti gradi di derivazione; ma allora, si potrà dire che C sia in potenza A? A partire da che livello di derivazione si può dire che una cosa è in potenza un'altra? In questo caso il lemma δυνάμει<sup>43</sup>, significando che una cosa è “in potenza”

---

<sup>43</sup> È da notare l'uso che Aristotele fa dei termini δυνάμει e δυνατόν. Ciò che può essere guarito è ciò che è capace (δυνατόν) di essere guarito, cioè che possiede una capacità passiva a essere trasformato in un certo modo (3a): questo, in virtù della sua capacità, è detto essere sano in potenza (δυνάμει) (3b). È questa una ulteriore conferma del fatto che il possesso di una capacità può essere visto anche come l'esistenza potenziale della cosa che detiene quella capacità, e che sia questo il modo di intendere il secondo significato di δύναμις, cfr. sopra la nota 17 di questo capitolo.

un'altra quando la prima può divenire la seconda, è qui un'espressione a due posti<sup>44</sup>: ad esempio, il legno è in potenza l'Ermete, e non semplicemente l'Ermete è in potenza. In questo modo, si crea la catena di termini che abbiamo mostrato, legati fra loro per il fatto di essere l'uno in potenza l'altro, e si genera il problema: si può dire che un termine sia in potenza tutti i termini successivi o solo quello immediatamente successivo? E inversamente, si può dire che un termine è in potenza in tutti i termini precedenti o solo in quello immediatamente precedente?

Questa domanda ha una chiara connotazione temporale<sup>45</sup>, dal momento che si sta parlando di una serie di termini che derivano l'uno dall'altro secondo un processo di generazione inserito nel tempo: ora c'è un albero che è in potenza a diventare un ciocco di legno, il quale sarà in potenza a diventare una statua, e per ogni passaggio ontologico vi è anche un passaggio temporale. Dunque, è chiaro che la domanda di Aristotele si può anche riformulare in questi termini: una cosa è in ogni momento in potenza in qualcosa, oppure c'è un modo per determinare quando una cosa inizia a esistere in potenza in qualcos'altro, e per determinare quando una cosa inizi a essere in potenza qualcos'altro? È chiaro, infatti, che se fosse legittimo dire che una cosa è in potenza in tutti i termini precedenti della catena, e non solo in quello immediatamente precedente, sarebbe possibile in ogni momento dire che essa esiste in potenza, anche se sono necessari innumerevoli, se non infiniti, passaggi per portarla attualmente all'esistenza. Così se dai semi presenti in un frutto può nascere un albero, da cui può essere ricavato un ciocco di legno che servirà a fare una statua, si potrà dire che la statua esiste in potenza già al tempo dell'esistenza del seme, e ancor prima nel fiore da cui si genera il frutto, e così via. Non è facile, in questa prospettiva, sfuggire alla conseguenza che una cosa esista in potenza "in ogni momento", da sempre per sempre, o quanto meno fino al momento della sua realizzazione<sup>46</sup>; a meno, tuttavia, di porre delle condizioni più precise e determinate per dire che una cosa esiste in potenza.

---

<sup>44</sup> Per la distinzione fra espressione a uno e due posti, cfr. Makin 2006, 156 sgg.

<sup>45</sup> Cfr. Beere 2009, 234; Charles 2010, 171 sgg. per la rilevanza del problema temporale.

<sup>46</sup> Si potrebbe notare come questa posizione abbia solo due possibili sviluppi, entrambi, o quanto meno certamente il primo dei due, inaccettabili per Aristotele. Se si ammette che una cosa esiste in potenza in ogni termine precedente nella catena della generazione, sarà necessario spiegare cosa potrebbe succedere nel caso che a un certo punto la catena si interrompa: nel caso che ad esempio il ciocco di legno sia bruciato in un incendio e non produca più la statua. In questo caso si potranno dire due cose: 1) o si afferma che dunque nessuno dei termini precedenti era in potenza una statua, dovendo però dunque ammettere una forma di determinismo secondo cui è già inscritto da sempre il corso della catena causale e dunque è già determinabile quale pezzo di legno risulterà effettivamente in una statua e quale no – prospettiva però estranea ad Aristotele e più vicina a una forma di spinozismo; 2) oppure si dovrà dire che esistono potenze che costitutivamente non potranno mai realizzarsi, in quanto ci saranno necessariamente alberi che sono statue in potenza ma che non potranno, a causa della loro storia causale, realizzarsi in una statua. Quest'ultima prospettiva sembra però venire esclusa da  $\Theta$  4, che nega esplicitamente che una cosa può essere detta in potenza se la sua realizzazione non è a priori possibile. Ad ogni modo, l'argomentazione di Aristotele in  $\Theta$  7 non si muove su nessuno di questi due binari, ma riflette direttamente sull'ipotesi opposta che non in ogni momento una cosa sia in potenza un'altra, ma solo a determinate condizioni.

Questo è ciò che Aristotele fa, negando esplicitamente e risolutamente che ogni cosa esista in potenza in ogni momento (1a). Gli esempi che a questo proposito Aristotele fa sono di due tipi: da un lato si esamina il caso di una generazione sostanziale (2), dall'altro quello della generazione di una qualità (3). Nella catena della generazione, lo sperma deriva dalla terra, e l'uomo dallo sperma: ciò che Aristotele esclude è che si possa dire che già la terra sia uomo in potenza, e che dunque l'uomo esista in potenza già nella terra; di più, l'uomo non esisterà in potenza neanche nello sperma, essendoci fra lo sperma e l'uomo altri passaggi necessari che non rendono immediata la transizione fra il primo e il secondo<sup>47</sup>. Allo stesso modo, non ogni uomo in qualsiasi momento può essere detto sano in potenza, ma solo colui che ha la capacità di essere guarito, ovvero che possiede il principio passivo di mutamento che lo rende in grado di essere reso sano. Insomma, fra la cosa in potenza e la cosa in atto non devono esserci altri passaggi intermedi oltre a quello dalla potenza all'atto direttamente afferente al processo di cui si sta parlando: solo in questo momento la prima è in potenza la seconda.

I due esempi qui fatti, della generazione dell'uomo e della salute, si differenziano per un aspetto importante. Essi appartengono a due tipi di realtà diverse: nel primo caso si sta parlando della generazione di sostanze naturali viventi, come l'uomo; nel secondo, invece, di cose che esistono in potenza in virtù di un'arte tecnica come la medicina. Ciò che li differenzia ontologicamente è il fatto che le prime hanno il principio di generazione in sé, le seconde invece ce l'hanno fuori di sé. È chiaro che i due casi obbediranno a criteri diversi per delimitare quando i loro oggetti si dicano in potenza.

Vediamo dunque come Aristotele discute questo problema, partendo da quanto dice sulle “cose che dipendono dalla ragione”, e cioè in virtù della tecnica.

(1) ὄρος δὲ τοῦ μὲν ἀπὸ διανοίας (a) ἐντελεχείᾳ γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, (b) ὅταν βουλευθέντος γίγνηται (c) μηθενὸς κωλύοντος τῶν ἐκτός, (d) ἐκεῖ δ' ἐν τῷ ὑγιαζομένῳ, ὅταν μηθὲν κωλύῃ τῶν ἐν αὐτῷ: (2) ὁμοίως δὲ δυνάμει καὶ οἰκία: (a) εἰ μηθὲν κωλύει τῶν ἐν τούτῳ καὶ τῇ ὕλῃ τοῦ γίγνεσθαι οἰκίαν, (b) οὐδ' ἔστιν ὃ δεῖ προσγενέσθαι ἢ ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν, τοῦτο δυνάμει οἰκία: (3) καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως ὅσων ἐξῶθεν ἢ ἀρχὴ τῆς γενέσεως.

(1) Per quanto concerne le cose che dipendono dalla ragione, la questione può così definirsi: (a) esse passano dall'essere in potenza all'essere in atto, (b) quando siano volute e (c) non intervengano ostacoli dal di fuori; (d) nel caso, poi, di colui che deve essere guarito, quando

---

<sup>47</sup> Il termine che Aristotele usa è σπέρμα, che Ross 1924, II 255 nota giustamente essere differente da καταμήνια, il principio seminale femminile, che generalmente è quello usato nelle opere biologiche (nel *De Generatione Animalium* in particolar modo) per indicare la materia da cui si sviluppa l'embrione e, da esso, l'uomo. Dunque fra seme e uomo c'è quando di meno un altro passaggio intermedio, che è quello dell'embrione, il quale può più legittimamente essere detto uomo in potenza anche e soprattutto perché l'embrione contiene già il principio interno di sviluppo che conduce all'uomo formato: è a questo che allude il passaggio che si trova più sotto nel capitolo sulla deposizione dello σπέρμα (1049<sup>a</sup>14-16). In realtà, la relazione fra σπέρμα e καταμήνια nelle opere biologiche è meno univoca di quanto qui presentato, e costituisce anzi materia di discussione, cfr. Lennox 2019, 31 e Lanza 2018, 1440-1452. Concordiamo tuttavia con Beere 2009, 252 (cfr. anche Lefebvre 2018, 458 nota 1) nel ritenere che Aristotele non si attenga qui ai dettagli specifici della sua teoria embriologica, ma rimanga a un livello di generalità più alto, che tuttavia non pregiudica le sue conclusioni.

non ci siano impedimenti interni. (2) E diremo che anche una casa è in potenza allo stesso modo: (a) quando negli elementi materiali non ci sia nulla che ad essi impedisca di diventare casa, (b) e quando non vi sia più nulla che ad essi si debba ulteriormente aggiungere o togliere o mutare, allora si ha la casa in potenza. (3) Così dovrà dirsi per tutti gli altri casi, in cui il principio della generazione proviene dal di fuori. (1049<sup>a</sup>5-13)

I casi che Aristotele ci porta come esempi sono due, quello dell'arte medica (1d) e quello dell'arte edilizia (2), entrambi appartenenti alle capacità razionali (1). Le capacità razionali sono poi specificamente caratterizzate come capacità che intervengono dal di fuori, e che si applicano a qualcosa di esterno, non di interno (3): sono sempre principi di mutamento in altro o nella cosa stessa in quanto altra, come il medico che cura i pazienti o che cura sé stesso ma come paziente. Si potrebbe quindi dire che le capacità razionali siano il prototipo esemplare di δὐνάμις nel senso primario della parola introdotto nei primi capitoli di Θ. Aristotele qui ne discute il momento in cui passano dalla potenza all'atto per far emergere quali sono le condizioni in cui una cosa è in potenza e può, con l'intervento della causa efficiente, passare all'atto. Nello specifico, la causa efficiente nel caso delle capacità razionali, come avevamo visto in Θ 5 (1048<sup>a</sup>10-11), è la volontà<sup>48</sup> (1b). Essa però deve agire su qualcosa che è effettivamente in potenza a essere trasformato dall'attività razionale, e non tutto si trova in questa condizione. Due in particolare sono le condizioni per poter dire che una cosa è in potenza: che non ci siano né ostacoli esterni (1c), né ostacoli interni (1d) al passaggio dalla potenza all'atto, e che dunque ciò che manchi sia il solo intervento della volontà.

Proviamo a illustrare con gli esempi di Aristotele come si potrebbero configurare questi ostacoli<sup>49</sup>. Ad esempio, il medico può curare solo una cosa che sia in potenza a essere curata, e che dunque: 1) innanzitutto sia il genere di cose che si curano – non, quindi, delle pietre; 2) non sia una cosa che è irrimediabilmente malata, e per cui nessuna arte medica ha una cura – queste sarebbero il genere di cose che presentano un ostacolo interno; 3) infine, non vi devono essere nemmeno ostacoli esterni, come ad esempio l'assenza di strumenti medici, o la totale irraggiungibilità di un paziente. In questo caso, si potrebbe rimediare procurandosi gli strumenti medici, o facendo sì che il paziente diventi raggiungibile: solo allora esso sarà potenzialmente sano. Come vediamo, abbiamo determinato un limite temporale prima del quale non si può parlare dell'esistenza della salute in potenza, che è allo stesso tempo un limite imposto da determinate condizioni sottoposte a certi processi: andando avanti con il processo causale (ad esempio comprando o fabbricando gli strumenti del mestiere), ci si è avvicinati al momento in cui basta la sola volontà del medico per curare il paziente a far sì che esso

---

<sup>48</sup> Qui Aristotele usa il verbo βούλομαι, mentre in Θ 5 aveva fatto riferimento più alla ὄρεξις e alla προαίρεσις, il desiderio e la scelta. Se la differenza fra queste nozioni è rilevante in ambito etico, in questo conteso Aristotele sembra usarle in modo più indistinto, come aveva fatto con le nozioni appartenenti all'embriologia.

<sup>49</sup> Per la seguente illustrazione ci riferiamo primariamente alle pagine molto chiare di Frede 1994, 187-190.

diventi sano. Non si può regredire quindi troppo nella catena delle condizioni, e non in ogni momento un paziente può essere detto in potenza sano: se anche un individuo con una malattia inguaribile può essere detto in potenza sano, allora ogni cosa sarà detta sana in potenza, rendendo la nozione altamente imprecisa e indeterminata. Lo stesso si può dire del processo di costruzione di una casa. Perché si possa dire che una casa esiste in potenza è richiesto 1) innanzitutto che ci si riferisca a dei materiali adatti per fare una casa, ad esempio dei mattoni, e non invece a della lana o a del marzapane; 2) inoltre, tali mattoni devono trovarsi in condizioni atte a costruirci una casa, senza essere fragili o danneggiati – senza presentare, cioè, impedimenti interni alla loro stessa costituzione; 3) i mattoni devono già esistere come tali ed essere disponibili alla costruzione, dato che dei mattoni che devono essere ancora cotti saranno dei mattoni solo in potenza, e sarà necessario dunque il passaggio attraverso il processo della cottura per realizzarli in atto: non è dunque possibile che essi siano già capaci di diventare la casa, ed è dunque falso dire che la casa esiste già in potenza.

L'argomentazione aristotelica risulta ora più chiara. Una cosa esiste in potenza solo a determinate condizioni, ovvero, in generale, a condizione che ciò che è in potenza quella cosa non debba essere sottoposto a ulteriori processi di trasformazione oltre a quello necessario per far esistere in atto la cosa che esiste in potenza. La causa del passaggio sarà poi la causa efficiente, che è innescata nel caso delle potenze razionali dalla volontà e dalla decisione intenzionale. Abbiamo determinato dunque a partire da quando, nel corso della "lunga storia"<sup>50</sup> causale di un oggetto o di un ente prodotto da altro, esso esista in potenza: esiste in questo modo a partire da quando non è necessario più nessun mutamento nella materia da cui si genera, se non quello necessario appunto a generarlo.

Ora, è chiaro che questa esistenza in potenza si fonda su di un essere *δυνατόν* da parte della materia che viene adoperata, e più precisamente su di una capacità passiva, a cui corrisponde una capacità attiva di produrre mutamento in altro di tipo razionale<sup>51</sup>, ovvero su una capacità tecnica. Nel caso della generazione in particolare, abbiamo una materia di provenienza di una casa, che ha la capacità passiva di essere trasformata da un'abilità tecnica in un modo tale da far risultare quella casa: tale materia è quella materia esiste come tale in modo determinato, è un qualcosa di determinato dalla capacità che possiede e dall'essere un ente separato, autonomo – ad esempio, dei mattoni esistenti, con la capacità di formare assieme ad altri un muro, etc. Questo è dunque lo statuto della materia di provenienza per quanto riguarda le sostanze artificiali.

Passiamo ora a considerare come Aristotele tratta le sostanze naturali.

---

<sup>50</sup> L'espressione è di nuovo di Frede 1994, *ibid.*

<sup>51</sup> In realtà, non vi sono motivi per non considerare quest'analisi valida anche per le capacità non razionali di produrre mutamento in altro, come ad esempio la capacità del fuoco di scaldare del cibo e di trasformarlo in cibo commestibile, cfr. Makin 2006, 164.

(1) καὶ ὅσων δὴ ἐν αὐτῷ τῷ ἔχοντι, (a) ὅσα μηθενὸς τῶν ἑξωθεν ἐμποδίζοντος ἔσται δι' αὐτοῦ: (2) οἷον τὸ σπέρμα οὐπω (a) (δεῖ γὰρ ἐν ἄλλῳ πεσεῖν καὶ μεταβάλλειν), (b) ὅταν δ' ἤδη διὰ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς ἢ τοιοῦτον, ἤδη τοῦτο δυνάμει: (c) ἐκεῖνο δὲ ἑτέρας ἀρχῆς δεῖται, (3) ὥσπερ ἡ γῆ οὐπω ἀνδριᾶς δυνάμει (μεταβαλοῦσα γὰρ ἔσται χαλκός).

(1) Le cose, invece, che hanno in sé <il principio della generazione> (a) saranno <in potenza> per virtù propria, quando non vi siano impedimenti provenienti dall'esterno. (2) Lo sperma, ad esempio, non è ancora <l'uomo in potenza>, (a) perché deve essere depresso in altro essere e subire mutamento; (b) invece quando, in virtù del principio suo proprio, sia già passato in tale stadio, allora esso sarà <l'uomo> in potenza: (c) nel precedente stadio esso ha bisogno di un altro principio. (3) Così, per esempio, la terra non è ancora la statua in potenza, essa deve, prima, mutare per diventare bronzo. (1049<sup>a</sup>13-18)

Vediamo innanzitutto che Aristotele contrappone alle cose che derivano dalla ragione le cose che “hanno in sé il principio della generazione” (1). Queste sono gli esseri naturali<sup>52</sup> e, fra questi in special modo, i viventi, che sono tali proprio in virtù di un principio di generazione a loro interno. In essi la generazione non è causata da un ente che agisce su sé stesso in quanto altro: non si tratta di una specie di impossibile autoproduzione. Piuttosto, l'essere naturale contiene nella propria natura la definizione dei modi di sviluppo di sé stesso: è nella natura di un embrione umano svilupparsi in un certo modo fino a diventare uomo formato, così come di una pianta di crescere verso l'alto secondo modi predeterminati; e così questi enti si svilupperanno, a meno che qualcosa di esterno non devii questo corso naturale<sup>53</sup>.

Riusciamo a rendere più chiaro questo punto se riflettiamo su quali possono essere gli impedimenti all'esercizio di questa potenza generatrice. A proposito delle potenze razionali, avevamo visto che tale impedimento poteva essere nella natura stessa della cosa, non adatta a essere trasformata in un certo modo, oppure esterno alla cosa, tale cioè da frapporsi fra la cosa che muta e la causa del mutamento, ostacolando quest'ultima. Qui notiamo che invece viene riportato solo un possibile ostacolo, quello esterno (1a). Questo perché, come abbiamo visto più volte, la natura non è mai ostacolo

---

<sup>52</sup> Che si stia parlando di natura è chiaro, anche se Aristotele non usa in questo luogo esplicitamente il termine φύσις, cfr. Lefebvre 2018, 457.

<sup>53</sup> Questo ci sembra il senso principale della nozione di natura, messo bene in luce da un passo del *De Caelo* già citato nel capitolo precedente (III 2, 301<sup>b</sup>17-22). Ciò che caratterizza la natura non è tanto, dunque, una totale autonomia causale rispetto all'esterno: ogni ente naturale ha delle cause esterne dei propri movimenti, e ciò vale dai movimenti dei corpi elementari fino ai movimenti e ai processi degli esseri viventi, in cui anche se esiste anche un principio efficiente interno, questo non esclude totalmente il contributo di altre cause esterne (cfr. Lefebvre 2018, 465-6). La natura di un ente ne determina piuttosto la direzione fondamentale del movimento, il modo di sviluppo che quel processo seguirà, e segnala l'ambito di pertinenza di quel processo: il soggetto proprio del processo di crescita è l'embrione che sta crescendo e che diventa, salvo ostacoli esterni, essere umano; un artefatto invece, non avendo natura, non può essere detto soggetto proprio dei movimenti che esegue, ma soggetto proprio è piuttosto colui che si serve dell'artefatto (cfr. Kelsey 2003, 79, e più in generale Zucca 2015, 19-22).

alla sua propria attività e allo sviluppo verso il suo proprio termine “naturale”, e se essa a un certo punto segue un corso diverso, ciò è dovuto soltanto all’azione di cause esterne<sup>54</sup>.

Avendo chiaro questo punto, si potrà definire più agevolmente quando un ente naturale esista in potenza. Delle due condizioni che venivano stabilite per le cose che esistono secondo ragione, abbiamo visto che una delle due viene meno, e rimane solo l’altra: che non vi siano ostacoli esterni. Così, un essere naturale esiste in potenza quando non vi sia qualcosa che impedisca dall’esterno che ciò da cui quell’essere naturale proviene si sviluppi e proceda verso di esso: senza tali impedimenti, quell’essere di provenienza produrrà δι’ αὐτοῦ (1a), vale a dire in virtù di sé stesso e secondo la propria natura, l’essere che esiste in potenza; terminato il processo, quest’ultimo esisterà infine in atto.

Rimane però valido anche in questo caso che fra l’esistenza dell’essere naturale in potenza e in atto deve intercorrere *solo* il processo naturale di generazione: non vi devono essere altri passi intermedi precedenti, altrimenti quell’essere esisterà in potenza “in qualsiasi momento”, cosa che Aristotele vuole evitare. Illustra bene il punto il caso dello sperma, già introdotto precedentemente: lo sperma non è l’uomo in potenza (2a), perché il processo di generazione naturale dell’uomo avviene δι’ αὐτοῦ solo una volta che lo sperma abbia fecondato la καταμήνια femminile (2b), e quindi deve intercorrere questo passaggio prima che l’uomo possa essere detto esistere in potenza (2c). Detto in altri termini, lo sperma non è già uomo, non ha ancora la natura dell’uomo, mentre l’embrione è già uomo, cioè possiede in sé stesso il principio naturale teleologico che lo porta a svilupparsi in un uomo formato. Se l’embrione è l’uomo in potenza, lo sperma può essere detto in potenza uomo in potenza<sup>55</sup>.

L’ultimo esempio, della statua che non esiste ancora in potenza nella terra (3), può apparire strano, in quanto non si tratta di un essere naturale, ma di una cosa che dipende dalla ragione, rientrando nel caso già trattato in precedenza. In realtà, con esso Aristotele vuole mostrare ciò che c’è di comune nel caso delle potenze artificiali e nel caso di quelle naturali: in entrambi vale che la cosa esiste in potenza solo nello stadio immediatamente precedente alla sua realizzazione in atto, quando non esistano ostacoli (e i casi differiscono per la natura degli ostacoli) al passaggio immediato dall’essere in potenza all’essere in atto. Nel primo caso, il seme deve essere deposto nel grembo e divenire embrione, e solo allora sarà uomo in potenza; nel secondo caso la terra deve essere resa bronzo per poter essere statua in potenza.

---

<sup>54</sup> Cfr. Θ 1, 1046<sup>a</sup>28-29: «nella misura in cui una cosa è un’unità naturale, non può patire nulla a opera di sé medesima, perché essa è una e non diversa da sé»; cfr. anche *supra* capitolo 1, §2, ciò che dicevamo su H 5.

<sup>55</sup> Cfr. Charles 2010, 180. Valgono qui le stesse considerazioni della nota 47: questa descrizione non mira alla massima accuratezza dal punto di vista della scienza embriologica aristotelica, ma è più strumentale a una illustrazione della nozione di potenzialità, rimanendo pertanto al livello di generalità a cui si mantiene Aristotele in questo libro. Per una integrazione del libro Θ con le dottrine del *De Generatione Animalium*, cfr. Freeland 1987, specialmente 399 sgg.

Si potrebbe credere però che l'analogo dello sperma non sia la terra ma il bronzo: entrambi, infatti, richiedono solo l'azione di un principio efficiente esterno che li renda da un lato statua e dall'altro uomo<sup>56</sup>. Nel caso del bronzo è chiaro, in quanto esso viene modellato e scolpito fino a diventare statua. Ma ciò è vero anche nel caso del seme che, una volta che è stato fatto fecondare il grembo femminile, genera un essere che ha già la natura di essere umano (poniamo sia il caso di un seme umano, ma varrebbe anche nel caso del seme di una pianta): è precisamente questa natura che determina i modi di sviluppo di questo nuovo essere fino all'uomo pienamente realizzato.

Tuttavia, ciò che Aristotele afferma è che da un seme ciò che si genera è un uomo in potenza: non è il seme a essere uomo in potenza, ma ciò che da esso risulta grazie all'azione di una causa efficiente esterna. Ed è proprio in questo che si vedono unificati i vari punti di differenza fra artefatti ed enti naturali viventi. Innanzitutto, se il bronzo è la statua in potenza, esso può anche essere uno scudo in potenza, o una corona, a seconda di quale arte vi si applichi; l'embrione invece, che è l'uomo in potenza, è già uomo, e non può essere altro che uomo, dato che è la natura interna a ciò che è uomo in potenza a determinare ciò che esso diventerà. In questo senso, riemerge qui il carattere di "indeterminazione ontologica" dell'artefatto cui avevamo già fatto cenno<sup>57</sup>. Inoltre, notiamo qui un tratto peculiare degli esseri viventi: in essi convive l'esistenza in potenza con l'esistenza in atto. L'embrione è già uomo, in quanto ha la forma e la natura dell'uomo che ne determina lo sviluppo, ma allo stesso tempo è un uomo in potenza, in quanto deve ancora trasformarsi in uomo pienamente formato, e quindi non è ancora uomo. Questa, anzi che essere una contraddizione, indica che negli esseri viventi sono individuabili due diversi tipi di realizzazione: una prima realizzazione, che risulta dalla trasformazione e distruzione della materia di provenienza (dallo sperma, nel caso dell'uomo), e che però coincide anche con un'esistenza in potenza dello stesso essere vivente; e una di secondo grado, in cui la prima realizzazione giunge a compiutezza, e in cui si trova l'apice dello sviluppo dell'essere in questione. Questa è la differenza fra atto primo e atto secondo, distinzione che Aristotele non introduce qui nella *Metafisica* ma nel *De Anima*, e che tuttavia già qui emerge in controluce in questo confronto fra artefatti ed esseri viventi<sup>58</sup>.

Con queste considerazioni, terminiamo l'analisi della parte di  $\Theta$  7 dedicata alla materia di provenienza. Come abbiamo visto, essa è in potenza una sostanza nel senso che può essere trasformata, da altro o secondo la propria natura, in modo tale da diventare quella sostanza: essa è così capace di diventare quella sostanza, e lo è solo quando questo divenire sia attuabile in un passaggio

---

<sup>56</sup> Fa questa osservazione, sviluppandola, Beere 2009, 253 sgg.

<sup>57</sup> Capitolo 1, §3.

<sup>58</sup> Cfr. *infra* capitolo 5, §1.1. Beere 2009, 255-6 ci sembra che non riesca a vedere questa distinzione già in queste pagine, complicando dunque l'analisi di questo paragone.

immediato, senza ulteriori gradi intermedi. Vi è tuttavia anche una capacità di essere che la materia ha rispetto alla sostanza, e questa è la capacità che definisce la materia costitutiva, che ora esamineremo analizzando la seconda parte del capitolo.

## 2.2. Δύναμις e materia

La seconda parte di Θ 7 può a sua volta essere divisa in due sottosezioni. Nella prima viene evidenziato il modo specifico con cui nel parlato comune ci si riferisce alla materia costitutiva di una sostanza (1049<sup>a</sup>18-27); nella seconda, questa osservazione linguistica viene sfruttata per mostrare l'analogia fra lo statuto ontologico della materia e quello delle affezioni (1049<sup>a</sup>27-<sup>b</sup>3). Iniziamo con l'analizzare il testo della prima sottosezione.

(1) ἔοικε δὲ ὁ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκείνινον – (a) οἷον τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, (b) οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γῆινον, (c) πάλιν ἢ γῆ εἰ οὕτως μὴ ἄλλο ἀλλὰ ἐκείνινον – (2) ἀεὶ ἐκεῖνο δυνάμει ἀπλῶς τὸ ὕστερόν ἐστιν. (3) οἷον τὸ κιβώτιον οὐ γῆινον οὐδὲ γῆ ἀλλὰ ξύλινον: (a) τοῦτο γὰρ δυνάμει κιβώτιον καὶ ὕλη κιβωτίου αὕτη, (b) ἀπλῶς μὲν τοῦ ἀπλῶς τουδὶ δὲ τοδὶ τὸ ξύλον. (4) εἰ δὲ τί ἐστὶ πρῶτον ὃ μηκέτι κατ' ἄλλο λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη: (a) οἷον εἰ ἢ γῆ ἀερίνη, ὃ δ' ἀήρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη οὐ τόδε τι οὔσα.

(1) Quando diciamo che un essere non è una determinata cosa ma che è fatto di una certa cosa ((a) per esempio, l'armadio non è legno, ma è fatto di legno, (b) né il legno è terra, ma fatto di terra, (c) e, a sua volta, la terra, se deriva in questo modo da altro, non è quest'altro, ma fatta di quest'altro), (2) appare evidente che quest'ultimo termine è sempre in potenza in senso proprio, quello che immediatamente segue. (3) Per esempio, l'armadio non è fatto di terra, né è terra, ma è di legno; (a) il legno è, infatti, armadio in potenza, e come tale è materia dell'armadio, (b) ed il legno in generale è materia dell'armadio in generale, mentre di questo dato armadio è materia questo dato legno. (4) E se c'è qualcosa di originario che non possa più riferirsi ad altro come fatto di quest'altro, allora questo sarà la materia prima. (a) Per esempio, se la terra è fatta di aria e se l'aria non è fuoco, ma fatta di fuoco, il fuoco sarà la materia prima, la quale non è un alcunché di determinato. (1049<sup>a</sup>18-27)

Come si può facilmente notare, la materia di cui si parla qui non è più la materia che preesiste rispetto alla sostanza composta e da cui questa, mediante un processo trasformativo, viene a essere. La materia di cui si sta parlando è la materia di cui qualcosa è fatto: ad esempio, il legno di cui è fatto l'armadio, il bronzo di cui è fatta la statua, le parti corporee di cui è fatto l'uomo. A questo proposito, per riferirsi alla condizione di materia costitutiva di un ente, Aristotele introduce *ex novo* un termine tecnico insolito ma particolarmente efficace, ἐκείνινον<sup>59</sup> (1). Ciò che questo termine vuole significare

<sup>59</sup> Il termine era in realtà comparso già in Z 7, 1033<sup>a</sup>7, in cui viene condotto un discorso molto simile a quello portato avanti qui, ma rivolto più nello specifico alla materia di provenienza. In ogni caso, si può dire che questo termine sia una sorta di *hapax legomenon*, tenendo conto del fatto che esso compare esclusivamente qui, nel passo di Z 7 (di cui non bisogna scordare lo statuto problematico per quanto riguarda il periodo di composizione, probabilmente successivo a Z), e nei commenti di Alessandro di Afrodisia a questi due passi di Aristotele (cfr. Alessandro di Afrodisia, *Metaph.*, 492-4, 582-4).

risulta chiaro dagli esempi addotti da Aristotele: l'armadio non è legno, ma fatto di legno (1a), e il legno non è terra, ma fatto di terra (1b). Per dire "fatto di legno" e "fatto di terra" i termini usati da Aristotele sono ξύλινον e γήϊνον. Il neologismo aristotelico intende essere dunque una generalizzazione del modo in cui il greco, mediante quello che le grammatiche chiamano "suffisso derivativo" -ivov, denota l'essere fatto di qualcosa. Non si riferisce dunque alla materia da cui un certo ente proviene, ma alla materia di cui è fatto<sup>60</sup>.

L'osservazione linguistica che Aristotele fa è che quando si indica la materia di una sostanza, non si usa il sostantivo di quella materia, dicendo che "è legno", ma si usa l'aggettivo "fatto di legno": non è infatti la materia a essere la sostanza, ma è il composto, mentre la materia assume una funzione secondaria più simile a quella di una proprietà<sup>61</sup>. Ciò che questa indicazione linguistica mira essenzialmente a mostrare è il carattere indeterminato della materia<sup>62</sup>. La materia non è infatti una cosa, e non può essere indicata come esistente in modo separato all'interno del composto. Essa invece, in quanto materia costitutiva, esiste soltanto all'interno della sostanza composta, e la sua determinatezza le deriva dalla forma del composto. Se si vorranno avere le parti materiali in quanto tali, bisognerà dissolvere la sostanza composta: ma di nuovo, ciò che otterremo saranno parti determinate fatte di materia, e mai la materia in quanto tale<sup>63</sup>. Emerge, insomma, il carattere di indeterminatezza che avevamo messo in luce in ZH.

Malgrado ciò, è stato giustamente notato che la materia non è qui semplicemente un "bare subject" privo di ogni possibile determinazione: è pur sempre legno, fuoco, terra, qualcosa cioè di cui è possibile parlare in quanto tale e distinguendolo da altre materie (il fuoco non è il legno, che non è la terra). Inoltre, ciascuna materia apporterà delle caratteristiche specifiche, un carattere materiale<sup>64</sup>. Questo era un punto che avevamo già toccato tangenzialmente analizzando Θ 1. Avevamo in quella sede fatto notare come Aristotele, parlando della materia di un oggetto come principio delle sue

---

<sup>60</sup> Siamo qui d'accordo con Beere 2006, 311 (ma anche Makin 2006, 168), *contra* Burnyeat *et alii* 1984, che pensano si riferisca alla materia ἐξ οὗ, identificando in questa l'oggetto del capitolo (cfr. anche Lefebvre 2018, 484 nota 4, che però non compie questa ultima identificazione).

<sup>61</sup> A questo proposito Beere 2006, 304 parla correttamente di concezione aggettivale («adjectival») della materia di contro a una sostanzialistica («substantial»), propria da un lato dei materialisti, dall'altro di Platone. La lettura storica che Beere dà di questo luogo della *Metafisica* lo intende infatti come una risposta alla posizione platonica, e particolarmente al modo in cui viene espressa nel *Timeo* (cfr. 50a-b). Non discuteremo qui però la validità di questa lettura, che risulta comunque stimolante.

<sup>62</sup> Cfr. Johansen 2012b, 217 nota 32, *contra* Charles 2010, 183, che sminuisce il ruolo dell'indeterminatezza della materia rilegandolo semplicemente ai contesti del divenire, per cui il legno è indeterminato perché non è ancora la scatola di legno che verrà prodotta con esso.

<sup>63</sup> Cfr. a questo proposito Δ 11, 1019<sup>a</sup>6-11 in cui si dice che la materia, come la semiretta rispetto alla retta, è posteriore secondo l'atto alla sostanza, perché «[potrebbe] esistere solo una volta che l'intero si sia dissolto [διαλυθέντος γὰρ κατ' ἐντελέθειαν ἔσται]». Si ricordi anche quello che si diceva a proposito dell'analogia fra materia e infinito in questo capitolo, §1.2.

<sup>64</sup> Gill 2008, 418-21. Cfr. anche Beere 2006, 310, per l'espressione «material characher (*thaten-ness*)», che costituisce secondo lui lo specifico apporto di Aristotele rispetto a Platone.

capacità passive, avesse usato il termine λιπαρὸν (1046<sup>a</sup>24): non dunque λίπος, “grasso”, ma “ciò che è grasso”, intendendo ciò che è fatto di materia grassa. Tanto in Θ 1 quanto qui in Θ 7 Aristotele si riferisce dunque a una materia costitutiva (il grasso, il legno) con delle proprietà che conferisce alla sostanza che compone (ad esempio essere combustibile) e che, d’altro canto, possono rendere tale materia non adatta a costituire certe specifiche sostanze: il legno, in virtù delle sue caratteristiche, non può essere una sega<sup>65</sup>; ma nemmeno l’uomo può essere fatto di qualsiasi materia<sup>66</sup>. Tuttavia, pur essendo vero questo punto, la materia non ha una propria sostanzialità, e soprattutto non è una realtà separata, ma è compresa sempre in un rapporto di ἐκείνινον, è un ciò di cui la sostanza composta, vera realtà separata e prima, è costituita. In questo senso, la materia è indeterminata. Si può parlare di una determinatezza relativa e meramente “attributiva”, nel senso di costituita di attributi qualitativi, ma non sostanziale, e dunque non di una determinatezza vera e propria. Rimane che questa componente materiale è, come si vedeva in Θ 1, il principio del mutamento passivo.

Ora, quando si dice di un ente che è fatto di una certa materia costitutiva con le caratteristiche appena determinate, tale materia è, afferma Aristotele, in potenza la sostanza che compone (2). La materia non è in potenza solo quando può essere trasformata in quella sostanza, quando cioè è materia di provenienza; la materia è in potenza anche quando è materia costitutiva. Si noti che dunque la materia è in potenza la sostanza pur esistendo *già* in atto la forma che determina l’essere ciò che è di quella sostanza. L’atto della sostanza composta non esclude affatto, ma anzi prevede l’essere in potenza della materia. Qui la δὐνάμις non è evidentemente capacità di diventare, ma capacità di essere la sostanza. La materia è l’aspetto potenziale della sostanza, quello indeterminato, che conferisce alla sostanza composta il suo carattere materiale, mentre la forma è l’aspetto attuale, quello che le conferisce determinatezza, organizzazione e che, nel caso che la forma sia natura, è principio (e/o causa efficiente) dei movimenti di quella sostanza<sup>67</sup>.

Abbiamo visto il modo in cui Aristotele parla della potenzialità della materia costitutiva. Questo gli è utile per determinare anche riguardo a essa la risposta al problema di quando una cosa è in potenza un’altra, in un senso differente però da quello che riguarda la materia di provenienza. Se in quel caso, infatti, si notava che solo da un certo punto del processo che porta a generare un ente si

---

<sup>65</sup> Come si era detto in H 4, 1044<sup>a</sup>28, cfr. capitolo 1, §1.2

<sup>66</sup> Da questo punto di vista Aristotele non appoggerebbe la nota tesi funzionalista di Putnam per cui «we could be made of Swiss cheese and it wouldn't matter» (*Philosophy and our mental life*, in *Philosophical Paper. Vol II: Mind, Language and Reality*, 219).

<sup>67</sup> Avremo modo di vedere meglio nel *De Anima* come la forma non possa essere ridotta a semplice organizzazione strutturale della materia. Lo è nel caso degli artefatti, dove la forma è una delle “differenze” che organizzano una certa materia (posizione, tempo, relazione, “incollatura”, etc.), come abbiamo visto in H 2. Nello stesso passo abbiamo però visto che tali differenze sono solo l’analogo della sostanza, e non forme in senso proprio. Nelle sostanze in senso proprio, cioè gli enti naturali e viventi, la forma non può non essere considerata anche nel suo ruolo causale.

può parlare dell'esistenza di quell'ente in potenza, qui si vede che non tutti i livelli di materia che compongono un oggetto sono quell'oggetto in potenza. Se l'armadio è fatto di legno, e il legno è fatto di terra, non per questo l'armadio è fatto di terra, né la terra è l'armadio in potenza (3). Di nuovo, come nel caso diacronico della materia di provenienza, emerge qui da un punto di vista sincronico come "essere in potenza" non sia una proprietà transitiva<sup>68</sup>.

Questo è un punto centrale, che in realtà Aristotele aveva già anticipato nel finale di H 6, dove diceva che «la materia *prossima* [ἡ ἐσχάτη ὕλη] e la forma sono una unica e medesima realtà, l'una è la cosa in potenza e l'altra è la cosa in atto» (1045<sup>b</sup>18-19, corsivo nostro): affermando che è solo quella prossima a essere un'unica realtà con la forma, Aristotele mostra già la consapevolezza che la materia a cui ci si riferisce come sostanza in potenza sia solo il primo "strato" di materia; se anche questa può venire ulteriormente analizzata in altri livelli, ciò non significa che valgano per essi le stesse cose. Tale osservazione consente di comprendere con precisione i limiti della tesi aristotelica per cui la materia è capace di essere la sostanza ed è definita essenzialmente da essa. Se anche infatti il corpo di un vivente avrà un continuo ricambio di materia più elementare, questa non sarà essenzialmente legata all'essere vivente come lo è invece il corpo nella sua interezza, il quale solo ottiene la sua identità in virtù della forma che lo determina come sostanza<sup>69</sup>. Con questa osservazione la nozione di materia costitutiva è divenuta più precisa, allo stesso modo in cui prima era stata meglio determinata quella di materia di provenienza.

Alla fine del passo che stiamo analizzando emerge, infine, il tema della materia ultima. Non ci soffermeremo qui approfonditamente sull'argomento, che richiederebbe, data la sua vastità, di prendere in considerazione molti più passi anche da altre opere, in particolare dal *De Generatione et Corruptione*<sup>70</sup>. Ci limitiamo, per completezza, a parafrasare quello che Aristotele stesso scrive. Egli ha mostrato i vari livelli in cui si può scomporre la materia costitutiva: se A è fatto di B, B a sua volta

---

<sup>68</sup> Cfr. fra altri Lefebvre 2018, 486.

<sup>69</sup> È per questo che il tentativo di trovare un livello di materia, "sotto" quello che costituisce immediatamente il corpo, che non sia essenzialmente determinato dalla forma della sostanza complessiva (come fa ad esempio Lewis 1994, 260-1), non fa venire meno il fatto che fra forma e materia sussista effettivamente un rapporto essenziale. Ciò che costituisce l'animale sono il suo corpo e le sue parti, le quali esistono in quanto tali solo in quanto parti dell'animale. Anche queste ultime sono a loro volta costituite da parti, le quali però non sono 1) né determinate allo stesso modo dalla forma dell'animale, in quanto sono a livelli di materia inferiori a quello prossimo, 2) né determinate essenzialmente dalla "forma" della parte del corpo (ex. della mano), perché essa in quanto tale, separatamente, non esiste, ma è solo, appunto, la parte di una forma vera e propria: è questa una delle conseguenze del considerare la materia di una sostanza come indeterminata, che le parti materiali non avranno una essenza propria nel senso pieno del termine, ma saranno solo parti definite dalla forma della sostanza, e cioè dal fine e dalla funzione che esercitano (cfr. il già citato PA I 1, 640<sup>b</sup>34-641<sup>a</sup>5; sulla rilevanza del fine, cfr. Charles 1994; 2010, e sotto l'analisi di © 8).

<sup>70</sup> Per quanto riguarda il dibattito sulla materia prima, ci limitiamo a riportare qui due fra i testi fondamentali, rappresentanti delle due principali posizioni opposte sul tema: King 1956, che critica la lettura della materia prima come ciò che è totalmente indeterminato di per sé per intenderla invece, alla fine, come materia elementare, e Solmsen 1958, che partendo da una critica di King tenta di recuperare una lettura della materia prima come qualcosa di per sé totalmente indeterminato. Per una panoramica complessiva sul dibattito intorno alla materia prima, cfr. Palpacelli 2013.

è fatto di C, e così via. Ciò che Aristotele afferma, è che a un certo punto si arriverà a qualcosa di cui non si può più individuare un altro termine di cui esso sia fatto (4). Qui Aristotele porta il caso dei quattro elementi: la terra è fatta d'aria, l'aria di fuoco, il fuoco di nient'altro, ed esso sarà dunque materia ultima; e questa sarà qualcosa di non determinato (4a). La materia ultima sembra così essere un elemento ultimo che non deriva il suo carattere materiale da altro se non da sé stessa, e che permane nella sua forma ultima come fuoco<sup>71</sup>. Questo è quanto si può ricavare da ciò che Aristotele dice sulla materia ultima in questo passo di Θ 7.

Possiamo a questo punto passare all'ultima sottosezione di Θ 7, l'ultima parte di questo capitolo.

(1) τούτω γὰρ διαφέρει τὸ καθ' οὗ καὶ τὸ ὑποκείμενον, (a) τῷ εἶναι τόδε τι (b) ἢ μὴ εἶναι: (2) οἶον (a) τοῖς πάθεσι τὸ ὑποκείμενον ἄνθρωπος καὶ σῶμα καὶ ψυχὴ, (b) πάθος δὲ τὸ μουσικὸν καὶ λευκόν ((c) λέγεται δὲ τῆς μουσικῆς ἐγγενομένης ἐκεῖνο οὐ μουσικὴ ἀλλὰ μουσικόν, καὶ οὐ λευκότης ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ λευκόν, οὐδὲ βιάσεις ἢ κινήσεις ἀλλὰ βαδίζον ἢ κινούμενον, ὡς τὸ ἐκείνινον) – (d) ὅσα μὲν οὖν οὕτω, τὸ ἔσχατον οὐσία: (3) ὅσα δὲ μὴ οὕτως (a) ἀλλ' εἰδός τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον, τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική. (4) καὶ ὁρθῶς δὴ συμβαίνει [b] τὸ ἐκείνινον λέγεσθαι κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὰ πάθη: (a) ἄμφω γὰρ ἀόριστα. (5) πότε μὲν οὖν λεκτέον δυνάμει καὶ πότε οὐ, εἴρηται.

(1) Il sostrato o soggetto di cui si predica una casa (a) in un senso significa un alcunché di determinato, (b) in un altro senso, invece, no. (2) Per esempio, (a) il soggetto delle affezioni è un uomo, sia come corpo sia come anima; (b) affezione, invece, è il musico e il bianco. ((c) E il soggetto che apprende la musica non si dice musica ma musico, e l'uomo non si dice bianchezza ma bianco, e neppure si dice passeggiata o cammino ma si dice che è passeggiante o camminante, come sopra si è visto per ciò che è fatto di una certa materia). (d) In tutti i casi come questi, il <sostrato o soggetto> ultimo è la sostanza. (3) In tutti quei casi, invece, in cui (a) ciò che viene predicato è una forma e un alcunché di determinato, (b) il sostrato ultimo è la materia o la sostanza nel senso di materia. (4) E avviene giustamente che un oggetto sia denominato, in riferimento alla materia e in riferimento alle affezioni, [b] non con il sostantivo di queste, ma con l'aggettivo derivato<sup>72</sup>: (a) infatti, tanto la materia quanto le affezioni sono parimenti indeterminate. (5) Si è dunque precisato quando una cosa debba dirsi in potenza e quando no. (1049<sup>a</sup>27-<sup>b</sup>2)

In questo passo viene istituito il parallelismo fra lo statuto ontologico della materia e quello dei predicati accidentali. Questa comparazione viene condotta proprio sulla base dell'osservazione linguistica che Aristotele aveva fatto nel passo prima commentato, per cui riferendosi alla materia di

<sup>71</sup> Cfr. Beere 2006, 320, ma già Ross 1924, II 256.

<sup>72</sup> Qui Reale ha adottato una traduzione estremamente libera, che però è giustificata se si considera la grande difficoltà di rendere in italiano (ma in molte delle lingue moderne) il testo greco di Aristotele. Letteralmente esso afferma che “giustamente tanto rispetto alla materia quanto rispetto alle affezioni avviene che si dica τὸ ἐκείνινον”: parafrasando, tanto quando si parla della materia, tanto quando si parla degli accidenti, ciò che si usa comunemente, e in modo legittimo, per riferirsi a queste è la formula generale “fatto di” o “caratterizzato da”. τὸ ἐκείνινον viene così esteso dal caso della materia di cui un oggetto è fatto anche a quello della proprietà accidentale da cui un oggetto è affetto. Cfr. la traduzione di Makin 2006, *ad loc.*: «And so it rightly turns out that thaten is said in respect of the matter and the affections».

un oggetto non si usa il sostantivo di essa, ma l'aggettivo o l'espressione "fatto di": essa vale per entrambi, materia e affezioni, e mette in luce il carattere di indeterminatezza che i due condividono.

Il punto da cui parte Aristotele sono i due modi in cui il soggetto di predicazione può essere inteso: o come qualcosa di in sé determinato (1a), o come qualcosa di non determinato in quanto tale (1b). È molto chiaro qui come il primo caso corrisponda al caso classico di predicazione, mentre il secondo si porti al di là di esso e miri a fondare un tipo di predicazione essenziale fra la materia e la forma<sup>73</sup>. Il primo modo di intendere il soggetto della predicazione, afferma Aristotele, vale per la predicazione di affezioni sulla sostanza, dove per sostanza si intende l'ente particolare sensibile, la sostanza composta presa come unità di base (2a), mentre per affezioni si intendono i predicati accidentali (2b). Contrapposto a questo è il caso in cui una forma venga predicata di qualcos'altro: in questo caso non è il soggetto, ma il predicato a essere qualcosa di determinato (3a), e ciò di cui esso viene predicato è la materia (3b). Ora, possiamo ricavare da quanto detto uno schema di questo tipo:

predicato : soggetto = indeterminato : determinato = affezione : sostanza

predicato : soggetto = determinato : indeterminato = forma : materia

L'aspetto più notevole di queste equivalenze è l'inversione di ruoli nel passaggio dalla predicazione accidente/sostanza a quella forma/materia. Certo, entrambi possono essere letti come costituiti rispettivamente dal predicato (accidente, forma) e dal soggetto (sostanza, materia). Ma la distinzione che opera la coppia determinatezza/indeterminatezza, trasversale rispetto a quella di predicato/soggetto e tale da formare un chiasmo, è decisiva per capire che si sta parlando nei due casi di due cose diverse<sup>74</sup>.

Se si guarda al fondamento ontologico del modo di predicazione, si vedrà che il vero analogo dell'affezione accidentale non è la forma, ma la materia. Tanto la materia quanto l'affezione sono qualcosa di per sé indeterminato (4a). Non si può parlare di bianco senza riferirsi al bianco di qualcosa (di una parete, di un uomo), come non si può parlare di una materia senza pensarla come materia di qualche cosa, in una qualche sostanza (legno del tavolo, legno dell'armadio). Con ciò non si sta dicendo che l'affezione in quanto tale e la materia in quanto tale siano totalmente inconcepibili, e vivano di un'esistenza misteriosa e nebulosa come enti indeterminati. Più semplicemente, non contengono in sé stessi, presi in quanto tali, il fondamento della propria esistenza determinata e separata, e se devono esistere, potranno farlo solo a patto di riferirsi a qualcos'altro che invece possiede questa esistenza separata e determinata: la sostanza concreta composta. Ed è in quanto ciò è vero che essi svolgono lo stesso ruolo all'interno del rapporto predicativo.

---

<sup>73</sup> È in effetti questo uno dei passi principali su cui si basa la tesi di Brunschwig 1979 per cui la forma non può essere detta un predicato della materia, se si intende con predicato un modo della forma classica di predicazione. Ma cfr. anche Gill 2008, che differisce da Brunschwig solo su alcuni dettagli (422 nota 48).

<sup>74</sup> Brunschwig 1979, 146 sgg.

Ora, sarebbe un errore concludere, dal fatto che la forma predicativa non è adeguata, che dunque il linguaggio usato per riferirsi a sostanza e accidenti da un lato e a materia e forma dall'altro mistifichi e nasconda in qualche modo questa analogia a chiasmo fra le due. In realtà il punto di Aristotele è che essa si manifesta proprio nei modi dell'impiego del linguaggio comune: essa emerge infatti quando si parla di un ἐκείνιν (4). Il modo in cui si egli si esprime è in qualche modo paradigmatica della considerazione che Aristotele ha per l'uso ordinario del linguaggio naturale. Che si usi la forma τὸ ἐκείνιν tanto per la materia quanto per le proprietà accidentali è infatti qualcosa che συμβαίνει, "accade" in modo accidentale, fortuito (κατὰ συμβεβηκός è il lemma tecnico aristotelico per riferirsi a ciò che accade accidentalmente). E tuttavia, ciò che è un mero fatto del linguaggio naturale accade ὀρθῶς, in modo corretto, legittimamente: esso infatti mostra la vera struttura del reale, in cui materia e accidenti sono effettivamente accomunati dall'indeterminazione. Così il linguaggio naturale non parla di uomini che sono una passeggiata, ma che passeggiano, o che sono caratterizzati dal passeggiare, allo stesso modo in cui non parla di uomini che sono carne, ma che sono fatti di carne. Se si scomponessero queste due forme secondo il modello soggetto/predicato, ne verrebbe fuori che il soggetto è l'uomo e il predicato è il passeggiare nel primo caso, che il soggetto è la carne e il predicato è la forma dell'uomo nel secondo caso. Ma non è questa la vera struttura del reale; né d'altro canto è la materia a essere predicato della forma. Semplicemente, non è la forma predicativa quella adatta a comprendere la reale struttura ontologica. E difatti, non è la forma predicativa quella usata nel linguaggio ordinario per riferirsi a questo genere di realtà, ma la forma τὸ ἐκείνιν<sup>75</sup>.

Con questa osservazione ci sembra che anche la comprensione del rapporto predicativo sia stata fondata, grazie alle nozioni di atto e potenza, in modo più radicale e fondamentale. La materia emerge come ciò che è, secondo due tipi diversi di δὸναιμις, da un lato qualcosa di determinato, dall'altro qualcosa di indeterminato. In quanto è materia di provenienza, la materia è materia di ciò da cui la sostanza deriva: il pezzo di bronzo nel caso della statua, lo sperma nel caso dell'uomo. Essa si trova in uno stato determinato tale da essere capace di subire trasformazioni che la facciano diventare la sostanza in questione (statua, uomo). In quanto è materia costitutiva, essa è qualcosa di indeterminato, e sta in un rapporto essenziale con la forma che la determina ed è causa del suo essere ciò che è. Questo rapporto essenziale emerge dall'inadeguatezza della forma predicativa classica a esprimere la struttura del sinolo di materia e forma. La materia, lungi dall'essere semplicemente soggetto in senso classico, è ciò di cui la sostanza composta è fatta, e questo "ciò di cui" è tale solo fintantoché esiste il composto nella sua interezza, ed è definito come tale da esso. È così la forma a essere primaria

---

<sup>75</sup> Interessanti le considerazioni sul linguaggio naturale di Beere 2006, 315. Per un'interpretazione di alcuni aspetti del pensiero di Aristotele a partire dall'analisi del "linguaggio ordinario" cfr. Zucca 2006.

e determinante all'interno del composto. Questa primarietà della forma è ciò che viene tematizzato in  $\Theta$  8, che ora analizzeremo, più brevemente rispetto ai due capitoli precedenti del libro nono, per vedere le linee argomentative principali su cui Aristotele si muove.

### 3. *La priorità dell'ἐνέργεια sulla δύναμις in $\Theta$ 8*

Il capitolo 8 del libro  $\Theta$  si occupa di dimostrare in che senso ἐνέργεια sia precedente e prioritaria rispetto a δύναμις. Esso può essere diviso a livello generale in quattro parti. Nella prima (1049<sup>b</sup>4-12) Aristotele introduce il problema, richiamandosi a una discussione già condotta sui vari significati del termine “anteriore” (πρότερον), e spiegando i tre sensi in cui l'atto può essere detto anteriore alla potenza: secondo la nozione, secondo il tempo e secondo la sostanza. Nella seconda parte (1049<sup>b</sup>12-17) Aristotele affronta brevemente il primo significato di anteriorità, rispetto alla nozione. Nella terza, più lunga rispetto alla precedente (1049<sup>b</sup>17-1050<sup>a</sup>4), viene affrontata l'antiorità rispetto al tempo, vedendo un senso in cui la potenza è anteriore all'atto e gli altri in cui l'atto è anteriore alla potenza. Infine, nella quarta sezione, la più lunga (1050<sup>a</sup>4-1051<sup>a</sup>3), viene discussa l'antiorità rispetto alla sostanza, e questo in due sensi: 1) all'interno della considerazione della struttura ontologica delle attività e delle sostanze sensibili composte (1050<sup>a</sup>4-1050<sup>b</sup>6); 2) all'interno della considerazione della necessità di una causa eterna sempre in atto per fondare causalmente l'esistenza delle sostanze sensibili non eterne (1050<sup>b</sup>6-1051<sup>a</sup>3). Quest'ultimo punto è quello che connette più strettamente il libro  $\Theta$  al libro  $\Lambda$ , in particolare alla celebre discussione condotta in  $\Lambda$  6-7 sul motore immobile, e quello che giustifica una lettura dell'ultimo dei tre libri sulla sostanza come connesso dal punto di vista programmatico al dodicesimo libro<sup>76</sup>.

Considerando però l'oggetto principale del nostro lavoro, riteniamo opportuno non soffermarci su questa ultima parte di  $\Theta$ , essendo meno pertinente al tema che stiamo trattando, per concentrarci di più quindi sugli altri sensi dell'antiorità dell'atto. Dopo aver analizzato l'introduzione che Aristotele fa dell'indagine, affronteremo quindi prima la priorità secondo la nozione e secondo il tempo, e poi il primo senso di priorità secondo la sostanza. Sarà quest'ultimo che ci servirà in particolare per completare il quadro sulla sostanza sensibile composta, e più nello specifico sul modo in cui la forma sia legata e si relazioni con la materia in un senso forte ed essenziale. Ciò che questo

---

<sup>76</sup> Un'analisi di  $\Theta$  8 particolarmente focalizzata su questo aspetto è quella di Beere 2008, ripresa in 2009, 293-324. Kosman 1984, 147-9 evidenzia di più invece l'affinità fra  $\Theta$  nel suo complesso, per come da lui interpretato, e la teoria de motore immobile di  $\Lambda$ . Su quest'ultima, nel quadro più generale della teoria dei movimenti celesti, cfr. Judson 1994.

capitolo mostrerà è la centralità della dimensione teleologica per intendere l'unità e la natura della sostanza composta.

### 3.1. I primi due tipi di priorità

Vediamo quindi innanzitutto come Aristotele introduce il tema della priorità dell'atto sulla potenza. La prima cosa che fa è specificare l'estensione delle nozioni di δύναμις ed ἐνέργεια di cui intende occuparsi, per poi chiarire preliminarmente in che senso intenda l'anteriorità della seconda sulla prima.

(1) ἐπεὶ δὲ τὸ πρότερον διώρισταί ποσαχῶς λέγεται, φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστίν. (2) λέγω δὲ δυνάμεως (a) οὐ μόνον τῆς ὀρισμένης ἢ λέγεται ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο, (b) ἀλλ' ὅλως πάσης ἀρχῆς κινητικῆς ἢ στατικῆς. (3) καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταῦτῳ [γίγνεται: ἐν ταῦτῳ γὰρ] γένει τῆς δυνάμει: (a) ἀρχὴ γὰρ κινητικὴ, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό. (4) πάσης δὲ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (a) καὶ λόγῳ καὶ (b) τῆς οὐσίας: (c) χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δὲ ὡς οὐ.

(1) In base alla distinzione dei significati di “anteriore” precedentemente operata, risulta evidente che l'atto è anteriore alla potenza. (2) Intendo parlare (a) non solamente della potenza nel significato sopra precisato di principio di mutamento in altro o nella cosa stessa in quanto altro, (b) ma, in generale, di ogni principio di movimento o di inerzia. (3) Infatti, anche la natura appartiene allo stesso genere cui appartiene la potenza, (a) perché anch'essa è principio di movimento, ma non in altro, bensì nella cosa stessa in quanto tale. (4) In ogni potenza intesa a questo modo l'atto è anteriore (a) secondo la nozione e (b) secondo la sostanza; (c) invece, secondo il tempo, l'atto in un senso è anteriore e in un altro senso non è anteriore. (1049<sup>b</sup>4-10)

Aristotele qui chiarisce che δύναμις non sarà intesa in un senso stretto, ma nel suo senso più generale (ὅλως) (2b). Il senso più ristretto è evidentemente quello tematizzato in Θ 1, da cui viene ripresa la formulazione stessa di ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο, “principio di mutamento in altro o nella cosa stessa in quanto altra” (2a). A questo primo modo di intendere la δύναμις Aristotele ne contrappone il concetto più generale di ἀρχὴ κινητικὴ ἢ στατικὴ (2b). Le differenze fra questa seconda formulazione e la prima sono principalmente due: 1) si parla di κίνησις e non di μεταβολή; 2) non è più presente la restrizione ai movimenti “in altro”. Questo permette ad Aristotele di includere nell'ambito della δύναμις anche la natura, che viene qui definita come principio di mutamento nella cosa stessa in quanto tale, ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό, (3a) dove prima invece di parlava di mutamento <ἐν αὐτῳ> ἢ ἄλλο.

Ciò che qui Aristotele dice a proposito della natura è una formulazione più esplicita e chiara di quanto avevamo già visto in passi precedenti, specialmente in Θ 7. La natura rientra fra i principi di mutamento, non però in senso stretto, affrontato nella prima parte del libro nono, ma nel senso esteso. Non è infatti un principio rivolto ad altro ma è un principio nella cosa stessa; e non nella cosa

stessa in quanto altro, ma nella cosa stessa in quanto tale. Se un dottore cura sé stesso, applica la sua arte a sé allo stesso modo in cui potrebbe applicarla a un paziente, ed egli è per sé stesso quello che potrebbe essere per qualsiasi paziente: in questo senso, è meramente contingente che il medico e il paziente siano la stessa persona, e che il mutamento prodotto dall'arte medica (principio di mutamento attivo) si applichi a chi la detiene. Ora, i mutamenti fisiologici che avvengono al medico (per esempio la crescita del suo corpo, il riscaldamento dopo una corsa, etc.) sono spiegati dalla sua stessa natura, che è principio di mutamento interno: non è però contingente, ma necessario che questi mutamenti si producessero nel medico e non in altri; al contempo, non avrebbe senso dire che è un caso che sia la fisiologia del medico a spiegare i mutamenti dello stesso medico. La natura del medico (cioè la natura umana), insomma, non potrebbe che spiegare che i mutamenti del medico, al contrario dell'arte medica che spiega allo stesso modo i mutamenti di altri e del medico stesso, senza avere un particolare rapporto con quest'ultimo<sup>77</sup>.

Infine, riguardo la contrapposizione fra questi due modi di intendere δὐναμις, notiamo che qui Aristotele, affermando di prendere tale nozione nel suo senso generale, la intenda sempre comunque in riferimento al movimento, in quanto o prodotto in altro o nella cosa stessa in quanto tale. Nel concetto di movimento è qui incluso qualsiasi tipo di movimento, quello secondo la categoria della sostanza e quello secondo le altre categorie<sup>78</sup>. Il tipo di priorità dell'ἐνέργεια di cui Aristotele parlerà sarà dunque innanzitutto definito in riferimento a mutamenti e movimenti. E sarà quindi sempre in relazione a questi, ma con il focus non più sul movimento ma sull'essere di ciò che muta, che la priorità avrà valore anche al di là dei movimenti. Insomma, si vede bene da questa contrapposizione fra i due sensi di δὐναμις che il concetto più propriamente ontologico-modale di essa, di cui abbiamo discusso e che riguarda la l'essere proprio di un ente, emerge sulla base di quello legato al movimento, e non costituisce un argomento separato, a parte<sup>79</sup>.

Abbiamo chiarito in che modo Aristotele usa qui le nozioni di δὐναμις ed ἐνέργεια. Vediamo ora che significato attribuisce a quella di πρότερον. Anche a questo proposito Aristotele è molto esplicito, menzionandone tre: la priorità secondo la nozione (λόγος) (4a), secondo il tempo (χρόνος) (4c) e secondo la sostanza (οὐσία) (4b). Questa nozione, secondo l'indicazione che Aristotele stesso ci fornisce, è già stata tracciata altrove, e qui quindi si recupera qualcosa di già stabilito in altro luogo

---

<sup>77</sup> Cfr. Makin 2006, xxxii, ma anche Kelsey 2006 per la nozione di natura in generale.

<sup>78</sup> Sembra questo il senso del passaggio da μεταβολή a κίνησις. Generalmente è il primo a indicare una classe più generale del secondo, ma la contrapposizione istituita in questo passo sembra richiedere per il secondo un significato più ampio del primo, includente anche la generazione, la quale fa parte dei movimenti per natura.

<sup>79</sup> Cfr. Frede 1994, 186-7, che però ha preso questo passo per escludere che in generale ci sia un secondo senso di potenza e atto che non sia altro che un modo diverso di guardare a quello legato al movimento, cosa che abbiamo già mostrato non essere vera.

(1). Vi sono a questo proposito due passi a cui Aristotele potrebbe fare riferimento. Il primo, quello che più sembra probabile e che più spesso si è indicato, è come di frequente nel libro Δ, vale a dire Δ 11<sup>80</sup>. Questo sembra certo il rimando più plausibile, data l'esplicita funzione di *lexicon* filosofico del libro quarto della *Metafisica* e data la frequenza con cui Aristotele vi si richiama. Tuttavia, non è l'unico passo in cui Aristotele compie distinzioni di significato del termine. Un altro passo si può trovare infatti in Z 1, appena dopo aver detto, per introdurre la ricerca sulla sostanza, che essa è l'«essere primo [τὸ πρῶτως]» (1028<sup>a</sup>30)<sup>81</sup>.

Ora, va notato come nessuna delle tre classificazioni, quella di Δ, quella di Z e quella di Θ coincidano, ma si sovrappongono solo in alcuni punti differendo in altri. La prima sembra certo avere uno scopo più ampio, facendo riferimento a tutti i possibili impieghi del termine πρότερον tanto nel contesto filosofico quanto nel più diversificato parlare quotidiano. Le altre due sembrano invece rivolte in modo specifico ai sensi filosofici in cui si parla di priorità. In Δ, ad esempio, la priorità, oltre che secondo il luogo (1018<sup>b</sup>11), il movimento (<sup>b</sup>20) e l'ordine (<sup>b</sup>26), può essere detta rispetto al tempo (<sup>b</sup>15), rispetto alla conoscenza (γνώσις, <sup>b</sup>30) e rispetto alla “natura e alla sostanza” (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, 1019<sup>a</sup>2-3); a sua volta, nella precedenza rispetto alla conoscenza, si può distinguere quella secondo la nozione (λόγος) e quella secondo la sensazione (αἴσθησις) (1018<sup>b</sup>32). In Z 1, invece, “primo” si dice di qualcosa in riferimento alla nozione, alla conoscenza o al tempo (1028<sup>a</sup>32-3). Che in quest'ultima lista non vi sia la priorità secondo la sostanza è abbastanza chiaro, trattando qui Aristotele i vari sensi per cui la sostanza è qualcosa di primo. Notiamo però che entrambe le classificazioni di Δ e di Z distinguono fra precedenza nella conoscenza e precedenza nella nozione, o tenendole separate o intendendo la seconda come una specie della prima. La distinzione fra nozione e conoscenza non è esplicitata subito in Θ, ma emergerà alla fine di ciò che Aristotele dice. Inoltre, per quanto riguarda la priorità nel tempo, Δ e Z ne danno due interpretazioni diverse. Nel primo caso è intesa come lontananza più o meno grande rispetto a un punto fissato nel tempo (1018<sup>b</sup>15-19); nel secondo, la qualifica di anteriore nel tempo viene attribuita alla sostanza con la succinta motivazione che «nessuna delle altre categorie può essere separata, ma solo la sostanza» (1028<sup>a</sup>33-4). Tutto questo ci mostra che il concetto di πρότερον subisce spesso molte variazioni in Aristotele, legate per lo più

<sup>80</sup> Cfr. Ross 1924, II 259, Reale 2004 1135.

<sup>81</sup> A essere precisi, in questo passo di Z 1 Aristotele vuole disambiguare il termine πρῶτον («πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον» 1028<sup>a</sup>31-2), e non πρότερον, cosa che quindi rende molto più probabile il riferimento al libro Δ. Tuttavia, i due termini sembrano essere quasi interamente sinonimi, per cui anche tenere in considerazione Z 1 può risultare utile per comprendere meglio la discussione di Θ. Va poi ricordato come anche al di fuori della *Metafisica* Aristotele discuta i vari sensi del termine πρότερον. Ricordiamo qui *Cat.* 12, dove si include anche l'antiorità assiologica, e dove la priorità secondo la nozione e secondo la sostanza sono riformulate con altri termini e altri ragionamenti. Per un confronto fra Δ, Z e *Cat.* cfr. Ross 1924, I 317; II 260.

al contesto in cui viene discusso. Tenere conto di queste variazioni può essere utile per attribuire il giusto peso alle parole di Θ.

Possiamo a questo punto analizzare i primi due casi in cui ἐνέργεια è precedente rispetto alla δύναμις. Il primo che Aristotele in questo caso affronta è la priorità secondo la nozione. È il caso a cui Aristotele dedica la parte di testo minore.

(1) τῷ λόγῳ μὲν οὖν ὅτι προτέρα, δῆλον ((2) τῷ γὰρ ἐνδέχασθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρότως δυνατόν, (a) οἷον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν, (b) καὶ ὁρατικὸν τὸ ὁρᾶν, (c) καὶ ὁρατὸν τὸ δυνατόν ὁρᾶσθαι: (d) ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, (3) ὥστ' ἀνάγκη (a) τὸν λόγον προὑπάρχειν καὶ (b) τὴν γνῶσιν τῆς γνώσεως).

(1) Che l'atto, dunque, sia anteriore quanto alla nozione, è evidente. (2) Infatti, in potenza (nel senso primario del termine) è ciò che ha capacità di passare all'atto: (a) chiamo, per esempio, (b) costruttore colui che ha la capacità di costruire, (c) veggente colui che ha la capacità di vedere, (d) e visibile ciò che può essere veduto. (d) Lo stesso discorso vale anche per tutto il resto. (3) Sicché necessariamente (a) la nozione di atto, precede il concetto di potenza e (b) la conoscenza dell'atto precede la conoscenza della potenza.<sup>82</sup> (1049<sup>b</sup>12-17)

Il motivo per cui la nozione di atto precede ed è anteriore a quella di potenza risiede nel fatto che ciò che è detto essere in potenza è definito tale in virtù dell'atto rispetto a cui è in potenza (2). Che ciò sia vero, è chiaro (1): infatti (γὰρ) vale innanzitutto già per la δύναμις detta nel suo senso più familiare e comune (2)<sup>83</sup>, come si può vedere dagli esempi: essere capace di costruire significa poter costruire, essere capaci di vedere significa poter vedere, etc. Se ciò è molto evidente in questi casi, vale però per ogni caso di δύναμις (2d): essa si può definire solo in riferimento all'atto, mentre l'atto non richiede il riferimento alla δύναμις per esistere<sup>84</sup>. Insomma, ogni definizione di una capacità, in quanto è “capacità di F” include nella sua definizione l'attività “F”, mentre l'attività non include nella sua definizione la capacità.

Questo tipo di priorità dell'atto sulla potenza non sembra presentare particolari problemi. Tuttavia, una riflessione a margine potrebbe aiutare a chiarire meglio il percorso di Aristotele all'interno del libro Θ. Quanto appena detto potrebbe infatti risultare problematico a chi ricordasse il modo in cui finora Aristotele ha proceduto. Innanzitutto, egli ha iniziato l'analisi dei concetti di δύναμις ed ἐνέργεια dal primo dei due, definendolo quindi in tutta la prima parte del libro Θ senza fare ricorso a quello di ἐνέργεια. Inoltre, quando nel sesto capitolo del libro è giunto a dare una definizione di ἐνέργεια, abbiamo visto come essa includesse la nozione di δύναμις: «atto è l'esistere della cosa, non

<sup>82</sup> Traduzione leggermente variata rispetto a Reale.

<sup>83</sup> Intendo τὸ πρότως δυνατόν come riferito al senso più comune di capacità, quello introdotto in Θ 1, 1045<sup>b</sup>35-6 (Ross 1924, II 260) e contrapposto qui nello specifico all'altro senso che fa riferimento alla natura (Makin 2006, 183), che è segnalato invece da ἐπὶ τῶν ἄλλων (2d).

<sup>84</sup> Cfr. a questo proposito la precedenza nella nozione in Z 1, riguardo le categorie: «nella nozione di ciascuna categoria è necessariamente inclusa la nozione della sostanza» (1028<sup>a</sup>34-6).

però nel senso in cui diciamo che è in potenza» (1048<sup>a</sup>31-2). Insomma, il modo in cui Aristotele ha condotto l'indagine in questo libro sembra mostrare l'antiorità della nozione di δὴναμις su quella di ἐνέργεια: la prima è stata definita senza la seconda, e la seconda è stata definita mediante la prima.

Ora, si potrebbe pensare che la priorità della nozione di atto valga nel caso di definizioni di potenze e capacità singole e particolari: camminare è precedente alla capacità di camminare, l'Ermete in atto è precedente all'Ermete in potenza; quando invece si tratta di definire le nozioni in generale o in astratto, il discorso cambia, ed esse possono essere isolate in modo tale che la δὴναμις possa venire compresa da sola. Resta tuttavia il fatto che nella definizione di ἐνέργεια di Θ 6 era inclusa quella di δὴναμις, in modo tale che, per lo meno, le due non possono definirsi indipendentemente l'una dall'altra anche a livello generale. Se ritorniamo però alle ragioni di questa mossa argomentativa aristotelica, possiamo ricordare che essa era stata compiuta per una ragione fondamentale: che ἐνέργεια è un termine usato in senso esclusivamente tecnico, che non ha propriamente un significato comune, al contrario invece di δὴναμις, che possiede un proprio significato corrente. È proprio a partire da questo significato corrente, chiarificato concettualmente nelle sue linee fondamentali, che Aristotele muove per introdurre anche per ἐνέργεια un significato μάλιστα κυρίως: significato che in realtà altro non è che κίνησις (Θ 3, 1047<sup>a</sup>32). Il punto di Aristotele, quindi, sembra essere che noi possiamo concepire un *movimento* senza pensarlo innanzitutto come risultato di una capacità, o come fondato da un punto di vista concettuale su una capacità: possiamo parlare di camminare o di costruire senza definirli in primo luogo come realizzazioni di una capacità di camminare e costruire<sup>85</sup>. Questo è il senso di antiorità dell'attività sulla capacità, che poi può essere estesa anche ai casi in cui si parli di atto e potenza: la statua che esiste la si può concepire senza pensarla come realizzazione in atto di una statua in potenza. Quando però si voglia chiarire la struttura metafisica sottostante a questi processi, dei due concetti sarà quello di δὴναμις quello da cui si partirà, a ragione del suo essere più diffuso e già immesso nel senso comune; il concetto di ἐνέργεια si applicherà poi a quella realtà (il movimento, la cosa esistente) che noi conoscevamo già prima di compiere l'analisi filosofica dei processi.

Detto in altri termini, pensare a movimenti e cose esistenti come ἐνέργεια di capacità e di cose esistenti δὴνάμει implica aver già compiuto un raffinato processo di astrazione filosofica, che per essere introdotto ha bisogno dunque necessariamente, tanto da un punto di vista espositivo quanto

---

<sup>85</sup> Ed è in fondo su questo punto che la persuasività dell'argomento megarico potrebbe risiedere. Quello che i Megarici fanno è accertare questo fatto traendone però la conclusione che la realtà dell'atto è l'unica realtà: essi rifiutano così il successivo processo filosofico di astrazione e isolamento delle due nozioni. Come si era infatti visto, la tesi che Aristotele attribuiva, per confutarla, ai Megarici era in prima battuta quella per cui la δὴναμις esiste solo fintantoché esiste l'ἐνέργεια, ma poi, più radicalmente, quella che sostiene che la distinzione fra le due non sussiste affatto (Θ 3, 1047<sup>a</sup>19-20). I Megarici, per come appaiono dalle parole di Aristotele, sembrano – a torto – non aver bisogno della nozione di δὴναμις, ammettendo solo le cose che esistono in atto.

argomentativo, del passaggio per il concetto di δὴναμις; ma ciò non fa venire meno il fatto che i movimenti e le cose che esistono “in atto” siano pensabili indipendentemente dal loro essere realizzazione di capacità e potenzialità, e che dunque, in senso proprio, ἐνέργεια sia anteriore secondo la nozione a δὴναμις. L’ anteriorità della nozione di δὴναμις su quella di ἐνέργεια che si incontra leggendo il libro Θ è un’ anteriorità espositiva e, per così dire, “metodologia”, funzionale alla scoperta filosofica dei concetti in questione; l’ anteriorità secondo la nozione di cui si parla in Θ 8 è invece, più propriamente, l’ anteriorità della nozione delle cose (attività, enti esistenti) che ricoprono il ruolo dell’ ἐνέργεια rispetto alla nozione delle cose (capacità, potenzialità) che ricoprono il ruolo della δὴναμις.

Veniamo infine brevemente alla conclusione del passo, dove Aristotele, riassumendo quanto appena detto, afferma che la ἐνέργεια è anteriore per quanto riguarda la nozione (3a) e inoltre per quanto riguarda la conoscenza (3b): cioè, la conoscenza dell’atto è anteriore a quella della potenza. Non è molto chiaro cosa voglia esprimere Aristotele con la distinzione fra “nozione” e “conoscenza”. Due cose si possono a questo proposito dire: 1) questa affermazione sembra dover essere, se non una semplice riformulazione di quanto appena detto, una conclusione che ne segue immediatamente e in modo piuttosto evidente; 2) per quanto riguarda la priorità secondo la conoscenza, sembra necessario dire che non si possa trattare di una precedenza in un senso temporale, ma piuttosto in un senso logico<sup>86</sup>: non che viene prima temporalmente la conoscenza dell’atto rispetto a quella della potenza, ma che la conoscenza del primo è logicamente precedente quella della seconda. Questo a) innanzitutto per il fatto che della precedenza temporale Aristotele se ne occupa nel punto successivo, e avrebbe potuto quindi affermare lì che la conoscenza dell’atto precede quella della potenza; inoltre, b) la priorità *temporale* della conoscenza non sembra nemmeno seguire da quanto affermato riguardo alla priorità secondo la nozione, o non almeno in modo così chiaro ed evidente da non aver bisogno di alcun commento aggiuntivo, cosa che invece sembra valere se si rimane su un piano di relazioni puramente logiche e concettuali.

Dunque, la conoscenza dell’atto è logicamente precedente alla conoscenza della potenza. Ciò vuole dire che la conoscenza vera della potenza è possibile solo attraverso la conoscenza dell’atto, e questa è la condizione per quella. Se anche sappiamo che qualcuno è capace di suonare il fagotto, sapremo solo vagamente cosa ciò voglia dire se non conosciamo cosa sia un fagotto e dunque non sappiamo cosa voglia dire davvero suonarlo: quando invece scopriamo che si tratta di uno strumento a fiato ad ancia doppia e che suonarlo consiste in un’attività che implica l’emissione di aria in un

---

<sup>86</sup> Stiamo così provando a rispondere ai quesiti che pone Makin 2006, 183 sul significato dell’ anteriorità in quanto alla conoscenza.

certo modo e la pressione di alcuni tasti in un certo ordine, avremo conoscenza anche di ciò che significa essere capaci di suonare il fagotto<sup>87</sup>.

Chiarito questo punto, possiamo passare ad analizzare ciò che Aristotele dice riguardo alla priorità dell'atto dal punto di vista temporale (1049<sup>b</sup>17-1050<sup>a</sup>4). Qui l'argomentazione è meno succinta di quella precedente, e dunque più lineare; ci limiteremo in questa sede a parafrasarla riportando solo alcune parti di testo. Come era già chiaro da 1049<sup>b</sup>11-2, ciò che caratterizza la prospettiva temporale è che partendo da essa emerge un senso in cui la potenza è anteriore, sebbene secondo altri sensi più fondamentali è sempre l'atto a essere anteriore. Ciò dipende dal tipo di relazione potenza/atto che si sta considerando. Così Aristotele caratterizza i due possibili tipi di relazione:

τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον ᾧδε: τὸ τῷ εἶδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ' οὐ.

Secondo il tempo <l'atto> è anteriore così: è anteriore la cosa in atto identica secondo la specie, ma non numericamente, <a quella in potenza>.<sup>88</sup> (1049<sup>b</sup>17-9)

La cosa in atto è identica a quella in potenza numericamente quando vi è uno stesso individuo che passa all'essere in atto qualcosa dall'esserlo in potenza: l'embrione che diventa uomo in atto da uomo in potenza, il seme che diventa pianta in atto da pianta in potenza (1049<sup>b</sup>19-23). La cosa in atto è identica in quanto alla specie, e quindi non numericamente, alla cosa in potenza quando vi è una cosa A in potenza a diventare B, e vi è un'altra cosa che è già B in atto: ad esempio, l'uomo in atto rispetto all'embrione che è uomo in potenza, la pianta già esistente in atto rispetto al seme che è pianta in potenza. Ora, che la cosa in atto sia posteriore rispetto alla stessa in potenza, quando esse sono considerate nello stesso individuo, è chiaro: l'embrione è in potenza l'uomo, e viene prima cronologicamente dell'uomo, e lo stesso dicasi del seme rispetto alla pianta; i primi diventano i secondi dopo un processo di una certa durata temporale. Così si è dimostrata da una certa prospettiva temporale una forma dipendenza dell'essere in atto dall'essere in potenza. Tuttavia, Aristotele vuole mostrare come vi sia al contempo una più forte dipendenza, sempre temporale, della potenza rispetto all'atto, e quindi un senso più forte in cui il secondo è temporalmente precedente al primo. L'essere in potenza

---

<sup>87</sup> Questo sembra d'altro canto il significato dell'antiorità nella conoscenza di Z 1, dove si afferma che la sostanza è anteriore per conoscenza in quanto «riteniamo di conoscere ciascuna cosa soprattutto [μάλιστα] quando conosciamo [...] l'essenza [...] piuttosto che quando conosciamo o la qualità o la quantità o il luogo» (1028<sup>a</sup>36-1028<sup>b</sup>1). Allo stesso modo, conosciamo una cosa soprattutto quando ne conosciamo l'atto piuttosto che quando ne conosciamo la potenza. Il μάλιστα è a nostro avviso rilevante: la conoscenza della potenza, come quella delle categorie non sostanziali, non è né superflua né del tutto trascurabile, ma non contribuisce in modo così decisivo come quella dell'atto e dell'essenza, non legittima a dire che si conosce la cosa allo stesso modo.

<sup>88</sup> Traduzione nostra. La traduzione di Reale del testo greco, forse a causa dell'estrema concisione di quest'ultimo, è a tal punto libera da essere più simile a una parafrasi o a un commento. Non coglie inoltre il giusto valore di ἀριθμῷ δ' οὐ, che non significa “la cosa in atto identica per numero invece non è anteriore”, ma significa che la cosa in atto che è anteriore è identica alla cosa in potenza “per specie ma non per numero”, come fanno comprendere le traduzioni di Makin 2006, *ad loc.*, e Beere 2009, 290: la negazione si riferisce a τὸ αὐτὸ e non a πρότερον (per uno stessa costruzione di δ' οὐ cfr. e.g. DA II 2, 413<sup>a</sup>29, EN III 4, 1111<sup>b</sup>10).

non esisterebbe se non vi fosse un essere diverso da esso che è già in atto ciò che l'altro è in potenza, e che causa il passaggio in quello dalla potenza all'atto:

ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργεία ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο

ma a questi <esseri esistenti in potenza>, in ordine al tempo, sono anteriori altri esseri esistenti in atto, dai quali questi sono derivati.<sup>89</sup> (1049<sup>b</sup>23-4)

È qui centrale, dunque, la dipendenza causale dell'essere in potenza dall'essere in atto. Il primo, in quanto causato dal secondo, esisterà solo posteriormente al secondo. Che la causa del divenire in atto di qualcosa debba sempre essere un'altra cosa della stessa specie esistente in atto è un principio classico della teoria del divenire di Aristotele<sup>90</sup>, e viene da lui stesso compendiata dalla frase ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, «l'uomo deriva dall'uomo» (1049<sup>b</sup>25-6). Aristotele qui non vuole discutere della possibilità che sia esistito un uomo originario e originariamente in atto da cui abbiano inizio tutti gli altri uomini<sup>91</sup>. Il piano dell'analisi su cui si sta muovendo è invece quello della relazione generale causa-effetto, e la precedenza è della causa sull'effetto, dato che quest'ultimo non può esistere se prima non è esistita una causa, che deve essere in atto ciò che l'effetto è in potenza. Così, non si nega neanche che la causa, che è già in atto (uomo), non fosse essa stessa prima in potenza (uomo), se considerata come individuo numericamente uno. Tuttavia, l'antiorità spetta comunque all'uomo in atto, in quanto oggetto “causalmente significativo”<sup>92</sup> e che quindi costituisce il fondamento del processo.

Vi è poi un altro senso per cui l'atto è temporalmente precedente rispetto alla potenza, un senso che riguarda un certo tipo di azioni.

(1) διὸ καὶ δοκεῖ ἀδύνατον εἶναι οἰκοδόμον εἶναι μὴ οἰκοδομήσαντα μηθὲν ἢ κιθαριστὴν μηθὲν κιθαρίσαντα: (2) ὁ γὰρ μανθάνων κιθαρίζειν κιθαρίζων μανθάνει κιθαρίζειν, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἄλλοι.

(1) Perciò, anche, risulta manifestamente impossibile che uno sia costruttore senza che abbia mai costruito nulla o che sia suonatore di cetra senza che abbia mai suonato la cetra: (2) infatti, colui che impara a suonare la cetra, impara a suonare appunto suonandola, e così dicasi anche per tutti gli altri casi. (1049<sup>b</sup>29-32)

Qui si sta riprendendo una classe di azioni che avevamo visto in Θ 5, vale a dire le azioni e attività che non sono congenite ma che si apprendono, sia con l'esercizio (ἔθει), e di cui Aristotele aveva dato proprio come esempio ἀλλεῖν, suonare il flauto, sia con l'istruzione (μαθήσει), il cui esempio erano

<sup>89</sup> Traduzione leggermente variata rispetto a Reale.

<sup>90</sup> Cfr. Z 9, 1034<sup>a</sup>21-32

<sup>91</sup> Come nota giustamente Lefebvre 2018, 436, che nota come ciò non sia possibile anche solo perché non esiste per Aristotele un cominciamento nel tempo del mondo, e quindi risulta anche impossibile pensare a un primo uomo nel tempo.

<sup>92</sup> Cfr. Makin 2006, 186, «causally significant items».

le τέχνη (1047<sup>b</sup>32-3). In tutte queste azioni l'attività è anteriore alla capacità proprio in quanto esse devono essere apprese. Il processo di apprendimento richiede infatti che tali capacità vengano messe in pratica: per imparare a nuotare, bisogna buttarsi in acqua e nuotare già. La δὴναμις è l'essere capaci di costruire o di suonare, ἐνέργεια il costruire o il suonare in atto. Implicito, ma non identico a ciò, è la necessità dell'esistenza di qualcuno che possieda già le capacità, e che dunque le insegni. Quest'ultimo è più analogo al primo caso di anteriorità temporale discusso, in cui colui che sa in atto (il maestro) è identico per specie ma non per numero a colui che sa in potenza (l'allievo). Il maestro è colui che, possedendo già la capacità, la esercita insegnando, e l'allievo grazie al maestro la esercita pur non possedendola, possesso che risulta però alla fine dell'insegnamento: l'esercizio ha dunque preceduto temporalmente la capacità, anche nello stesso individuo (l'alunno), sebbene ciò sia avvenuto grazie all'esercizio di quella capacità in un individuo diverso (il maestro).

Tutte queste raffinate distinzioni sono presentate con grande chiarezza nel contesto delle opere etiche, dove mostrano tutta la loro rilevanza. Il luogo più chiaro è l'inizio del terzo libro dell'*Etica Nicomachea*. Lì si mette in relazione l'apprendere un'arte con l'apprendere una virtù, in ragione del fatto che entrambi si realizzano attraverso l'esercizio: «acquistiamo le virtù perché le abbiamo esercitate [ἐνεργήσαντες] in precedenza, come avviene anche nel caso delle arti» (EN III 1, 1103<sup>a</sup>30-32). Ad esempio, come per diventare costruttori, e cioè avere la capacità di costruire, bisogna aver costruito, così «compiendo atti giusti si diventa giusti, temperanti con atti temperanti, coraggiosi con atti coraggiosi» (1103<sup>b</sup>1-2).

In questo luogo dell'etica aristotelica vengono messi in luce due ulteriori aspetti che nella *Metafisica* passano invece inosservati, e che consentono di dare maggiore ricchezza alla descrizione aristotelica dell'acquisizione delle capacità. Innanzitutto, ciò che accomuna entrambi, virtù e arti, è il non esistere per natura, ma l'essere frutto di un'acquisizione: per ciò che esiste per natura vale invece semplicemente che la capacità esiste prima del suo esercizio, in quanto essa è congenita all'individuo. Se è vero che arti e virtù non si acquisiscono per natura, «[nemmeno] contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle» (1103<sup>a</sup>24-25): l'uomo è per natura disposto ad apprendere tali capacità mediante il loro esercizio, e la natura non si pone quindi in contrapposizione alle capacità acquisite, ma si profila invece come una disposizione congenita all'acquisizione di capacità. In secondo luogo, ciò che viene in luce nell'*Etica Nicomachea* è la distinzione fra buono e cattivo apprendimento. In Θ 1 Aristotele aveva distinto, fra i vari significati connessi al primo senso di δὴναμις, la capacità di agire o patire μόνον, “semplicemente”, dalla capacità di agire o patire καλῶς, “adeguatamente” (1046<sup>a</sup>17). Questa distinzione sottende quello che Aristotele dice nell'*Etica* riguardo all'apprendere: prima ne parla in generale, ma poi approfondisce facendo notare che si può imparare a suonare bene o a suonare

male la cetra, ed entrambi si originano dall'esercitare per apprendere l'attività di suonare la cetra, nel primo caso facendolo bene, nel secondo male (*EN* III 1, 1103<sup>b</sup>6-9). E aggiunge: «se così non fosse così, non si avrebbe bisogno per nulla di un maestro» (<sup>b</sup>12): è infatti il maestro che consente di esercitare bene l'attività in fase di apprendimento in modo da acquisirla nel modo corretto. È così da questo giro di ragionamenti che emerge la tesi aristotelica per cui «si devono esprimere azioni di una certa qualità» (<sup>b</sup>22): solo abituandosi a compiere azioni buone si potrà acquisire la capacità e la disposizione ad agire bene. Questo sarà poi possibile solo avendo un maestro che faccia esercitare correttamente l'attività virtuosa. A conclusione di ciò, Aristotele può quindi affermare che il fatto che si venga abituati fin dalla nascita a compiere azioni in un modo piuttosto che in un altro è dunque cosa importantissima, «anzi, è tutto» (<sup>b</sup>25)<sup>93</sup>.

### 3.2. La priorità secondo la sostanza

Possiamo ora prendere in esame l'ultima sezione di nostro interesse del libro Θ, vale a dire la parte del capitolo 8 in cui Aristotele tratta la priorità dell'atto sulla potenza "in quanto alla sostanza" (οὐσία, 1050<sup>a</sup>4). Come abbiamo anticipato, ci occuperemo solo del primo dei due sensi di questa priorità, non addentrandoci invece nel tema della dimostrazione dell'esistenza necessaria di qualcosa di eterno sempre in atto. Anche qui, come per il punto precedente, non riporteremo l'intero testo della discussione (1050<sup>a</sup>4-1050<sup>b</sup>4), ma solo quelle parti di maggiore rilevanza, parafrasando le restanti. Questa sezione risulta, a differenza delle due precedenti, molto meno lineare e facile da comprendere: Aristotele inizia con alcune osservazioni sui processi di generazione, per poi passare al rapporto fra possesso ed esercizio della capacità, analizzando successivamente il caso della materia per ritornare poi di nuovo a parlare delle attività, inserendo fra queste ultime due sezioni un'osservazione di carattere etimologico sul termine ἐνέργεια. Tre sembrano dunque essere gli ambiti che Aristotele considera: i processi di generazione, le azioni e le attività, e infine il caso della materia. Noi li analizzeremo in questo ordine, vedendo come in ciascuno di essi Aristotele faccia emergere la precedenza dell'atto sulla potenza in quanto alla sostanza.

Per quanto riguarda le generazioni, ciò che Aristotele osserva è che «le cose che nell'ordine della generazione sono ultime, nell'ordine della forma e della sostanza sono prime»<sup>94</sup> (1050<sup>a</sup>4-5). Aristotele porta l'esempio dello sperma, del fanciullo e dell'adulto: il fanciullo si genera dallo

<sup>93</sup> Riguardo a questi temi nell'etica aristotelica, cfr. Donini 2014, specialmente cap. 3, 51-90.

<sup>94</sup> τὰ τῆ γενέσει ὕστερα τῶ εἶδει καὶ τῆ οὐσίᾳ πρότερα.

sperma<sup>95</sup>, e l'adulto dal fanciullo, ma «l'adulto <è prima> del fanciullo e l'uomo <è prima> dello sperma: l'uno, infatti, possiede già la forma, l'altro, invece, no»<sup>96</sup> (a5-7). Un esempio affine era già emerso parlando della priorità temporale: in particolare, il caso dell'uomo e di ciò da cui proviene (sia esso seme o fanciullo) è quello in cui si considera ciò che è in potenza e ciò che è in atto come numericamente identici – lo stesso ente che prima è uomo in potenza (seme, fanciullo) e poi è uomo in atto –, e in cui quindi la potenza è anteriore all'atto. Ora invece lo stesso caso viene portato per dimostrare l'anteriorità dell'atto sulla potenza, non più però nel senso di un'anteriorità temporale, bensì sostanziale. In che modo questo esempio porta a questo risultato? Cosa si deve intendere con anteriorità sostanziale a partire da questo esempio?

Non si potrà certo pensare a una cosa del tipo: A è anteriore in quanto alla sostanza a B per il fatto che A esiste senza B ma B non esiste senza A, dato che, a livello intuitivo, è chiaro che un fanciullo può esistere senza l'adulto, e sembra molto problematico dire che l'adulto esista senza che debba esistere il fanciullo. Questa è la definizione della priorità sostanziale di  $\Delta$  11, e che è stata quindi vista come contrastante con la trattazione che Aristotele ne dà qui in  $\Theta$  8<sup>97</sup>. Tuttavia,  $\Delta$  11 ci fornisce un elemento che risulta in realtà utile a comprendere questi esempi: lì si parla di priorità «secondo la natura e secondo la sostanza [κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν]» (1019<sup>a</sup>1-2). L'elemento della natura è pienamente pertinente all'esempio di  $\Theta$  8, che riguarda in effetti un caso di generazione naturale.

In particolare, Aristotele afferma, l'adulto e l'uomo posseggono la forma, il fanciullo e lo sperma no: l'adulto è infatti lo stadio di sviluppo in cui la forma dell'uomo è pienamente espressa. Ciò non significa che fanciullo e sperma non abbiano la forma dell'uomo, perché anzi sono in relazione all'uomo proprio in virtù del possesso della medesima forma. Essi hanno la forma dell'uomo, ma non l'hanno ancora realizzata: essa è la natura di ciascuno di essi, che come tale è la causa del processo di generazione. Se lo sperma diventa fanciullo e il fanciullo diventa adulto ciò è in virtù della natura in loro presente, come abbiamo più volte avuto modo di vedere, e la natura in questione è l'uomo e la forma dell'uomo. L'adulto è così anteriore al fanciullo, pur essendovi cronologicamente posteriore, in quanto esso ha pienamente realizzata la forma che regola e causa tutto il processo generativo: l'adulto, in questo senso, è l'uomo, lo sperma e il fanciullo no. La forma poi è sostanza e

---

<sup>95</sup> Di nuovo qui vi è una certa approssimazione di Aristotele per quanto riguarda il processo di generazione dell'uomo, che ora viene fatto iniziare dallo sperma mentre prima era aveva propriamente inizio dall'embrione. Ciò dimostra ancora una volta che qui Aristotele non cerca il massimo di precisione nello specifico delle teorie embriologiche, cfr. *supra* nota 47.

<sup>96</sup> οἷον ἀνήρ παιδός καὶ ἄνθρωπος σπέρματος: τὸ μὲν γὰρ ἤδη ἔχει τὸ εἶδος τὸ δ' οὐ.

<sup>97</sup> Cfr. Witt 1994, 216-9.

atto, come Aristotele ha ripetuto molte volte: ciò dimostra dunque l' anteriorità della forma sulla potenza in quanto alla sostanza, e questo facendo leva sulla affinità del concetto di forma a quello di natura<sup>98</sup>.

Ora, è chiara la forte funzione teleologica delle nozioni di natura e forma: esse costituiscono la causa del processo di generazione in quanto ne costituiscono al contempo il fine. La rilevanza della dimensione teleologica viene resa esplicita nel resto del passo di cui ci stiamo occupando, a partire dal suo immediato seguito.

(1) καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος ((2) ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἔνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα ἢ γένεσις), (3) τέλος δ' ἢ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἢ δύναμις λαμβάνεται.

(1) <L'atto è anteriore alla potenza> anche perché tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso il fine: (2) infatti, lo scopo costituisce un principio e il divenire ha luogo in funzione del fine. (3) E il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista la potenza.<sup>99</sup> (1050<sup>a</sup>7-10)

Ciò che Aristotele dice qui appare come un approfondimento della prima ragione portata da Aristotele in favore della priorità sostanziale dell'atto. Viene infatti analizzato infatti lo statuto di tutto ciò che diviene (1), ciò che era il caso anche del fanciullo e dell'uomo. Ciò che diviene viene quindi detto procedere verso il proprio principio (1), che è altro non è che il fine (2)<sup>100</sup>: questo è esattamente ciò che avevamo visto nel caso dell'uomo: la generazione avveniva in virtù del fine, cioè la natura e la forma dell'uomo. Ma il fine altro non è che l'atto, ed è solo in quanto c'è l'atto come fine che una cosa è anche in potenza (3). Questo è il punto decisivo della concezione teleologica aristotelica secondo le categorie di atto e potenza: la δύναμις esiste in quanto tale solo in virtù dell'esistenza dell'ἐνέργεια che funge da fine. Il fanciullo è in potenza l'adulto, e il seme l'uomo, in virtù della forma dell'uomo, che è il fine ed è l'atto. Ciò significa che ogni mutamento generativo del fanciullo verrà reso intellegibile da questo fine, che assume così un ruolo esplicativo. Ma ciò non vale solo per i processi generativi. Aristotele chiarisce infatti subito questo punto attraverso l'analisi delle attività e delle facoltà. «Gli animali – nota Aristotele – non vedono al fine di possedere la vista, ma posseggono la vista al fine di vedere»<sup>101</sup> (10-11), e lo stesso si dirà anche del costruire una casa

---

<sup>98</sup> Si può quindi anche recuperare la definizione di Δ 11 qualificandola più precisamente: il fanciullo non può esistere senza l'adulto, dato che nel fanciullo non è ancora presente come realizzata la forma dell'uomo, la quale fa sì che lo sperma divenga fanciullo (e lo stesso si può dire dello sperma, il quale viene definito essenzialmente in quanto sperma umano dalla forma dell'uomo); l'adulto, invece, esiste senza il fanciullo, essendo esso la realizzazione della forma dell'uomo e dunque essendo in senso pieno uomo (per un modo analogo di comprendere questo passo, cfr. Makin 192-5). L'esempio si gioca qui sulla contrapposizione e identificazione dei due termini ἀνὴρ e ἄνθρωπος, il primo dei quali indica l'uomo pienamente sviluppato e formato, il secondo l'uomo in quanto tale.

<sup>99</sup> Traduzione variata rispetto a Reale.

<sup>100</sup> Il testo di (1-2) è piuttosto involuto, ma può essere sciolto così (Ross 1924, II 262): (1) afferma che il fine è il principio verso cui il divenire procede; (2) dimostra che il fine è tale principio mostrando che a) il principio è ciò in vista di cui, e b) il fine è il "ciò in vista di cui" del divenire: dunque c) il fine è principio del divenire.

<sup>101</sup> οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν ὁρᾶσιν τὰ ζῷα ἀλλ' ὅπως ὁρᾶσιν ὄψιν ἔχουσιν.

rispetto all'arte edilizia e allo speculare rispetto alla capacità di speculare (<sup>a</sup>11-12). Qui il punto non è meramente di definizione, come era nella priorità logica, ma riguarda l'esistenza stessa della capacità e della potenzialità: essa non è possibile senza l'esistenza di un fine, ed esiste in virtù del proprio fine, che è l'azione e l'attività.

Prima di passare a ciò che Aristotele (a dire il vero molto succintamente) dice riguardo alla materia e alla forma, soffermiamoci sul tema dell'attività, a cui Aristotele aggiunge ulteriori considerazioni dopo aver parlato della materia. Ciò che Aristotele ha fin qui affermato era volto infatti a dimostrare che la capacità non esiste senza l'esercizio. Poco sotto però egli recupera la distinzione fra due concetti di attività tracciata in  $\Theta$  6 (senza riprenderne però i termini), ovvero l'attività che trova fuori di sé il proprio completamento e quella che lo trova in sé stessa. La distinzione viene illustrata con gli stessi esempi: da un lato, vi è il vedere, in cui «il fine ultimo è l'esercizio stesso»<sup>102</sup> (1050<sup>a</sup>24), in altri invece «viene prodotto qualcosa»<sup>103</sup> (<sup>a</sup>26), come ad esempio nel caso del costruire. Ciò che vuole mostrare Aristotele è come nei due casi il fine si trovi collocato in due luoghi diversi, e dunque diverso sarà l'atto che è detto essere precedente nella sostanza all'azione.

(1) ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τι ἐστὶ παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γινόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν ((a) οἶον ἢ τε οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ καὶ (b) ἡ ὕφανσις ἐν τῷ ὑφαινομένῳ, (c) ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὅλως ἡ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ): (2) ὅσων δὲ μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια.

(1) In quei casi in cui si ha produzione di qualcosa di diverso dall'esercizio stesso della facoltà, l'atto si esplica nell'oggetto che è prodotto: (a) per esempio l'atto del costruire in ciò che vien costruito e (b) l'azione del tessere in ciò che vien tessuto, (c) e lo stesso vale anche per tutto il resto e, in generale, l'atto del movimento in ciò che vien mosso. (2) Invece, in quei casi in cui non ha luogo qualche altro prodotto oltre all'attività, l'attività è negli agenti medesimi. (1050<sup>a</sup>30-35)

Il caso dell'attività che ha in sé il proprio fine è facilmente comprensibile (2): in essa l'atto è nell'attività stessa, e dunque si trova nell'agente. Quindi, quando si dice riguardo a un'attività di questo tipo che l'atto è precedente alla capacità, si sta facendo riferimento all'esercizio stesso dell'azione: al vedere rispetto alla facoltà del vedere, al pensare rispetto alla facoltà di pensare, al vivere rispetto alla capacità di vivere, all'essere felici riguardo alla capacità dell'anima di esserlo (sono questi gli esempi che fa nel seguito, 1050<sup>a</sup>35-1050<sup>b</sup>2). Quando invece l'attività in questione è un'attività che ha il proprio fine fuori di sé, ci si può legittimamente chiedere se l'atto a cui si fa riferimento sia il prodotto oppure l'esercizio dell'attività: si sta parlando della casa o dell'attività di costruirla? La risposta di Aristotele, in questo passo, è che in casi come questi l'atto si trova

<sup>102</sup> ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἢ χρῆσις.

<sup>103</sup> ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεται τι.

propriamente nel prodotto (1): dunque nella casa (1a) o nella tela tessuta (1b), e in generale nell'oggetto esterno all'azione che viene da questa prodotto o trasformato (1c). La ragione di questa affermazione Aristotele l'ha formulata nella frase immediatamente precedente a questo passo:

ἡ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, καὶ ἅμα γίγνεται καὶ ἔστι τῆ οἰκία.

L'azione del costruire infatti <si realizza> in ciò che è costruito, e viene ad essere ed è assieme alla casa.<sup>104</sup> (1050<sup>a</sup>28-29)

Se si interpreta questa frase come se il processo di costruzione della casa esistesse contemporaneamente alla casa, essa sembra non avere senso: il processo esiste per sua natura solo quando la casa non esiste ancora, mentre termina nel momento in cui la casa viene a essere. Tuttavia, ciò che vuole dire Aristotele è che il processo di costruzione di una casa è veramente ciò che è solo nella casa: la sua essenza si realizza pienamente nella casa completata, e dunque esso “viene a essere ed è”, nel senso è pienamente realizzato, quando la casa esiste, come l'uomo è propriamente solo nell'adulto e non in qualsiasi momento del processo di crescita<sup>105</sup>. Quindi, se le cose stanno così, l'atto dell'attività che ha il fine fuori di sé non risiede tanto nel suo esercizio, quanto piuttosto nel prodotto che essa realizza, ciò che Aristotele ha affermato in 1050<sup>a</sup>30-35 (1).

Di quest'ultimo passo vogliamo evidenziare, infine, l'utilizzo che Aristotele fa del termine ἔργον (2). Se si guarda solo al contesto della frase in cui è utilizzata, esso significa “prodotto”, “opera” nel senso di ciò che risulta dall'azione: le attività che non hanno ἔργον oltre a sé stesse hanno il fine in sé stesse. Ciò significa però che esse stesse sono ἔργον: questa parola non significa quindi solo opera compiuta, ma anche “opera” nel senso di “operazione”<sup>106</sup>. Questo termine assume così un ruolo centrale, indicando la realizzazione di un'attività e dunque il suo fine. Questo è reso esplicito in un passaggio di questo capitolo in cui Aristotele fornisce una etimologia del termine ἐνέργεια:

(1) τὸ γὰρ ἔργον τέλος, (2) ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, (3) διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον (4) καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέθειαν.

(1) L'ἔργον infatti è fine, (2) e l'atto è ἔργον, (3) perciò anche il termine ἐνέργεια è usato in rapporto ad ἔργον (4) e tende verso la realizzazione.<sup>107</sup> (1050<sup>a</sup>21-23)

<sup>104</sup> Traduzione variata rispetto a Reale.

<sup>105</sup> Cfr. Broadie 2010, 208, che distingue fra attività in quanto *ongoing* e in quanto *having been completed*, e identifica nella seconda accezione quella contemporanea al prodotto. Meno corretto ci sembra invece Makin 2006, 202.

<sup>106</sup> L'ambiguità del termine ἔργον, che qui abbiamo provato a far percepire con il termine “opera”, è meglio espressa dal termine inglese *work* (lo nota Charles 2010, 176 nota 12), che denota già di per sé il lavoro tanto come attività quanto come prodotto finito (cosa presente anche nell'italiano “lavoro”, appunto, termine che però è troppo carico di altri significati per poter essere usato nell'ambito teoretico). Va poi ricordato che in altri contesti il termine significa anche “funzionamento” o “funzione”: sia in contesti biologici (cfr. il più volte citato passo PA I 1, 640<sup>b</sup>34-641<sup>a</sup>5 sulla funzione delle parti, ma anche Z 11, 1036<sup>b</sup>29-32) sia nelle opere etiche (cfr. EE II 1, 1218<sup>b</sup>37-1219<sup>a</sup>18, dove viene ripresa anche la distinzione fra ἔργον come opera ed ἔργον come *χρῆσις*, esercizio, con gli stessi esempi usati qui; cfr. anche EN I 6, 1097<sup>b</sup>24 sgg.).

<sup>107</sup> Traduzione nostra.

Questa frase risulta molto compressa e oscura, e per questo particolarmente difficile da tradurre: abbiamo così preferito lasciare in greco ἔργον, data la sua polisemia, e anche ἐνέργεια quando è chiamato in causa in quanto termine e non in quanto concetto. Indubbiamente Aristotele sta sollevando una questione etimologica (3): il termine ἐνέργεια viene usato in relazione a quello di ἔργον, e in effetti abbiamo visto come l'atto è "opera" o "operazione", entrambi indicati da quel termine greco, a seconda del tipo di attività preso in considerazione. Anche tutto il resto del passo è stato letto come se avesse uno scopo etimologico. Esso presenta una doppia analogia fra ἔργον e τέλος (1) e fra ἐνέργεια e ἔργον (2), che dovrebbe mettere in relazione ἐνέργεια con ἐντελέχεια, altro conio tecnico aristotelico: come ἐνέργεια deriva da ἔργον, così ἐντελέχεια da τέλος, e dato che i secondi due membri sono equivalenti, lo sono anche i primi<sup>108</sup>. Il verbo συντείνει significherebbe così "tende al significato" (traduzione di Reale), volendo porre una relazione di sinonimia fra i due termini tecnici aristotelici. Sembra tuttavia riduttivo assegnare solo un valore etimologico al passo in questione<sup>109</sup>, senza sottolineare a sufficienza l'indicazione filosofica: vale a dire, che l'ἔργον è il fine, e l'atto è propriamente realizzato solo quando è nel fine, e dunque quando è ἔργον, sia questo l'attività stessa o invece l'opera al di là di essa. Dunque, che ἐνέργεια tenda verso ἐντελέχεια (4) significa che l'attività tende verso il proprio completamento, ed è solo lì che è pienamente realizzata.

Abbiamo così visto cosa significa che l'attività è anteriore in quanto alla sostanza alla capacità. Essa è anteriore perché costituisce il fine della capacità, o come opera o come esercizio dell'attività, e il fine è ciò grazie a cui una cosa viene detta essere in potenza e capace: senza il fine, nessuna capacità esisterebbe come tale, allo stesso modo in cui senza il fine della forma il fanciullo non era in potenza a diventare un uomo. Ora, nel momento in cui Aristotele estende queste considerazioni al caso della materia, è chiaro che la nozione di fine avrà anche in essa un ruolo centrale.

Quello che dice esplicitamente sulla materia, in realtà, è già stato in parte visto, essendo lo sperma menzionato all'inizio della parte che stiamo analizzando in un certo senso materia dell'uomo (almeno a scopo esplicativo nel contesto di questo passo). Egli però aggiunge una rapida nota che la menziona esplicitamente:

(1) ἔτι ἢ ὕλη ἔστι δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος: ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ἦ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἐστίν. (2) ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὧν κίνησις τὸ τέλος, (3) διὸ ὡσπερ οἱ διδάσκοντες ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες οἴονται τὸ τέλος ἀποδεδωκέναι, (4) καὶ ἡ φύσις ὁμοίως.

<sup>108</sup> Cfr. Reale 2004, 1138; Makin 2006, 200.

<sup>109</sup> Cfr. Broadie 2010, 203-4, che dà peraltro una diversa ricostruzione della punteggiatura della frase, per cui (3) sarebbe parentetico, e sarebbe ἐνέργεια in (2) a essere il soggetto di συντείνει; quest'ultimo d'altro canto, nota poi Broadie, solo forzatamente può avere il significato di "tendere al significato", mentre il suo significato proprio è "tendere", "procedere verso" (204, nota 7): ciò che qui vuole indicare dunque che l'attività procede verso il suo completamento. Condividiamo le perplessità sul significato del verbo συντείνειν, avendone però anche sulla costruzione della frase proposta, che risulta poco compatibile con il testo greco.

(1) Inoltre, la materia è in potenza perché può giungere alla forma; e quando, poi, sia in atto, allora essa è nella forma. (2) Lo stesso vale per tutte le altre cose, anche per quelle che hanno come fine il movimento. (3) Perciò, come gli insegnanti ritengono di aver raggiunto il loro scopo quando hanno mostrato lo scolaro in azione, (4) così avviene anche per la natura. (1050<sup>a</sup>15-19)

Il linguaggio di Aristotele indica che egli si sta qui riferendo alla materia che è in potenza a diventare una forma: essa è in potenza quella forma nel momento in cui vi può giungere (1). Questa sembra una formulazione molto generale se non tautologica. Ciò che Aristotele vuol dire può però divenire chiaro se messo in parallelo con il problema di  $\Theta$  7, in cui ci si chiedeva *quando* esiste una cosa in potenza. Lì venivano date una serie di condizioni che andavano soddisfatte per poter definire una cosa in potenza, in particolare che non vi fossero passaggi intermedi per rendere in atto ciò che è in potenza. Qui si solleva un punto più fondamentale: ciò che è in potenza a diventare qualcosa lo è solo perché è possibile parlare di quella cosa come il suo fine, a cui può giungere. La potenzialità della materia non esisterebbe se non esistesse il fine a cui essa giunge, cioè l'atto: non avrebbe semplicemente senso parlare di potenzialità. Questo d'altro canto rafforza la tesi aristotelica di  $\Theta$  7 per cui solo a partire da un certo momento una cosa diventa in potenza un'altra. Una materia è in potenza a diventare una sostanza solo se questo divenire può essere reso intellegibile prendendo quella sostanza come fine: la terra per diventare armadio deve prima divenire legno; il processo che la porta a esse legno non è però reso intellegibile dall'armadio come fine, dato che lo stesso processo sarebbe perfettamente comprensibile anche se la terra divenisse legno per essere poi utilizzata come materia di un tavolo. Dunque, la terra non è il tavolo in potenza, e nel momento in cui esiste la terra non esiste ancora il tavolo in potenza: quando invece c'è il legno, allora lì possono avvenire una serie di processi resi intellegibili solo dalla forma dell'armadio come fine, e dunque il legno è detto legittimamente essere in potenza l'armadio<sup>110</sup>.

Tutto questo si applica poi bene al caso della natura (4), che in realtà è ciò che abbiamo discusso all'inizio: l'embrione possiede in sé la natura dell'uomo, e questa determina il suo generarsi in un uomo adulto. Si noti a questo proposito la differenza essenziale fra processi naturali e gli altri processi. Nel caso della natura, la forma è già nella materia, e regola dall'interno la generazione dell'uomo fino al suo compimento. Nel caso degli altri processi, come ad esempio quello di produzione di un armadio, la forma viene imposta sulla materia dall'esterno: nello specifico, essa risiede nell'arte. In tal modo, il legno non è *già* armadio nel momento in cui è armadio in potenza, nel senso che non possiede in sé la natura dell'armadio, la quale porta alla generazione dell'armadio dal legno. L'embrione, invece, è già uomo, in quanto ha in sé stesso la natura e il fine dell'uomo: l'esistenza

---

<sup>110</sup> Questa è la lettura di Charles 2010, 178.

dell'embrione, come poi dell'adolescente, dipende essenzialmente dal suo essere già uomo<sup>111</sup>. Se dunque l'essere vivente ha già in sé il fine della propria generazione, esso sarà costitutivamente, essenzialmente la cosa che è in atto, mentre la materia dell'artefatto sarà solo accidentalmente ciò in cui viene trasformata. Si vede così in che senso il modo di predicazione che struttura le sostanze composte in senso proprio abbia un valore anche teleologico: la differente collocazione del fine, interno nel caso della natura, esterno nel caso dell'arte, determina anche una differenza ontologica profonda fra viventi e artefatti, qualificando i primi come sostanze in senso proprio.

Ciò non toglie che sia tuttavia lo stato finale ad avere una preminenza ontologica sugli stadi intermedi, costituendo il fine e la forma compiuta, allo stesso modo in cui la maestra è propriamente tale, dice Aristotele, solo quando ha mostrato i suoi scolari in azione (3), cioè solo quando può mostrare la loro conoscenza appresa dispiegata e messa in atto. Questa è il guadagno della prospettiva teleologica che Aristotele ha mostrato in questo capitolo di Θ, l'ultimo che di questo libro analizziamo.

### *Conclusione*

Giunti a questo punto, ripercorriamo brevemente i passi compiuti in questo capitolo, per avere un quadro comprensivo di quello che Aristotele vi ha dimostrato.

Abbiamo visto innanzitutto che Aristotele estende i concetti di δὐναμις ed ἐνέργεια attraverso un procedimento analogico. Egli fornisce uno schema generale per mostrare i vari modi possibili del loro impiego. Essi non sono definiti da dei tratti comuni a tutti i loro usi, ma solo da un'analogia nel ruolo che i vari oggetti da essi denotati svolgono nei vari casi. Rientrano così all'interno dei significati il mutamento in altro, il mutamento nella cosa in quanto tale, che è cioè il mutamento secondo natura, le capacità rispetto ad azioni che hanno in sé stesse il fine, e infine la materia e la sostanza. L'applicazione dei concetti a quest'ultimo caso è ciò che ad Aristotele più interessa. È inoltre l'ambito principale che viene messo in evidenza dalla comprensione di δὐναμις ed ἐνέργεια nel loro senso più utile, cioè come modi di essere e non soltanto come concetti legati al movimento.

---

<sup>111</sup> Riemerge qui quanto trattato in precedenza riguardo la fine della prima parte di Θ 7, cfr. §2.1.

La sostanza esiste in potenza oppure in atto: quando è in potenza è materia e quando in atto è invece forma. Questa reazione ha però due aspetti. Da un lato, la sostanza in potenza è la materia che può diventare, attraverso un processo, quella sostanza. Dall'altro, la sostanza in potenza è la materia come aspetto materiale e potenziale della cosa, mentre l'aspetto attuale è quello formale. Il primo senso fa comprendere la materia di provenienza, che è in una sostanza determinata precedente al composto che essa diventerà, mentre il secondo senso fa comprendere la materia costitutiva. Le evidenze del fatto che entrambi gli aspetti della materia siano pensati da Aristotele sono molte: per quanto riguarda la capacità di divenire una sostanza, sono presenti in tutte le pagine aristoteliche; per quanto riguarda la capacità di essere, esse si trovano in modo particolare nell'*excursus* in Θ 6 sull'infitto e poi nella seconda metà di Θ 7, dove Aristotele discute la forma linguistica ἐκείνῳ. A questa concezione della materia, la nozione di τέλος riscontrata in Θ 8 dà un fondamento più profondo e consente di chiarire alcuni punti. Innanzitutto rafforza la tesi secondo cui non sempre la materia è in potenza di diventare una sostanza, e fonda i criteri con cui si determina ciò che è in potenza e ciò che non lo è. Inoltre, consente di comprendere il modo in cui la forma determini la materia nei diversi casi degli artefatti e dei viventi.

La distinzione fra due sensi di δὴναμις propria della materia consente dunque di comprendere come i due aspetti della materia presentati a partire da ZH, ovvero come materia di provenienza e materia costitutiva, possano convivere contemporaneamente senza problemi. In particolare, si può comprendere come una stessa materia sia da un lato sostrato dei mutamenti sostanziali, e quindi ospiti il succedersi delle forme sostanziali che determinano i composti, e dall'altro sia legata essenzialmente alla sostanza che compone, in un modo tale che essa non è più ciò che è una volta fuori dal composto. La stessa materia infatti può essere considerata rispetto alla sua capacità di mutamento passivo, e dunque rispetto a ciò in cui può essere trasformata e che può diventare: così lo stesso bronzo prima è un lingotto, poi una statua, e poi distrutta la statua un semplice cumulo. Quando però si pensa alla materia come costitutiva, la si pensa come indeterminata, come materia-di-qualcosa, e quindi rispetto alla sua capacità di essere: questo è un altro aspetto da cui la si sta guardando, e la si sta identificando essenzialmente con il composto di cui è parte. Una volta venuto meno il composto, essa non è più materia di quel composto, e ha dunque perso la sua essenza, che altro non era che la forma che determinava la sostanza composta. A questo proposito, potremmo di nuovo fare l'esempio del bronzo e della statua: il bronzo della statua è, appunto, bronzo della statua, riceve la sua identità dall'essere bronzo della statua, dato che in quanto bronzo è indeterminato – possiede solo un carattere materiale che trasmette al composto (durezza, espandibilità al calore, etc.) e che d'altro canto costituiscono il principio del mutamento passivo in quest'ultimo, come emergeva da Θ 1, 1046<sup>a</sup>22-26. L'esempio

della statua non sarebbe tuttavia pienamente appropriato. Come abbiamo mostrato infatti, tutto ciò che abbiamo detto sull'unità della sostanza e sulla relazione essenziale fra materia e sostanza si applica solo alle sostanze viventi. Per gli artefatti, invece, il principio di omonimia non vale<sup>112</sup>.

Nei viventi l'essere in potenza convive con ed esiste grazie all'essere in atto: il vivente in potenza è una sostanza che ha già la forma e la natura del vivente, ma non l'ha ancora pienamente realizzata. Esso però, in quanto possiede già quella forma, è già vivente, e dunque la materia che lo compone sarà definita essenzialmente da quella forma e da quella natura. Questa relazione essenziale ha un fondamento teleologico: il corpo del vivente è legato essenzialmente alla sostanza vivente in quanto questa non è solo la forma, ma anche il fine dei processi di mutamento di quel corpo, che realizzerà sempre di più il suo essere vivente attraverso la crescita e l'esercizio delle funzioni. Dunque, il vivente in potenza è solo quello che è già vivente in atto, a differenza di ciò che succede negli artefatti, e dunque ciò che è vivente in potenza è tale solo nella sua relazione con il vivente in atto: il cadavere è il corpo di un animale solo per omonimia.

Abbiamo raggiunto, attraverso l'analisi di *Metafisica* Θ, un quadro sufficientemente chiaro sul rapporto fra la materia e la sostanza, e abbiamo compreso la connessione essenziale di questo tema con la nozione di essere vivente. Riguardo a quest'ultimo punto in particolare, i risultati che abbiamo ottenuto possono essere visti con molta più chiarezza nell'opera di Aristotele che si occupa di fondare scientificamente la scienza del vivente, vale a dire il *Περὶ Ψυχῆς* o *De Anima*. È per questo che ci volgiamo, nella seconda parte del nostro lavoro, a studiare questo trattato.

---

<sup>112</sup> Lo nota correttamente Woods 1994, 284. È chiaro poi che a seconda dell'artefatto che si prende cambierà il grado di distanza dall'organismo vivente su questo punto. Se prendiamo l'esempio di una casa fatta dalla sovrapposizione di mattoni, è molto chiaro come ciascun mattone abbia un'esistenza propria separata da quella della casa, essendo perfettamente ostensibile e ricavabile con facilità. Altri artefatti più sofisticati potrebbero creare più problemi. Ma è anche questo parte della differenza essenziale fra viventi e artefatti: nei primi questa diversità nel rapporto fra sostanza e materia semplicemente non si dà.



## II

### *DE ANIMA*

#### *Introduzione*

Nella seconda parte del nostro lavoro ci occuperemo di analizzare il *De Anima*. Anche a proposito di esso, esponiamo qui qualche considerazione generale sul testo e indichiamo i punti principali che affronteremo.

La parte del *De Anima* che prenderemo in esame è ristretta ai primi due libri. In essi, Aristotele si occupa di impostare la ricerca, esaminando preliminarmente metodi e problemi principali, discute le teorie dei predecessori sull'anima per vedere quanto di ciò che essi hanno detto sull'anima può essere mantenuto e sviluppato e quanto invece va rigettato, e infine fornisce, a più riprese, una caratterizzazione generale dell'anima. Come avremo modo di vedere analizzando il secondo libro, la descrizione più scientifica dell'anima non risiede in realtà per Aristotele nella caratterizzazione che egli ne dà in primo luogo: l'oggetto in questione, infatti, ovvero l'anima e la vita, è tale per cui definirlo implica esaminare in dettaglio tutti i vari ambiti della sua esistenza, ossia tutte le varie parti e tipi di anima e i corrispondenti modi di essere in vita. Si può in un certo senso dire che la determinazione precisa, scientifica e conclusa di cosa sia l'anima viene fornita dal *De Anima* nella sua interezza, e in particolare dalle analisi di ogni singola facoltà portata avanti da II 4 in poi; invece, nelle parti all'inizio del secondo libro, la definizione generale che viene data serve per determinare quegli aspetti di fondo validi per ogni tipo di anima e per ogni parte dell'anima.

Noi, tuttavia, ci occuperemo quasi esclusivamente di questi, facendo solo un rapido accenno alla fine dell'ultimo capitolo all'analisi in dettaglio della facoltà nutritiva. Quello che ci interessa esaminare nel *De Anima* è il modo in cui esso costituisce l'applicazione dei concetti ontologici visti nella *Metafisica*, ovvero materia/forma e atto/potenza, nell'analisi delle sostanze viventi. Ora, il *De Anima* costituisce il trattato in cui viene fondato lo studio degli esseri viventi da un punto di vista filosofico e scientifico: in esso vengono definite le nozioni principali che saranno usate, vengono discussi i problemi preliminari che pone l'idea di anima e viene determinata la struttura di base di ogni essere vivente. Tutto questo lavoro è preliminare non solo all'analisi di ogni singola facoltà svolta da II 4 fino alla fine del trattato, ma anche ai trattati più propriamente biologici del *corpus*

aristotelico, quali sono il *De Partibus Animalium*, il *De Generatione Animalium*, i *Parva Naturalia* e così via<sup>1</sup>. Dunque, questa prima metà del trattato è la sezione più rilevante in cui vedere il modo in cui le nozioni metafisiche servono a comprendere la struttura ontologica di base. Le analisi più particolari sono poi certo necessarie per arricchire l'immagine e per comprendere meglio certi punti lasciati irrisolti; tuttavia, abbiamo preferito attenerci alla parte più generale del trattato.

Detto questo, esponiamo qui brevemente ciò che intendiamo mettere in luce in particolare di questa fondazione ontologica del vivente. Abbiamo visto nella prima parte del lavoro che i concetti di materia e forma sono usati da Aristotele per analizzare la struttura interna di ogni sostanza. In questa analisi interna, la materia è in sé stessa indeterminata, la forma è ciò che determina la materia; esse, assieme, sono due aspetti di una medesima realtà, che è la sostanza composta. Questa medesima realtà è così una, e forma e materia sono unite in modo forte. Tale unità di forma e materia, come abbiamo visto, si riflette in un tipo di rapporto predicativo diverso da quello classico soggetto-accidente. La forma non è, infatti, un accidente della materia, ma è la sua essenza. Tutto ciò entra apparentemente in contrasto con l'altra funzione svolta dalla materia, ovvero quello di sostrato permanente del divenire: se la materia è determinata nella sua essenza dalla forma che possiede, venuta meno la forma viene meno anche la materia. Tale problema appare in modo evidente con l'enunciazione del principio di omonimia, per cui la materia che perde la forma possiede lo stesso nome solo per omonimia. Ora, tale contraddizione è solo apparente, e il libro Θ della *Metafisica*, introducendo le categorie di atto e potenza, aiuta a scioglierla: si tratta infatti di distinguere due diverse potenzialità della materia, una rispetto al divenire, una rispetto all'essere. Considerata secondo il primo tipo di potenzialità la materia è capace di mutamento e diviene di volta in volta varie sostanze; considerata secondo il secondo tipo di potenzialità, la materia è essenzialmente legata alla propria forma. Se questo era il problema principale affrontato nella prima parte, un secondo punto che abbiamo messo in luce è la tesi aristotelica per cui le sostanze non sono tutte uguali, ma vi sono enti che sono più o meno sostanza: in particolare, sostanze in senso proprio sono solo le sostanze naturali viventi, mentre gli artefatti sono solo l'analogo delle sostanze.

Date queste premesse, il nostro obiettivo è dimostrare come lo stesso problema che abbiamo fatto emergere nella *Metafisica* sia presente anche nel *De Anima* analizzando la sostanza vivente, e come in questa sede venga risolto nello stesso modo, ovvero attraverso l'uso delle categorie di potenza e atto. In particolare, quello che emerge dalla trattazione aristotelica dell'anima è che essa sta in un rapporto peculiare con il corpo: da un lato, l'anima non esiste senza il corpo, bensì è qualcosa *del* corpo, e non come credevano i platonici qualcosa *nel* corpo; allo stesso tempo, però, l'anima non

---

<sup>1</sup> Illustra bene il ruolo del *De Anima* all'interno degli studi di biologia Lennox 2006.

è una semplice proprietà accidentale del corpo, ma ne costituisce l'essenza e la realizzazione. Allo stesso tempo, viene riaffermato anche nel contesto in questo contesto il principio di omonimia: il corpo del vivente esiste come tale solo fintantoché è animato, e quindi finché è attualmente vivo; di per sé stesso, invece, è indeterminato. Dunque, l'anima è la forma del corpo, e il corpo è la materia dell'anima; il corpo è qualcosa di indeterminato di per sé, l'anima è invece ciò in virtù di cui esso è determinato. Questo è esattamente il rapporto fra materia e forma teorizzato nella *Metafisica*. Dato lo stesso quadro concettuale, emerge poi la stessa apparente tensione: se il corpo è essenzialmente animato, non si capisce come possa darsi un corpo prima vivo e poi morto, un corpo che prima ha l'anima e poi non l'ha più<sup>2</sup>. L'obiettivo della nostra analisi è dunque mostrare che anche nel *De Anima* è possibile distinguere due sensi dell'essere in potenza, distinguendo i quali si capisce come quella tensione non era che apparente, e che in realtà Aristotele può sostenere tanto la permanenza della materia nei processi di generazione e corruzione sostanziale del vivente quanto l'unione essenziale dell'anima con il corpo.

Questa parte si divide in due capitoli. Nel quarto capitolo analizzeremo il primo libro del *De Anima*, concentrandoci sui primi quattro capitoli. Vedremo innanzitutto l'introduzione di Aristotele al trattato, in cui definisce il metodo dell'analisi, espone i problemi principali e fornisce le prime definizioni. In secondo luogo, analizzeremo il confronto di Aristotele con i predecessori, raggruppati in due gruppi: da un lato, Democrito e Platone, accomunati dalla tesi del movimento dell'anima e rappresentanti di una tesi sostanzialistica dell'anima; dall'altro, i teorici dell'anima-armonia, che rappresentano l'anima come proprietà del corpo, senza separarla da esso, e tuttavia al modo di una proprietà accidentale e non essenziale. Questa discussione è fondamentale in quanto mette in luce la posizione intermedia che Aristotele vuole mantenere, e in particolare fa comprendere per la prima volta, ma già in modo chiaro, la tesi aristotelica per cui l'anima è sia inseparabile del corpo, sia è sostanza, in quanto l'anima è l'essenza del corpo. Questa tesi verrà esplorata nel quinto e ultimo capitolo del lavoro, in cui analizzeremo il secondo libro del *De Anima*, dal primo al quarto capitolo. In essi viene espressa la teoria positiva di Aristotele sull'anima, prima fornendo – nel primo capitolo – tre definizioni generali e preliminari che mettono in rapporto anima e corpo, poi introducendo – nei successivi tre capitoli – la nozione di vita e mostrando la relazione causale di anima e vita. Quello che analizzeremo più nel dettaglio sarà il primo capitolo del secondo libro, che, pur avendo ad oggetto

---

<sup>2</sup> In realtà, questo problema nasce negli studi aristotelici prima per quanto riguarda la psicologia e la biologia e solo in un secondo momento viene applicato anche alla *Metafisica*. Questo non deve sorprendere, se è vero quello che dicevamo sulla sostanza vivente come sostanza per eccellenza: lo studio della sostanza vivente mette in luce in modo più chiaro le categorie ontologiche di base, che poi nella *Metafisica* sono applicate ad ogni tipo di sostanza. Gli stessi esempi che Aristotele fa del principio di omonimia della *Metafisica* sono tutti tratti dal mondo vivente.

definizioni generali che poi verranno integrate, introduce e definisce le nozioni di potenza e atto e li implementa per dare un primo concetto dell'anima.

## La discussione metodologica e dialettica

Il primo libro del *De Anima* intende fornire la corretta introduzione alla trattazione scientifica dell'anima. Essa consiste di due parti principali: 1) la discussione delle questioni metodologiche, e 2) la presa in esame delle teorie dei predecessori. In questo capitolo, ci occuperemo di mettere a fuoco entrambi questi punti.

Per quanto riguarda la discussione metodologica, Aristotele mira a definire l'ambito scientifico in cui lo studio dell'anima rientra, determinare i metodi della ricerca e porre i problemi fondamentali a cui bisogna dare risposta, sulla base della nota convinzione aristotelica per cui «per chi vuole conoscere un problema, è utile cogliere adeguatamente le difficoltà che esso comporta: la buona soluzione finale, infatti, è lo scioglimento delle difficoltà precedentemente accertate» (*Metaph.* B 1, 995<sup>a</sup>27-29). Allo stesso modo, la discussione dei predecessori mira a predisporre gli elementi essenziali per poter trattare fondatamente l'oggetto di studio, ricavando dalle teorie già esistenti quanto c'è di buono e rifiutando invece ciò che non è accettabile. Due sono le posizioni fondamentali rispetto a cui Aristotele si confronta: da un lato le teorie di Democrito e Platone, accomunate da una tesi sul movimento dell'anima, e dall'altro la cosiddetta teoria dell'anima-armonia.

I due problemi fondamentali che emergono tanto della posizione dei problemi quanto della discussione dei predecessori sono: 1) capire se l'anima sia un ente separato rispetto al corpo e in che misura lo sia; 2) determinare il rapporto che esiste fra anima e corpo, se di subordinazione, di priorità o di contemporaneità della prima rispetto secondo. La teoria dell'anima-armonia coglie correttamente la natura non separata dell'anima rispetto al corpo, ma non sa coniugarla alla priorità ontologica e causale della prima, cosa che invece colgono in modi diversi Democrito e Platone fraintendendo però la natura stessa dell'anima nella sua relazione col corpo. Ciò che infine entrambe le posizioni non comprendono, e che può essere visto come lo specifico della tesi aristotelica, è la natura non accidentale della relazione fra anima e corpo. Una delle aporie preliminari che Aristotele pone, riguardo alla natura delle affezioni e al metodo con cui vanno studiate, indica chiaramente come egli stia cercando di muoversi fra i due poli menzionati e in quella direzione: intendere in cosa consista questo problema è quindi importante per capire l'impostazione generale del testo e la posizione di Aristotele rispetto ai suoi predecessori.

Tutto ciò ci fornirà non solo un punto di partenza per comprendere correttamente il libro secondo del *De Anima*, ma consentirà di mettere in luce anche alcuni elementi essenziali per il percorso che stiamo seguendo. In particolare, la natura non accidentale del rapporto fra anima e corpo indica che l'anima è essenzialmente legata al corpo, e a un corpo di un determinato tipo, e, inversamente,

che il corpo del vivente è essenzialmente legato all'anima che ne costituisce il principio della vita. Queste due tesi costituiscono da un lato il superamento di una concezione dualistica del rapporto anima-corpo, dall'altro l'applicazione conseguente del modello ilemorfico allo studio del vivente e della sua materia. Questo secondo punto in particolare, che trova qui le sue premesse, sarà l'oggetto della nostra indagine nel capitolo successivo.

Nel paragrafo §1 di questo capitolo affronteremo l'introduzione metodologica, vedendo prima lo statuto scientifico della psicologia per Aristotele (§1.1) e poi la presentazione delle principali aporie (§1.2); nel paragrafo §2 studieremo la discussione dei predecessori, vedendo prima quella delle tesi democritee e platoniche (§2.1) e poi quella della teoria dell'anima-armonia (§2.2); infine nel paragrafo §3 analizzeremo la questione delle affezioni dell'anima, mettendo in luce il modo in cui è introdotta e perché è centrale per impostare correttamente l'indagine.

## 1. *L'apertura dell'indagine*

### 1.1. Il valore e il metodo della psicologia

Aristotele apre la sua indagine mostrando il valore dello studio che si sta accingendo a presentare, un valore dovuto tanto al suo oggetto quanto al rigore del suo metodo. Vediamo l'*incipit* del testo.

(1) Τῶν καλῶν καὶ τιμίων τὴν εἶδησιν ὑπολαμβάνοντες, (2) μᾶλλον δ' ἑτέραν ἑτέρας ἢ κατ'ἀκρίβειαν ἢ τῶ βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων εἶναι, (3) δι' ἀμότερα ταῦτα τὴν περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορίαν εὐλόγως ἂν ἐν πρώτοις τιθεῖμεν. (4) δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἢ γνῶσις αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· (α) ἔστι γὰρ οἶον ἀρχὴ τῶν ζώων.

(1) Poiché consideriamo il sapere tra le cose belle e degne d'onore, (2) e una forma di sapere più di un'altra o in rapporto al rigore o perché riguarda oggetti migliori e più mirabili, (3) per entrambi questi motivi possiamo ragionevolmente porre ai primi posti la ricerca sull'anima. (4) Sembra inoltre che la conoscenza dell'anima contribuisca grandemente alla verità in tutti i campi, e specialmente alla ricerca sulla natura, (a) giacché l'anima è come il principio degli animali. (DA I 1, 402<sup>a</sup>1-7)

Qui Aristotele indica il modo in cui i vari tipi di sapere (εἶδησις<sup>1</sup>) possono essere classificati in termini di “bellezza” e “dignità” (1) attraverso due criteri: il loro rigore e la dignità dei loro oggetti

---

<sup>1</sup> Non è del tutto chiaro il valore di questo termine, *hapax* all'interno del *corpus Aristotelicum* e non attestato prima di Aristotele (Shields 2016, 82). Aristotele evita qui, ma anche nel seguito del capitolo, l'uso del termine più specifico ἐπιστήμη, preferendovi termini più generici come questo oppure di diversa connotazione (e.g. ἱστορία, 402<sup>a</sup>4, γνῶσις <sup>a</sup>5): questo ha fatto dubitare alcuni sul fatto che Aristotele consideri in generale la psicologia una scienza, non essendo dichiarato esplicitamente (Polansky 2007, 35 e nota 2, e più in generale per questa tesi Falcon 2005, 21). Tuttavia, il fatto che ne discuta il livello di precisione e la dignità dell'oggetto, e il contributo che apporta ad altri ambiti conoscitivi

(2). Per entrambi questi criteri, la scienza dell'anima è una scienza fra le migliori (3). Queste dichiarazioni non hanno il mero intento retorico di rendere più appetibile la ricerca che introducono, ma hanno un valore più preciso, come si può vedere riflettendo brevemente sul criterio della precisione.

I modi in cui una scienza può essere più o meno precisa vengono esposti negli *Analitici Posteriori* (I 27, 87<sup>a</sup>31-7), e sono fondamentalmente tre: 1) la scienza che dimostra sia il “che” sia il “perché” è più rigorosa di quella che dimostra solo uno dei due, e una che dimostra solo il “perché” è più rigorosa di una che dimostra solo il “che”<sup>2</sup>; 2) una scienza che non si riferisce ad un sostrato è più rigorosa di una scienza che si riferisce ad un sostrato (come esempio Aristotele fa il confronto fra aritmetica e musica, dove quest'ultima è l'applicazione della prima a un sostrato materiale); 3) una scienza che prende in causa meno elementi è più rigorosa di una che prende in considerazione più elementi (se il punto è “unità con posizione”, la scienza che studia l'unità è più rigorosa di quella che studia il punto, richiedendo quest'ultimo anche il concetto di posizione). Fra le scienze più rigorose Aristotele è solito collocare le scienze matematiche, e, fra queste, l'aritmetica più della geometria (87<sup>a</sup>35)<sup>3</sup>. Vi è un ulteriore senso in cui Aristotele intende la precisione delle scienze, che emerge in apertura dell'*Etica Nicomachea*. Lì, infatti, Aristotele riconosce che nonostante la ricerca che in quel contesto sta intraprendendo abbia ad oggetto il fine più alto e “architettonico”, ovvero il fine della vita comune (*EN* I 1, 1094<sup>a</sup>26-27), non bisogna pretendere da essa il massimo del rigore: «le cose belle e giuste, su cui indaga la politica, hanno tanta varietà e mutevolezza da sembrare tali solo per convenzione e non per natura [φύσει δὲ μῆ]» (1094<sup>b</sup>14-17), e riconosce che dunque «ci si deve accontentare se, [...] riguardo a oggetti che sono per lo più e a partire da premesse simili, non si giunge che a conclusioni per lo più [ἐπὶ τὸ πᾶν]»<sup>4</sup> (1094<sup>b</sup>19-22). Dunque, una scienza può essere più o meno precisa anche a seconda che il suo oggetto sia più o meno stabile e determinabile con leggi invarianti: in questo caso, la natura si offre come oggetto di studio stabile, a differenza delle azioni umane. Infine, sempre nell'*Etica Nicomachea* si legge che una scienza può essere più o meno precisa a seconda che sia più o meno vicina ai principi primi del sapere, e fra queste è la σοφία ad essere la scienza più precisa, essendo la scienza dei principi primi (*EN* VI 7, 1041<sup>a</sup>17-20)<sup>5</sup>. Ricapitolando dunque i cinque criteri di rigore di una scienza, essi sono 1) lo spiegare il “che” e/o il “perché”, 2) il riferirsi o meno ad un sostrato materiale, 3) il prendere in considerazione più o meno elementi, 4) l'avere un oggetto più o meno stabile, 5) l'essere più o meno vicina ai principi.

---

devono indurci a ritenere che qui, al di là del significato specifico del termine εἰδησις, Aristotele abbia effettivamente in mente una scienza (Movia 1991, 202, Shields 2016, 82).

<sup>2</sup> Sulla differenza fra conoscenza del “che” e conoscenza del “perché” cfr. *An. Po.* I 13, 78<sup>a</sup>22 sgg.

<sup>3</sup> Cfr. *Metaph.* α 3, 995<sup>a</sup>14 sgg., *EN* I 1, 1094<sup>b</sup>26-7. Su questo capitolo degli *Analitici Posteriori* cfr. Barnes 1975, 189-90.

<sup>4</sup> Questa espressione, in altri contesti, denota però anche un senso di rigore più simile alla necessità in contrapposizione a ciò che avviene per caso cfr. *An. Po.* I 30, 87<sup>b</sup>19-21, *Phys.* II 5, 196<sup>b</sup>10 sgg.

<sup>5</sup> Cfr. Natali 1999, 506 nota 600.

Ora, la scienza dell'anima fa riferimento ad un sostrato materiale, e dunque essa è certamente meno precisa della matematica<sup>6</sup>. Il fatto poi che essa contribuisca alla scienza della natura (4), e che dunque sia parte delle scienze naturali<sup>7</sup>, corrobora questa tesi. Per questo stesso motivo, poi, essa è più distante dai principi e dunque meno precisa, e anche meno nobile, della filosofia prima. Tuttavia, proprio in quanto ha per oggetto realtà naturali essa è più stabile dello studio delle azioni umane: per la scienza dell'anima, a differenza che per lo studio dell'etica, è possibile determinare con precisione cose che accadono per natura. Non solo: essa riesce in alto grado a dar conto tanto del "che" quanto del "perché". Infatti, come si vedrà nel corso dell'esposizione, essa è in grado di fornire tanto il "che" quanto il "perché" della definizione che dà dell'anima (cfr. II 2, 413<sup>a</sup>14-16), ovvero tanto una sua esposizione descrittiva quanto una sua fondazione; tale definizione poi riesce a rendere conto non solo dell'essenza dell'anima, ma anche delle sue proprietà accidentali (I 1, 402<sup>a</sup>7-8, 402<sup>b</sup>16 sgg., ripresi qui sotto). Infine, la psicologia è uno studio tale da essere a fondamento di tutte le scienze del vivente, come dichiarato alla fine del passo<sup>8</sup> (4a): l'anima è il principio degli animali, e dunque il suo studio è fondamentale per lo studio dei viventi in generale<sup>9</sup>. In questo modo il *De Anima* si colloca all'inizio teorico degli scritti di biologia, fornendo il punto in cui i principi più generali della realtà, tematizzati nella *Fisica* e nella *Metafisica*, vengono considerati come strutture ontologiche della realtà vivente, che su questa base può poi venire studiata meglio anche sul piano empirico e scientifico<sup>10</sup>.

Dunque, la scienza dell'anima ha un alto grado di precisione a ragione del suo grande valore esplicativo, dell'essere più vicina ai principi rispetto alle altre scienze del vivente e in virtù del suo oggetto, relativamente stabile (più delle scienze etiche, anche se meno delle scienze matematiche). Abbiamo inoltre compreso che la scienza dell'anima rientra nell'ambito delle scienze della natura.

---

<sup>6</sup> Cfr. sempre *Metaph.* α 3, 995<sup>a</sup>16-17.

<sup>7</sup> La questione della collocazione della psicologia all'interno della classificazione delle scienze aristoteliche è controversa. Se la maggior parte degli interpreti sostiene una sua collocazione in linea di massima all'interno della scienza fisica e della natura (cfr. e.g. Caston 1997, 338, Johansen 2012a, 3-4, Zucca 2015, 82), c'è chi pone seri dubbi su questo punto, mettendo in discussione anche che di "scienza" in senso stretto si possa parlare, oltre che per i motivi visti prima (nota 1), anche per il fatto che rientra in parte in tutte e tre le scienze teoretiche ma in nessuna di esse completamente, principalmente per via della trattazione che se ne fa dell'intelletto (Falcon 2005, 21).

<sup>8</sup> Cfr. *PA* I 1, 641<sup>a</sup>17sgg. Si noti tra l'altro che Aristotele dice che lo studio dell'anima è utile allo studio della natura dato che (γὰρ, 402<sup>a</sup>6) è a fondamento dello studio dei viventi. Da qui si vede bene come Aristotele intenda lo studio della realtà naturale come avente al suo centro lo studio della realtà vivente, e il vivente come realtà naturale per eccellenza (cfr. Lennox 2006, *passim*). Se poi teniamo conto dell'affermazione aristotelica per cui gli esseri naturali sono «i principi di tutti gli altri» (*DA* II 1, 412<sup>a</sup>12-13), capiamo come lo studio dell'anima, principio degli esseri viventi e quindi degli esseri naturali, si collochi fra i gradi più alti di scientificità.

<sup>9</sup> Che Aristotele parli di ζῷα non esclude che l'anima sia principio anche delle piante (e quindi di tutti i viventi), teorizzata esplicitamente, cfr. *DA* I 5, 411<sup>b</sup>27-30. È anzi quest'ultimo uno dei punti rispetto a cui la psicologia aristotelica si distanzia esplicitamente rispetto a molte di quelle tradizionali (non però da quella platonica, che però tratta la questione solo cursoriamente, cfr. *Timeo*, 77b-c), criticate anche per questo motivo (cfr. I 5, 410<sup>b</sup>21 sgg., Polansky 2007, 28, Shields 2016, 158).

<sup>10</sup> Cfr. Corcilius 2017, xix-xx che nota giustamente che il *De Anima* è considerabile una "metafisica del vivente" preliminare allo studio causale di questo, condotto negli scritti biologici ad eccezione dell'*Historia Animalium*, deputato invece a fornire un resoconto dei fatti biologici e di tutte le osservazioni che Aristotele e la sua scuola hanno avuto modo di raccogliere (cfr. Lennox 2019 per una panoramica sugli scritti biologici).

Immediatamente dopo questa apertura, Aristotele fornisce una indicazione su quale sia il compito della ricerca sull'anima.

(1) ἐπιζητοῦμεν δὲ θεωρῆσαι καὶ γινῶναι (a) τὴν τε φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν, (b) εἶθ' ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτήν· (2) ὧν τὰ μὲν ἴδια πάθη τῆς ψυχῆς εἶναι δοκεῖ, τὰ δὲ δι' ἐκείνην καὶ τοῖς ζώοις ὑπάρχειν.

(1) Noi ci prefiggiamo di considerare e conoscere (a) la sua natura ed essenza, (b) e successivamente tutte le caratteristiche che le competono. (2) Di queste, alcune sembrano affezioni proprie dell'anima, mentre altre pare che in virtù sua appartengano agli animali. (402<sup>a</sup>7-10)

Abbiamo quindi stabilito l'oggetto della ricerca sull'anima: suo compito è conoscere innanzitutto l'essenza dell'anima (1a), e poi la natura delle sue affezioni (1b). Aristotele spiega poi che con affezioni intende sia quelle che sono proprie dell'anima soltanto, sia quelle che pertengono non propriamente all'anima, ma all'animale intero (2). Torneremo più avanti su questa importante differenza. Questo passo conferma ciò che avevamo detto poco fa, ovvero che la ricerca sull'anima riuscirà a descrivere e spiegare non solo la natura dell'anima, ma anche di tutte le caratteristiche che ne discendono, avendo un grande valore esplicativo. Il rapporto fra spiegazione dell'essenza e spiegazione delle proprietà fondamentali è però anche più stretto di così per Aristotele: un passo successivo chiarisce come non solo la comprensione dell'essenza di una cosa deve permettere di conoscerne le proprietà, ma anche la conoscenza delle proprietà contribuisce a conoscere la natura di una cosa.

(1) ἔοικε δ' οὐ μόνον τὸ τί ἐστὶ γινῶναι χρήσιμον εἶναι πρὸς τὸ θεωρῆσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις [(ὥσπερ ἐν τοῖς μαθήμασι τί τὸ εὐθὺ καὶ τὸ καμπύλον, ἢ τί γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον, πρὸς τὸ κατιδεῖν πόσαις ὀρθαῖς αἰ τοῦ τριγώνου γωνίαί ἴσαι)], (2) ἀλλὰ καὶ ἀνάπλιν τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ τί ἐστίν· (3) ἐπειδὴν γὰρ ἔχωμεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων, ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἔξομεν λέγειν κάλλιστα.

(1) Sembra che non solo la conoscenza di che cos'è una cosa sia utile a cogliere le cause degli accidenti delle sostanze [...] (2) ma anche, viceversa, che gli accidenti contribuiscano in larga misura a conoscere che cos'è una cosa. (3) Quando infatti siamo in grado di dar conto, in conformità all'esperienza, di tutti (o della maggior parte) gli accidenti, allora potremo parlare anche dell'essenza nel modo più corretto. (402<sup>b</sup>16-25)

Con questo passo comprendiamo bene il metodo con cui Aristotele procederà. Ciò che si afferma è innanzitutto che la ricerca scientifica che mira all'essenza di una cosa deve spiegare anche i suoi accidenti (1). Accidente è un termine tecnico della filosofia aristotelica, che può assumere significati diversi: in questo caso non si sta parlando di “meri accidenti”, ovvero di proprietà che possono indifferentemente appartenere o non appartenere alla cosa, ma piuttosto di “accidenti per sé”<sup>11</sup>: se

---

<sup>11</sup> Aristotele tematizza esplicitamente la nozione di accidente (συμβεβηκός) in pochi luoghi della sua opera (*An. Po.* I 4, 73<sup>a</sup>34-<sup>b</sup>16 e I 22, 83<sup>b</sup>17-22; *Top.* I 5, 102<sup>b</sup>4-14; *Phys.* I 3, 186<sup>b</sup>18-23; *Metaph.* Δ 30, 1025<sup>a</sup>14-34), pur usandola lungo tutto l'arco della sua produzione. Per una trattazione sistematica di tale nozione, e per la distinzione sopra accennata fra accidenti per sé e non per sé (chiamati tecnicamente “separabili”) cfr. Masi 2015, 83-9 in particolare.

l'anima viene bene definita, sarà possibile spiegare mediate tale definizione tutte le proprietà che ha necessariamente ma che non rientrano nella definizione medesima. Il rapporto che c'è fra essenza e attributi necessari non è però un rapporto di derivazione solo "discendente" dalla prima ai secondi, bensì anche "ascendente", da attributi a essenza: bisogna cioè conoscere questi attributi per sé dell'anima per poter conoscerne l'essenza (2). Questa tesi non significa che l'essenza dell'anima può essere definita attraverso una somma dei suoi attributi, ma vuole fornire invece un'indicazione metodologico-operativa: se non si conoscono gli attributi essenziali che pertengono a una cosa, non si potrà dire se la definizione che si è data di essa è appropriata oppure no; se si conoscono, invece, sarà possibile verificare se essi vengono spiegati o meno dalla definizione, e solo in caso lo siano si potrà ritenere buona la definizione<sup>12</sup> (3).

Questo chiarimento metodologico<sup>13</sup> è importante anche per l'indicazione che ci dà sui rapporti fra teoria ed esperienza. La definizione di anima è ricavata per via teorica, attraverso un procedimento definitorio; gli accidenti sono invece ciò che incontriamo nell'esperienza. La ricerca davvero corretta sarà quella che si muove in entrambe le definizioni, prima a partire dal livello teorico e poi cercando riscontri sul piano empirico: in questo modo soltanto la definizione eviterà di essere «dialettica e vuota [διαλεκτικῶς ... καὶ κενῶς]»<sup>14</sup> (403<sup>a</sup>2). Questo, come vedremo, sarà anche il modo in cui procede Aristotele: egli darà prima, nel primo capitolo del secondo libro, tre definizioni di anima, mettendone in luce aspetti diversi; successivamente, a partire dal secondo capitolo del secondo libro, questa definizione verrà sviluppata e approfondita mettendola in connessione con le attività e le facoltà dei viventi, che sono ciò che l'anima deve spiegare. Ciò che è rilevante, e su cui avremo modo di tornare in quella sede, è che la tematizzazione delle facoltà, e dunque del dato di esperienza, non solo conferma la definizione, ma consente anche di determinarla più precisamente: quando l'anima viene compresa come principio delle facoltà del vivente, se ne sarà data la definizione concreta, cioè quella più appropriata alla cosa stessa.

In questi due passi Aristotele ha stabilito dunque oggetto (essenza e proprietà per sé dell'anima) e metodo (complementarità fra definizione teorica e dato di esperienza) della ricerca. Quest'ultimo viene però discusso anche da un altro punto di vista, sempre in apertura all'opera. Aristotele riconosce infatti che tutte le indagini scientifiche si occupano di definire l'essenza del loro oggetto. Se ciò è vero, ci si può chiedere se esista un unico metodo per giungere alla definizione di qualsiasi oggetto: «potrebbe forse sembrare che esista un unico metodo per tutte le cose di cui ci

---

<sup>12</sup> Cfr. Zucca 2015, 77-79.

<sup>13</sup> Che viene teorizzato a livello generale già negli *Analitici Posteriori* (I 6, 75<sup>a</sup>28 sgg.).

<sup>14</sup> È stato da più parti rilevato il forte accento antiplatonico di quest'affermazione (Movia 1991, 221, Zucca 2015, 79 nota 17).

proponiamo di conoscere l'essenza»<sup>15</sup> (402<sup>a</sup>13-15). Aristotele, dunque, si sta chiedendo quale sia il procedimento da adoperare per giungere ad una definizione corretta della cosa che si studia, e soprattutto se esista un procedimento comune a tutte le discipline. Non sembra però questo il caso:

εἰ δὲ μὴ ἔστι μία τις καὶ κοινὴ μέθοδος περὶ τὸ τί ἐστίν, ἔτι χαλεπότερον γίνεται τὸ πραγματευθῆναι· δεήσει γὰρ λαβεῖν περὶ ἕκαστον τίς ὁ τρόπος, ἐὰν δὲ φανερόν ἢ πότερον ἀπόδειξις ἐστίν ἢ διαίρεσις ἢ καὶ τις ἄλλη μέθοδος, ἔτι πολλὰς ἀπορίας ἔχει καὶ πλάνας, ἐκ τίνων δεῖ ζητεῖν· ἄλλαι γὰρ ἄλλων ἀρχαί, καθάπερ ἀριθμῶν καὶ ἐπιπέδων.

Ma se non esiste un metodo unico e comune per la conoscenza di che cos'è una cosa, la ricerca diventa ancora più difficile, giacché si dovrà determinare quale sia il procedimento da seguire per ciascun genere di cose. E qualora fosse chiaro che questo metodo è la dimostrazione o la divisione o qualche altro procedimento, comporta ancora molte difficoltà e incertezze chiedersi da quai debba cominciare la ricerca, poiché diversi sono i principi dei diversi oggetti, ad esempio dei numeri e delle superfici. (402<sup>a</sup>16-22)

Questo ulteriore rilievo metodologico è evidentemente aporetico. Aristotele riconosce innanzitutto che non vi è un unico metodo per pervenire ad una definizione, ma che vi possono essere una molteplicità di metodi, siano essi un procedimento per divisione delle nozioni in genere e differenza, un procedimento che da principi assunti dimostri la definizione oppure un “qualche altro metodo”<sup>16</sup>, la cui natura non viene qui specificata. Inoltre, chiarisce che non è chiaro quale sia il principio da cui bisogna partire per definire l'anima. Il principio è ciò che viene assunto come noto e da cui il processo di divisione o di dimostrazione parte per giungere alla definizione. Esso però manca in primo luogo, e dovrà essere chiarito.

Questi rilievi rendono evidente come la ricerca sull'anima sia «tra le cose più difficili [τῶν χαλεπωτάτων]» (402<sup>a</sup>11). Il modo in cui Aristotele cercherà di guadagnare un punto di partenza è duplice: discutendo le principali aporie che concernono lo studio dell'anima e passando in esame le teorie dei predecessori. Entrambi forniranno una guida per poi poter avviare, a partire dal secondo libro, la ricerca. Vediamo come Aristotele presenta le aporie, per poi rivolgerci, nel prossimo paragrafo, alla discussione dialettica.

## 1.2. Le aporie

È possibile dividere le aporie che Aristotele presenta in due gruppi. Le prime quattro riguardano direttamente l'oggetto di studio, l'anima, e pongono i termini essenziali in cui può venire intesa.

<sup>15</sup> τάχ' ἂν τῷ δόξειε μία τις εἶναι μέθοδος κατὰ πάντων περὶ ὧν βουλόμεθα γινῶναι τὴν οὐσίαν.

<sup>16</sup> Entrambi i procedimenti, diairetico e deduttivo, sono previsti negli *Analitici Posteriori* come possibili per la ricerca della definizione (cfr. rispettivamente *An. Po.* I 8, 75<sup>b</sup>31 sgg. e II 13, 96<sup>a</sup>20). Se si guarda al resto del trattato, e in particolare al primo capitolo del secondo libro, sembra che il procedimento aristotelico possa essere inquadrato come un procedimento diairetico più che deduttivo (cfr. Johansen 2012a, 11). Per quanto riguarda l'accenno ad un “qualche altro metodo”, esso sembra potersi identificare ragionevolmente in un metodo induttivo (cfr. Minguzzi 2015, 29); le opinioni sono però comunque divise: per una rassegna in merito cfr. Movia 1991, 212-3.

Le seconde tre riguardano invece questioni metodologiche e procedurali, concentrandosi sul modo in cui bisogna procedere rispetto allo studio dell'anima. Vediamo innanzitutto il primo gruppo.

(1) πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστὶ, λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, ἢ καὶ τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν, (2) ἔτι δὲ πότερον τῶν ἐν δυνάμει ὄντων ἢ μᾶλλον ἐντελέχειά τις· διαφέρει γὰρ οὐ τι [b] μικρόν. (3) σκεπτέον δὲ καὶ εἰ μεριστὴ ἢ ἀμερής, (4) καὶ πότερον ὁμοειδῆς ἅπαντα ψυχὴ ἢ οὐ· εἰ δὲ μὴ ὁμοειδῆς, πότερον εἶδει διαφέρουσα ἢ γένει.

(1) In primo luogo è forse necessario stabilire in quale genere l'anima si trovi e che cosa sia, intendo dire se sia qualcosa di determinato e una sostanza, oppure una qualità o una quantità o un'altra delle categorie che abbiamo distinto. (2) Si deve inoltre determinare se sia tra gli enti in potenza o piuttosto un atto, che non è una differenza [b] di poco conto. (3) Bisogna anche ricercare se sia costituita di parti o sia priva di parti. (4) Inoltre se ogni anima sia della stessa specie o no, e qualora non lo sia, se le anime differiscano per la specie o per il genere. (402<sup>a</sup>23-402<sup>b</sup>3)

Innanzitutto, Aristotele pone la linea guida principale di ogni ricerca: bisogna capire di che categoria dell'essere faccia parte l'anima, se sia cioè una sostanza, una qualità, una quantità, etc. (1). Aristotele parla esplicitamente di "genere", e ciò ci segnala che fra i due procedimenti metodologici fra cui era rimasto in sospenso (diaretico e dimostrativo) è il primo quello che più si avvicina al reale procedere di Aristotele. In particolare, egli intende la ricerca della categoria come il genere entro cui rientrerà l'anima, che verrà specificata nella sua essenza dalla differenza. Tale differenza, sembra indicarci qui Aristotele, consiste nell'essere in potenza o nell'essere in atto, rispetto a cui Aristotele dice infatti che l'essere l'una o l'altra "non è una differenza (διαφέρει) da poco"<sup>17</sup> (2). Notiamo qui il comparire dei concetti di δύναμις ed ἐνέργεια con un ruolo centrale: essi servono a determinare ciò che l'anima è essenzialmente. Si capisce dunque che l'essere in potenza e l'essere in atto non è, almeno in alcuni casi, semplicemente uno stato in cui una cosa si trova (l'Ermete che può essere sia in potenza che in atto), ma definisce ciò di cui si sta parlando. In particolare, l'anima o è qualcosa di essenzialmente in potenza, o qualcosa di essenzialmente in atto. Cosa ciò significhi più concretamente dipende poi dalla categoria in cui è inserita. Le possibilità che Aristotele ci presenta, vale a dire sostanza, qualità e quantità, non sono semplicemente una presentazione sommaria delle varie categorie, ma rappresentano opzioni con cui Aristotele si confronterà effettivamente discutendo le teorie dei predecessori: in particolare, democritei e platonici sostengono che l'anima sia una sostanza, la teoria dell'anima-armonia la intende come una qualità, e Senocrate, identificandola con un numero semente, la fa rientrare nella categoria della quantità<sup>18</sup>. Aristotele, nel secondo libro, condividerà la scelta dei primi, concependo l'anima come una sostanza. Si muoverà però oltre essi chiedendosi se sia una sostanza in potenza o in atto: fra queste due opzioni, tuttavia, Aristotele sceglierà un

<sup>17</sup> Cfr. Polansky 2007, 43 per la lettura delle categorie come genere e dell'essere in potenza o in atto come differenza.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 42 nota 18.

superamento dell'alternativa rigida<sup>19</sup>, distinguendo due sensi dell'essere in atto. Ciò consentirà di affermare in un modo diverso e più preciso rispetto ai suoi predecessori che l'anima è sostanza.

Venendo alle altre due aporie, esse vogliono rendere più preciso il modo in cui si deve procedere a pensare l'anima. La prima domanda riguarda le parti dell'anima, se vi siano o meno (3). Aristotele non aggiunge altro rispetto alla posizione del problema, ma riprenderà questa domanda nelle tre ultime aporie, che proprio a partire dal presupposto che si possa parlare di parti dell'anima porranno delle questioni di procedimento rispetto a come indagare tali parti<sup>20</sup>. Ad ogni modo, il tema delle parti dell'anima è riferito alla questione delle facoltà dell'anima: quello che Aristotele si sta chiedendo è dunque se si possa dire che le facoltà dell'anima costituiscano e si basino su parti differenti dell'anima o se invece non implicino una differenziazione dell'anima. Inoltre, nel caso vi siano parti, è necessario comprendere che relazione vi sia fra le parti e il tutto dell'anima. Questo è il quadro problematico che Aristotele ha in mente. Con l'ultima di queste quattro aporie Aristotele sposta infine lo sguardo dalle differenze interne all'anima (differenze fra le facoltà) alle differenze "esterne" all'anima, cioè alle differenze fra i diversi tipi di anima: enti diversi fra loro (piante, animali e uomini) hanno tutti un'anima, e dunque bisogna capire se si parli della stessa cosa quando si parla dell'anima di ciascuna di esse o se si parli di qualcosa di diverso, e in quest'ultimo caso di che tipo di differenza si tratti, se di specie o più radicalmente di genere (4). Quello su cui queste due aporie si focalizzano è dunque sul modo in cui usiamo un termine solo, "anima", per denotare fenomeni diversi fra loro: nel primo caso, Aristotele si chiede cosa ci legittimi a dire che facoltà nutritivo-riproduttiva, percettiva, locomotoria e noetica siano tutte parti di un'anima, nel secondo caso cosa ci legittimi a dire che anima vegetale, animale e umana siano tutte comprensibili come "anima", e non richiedano invece termini e definizioni slegati gli uni dagli altri<sup>21</sup>.

Riguardo a quest'ultima aporia, Aristotele nota che il problema sorge dal fatto che egli non si limita a considerare l'anima come qualcosa di esclusivamente umano, ma la estende a tutti i viventi. Ciò a differenza dei suoi predecessori, i quali «sembrano prendere in considerazione la sola anima umana»<sup>22</sup> (402<sup>b</sup>4-5). Se si inizia a concepire anche il principio vitale degli animali e delle piante come

---

<sup>19</sup> Cfr. Zucca 2015, 76.

<sup>20</sup> La nostra ricerca non si focalizzerà nello specifico sul problema dello statuto e sul modo di intendere le parti dell'anima, se non tangenzialmente nei momenti in cui sarà utile al ragionamento. Per un'analisi dettagliata del problema cfr. Corcilius e Gregoric 2010, Johansen 2012a, 47-72.

<sup>21</sup> Cfr. Johansen 2012a, 48.

<sup>22</sup> *περὶ τῆς ἀνθρωπίνης μόνης εὐκασιῶν ἐπισκοπεῖν*. A questo proposito, se è vero che Platone, soprattutto nel *Timeo*, si sforzò di estendere il principio metafisico dell'anima anche alle realtà non umane, va però ricordato che nel fare ciò egli pensò all'anima degli animali (come anche a quella delle donne) come a un'anima umana che, a causa di una cattiva condotta morale, ha avuto in sorte la reincarnazione in animali, e in un certo tipo di animale a seconda del tipo di mancanza morale di cui si è resa responsabile (cfr. *Timeo*, 90e-92c sgg.). Dunque, anche Platone (se si deve supporre che l'*εἰκόσ μῦθος* che Timeo espone nel suo discorso sia a) una teoria scientifica e non solo mitica e b) sia condivisa da Platone, supposizioni che in ogni caso Aristotele sembra fare) non avrebbe superato una concezione dell'anima limitata all'anima umana.

anima, solo allora emergerà il problema di capire se si stia parlando di una stessa cosa istanziata in diversi enti o se si stia parlando di entità diverse accomunate solamente da un tratto. La risposta di Aristotele consisterà anche in questo caso in un superamento della rigida alternativa. In un certo senso, come vedremo, si può dire che Aristotele nel risolvere la terza e la quarta aporia le intersechi, riconducendo la differenza “esterna” fra diversi tipi di anime alla differenza “interna” fra le varie facoltà: i tipi di anima sono sempre e comunque lo stesso ente, l’anima, pensata però a gradi di differenziazione di facoltà sempre maggiori, tale per cui gli stadi più alti di complessità ricomprendono i precedenti. È dunque ontologicamente la stessa cosa vista però a livelli diversi, e in virtù di ciò si può comprendere l’esistenza di differenti tipi di anima.

Veniamo infine al secondo gruppo di aporie, vale a dire le ultime tre.

(1) εἰ μὴ πολλαὶ ψυχὰὶ ἀλλὰ μόρια, πότερον δεῖ ζητεῖν πρότερον τὴν ὅλην ψυχὴν ἢ τὰ μόρια. (2) χαλεπὸν δὲ καὶ τούτων διορίσαι ποῖα πέφυκεν ἕτερα ἀλλήλων, (3) καὶ πότερον (a) τὰ μόρια χρὴ ζητεῖν πρότερον ἢ τὰ ἔργα αὐτῶν, οἷον τὸ νοεῖν ἢ τὸν νοῦν, καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ τὸ αἰσθητικόν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. (b) εἰ δὲ τὰ ἔργα πρότερον, πάλιν ἂν τις ἀπορήσειεν εἰ τὰ ἀντικείμενα πρότερον τούτων ζητητέον, οἷον τὸ αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικοῦ, καὶ τὸ νοητὸν τοῦ νοῦ.

(1) Di più, qualora non ci siano molte anime, ma molte parti dell'anima, si deve decidere se bisogna esaminare prima l'intera anima oppure le parti. (2) Difficile è anche determinare quali di queste parti siano essenzialmente distinte tra loro, (3) e se si debbano esaminare (a) prima le parti o le loro attività, ad esempio l'intellezione oppure l'intelletto, la sensazione oppure la facoltà sensitiva, e così per gli altri casi. (b) E qualora le attività debbano venir prima, si potrebbe, daccapo, chiedersi se si debbano esaminare i relativi oggetti prima delle attività, ad esempio l'oggetto sensibile prima della facoltà sensitiva, e quello intelligibile prima dell'intelletto. (402<sup>b</sup>9-16)

Come anticipato, queste tre aporie sviluppano la terza aporia del primo gruppo, ragionando su come procedere dal punto di vista metodologico una volta ammessa l’esistenza di parti dell’anima. Per quando riguarda la prima di esse, Aristotele si chiede se, qualora si diano parti, vada studiata prima l’anima in quanto tale oppure le varie parti (1). È stato giustamente notato<sup>23</sup> che Aristotele qui contrappone alla possibilità dell’esistenza delle parti dell’anima *non* che l’anima non abbia parti, ma che esistano vari tipi di anima. Ciò conferma che Aristotele sta incrociando la terza e la quarta aporia del gruppo precedente: o si concepiscono le anime dei diversi esseri animati come “molte anime”, ovvero tipi di anima diversi, oppure come diverse parti della stessa anima; non si prende invece in considerazione la possibilità che vi siano molte anime ciascuna delle quali con diverse parti. Sarà la seconda delle due alternative che Aristotele preferirà, ma che farà sorgere dunque il problema di metodo qui presentato: bisogna prima considerare l’anima in generale, oppure si dovranno considerare le varie parti rinunciando a dare una definizione unitaria, se non derivata dal risultato dell’analisi

<sup>23</sup> Shields 2016, 91.

delle varie parti? Aristotele procederà nel primo modo, esaminando in II 1 l'anima in quanto tale, mentre a partire da II 2 il principio di differenziazione interno – e dunque esterno. Solo con questo passaggio sarà però possibile dare una definizione completa e soddisfacente, non ancora raggiunta dalla considerazione dell'anima in generale.

Le seconde due aporie di questa parte, e le ultime che Aristotele prende in esame, pongono il problema di come studiare le facoltà dell'anima: per comprendere ciò che esse sono, bisogna partire (3a) dalla facoltà o dal suo esercizio? e (3b) dall'esercizio o dall'oggetto su cui si rivolge? I modi con cui Aristotele si riferisce all'esercizio e all'oggetto delle facoltà sono in generale rispettivamente i termini τὰ ἔργα e τὰ ἀντικείμενα, dove quest'ultimo è dal punto di vista etimologico equivalente al latino *objectum*, mentre il primo, dei molti significati che il termine può possedere, assume qui la valenza di attività, esercizio nel suo svolgersi; questi due poli sono poi denotati dall'uso rispettivamente del participio presente del verbo delle varie facoltà, significate a loro volta con l'infinito (e dunque νοῦν è l'attività di pensare e νοεῖν è la facoltà di pensare), e dell'aggettivo derivato dal verbo (e dunque νοητὸν è l'oggetto pensato). In tutto ciò vediamo riemergere un problema tipico del libro Θ della *Metafisica*, vale a dire quello della priorità concettuale. In particolare, vengono sfruttate le due conclusioni lì raggiunte, ovvero la priorità concettuale dell'atto sulla potenza e l'unità di agente e paziente, cioè del lato attivo e del lato passivo dei processi di mutamento<sup>24</sup>. Dunque Aristotele inizierà dall'oggetto la sua indagine per determinare meglio quale sia l'attività che lo investe e la capacità che vi sta alla base<sup>25</sup>.

Aristotele ha tratteggiato le linee guida della ricerca sull'anima, indicando quali sono i tipi di essere in cui comprenderla (le categorie), i modi in cui sarà possibile intendere il suo essere (potenza o atto), e i possibili modi in cui bisognerà indagare la sua struttura. Ha così parzialmente posto i principi della ricerca. Ora, con l'esame delle teorie dei predecessori, si confronterà con i loro modi di rispondere agli stessi quesiti posti da lui, per ricavare un punto di partenza dell'indagine positiva più fondato e dotato già di una direzione teorica.

## 2. Le teorie dei predecessori

Il confronto con le teorie dei predecessori, tipico di gran parte delle ricerche aristoteliche, è condotto attraverso il cosiddetto procedimento dialettico, messo a punto in forma teorica nelle opere di logica e nei *Topici* in particolare<sup>26</sup>. Esso consiste nell'espone le opinioni più illustri sul tema per

---

<sup>24</sup> Cfr. rispettivamente capitolo 3, §3.1 e capitolo 2, §1.3 della prima parte.

<sup>25</sup> Cfr. e.g. 418<sup>a</sup>7-8: Λεκτέον δὲ καθ' ἑκάστην αἴσθησιν περὶ τῶν αἰσθητῶν πρώτων.

<sup>26</sup> Cfr. Witt 1992, 170-1. Per una descrizione del procedimento dialettico esposto *Topici* e un confronto con gli altri metodi argomentativi teorizzati e usati da Aristotele cfr. Berti 1979, capitolo III, 101-115 in particolare.

discuterle distinguendo ciò che in esse vi è di buono e va mantenuto e ciò che di esse va invece rifiutato: con le parole di Aristotele stesso, «per accogliere quanto essi hanno detto correttamente ed evitare i loro eventuali errori»<sup>27</sup> (403<sup>b</sup>23-4). Tale procedimento è utilizzato in contesti molto diversi e con obiettivi diversi; tuttavia, uno degli utilizzi prevalenti che Aristotele gli assegna nei *Topici* è proprio quello di condurre, grazie alla sua peculiare tendenza esaminatrice, ai principi propri di ogni scienza particolare<sup>28</sup>: è questa la funzione che la discussione dialettica ha qui nel *De Anima*. Tale disamina viene condotta nei restanti capitoli del libro I, dal secondo al quinto.

A nostro avviso, sono due le tesi principali con cui Aristotele si confronta: da un lato, quella che afferma che l'anima si muove, e che accomuna tanto le teorie atomistiche e materialistiche discendenti da Democrito quanto le teorie non materialistiche di stampo platonico; dall'altro, la tesi per cui l'anima è una "armonia" del corpo, e dunque una qualità<sup>29</sup>. Queste due tesi, apparentemente slegate l'una dall'altra, rappresentano in realtà le polarità fra cui Aristotele vuole mediare, e cioè rispettivamente: da un lato, l'anima come sostanza autonoma e causalmente efficiente, dall'altro l'anima come legata essenzialmente al corpo e causalmente inefficiente. Il tentativo di Aristotele sarà trovare una via media fra queste posizioni<sup>30</sup>.

La ricostruzione che Aristotele dà delle due posizioni è molto articolata, così come lo è la critica che Aristotele fornisce. Noi ci concentreremo solo su alcune parti del ragionamento di Aristotele, in cui emerge in modo più chiaro l'apporto che la discussione dei predecessori dà alla trattazione scientifica dell'anima.

---

<sup>27</sup> ὅπως τὰ μὲν καλῶς εἰρημμένα λάβωμεν, εἰ δέ τι μὴ καλῶς, τοῦτ'εὐλαβηθῶμεν.

<sup>28</sup> Cfr. *Top.* I 1, 101<sup>a</sup>34-<sup>b</sup>4.

<sup>29</sup> La tesi di Senocrate per cui l'anima è numero e dunque quantità viene fatta rientrare da Aristotele nell'alveo delle prime teorie, per il fatto che in essa si parla di numero "semovente", e dunque anche in essa si compie una sostanzializzazione dell'anima in virtù della sua proprietà autocinetica. Essa viene criticata nella seconda metà di I 4 e in I 5, di cui ci occuperemo meno.

<sup>30</sup> Siamo quindi d'accordo con Menn 2002, 84 sul fatto che Aristotele non si ponga il problema – moderno – di mediare fra monismo materialistico e dualismo: nel contesto del dibattito filosofico dei tempi di Aristotele, a differenza che del nostro, la posizione materialistica sostiene non che l'anima è identica e indistinguibile rispetto al corpo, ma che l'anima è *un corpo*, ad esempio è fuoco, o è un certo tipo di atomi; il dualismo fra "corpo-corpo" e "corpo-anima" però rimane. Tuttavia ciò non significa, come sostiene Menn, che egli allora stia solo tentando di proporre una qualche forma di dualismo alternativa a quelle di Democrito (materialista) e di Platone (non materialista), differente da esse solo per la tesi della non motilità dell'anima. Questa lettura sottovaluta il ruolo della critica di Aristotele alla teoria dell'anima-armonia, autentico secondo corno della discussione dialettica, e lo specifico apporto di tale critica, che avremo modo di vedere nel dettaglio. Se si dovesse cercare una riformulazione in termini moderni delle alternative fra cui Aristotele vuole mediare, si potrebbe parlare di dualismo democriteo-platonico da un lato e di "epifenomenismo" della teoria dell'anima-armonia dall'altro (cfr. Caston 1997 per un'analisi della teoria dell'epifenomenismo in generale e applicata alla teoria aristotelica dell'anima).

## 2.1. Democrito, Platone e il movimento dell'anima

Aristotele incomincia la sua disamina fornendo un'esposizione preliminare del primo gruppo di teorie nel capitolo 2 del primo libro.

Vi sono due caratteristiche, afferma innanzitutto Aristotele, sulla base di cui sembra si possa distinguere essenzialmente fra un qualcosa che è animato e un qualcosa che non lo è, e che dunque pertengono all'anima «per natura» (κατὰ φύσιν, I 2, 403<sup>b</sup>25): tali sono κίνησις e αἴσθησις, «il movimento e la sensazione» (26-27). Tale opinione è stata condivisa da tutti i predecessori (δοκοῦντα, <sup>b</sup>25) e per questa ragione alcuni di loro sono giunti a definire l'anima τὸ κινούον, “motore” o «causa del movimento» (<sup>b</sup>29). Nel fare ciò, tuttavia, essi sono stati accomunati da una premessa non discussa:

(1) οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεται κινεῖν ἕτερον, (2) τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι.

(1) Ritenendo però che ciò che non è esso stesso in movimento, non può muovere un'altra cosa, (2) sostengono che l'anima è un essere dotato di movimento. (403<sup>b</sup>30-1).

Dunque, l'anima è causa del movimento, ma ciò per i predecessori è possibile se essa stessa possedesse una qualche forma di movimento: essi presuppongono dunque l'implicazione logica per cui se qualcosa è κινούον allora è κινούμενον (1), e dunque se l'anima è motore deve anche essere in movimento<sup>31</sup> (2). Da qui, Aristotele si occupa di vedere come questa premessa è stata declinata.

Innanzitutto viene esaminata la posizione di Democrito. Secondo quanto riporta Aristotele, nella teoria democritea gli atomi sono determinati nella loro essenza dalla loro configurazione formale (σχῆμα), e più in particolare gli atomi di figura sferica identificano «fuoco e anima [πῦρ καὶ ψυχὴν]» (404<sup>a</sup>2). L'anima è così un particolare tipo di atomo, quello che identifica il fuoco. Secondo quanto ci riporta Aristotele<sup>32</sup>, esso è paragonato da Democrito a «quello che è chiamato pulviscolo atmosferico, visibile nei raggi di sole che penetra dalle finestre»<sup>33</sup> (a3). L'immagine del pulviscolo mette in luce tre fatti peculiari all'anima, ovvero che gli atomi che identificano l'anima sono i) sottili e dunque onnipervasivi, ii) non facilmente visibili – se non attraverso un particolare fenomeno ottico – e iii) sempre in movimento<sup>34</sup>. Questi tre elementi della teoria democritea vengono quindi meglio messi in luce.

<sup>31</sup> Lo spiega bene Witt 1992, 172.

<sup>32</sup> Per l'indicazione dei riscontri nelle fonti di quanto Aristotele dice dei vari pensatori cfr. Movia 1991, 230 sgg. La questione dell'accuratezza della ricostruzione aristotelica è tuttavia difficilmente decidibile, dato che spesso le notizie che riporta Aristotele sono le uniche a nostra disposizione.

<sup>33</sup> οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ζύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτίσιν. Il termine καλούμενα è usato di frequente da Aristotele quando vuole riportare il modo tecnico in cui una cosa viene chiamata in certi ambiti consolidati della ricerca scientifica o delle arti pratico-tecniche cfr. Lanza e Vegetti 2018, 31.

<sup>34</sup> Polansky 2007, 67.

(1) ὅν τὴν μὲν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως (ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος), (2) τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχῆν, (3) διὰ (a) τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμους καὶ (b) κινεῖν τὰ λοιπὰ, (c) κινούμενα καὶ αὐτὰ, (d) ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχῆν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν.

(1) Tutta la riserva seminale degli atomi la identifica con gli elementi dell'intera natura, e similmente fa anche Leucippo. (2) Gli atomi, poi, che hanno forma sferica costituiscono l'anima, (3) e ciò perché tali configurazioni (a) sono le più capaci d'insinuarsi dappertutto e (b) di muovere gli altri atomi, (c) essendo esse stesse in movimento, (d) giacché ritengono che l'anima sia ciò che produce negli animali il movimento. (404<sup>a</sup>4-9)

La teoria di Democrito, ma sostenuta allo stesso modo da Leucippo, identifica dunque negli atomi (denominati qui *πανσπερμία*, ovvero l'insieme di tutti i tipi di principi seminali) l'intero ambito della natura (1), e fra questi gli atomi di forma sferica saranno anima (2). La forma sferica, come si legge qui, è la più adatta a spiegare la natura dell'anima per il fatto che è la più adatta a rendere conto del suo poter penetrare in ogni corpo (3a): se ciò che l'anima deve spiegare è il principio di movimento in ogni corpo vivente (3d), solo tali atomi potranno quindi svolgere in modo adeguato questa funzione esplicativa (3b). Essi poi sono causa di movimento in quanto sono anch'essi in movimento<sup>35</sup> (3c). Vediamo dunque che la teoria atomista, per come la espone Aristotele, ha di mira la fondazione causale dell'anima rispetto al movimento, e la spiega assumendo che l'anima sia un certo tipo di atomi, abbastanza sottili da poter entrare in ogni tipo di corpo, che muovendosi muovono anche i corpi che animano.

Un discorso del tutto analogo viene fatto da Aristotele per quanto riguarda altre scuole filosofiche. Il primo dei casi discussi è quello dei pitagorici. Secondo quanto Aristotele riporta, infatti, «alcuni di loro dissero che l'anima si identifica col pulviscolo atmosferico; altri invece sostennero che l'anima è ciò che lo muove»<sup>36</sup> (404<sup>a</sup>17-19). Vi sono dunque due versioni della teoria pitagorica dell'anima, una più materialista che per descriverla riprende lo stesso concetto tecnico democriteo di “pulviscolo atmosferico” (ξύσματα), e una meno materialista in cui l'anima non è il pulviscolo ma “ciò che lo muove”. In entrambi i casi, comunque, l'anima è compresa come principio di movimento. Allo stesso modo, riporta Aristotele, ha pensato Anassagora, «il quale dice che l'anima è un principio motore, e [chi altro] ha affermato che l'intelletto ha messo in moto l'universo»<sup>37</sup> (404<sup>a</sup>25-27). Riguardo Anassagora, Aristotele ne nota la vaghezza nel momento in cui deve precisare che rapporti ci siano fra anima e intelletto: egli identifica nell'intelletto il principio motore dell'universo, ma non è poi chiaro se l'intelletto si identifichi con l'anima, o se sia qualcosa di diverso<sup>38</sup>. In ogni caso però la sua teoria non va oltre quella degli altri pensatori per quanto riguarda l'identificazione di anima e

<sup>35</sup> Cfr. anche *DA* I 3, 406<sup>b</sup>20-22.

<sup>36</sup> ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν ψυχῆν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινεῖν.

<sup>37</sup> ὁμοίως δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ψυχῆν εἶναι λέγει τὴν κινεῖσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς·

<sup>38</sup> Cfr. anche 405<sup>a</sup>13-19, 405<sup>b</sup>20-23.

causa motrice. Infine vi è un gruppo di pensatori non nominati esplicitamente, ma in cui non è difficile vedere l'Accademia, che pensa non solo che l'anima sia principio di movimento, ma che lo sia in quanto muove sé stessa: in questo si differenzia dunque dai pensatori democritei e pitagorici che, identificandola col pulviscolo, la pensavano semplicemente in movimento senza però esplicitarne una capacità *autocinetica*. Aristotele descrive così questi pensatori:

(1) ἐπὶ ταῦτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινεῖν· (2) εἰκόασι γὰρ οὔτοι πάντες ὑπειληφέναι τὴν κίνησιν οικειότατον εἶναι τῇ ψυχῇ, καὶ τὰ μὲν ἄλλα πάντα κινεῖσθαι διὰ τὴν ψυχὴν, ταύτην δ' ὑφ' ἑαυτῆς, (3) διὰ τὸ μηθὲν ὁρᾶν κινεῖν ὃ μὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται.

(1) Alla medesima conclusione pervengono anche coloro che asseriscono che l'anima è ciò che muove sé stesso. (2) Pare, infatti, che tutti costoro considerino il movimento come la proprietà più caratteristica dell'anima, e ritengano che tutte le altre cose si muovono in virtù dell'anima, mentre essa si muove da sé. (3) E ciò perché non si constata mai che una cosa muova senza essere essa stessa in movimento. (404<sup>a</sup>20-25)

Questa posizione, che ha la specificità di pensare non solo l'anima in movimento, ma in movimento in virtù di sé stessa (1), ha in comune con tutte le altre i) l'identificazione dell'anima come principio del movimento (2) e ii) l'implicazione fra causare il movimento ed essere in movimento (3). Questa implicazione viene ammessa sulla base di una constatazione di carattere empirico, come attesta il verbo ὁράω: non si dà mai nell'esperienza qualcosa che muova senza essere esso stesso in qualche modo in movimento. Quello che farà Aristotele, a partire dal capitolo successivo, sarà una analisi del modo in cui ci si presenta il movimento nell'esperienza per vedere se davvero è possibile attribuire all'anima un qualche movimento sulla base di quanto ci viene attestato empiricamente.

Ora, la ricostruzione aristotelica delle teorie dei predecessori viene approfondita nelle pagine seguenti esplorando altri approcci che essi hanno avuto nello studio dell'anima. Alcuni, infatti, ne hanno studiato le caratteristiche non a partire dalla sua capacità cinetica, ma a partire dalle sue facoltà conoscitive (404<sup>b</sup>8-10), come ad esempio Empedocle: egli mirava a spiegare attraverso l'anima i processi conoscitivi, e quindi la pensava costituita degli stessi elementi di cui è fatta la realtà (terra, acqua, etere, fuoco) in virtù del principio per cui “il simile conosce il simile”<sup>39</sup>: solo ciò che è di terra può conoscere ciò che è di terra, etc. (404<sup>b</sup>11-15). Altri, come Senocrate, hanno coniugato la spiegazione focalizzata sul movimento con quella focalizzata sulla conoscenza, definendo l'anima come “numero che muove sé stesso” (404<sup>b</sup>27-30). Più in generale, afferma Aristotele, ciascun pensatore ha applicato la propria teoria ontologica allo studio dell'anima<sup>40</sup>: chi concepisce i principi della realtà

<sup>39</sup> Fra questi fa parte anche un certo aspetto della teoria platonica nel *Timeo* (404<sup>b</sup>16-18). Per il principio “il simile conosce il simile”, cfr. anche 405<sup>b</sup>15-17.

<sup>40</sup> A questo proposito Aristotele dedica un rapido *excursus* a molti altri pensatori finora non ancora trattati, come Talete, Diogene d'Apollonia, Eraclito, e altri, ognuno dei quali partendo da una diversa ontologia della realtà fisica sviluppò in maniera diversa la concezione dell'anima (405<sup>a</sup>19-405<sup>b</sup>10). Lo stesso punto è ribadito anche più avanti (405<sup>b</sup>17-19 e <sup>b</sup>24-29). Un riassunto schematico di tutte le posizioni esaminate da Aristotele è offerto da Shields 2016, 113-5.

come corporei penserà l'anima come cosa corporea, chi concepisce i principi come incorporei penserà l'anima come incorporea, e lo stesso per quanto riguarda il numero dei principi, se sono molti (ed esempio i quattro elementi) oppure se è uno solo<sup>41</sup>: «in coerenza con questi presupposti, essi hanno concepito l'anima. Infatti (non senza fondamento) hanno considerato l'anima quello dei principi che per sua natura è capace di muovere»<sup>42</sup> (405<sup>a</sup>4-5). Dunque, alla base di tutte le teorie sull'anima che Aristotele eredita dai predecessori, la caratteristica del movimento sembra quella che più di tutte è stata messa al centro<sup>43</sup>: l'anima è servita in primo luogo a spiegare il movimento.

La posizione platonica non è fino ad ora stata esposta nella sua specificità<sup>44</sup>. Aristotele la esamina in dettaglio non nel secondo ma nel terzo capitolo del primo libro, dopo aver già iniziato a muovere le sue critiche alle tesi dei predecessori fin qui presentati. Il testo di Platone a cui fa riferimento è in questo caso il *Timeo*. Vediamo quindi come ne presenta la teoria psicologica:

(1) τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα· τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὐτὴν καὶ τὸ σῶμα κινεῖν διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό. (2) συνεστηκυῖαν γὰρ ἐκ τῶν στοιχείων καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἀρμονικοὺς ἀριθμούς, ὅπως αἴσθησίν τε σύμφυτον ἀρμονίας ἔχη καὶ τὸ πᾶν φέρεται συμφώνους φοράς, (3) τὴν εὐθυωρίαν εἰς κύκλον κατέκαμψεν· καὶ διελὼν ἐκ τοῦ ἐνὸς δύο κύκλους δισσαχῆ συνημμένους [ᾠ] πάλιν τὸν ἕνα διεῖλεν εἰς ἑπτὰ κύκλους, ὡς οὔσας τὰς τοῦ οὐρανοῦ φοράς τὰς τῆς ψυχῆς κινήσεις.

(1) Nello stesso modo anche Timeo<sup>45</sup> spiega da un punto di vista naturalistico il fatto che l'anima muove il corpo, giacché, muovendosi essa stessa, muove anche il corpo, in quanto è congiunta ad esso. (2) Infatti il Demiurgo costituì l'anima di elementi e la divise secondo i numeri armonici, perché possedesse il senso innato dell'armonia e l'universo si muovesse con rivoluzioni armoniose. (3) Il Demiurgo piegò quindi la retta in un cerchio e, diviso quest'unico cerchio in due cerchi che s'intersecavano in due punti, divise a sua [ᾠ] volta uno di questi cerchi in altri sette, poiché le rivoluzioni del cielo venivano identificate con i movimenti dell'anima. (406<sup>b</sup>26-407<sup>a</sup>2)

---

<sup>41</sup> Cfr. anche 405<sup>b</sup>23-24.

<sup>42</sup> ἐπομένως δὲ τούτοις καὶ τὴν ψυχὴν ἀποδιδόασιν· τὸ τε γὰρ κινητικὸν τὴν φύσιν τῶν πρώτων ὑπελήφασιν, οὐκ ἀλόγως.

<sup>43</sup> Quando vuole essere più dettagliato, Aristotele afferma che «tutti definiscono l'anima in base a tre caratteristiche: il movimento, la sensazione e l'incorporeità» (404<sup>b</sup>11-12), dove per incorporeità si intende non solo il non essere corporeo (al mo' dei pitagorici e accademici), ma anche l'essere estremamente sottile, come il pulviscolo atmosferico. Il principio di movimento è però, fra tutte, la funzione più fondamentale che secondo Aristotele viene attribuita all'anima dai predecessori.

<sup>44</sup> Senza prendere in considerazione il richiamo specifico al *Timeo* era in realtà stato fatto da Aristotele menzionandolo fra le dottrine che esaminano l'anima dal punto di vista delle facoltà conoscitive a partire dal principio per cui «il simile conosce il simile» (404<sup>b</sup>16-18). È però sulla parte della teoria platonica che concepisce l'anima come principio di movimento che si concentrano le critiche di Aristotele, e che la accomunano alle teorie di Democrito che egli sta criticando tutte assieme in questa parte del testo.

<sup>45</sup> Movia (1991, *ad loc.*) traduce «il *Timeo*», come se Aristotele ascrivesse la posizione che qui presenta al dialogo platonico, e così lo intendono anche Polansky 2007, 93 e Corcilius 2017, *ad loc.* Ci sembra però pertinente il richiamo di Shields 2016, 126, all'osservazione, fatta fra altri da Ross, secondo cui quando Aristotele menziona un personaggio che figura nei dialoghi platonici e che eventualmente ne dà il titolo (*Timeo*, Fedone, ed eminentemente Socrate) con l'articolo determinativo, com'è in questo caso (ὁ Τίμαιος), ciò a cui si riferisce non è il dialogo, né l'individuo storicamente esistito, ma la persona in quanto personaggio del dialogo platonico: egli ascrive così le teorie al personaggio Timeo che compare nel *Timeo*. È pratica consueta di Aristotele, infatti, criticare Platone senza nominarlo direttamente, ma indirizzandosi ai personaggi dei suoi dialoghi o menzionandone le teorie senza però riferirle esplicitamente a lui (cfr. Ross 1924, I xxxix).

Aristotele sta qui riassumendo la parte del *Timeo* riguardante la cosiddetta *psychogonia* o creazione dell'anima del mondo<sup>46</sup>, un passo particolarmente oscuro del dialogo in cui Timeo, nella sua narrazione scientifica della creazione dell'universo, ricostruisce il processo attraverso cui il Demiurgo crea, mescolando i generi metafisici di Essere, Identico e Diverso, l'anima del mondo – da cui poi successivamente verranno generate, attraverso una mescolanza “meno pura” degli stessi generi, le anime umane<sup>47</sup> –, dando ad essa una struttura circolare e perennemente in movimento, grazie alla quale essa è in grado di conoscere e di trasmettere il suo movimento alla realtà corporea. Il passo platonico, e di conseguenza il resoconto aristotelico di esso, sono intrisi di elementi matematizzanti: l'anima viene creata con una struttura razionale, cioè i suoi componenti sono organizzati secondo proporzioni aritmetiche “armoniche” descritte da rapporti matematici precisi (2); la sua configurazione spaziale viene assume poi la forma di più cerchi intersecati fra loro che nel loro insieme altro non sono che le orbite dei pianeti, il cui movimento è causato proprio dall'anima del mondo (3). Dunque questa struttura ne spiega in primo luogo la funzione cinetica, e in secondo luogo, come è chiaro dal seguito del passo platonico, rende conto anche delle facoltà cognitive dell'anima del mondo<sup>48</sup>.

Nel complesso, comunque, questa elaborata teorizzazione platonica mira a presentare l'anima come causa del movimento del corpo, sia esso il corpo del mondo, ovvero l'universo fisico nella sua totalità, o il corpo umano in cui l'anima umana viene collocata dalle divinità subordinate al Demiurgo: l'anima muove sé stessa, e grazie a questo movimento muove anche il corpo (1). Ciò conferma innanzitutto che la teoria platonica rientra nell'alveo di quelle teorie, richiamate da Aristotele nel capitolo precedente del libro, che postulano una facoltà autocinetica dell'anima. In secondo luogo, è significativo l'utilizzo in questo conteso del verbo φυσιολογεῖν, “spiegare da un punto di vista naturalistico”, che può apparire sorprendente per una teoria così fortemente innervata di matematica. La qualifica di “naturalismo” assume qui un valore negativo, che non ha a che fare con la buona fisica aristotelica e il suo progetto di una psicologia naturalista<sup>49</sup>. In questo caso, in particolare, tale verbo ci segnala che, nella sua essenza, la teoria platonica non riesce ad andare oltre una teoria materialistica e “fisica” dell'anima, tipica di pensatori come Democrito. La ragione di ciò (γάρ, 406<sup>b</sup>27) è proprio il fatto che in essa l'anima è pensata come principio di movimento *e* come dotata di movimento, in questo caso causato da sé stessa (1). L'accettazione congiunta di queste due tesi è il punto principale

---

<sup>46</sup> *Timeo*, 34b-36d.

<sup>47</sup> *Ivi*, 41d.

<sup>48</sup> Su questo particolare aspetto della teoria del *Timeo* cfr. Corcilius 2018. Aristotele, nel criticare la teoria platonica dell'anima, si indirizza anche ai suoi aspetti epistemologici e cognitivi (cfr. es. 407<sup>a</sup>22 sgg.). Non ci concentreremo su questo aspetto della critica aristotelica oltre al richiamo che qui ne abbiamo fatto, in quanto esso è derivato rispetto all'obiezione principale che Aristotele muove, rivolta all'anima come principio di movimento.

<sup>49</sup> Lo stesso valore che assume nel contesto della discussione del problema delle affezioni dell'anima, cfr. *infra* questo capitolo, §3.

che accomuna la teoria di Democrito e quella di Platone, e che le rende teorie “fisiche”, ed è principalmente questa congiunzione che Aristotele critica, cercando di mostrare come la prima tesi possa e debba essere accettata senza la seconda.

La critica di Aristotele prende le mosse da una analisi concettuale di cosa sia il movimento. Per i predecessori era palese (cfr. 404<sup>a</sup>25) che, se l’anima è principio di movimento degli esseri viventi, essa stessa dovesse muoversi; per rispondere, Aristotele distingue i vari modi in cui si parla di una cosa che si muove, esaminando i presupposti che ciascuno di essi porta con sé, per vedere se ha effettivamente senso parlare dell’anima come di qualcosa dotato di movimento<sup>50</sup>. La differenza fondamentale che Aristotele traccia è quella fra movimento καθ’αυτό e movimento καθ’ἕτερον ο κατὰ συμβεβηκός: quando si dice che una cosa si muove, o è essa stessa effettivamente a muoversi, oppure lo si dice di essa solo indirettamente, perché è in realtà qualcos’altro a muoversi e a far sì che anch’essa si muova. L’esempio di Aristotele è molto chiaro:

(1) διχῶς δὲ κινουμένου παντός – ἢ γὰρ καθ’ἕτερον ἢ καθ’αυτό· (2) καθ’ ἕτερον δὲ λέγομεν ὅσα κινεῖται τῷ ἐν κινουμένῳ εἶναι, οἷον πλωτῆρες· (3) οὐ γὰρ ὁμοίως κινοῦνται τῷ πλοίῳ· τὸ μὲν γὰρ καθ’αυτό κινεῖται, οἱ δὲ τῷ ἐν κινουμένῳ εἶναι.

(1) In realtà una cosa può muoversi in due modi: o per mezzo di un'altra o da sé. (2) Diciamo che si muovono per mezzo di un'altra, le cose che si muovono per il fatto di trovarsi su una cosa che si muove, come avviene ai naviganti. (3) Essi, infatti, non si muovono nella stessa maniera della nave, giacché questa si muove da sé ed essi perché si trovano su una cosa che si muove. (406<sup>a</sup>4-8)

Qui viene formulata la distinzione fra movimento per sé e movimento in virtù di altro (1) per mezzo dell’esempio della nave e dei marinai. La nave si muove di per sé (3): è qualcosa di cui si può senz’altro predicare il movimento. Se però consideriamo dei marinai che sono sulla nave, e che ad esempio sono distesi all’interno o fermi sul ponte, essi di per sé non si staranno muovendo, tuttavia in quanto sono su una nave che si muove, anche ad essi si può attribuire il movimento, non però per sé ma in virtù di altro (2). L’esempio della nave e dei marinai aiuta a chiarire preliminarmente la distinzione fra movimento per sé e movimento in virtù di altro. Non è però attraverso questo esempio che deve essere compreso il movimento dell’anima: se l’anima fosse come i marinai, essa potrebbe certo muoversi in virtù di altro, ma potrebbe anche muoversi in virtù di sé stessa, come i marinai si

---

<sup>50</sup> Già nella *Fisica* (VIII 5, 256<sup>b</sup>27-257<sup>a</sup>24) Aristotele aveva provato che non è necessario che ciò che muove sia anche mosso. Alcuni dei punti lì sviluppati (come la distinzione fra movimento per sé e per accidente) vengono qui ripresi, ma l’impostazione è diversa, sia perché qui si sta parlando nello specifico dell’anima, sia perché qui non si dice solo che non è necessario che il motore sia in movimento, ma si dice che è impossibile che il movimento appartenga di per sé all’anima. Se dunque l’anima è principio di movimento (cosa che verrà chiarita nella critica alla teoria dell’anima armonica), lo sarà senza essere essa stessa in movimento.

muovono all'interno della nave oppure si muovono una volta scesi da essa sulla terraferma. Quello che Aristotele deve mostrare riguardo l'anima è che essa si può muovere *solo* in virtù di altro<sup>51</sup>.

Un ulteriore passo in avanti nell'analisi della nozione di movimento è distinguerne le quattro principali specie: φορᾶς, ἀλλοιώσεως, φθίσεως e αὐξήσεως, ovvero rispettivamente «spostamento, alterazione, diminuzione e accrescimento» (406<sup>a</sup>13). In questa lista dei modi in cui si può parlare di κίνησις non è incluso il mutamento di generazione e corruzione, trattandosi qui solo di mutamenti non sostanziali, che quindi possono riguardare rispettivamente il luogo, la qualità o negli ultimi due casi la quantità. Se si dice che l'anima può muoversi, bisogna specificare di quale di questi movimenti essa è capace. Ognuno di questi movimenti poi sembra proprio dell'essere vivente, e verrà studiato come tale nel secondo libro del *De Anima*: in particolare, lo spostamento avviene nell'esercizio della facoltà locomotoria, la crescita e la diminuzione nell'esercizio della facoltà nutritiva e vegetativa, l'alterazione infine nell'esercizio della facoltà percettiva e noetica. Per Aristotele, tuttavia, è il vivente, e non la sua anima, ad essere il soggetto proprio di questi mutamenti, ed egli avrà cura in più occasioni di chiarire ciò nella parte costruttiva della sua teoria, specialmente per quanto riguarda l'ultimo dei mutamenti, l'alterazione: lo studio del modo proprio in cui tale movimento avviene nell'atto di pensiero e di percezione sarà l'occasione per Aristotele di precisare meglio i concetti di δῶναμις ed ἐνέργεια per quanto riguarda l'anima. Ora, in questo capitolo, egli mostra come nessuno di questi movimenti possa essere coerentemente attribuito all'anima, attraverso una serie di numerose obiezioni.

Innanzitutto, Aristotele afferma che se l'anima dovesse avere uno di questi movimenti, dovrebbe avere anche un luogo. Il potersi muovere secondo uno di questi movimenti implica infatti necessariamente l'essere in un qualche luogo<sup>52</sup>.

(1) (a) εἰ δὲ κινεῖται μὴ κατὰ συμβεβηκός, φύσει ἂν ὑπάρχοι κίνησις αὐτῆ· (b) εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τόπος· πᾶσαι γὰρ αἰ λεχθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ. (2) εἰ δ' ἔστιν ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς τὸ κινεῖν ἑαυτήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός αὐτῆ τὸ κινεῖσθαι ὑπάρξει, ὥσπερ τῷ λευκῷ ἢ τῷ τριπλήχει· (3) κινεῖται γὰρ καὶ ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· ὃ γὰρ ὑπάρχουσιν, ἐκεῖνο κινεῖται, τὸ σῶμα. (4) διὸ καὶ οὐκ ἔστι τόπος αὐτῶν· τῆς δὲ ψυχῆς ἔστι, εἴπερ φύσει κινήσεως μετέχει.

(1) Ora (a) se essa non si muove accidentalmente, il movimento le apparterrà per natura; (b) ma se questo è vero, avrà anche uno spazio, poiché tutti i suddetti movimenti si svolgono nello spazio. (2) Se poi l'essenza dell'anima consiste nel muovere sé stessa, il movimento non le apparterrà accidentalmente, come avviene per 'bianco' o per 'della misura di tre cubiti'. (3) In effetti anche queste caratteristiche si muovono, ma accidentalmente, giacché ciò che si

<sup>51</sup> Lo stesso punto, senza riferimento specifico all'anima, è formulato molto chiaramente in *Phys.* IV 4, 211<sup>a</sup>17-23, dove si distingue ciò che si muove per sé e ciò che si muove per accidente, e a sua volta ciò che si muove ogni tanto per accidente e ogni tanto per sé e ciò che si muove sempre per accidente: fra questi ultimi vi sono le cose come "il bianco" o "la scienza", di cui Aristotele parlerà nel *De Anima* appena dopo il passo appena analizzato.

<sup>52</sup> Cfr. *Phys.* VIII 7, 260<sup>b</sup>4 sgg., dove si specifica anche che dei quattro movimenti la traslazione è primo sia in senso ontologico sia in senso concettuale.

muove è il soggetto in cui esse si trovano, ossia il corpo. (4) Pertanto non vi è un loro luogo, mentre dovrà esserci per l'anima, se per natura partecipa del movimento. (406<sup>a</sup>14-22)

Il ragionamento di Aristotele è questo: se l'anima non si muove accidentalmente, si muove "per natura" (1a); se si muove per natura, ogni movimento di cui può muoversi implicherà un luogo (1b), mentre se si muove per accidente, come la qualità "bianco" o la quantità "di tre cubiti", non è necessario che abbia un luogo (3); se diciamo che l'anima muove sé stessa, necessariamente avrà il movimento per natura (2); dunque, l'anima avrà un luogo (4). Anche se non viene detto, questa conclusione viene da Aristotele ritenuta impossibile<sup>53</sup>, e dunque la premessa su cui si basa, che l'anima si muova, è da respingere in quanto foriera di assurdità. Aristotele menziona qui solo la tesi, più ristretta e formulata solo da platonici e accademici, che l'anima non può muovere sé stessa (2); ma con questa argomentazione egli – implicitamente – rifiuta anche la premessa più ampia, condivisa da tutti i predecessori chiamati in causa, secondo cui l'anima si muove, qualunque ne sia la causa: se infatti si muove, si muoverà o per natura o per accidente, e se si muove per natura vale comunque la conclusione che è necessario abbia un luogo (1b). In questo caso, dunque, dire che una cosa si muove "per natura" significa non che è sempre naturalmente in movimento (ciò che vale per le cose che muovono sé stesse ma non necessariamente per quelle che sono mosse da altro), ma che è nella sua natura potersi muovere o poter essere mossa: quindi, non è nella natura dell'anima potersi muovere, o detto altrimenti l'anima non è fra le cose che nella loro natura contemplano il movimento, come ad esempio non è nella natura dei numeri avere un colore, e se lo hanno, lo hanno accidentalmente, perché ad esempio un numero è scritto con una matita colorata.

Qui non viene escluso che l'anima si muova, ma soltanto che possa "per natura muoversi", che sia fra le cose che hanno una natura mobile. Non viene negato però che essa possa muoversi per accidente. Qui abbiamo anche un esempio più consono di ciò che significa muoversi per accidente, quello del "bianco" o del "di tre cubiti". Avevamo visto che il marinaio è fra le cose che possono muoversi sia per sé sia per altro; il bianco, al contrario, non può muoversi per sé, non è fra le cose di cui ha senso dire che si muovono. Tuttavia, se un cavallo bianco si muove, si può dire che il bianco di quel cavallo si muove con esso: non si muoverà tuttavia per natura, ma per accidente. Lo stesso si può dire per il peso: se il cavallo pesa 500 kg, si potrà dire, forse in modo inconsueto, che il peso "di 500 kg" si muove con lui, ma solo per accidente, non certamente allo stesso modo in cui si dice che il cavallo stesso si muove. Qualità, quantità e altre proprietà delle sostanze non possono in alcun modo muoversi da sé, a differenza del marinaio. In questo senso sarà allora possibile dire che anche l'anima si muove, come il colore o il peso. Vediamo qui, dunque, che il modo di esistere dell'anima rispetto al vivente viene avvicinato da Aristotele al modo di essere delle proprietà, e non a quello

---

<sup>53</sup> Cfr. Witt 1992, 174.

delle parti separabili o degli elementi: è come il bianco e non come il marinaio. La confutazione della teoria dell'anima-armonia servirà a disambiguare questo punto<sup>54</sup>, chiarendo che l'anima non è assimilabile ad una semplice proprietà accidentale, ma deve essere pensata come una proprietà essenziale, ovvero una forma sostanziale, rispetto alla materia.

Dopo questa critica iniziale, Aristotele ne avanza immediatamente altre due. Nella prima Aristotele parte da quanto appena riconosciuto: se l'anima, come vogliono i predecessori, non si muove per accidente, deve muoversi "per natura". Se si dice che una cosa si muove per natura, bisogna però dire anche che esiste un suo movimento contro natura o per costrizione (βία). Aristotele argomenta così questa implicazione:

(1) (a) εἰς ὃ γὰρ κινεῖται φύσει, καὶ ἡρεμεῖ ἐν τούτῳ φύσει· (b) ὁμοίως δὲ καὶ εἰς ὃ κινεῖται βία, καὶ ἡρεμεῖ ἐν τούτῳ βία. (2) ποῖαι δὲ βίαιοι τῆς ψυχῆς κινήσεις ἔσσονται καὶ ἡρεμίαι, οὐδὲ πλάττειν βουλομένοις ῥᾶδιον ἀποδοῦναι.

(1) Difatti (a) il termine verso cui un corpo si muove per natura, è il luogo in cui trova quiete per natura, e, (b) analogamente, il termine verso cui si muove per costrizione, è il luogo in cui trova quiete per costrizione. (2) Ma quali possano essere i movimenti e le quieti forzate dell'anima non è facile stabilire, neppure per chi voglia immaginarli. (406<sup>a</sup>24-27)

Ciò che si muove per natura ha un luogo in cui si muove per natura, e una volta raggiuntolo vi si troverà in quiete per natura (1a). Se quindi la cosa si muoverà verso un luogo diverso da quello suo naturale, potrà farlo solo sotto costrizione di qualcos'altro che ne devii il percorso; e se starà in quiete in un luogo che non sia quello in cui starebbe naturalmente in quiete, lo può fare solo se qualcos'altro la costringe a stare in quiete in quel luogo (1b). Questa è l'implicazione fra movimento per natura e movimento per costrizione. Se l'anima avrà per sua natura il movimento, dovranno potersi individuare anche dei movimenti forzati e delle quieti forzati dell'anima: cosa che però è assurdo dire in riferimento all'anima (2). Dunque, l'anima non potrà avere un suo movimento per natura, ma solo per accidente.

Pensare ad un movimento per sé dell'anima ha poi anche un'altra conseguenza necessaria: se l'anima si muove per natura, bisognerà individuare qual è il luogo verso cui si muove per natura; se è «verso l'alto, sarà fuoco, se verso il basso, terra, poiché i movimenti di tali corpi sono appunto questi»<sup>55</sup> (406<sup>a</sup>28-29). Dunque se si ammette che l'anima si muove per natura bisognerà identificarla in uno di questi elementi: ciò che Aristotele però rifiuta (implicitamente), anche sulla base del rifiuto in generale che l'anima abbia un luogo. Vi è tuttavia un'altra ragione per rifiutare che l'anima sia fuoco o terra. Essa emerge nel secondo libro, nel momento in cui Aristotele parla della facoltà nutritiva e della crescita degli esseri viventi, e che vale la pena anticipare qui. Lì Aristotele mira a confutare

---

<sup>54</sup> Cfr. *infra* §2.2.

<sup>55</sup> εἰ μὲν ἄνω κινήσεται, πῦρ ἔσται, εἰ δὲ κάτω, γῆ· τούτων γὰρ τῶν σωμάτων αἱ κινήσεις αὐταί.

la tesi di Empedocle e di Eraclito secondo cui per spiegare la crescita dovuta alla nutrizione siano sufficienti i corpi naturali, fuoco e terra nel caso di Empedocle e solo fuoco nel caso di Eraclito (415<sup>b</sup>28-416<sup>a</sup>18). Se ci fossero solo fuoco e terra, e non l'anima, il vivente che cresce lo farebbe, sotto l'effetto dei due elementi, in direzioni opposte e senza un limite, non potendo così rimanere qualcosa di unitario; allo stesso modo, se fosse solo il fuoco a determinare i processi di crescita, non sarebbe possibile individuare per esso un termine naturale, procedendo il fuoco sempre verso l'alto senza un limite, dimodoché il vivente crescerebbe senza un termine, indefinitamente. Dato che però è necessario pensare un limite alla crescita, limite che spiega anche l'unità dell'organismo vivente<sup>56</sup>, la causa di ciò non potrà che essere qualcosa di diverso da fuoco e terra e dalla materia in generale, e dunque una causa formale. Questo dà modo di respingere i) l'identificazione fra anima e fuoco o terra e ii) l'attribuzione di un movimento naturale dell'anima, dato che l'anima deve essere piuttosto ciò che dà un limite e una regola ai movimenti.

Tornando al terzo capitolo del primo libro, un ulteriore contro-argomento, strettamente connesso a quello appena esposto, è la critica che Aristotele rivolge direttamente a Democrito. Quest'ultimo, come si è visto, aveva identificato l'anima con gli atomi sferici del fuoco, in virtù del fatto che essi si muovono continuamente e possono entrare in ogni corpo. Essi, tuttavia, «per loro natura, non possono mai rimanere in quiete», e dunque è problematico pensare che «questi stessi atomi producano anche la quiete; come possano farlo, è difficile, anzi impossibile dirlo»<sup>57</sup> (406<sup>b</sup>21-24). L'argomentazione è fortemente legata a quella precedente: se l'anima si muove come pretende Democrito, ovvero perché è fatta di atomi di fuoco, essa non potrà essere causa anche di quiete, e dunque non potrà spiegare gran parte delle funzioni che è deputata a spiegare: non solo la crescita, ma anche la stessa locomozione. A proposito di quest'ultima, poi, Aristotele si richiama anche ad un principio di evidenza empirica: «è evidente che l'anima non muove l'animale in questo modo, ma mediante un proponimento e un pensiero»<sup>58</sup> (b24-25). La spiegazione che si richiama alla προαίρεσις non ha bisogno di pensare l'anima come in movimento, bensì semplicemente come motore immobile.

Veniamo infine all'ultima forte obiezione che Aristotele muove alle teorie dei predecessori fino a qui esposti. Di nuovo, Aristotele parte dalla premessa comune per cui l'anima muove il corpo e il vivente muovendosi essa stessa, per sondarne le conseguenze. Se l'anima muove il corpo in questo modo, nota Aristotele, essa si muoverà degli stessi movimenti che causa nel corpo, e dunque «con quel movimento con cui si muove il corpo, si muove pure l'anima»<sup>59</sup> (406<sup>a</sup>32-<sup>b</sup>1).

<sup>56</sup> Sull'importanza dell'anima come principio di unificazione del corpo cfr. anche *DA I 5*, 411<sup>b</sup>7-9.

<sup>57</sup> τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν, [συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν. ἡμεῖς δ' ἐρωτήσομεν εἰ] καὶ ἡρέμησιν ποιεῖ τοῦτο αὐτό· πῶς δὲ ποιήσει, χαλεπὸν ἢ καὶ ἀδύνατον εἶπεῖν.

<sup>58</sup> ὅλως δ' οὐχ οὕτω φαίνεται κινεῖν ἢ ψυχὴ τὸ ζῷον, ἀλλὰ διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως.

<sup>59</sup> ἢν τὸ σῶμα κινεῖται, ταύτην καὶ αὐτή.

(1) τὸ δὲ σῶμα κινεῖται φορᾶ· ὥστε καὶ ἡ ψυχὴ μεταβάλλοι ἂν κατὰ τὸ σῶμα<sup>60</sup> ἢ ὅλη ἢ κατὰ μέρη μεθισταμένη. (2) εἰ δὲ τοῦτ' ἐνδέχεται, καὶ ἐξελθοῦσαν εἰσιέναι πάλιν ἐνδέχοιτ' ἂν. (3) τούτω δ' ἔποιτ' ἂν τὸ ἀνίστασθαι τὰ τεθνεῶτα τῶν ζώων.

(1) Ora il corpo si muove per traslazione, e di conseguenza anche l'anima si sposterà allo stesso modo del corpo, mutando luogo o nella sua totalità o nelle sue parti. (2) Ma se è possibile che ciò si verifichi, dovrebbe parimenti esser possibile che, una volta uscita dal corpo, l'anima vi rientri. (3) Da ciò seguirebbe che gli animali, dopo la loro morte, potrebbero tornare in vita. (406<sup>b</sup>1-5).

Se l'anima deve spiegare i movimenti del corpo ipotizzando che abbia essa stessa gli stessi movimenti, muovendosi il corpo di movimento locale dovrà anch'essa muoversi di movimento locale, o interamente o quantomeno in una sua parte, quella che causa il movimento locale (1). Se però l'anima possiede di il movimento locale di per sé (e non accidentalmente), non vi sono ragioni per escludere che l'anima possa uscire dal corpo e rientrarvi (2), esattamente come fa un marinaio con la sua nave<sup>61</sup>.

Ora, la conseguenza certo più assurda di questa tesi è la possibilità che l'anima, uscita dal corpo con la morte del vivente, possa rientrarvi e farlo così risorgere (3). Se ciò è assurdo, e ipotizzare che l'anima si muova implica necessariamente questa conclusione, la premessa andrà quindi rifiutata. Ma il caso della resurrezione del corpo non è interessante principalmente in quanto tale (lo è in quanto è un rifiuto esplicito di certe tesi e tendenze di pensiero orfico-pitagoriche), ma per il fatto che manifesta una tendenza che la teoria democritea-platonica ha: quella di considerare il rapporto fra anima e corpo accidentale, tale per cui l'anima è contenuta nel corpo ma può uscirne e rientrarne a piacere, o comunque senza una precisa connessione con il corpo. Questa è la vera conseguenza del pensare un movimento dell'anima che Aristotele vuole respingere: attribuirle una esistenza autonoma e dunque un rapporto accidentale con il corpo e il vivente nel suo complesso. Ciò lo si può leggere molto esplicitamente alla fine del terzo capitolo di questo libro.

(1) ἐκεῖνο δὲ ἄτοπον συμβαίνει καὶ τούτω τῷ λόγῳ καὶ τοῖς πλείστοις τῶν περὶ ψυχῆς συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν εἰς σῶμα τὴν ψυχὴν, οὐθὲν προσδιορίσαντες διὰ τίν' αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος. [καίτοι δόξειεν ἂν τοῦτ' ἀναγκαῖον εἶναι· διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ, τούτων δ' οὐθὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν.] (2) οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. (3) δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφὴν.

<sup>60</sup> Questa è la versione del testo greco dei manoscritti e prevalente accettata, e non quella ipotizzata da Bonitz e seguita da Shields 2016, *ad loc.* e 122, che sostituisce κατὰ τόπον a κατὰ τὸ σῶμα. Sembra infatti possibile spiegare senza particolari problemi il testo senza dover ricorrere ad una ipotesi di questo tipo.

<sup>61</sup> Si potrebbe dire che anche il bianco può andare e venire dall'uomo, pensando ad esempio ad una persona che si abbronzata d'estate e perde l'abbronzatura d'inverno. Questo però non sarebbe un movimento locale, ma un'alterazione, e il bianco non si troverebbe in qualche luogo fuori dall'uomo durante l'estate per poi rientrarvi d'inverno. È però vero che fra il bianco e l'uomo sussiste un rapporto accidentale, esattamente come fra l'anima concepita al modo di Democrito e Platone e il corpo: ma proprio questa accidentalità verrà contestata da Aristotele tanto in questo caso quanto nel caso di una comparazione fra anima e attributo (armonia).

(1) L'assurdità in cui incorrono sia questa dottrina [del *Timeo*] sia la maggior parte delle teorie sull'anima è la seguente: congiungono l'anima al corpo e la pongono in esso, senza tuttavia indicare la ragione di questa unione e la condizione del corpo. [...] (2) Costoro invece si sforzano d'indicare soltanto la natura dell'anima, ma, riguardo al corpo che dovrà riceverla, non aggiungono alcuna spiegazione, come se fosse possibile, secondo i miti pitagorici, che qualunque anima entri in qualunque corpo. (3) In realtà è manifesto che ogni corpo ha una specie e forma appropriata.<sup>62</sup> (407<sup>b</sup>12-24)

Qui vediamo il problema che secondo Aristotele unisce tutte le teorie che ha fin qui esposto: tutte quante non riescono a spiegare la ragione per cui l'anima è nel corpo, e proprio in quel corpo, e non riescono a spiegare il modo in cui l'anima interagisce con il corpo (1). La ragione di ciò è che si sono concentrati troppo nel determinare le proprietà dell'anima, senza però prendere in considerazione il corpo con cui l'anima entra in comunione, per comprendere come esso funzioni e perché esso richieda essenzialmente la presenza dell'anima (2). Ogni corpo ha infatti una forma appropriata (3). Qui per la prima volta viene affermato che l'anima è la *forma* del corpo: è questa una conclusione che poi, nella parte costruttiva del *De Anima*, verrà data per scontata, per il fatto che essa viene acquisita in questo punto della trattazione proprio grazie alla confutazione dialettica della posizione democritea-platonica. In questo modo si capisce che l'anima non può essere qualcosa di autonomo e indipendente rispetto al corpo, ma dev'esserne essenzialmente legata<sup>63</sup>. E se ciò è vero, l'anima non potrà avere un movimento proprio, dato che pensarlo implica ammettere una esistenza separata dell'anima.

La critica alle teorie di Democrito e Platone si chiude, in conclusione di questo terzo capitolo, con la seguente osservazione:

παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοῦς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργανοῖς, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.

Questi filosofi si esprimono come chi dicesse che l'arte del carpentiere entra nei flauti.

La tecnica deve invece servirsi del suo strumento e l'anima del suo corpo. (407<sup>b</sup>24-26)

Così Aristotele attraverso l'analogia dell'arte precisa il modo in cui bisogna pensare la relazione fra corpo e anima. L'arte del carpentiere non si esercita in primo luogo attraverso i flauti (semmai li produce), ma attraverso i suoi strumenti propri, ovvero seghe, martelli, chiodi, etc. Per una certa arte ci vogliono certi determinati strumenti: quali siano dipende da quale arte è in questione; e ugualmente all'inverso, certi strumenti sono appropriati solo ad una certa determinata arte, e non possono servire qualsiasi arte. È in questo modo, secondo Aristotele, che è necessario pensare il rapporto fra corpo e

<sup>62</sup> Traduzione leggermente modificata rispetto a Movia.

<sup>63</sup> Questo passo fornisce anche una prima indicazione su come vada inteso legame fra corpo e anima. Dicendo che ogni corpo ha una forma appropriata si pongono le basi per una tesi basata sulla cosiddetta "sopravvenienza" della mente sul corpo: il tipo di anima di cui si parla dipende dal corpo da essa animato, e al variare delle condizioni del corpo cambierà anche il tipo di anima in questione, determinando così un meccanismo di covarianza fra stati corporei e corpo in generale da un lato, e stati psichici e anima in generale dall'altro (Caston 2006, 323). Questo tema emergerà meglio parlando delle affezioni dell'anima, cfr. *infra*, §3.

anima: come quello fra arte e strumenti. Questo ci consente anche di comprendere in che modo l'anima possa essere causa di movimento senza essere a sua volta in movimento: è esattamente così che l'arte è causa dei movimenti tecnici senza che sia necessario – né sensato – dire che essa stessa si muove<sup>64</sup>. Infine, introduce la nozione di ὄργανον, “strumento”, nel vocabolario concettuale della psicologia: essa verrà a più riprese usata nel secondo libro per parlare del rapporto fra anima e corpo.

Con questa sequenza di obiezioni Aristotele ha criticato le teorie democritee e platoniche dell'anima: egli ne ha rifiutato la tesi per cui l'anima ha una capacità di movimento propria, per il fatto che essa conduce a delle assurdità e imposta la considerazione del rapporto fra anima e corpo secondo una prospettiva accidentale. Per differenziarsi da questi predecessori, Aristotele ad un certo punto si serve di un'analogia fra il modo di considerare l'anima e quello di attributi come “bianco” o “di tre cubiti”. A questo punto, egli si confronta con una teoria psicologica, dell'anima-armonia, che imposta tutto il suo discorso proprio su un concetto di anima come attributo del corpo. In questo modo, Aristotele può precisare in che senso l'anima sia come un attributo e in che senso non lo sia.

## 2.2. L'anima-armonia e l'anima come attributo

La teoria dell'anima-armonia è una teoria di probabile derivazione pitagorica (anche se l'unico nome che Aristotele menziona in questo contesto è quello di Empedocle), che trova nel *Fedone* platonico e nel personaggio di Simmia la sua prima testimonianza esplicita<sup>65</sup>: lì Simmia la cita come obiezione alla tesi socratica dell'immortalità dell'anima, presentando il caso di qualcosa di altrettanto “divino” come l'armonia ma di non immortale, e ipotizzando che l'anima possa essere nient'altro che una armonia (ἀρμονία) del corpo. Socrate si impegna a confutare tale tesi attraverso tre argomenti,

---

<sup>64</sup> Insistono molto sulla comparazione fra anima e arte, giungendo però a conclusioni divergenti, da un lato Frede 1992, dall'altro Menn 2002 e Bos 2009 (che si concentra più sulla nozione di “strumento” a partire dalle definizioni dell'anima in *DA* II 1). In particolare, per Frede questo concetto di anima conduce ad una spiegazione integralmente naturalistica e non dualistica delle funzioni del corpo (Frede 1992, 97), mentre per Menn si tratterebbe di una refutazione antinaturalistica delle teorie di Democrito e Platone (Menn 2002, 92), senza mai disdegnare il dualismo (*Ibid.*, 103 e nota 25, Bos 2009). Ci sembra però che proprio la critica alle teorie dell'anima-armonia mostri come in effetti Aristotele accolga da esse una nozione non dualistica dei rapporti fra anima (e questo non viene riconosciuto da Menn), mentre tutto il libro II testimonierà in che senso la psicologia di Aristotele sia in effetti naturalistica, in quanto l'anima è la natura del corpo del vivente e tutto ciò che in esso vi è da comprendere viene spiegato da questa sua natura (cfr. Johansen 2012a, 3). Quanto poi all'esempio specifico dell'arte, esso non implica nessuna concezione dualistica dei rapporti anima-corpo, venendo utilizzato solo per mostrare: i) in che senso l'anima muove senza essere mossa, ii) come va inteso il modo in cui l'anima spiega i processi viventi, facendoli venire compresi come esercizi di funzioni dell'anima e spiegati come tali, e non solo come meri processi fisici (allo stesso modo in cui il costruire una casa non consiste solo nel fatto che dei mattoni vengono mossi e collocati l'uno sopra l'altro, ma anche nel fatto che questo è il risultato dell'esercizio di un'arte specifica, cfr. Frede 1992, 101). Quest'ultimo punto diverrà più chiaro nel secondo libro. Per una critica analoga alle posizioni dualistiche di Menn e Bos cfr. Zucca 2015, 117 nota 138.

<sup>65</sup> *Fedone*, 85e sgg. Sulle origini di questa teoria e sulla sua fortuna nell'ambito della filosofia peripatetica post-aristotelica cfr. Gottschalk 1971. Sul primo aspetto cfr. anche Movia 1991, 257, sul secondo, con opinioni in parte divergenti da quelle di Gottschalk, cfr. anche Caston 1997, 339 sgg.

rafforzando così quella dell'immortalità dell'anima. Aristotele fa diretto riferimento a questo dibattito filosofico a lui contemporaneo introducendola come una teoria «che ha già dovuto dar conto di sé, come davanti ad un tribunale, nelle discussioni che si fanno in comune»<sup>66</sup> (407<sup>b</sup>28-29). La presentazione della tesi fornita da Aristotele è in realtà molto scarna:

ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.

Affermano, infatti, che l'anima è una specie di armonia, giacché l'armonia è una mescolanza e una sintesi di contrari, e il corpo è composto da contrari. (407<sup>b</sup>30-32).

La teoria dell'anima-armonia, secondo quanto ci riporta Aristotele, identifica l'anima con una proprietà del corpo, vale a dire con la mescolanza e la composizione delle parti del corpo, che qui vengono identificate nei "contrari". Si potrebbe dire dunque che l'anima altro non è che l'organizzazione delle parti corporee, e in particolare la buona – armonica – organizzazione. La tesi è dunque completamente diversa da quella democritea e platonica, che ipotizzava una sostanza (materiale o non) *nel* corpo, diversa rispetto ad esso ed efficace causalmente su di esso: qui l'anima non è che l'organizzazione *del* corpo. La differenza profonda fra le due tesi è segnalata anche da un fatto di carattere testuale: è parso infatti strano ad alcuni<sup>67</sup> che la teoria dell'anima-armonia non comparisse all'interno della rassegna di opinioni dei predecessori nel capitolo 2, che sembrava deputato proprio ad un'esposizione preliminare di tutte le tesi prima di criticarle; ciò fa comprendere tuttavia come Aristotele intenda questa teoria come il secondo polo teorico con cui confrontarsi, dove il primo è la teoria di Democrito e di Platone. La tesi dell'anima-armonia è poi importante per Aristotele perché si avvicina in modo significativo al suo concetto di anima: confrontarsi con essa è dunque importante per lui per evitare gli errori che si possono commettere nel concepire l'anima come organizzazione del corpo<sup>68</sup>. Da ciò si capisce come le critiche che Aristotele muoverà a questa teoria saranno molto diverse da quelle che gli rivolgeva Platone, innanzitutto per il fine che si propongono: per Platone significava rifiutare una teoria che negava l'immortalità dell'anima negando l'autonomia dell'anima dal corpo; per Aristotele si tratta invece proprio di accettare il lato della teoria che pensa l'anima

---

<sup>66</sup> λόγον δ' ὥσπερ εὐθύνοις δεδωκυῖα κὰν τοῖς ἐν κοινῷ γεγενημένοις λόγοις. Il riferimento di Aristotele è in realtà anche al suo proprio dialogo, a noi non pervenuto, *Eudemo*, in cui aveva già avuto modo di criticare tale teoria (cfr. Corcilius 2017, 222). Vi era stata dunque una reale discussione attorno ad essa all'interno dell'ambito filosofico ateniese.

<sup>67</sup> Movia 1991, 256-7.

<sup>68</sup> Cfr. Quarantotto 2010, 40 nota 19, che intende la critica alla dottrina dell'anima-armonia come un modo per raffinare il concetto di organizzazione, pensandola non solo come "organizzazione dinamica" del corpo ma anche come organizzazione causalmente efficace. Cfr. anche Shields 2016, 135. Sul fatto che l'anima non sia solo "organizzazione del corpo" insiste molto Heinaman 1990, 90 e *passim*, ma traendone – a nostro avviso erroneamente – conseguenze "dualistiche".

come inscindibile dal corpo, per correggerne però un altro aspetto su cui essa è deficitaria<sup>69</sup>. Vediamo dunque quali sono le problematiche che egli rileva.

(1) καίτοι γε ἡ μὲν ἄρμονία λόγος τις ἐστὶ τῶν μιχθέντων ἢ σύνθεσις, τὴν δὲ ψυχὴν οὐδέτερον οἷόν τ'εἶναι τούτων. (2) ἔτι δὲ τὸ κινεῖν οὐκ ἔστιν ἄρμονίας, ψυχῆ δὲ [ἄ] πάντες ἀπονέμουσι τοῦτο μάλισθ' ὡς εἰπεῖν.

(1) Senonché l'armonia è una data proporzione oppure una sintesi degli elementi mescolati, mentre l'anima non può essere nessuna di queste due cose. (2) Inoltre non è una proprietà dell'armonia quella di causare il movimento, mentre [ἄ] tutti, si può dire, attribuiscono all'anima specialmente questa caratteristica. (407<sup>b</sup>32-408<sup>a</sup>1)

Queste prime due critiche sono le più importanti per capire l'atteggiamento di Aristotele nei confronti di questa teoria. Iniziamo con la seconda: l'anima non può essere armonia perché l'armonia non è qualcosa che ha un'efficacia causale rispetto al movimento (2). Da ciò si capisce che Aristotele accetta la tesi dei democritei e dei platonici per cui l'anima è causa del movimento, e la fa valere proprio contro la teoria dell'anima-armonia. La premessa aristotelica è dunque che vi sono dei fenomeni all'interno dell'essere vivente che non possono essere spiegati su un piano puramente materiale, ma che richiedono una causa efficiente di altro tipo, ovvero di tipo psichico: uno di questi esempi lo abbiamo visto sopra ed è il caso della nutrizione, che non può avere come causa i meri elementi materiali o sarebbe un processo incontrollato, ma lo stesso vale anche per le azioni e i movimenti propriamente detti, i movimenti locomotori. Data questa premessa, è richiesto dunque che la componente psichica sia qualcosa che può essere causalmente efficace; l'armonia non può esserlo, e dunque l'anima non può essere l'armonia del corpo. Si vede bene quindi l'equilibrio teorico che Aristotele sta raggiungendo: dalla critica del primo gruppo di predecessori, Democrito e Platone, abbiamo compreso che l'anima non può essere una sostanza separata dotata di movimento proprio, e quindi deve essere un analogo di una proprietà, o in ogni caso qualcosa di inscindibile dal corpo; da questa critica comprendiamo che l'anima deve poter essere una causa efficiente, e dunque non può nemmeno essere una mera proprietà del corpo, come ad esempio l'organizzazione del corpo<sup>70</sup>. L'anima sarà dunque

---

<sup>69</sup> Coglie bene le differenze fra i due approcci critici Caston 1997, 323-332. Siamo dunque in disaccordo con Menn 2002, 84, che ritiene invece che Aristotele rifiuti questa teoria «with the usual arguments from the *Phaedo*» (cosa che dunque lo porta a sottovalutare il ruolo di questa critica nel pensare l'unità di anima e corpo). Se è vero alcuni temi sono presenti in entrambi i tesi, il ragionamento di fondo è però differente. L'argomento specifico che si trova in *Fedone*, 92e-95b, è costruito nel seguente modo: «1) ogni anima deve poter essere più o meno armonizzata 2) Un'armonia, se più e meno armonizzata (ammettendo pure che sia possibile) varierebbe “quanto all'essenza” (sarebbe più o meno armonia) 3) Ma un anima non può variare “quanto all'essenza” (non può essere più e meno anima) 4) Quindi: l'anima non può essere una armonia» (Trabattoni 1988, 66). In realtà questo argomento è simile ad una critica – che non abbiamo affrontato prima – che Aristotele muove proprio alla tesi democritea-platonica secondo cui l'anima è dotata di movimento: se l'anima si muove per natura, dice Aristotele, ciò equivale a dire che si allontana «dalla propria condizione di ciò che si muove in quanto si muove», e cioè «l'anima si allontanerà dalla propria essenza» (406<sup>b</sup>13-14). La teoria dell'anima-armonia è interessante per Aristotele proprio in quanto non pensa ad un mutamento o movimento dell'anima, ma dunque la sua critica non può essere la stessa di Platone.

<sup>70</sup> L'unione di queste due tesi, che in termini moderni sono la tesi della sopravvenienza dell'anima sul corpo (cfr. *supra* nota 63) e la tesi della capacità causale “verso il basso” (*downward*) dell'anima rispetto al corpo renderebbero Aristotele un precursore della famiglia di teorie della mente che prende il nome di emergentismo (Caston 2006, 326).

qualcosa di non separabile dal corpo, ma allo stesso tempo causa efficiente del movimento, e cioè dei processi biologici degli esseri viventi, senza essere essa stessa in movimento.

La prima critica rende più chiaro il tipo di entità che l'anima deve essere. Essa, a dire il vero, non sembra nemmeno una critica ma una semplice affermazione contraddittoria rispetto alla tesi avversaria: l'anima non può essere l'organizzazione o la composizione di parti corporee (1). Un'analisi più dettagliata del linguaggio utilizzato può però aiutarci a comprendere che significato specifico Aristotele voglia attribuirgli. Qui egli parla di λόγος (τίς), di μίξις (cfr. τῶν μιχθέντων I. 33) e di σύνθεσις; appena sopra, aveva parlato sempre σύνθεσις e di κρᾶσις. Ora, è possibile trovare luoghi nel *De Anima* in cui Aristotele usa il termine λόγος per parlare dell'essenza dell'anima, dicendo che l'anima è λόγος καὶ εἶδος (414<sup>a</sup>13-14): in questo caso però non assume il significato matematizzante di "proporzione", ma quello di "forma", intendendo con ciò la forma sostanziale. Quello che sta affermando qui, dunque, è che l'anima non può essere un tipo di configurazione corporea accidentale, una sua organizzazione spaziale o strutturale contingente<sup>71</sup>. Questa cosa risulta ancora più evidente guardando gli altri termini impiegati (μίξις, σύνθεσις e κρᾶσις): essi sono tutti presenti nell'elenco che Aristotele, in *Metafisica* H 2, fa delle διαφοραί, le differenze che costituiscono l'"analogo non sostanziale" della forma<sup>72</sup>. D'altro canto, poco sopra Aristotele aveva detto che l'anima dev'essere εἶδος καὶ μορφή del corpo (407<sup>b</sup>24). Da tutto ciò diviene più chiaro il significato specifico della critica di Aristotele: l'anima non può essere una forma accidentale del corpo, com'è la sua organizzazione delle parti, oppure il modo o la proporzione in cui gli elementi fisici sono combinati, mescolati o mischiati per costituire il corpo; l'anima dev'essere una forma (εἶδος) sostanziale, ovvero ciò che costituisce l'essenza del corpo. Se con la critica a Democrito e Platone Aristotele aveva acquisito che l'anima è un qualcosa del corpo e non solo nel corpo, ora specifica quindi che è la forma del corpo nel senso di essenza, e quindi anche che l'anima è sostanza, anche se nel senso di forma immanente, non nel senso di sostanza separata come lo erano l'anima platonica e gli atomi democritei. Questo guadagno teorico viene conseguito, analogamente alla tesi per cui l'anima è causa efficiente dei processi biologici, grazie alla discussione dialettica: quando sarà il momento, nel secondo libro del *De*

---

<sup>71</sup> Il passo in cui si identifica anima e λόγος (come anche 407<sup>b</sup>24), però, dimostra anche che Aristotele accetta effettivamente un senso per cui l'anima è "organizzazione" del corpo, cioè è qualcosa di inscindibile dal corpo e non un'entità diversa dal corpo e semplicemente in interazione causale con esso (*contra* Menn 2002, 101 che tra l'altro è "riluttante" anche ad affermare che il rapporto anima e corpo possa essere compreso con i concetti di materia e forma, cfr. *Ibid.*, 139 nota 63). Semplicemente si tratta di disambiguare questa affermazione mostrando come questa organizzazione abbia anche un potere causale e sia dunque non configurazione estrinseca ma forma sostanziale. Spia significativa del fatto che la posizione aristotelica mostrasse una propensione parzialmente positiva, o quanto meno un interesse non interamente critico, verso la teoria dell'anima armonia, è la ripresa di tale teoria proprio in ambiente peripatetico, da parte di due filosofi come Aristosseno e Decearco, e questo non come ripresa di posizioni platoniche, ma proprio come sviluppo radicale delle tesi aristoteliche (cfr. Gottschalk 1971, 188).

<sup>72</sup> Cfr. *Metaph.* H 2, 1042<sup>b</sup>11 sgg. (specialmente <sup>b</sup>16 e <sup>b</sup>29). Per le differenze come l'analogo della sostanza in quel capitolo della *Metafisica* cfr. *supra*, capitolo 1, §3. Il paragone con H 2 è fatto anche da Heinaman 1990, 88.

*Anima*, esso verrà dato per scontato, in la sua affermazione si trova in questo punto, e si tratterà per Aristotele solo di chiarire meglio il suo significato<sup>73</sup>.

Questa critica, che nega che l'anima possa essere detta λόγος ο σύνθεσις del corpo, viene ripresa poco sotto, analizzando nel dettaglio i concetti in questione. Vi sono due sensi, afferma Aristotele, in cui si può parlare di armonia: o riguardo a «grandezze che hanno movimento e posizione [τῶν μεγεθῶν ἐν τοῖς ἔχουσι κίνησιν καὶ θέσιν]»<sup>74</sup>, nel qual caso la loro armonia significa «composizione [σύνθεσιν]», cioè la disposizione di queste grandezze in un modo tale da determinare una forma completa (ad esempio il modo in cui i megaliti sono disposti nel sito di *Stonehenge*); oppure riguardo a elementi che formano un composto, nel qual caso con armonia si intende «la proporzione degli elementi mescolati [τὸν τῶν μεμιγμένων λόγον]» (si pensi alla proporzione degli elementi chimici in una miscela) (408<sup>a</sup>6-9). Dunque con armonia si intende o composizione o proporzione, ο σύνθεσις ο λόγος. Ora, nello specifico, l'anima non può essere composizione: «Di quale parte del corpo e in che modo si deve allora ammettere che sia una composizione l'intelletto o la facoltà sensitiva o quella appetitiva?»<sup>75</sup> (a12-3). Quello che sta affermando Aristotele è che, se fosse vero che l'anima non è altro che una certa composizione di parti corporee, l'identificazione di ciascuna parte dell'anima (intelletto, percezione, facoltà desiderativa) con una determinata composizione di certe parti corporee è altamente arbitraria e accidentale: non vi sono, per Aristotele, motivazioni cogenti o ragionevoli per trovare una corrispondenza fra quella specifica disposizione di parti corporee e quella specifica facoltà – oltre al fatto che, nella parte positiva della teoria aristotelica, il νοῦς non ha *in toto* un supporto materiale (cfr. *DA* III 4, 429<sup>a</sup>24-6). Dunque, l'anima non può essere una certa disposizione di parti corporee. Ma non può essere nemmeno una certa proporzione di elementi mischiati:

οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει λόγον ἢ μίξις τῶν στοιχείων καθ' ἣν σὰρξ καὶ καθ' ἣν ὀστοῦν. συμβήσεται οὖν πολλάς τε ψυχὰς ἔχειν καὶ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα, εἴπερ πάντα μὲν ἐκ τῶν στοιχείων μεμιγμένων, ὁ δὲ τῆς μίξεως λόγος ἀρμονία καὶ ψυχὴ.

Non possiede, infatti, la medesima proporzione la mescolanza degli elementi con la quale si forma la carne e quella con cui si forma l'osso. Ne seguirà, pertanto, che si avranno molte anime distribuite in tutto il corpo, se si ammette che tutte le parti del corpo sono costituite dagli elementi mescolati, e che la proporzione della mescolanza è armonia. (404<sup>a</sup>14-18)

L'anima non può essere la proporzione di elementi mescolati perché ciascuna parte corporea è costituita da elementi mescolati secondo una certa proporzione, e non vi è un'unica proporzione di elementi mescolati che definisce il corpo nella sua totalità. Dunque ogni parte del corpo (carne, ossa,

<sup>73</sup> Spiega bene questo modo di procedere Polansky 2007, 104 e sgg., insistendo a nostro avviso correttamente sul fatto che l'anima non è proprietà accidentale del corpo, ma è la forma essenziale del corpo (cfr. anche *Ibid.*, 185 nota 24).

<sup>74</sup> Con grandezze si intende qui enti misurabili (Shields 2016, 140); grandezze dotate di posizione e non di movimento sono le entità geometriche, quelle dotate di posizione e movimento sono i corpi fisici (Movia 1991, 259).

<sup>75</sup> τίνας οὖν ἢ πῶς ὑπολαβεῖν τὸν νοῦν χρὴ σύνθεσιν εἶναι, ἢ καὶ τὸ αἰσθητικὸν ἢ ὀρεκτικόν. Traduzione leggermente modificata rispetto a Movia.

etc.), in quanto è una determinata proporzione di elementi mescolati, avrà un anima, mentre il corpo nel suo complesso non l'avrà; cosa che costituisce evidentemente un'«assurdità» (ἄτοπον, <sup>a</sup>13). Se quindi l'anima non può essere né λόγος (proporzione degli elementi mescolati) né σύνθεσις (disposizione delle parti corporee), e questi sono gli unici due modi in cui si può parlare di armonia, l'anima non è un'armonia.

Troviamo infine altri due rilievi critici più cursori e di minor peso, che riportiamo qui per completezza. Innanzitutto, Aristotele nota che «il termine “armonia”, poi, si attaglia piuttosto alla salute e in generale alle disposizioni corporee, che non all'anima»<sup>76</sup> (408<sup>a</sup>1-3). Ciò che vuole dire Aristotele è che “armonia” è qualcosa che ha a che fare con certe proprietà del corpo come appunto la salute, nel senso che la salute è la corretta (armonica) disposizione del corpo. Se quella è la sua sfera semantica, è difficile pensare che essa possa descrivere un fenomeno che esiste al di là delle varie disposizioni del corpo: l'anima c'è infatti sia nei momenti di salute del corpo sia nei momenti di malattia, ma ciò non sarebbe possibile se l'anima stessa fosse armonia<sup>77</sup>. Inoltre – ed è la seconda critica – spesso le disposizioni corporee e soprattutto le tendenze della stessa anima sono in conflitto fra loro, come è notoriamente nel caso dei desideri e impulsi, e dunque l'anima stessa *non* è qualcosa di armonico: «ciò – dice Aristotele con un certo grado di ironia – risulta molto chiaro qualora si tenti di attribuire le affezioni e le attività dell'anima ad una data armonia del corpo, giacché accordarle non è facile»<sup>78</sup> (<sup>a</sup>3-5). La tensione di fondo che in queste due critiche Aristotele fa emergere nella teoria dell'anima-armonia è dunque la seguente: l'armonia fra le parti, tanto nel caso del corpo quanto nel caso dell'anima, è una disposizione contingente, che può esserci come non esserci, e che non definisce la cosa nella sua essenza, mentre l'anima appartiene alla natura stessa della cosa vivente; dunque, essa non potrà essere definita come un'armonia.

Abbiamo così visto le obiezioni che Aristotele rivolge alla teoria dell'anima-armonia. Esse si muovono su due piani, che nel seguito del trattato aristotelico vedremo strettamente legati fra loro: da un lato, l'anima-armonia è una nozione troppo contingente di anima, in quanto finisce per essere un mero attributo del corpo e non una proprietà essenziale<sup>79</sup>; dall'altro, l'armonia non è un tipo di entità che ha potere causale, come invece è richiesto al principio non materiale per spiegare in modo soddisfacente i fenomeni naturali. D'altro canto, in questa teoria Aristotele *non* contesta il fatto che l'anima sia una entità che emerge dal corpo, e dunque inscindibile rispetto ad esso, ed è anzi proprio

---

<sup>76</sup> ἀρμόζει δὲ μᾶλλον καθ' ὑγιείας λέγειν ἀρμονίαν, καὶ ὅλος τῶν σωματικῶν ἀρετῶν, ἢ κατὰ ψυχῆς.

<sup>77</sup> Questa obiezione pare essere stata presente anche nell'*Eudemo*, dove Aristotele portava come esempio la bellezza, che è disposizione armonica del corpo, e notando che però anche Tersite aveva un'anima «pur essendo bruttissimo» (citazione tratta da Movia 1991, 259).

<sup>78</sup> φανερώτατον δ' εἶ τις ἀποδιδόναι πειραθεῖν τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα τῆς ψυχῆς ἀρμονία τινί· χαλεπὸν γὰρ ἐφαρμόζειν. Traduzione leggermente variata rispetto a Movia.

<sup>79</sup> Non concordiamo quindi con Barnes, che ritiene che Aristotele abbia una «attributive theory of mind» (Barnes 1971/72, 113).

questo che da essa riprende contro Democrito, Platone e altri pensatori a loro affini. Ciò che con queste critiche viene messo in luce è che questa proprietà non può essere una proprietà accidentale, in quanto non può essere priva di efficacia causale. Nel prosieguo del capitolo quarto Aristotele riprende alcuni rilievi, fatti nel capitolo precedente per criticare le teorie che postulavano un movimento dell'anima in quanto tale, e tenta di offrire una sintesi della discussione condotta.

(1) (a) ὅτι μὲν οὖν οὐθ' ἀρμονίαν οἷόν τ' εἶναι τὴν ψυχὴν (b) οὔτε κύκλῳ περιφέρεσθαι, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων. (2) (a) κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι, καθάπερ εἵπομεν, ἔστι, καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἔστι, (b) τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς· (3) ἄλλως δ' οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν.

(1) (a) Da quanto s'è detto è chiaro che l'anima non può essere armonia (b) né muoversi circolarmente. (2) (a) Tuttavia, come dicevamo, è possibile che sia mossa e che muova sé stessa accidentalmente, e cioè che si muova nel corpo in cui si trova e (b) che questo venga mosso dall'anima. (3) Un diverso moto locale dell'anima non è possibile. (408<sup>a</sup>29-34)

Rispetto a quanto abbiamo detto, non vi è qui nulla di nuovo. Vediamo innanzitutto che Aristotele riporta il risultato della critica alla teoria dell'anima armonia, certificandone la non validità (1a). Allo stesso tempo, però, riprende anche l'esito della discussione dell'altra opzione teorica, che afferma che l'anima si muove di un qualche movimento, circolare o generalmente locale: anch'essa è risultata non percorribile (1b, 3). Cosa rimane, tuttavia? Rimane la possibilità che l'anima si muova accidentalmente, e cioè “nel corpo”, vale a dire che si muova per il fatto di trovarsi in un corpo che si muove (2a); e soprattutto, rimane il fatto che l'anima muove il corpo, cosa che qui viene dichiarata possibile (come risultava dalla critica a Democrito e Platone), ma che è anche necessaria (come risulta dalla critica all'anima armonia) (2b). La sintesi della discussione gli consente però di muovere un passo ulteriore, affrontando un problema connesso a quelli finora trattati e grazie al quale aggiungere un ultimo tassello per impostare correttamente la ricerca.

### 3. *Le affezioni dell'anima*

Finora si è detto che l'anima muove ma non è essa stessa in movimento, e quest'ultimo è il punto che Aristotele ha premuto sottolineare particolarmente. Vi sono tuttavia ancora dei fenomeni psicologici o psicosomatici che però sembrano dover richiedere un qualche tipo di mutamento dell'anima in quanto tale, e non solo accidentale. È cioè il caso dei πάθη, termine che in generale denota le proprietà di un oggetto, in questo caso dell'anima, e che nello specifico può riferirsi alle affezioni dell'anima quali gioia, rabbia, ma anche percezione e pensiero. Tali affezioni sono degne di attenzione per il fatto che, in quanto sembrano avere come soggetto l'anima, possono indurre a pensare che essa si muova. Ciò che Aristotele mostrerà è che questa implicazione non è valida. L'obiettivo di fondo della discussione aristotelica sulle affezioni dell'anima è però un altro, ovvero quello di

ottenere una impostazione corretta riguardo alla relazione fra anima e corpo: mostrando che non vi sono affezioni proprie dell'anima, si dimostra che essa non ha movimenti propri di per sé; dunque, che l'anima non è una entità separata dal corpo, ma una proprietà del corpo. Allo stesso tempo, essendo essa il principio esplicativo e causale delle affezioni, non è solo una proprietà accidentale ma qualcosa di più intimamente legato a esso.

Dopo la sintesi della discussione dei predecessori, Aristotele riprende la questione da capo notando che «la questione del movimento dell'anima si potrebbe porre con più fondatezza tenendo conto dei fatti seguenti»<sup>80</sup> (408<sup>a</sup>30-<sup>b</sup>1). Viene comunemente accettato ed espresso dal linguaggio comune (φαιμέν, <sup>b</sup>1) il fatto che l'anima provi «dolore, gioia, paura, e inoltre che si adira, percepisce e pensa»<sup>81</sup> (<sup>b</sup>2-3), fenomeni che costituiscono le cosiddette "affezioni" dell'anima. Esse non sono altro che tutto ciò che accade nella vita psicologica del vivente e che noi attribuiamo all'anima, "eventi" dell'anima e del vivente. Queste affezioni, poi, sono delle κινήσεις, ovvero dei mutamenti in qualcuna delle categorie non sostanziali (nello specifico, sono mutamenti nella categoria della qualità, e dunque tecnicamente sono alterazioni). Ma quindi, se attribuiamo queste affezioni all'anima, «si potrebbe credere che essa si muova [οἰηθείη τις ἂν αὐτὴν κινεῖσθαι]» (<sup>b</sup>4). Quello che Aristotele si accinge a mostrare è però che «ciò non è necessario [τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον]» (<sup>b</sup>5), e che questi fenomeni possono essere spiegati senza presupporre un movimento dell'anima in quanto tale<sup>82</sup>.

(1) εἰ γὰρ καὶ (α) ὅτι μάλιστα τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι κινήσεις εἰσὶ, καὶ ἕκαστον κινεῖσθαι τι τούτων, (β) τὸ δὲ κινεῖσθαι ἐστὶν ὑπὸ τῆς ψυχῆς, (2) οἷον (α) τὸ ὀργίζεσθαι ἢ φοβεῖσθαι τὸ τὴν καρδίαν ὡδὶ κινεῖσθαι, τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἢ τι τοιοῦτον ἴσως ἢ ἕτερόν τι, (β) τούτων δὲ συμβαίνει τὰ μὲν κατὰ φοράν τινων κινουμένων, τὰ δὲ κατ'ἀλλοίωσιν (ποῖα δὲ καὶ πῶς, ἕτερός ἐστὶ λόγος), (3) τὸ δὴ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὁμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ. (4) τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης.

(1) Infatti ammettiamo pure (a) che il provar dolore o gioia e il pensare siano movimenti quant'altri mai, che ciascuna di queste affezioni sia un movimento particolare, (b) e che questo movimento sia causato dall'anima. (2) Ad esempio (a) l'ira o il timore sono determinati moti del cuore, e il pensiero è forse un movimento di questo o di un altro organo; (b) di tali affezioni, alcune si producono perché certe parti corporee si muovono nel senso di una traslazione, altre perché tali parti si muovono nel senso di un'alterazione (quali parti si muovano e in quale modo, è un'altra questione). (3) Tuttavia dire che l'anima è in collera equivarrebbe a dire che l'anima tesse o che costruisce una casa. In realtà forse è preferibile dire non che l'anima prova compassione o apprende o pensa, ma l'uomo per mezzo dell'anima. (4) E ciò non nel senso che in essa ci sia movimento, ma nel senso che questo talora giunge sino a lei, talora parte da lei. (408<sup>b</sup>5-16)

<sup>80</sup> εὐλογώτερον δ' ἀπορήσειεν ἂν τις περὶ αὐτῆς ὡς κινουμένης, εἰς τὰ τοιαῦτα ἀποβλέψας.

<sup>81</sup> λυπεῖσθαι χαίρειν, θαρρεῖν φοβεῖσθαι, ἔτι δὲ ὀργίζεσθαι τε καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ διανοεῖσθαι.

<sup>82</sup> Come rileva correttamente Polansky 2007, 113, Aristotele prima aveva mostrato che è *impossibile* che l'anima si muova (confutando Democrito e Platone), ora invece in questa discussione dimostra che *non è necessario* che l'anima si muova, e che quindi i πάθη non pongono problemi rispetto a quanto già individuato prima.

Che provare gioia e dolore, o pensare, siano dei tipi di movimenti, viene qui da Aristotele preliminarmente accettato e non discusso<sup>83</sup> (1a), come anche non è discusso è che essi siano causati dall'anima (1b). Per mostrare che l'anima non si muove, Aristotele intende provare che anche se queste due premesse sono vere, ciò non implica un qualche mutamento dell'anima: non confuta le premesse ma l'implicazione. Per farlo prende in considerazione alcuni casi specifici, l'ira, il timore e il pensiero, per mostrare come essi siano innanzitutto movimenti di un certo tipo, come traslazione o alterazione (2b), che avvengono in una parte del corpo<sup>84</sup> (2a): dunque, quando si dice che tali affezioni sono movimenti, si sta parlando innanzitutto di movimenti del corpo, ed è questo che giustifica in primo luogo la denominazione di κινήσεις. A questo proposito, non è interesse di Aristotele discutere nel dettaglio quali siano esattamente i movimenti corporei che corrispondono a rabbia e pensiero (cosa che egli affronta più nel dettaglio in altre opere): l'assunzione è solamente che vi sia un qualche movimento che corrisponde a queste affezioni. Anche partendo da queste premesse, dire che in virtù di ciò l'anima si muova non è per Aristotele corretto. Sarebbe, infatti, come dire che l'anima tesse o costruisce una casa: come non è l'anima a tessere, così non è l'anima a incollerirsi o a pensare, ma il vivente nella sua interezza grazie ad essa (3). Ciò significa che non è l'anima a essere il soggetto delle affezioni, ma la sostanza composta di anima e corpo, e quindi è di essa che si deve predicare il movimento, non dell'anima. Si parla di affezioni dell'anima perché esse hanno un rapporto privilegiato con l'anima, nel senso che essa ne è origine causale o termine ultimo (4), ma da ciò non consegue che lei sia il soggetto dei movimenti, e dunque che sia essa stessa a muoversi del movimento implicato da tali affezioni. L'anima è ciò in virtù di cui (τῆ ψυχῆ, <sup>b</sup>15), non ciò in cui avvengono le affezioni<sup>85</sup>. Questo significa tanto che ira, timore, pensiero non sono affezioni che avvengono semplicemente nel corpo in quanto tale, ma avvengono nel corpo in quanto ha un anima (un sasso non si adira né pensa, e d'altro canto neanche cresce in senso proprio), quanto che tali affezioni non mutano l'anima: dire che sono affezioni non dell'anima ma del vivente come sostanza composta di anima e corpo significa dunque che sono affezioni del corpo che avvengono in quanto esso ha l'anima<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> In realtà che questi siano movimenti in tutto e per tutto (e che in particolare siano alterazioni, come qui viene dichiarato) sarà una tesi che verrà meglio precisata da Aristotele nel libro II, mostrando che in realtà essi non sono alterazioni, non nel senso stretto del termine (II 5, 417<sup>b</sup>2 sgg.). Cfr. *infra* capitolo 5, §1.1.

<sup>84</sup> Anche in questo caso non è una tesi propriamente Aristotelica il fatto che il pensiero sia un movimento di un qualche tipo di una parte del corpo: anzi, ripetutamente Aristotele afferma che il pensiero è l'unica facoltà umana a non avere un organo corrispondente (cfr. III 4, 429<sup>a</sup>24-6). Le ragioni per cui qui parla di un organo del pensiero sono di due tipi: 1) innanzitutto al fine dell'argomento, volendo il ragionamento aristotelico indirizzarsi non sul fatto che il pensiero può non essere un movimento di un organo corporeo, ma che se anche lo fosse ciò non implicherebbe che esso è anche un movimento dell'anima; 2) in secondo luogo, è ugualmente aristotelica la tesi per cui forse il pensiero è una specie dell'immaginazione o deriva da essa, e in quanto essa è certamente dipendente da certi movimenti e organi corporei, altrettanto lo sarebbe il pensiero (cfr. I 1, 403<sup>a</sup>8-10). Un'ampia e dettagliata trattazione del tema delle basi fisiologiche del pensiero è offerta da Mingucci 2015.

<sup>85</sup> Insiste molto su questo punto Berti 2004b.

<sup>86</sup> Se Shields 1988, 148 nota 26 ha ragione ad affermare che questo dativo non significa che l'anima è lo strumento con il quale il corpo pensa o si adira, in quanto è notoriamente il corpo ad essere strumento dell'anima (II 4,

Aristotele prosegue lungo questa linea di ragionamento chiamando in causa l'esempio, parzialmente anomalo, dell'intelletto, che «sembra», al contrario del resto delle facoltà dell'anima, che «sopraggiunga come una sostanza e che non si corrompa»<sup>87</sup> (408<sup>b</sup>18-9). La differenza dell'intelletto rispetto alle altre facoltà dell'anima è un tema che percorre tutto il trattato sull'anima, e che trova una trattazione esclusiva nei celebri capitoli 4 e 5 del III libro, fra i più discussi dell'intero *corpus* aristotelico. Senza approfondire il tema<sup>88</sup>, che esula dai limiti della nostra indagine, quello che qui intende dire Aristotele è che l'intelletto potrebbe avere uno statuto tale – separato e non mescolato – da non essere strettamente connesso al corpo: non ha un organo corporeo deputato e non sorge, come il resto delle facoltà psichiche, dal corpo. Quello che interessa ad Aristotele in questa sede, tuttavia, è metterlo a confronto con le altre facoltà in un punto specifico: tutte, e non solo l'intelletto, non si corrompono in quanto tali, ma si corrompono perché è il corpo a corrompersi. L'esempio di Aristotele è degli organi di senso: è l'organo corporeo che invecchia e quindi porta ad una riduzione delle capacità percettive, ed esempio della vista, ma non è la facoltà in quanto tale a venire meno e ad invecchiare, tanto che «se il vecchio [...] recuperasse un occhio adatto, vedrebbe allo stesso modo del giovane»<sup>89</sup> (408<sup>b</sup>21-2). Questo per mostrare che la facoltà in quanto tale non muta, ma a mutare è la disposizione corporea. Allo stesso tempo, se un mutamento nel corpo condiziona anche la facoltà, ciò significa che – con la parziale eccezione dell'intelletto<sup>90</sup> – le facoltà psichiche “emergono” come dalle disposizioni corporee e sono ad esse strettamente legate.

Quindi, di nuovo, l'affermazione per cui l'anima non muta e non si muove in quanto tale (ripetuta poco dopo, 408<sup>b</sup>30-1) va sempre assieme all'affermazione per cui l'aspetto psichico e l'aspetto corporeo sono inscindibili e paralleli. Il quarto capitolo del primo libro ha messo un particolare accento sul primo di questi due aspetti; che tuttavia il tema dell'anima sia rilevante anche per mostrare l'inscindibilità fra anima e corpo, è mostrato nel primo capitolo dello stesso libro.

---

415<sup>b</sup>19), sbaglia però nel momento in cui ritiene che Aristotele voglia dire che le affezioni avvengono perché vi è un qualche mutamento di stato *nell'anima* (cfr. anche Shields 2016, 144-5, Heinaman 1990, 97 nota 28). Innanzitutto, non vi è nessuna differenza chiara fra dire che l'anima è affetta in un qualche modo – ciò che Aristotele vuole negare – e che il vivente è affetto in un qualche modo in quanto muta lo stato dell'anima. Inoltre, se il fattore determinante fosse lo stato dell'anima, a mutamento di affezione corrisponderebbe un mutamento nello stato dell'anima e quindi, contrariamente a quanto afferma Shields, questa si muoverebbe *καθ'αυτό* e non *κατὰ συμβεβηκόσ*: muoversi per accidente significa che non è la cosa stessa che si muove, ma ciò in cui la cosa si trova o a cui è connessa, e dunque se l'anima si muove per accidente non è essa che muta stato ma il corpo; altrimenti, la distinzione fra i due tipi di movimento perde di significato (così, nell'esempio di Shields, i processi neuronali che avvengono nel cervello nel momento in cui l'uomo scrive sono un mutamento per sé, non per accidente del cervello, e dimostrano solo che l'anima non può appunto essere come il cervello di questo esempio). Qui, dunque, Aristotele afferma che nulla cambia nello stato dell'anima, e che invece il mutamento avviene nel vivente in virtù dell'anima, e cioè il movimento parte da lei o a lei giunge, senza però mai mutarla in quanto tale (coglie correttamente questo punto Menn 2002, 100).

<sup>87</sup> εἴκειν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι.

<sup>88</sup> Per una trattazione generale cfr. Caston 2006, 335-41, Zucca 2015, 267-345.

<sup>89</sup> εἰ [γὰρ] λάβοι ὁ πρεσβύτερος ὄμμα τοιονδί, βλέπει ἄν ὥσπερ καὶ ὁ νέος.

<sup>90</sup> Che poco dopo viene detto essere «qualcosa di più divino e impassibile [θειότερόν τι καὶ ἀπαθέσ]» (408<sup>b</sup>29).

Lì, come abbiamo avuto modo di vedere, Aristotele si sta occupando delle principali questioni metodologiche: quali siano i problemi principali della disciplina, quale il suo oggetto, quali il suo metodo e la collocazione scientifica. In questo contesto, dopo aver esposto le principali aporie di cui la ricerca si dovrà occupare, nota che «pongono un problema anche le affezioni dell'anima [ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς]» (I 1, 403<sup>a</sup>3). In particolare, quello che bisogna capire è se tali affezioni sono «tutte comuni al soggetto che la possiede [l'anima], oppure se ce n'è qualcuna che sia propria della stessa anima»<sup>91</sup> (a4-5). Una questione che dunque emerge anche, e in primo luogo, a livello della discussione metodologica, e non solo a partire dalla disamina delle teorie dei predecessori; proprio per questo, come si vedrà, la risposta a tale problema avrà una rilevanza anche per comprendere meglio lo statuto scientifico della psicologia.

Innanzitutto Aristotele passa in rassegna le varie possibili affezioni, menzionando quelle che abbiamo già visto: «collera», «coraggio», «desiderio», «sensazione», «pensiero» (a7-8). Di queste, tutte queste sembrano strettamente legate al corpo, tali per cui l'anima «non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo»<sup>92</sup> (a6-7), con l'unica eccezione del pensiero, che per questo «assomiglia molto a un'affezione propria dell'anima [μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν]» (a8). Ma anche in questo caso la questione non è così chiara: «se però il pensiero è una specie di immaginazione o non opera senza immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo»<sup>93</sup> (a8-10). Ora, determinare se esistano o meno affezioni proprie dell'anima e non del vivente come sostanza composta è rilevante, afferma Aristotele, per determinare in che modo esiste l'anima, se esiste separatamente dal corpo oppure no: se l'anima ha delle affezioni proprie, «potrà avere un'esistenza separata; ma se non c'è nessuna che le sia propria, non sarà separabile»<sup>94</sup> (a11-12). Nella discussione dei predecessori avevamo visto che la questione delle affezioni entrava in gioco per determinare se vi è un movimento dell'anima, ora comprendiamo meglio le conseguenze per quanto riguarda la separatezza o meno dell'anima. Il fatto che Aristotele criticando Democrito e Platone neghi che l'anima abbia un movimento proprio, e il fatto che qui neghi altrettanto che vi siano affezioni proprie dell'anima (in entrambi i casi, con la possibile eccezione dell'intelletto), fanno quindi comprendere che anche per quanto riguarda la separabilità dell'anima dal corpo la posizione aristotelica sarà orientata verso un suo ridimensionamento: ciò che da queste considerazioni emerge è che l'anima non può, ad un esame preliminare, esistere separatamente dal corpo. A questo proposito Aristotele fa un esempio: se l'anima non avrà affezioni proprie ma solo in comune con il corpo,

<sup>91</sup> πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς.

<sup>92</sup> οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν

<sup>93</sup> εἰ δ' ἔστι καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι.

<sup>94</sup> ἐνδέχεται ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· εἰ δὲ μὴθὲν ἔστιν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστή

καθάπερ τῷ εὐθεῖ, ἧ εὐθύ, πολλὰ συμβαίνει, οἷον ἄπτεσθαι τῆς χαλκῆς<sup>95</sup> σφαίρας κατὰ στιγμήν, οὐ μέντοι γ' ἄψεται οὕτως χωρισθέν τι εὐθύ· ἀχώριστον γάρ, εἴπερ ἀεὶ μετὰ σώματός τινος ἔστιν.

si troverà nella stessa condizione della retta in quanto retta, la quale ha molte proprietà, ad esempio quella di essere tangente alla sfera di bronzo in un punto. Non è tuttavia essendo separata che la retta è tangente alla sfera in questo modo. Infatti è inseparabile, se è vero che esiste sempre in un dato corpo. (403<sup>a</sup>12-16)

Ciò che Aristotele sembra suggerire è la seguente considerazione: come la retta non può essere pensata a prescindere dalla materia per poter dire che è tangente ad una sfera di bronzo, così l'anima non può essere pensata indipendentemente dal corpo se bisogna dire che tutte le sue affezioni non avvengono senza il corpo. Attraverso questo esempio tratto dalla matematica<sup>96</sup> Aristotele mostra così casi in cui si considerano delle proprietà che possono essere predicate di un soggetto (l'essere tangente ad una sfera di bronzo per la retta, l'essere adirata o intimorita – le affezioni – per l'anima) e si mostra come, se queste implicano il riferimento ad una materia, anche il soggetto di cui vengono predicate vada necessariamente pensato in una dimensione anche materiale.

Che le affezioni non esistano senza un riferimento corporeo è quanto Aristotele sostiene nell'immediato prosieguito del testo: «Sembra che anche le affezioni dell'anima abbiano tutte un legame con il corpo», e a questo proposito cita una lunga lista di affezioni di carattere prevalentemente emotivo: «l'ira, la tenerezza, la paura, la pietà, il coraggio, e inoltre la gioia, l'amore e l'odio»<sup>97</sup> (16-18). A questo punto, Aristotele non si limita ad affermare che tali affezioni sono intrinsecamente psicofisiche, ma ne dà anche una dimostrazione basata su un'osservazione del loro funzionamento.

(1) ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. μηνύει δὲ τὸ ποτὲ μὲν ἰσχυρῶν καὶ ἐναργῶν παθημάτων συμβαινόντων μηδὲν παροξύνεσθαι ἢ φοβεῖσθαι, (2) ἐνίοτε δ' ὑπὸ μικρῶν καὶ ἀμαυρῶν κινεῖσθαι, ὅταν ὀργᾶ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχη ὥσπερ ὅταν ὀργίζηται. (3) ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτο φανερόν· μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαινόντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου. (4) εἰ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν·

<sup>95</sup> Ross 1961 espunge τῆς χαλκῆς, ma ciò non sembra giovare molto alla comprensibilità del testo (cfr. Movia 1991, 223, Polansky 2007, 53 nota 38).

<sup>96</sup> Che qui Aristotele affermi che, nel caso le affezioni siano dell'anima e del corpo assieme, allora l'anima sia come una retta, cioè come un ente matematico, deve far ritenere meno netta la contrapposizione fra fisica e matematica di quanto potrebbe apparire più avanti (403<sup>a</sup>29-<sup>b</sup>19, rispetto a cui cfr. *infra*). Charles 2008, 9 (seguito in ciò da Mingucci 2015, 66 sgg.) insiste molto su questa contrapposizione: se la matematica considera sempre la forma prescindendo dalla materia, nella psicologia – nella fisica in generale – non solo il composto (il vivente) non può esistere né essere pensato senza le sue componenti, ma soprattutto le due componenti non possono né esistere né essere pensate indipendentemente le une dalle altre. Il paragone qui istituito fra psicologia e matematica, tuttavia, smorza questa netta contrapposizione: anche l'anima può essere pensata come la retta tangente alla sfera di bronzo, cioè non può esistere senza materia, ma si distingue nel pensiero dalla materia (per un simile ridimensionamento della contrapposizione fra fisica e matematica cfr. Caston 2008, 36).

<sup>97</sup> εἴκοι δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν. La lista qui presentata echeggia molto da vicino quella platonica nel *Filebo* (34a-b): questo, come nota Johansen 2012a, 147, per portare esempi di affezioni che anche coloro, come Platone, che sostengono la separabilità dell'anima dal corpo riconoscono come strettamente psicofisiche; e questo si col fine di contrapporre a Platone la tesi che l'anima in sé non si muove (come sostiene Menn 2002, 100), ma anche in modo tale da mostrare che l'anima non esiste separatamente dal corpo.

(1) Lo comprova il fatto che talvolta, pur presentandosi stimoli forti e manifesti, non ci si irrita né si prova paura; (2) mentre in altre circostanze siamo mossi da stimoli piccoli ed appena percepibili, qualora il corpo sia agitato e si trovi nella stessa condizione di quando si è in collera. (3) Ma un fatto ancora più evidente è questo: pur non accadendo nulla che provochi timore, si hanno le stesse emozioni di chi è impaurito. (4) Ma se così stanno le cose, è manifesto che le affezioni dell'anima sono forme contenute nella materia. (403<sup>a</sup>18-25)

Quello che questo passo vuole mostrare, a livello generale, è che se certe affezioni emotive avvengono anche in mancanza di una precisa determinazione da parte di uno stimolo, allora la condizione del loro accadere è lo stato materiale del corpo<sup>98</sup>. I casi presentati a questo proposito sono tre: se vi è uno stimolo forte ma il corpo non è disposto in modo tale da essere impaurito, capita che una persona non si spaventi (1); se vi è invece uno stimolo piccolo ma il corpo è disposto in modo tale ad impaurirsi, capita che l'uomo si spaventi ugualmente (2); vi sono casi, poi, in cui anche senza alcuno stimolo è possibile essere impauriti (3). Tutto ciò dimostra che il fattore davvero rilevante non è lo stimolo, ma la condizione corporea che sottostà alla ricezione dello stimolo. Se questo è il caso, allora le affezioni qui menzionate saranno necessariamente non dell'anima soltanto, ma dell'anima e del corpo assieme: non è l'anima che si adira o si impaurisce, ma l'anima con il corpo. La rabbia, la paura e affezioni simili implicano quindi, nella loro definizione, una componente materiale che rende necessario che anche il soggetto che le riceve sia un composto di forma e materia, esattamente come avveniva nell'esempio della retta e della sfera di bronzo.

La formula con cui Aristotele esprime questa unità forte di forma e materia è λόγοι ἐνυλοὶ<sup>99</sup>, “forme materiate” (4). Quello che vuole dire è che la definizione (λόγος) di tali affezioni fa sempre riferimento ad una specifica realtà materiale, che deve sempre essere presente assieme all'aspetto formale, pena il non comprendere ciò che l'affezione è. A questo proposito, si può notare che in questa espressione la materia figura in posizione predicativa rispetto alla forma: è la forma (o la definizione) a essere “materiate”, di una certa materia<sup>100</sup>. Quello che si può comprendere da ciò è il ruolo preminente della forma sulla materia, e il fatto che la forma determina la materia di cui si sta parlando: lo stesso processo materiale può rivestire ruoli psicologici diversi a seconda della diversa componente psicologica. Da questo punto di vista, la componente materiale è in sé indeterminata, ovvero non permette di stabilire da sola di quale affezione si stia parlando, ed è la forma del processo

---

<sup>98</sup> Lo spiega molto bene Caston 1997, 332-4, che sostiene che questa sia l'affermazione aristotelica della tesi della sopravvenienza dell'anima sul corpo: l'anima *supervenies* sul corpo nel senso che ad una variazione dello stato corporeo corrisponde uno stato psicologico (contro la lettura opposta, ma confliggente con il testo, di Burnyeat 1992, 23).

<sup>99</sup> La lezione è quella di Ross, riportata dalla maggior parte dei manoscritti. Altri invece leggono λόγοι ἐν ὕλῃ (cfr. Polansky 2007, 56 e nota 43, Shields 2016, 98-9), per le ragioni che l'espressione alternativa sarebbe i) più ambigua, ii) non altrimenti attestata né in Aristotele né nel greco a lui contemporaneo, comparando solo nei commentatori (condizione non certo estranea a certi lemmi aristotelici, vedi ἐκείνῳ cfr. *supra* capitolo 3, §2.2, nota 59). Non crediamo tuttavia che la differenza sia così profonda.

<sup>100</sup> Analogamente, da questo punto di vista, proprio a ἐκείνῳ: entrambe mirano ad evidenziare concettualmente lo stesso tipo di forte legame fra forma e materia, la prima come realtà che determina e la seconda come realtà determinata.

psicologico a determinare ciò<sup>101</sup>. A sua volta, una certa forma richiede una certa materia per realizzarsi, come dimostra l'esempio della paura e dello stimolo: per essere impauriti occorre una determinata condizione corporea, ovvero certi determinati movimenti in certe determinate parti del corpo<sup>102</sup>. Tutto ciò ci mostra dunque in che modo Aristotele imposti il problema della stretta connessione fra corpo e anima.

Per fare comprendere meglio il punto, Aristotele fornisce un esempio di definizione adeguata di un'affezione specifica, quella di collera: «la collera è un certo movimento di tale corpo o parte o facoltà, prodotto da tale causa e avente tale fine»<sup>103</sup> (a25-26). Da ciò ne segue che «è senz'altro compito del fisico trattare dell'anima [ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς]» (a27-28). Da questa affermazione comprendiamo come la questione delle affezioni dell'anima ha delle ricadute anche sulla collocazione scientifica della disciplina psicologica: in particolare, dato che gli oggetti della psicologia vanno definiti con riferimento sia alla forma sia alla materia, la psicologia rientra per questo nell'ambito delle scienze fisiche. Per illustrare questo punto Aristotele approfondisce l'esempio della definizione della collera.

(1) ὀργὴ τί ἐστίν· (a) ὁ μὲν [*i.e.* ὁ φυσικὸς, <sup>a29</sup>] γὰρ ὄρεξιν ἀντιλυπῆσεως ἢ τι τοιοῦτον, (b) ὁ δὲ [*i.e.* ὁ διαλεκτικὸς, <sup>a29</sup>] ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος [<sup>b</sup>] καὶ θερμοῦ. (2) τούτων δὲ (a) ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, (b) ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. (3) ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε τοῦ πράγματος, ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιαδί, εἰ ἔσται.

(1) Che cos'è la collera? (a) Mentre il dialettico la definirebbe desiderio di molestare a propria volta (o qualcosa di simile), (b) il fisico la definirà ebollizione del sangue e del calore intorno al [<sup>b</sup>] cuore. (2) Di costoro (a) il fisico indica la materia, (b) il dialettico la forma e la definizione. (3) La definizione della cosa, infatti, è questa, ma, se deve esistere, è necessario che si realizzi in una determinata materia.<sup>104</sup> (403<sup>a</sup>30-<sup>b</sup>3).

---

<sup>101</sup> Insiste giustamente sulla priorità della forma sulla materia Mingucci 2015, 104. Per l'applicazione della terminologica determinante-determinabile cfr. Charles 2008, 7-8, che la ricava dal dibattito a livello teorico di lingua inglese su questi concetti. Nonostante ciò, siamo d'accordo con Caston 2008 che considerare in questo modo la forma e la materia delle affezioni psicofisiche non implichi la loro "impurità", ovvero il non poterle nemmeno concepire e comprenderle separatamente. È questa la differenza fra un ilomorfismo moderato, che ritiene che il composto psicofisico non esista né sia concepibile senza i suoi due aspetti psicofisici e che questi non esistano indipendentemente l'uno dall'altro ma possano essere compresi, in prima battuta, l'uno indipendentemente dall'altro, e un ilomorfismo radicale, che ritiene che i due aspetti psichico e fisico non possano nemmeno essere concepiti separatamente l'uno dall'altro.

<sup>102</sup> A questo proposito sia Johansen 2012a, 155 sia Zucca 2015, 83 sgg., parlano correttamente di necessità ipotetica: se voglio avere l'affezione X (forma), allora devo avere anche la materia Y. Da ciò non deriva però il non poter isolare concettualmente la forma e la materia, trattandosi solo di una implicazione – non di una commistione – fra forma e materia.

<sup>103</sup> τὸ ὀργίζεσθαι κίνησις τις τοῦ τοιοῦδι σώματος ἢ μέρος ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε

<sup>104</sup> Traduzione variata rispetto a Movia ("L'essenza della cosa in questione è infatti determinata, ma..."). L'ultima frase, in particolare, è costruita in modo poco lineare, particolarmente per via della posizione attributiva di ὅδε, ciò che probabilmente ha fatto sì che molti trascrittori lo considerassero ridondante e determinassero la sua assenza in tutti i manoscritti eccetto uno o la sua sostituzione con εἶδος, lezione fortunata ma attestata solo dal 1500 (cfr. Movia 1991, 226); la lezione ὅδε è comunque presente in Temistio e accettata dalla maggioranza degli editori e dei commentatori moderni. La traduzione di Movia, sebbene troppo libera, mette tuttavia in giusta evidenza il valore di ὅδε, che molti traduttori riassorbono in un articolo dimostrativo traducendo "questa è la definizione della cosa". La posizione di ὅδε ci pare possa essere un indizio, certamente tenue, del fatto che il λόγος della cosa può essere determinato in prima battuta

Vediamo qui contrapposti due modi di definire cos'è la collera, quello del dialettico e quello del fisico: il primo afferma che essa è “desiderio di molestare” (1a), il secondo che è “ribollimento nel sangue” (1b). A questo proposito, va notato innanzitutto che qui non solo la connotazione di dialettico, ma anche quella di fisico assume un valore peggiorativo<sup>105</sup>: fisico qui significa “meramente fisico”, ovvero colui che si occupa di questi fenomeni indicandone solo il lato materiale. D'altro canto, entrambi dicono qualcosa di vero sulla collera; di più, l'uno dice in modo esatto la forma della collera (2b), l'altro ne dice in modo esatto la materia (2a), tant'è vero che variazioni sia della definizione formale e di quella materiale si trovano in altri luoghi del *corpus* aristotelico<sup>106</sup>. Ciò che ad entrambi sfugge, tuttavia, è che per comprendere che cos'è la collera non basta fornire una delle due definizioni, ma è necessario congiungerle in un'unica formula definitoria che le comprenda entrambi. Ciò che ne risulta è quindi λόγος ἔνυλος, che indica appunto che quella definizione viene riferita alla materia specifica (ἐν ὅλῃ τοιαδί) che è richiesta perché si realizzi (3). Se quindi è vero che la collera è “desiderio di vendetta”, in quanto tale desiderio richiede necessariamente che il sangue bolla per realizzarsi, per comprendere cos'è la collera non si potrà prescindere dal fatto che essa sia anche il bollire del sangue. Allo stesso modo, prosegue Aristotele, si può dire che la casa è «riparo che difende contro la distruzione causata da venti piogge e caldo»<sup>107</sup>, oppure che è «pietre, mattoni e legno [λίθους καὶ πλίνθους καὶ ξύλα]» (b4-6), il primo indicando il fine, e dunque, la forma, della casa, il secondo invece la materia. Il fisico – il buon fisico aristotelico, non il riduzionista –, invece, è colui che prende in considerazione «entrambe [ἀμφοῖν]» (b9).

In ciò, nota Aristotele, il fisico si differenzia dal matematico, che considera «le caratteristiche che non sono separabili, e tuttavia non vengono considerate in quanto affezioni di un determinato corpo e sono ottenute per astrazione»<sup>108</sup>; e si differenzia altrettanto dal filosofo primo, che considera le realtà effettivamente separate, «in quanto sono separate [ἢ δὲ κεχωρισμένα]» (b14-16). La differenza dall'approccio matematico è riaffermata, infine, ribadendo che «le affezioni dell'anima sono

---

di per sé stesso, e che solo in secondo luogo, quando si parla del suo modo di esistere, viene integrato con la materia; un indizio, dunque, per la possibilità di concepire il λόγος di per sé nella sua purezza (*contra* Charles 2008).

<sup>105</sup> Cfr. Zucca 2015, 83: «il “fisico” non è il buon fisico aristotelico, bensì i fisici riduzionisti».

<sup>106</sup> Nello specifico, la definizione meramente dialettica si trova nei *Topici* e nella *Retorica*, quella naturalistica in diverse opere di biologia, dal *De partibus animalium* al *De respiratione* (per un'analisi dei due tipi di definizione lungo tutti questi testi cfr. Mingucci 2015, 72-100).

<sup>107</sup> σκέπασμα κωλυτικὸν φθορᾶς ὑπ' ἀνέμων καὶ ὄμβρων καὶ καυμάτων

<sup>108</sup> τῶν δὲ μὴ χωριστῶν μὲν, ἢ δὲ μὴ τοιούτου σώματος πάθη καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως. Su come Aristotele pensi la matematica e cosa significhi che essa operi “per astrazione”, con riferimento particolare a *Metaph. M*, cfr. Annas 1992, 131-148.

inseparabili dalla materia fisica degli animali»<sup>109</sup> (b17-8), e questo perché sono «come l'ira e il timore, e non come sono inseparabili la linea e la superficie»<sup>110</sup> (b18-19).

### *Conclusion*

Ricapitoliamo qui i risultati principali conseguiti da Aristotele in questo libro.

Grazie alla discussione metodologica, egli ha chiarito innanzitutto l'ambito scientifico di appartenenza della psicologia, ovvero la filosofia della natura; ne ha poi determinato in linea di massima il metodo, prevalentemente diairetico; infine, esponendo le aporie principali, ne ha tematizzato le categorie fondamentali, ovvero sostanza, atto-potenza, parti dell'anima e affezioni dell'anima. Sono questi concetti, e i problemi ad essi connessi, a fare da linee guida della ricerca aristotelica.

Con la discussione dei predecessori Aristotele è riuscito già a fornire una risposta, almeno parziale e dal valore dialettico, ad alcune delle aporie presentate. Due sono, in particolare, le conclusioni a cui è giunto: da un lato, che l'anima è una sostanza causalmente efficace, dall'altro, che essa non è disgiungibile dal corpo in quanto la relazione fra essi è quella di forma e materia. Questa relazione, sfuggita nella sua natura sia a Democrito e Platone sia ai teorici dell'anima-armonia, fa sì che all'anima sia essenziale avere un corpo e al corpo sia essenziale avere un anima.

Infine, attraverso l'analisi delle affezioni dell'anima, o come ora è meglio affermare, del vivente, Aristotele giunge a diversi traguardi. Da un lato, un'ulteriore determinazione dell'esatto valore scientifico della psicologia: essa si differenzia da matematica e filosofia prima (metafisica) in virtù del suo considerare tanto forma e materia di ciò che esiste, con la preminenza della forma. Dall'altro, sono stati confermati due risultati teorici preliminari: innanzitutto, l'aver compreso che l'anima non si muove; in secondo luogo, e implicato da ciò, che l'anima esiste sempre unita al corpo, e che essa va studiata e definita nella sua unione con il corpo. Se si fosse trovato un movimento dell'anima in quanto tale, si sarebbe trovata un'affezione sua propria, e quindi si sarebbe potuto dire che essa esiste anche separatamente, ma ciò non è stato riscontrato; d'altro canto, quelle che siamo soliti definire affezioni dell'anima sono in realtà affezioni del vivente, e non dell'anima soltanto, che, andando definite facendo sempre riferimento alla materia, indicano che anche il loro soggetto non può essere definito e compreso senza materia.

L'analisi di questi punti ci ha consentito di accedere allo studio dell'anima attraverso il percorso pensato da Aristotele stesso. Un punto in particolare però va evidenziato, in quanto sarà

---

<sup>109</sup> τὰ πάθη τῆς ψυχῆς οὕτως ἀχώριστα τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζώων

<sup>110</sup> ἢ γε τοιαῦθ' ὑπάρχει <οἷα> θυμὸς καὶ φόβος, καὶ οὐχ ὥσπερ γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον. La contrapposizione non va tuttavia esagerata, dato che Aristotele, come abbiamo visto, afferma che l'anima può essere vista come una linea, se si pensa alla sua proprietà di essere tangente ad una sfera di bronzo (cfr. 403<sup>a</sup>12-16 e *supra*, nota 96).

rilevante per l'analisi che svolgeremo nel prossimo capitolo. Il legame essenziale fra la materia del vivente, ovvero il corpo, e il principio della vita, l'anima, è stato il denominatore comune di tutti i passaggi principali dei passi qui analizzati: tanto della critica ai predecessori quanto dell'analisi delle affezioni dell'anima. È la natura di questo legame che sarà importante per il capitolo che segue, dove, attraverso una analisi dei primi quattro capitoli del secondo libro del *De Anima*, studieremo il tipo particolare di δύναντις che lega il corpo all'anima e alla vita, facendo sì che esso possa dirsi allo stesso tempo sostrato del processo di generazione e corruzione del vivente ed essenzialmente legato alla vita e all'anima.



## L'anima e la vita

In questo capitolo ci occuperemo di analizzare il discorso costruttivo di Aristotele sull'anima, esposto nei primi quattro capitoli del secondo libro del *De Anima*. Se nel primo libro, come abbiamo visto, vengono poste le premesse metodologiche indispensabili e sono delucidati preliminarmente alcuni punti, è solo da questo libro che la trattazione dell'oggetto si fa diretta, oltre che particolarmente serrata. Essa procede a più riprese: nel primo capitolo vengono fornite le prime tre definizioni dell'anima, che però vengono connotate come "più generali" e, sotto diversi punti di vista, ancora inadeguate; nel secondo, la ricerca riprende di nuovo dall'inizio per fornire una definizione più scientifica e definitiva: dato però che essa, come emerge durante il ragionamento, deve fare riferimento alle diverse funzioni vitali (nutrizione/riproduzione, percezione, locomozione, intellesione), si giunge alla conclusione che una comprensione esauriente dell'anima si può ottenere solo passando in rassegna tutte queste funzioni, per vedere in che modo l'anima ne è causa; dunque, dopo aver chiarito nel terzo capitolo il tipo peculiare di rapporto che sussiste fra le varie forme di anima, con il quarto capitolo Aristotele inizia ad affrontare analiticamente la facoltà nutritivo-riproduttiva, per poi muoversi a partire dal capitolo successivo a quella percettiva, e così via fino alla fine del *De Anima*.

Il nostro impegno in questo capitolo verrà investito in primo luogo nel percorrere la teoria aristotelica dell'anima esposta in questa parte del trattato, per mettere in luce le definizioni di anima fornite e le argomentazioni utilizzate: perciò, seguiremo il testo aristotelico per la maggior parte del capitolo in modo lineare. Tuttavia, questa esposizione ci servirà per mettere in luce l'aspetto specifico della trattazione che più è pertinente al presente lavoro, vale a dire il rapporto fra materia e vita: è per questa ragione che prenderemo in esame i primi quattro capitoli del secondo libro. La sola eccezione sarà il richiamo a un celebre passo di *DA II 5* particolarmente illuminate sul rapporto fra potenza e atto.

Come detto, il punto che più ci interessa di questa parte del trattato aristotelico è il rapporto fra materia e vita. Tale rapporto è la particolare declinazione che il binomio materia-forma assume nell'ambito delle scienze biologiche: la vita è la forma della materia del vivente in quanto vivente, e il suo principio è l'anima. Più precisamente, la materia del vivente ha come forma l'anima, la quale è principio della vita, e perciò la vita diviene forma ed essenza della materia del vivente. Quello che vogliamo mettere in luce in questo capitolo è in che senso la vita sia l'essenza della materia del vivente. Questo punto è stato più volte considerato problematico, per i motivi che abbiamo già incontrato, a livello più generale, nel primo capitolo del nostro lavoro: se la vita (la forma) è essenziale al corpo del vivente (la materia), allora non si dà un corpo senza vita – come pare confermato dalle

ripetute affermazioni aristoteliche anche in questo contesto del “principio di omonimia” –, e dunque la materia non è più ciò che permane nei processi di generazione e corruzione, in quanto non vi è continuità fra la materia che non ha ancora la vita, la materia che ha la vita e la materia che non ha più la vita<sup>1</sup>.

Coerentemente con il percorso seguito in questo lavoro, noi ci concentreremo sul ruolo essenziale giocato dalle nozioni di δύναμις ed ἐνέργεια nel rendere comprensibile questo punto. L’anima viene infatti definita, in una delle definizioni più generali, atto primo del corpo che ha la vita in potenza. In questa definizione è contenuto il nucleo principale della teoria aristotelica dell’anima e della vita. Quello che ci sforzeremo di mettere in luce è, in particolare, in che senso il corpo abbia la vita in potenza: come abbiamo visto nella prima parte del nostro lavoro, infatti, vi sono due sensi in cui la materia può essere detta in potenza, uno riferito alla sua capacità di divenire qualcos’altro, l’altro riferito alla sua capacità di essere materia costitutiva di un composto. Come diverrà chiaro, la relazione essenziale fra vita e materia del vivente è comprensibile se si pensa la δύναμις della materia nel secondo senso: la materia è essenzialmente animata nella misura in cui è materia costitutiva di un composto vivente. Ciò non toglie, come sarà altrettanto chiaro, che la materia sia in potenza anche nell’altro senso, e che dunque possa acquisire o perdere quelle caratteristiche che la fanno essere viva, e che le conferiscono la potenza costitutiva della vita. Tutto ciò permetterà da un lato di togliere l’apparente problematicità della relazione fra materia e vita, distinguendo due aspetti del concetto di δύναμις con cui chiarire tale rapporto, dall’altro metterà in luce un punto fondamentale per farsi un’immagine dell’ontologia della vita di Aristotele.

Il capitolo sarà così strutturato: nel primo paragrafo analizzeremo il primo capitolo del libro, vedendo prima la delucidazione preliminare che Aristotele fa dei concetti che userà per definire l’anima, riprendendo anche il passaggio in *DA* II 5 dove vengono approfondite le nozioni di δύναμις ed ἐνέργεια (§1.1), passando poi alle prime tre definizioni di anima che egli fornisce (§1.2) e successivamente alle osservazioni conclusive del capitolo sul modo in cui il corpo è in potenza rispetto all’anima (§1.3); in seguito, studieremo il rapporto fra anima e vita, vedendo innanzitutto il modo in cui Aristotele tematizza la nozione di vita e il rapporto fra le varie forme di essere vivente attraverso passi dal secondo e dal terzo capitolo (§2.1), e analizzando poi il modo più scientifico in cui Aristotele concepisce l’anima come causa formale, finale ed efficiente della vita del corpo (§2.2);

---

<sup>1</sup> Questo problema è noto negli studi aristotelici come “problema di Ackrill”, in riferimento all’articolo che per primo lo pose (Ackrill 1972/73). Nonostante sia stato da noi messo in luce prima nei libri ZH della *Metafisica*, esso è sorto dunque innanzitutto nell’ambito degli studi del *De Anima*, per poi essere riconosciuto come problema più generale dell’ilomorfismo aristotelico (molto chiaro a questo proposito è Williams 1986).

## 1. *L'anima e il corpo*

### 1.1. I concetti fondamentali

Con l'inizio del secondo libro, Aristotele riprende la sua ricerca da capo, intraprendendo un percorso costruttivo per determinare che cosa sia l'anima. Prima di leggere le linee di apertura, è opportuno ripercorrere brevemente le aporie che erano state poste in *DA I 1*: Aristotele, infatti, le utilizzerà molto fedelmente come linea guida della sua ricerca. Come avevamo visto<sup>2</sup>, le aporie presentate da Aristotele sono le seguenti: 1) in che categoria rientri l'anima; 2) se sia un ente in atto o un ente in potenza; 3) se abbia o no parti (corrispondenti alle sue facoltà); 4) se i vari tipi di anima siano differenti per specie o per genere (se siano tutti "anima" o se ciascuno sia un tipo di ente a sé); 5) se bisogna prima esaminare l'anima in generale o le sue parti; 6) quali facoltà costituiscano effettivamente delle parti distinte e quali no; 7) se vadano esaminate prima a) le facoltà o le attività di queste facoltà e b) le attività o gli oggetti di queste attività. Ora, le ultime tre (6, 7a e 7b) saranno importanti a partire dal secondo capitolo del libro. Le altre invece sono rilevanti nel contesto dell'inizio del primo capitolo. Innanzitutto le prime due, che si chiedono 1) se l'anima sia sostanza, qualità o quantità e 2) se sia in atto o in potenza; ma anche le successive tre, dove il problema, come avevamo visto, è 3) se si possa parlare di "anima" per riferirsi a facoltà psichiche diverse, e 4) se si possa parlare di "anima" per riferirsi a tipi di esistenze psichiche complessive diverse, e infine, preso atto di queste differenze interne ed esterne alla nozione di anima, se 5) abbia senso iniziare ad analizzarla dal lato più generale o piuttosto a partire dalle differenze per poi ricostruire la nozione nel suo complesso. Il contesto problematico fornito da queste cinque domande ci aiuterà ad intendere correttamente l'apertura di *II 1*. Vediamone ora il testo.

(1) Τὰ μὲν δὴ ὑπὸ τῶν πρότερον παραδεδομένα περὶ ψυχῆς εἰρήσθω· (2) πάλιν δ' ὥσπερ ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν, πειρώμενοι διορίσαι τί ἐστὶ ψυχὴ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς. (3) λέγομεν δὴ γένος ἐν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ (a) τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, (b) ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, (c) καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. (4) ἔστι δ' (a) ἡ μὲν ὕλη δύναμις, (b) τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, (i) τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, (ii) τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.

(1) Per ciò che riguarda le dottrine sull'anima tramandateci dai nostri predecessori può bastare quanto si è detto. (2) Riprendiamo ora di nuovo la strada come dall'inizio, cercando di determinare che cos'è l'anima e qual è il suo concetto più generale. (3) Noi chiamiamo un certo genere di esseri sostanza, e diciamo sostanza (a) in un primo senso la materia, la quale di per sé non è qualcosa di determinato; (b) in un secondo la forma e la specie, in virtù della quale precisamente si parla di qualcosa di determinato; (c) e in un terzo senso il composto di queste due.

---

<sup>2</sup> Cfr. *supra* capitolo 4, §1.2.

(4) (a) La materia poi è potenza e (b) la forma atto, e l'atto si dice in due sensi: (i) o come la conoscenza, (ii) o come l'uso di essa. (412<sup>a</sup>3-12)

Innanzitutto qui viene segnata esplicitamente la conclusione del resoconto dei predecessori, e dunque della parte introduttiva nel suo complesso, per lasciar spazio alla parte positiva (1). Viene dunque dichiarato l'intento di ricominciare “dall'inizio” (2): Aristotele dice in questo caso ἐξ ὑπαρχῆς, che significa inizio, ma si richiama al verbo ὑπάρχειν, “esistere”, e restituisce dunque all'espressione una sfumatura non di azzeramento, ma di ripresa sulla base di ciò che è già stato visto<sup>3</sup>. Aristotele ricomincia dunque la ricerca, ma tenendo a mente quello che è stato conseguito precedentemente e costruendo a partire da esso: dunque, più che un cambio di oggetto, si tratta di ricominciare con un nuovo metodo, positivo e costruttivo e non più solamente aporetico.

A questo punto, il primo problema che viene posto, in un certo senso il più importante, è τί ἐστι ψυχή, “che cos'è l'anima”. Questa, come è facile vedere, è la prima aporia delle sette presentate nel primo libro. Ad essa viene tuttavia impresso subito un'impostazione precisa: si tratta di comprendere che cos'è l'anima dandone innanzitutto la “nozione più generale”, κοινότατος λόγος (2). Tale espressione può essere interpretata in più di un modo. Due in particolare sembrano le letture più pertinenti. Da un lato, essa può riferirsi al fatto che i concetti che verranno usati in questo capitolo per definire che cos'è l'anima, vale a dire le categorie (sostanza, qualità, quantità, etc.), sono quelli più generali rispetto ai quali non ci sono altre nozioni che li accomunino<sup>4</sup>. Dall'altro, con essa Aristotele sembra indicare il fatto che la definizione che si appresterà a dare sarà una definizione valida per tutti i tipi di anima, a prescindere dal tipo di anima di cui si sta discutendo, vegetale, animale o umana<sup>5</sup>. Ciò non è scontato: come si vedrà meglio nel secondo capitolo di questo secondo libro, per comprendere a fondo la natura dell'anima bisogna vedere nello specifico il modo in cui è causa di ciascuna funzione biologica, e cioè il modo in cui è causa di ciascuno dei diversi modi in cui si dice che qualcosa è in vita, vegetale, animale o umano, dato che la vita “si dice in molti modi”. Qui, invece, Aristotele afferma (rispondendo così anche alle aporie terza, quarta e quinta) che prima verrà data una definizione di anima più generale e dunque valida ugualmente per tutti i tipi di anima, e poi si esaminerà più nello specifico ciascuna facoltà e ciascun tipo di anima. Una tale definizione è meno scientifica, e tuttavia non è illegittima, proprio perché i vari tipi di anima non sono enti completamente diversi, sono tutti “anima”. Tutto ciò, come detto, Aristotele lo tratterà a partire dal secondo libro nel secondo capitolo; ciò che viene detto qui, è che il concetto di ciò che è l'anima sarà il più generale in

---

<sup>3</sup> Riprendiamo questa osservazione da Polansky 2007, 146.

<sup>4</sup> Johansen 2012a, 11. L'essere, infatti, non è secondo Aristotele un genere, predicandosi anche delle proprie differenze (*Metaph.* B, 998<sup>b</sup>21-7), e dunque sono le categorie le nozioni di genere più ampie che vi siano, e rispetto ad esse non vi è nulla di più κοινόν (*Metaph.* Λ, 1070<sup>b</sup>1-2).

<sup>5</sup> Polansky 2007, 146.

quanto valido per tutti i tipi di anima. Per fornire questo concetto più generale, Aristotele adopera la nozione di sostanza.

Come avevamo avuto modo di vedere nel capitolo precedente, che l'anima fosse sostanza Aristotele lo aveva accertato attraverso la discussione dei predecessori, e in particolare attraverso la refutazione della teoria dell'anima-armonia: secondo essa, l'anima è una qualità, ovvero un rapporto armonico di parti corporee; Aristotele rifiuta questa possibilità assegnando invece l'anima alla categoria di sostanza<sup>6</sup>. Nel passo che stiamo analizzando, Aristotele svolge un'analisi concettuale della nozione di sostanza, per renderne più precisa l'applicazione alla psicologia (3).

Sostanza è un concetto applicato da un lato alla materia (3a), dall'altro alla forma (3b), o, infine, a ciò che risulta dalle due (3c). Compiuta questa distinzione, Aristotele caratterizza meglio i termini ricorrendo al concetto di determinazione (τόδε τι): la materia è ciò che di per sé (καθ'αυτό) non è determinato (3a), mentre la forma è ciò in virtù di cui (καθ'ἣν) qualcosa è determinato (3b). Qui la contrapposizione fra le due è molto chiara a livello linguistico grazie all'uso di κατά con l'accusativo<sup>7</sup>. La materia è indeterminata se concepita solo in sé stessa: il legno, in quanto materia, non è nulla di determinato, ma esiste solo nella forma di tavolo, casa, ramo, tronco. Questa determinazione non gli deriva però dall'esser legno, esso non è tale cosa in virtù di sé stesso, ma in virtù della sua forma. La forma, poi, è determinata in sé stessa, e il composto delle due – ciò che risulta dalle due – è determinato non in virtù della materia, ma della forma: il tavolo di legno è ciò che è grazie alla forma del tavolo, e non grazie all'essere fatto di legno. Questo, come è chiaro, è una ripresa del senso tecnico del concetto di materia, esposto in *Metafisica Z 3*, e insiste in modo particolare sulla nozione di materia come qualcosa di indeterminato, su cui abbiamo avuto modo di soffermarci a lungo.

Dopo aver chiarito i concetti di materia e forma, Aristotele passa a quelli di atto e potenza, ἐντελέχεια e δύναμις (4). Come già sapevamo, la materia è strutturalmente in potenza (4a), la forma strutturalmente in atto (4b). Viene stabilito anche qui, dunque, il nesso concettuale materia-indeterminazione-potenza. La δύναμις a cui Aristotele si riferisce qui è quindi quella della materia costitutiva di un composto: la sostanza concreta sensibile ha un aspetto materiale, in potenza, e uno formale, in atto, e i due sono appunto aspetti di una stessa realtà. La novità rispetto alla *Metafisica* risiede qui piuttosto nella precisazione di due ulteriori sensi di atto: una cosa è in atto o come la conoscenza non esercitata (4ai) o come il suo uso (4aii). Per chiarire meglio questa distinzione, rivolgiamoci a un passo dal quinto capitolo del secondo libro, dove essa viene esplicitamente tematizzata e approfondita.

---

<sup>6</sup> Cfr. *supra* capitolo 4, §2.2; cfr. anche Shields 2016, 168, Polansky 2007, 147.

<sup>7</sup> Lo mette giustamente in risalto Shields 2016, 167.

In *DA II 5* Aristotele ha iniziato ad occuparsi della percezione, dopo aver terminato l'analisi della facoltà nutritivo-riproduttiva. Noi non ci occuperemo in questo lavoro del tema della percezione, e qui tratteggeremo solo le linee essenziali del discorso aristotelico per fornire un contesto testuale al passo che esamineremo<sup>8</sup>. La percezione, afferma Aristotele, «consiste nell'essere mossi e nel subire un'azione»<sup>9</sup> (416<sup>b</sup>33-4). Dato ciò, non si darà percezione finché non vi sarà un agente, ovvero l'ente percepito, che muova e agisca sulla facoltà percettiva; se questo è vero, dunque, il paziente prima di subire l'azione dell'ente percepito sarà solo in potenza percipiente, ovvero avrà la capacità di percepire ma non starà già percependo in atto. Dunque «la facoltà sensibile non è in atto, ma soltanto in potenza»<sup>10</sup> (417<sup>a</sup>6-7). L'organo percettivo stesso quindi, afferma Aristotele, non può essere percepito: se così fosse, la percezione sarebbe sempre in atto essendo sempre a contatto con il proprio organo percettivo, ma dunque non potrebbe percepire null'altro, perché non potrebbe passare dalla potenza all'atto di percepire. Dunque, in presenza del solo organo percettivo e non dell'oggetto percepito, «la percezione non avviene, alla stessa maniera che il combustibile non brucia sé stesso»<sup>11</sup> (417<sup>a</sup>7-8). La facoltà percettiva è dunque in potenza nel senso che essa non percepisce finché non vi è un oggetto esterno che agisca su di essa e attivi il processo percettivo.

A questo punto, però, Aristotele sente il bisogno di rendere più preciso il concetto di “essere in potenza” e di “essere in atto”.

(1) ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμων τι (α) ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· (β) ἔστι δ' ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· (2) ἐκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατὸς ἐστίν, ἀλλ' (α) ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, (β) ὁ δ' ὅτι βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μὴ τι κωλύσῃ τῶν ἑξωθεν· (3) ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεία ὢν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ Α.

(1) Un essere è conoscente o (a) al modo che diremmo conoscente l'uomo, perché è uno degli esseri che conoscono e che possiedono il sapere; (b) oppure al modo che diciamo ormai conoscente chi possiede la conoscenza della grammatica. (2) Costoro non si trovano in potenza allo stesso modo, ma (a) il primo perché il suo genere e la sua materia sono di un certo tipo, (b) il secondo perché, qualora lo voglia, può esercitare la sua conoscenza, purché qualcosa di esterno non glielo impedisca. (3) Chi, poi, ormai esercita il suo sapere, si trova in atto e conosce in senso vero e proprio questa determinata cosa A. (417<sup>a</sup>22-9)

Aristotele usa come esempio di cosa in potenza e in atto la conoscenza, come in *II 1*, e più nello specifico la conoscenza della grammatica (1), e distingue due casi di individui che possiedono la conoscenza: da un lato, chi la possiede nel senso che è un essere umano dotato della facoltà di conoscere (1a), dall'altro chi possiede già, perché l'ha già acquisita con lo studio, tale conoscenza e non

<sup>8</sup> Per una trattazione più approfondita del tema della percezione in questo passo cfr. Burnyeat 2002, sul tema generale della percezione in Aristotele, cfr. Caston 2006, 327-331, Zucca 2015, 119-197.

<sup>9</sup> ἢ δ' αἰσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει.

<sup>10</sup> τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἐστὶν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον.

<sup>11</sup> διὸ οὐκ αἰσθάνεται, καθάπερ τὸ καυστὸν οὐ καίεται αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἄνευ τοῦ καυστικοῦ.

la sta esercitando (1b). Pensiamo alla conoscenza di una lingua, ad esempio del francese, da parte di un parlante non madrelingua<sup>12</sup>: un italiano non conosce il francese dalla nascita, eppure volendo potrebbe impararlo in qualsiasi momento applicandosi nello studio della sua grammatica, della sua fonetica, leggendo testi e ascoltando persone che lo parlano; dunque, egli non conosce il francese nel senso che non lo sa parlare, ma ha la facoltà di poterlo conoscere in quanto dotato dell'apparato cognitivo umano che lo rende abile a ciò. Dall'altro lato, quando costui avrà studiato il francese e avrà acquisito una certa familiarità con la lingua, egli possiederà quella conoscenza e sarà pronto a esercitarla in qualsiasi momento, parlando con altri francesi, leggendo o scrivendo dei testi in lingua, e così via. Entrambi, afferma Aristotele, possono essere detti conoscenti (ἐπιστήμον), ma in due modi diversi. A questi due modi diversi di essere conoscente corrispondono due modi diversi di essere in potenza (2). Colui che è in grado di imparare il francese in quanto essere umano, pur non avendolo ancora imparato, ha la conoscenza del francese in potenza nel senso che è naturalmente (per via del suo "genere", ovvero dell'essere umano<sup>13</sup>) capace di apprenderlo, e questa potenza può essere resa atto attraverso lo studio della lingua (2a). Quando questo passaggio avviene, e la lingua viene effettivamente appresa, egli si troverà da un lato in atto, perché appunto la potenzialità di conoscere il francese è stata resa attuale e il francese è stato effettivamente appreso, dall'altro, nei momenti in cui non lo eserciterà concretamente (non parlerà con altri francesi, non leggerà o non scriverà un testo, e così via) tale conoscenza è comunque in potenza, nel senso che esiste ed è pronta ad essere esercitata in ogni momento, ma non è attualmente esercitata (2b). L'esercizio attivo della lingua, infine, costituisce la realizzazione ultima di questo secondo tipo di potenzialità, o la seconda attualizzazione della prima attualizzazione della conoscenza (3).

Vediamo facilmente che la distinzione appena tracciata è corrispondente a quella di II 1, dove si descrivevano due modi di dire che una cosa è in atto: o come la conoscenza (4bi), che corrisponde al secondo tipo di attualità di II 5, o come il suo esercizio (4bii), che corrisponde all'atto di II 5. Si parla quindi di un processo in tre fasi: da una mera potenzialità (potenza prima) si passa ad un atto primo o potenza seconda, e da questa all'atto secondo che non ha più nulla di potenziale<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> L'esempio, leggermente modificato, è di Kosman 2013, 57 sgg.

<sup>13</sup> Aristotele aggiunge anche che questa potenzialità deriva dall'essere "di una certa materia" (ὕλη). Questo perché, come avevamo avuto modo di vedere (cfr. *supra*, capitolo 2, § 1.3, e capitolo 3, §2.2) una data materia porta con sé una serie di specifiche potenzialità nel senso di capacità: ciò che è fatto di grasso, in virtù dell'essere fatto di grasso, può essere bruciato; un muro fatto di lana non è possibile per il fatto che la lana non porta con sé le specifiche capacità che invece sono proprie della pietra e che le consentono di sostenere il peso dell'edificio. In questo caso, la materia specifica di cui è fatta l'uomo (e quindi i suoi tessuti nervosi e i suoi organi) gli consentono di essere capace di apprendimento linguistico e, in generale, di apprendimento cognitivo: gli danno quindi la potenza di primo livello rispetto alla conoscenza. Più implausibile ci sembra l'interpretazione di Polansky 2007, 231-2, per cui il riferimento alla materia sottolinea il fatto che quell'ente è solo potenzialmente capace di conoscere, a differenza delle intelligenze senza materia che non possono che conoscere in atto e mai in potenza.

<sup>14</sup> Questo processo a tre fasi è altrove descritto anche come minore o maggiore prossimità rispetto alla realizzazione di un'abilità in atto: il geometra che dorme è più distante dalla realizzazione delle sue conoscenze in atto di quello

Fatta questa tripartizione, Aristotele si interroga sul modo in cui avviene il passaggio fra le varie fasi. Ciò che afferma è che la transizione dalla prima alla seconda fase (dalla potenza all'atto primo) non è dello stesso tipo del passaggio dalla seconda alla terza fase (dall'atto primo all'atto secondo): nel primo caso si tratta infatti di una vera e propria «alterazione mediante apprendimento» tale per cui il soggetto «muta più volte dalla condizione contraria»; nel secondo caso invece «dal possedere (ma senza farne uso) l'aritmetica o la grammatica, passa ad esercitarle»<sup>15</sup> (417<sup>a</sup>31-<sup>b</sup>1). L'individuo che, non sapendo il francese, studia le grammatiche, legge i testi, dialoga con dei madrelingua per apprendere la lingua sta subendo una mutazione, che non è sostanziale, né quantitativa, ma è evidentemente qualitativa<sup>16</sup>: egli passa da uno stato in cui non conosce il francese ad uno in cui lo conosce, e questa si qualifica a tutti gli effetti come un'alterazione. L'esercizio di questa conoscenza, invece, pur essendo sempre un passaggio da una potenza (seconda) ad un atto, non è un mutamento del soggetto, non è un processo di alterazione. La ragione di ciò viene spiegata appena dopo, e risiede nel fatto che nel secondo caso, a differenza del primo, lo stato di partenza non viene perso per lasciare spazio alla realizzazione dello stato conclusivo: mentre chi apprende il francese passa dal non saperlo al saperlo, e lo stato di ignoranza non vi è più, chi è capace di parlarlo ritiene questa capacità anche mentre esercita in atto la lingua. Vediamo il testo di Aristotele dove egli argomenta in questo modo:

(1) οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ (α) τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, (β) τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν· (2) θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, (α) ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως.

(1) Neppure 'subire' ha un unico significato, ma (a) in una prima accezione è una specie di distruzione da parte del contrario, (b) in un'altra è piuttosto la conservazione, da parte di ciò che è in atto, di ciò che è in potenza e che gli è simile allo stesso modo che la potenza ha relazione con l'atto. (2) Difatti chi possiede la conoscenza passa ad esercitarla, (a) e quest'attività o non è un'alterazione (giacché è una crescita del soggetto verso sé stesso e la propria realizzazione), oppure è un genere diverso di alterazione. (417<sup>b</sup>2-7)

Qui ritroviamo ciò che abbiamo anticipato, ovvero che si possono distinguere due tipi di passaggio dalla potenza all'atto: da un lato, ciò che vi è all'inizio, e che è in potenza il risultato finale, viene perduto nel processo e lascia spazio al contrario (1a); dall'altro, ciò che vi è all'inizio permane

---

sveglio, e quello sveglio più distante di quello che «sta studiando [τοῦ θεωροῦντος]», che le ha effettivamente realizzate (GA II 1, 735<sup>a</sup>9-12). Notiamo inoltre con Burnyeat 2002, 51 che dei termini usati per indicare le varie fasi (potenza prima/seconda e atto primo/secondo) l'unico a comparire nel testo aristotelico è «atto primo».

<sup>15</sup> ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως, ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν [β] ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δέ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν, ἄλλον τρόπον. Il testo qui è controverso, dato che nei manoscritti si trova αἴσθησιν anziché ἀριθμητικὴν, che viene invece riportata da Temistio. Alcuni (Polansky 2007, 233 nota 17, Corcilius 2017, *ad loc.* e molti degli editori) preferiscono la lettura dei manoscritti, mentre altri (Ross 1961, *ad loc.*, Burnyeat 2002, 53 nota 68, Shields 2016, *ad loc.*) la lezione emendata. Preferiamo non sbilanciarci in questa sede, conservando dunque la lezione e la traduzione di Movia.

<sup>16</sup> *Contra* Movia 1991, 309, che assente all'opinione di Filopono secondo cui la mutazione è sostanziale, e *contra* Polansky 2007, 233, che ritiene invece che si tratti invece di un mutamento secondo la categoria della relazione («the development of a new relation with respect to the *pathe*») in quanto il risultato di questo mutamento è una ἔξις.

anche alla fine del processo (1b). Quest'ultimo è il passaggio dall'atto primo (o potenza seconda) all'atto secondo, l'atto pieno, che denota dunque l'esercizio di un'abilità o una disposizione (2). A proposito di ciò, Aristotele osserva che non si può denotare un tale processo come "alterazione", o, che è lo stesso, che il termine "alterazione" va assunto in un significato diverso da quello usuale (2a): non consiste, infatti, nel passaggio da un contrario ad un altro tale per cui il primo viene meno e lascia lo spazio al secondo. Si tratta invece, dice Aristotele in modo molto efficace, di una "crescita verso sé stessi", di una "realizzazione" di ciò che esiste già. Nell'alterazione ciò che sopraggiunge non c'era già, nell'esercizio sì. Per questa stessa ragione, l'esercizio di un'abilità come il pensare o il costruire una casa «non si chiama insegnamento, ma deve avere un altro nome»<sup>17</sup> (417<sup>b</sup>11-2): l'insegnamento, come avevamo visto prima (417<sup>a</sup>31-<sup>b</sup>1), prevede un passaggio fra stati contrari (da ignoranza – privazione del sapere – a conoscenza – presenza del sapere). Per il primo tipo di processo, invece, si può parlare di alterazione, in quanto un contrario viene "in un certo senso distrutto" (φθορά τις)<sup>18</sup> e lascia il posto ad altro: l'allievo che prima della lezione non sa il teorema di Pitagora o il sistema di numerazione del francese, alla fine della lezione o della giornata di studio avrà tali conoscenze.

Anche in questo caso, tuttavia, Aristotele distingue il senso comune (nella sua filosofia) del termine "alterazione" da quello in gioco per il passaggio da potenza (prima) ad atto primo, e quindi per il processo, ad esempio, di insegnamento.

(1) τὸ δ' ἐκ δυνάμει ὄντος μανθάνων καὶ λαμβάνων ἐπιστήμην ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ διδασκαλικοῦ ἤτοι οὐδὲ πάσχειν φατέον, ὥσπερ εἴρηται, ἢ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, (a) τὴν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ (b) τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν.

(1) Riguardo poi a chi, essendo in potenza, impara ed acquisisce la conoscenza da chi la possiede in atto ed è idoneo ad insegnare, si deve dire o che non subisce un'alterazione, come si è affermato, oppure che ci sono due modi di alterazione: (a) il mutamento verso le condizioni private e (b) quello verso gli stati positivi e la natura del soggetto. (417<sup>b</sup>12-6)

Ciò che dice qui Aristotele è che nemmeno nel caso di chi apprende, e che quindi passa da una mera potenzialità generica al possesso di una potenzialità disposizionale o di un atto primo di un'abilità – ad esempio, la capacità di parlare francese in quanto lo si ha già studiato, e non in quanto semplicemente dotati dell'apparato cognitivo adatto ad apprenderlo –, nemmeno in questo caso si può parlare di alterazione, oppure se ne parla in un senso diverso da quello consueto (1): se solitamente il

<sup>17</sup> οὐ διδασκαλίαν ἀλλ' ἑτέραν ἐπωνυμίαν ἔχειν δίκαιον

<sup>18</sup> Per Polansky 2007, 234-5, l'uso della particella τις esclude che anche nel caso del primo processo di possa parlare di alterazione, dato che non è un passaggio fra contrari dello stesso genere. A ulteriore prova di questa tesi starebbe anche il passo successivo a 417<sup>b</sup>9-16 dove si esclude che l'insegnamento sia un'alterazione. Preferiamo però la lettura di Burnyeat 2002, 54 nota 73 per cui la particella è usata in quanto il termine φθορά indicherebbe propriamente la corruzione sostanziale e non nelle altre categorie, mentre qui vale per una corruzione qualitativa, costituendo quindi un caso di alterazione. Per quanto riguarda l'altro passo, come argomenteremo immediatamente di seguito nel testo, esso certo sfuma l'uso del termine "alterazione" per il passaggio fra potenza (prima) e atto primo, ma non impedisce di usarlo quantomeno per distinguere dal passaggio fra atto primo e atto secondo.

passaggio è ad uno “stato privativo”, ovvero ad uno stato che è mera negazione dello stato precedente<sup>19</sup> (1a), nel caso dell’apprendere si tratta di una transizione ad uno stato abituale stabile (ἔξις) o alla realizzazione della natura propria dell’ente (1b). Dunque, anche qui non ci troviamo di fronte ad una mera sostituzione di uno stato B ad uno stato A, che scompare, dato che lo stato conclusivo (l’acquisizione di una conoscenza o di uno stato abituale) è anche in questo caso la realizzazione di uno stato precedente che quindi non viene meno ma permane.

Questa affermazione può sembrare contraddittoria rispetto a quella fatta precedentemente da Aristotele, per cui il processo dalla potenzialità prima all’atto primo (esemplificato dal caso dell’insegnamento) era effettivamente un’alterazione e implicava una “sorta di distruzione”. È tuttavia plausibile ritenere che questa contraddizione fosse almeno in parte prevista e voluta da Aristotele: dopo aver mostrato la differenza per lui centrale fra il processo che porta da prima a seconda attualità e il processo che porta da potenzialità a prima attualità indicando nel secondo ma non nel primo un caso di alterazione, egli si cura di distinguere anche quest’ultimo processo da quelli normalmente denominati “alterazioni”, senza però far venire meno la differenza appena stabilita con il primo tipo di processo; l’apparente contraddizione gli è dunque utile per marcare queste sfumature sottili. Per chiarire il punto usando gli stessi esempi aristotelici, rispetto all’esercizio di una conoscenza (parlare concretamente il francese), il suo apprendimento (imparare il francese) è una alterazione, ma rispetto ai normali casi di alterazione essa lo è solo impropriamente. Lo è impropriamente in quanto è processo naturale, e dunque contiene già i modi del proprio sviluppo e non fa altro che realizzarli<sup>20</sup>: un essere umano possiede già la capacità di apprendere, e dunque quando impara una nuova lingua o un nuovo teorema matematico ciò è una realizzazione di una sua capacità, è un esercizio di una sua facoltà, e non la mera sostituzione di una qualità con un’altra. Quindi, nei processi naturali di passaggio dalla potenza all’atto primo, si può distinguere un aspetto per cui anche essi sono “conservativi” e non distruttivi, in quanto sono l’esercizio di una capacità già posseduta<sup>21</sup>; essi però, a differenza dei processi di passaggio da atto primo ad atto secondo, hanno anche un altro aspetto per cui effettivamente si passa da un contrario all’altro: dal non conoscere il francese al conoscerlo, dal non sapere il teorema

---

<sup>19</sup> Per questo significato di *στερητικὰς διαθέσεις* cfr. Burnyeat 2002, 62 nota 88: non si tratta di un passaggio ad uno stato di privazione del tipo della malattia; è invece una variazione della *φθορά* incontrata più sopra.

<sup>20</sup> Cfr. quanto avevamo detto sulla natura a partire da *Metaph.* Θ 7, 1049<sup>a</sup>13-8 *supra*, capitolo 3, §2.1.

<sup>21</sup> Da questo punto di vista, si potrebbe affermare che per Aristotele non si può “apprendere ad apprendere” (prendendo a prestito l’espressione di Gregory Bateson in *Steps to an Ecology of Mind*, p. 166): se questo significa che si acquisiscono nuove strategie, più efficaci e funzionali ai processi di apprendimento, ciò avviene solo sulla base delle facoltà cognitive date naturalmente, che non vengono modificate da queste nuove conoscenze, e che sono, in questo come in tutti gli altri casi, solamente esercitate. Questa osservazione serve a rendere preciso il senso in cui il passaggio dalla potenza all’atto primo non è, per Aristotele, un’alterazione: il caso in cui la facoltà di apprendere fosse “appresa”, cioè acquisita mediante un processo (al di là della natura di tale processo), sarebbe un episodio di alterazione vera e propria, in quanto qualcosa di non previsto dell’uomo sarebbe acquisito. Ma conoscere nuove cose non equivale a ciò, dato che è l’esercizio di una facoltà già posseduta dell’uomo, la facoltà di apprendere, appunto. Essa non viene acquisita da zero ad un certo momento della vita dell’uomo, ma sorge con esso nel momento della sua generazione.

di pitagora al saperlo<sup>22</sup>. Il fatto che si parli di processi naturali è rilevante: un muro bianco che viene dipinto di blu subisce un processo di alterazione vero e proprio, in quanto non è nella natura del muro in quanto muro essere blu, e dunque non viene realizzata una facoltà che era già presente. È invece nella natura dell'uomo poter apprendere, e il processo attraverso cui si acquisiscono conoscenze è un passaggio dalla conoscenza in potenza all'atto primo della conoscenza che comporta una novità (a differenza dell'esercizio della conoscenza) senza essere però una mera alterazione (a differenza del caso del muro).

Con questa osservazione concludiamo l'analisi di *DA II 5*. Grazie ad esso risulta chiarito il significato della distinzione, introdotta nella prima parte del primo capitolo di *DA II*, fra atto primo e atto secondo. Con ciò, abbiamo quindi visto il modo in cui Aristotele introduce preliminarmente i concetti che userà per definire l'anima: sostanza, forma, materia, potenza, atto – le nozioni base dell'ontologia aristotelica. Passiamo ora ad analizzare come Aristotele parta da esse per formulare le prime tre definizioni di anima.

## 1.2. Le tre definizioni di anima

Il percorso definitorio inizia compiendo un'opera di restringimento della nozione di sostanza ad ambiti sempre più precisi, per trovare quello in cui risiede l'anima.

(1) οὐσίαι δὲ μάλιστα εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, (α) καὶ τούτων τὰ φυσικά· (β) ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί. (2) τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ' οὐκ ἔχει· (α) ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὐξήσιν καὶ φθίσιν. (3) ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη. (4) ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα τοιόνδε, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἢ ψυχὴ· (α) οὐ γὰρ ἐστὶ τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη.

(1) Ora sostanze sembrano essere soprattutto i corpi (a) e tra essi specialmente quelli naturali, (b) giacché questi sono i principi di tutti gli altri. (2) Tra i corpi naturali, poi, alcuni possiedono la vita ed altri no; (a) chiamiamo vita la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire. (3) Di conseguenza ogni corpo naturale dotato di vita sarà sostanza, e lo sarà precisamente nel senso di sostanza composta. (4) Ma poiché si tratta proprio di un corpo di una determinata specie, e cioè che ha la vita, l'anima non è il corpo, (a) giacché il corpo non è una delle determinazioni di un soggetto, ma piuttosto è esso stesso soggetto e materia. (412<sup>a</sup>11-9)

Ripercorriamo le tappe del ragionamento aristotelico. Innanzitutto, fra le sostanze vi sono i corpi, che sono riconosciuti anche dalla coscienza prefilosofica<sup>23</sup> essere sostanze (1): con corpi Aristotele intende corpi solidi tridimensionali e quindi, fondamentalmente, gli oggetti quotidiani dell'esperienza. Parlando di corpi si sta dunque parlando di sostanze. Fra essi, poi, si distinguono

<sup>22</sup> Per la distinzione di questi due aspetti cfr. Zucca 2015, 127-8.

<sup>23</sup> Cfr. Movia 1991, 279.

corpi naturali e non naturali (1a). Come abbiamo già visto, tuttavia, sostanze sono soprattutto quelle naturali, ovvero corpi naturali. Quindi Aristotele ha isolato un gruppo di sostanze, quello delle naturali, e ha riconosciuto inoltre che esso è il principale gruppo di sostanze, non tanto o non solo per quantità, ma per priorità ontologica. La ragione che se ne dà è che esse “sono i principi di tutte le altre” (1b): le sostanze artificiali, infatti, sono prodotte a partire da quelle naturali, ovvero 1) i loro costituenti erano prima sostanze naturali (il tavolo di legno è fatto da pezzi di legno che a loro volta derivano da un albero, sostanza naturale; il muro è fatto di mattoni prodotti con la pietra, sostanza naturale), e 2) la loro causa efficiente sono altre sostanze naturali, nel caso particolare gli esseri umani (il falegname è una sostanza naturale vivente, e così il muratore). Senza le sostanze naturali, dunque, non esisterebbero quelle non naturali<sup>24</sup>. Dopo aver limitato il campo di interesse alle sostanze naturali, Aristotele compie un ulteriore restringimento, distinguendo fra i corpi naturali dotati di vita e quelli non dotati di vita (2). Viene quindi data una definizione di vita come capacità di nutrirsi, crescere e deperire da sé (2a). Questa definizione, la prima che incontriamo della nozione di vita, indica una *conditio sine qua non* per parlare di un essere vivente: distingue le sostanze viventi da quelle non viventi indicando la caratteristica comune a tutte le sostanze viventi e non posseduta da quelle non viventi. Tale caratteristica comune è la facoltà nutritiva, che svolge così, già a partire da questo punto dell’opera, un ruolo base nel concetto di vita<sup>25</sup>: essere in vita significa innanzitutto crescere e deperire *non* per un’azione esterna *ma* in virtù di sé stessi, grazie alla nutrizione (alla riproduzione, qui non menzionata)<sup>26</sup>.

Dunque, fra i corpi si distinguono quelli naturali e quelle non naturali, e fra quelli naturali si distinguono quelli viventi e quelli non viventi. Dato che però tutti i corpi, come era stato riconosciuto, sono sostanze, anche i corpi viventi saranno sostanze. Aristotele aveva però riconosciuto tre sensi in cui qualcosa può essere detta sostanza: come materia, come forma o come composto. In questo quadro, le sostanze naturali viventi sono corpi composti (3). La ragione di ciò non viene esplicitata da Aristotele, ma può essere ricostruita in almeno due modi: innanzitutto, i corpi viventi divengono, e dato che nell’analisi del mondo fisico di Aristotele è il composto a divenire e non la forma né la

---

<sup>24</sup> L’argomento qui dato per la priorità delle sostanze naturali su quelle naturali si aggiunge a quelli già visti senza escluderli: infatti in senso proprio, come abbiamo visto, gli artefatti non rientrano integralmente nei criteri di sostanzialità, che si applicano pienamente solo alle sostanze naturali (cfr. *supra*, capitolo 1, § 3).

<sup>25</sup> Vale la pena notare che questa facoltà è quindi una condizione necessaria, ma non sempre una condizione sufficiente per definire l’essere vivente (*contra* Polansky 2007, 151), bensì solo per definire il tipo peculiare di vita delle piante. Questo perché, come vedremo in *DA II 2*, la vita si dice in molti modi, e se la funzione nutritiva è comune a tutti i viventi, per dire cosa significa “vita” per un animale la sola funzione nutritiva non è però sufficiente, dato che è necessaria anche la facoltà sensitiva e locomotoria. Qui, tuttavia, Aristotele adopera solo il concetto “minimo” di vita con lo scopo di distinguere i viventi dai non viventi, e non è interessato a dare un concetto più approfondito e raffinato di vita.

<sup>26</sup> La delimitazione dell’ambito dei viventi attraverso la facoltà nutritiva è volta anche a restringere il campo d’interesse di Aristotele agli esseri viventi *mortali*: anche gli dei sono esseri viventi, ma non mortali, e non sono caratterizzati da nutrizione e riproduzione. Dunque, l’anima di cui parlerà Aristotele è quella dei viventi mortali (cfr. Polansky 2007, 153 e nota 10).

materia, allora i corpi naturali devono essere sostanze composte<sup>27</sup>; in secondo luogo, i corpi naturali viventi sono corpi determinati (dall'essere naturali e viventi), e quindi devono possedere da un lato il principio materiale che li rende corpi, dall'altro il principio formale che li rende determinati, secondo le indicazioni date poco prima da Aristotele sul ruolo di forma e materia (rispettivamente, ciò in virtù di cui si parla di qualcosa di determinato e ciò che in sé non è nulla di determinato). Questo è il percorso su cui procede l'argomentazione aristotelica: il corpo in quanto tale non è qualcosa di determinato, ma è mera materia (4a), e dunque, se è qualcosa di determinato, ha bisogno di un principio di determinazione per essere corpo *vivente*; tale principio di determinazione, dunque, dovrà essere l'anima (4)<sup>28</sup>.

In questo argomento gioca un ruolo importante la nozione di indeterminazione della materia. Il corpo in quanto tale, dice Aristotele, è un soggetto materiale, e quindi è qualcosa di indeterminato. Che la materia sia indeterminata significa, come avevamo visto, che da essa soltanto non è possibile determinare ciò che essa è: il legno in quanto tale non implica nessuna forma di esistenza determinata, ovvero non è in quanto tale sedia, tavolo, etc. In questo contesto, il corpo, ovvero la materia del vivente, non è in quanto tale vivo, e ciò in due sensi: che vi sono corpi viventi e non viventi (alberi e pietre), e che vi sono corpi vivi e corpi morti (un uomo e un cadavere), dove la differenza è nel primo caso "sincronica" e nel secondo "diacronica", nel primo caso fra avere e non avere il principio della vita e nel secondo fra averlo ancora o non averlo più. Tali differenze non possono dedursi dal corpo in quanto tale, e richiedono dunque qualcosa che sia diverso da esso, e che sia principio di determinazione della vita. Questo qualcosa, per Aristotele, è l'anima. Viene in questo modo dato per scontato il collegamento fra anima e vita, e questo per ragioni in parte di tradizione culturale: era infatti un nesso ben stabilito nel discorso comune<sup>29</sup>; esso non rimarrà tuttavia interamente privo di giustificazione, ma verrà fondato più adeguatamente nel capitolo successivo. In questo argomento poi, oltre alla necessità dell'anima per la vita, si vede anche dall'altro lato la corrispettiva l'insufficienza del solo corpo, ovvero del solo principio materiale. È in questo senso che la psicologia e la filosofia della biologia aristoteliche non sono materialiste e riduzioniste: la sola materia non è sufficiente a spiegare il vivente, e questo perché la materia è, per Aristotele, indeterminata.

Questa precisazione ci consente di intendere meglio la prima definizione che Aristotele dà di anima, a conclusione del ragionamento appena analizzato:

---

<sup>27</sup> Cfr. Zucca 2015, 94.

<sup>28</sup> Che l'anima sia forma sostanziale è anche conclusione della critica alle teorie dei predecessori, come abbiamo mostrato. Quella conclusione viene dunque qui sfruttata implicitamente, e ciò contribuisce a spiegare la rapidità dei passaggi argomentativi di Aristotele, che potrebbe indurre a credere che egli dia semplicemente per scontate le conclusioni senza fornirvi una vera argomentazione.

<sup>29</sup> Lo notano in molti, cfr. Polansky 2007, 152, Johansen 2012a, 12, Zucca 2015, 95 nota 80.

(1) ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς (a) εἶδος (b) σώματος φυσικοῦ (c) δυνάμει ζῶντων ἔχοντος.

(1) Necessariamente dunque l'anima è sostanza, nel senso che è (a) forma (b) di un corpo naturale (c) che ha la vita in potenza. (412<sup>a</sup>19-21)

Dunque, l'anima è innanzitutto sostanza (1), e sostanza nel senso di forma (1a). In secondo luogo, è forma di un corpo naturale (1b). Il corpo naturale di cui l'anima è forma è poi un corpo di un vivente, e ciò nel senso che ha la vita in potenza (1c)<sup>30</sup>. Rispetto a tutto il ragionamento iniziato dieci righe prima, la novità presente in questa definizione è nell'introduzione del termine δυνάμει; esso è tuttavia spiegabile partendo da ciò che abbiamo detto poco fa sull'indeterminazione della materia. Avevamo riconosciuto, analizzando la *Metafisica*, che vi sono due sensi in cui la materia è in potenza: o in potenza di divenire qualcosa, o in potenza di essere. In questo caso, il corpo ha la vita in potenza non nel senso che non ha ancora la vita e che è in potenza a svilupparla o riceverla, e cioè nel senso che è il potenza a diventare vivente: se l'anima è il principio di vita dei corpi, essa non potrà essere presente nei corpi non ancora in vita, e dunque non potrà essere forma di un corpo di questo tipo. La formula "in potenza" si richiama invece alla potenza di essere della materia<sup>31</sup>: essa è l'aspetto potenziale della sostanza composta vivente, il cui aspetto attuale è la forma. In altre parole, tale espressione indica che dei due aspetti del vivente quello materiale, ovvero il corpo, è di per sé indeterminato, cioè non ha in sé stesso la ragione dell'essere in vita, perché essa si trova nell'altro aspetto, quello formale, ovvero l'anima: dato che l'aver la vita è ciò che rende quel corpo quella determinata cosa che è (σῶμα τοιόνδε), esso ha le ragioni della propria essenza non in sé ma nell'anima. La materia, di per sé, non è viva, ma è solo viva in potenza: nel vivente concreto noi possiamo vederne l'aspetto materiale, ovvero il corpo nella sua interezza, ma non è esso in quanto tale ad essere corpo vivente, ma è in quanto ha un anima che esso è corpo vivente. Da ciò ne consegue che la relazione fra quel corpo e l'anima, che ne è l'atto, è una relazione essenziale: l'anima non è una proprietà predicata del corpo vivente – come potevano pensare i teorici dell'anima armonia –, ma ne è l'essenza e la sostanza. In quanto atto di un corpo in potenza, tuttavia, l'anima non è una sostanza *nel* corpo, ma è la sostanza *del* corpo: in altre parole, corpo e anima non sono due enti differenti composti assieme – come potevano pensare, in modi differenti, Democrito e Platone – ma sono due aspetti del medesimo ente. In questa doppia caratterizzazione (anima come essenza e non come proprietà, anima come essenza inseparabile e non come sostanza separata) risiede la ragione per cui Aristotele non dice semplicemente che l'anima è la forma del corpo, o del corpo che ha la vita, ma dice che è la forma del corpo che ha la vita *in potenza*.

---

<sup>30</sup> Notiamo qui, per inciso, che il procedimento che Aristotele ha adottato ricorda molto da vicino un procedimento per divisione (cfr. Menn 2002, 104, Johansen 2012a, 11).

<sup>31</sup> Cfr. Kosman 1987, 377.

Torneremo nel prossimo paragrafo su questo tema, vedendo ciò che Aristotele dice a proposito alla fine del capitolo, e preciseremo meglio quanto detto qui. Ora, dopo aver analizzato la prima definizione di anima, facciamo lo stesso con le due successive. La seconda determina meglio in che senso l'anima è forma del corpo (il punto 1a), la terza il tipo di corpo che è in vita (i punti 1b-c). Iniziamo con la seconda.

(1) ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια· τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. (2) αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, (a) ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, (b) ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. (3) φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· (4) ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστίν, (a) ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, (b) ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· (c) προτέρα δὲ τῆ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη. (5) διὸ ἡ ψυχὴ ἐστίν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

(1) Ora tale sostanza è atto, pertanto l'anima è atto del corpo che s'è detto. (2) Atto, poi, si dice in due sensi, (a) o come la conoscenza (b) o come l'esercizio di essa, (3) ed è chiaro che l'anima è atto nel senso in cui lo è la conoscenza. (4) Difatti l'esistenza sia del sonno che della veglia implica quella dell'anima. (a) Ora la veglia è analoga all'uso della conoscenza, (b) mentre il sonno al suo possesso e non all'uso, (c) e primo nell'ordine del divenire rispetto al medesimo individuo è il possesso della conoscenza. (5) Perciò l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza. (412<sup>a</sup>21-8)

Abbiamo visto che l'anima è forma. La forma, come Aristotele aveva precisato all'inizio del capitolo, è atto, mentre la materia è potenza. Dunque, l'anima è l'atto del corpo che ha la vita in potenza (1). Ma, come avevamo già rilevato, ci sono due modi secondo Aristotele di dire che una cosa è in atto, uno, atto primo, esemplificato dal possesso della conoscenza (2a), l'altro, atto secondo, dall'esercizio della conoscenza (2b). Bisogna determinare se l'anima è atto primo o atto secondo del corpo, e la tesi di Aristotele è che l'anima è l'atto primo (3). Analizziamo innanzitutto l'argomentazione, per valutarne poi le implicazioni. L'essere vivente, nota Aristotele, è vivo tanto mentre è sveglio quanto dorme, e quindi in entrambi i casi ha l'anima (4). Mentre però durante la veglia il vivente esercita concretamente alcune funzioni vitali (si muove, percepisce, conosce), durante il sonno la maggior parte di esse non sono attive: per questa ragione, Aristotele paragona un vivente che dorme a colui che ha il possesso della conoscenza senza esercitarla (4b), mentre il vivente sveglio a colui che esercita effettivamente tale conoscenza (4a); dunque, rispettivamente atto primo e atto secondo della vita. Inoltre, nel processo di divenire la priorità è dell'atto primo, non dell'atto secondo – prima si conosce, poi si esercita la conoscenza<sup>32</sup> (4c). Dunque, se l'anima fosse atto secondo della potenza

---

<sup>32</sup> Questa affermazione è problematica se confrontata con quanto Aristotele dice in *Metaph.* Θ 8 riguardo all'anteriorità dell'atto (per cui cfr. *supra* capitolo 3, §3.1 e §3.2), e in particolare dell'esercizio riguardo alla capacità: per diventare costruttori (ovvero ottenere la conoscenza dell'arte di costruire) bisogna costruire, e ciò anche senza saperlo ancora fare, o non lo si imparerà mai (1049<sup>b</sup>29-32). In questo caso, dunque, verrebbe prima l'atto secondo (costruire concretamente) e poi l'atto primo (possedere la capacità di costruire): in altre parole, la transizione da mera potenzialità di costruire ad atto primo (il processo di apprendimento dell'arte di costruire) passerebbe per l'atto secondo, che sarebbe dunque anteriore non solo secondo la nozione e la sostanza, ma anche in ordine al divenire, cosa che qui è invece smentita. Quello a cui si riferisce qui Aristotele, tuttavia, non è tanto priorità nel divenire al processo di acquisizione, ma in riferimento all'esercizio a prescindere da come tale capacità/attualità prima venga acquisita: banalmente, colui che costruisce una casa prima di costruirla ha già l'atto primo di tale sapere e nel costruire lo esercita, e dunque tale sapere esiste prima

di vivere del corpo, non si darebbero situazioni come il sonno, ma dato che si danno, l'anima non sarà atto secondo bensì atto primo. È così che emerge la seconda definizione dell'anima, che approfondisce la prima parte della prima: l'anima è atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza (5).

È necessaria qualche precisazione su questo ragionamento, dato che l'esempio del sonno non è, in prima battuta, pienamente funzionale all'argomentazione aristotelica. Già a livello intuitivo, infatti, si potrebbe notare che non tutte le nostre funzioni vitali e psichiche sono inattive durante il sonno: non percepiamo né pensiamo, ma il cuore continua a pulsare, il sangue continua a fluire, il metabolismo complessivo dell'organismo fa il suo corso, e una grandissima quantità di processi biologici ulteriori proseguono. Sulla base di questa riflessione intuitiva, si potrebbe dunque obiettare ad Aristotele che non vi è un momento in cui *nessuna* funzione vitale venga esercitata concretamente, e in cui quindi vi sarebbe solo l'atto primo dell'anima e non l'atto secondo: ma allora sarebbe più corretto affermare che l'anima è l'atto secondo del corpo. Alla medesima obiezione, d'altro canto, si può giungere anche sulla base delle parole dello stesso Aristotele, in particolare a partire da quanto scrive in un altro breve testo, il Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως o *De Somno et Vigilia*, parte dei piccoli trattati di biologia chiamati *Parva Naturalia*. Lì Aristotele definisce veglia e sonno esclusivamente in funzione della percezione, ovvero rispettivamente come sua presenza e assenza<sup>33</sup>; la nutrizione, invece, pare presupposta sempre: essa, infatti, è precedente alla percezione, nel senso che è possibile che essa sia attiva senza che sia attiva la percezione, mentre se è attiva la percezione non può non essere attiva la nutrizione<sup>34</sup>. Quindi, la facoltà nutritiva di colui che dorme è comunque attiva, e solo la facoltà percettiva non è esercitata<sup>35</sup>. Di più, non avendo le piante percezione, sono totalmente prive di sonno e di veglia<sup>36</sup>: dunque nel loro caso il ragionamento di questa pagina non varrebbe, e ciò basterebbe per invalidarlo *in toto*. Ricapitolando quindi il problema: non è vero, né intuitivamente né per Aristotele, che durante il sonno nessuna funzione biologica è esercitata, perché almeno la facoltà

---

come atto primo e poi come atto secondo; se nella genesi di questo atto primo viene prima l'atto secondo, in tutte le altre occorrenze viene prima l'atto primo (Polansky 2007, 159 risolve questa apparente contraddizione fra i due contesti dicendo che l'esercizio con cui si apprende una abilità o una conoscenza non è un vero e proprio atto secondo, e si distingue dalle loro istanze di esercizio vere e proprie: tale distinzione ci sembra però artificiosa e senza riscontro nel testo di Aristotele). Inoltre, la priorità dell'atto secondo sull'atto primo nella genesi delle capacità e delle conoscenze non vale per quanto riguarda le funzioni vitali, che invece sorgono non mediante l'esercizio (atto secondo) ma in contemporanea con la genesi del vivente, e quindi già in forma di atto primo.

<sup>33</sup> «Se dunque l'esser desto non consiste in altro che [ἐν μηδενὶ ἄλλῳ ἐστὶν] nel percepire, è chiaro che è sulla base della percezione che gli esseri che sono desti sono desti e quelli che dormono dormono» (SV 1, 454<sup>a</sup>4-7). Traduzione di Diego Lanza.

<sup>34</sup> «[N]ei corpi dotati di vita, mentre la parte nutritiva può avere esistenza separata dalle altre, nessuna delle altre può sussistere senza di questa» (454<sup>a</sup>13-4). Questa è una tesi che vedremo anche più avanti nel terzo capitolo del secondo libro del *De Anima*.

<sup>35</sup> A questo proposito Polansky 2007, 158 richiama un altro passo di un trattato dei *Parva Naturalia*, il *De Juventute et Senectute*, in cui si afferma che l'organismo per potersi dire vivo deve mantenere costantemente, e dunque attivamente, un certo grado di calore e umidità (JS 4, 469<sup>b</sup>18-20).

<sup>36</sup> «È chiaro che quanti degli esseri viventi partecipano solo di accrescimento e di consunzione non posseggono sonno né veglia; così per esempio le piante» (SV 1, 454<sup>a</sup>15-7).

nutritiva è attiva; inoltre, nelle piante non si danno sonno e veglia, e dunque non si può parlare di momenti diversi in cui l'anima è presente; ma dato che per dire che l'anima è atto primo Aristotele si era basato proprio sul fatto che l'anima sia presente nei viventi tanto durante la veglia quanto durante il sonno, e che durante il sonno non vi fosse attività delle funzioni psichiche –il sonno è come il possesso della conoscenza senza il suo uso (4b) –, essendo invalidata la premessa, viene invalidato anche il ragionamento.

Per evitare questa conclusione, è opportuno intendere correttamente il senso del ragionamento di Aristotele. Il caso del sonno gli è utile non tanto per mostrare un esempio effettivo in cui nessuna funzione biologica è attualmente esercitata, dato che non esiste uno stato di questo tipo, quanto piuttosto per rendere più plausibile la distinzione fra la vita come disposizione e la vita come concreta attività di qualche tipo. L'essere vivo, e dunque avere un'anima non si identifica immediatamente nel fare un qualche cosa (pensare, percepire, nutrirsi), bensì innanzitutto nell'avere la disposizione e l'atto primo ad esercitare una di queste funzioni; questo è vero anche se poi, in realtà, non esiste un momento nella vita del vivente in cui nessuna delle funzioni sia esercitata, dato che almeno la funzione nutritiva è sempre all'opera. Come però nel caso del sonno noi non diremmo che uno perde la facoltà di percepire solo perché non la sta esercitando, e quindi si manifesta un caso di atto primo di tale facoltà, così, per analogia, dobbiamo concepire il rapporto fra la disposizione biologica dei corpi viventi e le concrete attività biologiche. L'esempio del sonno, dunque, non è un esempio diretto, ma è solo un esempio analogico per rendere più plausibile la distinzione fra disposizione ed esercizio concreto delle facoltà biologiche.

Possiamo individuare due conseguenze della tesi per cui l'anima è l'atto primo del corpo vivente. Innanzitutto, se l'anima fosse effettivamente l'atto secondo del corpo che ha la vita in potenza, significherebbe che è vivo solo il corpo che sta esercitando concretamente le proprie funzioni biologiche; dato però che, ad eccezione della nutrizione, tutte le altre funzioni sono intermittenti nel loro esercizio (nessun animale percepisce sempre, si muove sempre o pensa sempre), il possesso dell'anima dovrebbe necessariamente identificarsi con l'esercizio dell'unica facoltà permanentemente attiva, ovvero facoltà nutritiva, che diverrebbe quindi l'unico tratto essenziale del vivente in quanto tale. Come si vedrà, tuttavia, Aristotele rifiuterà una definizione univoca della vita, che la identifichi *in toto* con un'unica attività; affermare che l'anima è l'atto primo e non secondo del corpo che ha la vita in potenza gli serve dunque per porre una prima base per una definizione polivoca di vita. Inoltre, pensare l'anima come atto primo consente di intendere l'unione di anima e corpo in modo molto più stretto. Non essendo la realizzazione concreta, ma la realizzazione disposizionale delle capacità del corpo, essa è sempre presente al corpo e si caratterizza ancor meglio come l'altro aspetto della sostanza vivente: la struttura fisica di un vivente sarà il suo aspetto materiale, le funzioni

psicologiche e biologiche invece saranno l'aspetto formale, e i due saranno, come in ogni sostanza, aspetti sempre compresenti.

Abbiamo così ottenuti una seconda definizione di anima, passando da “forma di un corpo che ha la vita in potenza” ad “atto primo di un corpo che ha la vita in potenza”. Ciò significa che dunque l'anima è la realizzazione disposizionale delle capacità biologiche del corpo, allo stesso modo in cui la conoscenza di una lingua è la realizzazione delle facoltà cognitive linguistiche. L'esercizio delle facoltà biologiche sarà poi il completamento e la realizzazione di questa disposizione in cui consiste l'anima, e quindi la realizzazione del vivente. Vediamo infine l'ultima definizione.

Subito dopo aver detto che l'anima è atto primo di un corpo che ha la vita in potenza, Aristotele aggiunge:

(1) τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾗ ὀργανικόν. [b] (2) (ὄργανα δὲ καὶ τὰ τῶν φυτῶν μέρη, ἀλλὰ παντελῶς ἀπλᾶ, οἷον τὸ φύλλον περικαρπίου σκέπασμα, τὸ δὲ περικάρπιον καρποῦ· αἱ δὲ ῥίζαι τῷ στόματι ἀνάλογον· ἄμφω γὰρ ἔλκει τὴν τροφήν.) (3) εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

(1) Ma tale corpo è quello organico. [b] (2) (Organi sono anche le parti delle piante, ma estremamente semplici. (a) Ad esempio la foglia è la protezione del pericarpo e il pericarpo del frutto, (b) mentre le radici corrispondono alla bocca, in quanto l'una e le altre prendono il nutrimento). (3) Se dunque si deve indicare una caratteristica comune ad ogni specie di anima, si dirà che essa è l'atto primo di un corpo naturale organico.<sup>37</sup> (412<sup>a</sup>28-<sup>b</sup>6)

Dunque, dopo aver precisato che l'anima è forma nel senso di atto primo, ora precisa il significato di corpo che ha la vita in potenza, identificando tale espressione con “corpo organico” (1). Egli non fornisce un'ampia spiegazione di ciò che intende con questo termine, ὀργανικόν, ma solo un esempio tratto dal mondo vegetale. Nelle piante si possono riconoscere delle parti che svolgono lo stesso ruolo che nei corpi animali viene svolto da quelli che chiamiamo organi (2): vi sono delle parti, come le foglie e il pericarpo, adibite ad una funzione di protezione di parti più interne; ve ne sono altre, come le radici, deputate al raccoglimento del nutrimento, allo stesso modo della bocca negli animali. Ciò che con questo esempio Aristotele vuole mettere in luce è che il corpo che ha la vita in potenza è quello le cui parti sono organizzate secondo un preciso sistema in cui ciascuna di esse svolge una funzione finalizzata alla vita del tutto. Un corpo che non avesse uno strumento con cui procurarsi i nutrimenti (sia esso una radice, una bocca o una proboscide come negli insetti)<sup>38</sup>, non

<sup>37</sup> Traduzione rivista rispetto a Movia, che rende ὀργανικόν con “dotato di organi”. La traduzione di questo termine è oggetto di un lungo dibattito, che ha diverse conseguenze sull'interpretazione del passo. Se da un lato alcuni, come Movia, lo intendono come dotato di organi o strumenti (Whiting 1992, 77, Polansky 2007, 160, Zucca 2015, 96), altri criticano questa scelta obiettando che sarebbe l'unico caso in cui questo termine assume questo senso, e che il termine significhi “che è strumento” dell'anima, con conseguenze spesso dualistiche (Menn 2002, 108-9, Bos 2009, 33 sgg., Shields 2016, 172), anche se non sempre (Kosman 1987, 376, Johansen 2012a, 17). In ogni caso, abbiamo preferito tradurlo con “organico” (allo stesso modo tanto di Polansky quanto di Shields) per mantenerne l'ambiguità, e scioglierla solo in sede di commento.

<sup>38</sup> Aristotele contrappone dunque una mera identificazione dell'organo tramite la forma esterna, più rozza, ad una attraverso la funzione svolta; più oltre, criticherà Empedocle in quanto egli, sviato dall'osservazione che le radici

avrebbe la capacità di nutrirsi, e dunque non potrebbe in alcun modo essere adatto alla vita. È chiaro, dunque, che ciascuna parte viene definita in base alla funzione che svolge, e che le funzioni sono determinate dalla totalità dell'essere vivente: vi deve essere un organo deputato alla nutrizione perché la nutrizione è necessaria al vivente. Il vivente come totalità unificata è dunque il fine di tutto il corpo<sup>39</sup>, ne determina le funzioni e con ciò l'essenza. L'anima, più precisamente, è l'esser-funzionale al tutto di quell'organo corporeo: quella particolare porzione di carne che è il cuore è funzionale alla regolazione della temperatura corporea, ed è quindi in vista della vita dell'organismo nel suo complesso in interazione con tutte le altre parti corporee, e questo è ciò che rende quel particolare pezzo di carne ciò che è, ovvero il cuore; per estensione, l'anima è l'essere in questo modo organizzato della totalità corporea<sup>40</sup>. In questo senso si comprende anche meglio perché l'anima sia atto primo e non secondo del corpo: essa è la capacità della totalità del corpo per le funzioni organiche, e non è l'esercizio attivo di queste funzioni, e ciò corrisponde all'atto primo e non all'atto secondo. Con ciò abbiamo la terza definizione, che riassume le due precedenti e fornisce la “nozione comune” a tutti i tipi di anima<sup>41</sup>: l'anima è l'atto primo di un corpo naturale organico (3).

Il significato preciso del termine “organico” può diventare più chiaro leggendo i due esempi che Aristotele porta, poco sotto, per illustrare il rapporto fra corpo, funzione e anima. Dopo aver ricapitolato la sua tesi principale, ovvero che l'anima «è sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza di un determinato corpo»<sup>42</sup> (412<sup>b</sup>10-1), egli mette a confronto la condizione di un corpo organico con quella di un artefatto, prendendo ad esempio una scure. La scure difatti è propriamente un ὄργανον, ovvero uno strumento tecnico, che quindi può essere comparato a quegli ὄργανα che sono le parti degli animali. Aristotele a questo proposito afferma che se la scure «fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe di essere scure, e quest'essenza sarebbe la sua anima»<sup>43</sup> (b12-3). Quindi: la

---

delle piante si sviluppano verso il basso, non ha saputo identificarne la funzione nutritiva e il ruolo di “analogo” di ciò che la testa è negli uomini: «ciò che è la testa per gli animali sono le radici per le piante, se gli organi si devono considerare diversi o identici in rapporto alle loro funzioni [τοῖς ἔργοις]» (II 4, 416<sup>a</sup>4-6).

<sup>39</sup> Lo mette bene in luce Quarantotto 2010, 43, riferendosi anche ad un capitolo della *Politica* in cui emerge con chiarezza che ciò che determina che una molteplicità di enti posti in continuità fra loro sia una unità è il fine comune a cui tutte le molteplici parti sono indirizzate (cfr. *Po.* I 2).

<sup>40</sup> Per questo siamo d'accordo con Zucca 2015, 117 nota 138 sul fatto che «la traduzione di ὀργανικόν con “strumentale” anziché con “dotato di organi” non costringe a [una] lettura strumentalistica del rapporto anima/corpo» che conduce al dualismo: il corpo può essere considerato strumento dell'anima nel senso che è strumento della conservazione del corpo di cui l'anima è essenza, ed essendo l'anima essenza del corpo è ciò che determina la finalità di ogni parte del corpo e del corpo nel suo complesso; ma allo stesso tempo, in quanto essenza, non è separata come potrebbe esserlo l'anima platonica, o comunque al modo di un anima nel corpo (questo *contra* Menn e Bos). Cfr. inoltre *infra*, § 2.2.

<sup>41</sup> Questo è dunque il κοινότατος λόγος che Aristotele aveva posto come suo obiettivo in II 1, 412<sup>a</sup>5-6, e che qui indica chiaramente una definizione unica valida per tutti i vari tipi di anima. Si noti qui di passaggio che Aristotele prima di formulare questa terza definizione afferma “se si deve indicare una caratteristica comune a tutti i tipi di anima”: la sfumatura implicita in questa formulazione è che di per sé non ci sarebbe un'unica definizione di anima, dato che vi sono vari tipi di anima, e che tuttavia è possibile indicare qualcosa che sia comune a tutti e solamente agli enti chiamati “anima” che consenta di ottenerne già un concetto generale.

<sup>42</sup> οὐσία γὰρ ἢ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιαυτῷ σώματι

<sup>43</sup> ἦν μὲν γὰρ ἂν τὸ πελέκει εἶναι ἢ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἢ ψυχὴ τοῦτο

scure non ha propriamente un'essenza perché non è un corpo naturale, e solo i corpi naturali hanno un'essenza<sup>44</sup>; se però si dovesse parlare per analogia con un corpo naturale e si volesse identificare un'essenza alla scure, essa sarebbe l'equivalente di ciò che è l'anima per il corpo naturale vivente. Aristotele poi aggiunge: «Tolta questa essenza, la scure non esisterebbe più se non per omonimia»<sup>45</sup> (b<sup>13</sup>-5). Ritroviamo in questa sede il principio di omonimia, per cui l'essenza di una cosa determina ciò che quella cosa è, e senza tale essenza non si può più parlare di quella specifica cosa: in questo caso, un pezzo di legno e di ferro non sono una scure se non vi è l'essenza della scure. Se ciò vale per la scure, *a fortiori* varrà per l'anima, per cui si può dire che il corpo del vivente non è più tale senza l'anima, che ne è l'essenza.

Ora, l'esempio viene riconosciuto da Aristotele in parte inadeguato, in quanto l'anima non è essenza di un corpo artificiale, e il vivente non è una scure, ma è «un determinato corpo naturale, che ha in sé stesso il principio del movimento e della quiete»<sup>46</sup> (b<sup>16</sup>-7), dove questa è la classica definizione di corpo naturale data da Aristotele<sup>47</sup>. Perciò, egli passa ad un secondo confronto, non più fra l'anima e uno strumento naturale, ma fra l'anima e una parte del corpo organico, l'occhio:

(1) εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἢ ὅψις· (α) αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον (β) (ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως), (2) ἥς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος. (3) δεῖ δὴ λαβεῖν τὸ ἐπὶ μέρους ἐφ' ὅλου τοῦ ζῶντος σώματος· ἀνάλογον γὰρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, οὕτως ἢ ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικόν, ἢ τοιοῦτον.

(1) Se infatti l'occhio fosse un animale, la sua anima sarebbe la vista, (a) giacché questa è la sostanza dell'occhio, sostanza in quanto forma (b) (mentre l'occhio è la materia della vista). (2) Se quest'essenza vien meno, non c'è più l'occhio se non per omonimia, come l'occhio di pietra o dipinto. (3) Ora ciò che vale per una parte bisogna estenderlo all'intero corpo vivente. Difatti la relazione esistente tra parte e parte è analoga a quella che intercorre tra l'intera facoltà sensitiva e l'intero corpo senziente in quanto tale. (412<sup>b</sup>18-25)

Come prima con la scure, ora Aristotele mette a confronto il vivente con l'occhio. Ciò che emerge di nuovo è che l'essenza dell'occhio sta all'occhio come l'anima sta al corpo, ma qui viene aggiunto un dettaglio importante, ovvero che l'essenza dell'occhio è la vista<sup>48</sup> (1a), mentre la materia è l'organo corporeo oculare<sup>49</sup> (1b): la vista è la funzione svolta dall'occhio, e quindi qui troviamo chiaramente affermato che è tale funzione ciò che costituisce l'essenza dell'occhio. Questa tesi,

<sup>44</sup> Le ragioni di questa affermazione le abbiamo spiegate nel primo capitolo di questo lavoro, cfr. *supra* capitolo 1, § 3. Qui troviamo quindi una conferma del *De Anima* alle conclusioni lì raggiunte analizzando la *Metafisica*.

<sup>45</sup> χωρισθείσης δὲ ταύτης οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν, ἀλλ' ἢ ὁμωνύμως

<sup>46</sup> [οὐ γὰρ τοιοῦτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἢ ψυχὴ ἀλλὰ] φυσικοῦ τοιοῦδι, ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ. Sull'inadeguatezza degli artefatti come modello per comprendere le sostanze naturali e viventi, oltre il già citato Kosman 1987, 388, cfr. anche Frey 2007, 198 sgg.

<sup>47</sup> Cfr. *Phys.* II 1, 192<sup>b</sup>13-4.

<sup>48</sup> Nota giustamente Zucca 2015, 99 che qui non si tratta più di una semplice analogia come nel caso della scure, perché l'occhio, a differenza della scure, è un corpo naturale, e dunque la sua essenza è (e non, sarebbe) la vista.

<sup>49</sup> ὀφθαλμὸς al punto (1) e (1a) (e anche al punto (2)) indica la sostanza composta "occhio", mentre in 1b indica la materia di tale sostanza.

dell'identificazione fra funzione ed essenza, vale poi non solo per l'occhio, ma per il corpo nella sua interezza (3). Inoltre, anche in questo caso Aristotele ribadisce che se l'occhio dovesse essere privo di vista, non sarebbe più un occhio, o lo sarebbe solo per omonimia: un occhio di pietra, senza vista, non è un occhio, anche se porta lo stesso nome (2).

Questi due esempi hanno permesso di comprendere meglio il significato di corpo organico. Corpo organico è un corpo naturale che è organizzato in modo tale che ogni sua parte possiede le capacità funzionali che la definiscono, come la scure o l'occhio sono definiti dalla loro funzione; ciascuna parte, inoltre, è organizzata assieme a tutte le altre avendo come finalità ultima il tutto, ovvero il vivente nel suo complesso. L'anima è l'atto primo di tale corpo, e questa è l'ultima e più precisa definizione che Aristotele ha fornito di essa.

Vogliamo ora riflettere più approfonditamente su un punto in particolare, che costituisce il tema di maggiore interesse del nostro lavoro. Abbiamo visto sopra cosa significa che l'anima è atto primo: essa non si identifica nell'esercizio concreto, ma nella realizzazione disposizionale delle capacità. Tali capacità sono quelle del corpo organico, ovvero il corpo naturale che è fatto in modo tale da poter svolgere le funzioni determinate dalla natura della totalità vivente che costituisce, e cioè in ultima istanza determinate dall'anima. In questo contesto, l'anima è tanto il fine quanto la forma, ovvero l'essenza di un tale corpo. Questo avevamo riconosciuto implicare l'unità di anima e corpo: se l'anima non è altro che l'essenza del corpo, e cioè l'essere in tal modo disposto del corpo, allora l'anima è semplicemente uno dei due aspetti della sostanza vivente, di cui l'altro aspetto è quello materiale, e i due si possono distinguere concettualmente ma non realmente. Questo è vero proprio in quanto l'unità che formano è un'unità essenziale, e non accidentale<sup>50</sup>. Se è vero ciò, potrebbe emergere legittimamente la seguente domanda: se il corpo del vivente, ovvero la sua materia, è ciò che è in quanto animato – è essenzialmente animato –, esso esiste solo fintantoché esiste il vivente stesso, come è confermato anche dal principio di omonimia qui più volte ribadito per cui il corpo che non è capace di svolgere le sue funzioni non è più corpo vivente; ma dunque, se ciò è vero, la materia del vivente non è una materia che permane durante il processo di generazione e corruzione del vivente, non esiste prima della nascita e non perdura dopo la morte del vivente, ma sembra sorgere essa stessa con il vivente e venire meno con esso<sup>51</sup>. La materia non è dunque qualcosa di specificabile indipendentemente dal corpo, come sembra richiesto dalla teoria ilemorfica generale di Aristotele. Si potrebbe esprimere questo problema anche da una prospettiva inversa<sup>52</sup>: se l'anima non è altro che l'atto *primo* del corpo organico, ovvero la realizzazione disposizionale e non l'esercizio delle capacità del

---

<sup>50</sup> Che corrisponde ad un tipo di predicazione essenziale e non accidentale, secondo i due modi di predicazione che avevamo distinto a più riprese nella prima parte di questo lavoro.

<sup>51</sup> È questo il problema noto come "problema di Ackrill" a partire da Ackrill 1972/73.

<sup>52</sup> Secondo la formulazione di Johansen 2012a, 13.

corpo organico, è sufficiente la presenza di un tale corpo perché si dia anche l'anima; l'esistenza del corpo organico è l'esistenza dell'anima, proprio perché per definizione se si dà il primo si dà anche il secondo. Dunque, da un lato il corpo del vivente non esiste mai senza l'anima, ma dall'altro, equivalentemente, basta che si dia il corpo del vivente perché si dia necessariamente l'anima. Tutto ciò deriva dal fatto che l'anima è l'*essenza* del corpo, e non una sua proprietà accidentale, e in quanto tale istituisce un rapporto di implicazione biunivoca con esso.

Abbiamo illustrato questo problema a livello generale di forma e materia nella prima parte di questo lavoro, mostrando come esso non costituisca un reale problema per Aristotele e come fosse possibile intendere più chiaramente il rapporto che la materia intrattiene con la forma specificando meglio in quanti e quali sensi la materia sia in potenza. Ora mostreremo che anche qui nel *De Anima* tale apparente problema in realtà può essere sciolto, e proprio grazie alle nozioni di δύναμις ed ἐνέργεια. In parte abbiamo già visto il senso preciso in cui il corpo è detto in potenza, tuttavia il testo aristotelico consente di approfondire la questione ulteriormente. Per questo nel prossimo paragrafo analizzeremo due passi: nel primo, in cui Aristotele tematizza l'unità di anima e corpo, si vedrà bene come l'apparato teoretico sia lo stesso della *Metafisica* e possa essere legittimamente usato allo stesso modo, nel secondo, posto a conclusione di *DA* II 1; nel secondo viene spiegato meglio il rapporto fra potenza del corpo e atto dell'anima, e si vedrà come la difficoltà sollevata sia solo apparente e possa essere risolta intendendo correttamente quei due concetti.

### 1.3. Potenza e atto dell'anima

Il primo dei due passi che intendiamo analizzare in questo paragrafo è collocato immediatamente dopo la terza e ultima definizione di anima, come atto primo di un corpo naturale dotato di organi. Formulata tale definizione, Aristotele aggiunge come conseguenza di quanto appena detto:

(1) διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα, (a) ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, (b) οὐδ' ὅλως τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ἢ ὕλη· (2) τὸ γὰρ ἐν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἢ ἐντελέχειά ἐστιν.

(1) Pertanto non c'è bisogno di cercare se l'anima e il corpo formano un'unità, (a) allo stesso modo che non v'è da chiedersi se formano un'unità la cera e la figura (b) né, in generale, la materia di una data cosa e ciò che ha per sostrato tale materia. (2) Se infatti l'uno e l'essere hanno molti significati, quello principale è l'atto. (412<sup>b</sup>6-9)

Qui Aristotele afferma la tesi dell'unità di anima e corpo, distanziandosi quindi da una teoria dualista dell'anima<sup>53</sup>. Il modo in cui formula questa affermazione è significativo: egli dice che non ha senso chiedersi le ragioni per cui anima e corpo sono una cosa sola (1). Questo perché l'anima e il corpo

---

<sup>53</sup> *Contra* Heinaman 1990 e Menn 2002.

stanno fra loro in rapporto come una forma alla sua materia, e questi non sono due elementi separati che vengono in qualche modo congiunti da una qualche causa, ma formano sempre costitutivamente un'unità. Allo stesso modo, la cera (materia) e la figura che ha assunto (forma)<sup>54</sup> sono una cosa sola, nel senso che sono due aspetti di una medesima e cosa, e non due elementi giustapposti (1a); e ciò vale per ogni rapporto fra materia e forma (1b). Questa unità di forma e materia è giustificata nelle sue ragioni ultime, però, solo utilizzando i concetti di potenza e atto, come viene chiarito alla fine del passo (2): materia e forma sono uno perché (γάρ, <sup>b</sup>8) il significato principale dell'essere e dell'uno è quello di atto.

Il ragionamento di Aristotele procede quindi in questo modo: dato che l'atto è il significato principale dell'essere e dell'uno, allora forma e materia sono necessariamente una cosa sola, e così anche anima e corpo, e non è necessario chiedersi le ragioni della loro unità. Il passaggio dalla premessa alla conseguenza può essere reso chiaro con quello che abbiamo già visto sul rapporto fra forma/materia e atto/potenza fino a qui. La materia in quanto tale è qualcosa di indeterminato, e cioè non è nulla in atto, ma è solo qualcosa in potenza. La forma invece è ciò in virtù di cui si parla di qualcosa di determinato in atto. Quindi, la forma è ciò in virtù di cui la materia è qualcosa di determinato: la sostanza composta (il corpo naturale vivente) è qualcosa di determinato in quanto una certa materia ha una certa forma. Questo viene espresso da Aristotele attraverso i concetti di potenza e atto: la materia è la sostanza in potenza, cioè la sostanza nel suo lato potenziale, mentre la forma è la realizzazione in atto di questa potenzialità, ed è ciò che rende determinata la sostanza. È a ciò che si riferisce Aristotele parlando della priorità dell'attualità: è solo in virtù dell'attualità della forma che una materia è qualcosa di determinato, e si può parlare di una materia solo come materia di un qualcosa di determinato, e dunque a partire già da un composto attualizzato da una certa forma<sup>55</sup>. La materia sarà dunque necessariamente uno con la forma, dato che è la forma che determina l'essenza della materia e la rende qualcosa: non è possibile pensare ad una materia senza una forma e quindi ad una materia in sé stessa in atto, e quindi la materia sarà sempre una cosa sola con la sua forma.

---

<sup>54</sup> Qui Aristotele parla di σχῆμα (<sup>b</sup>7) che, come ricorda giustamente Zucca 2015, 96 nota 84, è solo la configurazione esterna, e non l'essenza sostanziale nel senso vero e proprio. Questo perché la cera con una certa forma (poniamo, una candela di cera) è un artefatto, e la sua forma può essere costituita semplicemente dalle "differenze" in qualcuna delle categorie, e quindi anche in una certa configurazione esterna che sono il corrispettivo analogico della sostanza (cfr. *Metaph.* H2, 1042<sup>b</sup>11 sgg. e *supra*, capitolo 1, §3). L'anima come forma è però qualcosa di più della configurazione esterna del corpo, in quanto è forma sostanziale: è invece la teoria dell'anima armonia che identifica l'anima con la configurazione esterna e, in ultima analisi, accidentale (cfr. *DA* I 4, 407<sup>b</sup>32 sgg. e *supra*, capitolo 4, §2.2; cfr. anche Frede 1992, 99).

<sup>55</sup> È stato spesso materia di discussione se ἐντελέχειά sia l'attualità nel senso della forma o nel senso del composto (cfr. Shields 2016, 174 e, più in generale, Gill 2010). Nel contesto del discorso che stiamo conducendo, la differenza non sarebbe così rilevante. La materia, indeterminata in quanto tale, esiste solo come materia di una realtà in atto nel senso del composto (il legno esiste solo nel tavolo di legno, la carne solo nel muscolo di carne). Il composto, tuttavia, è qualcosa di determinato in quanto composto di materia e forma, dove è la forma ad essere il principio della sua determinazione, mentre la materia è il determinabile. Quindi la priorità dell'atto può denotare sia la priorità del composto sia la priorità della forma.

Il passo analizzato ne ricorda quasi letteralmente un altro della *Metafisica* che abbiamo già letto (H 6, 1042<sup>b</sup>16-22)<sup>56</sup>, in cui veniva dichiarato allo stesso modo che per quanto riguarda la materia e la forma è un errore concettuale cercare la ragione che faccia sì che essi siano una cosa sola, e che l'unica causa che vale la pena di cercare è la causa efficiente della generazione della sostanza composta. Anche lì la ragione che veniva data era la stessa: materia e forma sono uno non perché c'è qualcosa che li tenga assieme, ma perché «l'una è la cosa in potenza, l'altra è la cosa in atto [...], e ciò che è in potenza e ciò che è in atto, sotto un certo aspetto, sono unità». Si vede dunque chiaramente che le ragioni ultime dell'ilemorfismo aristotelico risiedono nell'utilizzo della coppia di concetti di potenza e atto per analizzare il rapporto fra materia e forma. In particolare, il concetto di potenzialità utilizzato non è tale per cui la materia che è in potenza non è anche in atto (come il legno grezzo che è la statua in potenza non è ancora la statua in atto perché deve ancora intervenire il falegname a lavorarlo), ma richiede invece che la materia che è in potenza necessariamente sia anche in atto.

Nel secondo passo che intendiamo analizzare Aristotele mette in luce proprio questo aspetto, ragionando sul modo in cui il corpo è in potenza rispetto alla vita. Subito dopo aver fatto il paragone fra scure e anima da un lato, e fra occhio e anima dall'altro, e aver detto che il corpo organico, cioè quello che ha la vita in potenza, è quello che nel suo complesso è organizzato in modo tale da poter svolgere tutte le funzioni biologiche necessarie alla vita, Aristotele afferma:

(1) (a) ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· (b) τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδί σῶμα. (2) (a) ὡς μὲν οὖν ἡ τμησις καὶ ἡ ὄρασις, οὕτω καὶ ἡ ἐγρήγορις ἐντελέχεια [<sup>a</sup>], (b) ὡς δ' ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου, ἡ ψυχὴ· (c) τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν· (3) ἀλλ' (a) ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, (b) κάκεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ζῶν. (4) ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· (a) ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν.

(1) D'altronde non è il corpo che ha perduto l'anima quello che è capace di vivere, ma quello che la possiede, (a) mentre il seme ed il frutto costituiscono ciò che è in potenza un corpo di tale specie. (2) Allora, (a) come il fendere e il vedere sono atto, così lo è la veglia [<sup>a</sup>], (b) mentre l'anima è atto al modo della facoltà di vedere e della capacità dello strumento. (c) Il corpo, poi, è ciò che è in potenza, (3) e come la pupilla e la vista formano l'occhio, così, nel nostro caso, l'anima e il corpo formano l'animale. (4) È quindi manifesto che l'anima (o alcune sue parti, se per sua natura è divisibile in parti) non è separabile dal corpo, (a) giacché l'attività di alcune sue parti è quello delle corrispondenti parti del corpo. (412<sup>b</sup>25-413<sup>a</sup>6)

Questo passaggio consente di rendere completamente chiaro il rapporto fra corpo, potenza e vita. Esso distingue prima due diversi sensi di δύναμις (1), poi i diversi stadi di potenzialità e realizzazione che sono in distinguibili all'interno dell'essere vivente (2); successivamente, ritorna sull'applicazione del modello ilemorfico al vivente (3) per concludere con l'affermazione rinnovata dell'unità inscindibile di anima e corpo (4). Vediamo più nel dettaglio i vari passaggi.

<sup>56</sup> Cfr. *supra* capitolo 1, §2, dove avevamo analizzato questo passaggio.

Innanzitutto Aristotele afferma che il corpo che ha la vita in potenza è quello che sta attualmente vivendo (1a). Questa è un'affermazione cruciale: essa conferma in modo esplicito che la potenzialità di cui Aristotele parla è una potenzialità costitutiva, che esiste solo fintanto che esiste l'attualità. È la potenzialità del corpo organico, come abbiamo visto: un corpo è organico finché è, nella sua totalità, capace di svolgere le funzioni psicobiologiche proprie del vivente, ma quando è tale esso non è solo capace di vivere, esso è effettivamente in vita; un cadavere è esattamente quel corpo che non possiede più quella capacità, e in quanto tale non è più, propriamente parlando, un corpo di un vivente – il cadavere di un uomo non è un corpo umano, se non per omonimia<sup>57</sup>. Dunque, da ciò ne deriva anche che il corpo organico è, in quanto tale, necessariamente e non contingentemente animato<sup>58</sup>. Allo stesso tempo, Aristotele introduce un secondo tipo di potenzialità, dicendo che il seme è in potenza un corpo che ha la vita in potenza<sup>59</sup> (1b): ciò non può significare che il seme è in potenza nello stesso modo in cui il corpo organico è in potenza, dato che Aristotele sta ponendo un livello di potenzialità precedente che deve avere quindi delle caratteristiche diverse dal livello di potenzialità proprio del corpo; dunque, il seme ha la vita in potenza non nel senso che è attualmente vivente, ma nel senso che può diventare un corpo che ha la vita in potenza, cioè un corpo vivente<sup>60</sup>. La potenzialità del seme è dunque una potenzialità di divenire, non di essere vivente: il seme è in potenza vivente perché attraverso una serie di trasformazioni (il processo di inseminazione) esso diventa vivente attualmente, cioè guadagna in primo luogo la capacità di accrescersi da sé e quindi di svilupparsi in virtù di sé stesso. Nel momento in cui questo mutamento è avvenuto il seme diventa un corpo organico, nel senso che il termine del mutamento è un corpo organizzato in un modo tale da essere in

---

<sup>57</sup> Cfr. *GA* II 1, 734<sup>b</sup>24-7.

<sup>58</sup> *Contra* Lewis 1994, 269, Code 2011, 20.

<sup>59</sup> Rifiutiamo, con Polansky 2007, 166 nota 34 e la maggior parte degli interpreti, la lettura di questo passo di Menn 2002, 106 nota 31 secondo cui il seme è un corpo che ha la vita in potenza, e non in potenza un corpo che ha la vita in potenza. Il seme è qui messo assieme al frutto, e dunque si intende non l'embrione ma lo sperma umano. Cfr. anche Whiting 1992, 82.

<sup>60</sup> La tesi per cui il seme è in potenza un corpo che ha la vita in potenza è una formulazione intermedia fra quelle che si trovano nella *Metafisica* e quelle che si trovano nel *De Generatione Animalium*. Da un lato, in *Metaph.* Θ 7, 1049a13-18 Aristotele afferma che il seme non è l'uomo in potenza, dato che deve ancora subire l'azione esterna (che avviene nell'inseminazione) che lo rende un corpo in grado di svilupparsi da sé, ovvero un embrione (cfr. *supra* capitolo 3, § 2.1): è dunque propriamente l'embrione ad essere l'uomo in potenza, nel senso che è l'embrione a diventare δὲ αὐτοῦ uomo formato. Tuttavia, è chiaro che l'embrione è già un corpo che ha la vita in potenza nel senso con cui se ne parla qui, proprio perché è un corpo che ha l'anima, la quale è causa formale del suo essere vivente ed è la causa efficiente di questo sviluppo δὲ αὐτοῦ dell'embrione in uomo, come vedremo nel paragrafo successivo. Dunque, lo sperma è in potenza l'embrione, e cioè un corpo che ha la vita in potenza. In *GA* II 1, 735<sup>a</sup>4 sgg. Aristotele si chiede se il seme abbia già un'anima, rispondendo affermativamente, ma specificando che esso possiede l'anima in potenza: qui riconosce al seme un'anima (a differenza che nella *Metafisica*), ma in potenza, e ciò nel senso in cui qui nel *De Anima* è in potenza, ovvero è un ente in potenza a sviluppare un'anima, cosa che farà solo sulla spinta di un principio esterno; a questo punto, però, esso sarà in grado di accrescersi autonomamente, e ciò proprio perché l'anima è diventata attuale come principio di formazione e sviluppo interno. Qui nel *De Anima* Aristotele afferma (a differenza che nella *Metaph.* e come nel *GA*) che il seme ha l'anima in potenza, ma allo stesso tempo nega (a differenza che nel *GA* e come, anche se più implicitamente che nella *Metaph.*) che il seme abbia un'anima, nel senso che è il corpo che ha la vita in potenza quello che ha un'anima, mentre il seme è in potenza questo corpo.

grado di svolgere innanzitutto la funzione biologica di nutrizione e crescita da sé, e poi, a seconda del tipo di vivente che incarna, le altre funzioni.

La distinzione fra questi due tipi di δύναμις ci consente di vedere allo stesso tempo tanto la continuità del divenire sostanziale del vivente quanto il rapporto essenziale fra corpo del vivente e vita. Il seme, che prima era considerata nella sua δύναμις di divenire vivente, ora si è trasformato ed è possibile descriverlo sotto un altro tipo di δύναμις, quella di essere vivente: esso è cioè diventato un corpo organico che ha la vita in potenza e quindi anche in atto. Si può quindi dire che il seme, considerato rispetto al prodotto del divenire, è la materia di provenienza dell'essere vivente: è quella sostanza che con la sua trasformazione funge poi da materia per il corpo del vivente. Ciò in cui diviene è poi il corpo del vivente, che è invece la materia costitutiva del vivente, la quale è essenzialmente animata. Come si è visto nella *Metafisica*, la stessa materia può essere vista nella sua δύναμις rispetto al divenire, e non all'essere: essa viene considerata non più come costitutiva, ma come capace di essere modificata in un certo modo, e dunque di subire una serie di mutamenti che la porteranno infine alla morte. Il corpo dell'animale cioè muta e perde la capacità di svolgere le funzioni che lo definivano come tale: dunque, non è più un corpo che ha la vita in potenza e con ciò non ha più l'anima in atto. Questo non è dunque un mutamento che avviene all'animale<sup>61</sup>, ovvero alla sua materia concepita secondo la δύναμις di essere vivente, bensì avviene alla sua materia concepita secondo la δύναμις di mutare. La stessa materia può quindi essere concepita sotto i due diversi tipi di potenzialità qui descritti, e restituirci rispettivamente il legame essenziale fra materia e vita da un lato, e la capacità della materia di assumere e perdere la vita dall'altro<sup>62</sup>.

Chiarito il rapporto fra materia costitutiva del vivente e materia di provenienza attraverso l'inizio del passo in questione, Aristotele continua analizzando i diversi stadi di potenzialità e realizzazione che strutturano il vivente (2). Percorriamoli, per chiarezza, in senso inverso: il corpo è ciò che è potenzialità (nel senso che abbiamo appena chiarito) di vivere, ovvero materia di per sé indeterminata e capacità di esercitare le funzioni psicobiologiche che definiscono il vivente (2c); l'anima

---

<sup>61</sup> Come avevamo visto a partire da H 5, 1044<sup>b</sup>34-1045<sup>a</sup>6, la morte è accidentale per l'animale nel senso che non avviene all'animale in quanto tale, bensì alla sua materia (cfr. *supra*, capitolo 1, §2).

<sup>62</sup> Questa distinzione fra due modi di intendere la materia sulla base di due tipi di δύναμις ad essa riferiti è simile alla distinzione, ricorrente nella letteratura secondaria, fra materia prossima o funzionale da un lato e materia remota o compositiva dall'altro (i nomi assegnati alle due variano da autore ad autore): mentre la prima esprime il legame necessario del corpo con il vivente, la seconda è solo contingentemente animata (cfr. Whiting 1992, 76, Caston 2006, 324, Zucca 2015, 109); distinzione a dire il vero già riscontrabile in Alessandro d'Afrodizia (*DA* 4,21-5,1; cfr. Caston 2011, 78-9 *ad loc.*). Viene inoltre espressa talvolta come tesi dei due corpi, dove il primo tipo di corpo (funzionale) viene distinto dal secondo (compositiva) attraverso un espediente tipografico riferendosi ad essi rispettivamente come corpo e CORPO (cfr. Williams 1986, Cohen 1992; una posizione critica rispetto a quest'ultima formulazione è assunta da Frey 2007 e Mittelmann 2019). La distinzione che abbiamo evidenziato noi, tuttavia, non si fonda tanto su due livelli diversi di materia (da un lato il corpo nella sua totalità, dall'altro la materia elementare), quanto piuttosto su due descrizioni e aspetti diversi della stessa materia (dello stesso corpo nella sua totalità) basate su due tipi diversi di potenzialità che la stessa materia ha, da un lato rispetto alla sostanza che costituisce, dall'altro rispetto ai mutamenti che può subire.

è, come avevamo visto, l'atto primo di tale potenzialità, ovvero è la realizzazione disposizionale, allo stesso modo in cui la conoscenza posseduta ma non esercitata è atto primo della facoltà di conoscere, o allo stesso modo in cui la vista è presente nell'occhio chiuso (2b); l'esercizio attivo, ad esempio il vedere effettivamente con gli occhi aperti, o l'esercitare la propria conoscenza concretamente, sono l'atto secondo (2a). Riprendendo a questo punto quanto Aristotele ha detto sul seme, comprendiamo ancora meglio che il seme che diventa il corpo vivente diventa un corpo che è capace di esercitare delle determinate funzioni e che le esercita secondo l'attualità prima: il seme non ha ancora l'anima perché non possiede neanche la capacità non esercitata di nutrirsi o vedere, mentre quando si trasforma, diventa un corpo che possiede questo tipo di capacità. Se confrontiamo questo passo alla classificazione dei vari tipi di atto fatta in *DA II 5*, vediamo che il seme possiede la δύναμις allo stesso modo dell'uomo che può apprendere la lingua ma non l'ha ancora appresa: esso, attraverso un processo di mutamento<sup>63</sup>, diventa un corpo funzionale, che è potenzialità seconda della vita, e allo stesso tempo un'anima, che è atto primo della vita. Quando le facoltà del vivente vengono concretamente esercitate, si tratta poi di un atto secondo.

Questa rappresentazione del vivente viene confermata nella seconda parte del passo. Il vivente è anima e corpo allo stesso modo in cui l'occhio è la pupilla e la facoltà di vedere (3): la pupilla è in sé stessa organizzata in modo tale da avere la facoltà di vedere, e quest'ultima richiede necessariamente un corpo organizzato del tipo della pupilla; organizzazione fisica e facoltà psicologica sono due aspetti della stessa realtà, considerata rispettivamente come potenzialità (costitutiva) e attualità (prima). Così, corpo e anima sono due aspetti della stessa realtà, e quindi inseparabili: non è possibile pensare ad un corpo organizzato senza pensare anche l'atto primo delle capacità che quel corpo rende possibili, e allo stesso tempo l'anima come capacità psicobiologiche non è pensabile senza il corpo organizzato che sia capace di svolgere tali funzioni<sup>64</sup> (4): più precisamente, l'atto di ciascuna parte dell'anima, ovvero di ciascuna facoltà psicologica, non è altro che l'atto della parte del corpo ad essa corrispondente (4a).

Con questo passo, possiamo ritenere conclusa l'analisi del primo capitolo del secondo libro del *De Anima*<sup>65</sup>. Abbiamo messo in evidenza come in esso venga trattata l'unità inscindibile di anima

---

<sup>63</sup> In quel caso si parlava di alterazione, perché il discorso in oggetto erano le facoltà percettive che si alterano nel processo di percezione. In questo caso, il seme che diventa l'essere vivente subirebbe un processo di generazione.

<sup>64</sup> Il fatto che il corpo organizzato in un certo modo sia l'aspetto potenziale dell'anima come atto primo non va confuso con la teoria dell'anima-armonia per cui l'anima non è nient'altro che l'organizzazione del corpo. L'anima aristotelica, a differenza di quella dei teorici dell'anima-armonia, 1) definisce essenzialmente il corpo di cui è anima, come abbiamo appena visto (mentre il rapporto fra anima e corpo era per quelli accidentale); 2) è anche causa efficiente, e non solo formale e finale, dei processi corporei, come vedremo nel prossimo paragrafo.

<sup>65</sup> Abbiamo ritenuto opportuno tralasciare di commentare la celebre frase di chiusura del capitolo: «S'aggiunga però che non è chiaro [ἄδηλον] se l'anima sia atto del corpo come il pilota lo è della nave» (413<sup>a</sup>8-9). Il suo aspetto evidentemente problematico l'ha resa oggetto di un lungo dibattito sul suo significato e anche sul suo statuto testuale (cfr. Ross 1961, 214, che propone un'emendazione). In ogni caso, ci sembra pertinente quanto osserva in modo generale

e corpo attraverso i concetti di potenza e atto, e, grazie ad essi, sia stato possibile concepire allo stesso tempo un rapporto essenziale fra corpo e anima e la continuità della materia nei processi di generazione del vivente. A questo punto ci rivolgiamo, più brevemente, ai tre capitoli successivi del *De Anima*, per completare il quadro qui iniziato. Avremo così modo di vedere da 1) la definizione più scientifica di vita e 2) il senso in cui l'anima è causa efficiente. Con ciò, saremo anche in grado di leggere alcuni passi di quei capitoli che confermano quanto abbiamo detto sul rapporto fra corpo/potenza e anima/atto.

## 2. *L'anima e la vita*

### 2.1. La nozione di vita

In esordio al secondo capitolo, Aristotele dichiara di voler ricominciare la ricerca positiva di nuovo da capo: dopo aver raggiunto una «descrizione sommaria [ὑπογεγράφω]» (*DA* II 1, 413<sup>a</sup>10) dell'anima attraverso le tre definizioni, ora è opportuno approfondire la ricerca per renderla più scientifica. Quello che bisogna ottenere è una nuova descrizione dell'anima che non mostri più «soltanto il che, come fanno la maggior parte delle definizioni, ma deve includere e manifestare anche la causa»<sup>66</sup> (II 2, 413<sup>a</sup>13-6). Questo approfondimento è necessario in quanto, come avevamo visto, la definizione data era una definizione valida per tutti i tipi di anima, e per questo molto astratta: essa poneva un legame fra anima come atto del corpo e vita del corpo, lavorando di più però sulle distinzioni concettuali necessarie per pensare il rapporto fra i due che non sulla determinazione precisa del nesso fra anima e vita. Questa determinazione sarà oggetto dei capitoli due e tre.

A questo punto, Aristotele incomincia da capo la sua ricerca non più a partire dal concetto di anima, ma dal concetto di vita.

(1) λέγομεν οὖν, ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως, διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. (2) πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, (3) κἂν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον (a) νοῦς, (b) αἴσθησις, (c) κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, (d) ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξεισις.

(1) Riprendendo la ricerca dall'inizio, diciamo che l'essere animato si distingue dall'inanimato per il fatto che vive. (2) E poiché vivere si dice in molti sensi, (3) noi affermiamo che un essere vive se ad esso appartiene anche una sola di queste caratteristiche, e cioè (a)

---

Shields 2016, 180: se il modo in cui il pilota è atto della nave è tale da implicare una forma di separazione ontologica fra pilota e nave (come sembra) e quindi fra anima e corpo, ed è appena stato affermato molto esplicitamente che non è ἄδηλον (413<sup>a</sup>5) il fatto che anima e corpo non siano separati, non avrebbe senso affermare che invece è ἄδηλον se l'anima sia atto a mo' del pilota. Dunque la possibile interpretazione di questa frase difficilmente può mettere in dubbio le conclusioni a cui siamo giunti analizzando il resto del capitolo sull'unità essenziale di anima e corpo.

<sup>66</sup> οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι [δεῖ τὸν ὀριστικὸν λόγον δηλοῦν], ὥσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν ὄρων λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι.

l'intelletto, (b) la sensazione, (c) il moto e la quiete nel luogo, (d) e inoltre il mutamento nel senso della nutrizione, la decrescita e la crescita. (413<sup>a</sup>20-5)

Innanzitutto, viene ribadito il nesso fra anima e vita: un essere animato, dotato di anima, è quello che vive (1). Tuttavia, e qui inizia l'analisi aristotelica, vivere si dice in molti sensi (2). Questa affermazione, analoga alla ben più nota riguardo all'essere all'inizio del libro Γ della *Metafisica*, vuole significare questo: dati una molteplicità di enti che sono in vita, non è possibile fornire una descrizione delle caratteristiche che definiscono l'essere in vita di ciascuno di questi enti; se per una classe di enti "vivere" significa possedere un certo insieme di caratteristiche, per un'altra classe di enti "vivere" significa possedere un insieme parzialmente diverso di caratteristiche<sup>67</sup>. Allo stesso modo dell'essere vivere non è un termine equivoco, e dunque esiste un nucleo di base di caratteristiche posseduto da tutti gli esseri viventi: questo nucleo, tuttavia, non è condizione sufficiente per definire che cos'è la vita in tutti gli esseri viventi, ma solo in alcuni di loro<sup>68</sup>.

Aristotele individua quindi tutte le caratteristiche che possono definire che cos'è la vita. Esse sono: intelletto (3a), sensazione (3b), locomozione (3c) e nutrizione (3d)<sup>69</sup>. Queste sono le quattro funzioni biologiche e psicologiche di base, rispetto a cui è organizzato tutto il trattato del *De Anima*: in II 4 Aristotele studia la nutrizione, da II 5 fino a III 3 la sensazione (con annessa una trattazione di una facoltà associata, la φαντασία), da III 4 fino a III 8 l'intellezione e da III 9 a III 11 la locomozione (gli ultimi due capitoli, il 12 e il 13, svolgono alcune considerazioni su tutte le facoltà, e particolarmente quella sensitiva, collegandole al concetto di finalità). Riguardo a queste varie facoltà, Aristotele afferma inoltre che basta che un essere possieda una di queste per poter essere detto vivente (3). Questa è tuttavia un'affermazione imprecisa, in quanto può far credere che le facoltà siano indipendenti l'una dall'altra, e che quindi un organismo possa essere dotato di, per esempio, percezione soltanto e non anche nutrizione, o intellezione e non moto. Questa possibile implicazione è ciò che Aristotele si impegna invece a evitare nel seguito del suo ragionamento, dimostrando che esiste un preciso ordine di successione delle facoltà, per cui quelle che vengono prima possono esistere senza quelle che vengono dopo ma non viceversa.

---

<sup>67</sup> Cfr. anche *Top.* 148<sup>a</sup>26-31.

<sup>68</sup> Cfr. quello che Aristotele aveva detto più su, II 1, 412<sup>a</sup>14-5, dove aveva identificato la vita con la capacità di «nutrirsi da sé, crescere e deperire». La facoltà nutritiva poteva sembrare lì condizione sufficiente della vita, ma solo perché la definizione che lì cercava era focalizzata su altro. Di qui la necessità di ricominciare la ricerca dalla nozione di vita.

<sup>69</sup> Nota giustamente Zucca 2015, 108 nota 116, che vi è una certa oscillazione nelle varie liste che Aristotele fa delle funzioni vitali di base, aggiungendo ogni tanto all'elenco anche la facoltà appetitiva e quella immaginativa (cfr. II 2, 413<sup>b</sup>22) anche se questa è la lista che più spesso riporta (cfr. II 2, 413<sup>b</sup>12-3, *PA* I 1, 641<sup>b</sup>6-9). Ci pare ragionevole la sua proposta di individuare tre nuclei psicologici fondamentali: vitale (nutrizione, riproduzione), cognitivo (percezione, intellezione), attivo o "motivante" (movimento, desiderio). Per parte nostra nel resto del testo faremo riferimento alla lista presentata in questo passo per parlare delle funzioni biopsichiche di base.

Egli continua, infatti, notando che è per il fatto che queste quattro sono le facoltà che denotano il vivente, che «sembra che vivano anche tutte le piante [καὶ τὰ φύομενα πάντα δοκεῖ ζῆν]» (413<sup>a</sup>25-6). La vita può essere riconosciuta alle piante solo se si ritiene che anche il nutrirsi e il crescere soltanto sia vita, senza che al contempo vi debba essere anche la percezione o il movimento<sup>70</sup>. Dunque, le piante hanno un'anima e sono esseri viventi: esse «hanno in sé stesse una facoltà e un principio in virtù del quale crescono e decrescono in direzioni opposte»<sup>71</sup> (a26-8). Se quindi le piante vivono avendo solo la facoltà nutritiva, allora significa che può darsi un vivente che abbia solo questa e non le altre facoltà; dato che però tutti gli altri tipi di viventi, che hanno anche altre facoltà, hanno sempre e comunque quella nutritiva, da ciò ne consegue che «questa facoltà può esistere indipendentemente dalle altre, mentre è impossibile che, negli esseri mortali, le altre esistano indipendentemente da essa»<sup>72</sup> (a31-2). Il caso delle piante dimostra quindi che tutti i viventi (mortali) devono possedere necessariamente la facoltà nutritiva, e che essa è presupposta da tutte le altre facoltà.

Dopo aver dimostrato la priorità della facoltà nutritiva sulle altre, Aristotele considera il caso della facoltà percettiva.

(1) (a) τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, (b) τὸ δὲ ζῶον διὰ τὴν αἰσθησιν πρῶτως· (2) καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μὴδ' ἀλλάττοντα τόπον, ἔχοντα δ' αἰσθησιν, ζῶα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον.

(1) (a) La vita, dunque, appartiene ai viventi in virtù di questo principio, (b) mentre l'animale è tale principalmente per la sensazione. (2) E infatti degli esseri che non si muovono né cambiano luogo, ma che possiedono la sensazione, noi diciamo che sono animali e non soltanto che vivono. (413<sup>b</sup>1-4)

Qui Aristotele afferma che se il livello più basilico della vita, quello condiviso da tutti, è la facoltà nutritiva (1a), il livello successivo è la sensazione: gli animali sono tali perché hanno, oltre alla capacità di nutrirsi, anche la capacità di percepire (1b); essi possono anche non avere il movimento, dato che è la percezione ciò che definisce ciò che vuol dire “vita” per un animale (2). Dunque, come le altre facoltà non possono esistere senza quella nutritiva, così le restanti al di fuori della facoltà nutritiva non possono esistere senza la facoltà percettiva. Di più: non tutte le sensazioni sono necessarie allo stesso modo, dato che «delle sensazioni, quella che principalmente appartiene a tutti gli animali è il tatto [αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἀφή]» (b4-5), il quale «può esistere senza gli altri sensi

<sup>70</sup> Nel trattato, di incerta attribuzione ma incluso nell'edizione Bekker, Περὶ Φυτῶν o *De Plantis*, vengono criticate le teorie di Platone, Anassagora, Democrito ed Empedocle secondo cui le piante hanno un'anima in quanto hanno una certa forma di desiderio. Aristotele, o chi per lui, afferma invece che le piante non hanno facoltà desiderativa, e dunque si può dire che esse hanno un'anima «solo perché pensiamo che la facoltà nutritiva e la facoltà di crescita siano parti dell'anima» (815<sup>b</sup>15-29, traduzione di Maria Fernanda Ferrini).

<sup>71</sup> ἐν αὐτοῖς ἔχοντα δύναμιν καὶ ἀρχὴν τοιαύτην, δι' ἧς αὐξήσιν τε καὶ φθίσιν λαμβάνουσι κατὰ τοὺς ἐναντίους τόπους.

<sup>72</sup> χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο μὲν τῶν ἄλλων δυνατόν, τὰ δ' ἄλλα τούτου ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς. La precisazione per cui è nei mortali che è impossibile l'assenza della facoltà nutritiva è importante: l'intelletto puro, motore primo, vive, ma senza corpo e materia, e senza facoltà nutritiva.

[ἡ ἀφ᾽ ἑνὸς τῶν ἄλλων αἰσθήσεων]» (b6-7), mentre gli altri sensi non possono esistere senza esso. Si daranno quindi animali che hanno solo il tatto ma non altri sensi, mentre quelli che hanno altri sensi avranno necessariamente anche il tatto; tutti questi avranno sempre necessariamente la facoltà nutritiva, le piante invece solo questa, senza la sensazione<sup>73</sup>.

Grazie a questa successione, possiamo comprendere meglio cosa intendesse Aristotele affermando che la vita si dice in molti modi. Per la pianta, vivere significa nutrirsi, crescere e deperire. Per l'animale, vivere significa avere sensazione. Per l'uomo, come Aristotele spiegherà più avanti, vivere significa pensare e conoscere. Ciascun essere vivente ha la sua peculiare facoltà che lo definisce, e che determina il significato di "vita" per esso. È per questa ragione che "vivere" non è univoco: se così fosse, e se vivere significasse solo, ad esempio, nutrirsi, allora l'animale sarebbe vivente in quanto si nutre, e la sensazione sarebbe una cosa che non riguarda l'essenza dell'animale; allo stesso modo l'uomo non sarebbe un essere vivente definito dal pensiero ma dalla nutrizione, e il pensiero sarebbe qualcosa in più. Essere viventi è invece, per Aristotele, già connotato in modo determinato a seconda della vita di cui si sta parlando, al di là di ogni forma di riduzionismo. Se la nutrizione è condizione necessaria per la vita, non è condizione sufficiente per definire la vita di tutti i viventi, bensì solo quella delle piante; per gli animali è necessario aggiungere anche la sensazione, per gli uomini anche il pensiero.

La molteplicità delle facoltà qui riscontrate potrebbe far pensare che esse facciano capo ad anime diverse: esiste un'anima responsabile della nutrizione, una delle percezione, una dell'intelligenza e una della locomozione. Così, viventi con più di una facoltà sarebbero dotati di più di una di queste anime. Altrimenti, si potrebbe credere che esse dipendano da parti diverse della stessa anima, per cui viventi più complessi hanno un'anima con più parti. Queste due interpretazioni diverse sono quelle che Aristotele aveva in mente ponendo la terza e quarta aporia in apertura al *De Anima* (cfr. I 1, 402<sup>b</sup>1-3): se l'anima abbia o meno parti, e se tutte le anime siano della stessa specie o no. Questa alternativa viene ripresentata anche nel secondo capitolo del secondo libro, dove Aristotele chiede: «Ma ciascuno di questi principi è un'anima o una parte dell'anima?»<sup>74</sup> (413<sup>b</sup>13-4). Ora, fra le due interpretazioni, quella che Aristotele preferisce di più è certamente la seconda, data la sua disponibilità a parlare di frequente di "parti" dell'anima per indicare le varie facoltà. Inoltre, l'anima è ciò che in generale (secondo la nozione generale data in II 1) definisce il vivente in quanto tale, e dunque non potrà essere qualcosa di completamente diverso per essenza: essa è l'essenza della vita in tutto ciò che vive. Tuttavia, nemmeno il semplice parlare di parti è il modo più appropriato di riferirsi ai

---

<sup>73</sup> Cfr. anche II 3, 415<sup>a</sup>1 sgg., III 12, 434<sup>a</sup>22 sgg., dove Aristotele ripete queste stesse affermazioni, espandendo la successione fino alla facoltà intellettuale. Nel passo del penultimo capitolo del trattato, poi, Aristotele fornisce anche una spiegazione teleologica del perché l'ordinamento delle facoltà sia proprio questo.

<sup>74</sup> πότερον δὲ τούτων ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ ἢ μέρη ψυχῆς, καὶ εἰ μέρη

rapporti fra le varie facoltà. Così, nel terzo capitolo del secondo libro, Aristotele precisa il particolare modo in cui una facoltà è in relazione con le altre.

Egli usa un paragone con le figure geometriche per illustrare il modo in cui è più corretto definire l'anima. Il primo punto che intende dimostrare è che non è sensato dare una definizione comune per tutti i tipi di anima.

(1) δῆλον οὖν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον εἷς ἂν εἴη λόγος ψυχῆς τε καὶ σχήματος· (2) οὔτε (a) γὰρ ἐκεῖ σχῆμα παρὰ τὸ τρίγωνον ἔστι καὶ τὰ ἐφεξῆς, (b) οὔτ' ἐνταῦθα ψυχὴ παρὰ τὰς εἰρημένας. (3) γένοιτο δ' ἂν καὶ ἐπὶ τῶν σχημάτων λόγος κοινός, ὃς ἐφαρμόσει μὲν πᾶσιν, ἴδιος δ' οὐδενός ἔσται σχήματος. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ταῖς εἰρημέναις ψυχαῖς. (4) διὸ γελοῖον ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον καὶ ἐπὶ τούτων καὶ ἐφ' ἐτέρων, ὃς οὐδενός ἔσται τῶν ὄντων ἴδιος λόγος, οὐδὲ κατὰ τὸ οἰκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος, ἀφέντας τὸν τοιοῦτον.

(1) È chiaro allora che una è la definizione di anima allo stesso modo che una è la definizione di figura. (2) Difatti, (a) come nel caso delle figure non esiste una figura oltre il triangolo e le figure che ne conseguono, (b) così, nel caso delle anime, non esiste un'anima oltre quelle dette. (3) Si potrebbe certo formulare per le figure una definizione comune, la quale però sarà bensì applicabile a tutte, ma non sarà propria di nessuna figura, e lo stesso si potrebbe fare per le anime suddette. (4) È perciò ridicolo, in questi ed altri casi, cercare la definizione comune, che non sarà la definizione propria di nessun ente e non sarà riferibile ad una specie appropriata e indivisibile, rinunciando a quest'ultima definizione. (414<sup>b</sup>20-9)

Il caso dell'anima, afferma Aristotele, è lo stesso che quello delle figure (1). Tutte le figure si possono costruire a partire dal triangolo: il quadrilatero sarà generato dal due triangoli (rettangoli isosceli per il quadrato, rettangoli scaleni per il rettangolo, ottusangoli per il trapezio) aventi la stessa ipotenusa o, alternativamente, da quattro triangoli rettangoli isosceli aventi lo stesso vertice, il pentagono da cinque triangoli di questo tipo, l'esagono da sei e così via (2a). La relazione fra queste figure viene definita di "consecuzione" (ἐφεξῆς): tutte le figure conseguono da una figura di base, che è presente in tutte senza però esaurirle. Allo stesso modo vi è una relazione di consecuzione fra anime: un tipo di anima, l'anima nutritiva, è presente in tutti gli esseri viventi, senza però esaurire l'anima di alcuni di essi (2b). Questo fa sì che, sia nel caso della figura geometrica, come nel caso dell'anima, sia "ridicolo" cercare una definizione comune a tutte le tipologie (4): essa si applicherà in astratto a tutte, senza però definire l'essenza di nessuna (3); nel caso delle figure geometriche, "figura delimitata dal più linee", nel caso dell'anima, atto primo di un corpo organico. Quest'ultima definizione, in altre parole, non è propria di nessuna anima, e dunque non è una vera e propria definizione<sup>75</sup>.

Questa affermazione di Aristotele potrebbe stupire, dato che il primo capitolo del secondo libro è stato interamente dedicato a ricercare quella definizione comune che qui viene screditata. In realtà, qui egli non nega *in toto* la possibilità di trovare una simile definizione: solo, mette in guardia dal ritenersi soddisfatti da una definizione generale senza cercarne una che sia riferita ad una "specie

---

<sup>75</sup> Cfr. Movia 1991, 293-4.

appropriata”, ovvero che sia precisa e determinata<sup>76</sup>. La definizione rinvenuta all’inizio, più generale, è dunque utile come prima approssimazione, ma è necessario pervenire ad una definizione che renda conto di tutti i tipi di anima: questo può essere fatto solo comprendendo che la vita si dice in molti modi, e la relazione in cui questi vari modi di essere in vita stanno fra di loro.

Dopo aver chiarito questo punto metodologico, Aristotele precisa la natura precisa della relazione di successione sopra menzionata, e dei molti modi di dire la vita. Non solo il possesso della nutrizione presuppone quello della sensazione e il possesso dell’intellezione le presuppone entrambe: è sbagliato anche credere che una facoltà si aggiunga all’altra come varie parti che si giustappongono. Piuttosto, a ciascun livello di vita (vegetale, animale, umano) corrisponde una sola anima di un solo tipo (vegetale-nutritiva, animale-sensitiva, umana-razionale) che contiene in potenza tutte quelle precedenti: «sempre nel termine successivo è contenuto in potenza il termine antecedente, e ciò vale sia per le figure come per gli esseri animati»<sup>77</sup> (414<sup>a</sup>29-30). Qui “in potenza” non significa che in realtà deve essere sviluppato e non è presente, ma vuole connotare il modo di essere della facoltà che è presente ma non è quella che definisce l’essenza della vita in questione: l’essenza dell’animale è di avere la sensazione, dunque l’anima, che è la sua essenza, è sensitiva, *non* nutritiva; ciò nonostante, l’anima nutritiva, propria dei vegetali, è presente, perché è presente la facoltà nutritiva, e quindi è come se fosse ricavabile l’anima ad essa corrispondente. Allo stesso modo, in un quadrato non è presente concretamente, attualmente, un triangolo; tuttavia, esso è contenuto in potenza, nel senso che si può ricavare<sup>78</sup>. Questo particolare tipo di relazione fornisce così un criterio metodologico importante per la ricerca della definizione scientifica: «bisogna cercare caso per caso qual è l’anima di ciascuna specie e cioè della pianta, dell’uomo e del bruto»<sup>79</sup> (32-3). Sarà questo, dunque, il criterio con cui Aristotele studierà in modo più scientifico l’anima, vedendo il rapporto che essa ha con ciascuna facoltà.

Prima di vedere come questo la definizione più scientifica di anima fornita da Aristotele, facciamo un’ultima osservazione su quanto abbiamo appena detto sui molti modi di dire la vita e sul rapporto fra i vari tipi di vita. Che ciascuna anima non sia una giustapposizione di facoltà, ma sia per essenza diversa, pur facendo sempre riferimento a qualcosa di comune a tutte le altre – come è nella natura di ogni nozione polivoca in Aristotele –, è rilevante anche per l’affermazione che l’anima è l’essenza del corpo organico e il suo atto. Solo se l’anima è come è stata descritta, infatti, essa può

<sup>76</sup> Lo spiega bene Shields 2016, 195-6.

<sup>77</sup> ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπὶ τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων

<sup>78</sup> Allo stesso modo in *Metaph.* Θ 6, 1048<sup>a</sup>33 Aristotele parlava dell’esistenza della semiretta in potenza nella retta, perché la si può ricavare. L’esistenza in potenza delle facoltà precedenti consente inoltre di pensare a queste facoltà come unite e non separate essenzialmente: «l’atto, infatti, separa» (*Metaph.* Z 13, 1039<sup>a</sup>7); così, un quadrato in cui ci siano concretamente i due triangoli sarà difficilmente considerabile un quadrato vero e proprio, e si vedranno i triangoli esistenti separatamente e giustapposti l’un l’altro.

<sup>79</sup> ὥστε καθ’ ἕκαστον ζητητέον, τίς ἐκάστου ψυχῆ, οἷον τίς φυτοῦ καὶ τίς ἀνθρώπου ἢ θηρίου.

definire il corpo organico nella sua essenza per quello che esso è, vale a dire: corpo organico di pianta, di animale, di uomo. Come non esiste l'anima in astratto, ma esistono anima vegetale, animale e umana, così non esiste il corpo organico, ma esiste il corpo corrispondente a ciascuna forma di vita. Ciascun tipo di corpo è infatti definito dalle funzioni che è in grado di svolgere, e quelle svolte dalle piante sono diverse da quelle svolte dall'animale e da quelle svolte dall'uomo. L'animale svolge anche le funzioni vitali svolte dalla pianta, ma integrate nella totalità di un'animale, e cioè finalizzate alla vita animale, caratterizzata dalla sensazione. Questa vita è determinata dall'anima, che nel caso dell'animale è un'anima integralmente animale ovvero sensibile: non una giustapposizione di facoltà nutritiva e sensitiva, ma anima sensitiva che contiene in potenza quella nutritiva; così come la retta è integralmente retta, e non una somma di segmenti o di due semirette. È in questo senso molto determinato che l'unione di anima e corpo è essenziale: l'anima è di un determinato tipo (vegetale, animale, umana) e determina l'essenza di un corpo di un determinato tipo (vegetale, animale, umano) rispetto ad una vita di un determinato tipo; la totalità unitaria dell'essere vivente è dunque determinata da una specifica forma di vita e organizzata interamente in vista di essa, senza facoltà irrelate fra loro.

Dopo aver chiarito la nozione di vita, possiamo analizzare il modo in cui Aristotele la sfrutta per ridefinire parzialmente il concetto di anima. Vedremo quindi emergere dalle parole di Aristotele stesso le riflessioni che abbiamo appena svolto riguardo all'anima come essenza del corpo.

## 2.2. L'anima come causa della vita

Il primo modo in cui Aristotele integra l'analisi della nozione di vita appena vista con la definizione dell'anima consiste nell'affermare che:

ἔστιν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισται, θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει.

L'anima è il principio delle facoltà menzionate ed è definita da esse, ovvero dalla facoltà nutritiva, sensitiva razionale e dal movimento. (413<sup>b</sup>11-3)

Quindi, l'anima è principio delle facoltà psicobiologiche, e con ciò è il principio della vita. Nel primo capitolo egli aveva dato per scontato tale collegamento, limitandosi a presupporlo. Ora egli ha chiarito ciò che significa essere in vita, e rende dunque esplicito che l'anima è atto primo del corpo organico in quanto è il principio della vita. Non solo, ma l'anima è definita dalle facoltà che caratterizzano la vita: come avevamo affermato, l'anima della pianta è definita dalla facoltà nutritiva, quella dell'animale dalla facoltà sensitiva che contiene in potenza quella nutritiva, l'anima dell'uomo dalla capacità razionale che contiene in potenza le altre due facoltà. Ciascun'anima è essenzialmente l'attività primaria di cui è principio, essendo poi principio anche delle altre facoltà che eventualmente

sono in potenza nella prima<sup>80</sup>. Questa definizione, dunque, aggiunge rispetto a quelle fornite precedentemente 1) un elemento causale – l'anima è principio delle facoltà vitali, e 2) un elemento di determinatezza del rapporto fra anima e vita – l'anima è il tipo determinato di anima che rende possibile un certo determinato modo di essere in vita.

Successivamente, Aristotele si impegna a precisare meglio il concetto di causalità dell'anima, il modo cioè in cui l'anima è principio delle facoltà vitali nominate. Due sono in particolare i passi rilevanti in questo senso, uno in II 2 e uno in II 4. Analizziamoli partendo dal primo. In esso Aristotele scrive:

(1) ἐπεὶ δὲ ὧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα διχῶς λέγεται, (a) καθάπερ ᾧ ἐπιστάμεθα (2) (λέγομεν δὲ (a) τὸ μὲν ἐπιστήμην (b) τὸ δὲ ψυχὴν, (c) ἑκατέρῳ γὰρ τούτων φαμέν ἐπίστασθαι), (3) ὁμοίως δὲ καὶ ᾧ ὑγιαίνομεν (a) τὸ μὲν ὑγίεια (b) τὸ δὲ μορίῳ τινὶ τοῦ σώματος ἢ καὶ ὄλῳ, (4) τούτων δ' (a) ἡ μὲν ἐπιστήμη τε καὶ ὑγίεια μορφή καὶ εἶδος τι καὶ λόγος καὶ οἶον (b) ἐνέργεια τοῦ δεκτικοῦ, (i) ἡ μὲν τοῦ ἐπιστημονικοῦ, (ii) ἡ δὲ τοῦ ὑγιαστοῦ ((iii) δοκεῖ γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι καὶ διατιθεμένῳ ἢ τῶν ποιητικῶν ὑπάρχειν ἐνέργεια), (b) ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως.

(1) 'Ciò mediante cui viviamo e percepiamo' si dice in due sensi, (a) come anche 'ciò mediante cui conosciamo'. (2) Con quest'ultima espressione, infatti, ci riferiamo (a) da un lato alla conoscenza e (b) dall'altro all'anima, (c) poiché noi diciamo di conoscere e con l'una e con l'altra. (3) Del pari noi siamo sani (a) da un lato per la salute e (b) dall'altro in relazione ad una certa parte del corpo o al corpo intero. (4) Di queste cose, (a) la conoscenza e la salute sono la forma e una certa specie, ovvero l'essenza e, per così dire, l'atto del soggetto ricettivo, rispettivamente (i) di quello capace di conoscenza e (ii) di quello capace di salute ((iii) difatti sembra che l'atto di ciò che produce sia presente in ciò che subisce e si trova in una certa disposizione), (b) e l'anima è la causa primaria in virtù di cui noi viviamo, percepiamo e pensiamo. (414<sup>a</sup>4-13)

Qui Aristotele riprende in qualche modo la definizione di anima vista prima, ovvero: l'anima è ciò mediante cui viviamo e percepiamo, riconoscendo in essa dunque un valore causale. Tale definizione è formulata all'inizio senza nominare l'anima (1), e alla fine del passo in modo esplicito (4b): all'inizio è presentato il concetto di causa, durante il passo viene condotto un confronto per rendere plausibile la sua applicazione alla definizione di anima e alla fine viene ribadita tale definizione come conclusione della comparazione portata avanti. Vediamo questi passaggi in dettaglio, essendo essi non immediatamente chiari.

---

<sup>80</sup> Non crediamo, a differenza di Polansky 2007, 179, che qui sia in atto un procedimento circolare, in quanto si tratta piuttosto di una determinazione essenziale. L'anima non è nulla in quanto tale, al di là delle facoltà specifiche che possiede e della forma di vita specifica che rende possibile, come la figura geometrica non esiste in quanto tale al di là dei vari tipi di figure (triangolo, quadrilatero, pentagono, etc.). Di essa si può dare una definizione generica, come in questo caso, per cui è il principio delle varie facoltà, ma questa definizione non andrà oltre le raccomandazioni poste in II 3, 414<sup>b</sup>20-9. È dunque necessario che l'anima sia definita dalle facoltà che rende possibili, se tale definizione vuole essere concreta e non "risibile". Proprio per questo, ovvero per la genericità della definizione, concordiamo tuttavia con Polansky *ivi*, sul fatto che questa non possa essere la definizione conclusiva.

Aristotele formula la natura di principio causale dell'anima dicendo che essa è ciò "in virtù di cui" (ϕ) (1). Avevamo già visto questa formulazione nel primo libro, dove Aristotele aveva affermato che le affezioni e le azioni che si predicano dell'essere vivente non avvengono all'anima ma «in virtù dell'anima» (τῆ ψυχῆ, 408<sup>b</sup>15). Il ruolo causale dell'anima era stato posto già in quella sede, ed esso era tale da non implicare un mutamento dell'anima stessa. In questo passo possiamo trovare la spiegazione di quanto lì veniva affermato. Aristotele perviene a tale spiegazione attraverso un confronto con il caso del conoscere (1a) e con il caso dell'essere in salute (3). In entrambi, afferma Aristotele, "ciò in virtù di cui ha due significati": nel caso della conoscenza, noi conosciamo in virtù della conoscenza stessa (2a) o dell'anima (2b); nel caso della salute, noi siamo sani o in virtù della salute stessa (3a), o in virtù di un qualche mutamento del corpo (3b). Queste due fornite non sono cause alternative, ma sono cause complementari, o meglio sono due aspetti diversi della causa dei fenomeni in questione, sono due livelli di causalità sempre compresenti e concettualmente diversi. Questi due aspetti fanno riferimento a due principi diversi. Da un lato, si riferisce a un principio formale (4a), che è atto del principio passivo, e che negli esempi si identifica con la conoscenza (2a), e con la salute (3a); dall'altro il principio ricettivo passivo, ovvero, il soggetto capace di conoscenza (4bi), e il soggetto capace di salute (4bii), che si identificano rispettivamente con l'anima<sup>81</sup> (2b) e con il corpo (3b).

Il principio formale è quello che fornisce la natura del processo in questione: un certo accadimento dell'anima è conoscenza in quanto ha la forma e l'essenza della conoscenza, ed è atto di una capacità ricettiva conoscitiva dell'anima; allo stesso modo, una certa disposizione dell'anima è salute in quanto ha la forma e l'essenza della salute, ed è atto di una certa capacità del corpo di essere salute. L'atto, come abbiamo appreso da *Metafisica* Θ 8, è precedente rispetto alla potenza sia da un punto di vista concettuale sia da un punto di vista sostanziale (e anche, in parte, da un punto di vista temporale); quando è presente un certo stato corporeo tipico della salute, esso è dunque certo causa della salute, ma solo perché si qualifica come stato di salute, secondo le caratteristiche proprie dell'essenza si salute. Non si potrebbe parlare di salute senza l'essenza della salute, anche se poi la salute esiste solo in un corpo ricettivo di essa e disposto in un certo modo.

Ora, il paragone serve ad Aristotele per affermare che, come la conoscenza è rispetto al soggetto conoscente, e come la salute è rispetto al corpo disposto in un certo modo, così è l'anima rispetto ai processi biopsichici: è la causa formale e attuale di un principio materiale e potenziale (4b). Ciò

---

<sup>81</sup> La presenza dell'anima in questo esempio potrebbe ingenerare confusione, in quanto essa è il concetto che in primo luogo Aristotele vuole definire, e in quanto essa verrà poi collocata dal lato del principio formale attivo, non di quello passivo. In questo esempio, tuttavia, l'anima non è a tema in generale, ma solo nella ristretta misura in cui ha valore di principio passivo rispetto all'acquisizione della conoscenza, come il corpo ha valore di principio passivo dell'acquisizione della salute. Se si considera la conoscenza in una prospettiva ristretta, allora la forma dell'anima è la conoscenza, ma se si considera il processo conoscitivo nelle sue cause profonde, allora è l'anima ad essere "ciò mediante cui si conosce" nel senso di principio formale (cfr. Shields 2016, 188).

significa che i processi corporei che avvengono nel vivere, nutrirsi e crescere, nel percepire, nel muoversi e nel pensare<sup>82</sup> sono qualificabili come processi di un organismo solo in virtù dell'anima, ed è possibile attribuire loro tale nome solo in virtù dell'anima. Non è il meccanismo chimico della digestione che di per sé stesso rende quel processo la digestione di un animale, ma è l'anima che lo rende tale, vale a dire: l'esercizio della facoltà di digerire, facoltà posseduta dal corpo organico, finalizzata alla conservazione del vivente<sup>83</sup>. In questo senso, l'anima non è in moto nel processo stesso, ma è ciò che rende il processo ciò che è, un atto di nutrizione, percezione, e così via.

Avendo chiarito questo ruolo dell'anima, Aristotele può recuperare alcuni punti che aveva già stabilito, arricchendoli di questa nuova analisi. Innanzitutto egli afferma che l'anima «dev'essere una certa essenza o forma, e non materia o sostrato»<sup>84</sup> (a13-4): la forma e l'essenza sono ciò che rende il sostrato ciò che esso è, mentre il sostrato in quanto tale non è determinato in quanto alla sua essenza. Questa era la prima definizione di II 1, vista però a partire dall'anima come causa dei processi vitali. Essa è stata dunque integrata: l'anima è forma del corpo nel senso che è causa formale della totalità dei processi biopsichici del corpo, è ciò in virtù di cui essi sono processi di quel tipo. Non solo, ma Aristotele ribadisce anche la natura della relazione fra anima e corpo a partire da quanto appena affermato: «è esatta l'opinione di coloro i quali ritengono che l'anima non esista senza il corpo né sia un corpo. In realtà non si identifica col corpo, ma è una proprietà del corpo»<sup>85</sup> (a19-21). Il riferimento di Aristotele qui è ai teorici dell'anima-armonia, dei quali dunque approva l'impostazione generale del rapporto dell'anima con il corpo, e la contrappone infatti proprio in questo passo a coloro che «facevano entrare [l'anima] nel corpo, senza determinare la natura e la qualità di esso»<sup>86</sup> (a22-3), dove qui il riferimento è ai platonici e ad una certa parte dei pitagorici. L'errore dei teorici dell'anima armonia, come abbiamo già visto, non è stato dunque prendere l'anima come forma del corpo, come qualcosa *del* corpo e non *nel* corpo, ma nel ritenere che questa relazione fosse accidentale, e cioè che il corpo fosse qualcosa di esistente a sé in modo determinato e che l'anima ne fosse una proprietà accidentale<sup>87</sup>. Alla parziale validità della tesi dell'anima-armonia, tuttavia, Aristotele perviene nuovamente proprio grazie al fatto che l'anima è causa formale dei principi biologici, e dunque inseparabile da essi. Infine, Aristotele chiude il capitolo recuperando la definizione di anima come atto in rapporto alla potenza del corpo: l'anima «è un certo atto ed una certa essenza di ciò che ha la capacità

---

<sup>82</sup> Il pensare a dire il vero non ha organo corporeo. Tuttavia, ha un principio passivo e un principio attivo che ne è causa (i celeberrimi due intelletti, passivo potenziale e produttivo attuale discussi in III 4-5).

<sup>83</sup> Lo spiega molto bene Frede 1992, 101 e *passim*.

<sup>84</sup> ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.

<sup>85</sup> διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμα τι ἢ ψυχὴ· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι

<sup>86</sup> εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ

<sup>87</sup> Rilevano la stessa cosa commentando questo passo Polansky 2007, 185 nota 24 e Zucca 2015, 101.

di essere di una determinata natura»<sup>88</sup> (a27-8). Questa è la terza definizione di II 1, e qui viene raggiunta di nuovo ἐκ τούτων, «dalle cose appena dette» (a28): l'anima è atto di un certo corpo perché è ciò che rende i processi di cui un corpo di un certo tipo è capace quel tipo di processi, li definisce cioè come processi biologici. Solo il corpo capace di nutrizione può avere un'anima, ma l'anima è ciò che rende i processi di quel tipo di cui quel corpo è capace eventi di digestione.

In questo passo del secondo capitolo del secondo libro abbiamo visto l'anima come principio formale della vita. Nel passo presente in II 4 (415<sup>b</sup>8-27) Aristotele mette in evidenza in modo più chiaro altri due sensi in cui l'anima è “ciò in virtù di cui”, vale a dire come causa efficiente e come causa finale.

Innanzitutto, Aristotele riprende la tesi per cui «l'anima è la causa e il principio del corpo vivente»<sup>89</sup> (b8). Ora, come è noto Aristotele distingue quattro possibili tipi di cause: formale, finale, efficiente e materiale<sup>90</sup>. Di questi quattro, l'anima è causa in tre sensi: «è causa come principio del movimento, come fine e come essenza dei corpi animati»<sup>91</sup> (b10-1). Di questi tre, quello che finora Aristotele ha trattato maggiormente è il significato di causa formale. Qui si limita a ribadire i principi generali del ragionamento:

τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἢ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτου ἢ ψυχῆ

In effetti l'essenza è per tutte le cose la causa del loro essere, e l'essere per i viventi è il vivere, e causa e principio del vivere è l'anima (415<sup>b</sup>12-4)

Questo celebre passaggio afferma che essere, per un essere vivente, significa essere in vita. Questa è una radicalizzazione della tesi aristotelica secondo cui “l'essere si dice in molti modi”: non solo si dice in quattro modi (categorie, atto e potenza, accidente, vero e falso)<sup>92</sup>, ma all'interno del primo dei modi delle categorie, ovvero la sostanza, ci sono tanti modi di essere quanti sono i tipi di sostanze, e per ciascuno di essi essere significa essere quella precisa sostanza. La pietra non è allo stesso modo dell'albero, e in modo ancora diverso è il letto<sup>93</sup>. Causa di ciò nell'essere vivente è l'anima, che è quindi l'essere del vivente.

Il secondo senso in cui l'anima è causa tematizzato da Aristotele è quello di causa finale.

(1) φανερόν δ' ὡς καὶ οὗ ἔνεκεν ἢ ψυχῆ αἰτία· (2) ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἔνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἢ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῆς τέλος. (3) τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζῴοις ἢ ψυχῆ

<sup>88</sup> ἐντελέχειά τις ἐστὶ καὶ λόγος τοῦ δύναναι ἔχοντος εἶναι τοιοῦτου

<sup>89</sup> ἔστι δὲ ἢ ψυχῆ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή

<sup>90</sup> Cfr. ad esempio *Metaph.* A 3, 983<sup>a</sup>26 sgg., Δ 2.

<sup>91</sup> καὶ γὰρ ὅθεν ἢ κίνησις καὶ οὗ ἔνεκα καὶ ὡς ἢ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων

<sup>92</sup> Cfr. *Metaph.* Δ 8.

<sup>93</sup> Se poi si ricorda quanto abbiamo detto sull'eminenza degli esseri viventi nell'ambito della sostanza, si comprende come “vivere” non sia solo uno dei modi in cui si dice la sostanza, ma anche il modo eminente in cui l'essere è sostanza. Quella di Aristotele può così a giusto titolo essere considerata, secondo l'espressione di Enrico Berti, una “ontologia del vivente” (cfr. Berti 2004a).

κατὰ φύσιν· (a) πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καθάπερ τὰ τῶν ζώων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, (b) ὡς ἔνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα· (4) διττῶς δὲ τὸ οὗ ἔνεκα, (a) τό τε οὗ καὶ (b) τὸ οὗ.

(1) È poi evidente che l'anima è causa anche come fine. (2) Allo stesso modo, infatti, che l'intelletto agisce in vista di qualcosa, così opera pure la natura e questo è il suo scopo. (3) Ora negli animali tale fine, conformemente alla natura, è l'anima. (a) In effetti tutti i corpi naturali sono strumenti dell'anima, sia quelli degli animali come quelli delle piante, (b) poiché esistono per l'anima. (4) 'Fine' poi si dice in due sensi: (a) 'ciò in vista di cui' e (b) 'colui a vantaggio del quale'. (415<sup>b</sup>15-21)

Che l'anima sia fine, afferma Aristotele, è manifesto (1). La dimostrazione di questo fatto risiede nel modo in cui opera la natura: essa opera secondo scopi, ed essa stessa è uno scopo<sup>94</sup> (2). Ciò significa che in ogni ente la natura è lo scopo per cui essi agiscono, ma uno scopo che non è separato da essi, bensì immanente ad essi, in quanto è anche la loro forma ed essenza<sup>95</sup>. Ogni ente agisce dunque avendo come fine la propria natura. Ora, la natura dei viventi è l'anima (in quanto è la forma dei corpi naturali che hanno la vita in potenza, e forma dei corpi naturali è la natura), e quindi essa è tanto essenza quanto fine dei viventi (3).

Cosa significhi nello specifico che l'anima sia fine dei viventi, l'abbiamo in parte già visto. L'anima è ciò che definisce il corpo del vivente in quanto tale, e che fa sì che tutti i processi che avvengono in esso siano quei processi determinati, ovvero processi biologici. Essi, inoltre, cooperano fra loro per la vita del tutto: ciascuna parte del sistema nutritivo della pianta è organizzata in modo tale da cooperare con le altre per mantenere l'organismo come totalità unitaria, e l'unitarietà di questa totalità è tale in virtù dell'anima. Qui questo concetto viene espresso dicendo che le parti del vivente sono strumenti dell'anima (3a), in quanto esistono per l'anima (3b). Di nuovo, questa era una conclusione già raggiunta con l'ultima delle tre definizioni di anima in II 1, ovvero come atto primo di un corpo naturale organico; qui però tale definizione viene fondata e spiegata: il corpo è organico in quanto l'anima è principio dei processi vitali, e quindi i processi del corpo sono processi biologici in quanto sono definiti da tale principio che funge da fine.

Da ultimo, Aristotele distingue due sensi di fine, usando due termini: τό οὗ (4a) e τὸ οὗ (4b)<sup>96</sup>. Il significato di questa distinzione, non immediatamente chiaro, può essere spiegato nel modo che segue<sup>97</sup>: da un lato, fine significa la cosa posta come fine, dall'altro – segnalato dal dativo di vantaggio – colui a vantaggio del quale tale fine andrebbe. Ad esempio, fine della casa è da un lato abitarvi,

<sup>94</sup> Cfr. *Phys.* II 2, 194<sup>a</sup>28 sgg.

<sup>95</sup> Cfr. *Phys.* II 1, 193<sup>b</sup>3-5: «così per un certo verso la natura sarebbe la forma e l'essenza degli enti che hanno in sé il principio del movimento, sennonché tale forma non è separata se non per via di definizione». Traduzione di Roberto Radice.

<sup>96</sup> La duplicità della nozione di fine viene affermata anche poco prima, II 4, 415<sup>b</sup>2-3; cfr. inoltre *Phys.* II 2, 194<sup>a</sup>35-6, *Metaph.* Λ 7, 1072<sup>b</sup>1-3.

<sup>97</sup> Riprendiamo in parte la spiegazione che ne dà Tommaso d'Aquino distinguendo, sulla base del passo della *Fisica* e forse anche della *Metafisica*, *finis cuius* e *finis quo* (cfr. *In Phys.*, lib. 2, l. 4, n. 8, 33, *ST*, I, q. 26, a. 3, ad. 2).

dall'altro colui a vantaggio di cui è l'abitare, ovvero colui che ci abita; così, il fine del medico è da un lato la salute, dall'altro il paziente a cui essa viene restituita<sup>98</sup>. Nel caso in questione, non c'è ragione per credere che l'anima sia fine in uno solo dei due modi e non nell'altro, dato che Aristotele non pone nessuna restrizione di questo tipo. Si tratta piuttosto di distinguere i due aspetti secondo cui l'anima è fine. Da un lato, il corpo è finalizzato a realizzare le attività biologiche proprie (nutrirsi, percepire, pensare, muoversi): esse, tuttavia, solo l'atto secondo dell'anima, e sono dunque esse stesse l'anima nel suo stato di realizzazione superiore (4a); dall'altro lato, il beneficiario di queste attività è l'anima stessa, in quanto esse sono volte appunto alla realizzazione dell'anima nelle sue attività, e alla sua conservazione<sup>99</sup> (4b). In questo modo, il corpo è finalizzato a realizzare le attività di cui è capace e con ciò a realizzare l'anima che ne costituisce l'essenza: il vivente, che è il corpo determinato dall'anima, è così fine a sé stesso, e allo stesso modo lo sono le sue attività, in quanto sono volte al proprio stesso esercizio e a null'altro. Questo duplice modo di essere fine dell'anima toglie ogni apparenza di dualismo strumentale: l'anima non è il beneficiario esterno delle attività del corpo, dato che essa è l'essenza stessa del corpo e quindi la sua realizzazione e la sua conservazione sono la realizzazione di secondo livello e la conservazione/riproduzione del corpo stesso.

Infine, Aristotele affronta l'ultimo senso secondo cui l'anima è causa, ovvero come causa efficiente.

(1) ἀλλὰ μὴν καὶ ὄθεν πρῶτον ἢ κατὰ τόπον κίνησις, ψυχῆ· (a) οὐ πᾶσι δ' ὑπάρχει τοῖς ζῶσιν ἢ δύναμις αὐτή. (2) ἔστι δὲ καὶ (a) ἀλλοίωσις καὶ (b) αὐξησις κατὰ ψυχὴν· (3) ἢ μὲν γὰρ αἰσθησις ἀλλοίωσις τις εἶναι δοκεῖ, (a) αἰσθάνεται δ' οὐθὲν ὃ μὴ μετέχει ψυχῆς, (4) ὁμοίως δὲ καὶ περὶ αὐξήσεως τε καὶ φθίσεως ἔχει· (a) οὐδὲν γὰρ φθίνει οὐδ' αὐξεται φυσικῶς μὴ τρεφόμενον, τρέφεται δ' οὐθὲν ὃ μὴ κοινωνεῖ ζωῆς.

(1) Inoltre l'anima costituisce la prima origine del movimento locale, (a) benché questa capacità non appartenga a tutti i viventi. (2) Ed anche (a) l'alterazione e (b) l'accrescimento sono dovuti all'anima. (3) Difatti la sensazione sembra essere una specie di alterazione, (a) e nessun essere che non possieda l'anima percepisce. (4) Lo stesso vale per l'accrescimento e il decadimento, (a) poiché nulla deperisce o si sviluppa naturalmente se non si nutre, e nulla si nutre se non partecipa della vita. (415<sup>b</sup>21-7)

Qui la capacità causale efficiente dell'anima viene mostrata richiamandosi a ciascuna delle funzioni: l'anima è causa di movimento (1), alterazione e quindi percezione (2a, 3), e crescita e dunque nutrimento/riproduzione (2b, 4). Di nessuna delle tre, tuttavia, Aristotele fornisce in questa sede un'analisi dettagliata, in quanto è necessario trattare in modo più ampio delle singole facoltà per poter

<sup>98</sup> Così Reale 2004, 1269-70 e Johansen 2012a, 205.

<sup>99</sup> Matthews 1992, 193 sostiene che scopo della vita non è tanto conservare l'organismo come unità organica ma conservare e perpetuare la forma attraverso la sua trasmissione per mezzo della riproduzione: è come se la forma del vivente si servisse (in modo "egoista") dei corpi per perpetuare sé stessa. Tale interpretazione, per quanto rispondente a certi passi (cfr. 415<sup>a</sup>25-8) ci pare però eccessivamente dualista. Concordiamo invece con Zucca 2015, 109 nel mettere l'accento sulla autofinalità del vivente.

comprendere in che modo il nesso causale funzioni. È proprio a ciò che è dedicato il resto del trattato: a sviluppare il senso per cui l'anima è causa di ciascuna facoltà.

Ad ogni modo, l'anima è innanzitutto causa del movimento locale<sup>100</sup>. Tuttavia, se fosse causa efficiente solo di questo, non si potrebbe dire che è in generale causa efficiente, dato che le piante e certi animali non hanno il moto locale (1a). Invece, l'anima è causa efficiente anche della alterazione e della crescita. L'alterazione è identificata da Aristotele qui con la sensazione (3), come avevamo d'altro canto già visto in II 5: la percezione è il passaggio dall'atto primo all'atto secondo del percepire, e tale passaggio è un'alterazione, anche se in senso improprio. Perché avvenga tale passaggio è presupposta l'esistenza dell'anima (3a). Allo stesso modo, la facoltà nutritiva è legata all'anima (4): la crescita dell'organismo è causata dal nutrimento, e il nutrirsi è un processo che parte innanzitutto dall'anima (4a).

Vogliamo a questo punto illustrare brevemente il caso della nutrizione, così da rendere chiara l'idea di causa efficiente dell'anima. Essa fa capo alla medesima facoltà dell'anima responsabile della riproduzione («la medesima facoltà dell'anima è insieme nutritiva e riproduttiva»<sup>101</sup>, 416<sup>a</sup>19), di cui noi tuttavia non ci occuperemo per esporre solo il processo nutritivo. L'oggetto di tale facoltà è l'alimento. Da un lato esso è «ciò che si aggiunge al corpo nel suo stato ultimo» (ad esempio la mela i cui componenti chimici sono stati già scomposti dalla masticazione e dagli enzimi dell'organismo), dall'altro ciò che si aggiunge «in quello originario»<sup>102</sup> (la mela prima di entrare nell'organismo) (416<sup>b</sup>3-4); di questi «l'uno è elaborato, l'altro no»<sup>103</sup> (b5). Rispetto all'elemento non elaborato «si può dire che il contrario si nutre del contrario», in quanto è ancora considerato nella sua interezza e non è stato assimilato dall'organismo, mentre rispetto all'elemento elaborato «si può dire che il simile si nutre del simile»<sup>104</sup> (b6-7). Dunque, l'alimento subisce un processo di alterazione per cui muta da contrario a simile rispetto all'organismo. In tale processo, «l'alimento subisce un'alterazione da parte di chi si alimenta, ma non questo da parte [b] dell'alimento, così come non è il costruttore a subire l'azione della materia, ma questa di quello»<sup>105</sup> (416<sup>a</sup>34-<sup>b</sup>2); tuttavia, il costruttore «muta soltanto dallo stato di inattività in quello di attività»<sup>106</sup> (b2-3). Tale mutamento è la realizzazione della capacità del corpo, capacità che è la stessa anima in quanto atto primo del corpo: il corpo è costituito da organi e

---

<sup>100</sup> In *DA* III 9 e 10 Aristotele giungerà a determinare la causa efficiente del movimento in una collaborazione di intelletto pratico («che ragiona in vista di uno scopo», III 10, 433<sup>a</sup>14) e desiderio: «entrambi questi principi sono cause della locomozione, l'intelletto e la tendenza» (III 10, 433<sup>a</sup>11-13), entrambi indirizzati verso lo scopo, ovvero l'oggetto desiderabile in quanto tale (cfr. Zucca 2015, 409).

<sup>101</sup> ἡ αὐτὴ δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικὴ καὶ γεννητικὴ

<sup>102</sup> ἐστὶν ἡ τροφή τὸ τελευταῖον προσγιγνώμενον ἢ τὸ πρῶτον

<sup>103</sup> ἡ μὲν ἄπεπτος ἡ δὲ πεπεμμένη

<sup>104</sup> ἢ μὲν γὰρ ἄπεπτος, τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ τρέφεται, ἢ δὲ πεπεμμένη, τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ

<sup>105</sup> ἔτι πάσχει τι ἢ τροφή ὑπὸ τοῦ τρεφομένου, ἀλλ' οὐ τοῦτο ὑπὸ τῆς [b] τροφῆς, ὥσπερ οὐδ' ὁ τέκτων ὑπὸ τῆς ὕλης, ἀλλ' ὑπ' ἐκείνου αὐτῆ·

<sup>106</sup> ὁ δὲ τέκτων μεταβάλλει μόνον εἰς ἐνέργειαν ἐξ ἀργίας

componenti fisiologici necessari per elaborare l'alimento; tali processi nel loro insieme costituiscono la capacità nutritiva, ovvero l'atto primo di tali organi e componenti; l'esercizio di questa facoltà è l'atto secondo. Il passaggio fra i due atti è ciò che causa l'anima: «ciò che si nutre è il corpo animato in quanto animato»<sup>107</sup> (b9-10). Dunque a nutrirsi propriamente è il corpo, ma in quanto ciò avviene solo in virtù del fatto che l'anima esercita la facoltà, è il corpo *in quanto* animato che si nutre, e quindi è l'anima che si nutre per mezzo del corpo: «diciamo che ciò che nutre è la prima anima, ciò che viene nutrito è il corpo che la possiede, e ciò con cui questo si nutre è l'alimento»<sup>108</sup> (b21-3). Infine, se si considera ciò che viene nutrito come un corpo dotato di una certa grandezza, essa prenderà il nome di “accrescimento”, dato che a mutare è la quantità del corpo; se invece si pensa a ciò che viene nutrito come il corpo animato, cioè l'animale nella sua interezza, allora si parla di nutrimento in senso proprio: «giacché quest'ultimo conserva la sostanza del vivente, il quale sussiste finché si nutre»<sup>109</sup> (b14-5).

Da questa rapida ricognizione della descrizione aristotelica della nutrizione possiamo comprendere diverse cose. Innanzitutto, l'anima è causa efficiente in quanto responsabile del passaggio dall'atto primo all'atto secondo della facoltà nutritiva. Essa ha bisogno di un elemento esterno, l'alimento, per poter funzionare, e tuttavia non è l'alimento in quanto tale ad essere la causa efficiente: senza la facoltà nutritiva come fattore psichico, l'alimento non potrebbe essere causa di nutrizione in quanto nutrizione. La differenza, presentata qui in conclusione, fra accrescimento e nutrizione indica proprio questo: se immaginiamo un mucchio di paglia a cui si aggiunge altra paglia, non possiamo dire che il mucchio si sta nutrendo della paglia per il fatto che assimilandola esso cresce in dimensioni; la nutrizione avviene solo quando c'è un organismo che è finalizzato alla propria sussistenza, e mette in moto processi che sono indirizzati ad essa. Il fine della sussistenza, però, esiste solo in quanto esiste l'anima, dato che è l'anima ad essere causa finale dell'organismo<sup>110</sup>. È dunque solo il vivente che si nutre, e fa ciò esercitando la facoltà a ciò preposta. In questo esercizio, poi, è evidente che l'anima stessa non muta, non essendo il passaggio da atto primo ad atto secondo alterazione, né muta per opera dell'alimento, dato che è il corpo a mutare: è stato dimostrato, almeno per quanto riguarda la nutrizione, ciò che Aristotele affermava fin dal primo libro contro Platone e Democrito, ovvero che l'anima non muta. Allo stesso tempo, avendo mostrato il ruolo efficiente dell'anima, anche la teoria dell'anima-armonia può essere definitivamente abbandonata.

<sup>107</sup> τὸ ἔμψυχον ἂν εἴη σῶμα τὸ τρεφόμενον, ἢ ἔμψυχον

<sup>108</sup> τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχὴ, τὸ δὲ τρεφόμενον τὸ ἔχον ταύτην σῶμα, ᾧ δὲ τρέφεται, ἡ τροφή

<sup>109</sup> [ἢ μὲν γὰρ ποσόν τι τὸ ἔμψυχον, αὐξητικόν, ἢ δὲ τόδε τι καὶ οὐσία, τροφή] (σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν, καὶ μέχρι τούτου ἔστιν ἕως ἂν τρέφεται).

<sup>110</sup> Sulla sussistenza come principio guida della facoltà nutritiva, tanto nel suo aspetto propriamente nutritivo quanto in quello riproduttivo, insiste giustamente Zucca 2015, 113.

Con ciò, abbiamo terminato di illustrare il modo in cui l'anima è causa efficiente, e dunque anche la natura causale dell'anima in generale. La definizione più scientifica di anima è dunque ora chiara, e può essere espressa dicendo che l'anima è l'atto primo del corpo naturale organico in quanto causa formale, finale ed efficiente dei processi biopsichici che in esso avvengono.

### *Conclusione*

Con questa definizione, possiamo ritenere conclusa l'esposizione della teoria positiva dell'anima di Aristotele. Essa non termina certamente qui: come abbiamo visto, la definizione scientifica di anima si fonda sulla distinzione dei molti modi di dirsi della vita, e quindi per essere completa deve illustrare il modo in cui l'anima interviene in ciascun ambito dei processi biologici e psichici, ciò che Aristotele fa nel resto del trattato. Tuttavia, abbiamo ottenuto gli elementi teorici che intendevamo esporre.

Il punto che più ci interessava della trattazione aristotelica dell'anima è la fondazione dell'unione essenziale del corpo con l'anima attraverso le nozioni di atto e potenza. Tale fondazione è possibile in quanto si definisce l'anima come atto primo di un corpo che ha la vita in potenza. Come abbiamo visto, ciò significa che l'anima è realizzazione della capacità costitutiva della materia di essere vivente. La materia del vivente è definita in quanto tale da questa potenzialità costitutiva, ed essa esiste sempre e solo fintantoché è anche realizzata. Dunque, la materia del vivente è essenzialmente animata e vivente. Questo significa che essa è un corpo organico, ovvero organizzato in modo tale da poter svolgere le funzioni biopsichiche proprie della forma vivente di cui sono corpo: il corpo di una pianta è strutturato in modo tale da svolgere certe funzioni, il corpo di un animale in modo diverso corrispondentemente a funzioni diverse, e così per l'uomo. Quindi, il corpo non solo è essenzialmente vivente, ma è anche essenzialmente *quel* vivente, un vivente di quel determinato tipo e di quella determinata specie. Ciò in virtù di cui il corpo è quel determinato corpo è l'anima.

Allo stesso tempo, il corpo può essere descritto secondo un altro tipo di potenzialità, ovvero la potenzialità di divenire e di mutare. Tale potenzialità è quella che fa sì che lo sperma diventi embrione, che l'embrione diventi uomo maturo, e che l'uomo maturo a mano a mano declini fino a perire. Tale capacità è quindi spesso capacità di subire mutamenti dall'esterno. Tuttavia, anche i mutamenti provenienti dall'interno sono parte di questa capacità: questi sono i mutamenti di crescita dovuti alla nutrizione e allo sviluppo dell'organismo. Essi sono determinati, come abbiamo visto, da un lato dall'alimento, dall'altro tuttavia dall'anima, che ne è causa efficiente e causa finale. Da ciò si vede come è l'anima a determinare lo sviluppo dell'embrione in uomo: è la natura dell'embrione, cioè la sua anima, a determinarne il processo di crescita indicandone la direzione di sviluppo. Questo

non avviene negli artefatti: essi possono sì in alcuni casi muoversi in virtù di sé stessi – è il caso degli *αὐτόματα*<sup>111</sup> –, tuttavia il fine del loro movimento e sviluppo non è in loro, ma è a loro imposto dall'esterno. Nel vivente, invece, il principio del movimento è interno tanto come causa efficiente, tanto e soprattutto come natura e fine. Questo fa sì che l'animale agisca su sé stesso attraverso sé stesso e, così facendo, modifichi sé stesso, cresca e si sviluppi. Ciò che determina questi mutamenti, in tutti i sensi di causalità eccetto quello materiale, è l'anima<sup>112</sup>.

Tutto ciò consente di comprendere le svariate dimensioni dell'unione essenziale di anima e corpo, e la necessità per Aristotele di sostenere che il corpo è essenzialmente, e non solo contingentemente animato. Per la materia del vivente la vita rappresenta ciò che la determina in ogni suo aspetto, mentre essa è in sé indeterminata. Inoltre, il modo peculiare della vita di determinare il corpo marca in modo forte la differenza fra viventi e non viventi, e mostra ancora meglio come il vivente sia non una sostanza fra le altre, ma il caso eminente di sostanza. Solo nel vivente, infatti, materia e forma sono aspetti diversi di una medesima realtà: mentre negli artefatti la forma è solamente una “differenza” della materia, cioè una qualche proprietà accidentale di un ente che esiste di per sé, nel vivente la materia è determinata da cima a fondo dalla propria forma, che quindi è autenticamente forma sostanziale.

---

<sup>111</sup> In cui, una volta impresso il movimento una prima volta, le parti sono organizzate in modo tale da proseguire questo movimento a catena, facendo sì che essi si muovano in un certo senso da sé (cfr. *GA II 5*, 741<sup>b</sup>7-9).

<sup>112</sup> Illustra bene la natura dell'anima nel confronto con gli *αὐτόματα* Quarantotto 2010, 45.

## RISULTATI CONCLUSIVI

Per concludere, vogliamo ora riassumere gli obiettivi, il percorso e i risultati di questo lavoro. La tesi generale che abbiamo proposto è duplice. In primo luogo, abbiamo voluto mostrare che i concetti di atto e potenza sono essenziali ad Aristotele per completare e rendere coerente l'analisi della sostanza in materia e forma. Essi consentono infatti di eliminare la tensione apparente che si genera quando si analizzano i due aspetti della materia: da un lato, la materia è il sostrato permanente dei mutamenti sostanziali, e quindi assume di volta in volta forme diverse; dall'altro, essa è indeterminata, e la sua determinatezza ed essenza risiede nella forma, che la rende ciò che è. Questi due aspetti sono conciliabili se li si pensa come conseguenti a due diversi tipi di δύναμις: da un lato, la potenza di subire mutamenti passivi e quindi essere soggetti al divenire, dall'altro, la potenza di essere, che sussiste solo fintantoché è attuata e determina il legame essenziale con la forma che la attua. In secondo luogo, abbiamo voluto sostenere che per Aristotele la sostanza per eccellenza è l'essere vivente, e che dunque l'ontologia ilemorfica vale in primo luogo e soprattutto per la sostanza vivente. La tensione che emerge nell'analisi della materia della sostanza è infatti innanzitutto una tensione presente nella materia del vivente, la quale è legata essenzialmente alla forma in modo più forte e pieno che in altri tipi di sostanza. La soluzione prospettata nell'analisi specifica del vivente è la stessa delineata in sede ontologica più generale, ovvero attraverso le nozioni di potenza e atto. In questo modo, comprendere l'ontologia del vivente permette di accedere ad uno sguardo privilegiato sull'ontologia aristotelica in generale.

Il percorso che abbiamo seguito si è articolato in due parti, che ora ripercorriamo brevemente nei suoi momenti principali per avere un quadro generale. Nella prima abbiamo preso in esame la *Metafisica* e in particolare i libri centrali sulla sostanza ΖΗΘ. Di essi abbiamo innanzitutto esplorato i primi due, per vedere come in esso è stata impostata la ricerca sulla sostanza attraverso l'analisi ilemorfica (capitolo 1). Tre sono i punti principali che sono emersi dall'analisi di questi due libri. 1) La materia può essere considerata in due modi: da un lato la materia è qualcosa di indeterminato, che cioè in quanto tale non ha nessuna forma determinata ma è l'aspetto materiale della cosa (il legno in quanto tale non è né sedia, né tavolo, né qualche altra determinata cosa, ma è ciascuna di esse solo in virtù di un altro principio formale)<sup>1</sup>; dall'altro la materia è qualcosa di determinato, non nel senso che

---

<sup>1</sup> Z 3, 1029<sup>a</sup>20-6

può esistere in quanto tale senza forma, ma nel senso che essa esiste sempre in uno stato determinato, e quando la si pensa come ciò da cui si generano le sostanze (il legno con cui si fa il tavolo, il seme maschile e femminile da cui nasce l'uomo), la si pensa come esistente in uno stato determinato (quel determinato pezzo di legno, quel seme) che perde la forma e ne acquisisce un'altra. Questi due sensi sono stati indicati rispettivamente come materia costitutiva da un lato e materia di provenienza dall'altro<sup>2</sup>. 2) Fra questi due sensi di materia emerge una tensione: la materia costitutiva ha una relazione essenziale con la sostanza di cui è materia, relazione che emerge chiaramente nei processi corruttivi in cui si passa da una forma alla privazione<sup>3</sup> e che dà origine al cosiddetto principio di omonimia (il dito dell'uomo non è più tale una volta separato dall'uomo, il corpo di un uomo non è più tale una volta morto l'uomo, la carne umana non è più tale una volta morto il corpo<sup>4</sup>). Questa relazione essenziale confligge però con l'altro aspetto della materia, che richiede che essa sia qualcosa di persistente nei processi di mutamento sostanziale, assumendo e perdendo di volta in volta le forme: non può dunque esistere solo fintantoché esiste la forma. Questa tensione è in realtà solo apparente, e può essere risolta, comprendendo meglio la natura unitaria della sostanza, attraverso le categorie di potenza e atto<sup>5</sup>. 3) Come emerge dalle esemplificazioni del principio di omonimia, appartenenti tutte al mondo biologico, questo problema vale in primo luogo per le sostanze naturali viventi. La ragione di ciò è che esse sono la sostanza per eccellenza e in senso più pieno. Gli artefatti, invece, sono sostanze solo in senso analogico: in essi la materia costitutiva ha un'esistenza molto più indipendente dalla forma, e la forma non è altro che una delle "differenze", ovvero una determinazione di categorie non sostanziali (quantità, qualità, tempo, etc.)<sup>6</sup>.

In seguito, abbiamo analizzato in dettaglio il libro  $\Theta$ , nella sua quasi interezza, per vedere come Aristotele introduce e definisce le nozioni di potenza e atto. Abbiamo preso in considerazione, in primo luogo, i primi cinque capitoli, dove si tematizza un primo senso di tale nozioni (capitolo 2). Secondo tale senso, la  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  è la capacità di fare o subire un mutamento in altro o in sé stessi in quanto altri<sup>7</sup>. Tale definizione è strettamente legata al mutamento, in quanto è capacità di cambiare in un certo modo, riguarda le sostanze composte e determinate e dipende, nel suo lato passivo, dalla materia: è infatti grazie al possesso di una certa materia (Aristotele fa l'esempio di ciò che è fatto di grasso) che si ha la capacità di subire certi cambiamenti<sup>8</sup>. Tale senso di base viene ulteriormente specificato in diversi sensi (capacità attive e passive, capacità rispetto all'azione, etc.), tutti comunque

<sup>2</sup> H 1, 1042<sup>a</sup>34-b3.

<sup>3</sup> H 5, 1044<sup>b</sup>30-1045<sup>a</sup>6.

<sup>4</sup> *Meteo.* IV 12, 390<sup>a</sup>10-2; *PA* I 1, 640<sup>b</sup>34-641<sup>a</sup>5; *GA* II 1, 734<sup>b</sup>24-27; *Metaph.* Z 10, 1035<sup>b</sup>24-25; Z 11, 1036<sup>b</sup>29-32; Z 16, 1040<sup>b</sup>5-16. Cfr. inoltre *DA* II 1, 412<sup>b</sup>17-21.

<sup>5</sup> H 6, 1045<sup>b</sup>16-22.

<sup>6</sup> H 2, 1043<sup>a</sup>2 sgg.

<sup>7</sup>  $\Theta$  1, 1046<sup>a</sup>9-16.

<sup>8</sup>  $\Theta$  1, 1046<sup>a</sup>19-29.

legati al movimento; tuttavia, nel terzo capitolo emerge già il secondo ambito semantico principale delle nozioni di potenza e atto, ovvero quello legato all'essere e non solo al divenire<sup>9</sup>.

Tale secondo ambito è sviluppato ampiamente nei capitoli 6-9, che abbiamo quindi analizzato successivamente (capitolo 3). Esso viene introdotto nel sesto capitolo attraverso un procedimento analogico, in cui non ci si sposta semplicemente da un significato ad un altro, ma tematizza un intero schema complessivo dei significati di δύνάμις ed ἐνέργεια: essi corrispondono a enti e realtà diverse a seconda delle relazioni che si prendono in esame (il legno grezzo rispetto alla statua di legno, colui che può apprendere e colui che sta apprendendo, la materia e ciò che essa costituisce)<sup>10</sup>. Di tutti gli esempi portati da Aristotele per illustrare l'analogia, ci siamo interessati soprattutto di quelli riguardanti la materia, mostrando come essa venga intesa secondo due possibili sensi di potenza e atto: da un lato, la materia è ciò che può diventare, per mezzo di una serie di trasformazioni, una sostanza (il legno che viene lavorato e diventa una statua), dall'altro la materia è l'aspetto potenziale della sostanza, e la sua potenzialità non è rispetto al divenire, ma rispetto all'essere; questi corrispondono rispettivamente alla materia di provenienza e determinata e a quella costitutiva indeterminata visti in ZH<sup>11</sup>. Questi due modi di considerare la potenzialità della materia sono tematizzati esplicitamente nel settimo capitolo, dove viene posto il problema di quando una cosa sia detta in potenza un'altra: essa viene affrontata dall'inizio in senso diacronico, e quindi la potenzialità di cui si parla è una potenzialità rispetto al cambiamento<sup>12</sup>, e successivamente in senso sincronico analizzando i vari livelli di materia di una sostanza, e quindi la potenzialità è rispetto all'essere. Dall'analisi di questo senso sincronico emerge in modo pienamente manifesto la natura indeterminata della materia, e il suo rapporto essenziale con la forma: la materia non esiste in quanto tale, ma solo come "materia di", e di essa si parla nel modo più appropriato non quando la si sostantiva, ma quando viene indicata in modo attributivo (non il legno del tavolo, ma il tavolo di legno o ligneo, non la carne dell'uomo ma l'uomo di carne o incarnato)<sup>13</sup>. La materia concepita in questo modo è in potenza in un senso peculiare: è l'aspetto potenziale della sostanza, che coesiste con la sua esistenza in atto, e non la precede come nell'altro senso di potenzialità. Con il capitolo ottavo di questo libro, infine, abbiamo visto che il modo in cui la forma determina la materia è teleologico: la forma, ovvero l'atto, rappresenta le funzioni che definiscono ciò che quella sostanza è, dato che ogni cosa è determinata dalle funzioni che può svolgere; è quindi l'esistenza di una serie di funzioni finalizzate che determina ciò che la materia è, o, formulata all'inverso, le funzioni che la materia può svolgere determinano ciò che essa è, e queste

---

<sup>9</sup> © 3, 1047<sup>a</sup>30-<sup>b</sup>2.

<sup>10</sup> © 6, 1048<sup>a</sup>30-<sup>b</sup>9.

<sup>11</sup> Questo secondo aspetto trova riscontro nel modo in cui Aristotele tematizza, in un breve inciso, la nozione di infinito (© 6, 1048<sup>b</sup>9-17).

<sup>12</sup> © 7, 1048<sup>b</sup>37-1049<sup>a</sup>5.

<sup>13</sup> © 7, 1049<sup>a</sup>27-<sup>b</sup>2.

funzioni esistono prima e in modo prioritario rispetto alla materia, in quanto sono atto<sup>14</sup>. La potenzialità della materia costitutiva è capacità rispetto a certe funzioni; tale potenzialità rispetto a queste funzioni costituisce la determinatezza della materia, ed è cioè la sua forma e il suo atto, atto che poi si può realizzare ulteriormente con l'esercizio di tali funzioni. Infine, questa struttura ontologica di materia/forma e potenza/atto organizzata finalisticamente viene riferita, in entrambi i capitoli 7 e 8, alla natura vivente: nelle sostanze viventi, la forma essenziale del composto, che determina la natura della sostanza e della materia, è anche quella che determina finalisticamente i mutamenti della materia stessa e che li indirizza alla realizzazione dell'individuo completo e maturo (l'embrione ha la natura di uomo, che fa sì che tale materia sia uomo, e che fa sì che muti per diventare un uomo maturo)<sup>15</sup>. Così negli enti naturali viventi la forma è legata in modo molto più essenziale alla materia, in quanto ne determina non solo la natura, ma anche i mutamenti: essa è attualizzazione tanto della potenzialità di essere della materia quanto in parte di quella di divenire.

La seconda parte del lavoro è stata dedicata al *De Anima*, per analizzare come il percorso della *Metafisica* sia riscontrabile anche e soprattutto nella principale opera di ontologia della vita, coerentemente con la rilevanza che le sostanze viventi assumono all'interno dell'analisi metafisica generale di Aristotele. Del *De Anima* abbiamo analizzato innanzitutto il primo libro: esso è stato analizzato innanzitutto per la sua funzione introduttiva e preparatoria rispetto all'analisi positiva del libro secondo, e inoltre per gli elementi che consente già di mettere a fuoco sul rapporto fra anima e corpo (capitolo 4). Due punti sono particolarmente interessanti sono da evidenziare. Il primo è la discussione dei predecessori: in essa vengono contrapposti da un lato Democrito e Platone che, in modi diversi, sostengono una forma di dualismo (l'uno materialista, l'altro spiritualista) in cui l'anima è una sostanza separata dal corpo e contenuta nel corpo, ed è causa dei processi corporei muovendosi essa stessa; dall'altro i teorici dell'anima-armonia, per cui l'anima non è altro che l'organizzazione armonica del corpo senza alcun effetto causale sul corpo. Contro i primi la critica di Aristotele è che l'anima non si muove per natura, ma per accidente, ossia si muove solo in quanto si muove il corpo a cui pertiene, ma essa non è un'entità di cui ha senso predicare il movimento, come non ha senso predicarlo del colore o del sapere – se ciò è vero, allora non può essere una sostanza nel corpo e separata da esso<sup>16</sup>; contro i secondi, afferma che l'anima ha potere causale sul corpo, in quanto è responsabile del suo mantenimento in unità e di tutti i processi che vi avvengono<sup>17</sup>. Ad entrambi, poi, rimprovera l'aver pensato l'anima in un rapporto accidentale con il corpo: per i platonici e democritei (e per certe forme di dualismo religioso pitagoreo) l'anima, essendo separata dal corpo, può entrare

---

<sup>14</sup> Θ 8, 1050<sup>a</sup>7-10.

<sup>15</sup> Θ 7, 1049<sup>a</sup>13-18, Θ 8, 1050<sup>a</sup>4 sgg.

<sup>16</sup> DA I 3, 406<sup>a</sup>14-22.

<sup>17</sup> DA I 4, 407<sup>b</sup>32-408<sup>a</sup>1.

ed uscire a piacimento da esso, e non è legata ad un certo tipo di corpo, rendendo misteriosa la loro interazione<sup>18</sup>; per i teorici dell'anima-armonia l'anima, essendo proprietà qualitativa e non sostanziale del corpo, è semplicemente una proprietà accidentale, rispetto a cui il corpo ha una sua esistenza indipendente<sup>19</sup>. L'anima è dunque l'essenza del corpo, e ciò tanto contro la separatezza dei democritei-platonici, quanto contro la non sostanzialità dei teorici dell'anima-armonia. Il secondo punto rilevante riguarda la questione delle affezioni psicofisiche. Le affezioni (πάθη) sono gli eventi e le proprietà, e in particolare quelle che noi associamo all'anima (come ira e paura, ma anche i pensieri). Per Aristotele esse hanno un carattere sempre eminentemente psicofisico: da un lato, la materia in sé stessa può essere da base per affezioni psicologiche diverse, e dunque un evento fisiologico considerato in sé stesso non determina l'affezione di cui si sta parlando, ma ha bisogno di una forma, cioè di un fine, per individuarlo (il bollire del sangue è la base tanto dell'ira quanto della paura, ed è l'aspetto psicologico che determina ciò); dall'altro, la forma dell'affezione non può mai esistere da sola in quanto tale, ma si realizza sempre nella materia adatta, che la genera. Aristotele le definisce dunque "forme materiate"<sup>20</sup>, espressione in cui, allo stesso modo che in Θ 7, la forma è in posizione primaria e di soggetto e la materia è in posizione attributiva. In entrambi i casi (critica dei predecessori, affezioni dell'anima) la tesi aristotelica che emerge è il legame essenziale fra anima e corpo: il corpo è la materia ed è indeterminata, mentre è la forma, ovvero l'anima, a determinare la materia e costituirne l'essenza.

L'ultimo passo del nostro lavoro è stata l'analisi dei primi quattro capitoli del secondo libro del *De Anima*, dove abbiamo visto la teoria positiva psicologica di Aristotele. Di essa due sono i punti principali che sono emersi. Il primo, preliminare, è la distinzione (contenuta in realtà nel quinto capitolo) fra i due sensi di essere in atto: attualità prima e attualità seconda<sup>21</sup>. Tale distinzione è applicata inizialmente al caso della percezione, ma è in realtà rilevante per tutto il complesso della teoria aristotelica: è la distinzione fra la realizzazione disposizionale di una capacità (l'essere attualmente capaci di fare/essere una cosa e non solo il poter diventare capaci) e la sua realizzazione effettiva. Essa esplicita quanto era già rintracciabile in controparte nella *Metafisica*<sup>22</sup>, ed è essenziale per l'analisi della struttura delle sostanze viventi. Il secondo punto, quello principale, è la specificazione della potenzialità della materia vivente. L'anima è l'atto primo della corpo che ha la vita in potenza<sup>23</sup>. Il corpo che ha la vita in potenza, però, è quello che già la possiede, non quello che la deve ancora

<sup>18</sup> DA I 3, 407<sup>b</sup>12-24.

<sup>19</sup> DA I 4, 407<sup>b</sup>32-408<sup>a</sup>1; 408<sup>a</sup>3-5.

<sup>20</sup> DA I 1, 403<sup>a</sup>18-25.

<sup>21</sup> DA II 5, 417<sup>a</sup>22-9.

<sup>22</sup> Θ 7, 1049<sup>a</sup>13-8. Ci distanziamo quindi da coloro che ritengono di ritrovarla nel controverso passo di Θ 6, 1048<sup>b</sup>18-34 (cfr. fra tutti Kosman 2013, 37-69).

<sup>23</sup> DA II 1, 412<sup>a</sup>19-21.

realizzare; quest'ultimo è invece in potenza un corpo che ha la vita in potenza<sup>24</sup>. Qui sono distinti due livelli di potenzialità, gli stessi che abbiamo visto in *Metafisica* Θ: da un lato, la potenzialità costituiva (che è quella che rende il corpo vivente un corpo organico, ossia organizzato funzionalmente<sup>25</sup>), dall'altro la potenzialità rispetto al divenire. La prima rende conto del legame essenziale del corpo con l'anima: il corpo è la vita in potenza nel senso che rende possibili certe capacità biopsichiche funzionali alla vita del tutto; l'anima è l'atto primo di tali capacità, cioè il loro essere effettivamente possedute, nonché, come emerge più chiaramente nel quarto capitolo, la causa finale ed efficiente<sup>26</sup> di tali capacità. La seconda forma di potenzialità è quella che rende conto delle mutazioni del corpo, tanto ad opera dell'esterno (che portano il corpo alla morte), quanto ad opera del principio vitale interno (cosa che differenzia essenzialmente un vivente da un artefatto). Vediamo quindi la stessa struttura ontologica delineata nel libro Θ della *Metafisica* emergere al caso delle sostanze per eccellenza, le sostanze viventi.

Ripercorso nelle sue linee essenziali il filo argomentativo che abbiamo seguito, siamo in grado di ottenere un quadro generale del presente lavoro. Il Θ della *Metafisica* rappresenta, come abbiamo visto nella prima parte, il punto in cui Aristotele fonda in modo definitivo la propria teoria della sostanza conciliando il divenire nei processi di generazione e corruzione con il rapporto essenziale della materia con la propria forma. Essi rendono coerente, in altre parole, la contingenza del rapporto della materia con le varie forme di cui è sostrato (ovvero l'aspetto diveniente della realtà) con l'essenzialità e la necessità di ciascuno di questi rapporti forma e materia, fondamento di possibilità della sostanza (l'aspetto sostanziale della realtà). I concetti di potenza e atto non sono così solo una dimensione dell'essere fra le altre, ma quelli che esprimono nella maniera più completa la struttura della realtà per Aristotele. Allo stesso modo il *De Anima*, in quanto fondazione teoretica della biologia aristotelica, non illustra solo un ambito di sostanze fra altri, ma esplora la struttura ontologica della sostanza per eccellenza, la sostanza vivente, e proprio mettendo al proprio centro i concetti di atto e potenza: la cifra della vita è infatti l'atto, e la materia vivente altro non è che vita in potenza. Esso può così illuminare l'ontologia aristotelica nel suo complesso a partire dalla prospettiva peculiare a cui il fenomeno della vita, nella sua determinatezza e concretezza, consente di accedere.

---

<sup>24</sup> DA II 1, 412<sup>b</sup>25-413<sup>a</sup>6.

<sup>25</sup> DA II 1, 412<sup>a</sup>28-<sup>b</sup>6.

<sup>26</sup> DA II 4, 415<sup>b</sup>15-27.

## BIBLIOGRAFIA

### *Bibliografia primaria*

*Edizioni dei testi di Aristotele consultate e abbreviazioni utilizzate*

#### *Categorie (Cat.):*

*Categorie*, traduzione e introduzione a cura di Marina Bernardini, in Aristotele, *Organon*, a cura di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano 2016;

#### *De Interpretatione (De Int.)*

*De Interpretatione*, traduzione e introduzione a cura di Lucia Palpacelli, in Aristotele, *Organon*, a cura di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano 2016;

#### *Analitica Posteriora (An. Po.)*

*Posterior Analytics*, traduzione, introduzione e commento a cura di Jonathan Barnes, Clarendon Press, Oxford 1993 (1975<sup>1</sup>);

*Analitici Secundi*, traduzione e introduzione a cura di Milena Bontempini, in Aristotele, *Organon*, a cura di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano 2016;

#### *Topica (Top.)*

*Topici*, traduzione e introduzione a cura di Arianna Fermani, in Aristotele, *Organon*, a cura di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano 2016;

#### *Physica (Phys.)*

*Fisica*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice, Bompiani, Milano 2011;

#### *De Caelo (DC)*

*Del Cielo*, traduzione a cura di Oddone Longo, in Aristotele, *Opere*, vol. III, *Fisica, Del Cielo*, Laterza, Roma-Bari 1973

*De Generatione et Corruptione (GC)*

*La Generazione e la Corruzione*, traduzione, introduzione e commento a cura di Maurizio Migliori e Lucia Palpacelli, Bompiani, Milano 2013;

*Meteorologica (Meteo.)*

*Meteorologia*, traduzione, introduzione e note a cura di Lucio Pepe, Bompiani, Milano 2003;

*De Anima (DA)*

*De Anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di David Ross, Clarendon Press, Oxford 1961;

*L'anima*, traduzione, introduzione e note a cura di Giancarlo Movia, Loffredo, Napoli 1991;

*De Anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di Christopher Shields, Oxford University Press, Oxford 2016;

*Über die Seele/De Anima*, traduzione, introduzione e note a cura di Klaus Corcilius, Meiner, Hamburg 2017;

*De Somno et Vigilia (SV)*

*Brevi opere di psicologia e fisiologia. Il sonno e la veglia*, traduzione a cura di Diego Lanza, in *La vita*, a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti, Bompiani, Milano 2018;

*De Juventute et Senectute (JS)*

*Brevi opere di psicologia e fisiologia. La respirazione. La giovinezza e la vecchiaia*, traduzione a cura di Diego Lanza, in *La vita*, a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti, Bompiani, Milano 2018;

*De Partibus Animalium (PA)*

*Le parti degli animali*, traduzione a cura di Mario Vegetti, in *La vita*, a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti, Bompiani, Milano 2018;

*De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II.1-3)*, traduzione e note a cura di David M. Balme, Clarendon Press, Oxford 1992 (1972<sup>1</sup>);

*De Generatione Animalium (GA)*

*La riproduzione degli animali*, traduzione a cura di Diego Lanza, in *La vita*, a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti, Bompiani, Milano 2018;

De Partibus Animalium I *and* De Generatione Animalium I (*with passages from II.1-3*), traduzione e note a cura di David M. Balme, Clarendon Press, Oxford 1992 (1972<sup>1</sup>);

*De Plantis*

[Aristotele], *Le piante*, traduzione, introduzione e note a cura di Maria Fernanda Ferrini, Bompiani, Milano 2012;

*Metaphysica (Metaph.)*

*Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, a cura di David Ross, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924;

*Aristoteles «Metaphysik Z». Text, Übersetzung und Kommentar*, a cura di Michael Frede e Günther Patzig, 2 voll., Beck, München 1988;

*Metafisica*, introduzione, traduzione e commentario a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2004;

*Ethica Nichomachea (EN)*

*Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 2018 (1999<sup>1</sup>);

*Ethica Eudemia (EE)*

*Etica Eudemia*, traduzione, introduzione e note a cura di Pierluigi Donini, Laterza, Roma-Bari 2011;

*Bibliografia secondaria*

*Opere antiche*

ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Metaph: Commentario alla "Metafisica" di Aristotele*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2007;

———, *DA: On the Soul, Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*, a cura di Victor Caston, Bloomsbury, London-New York 2012;

PLATONE, *Timeo*, traduzione, introduzione e note a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000;

———, *Fedone*, traduzione, introduzione e note a cura di Manara Valgimigli e Bruno Centrone, Laterza, Roma-Bari 2000

## *Opere medievali e moderne*

- CARTESIO, AT: *Œuvres de Descartes*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Leopold Cerf, Parigi 1904 (ed. it. *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Garin, traduzione di Adriano Tilgher rivista da Francesco Adorno, 1992, 1967<sup>1</sup>);
- HEGEL, Wilhelm Friederich von, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, traduzione, Prefazione e note a cura di Benedetto Croce, Introduzione di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari, 2002;
- KANT, Immanuel, *Critica della ragion pura*, traduzione, introduzione e apparati a cura di Pietro Chiodi, UTET, Torino 2013;
- PUTNAM, Hillary, *Philosophical Papers. Vol II: Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1975;
- RYLE, Gilbert, *Dilemmas. The Tarner Lectures 1953*, Cambridge University Press, Cambridge 2015 (1954<sup>1</sup>);
- TOMMASO D'AQUINO, *In Phys.: Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, in *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita*, 2 voll., Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1884 ();
- , *ST: Summa Theologiae. La Somma teologica*, a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Salani, Firenze 1949 sgg.

## *Studi su Aristotele*

- ACKRILL 1965: Ackrill, J. L., *Aristotle's Distinction between Kinesis and Energeia*, in R. Bambrough (a cura di), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge, London 2013 (1965<sup>1</sup>), pp. 121-141;
- 1972/73: Ackrill, J. L., *Aristotle's Definitions of Psyche*, in «Proceedings of the Aristotelian Society» 73, 1972/73, pp. 119-33;
- ANAGNOSTOPOULOS 2011: Anagnostopoulos, Andreas, *Senses of "Dunamis" and the Structure of Aristotle's Metaphysics  $\Theta$* , «Phronesis» 56, n. 4, 2011, pp. 388-425;
- ANNAS 1992: Annas, Julia E., *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, trad. it. di Elisabetta Cattanei, Vita e Pensiero, Milano 1992;
- BARNES 1971/72: Barnes, Jonathan, *Aristotle's Concept of Mind*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 72, 1971/72, pp. 101-14;

- 1975: Barnes, Jonathan (a cura di), *Aristotle. Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford 1975 (1993<sup>2</sup>);
- BEERE 2006: Beere, Jonathan, *Potentiality and the Matter of Composite Substance*, «Phronesis» 51, n. 4, 2006, pp. 303-29;
- 2008: Beere, Jonathan, *The Priority of Being in Energeia*, in Crubellier *et alii* 2008, pp. 429-55;
- 2009: Beere, Jonathan, *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford University Press, Oxford 2009;
- BERTI 1979: Berti, Enrico, *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 1979;
- 1996: Berti, Enrico, *Der Begriff der Wirklichkeit in der Metaphysik des Aristoteles (Θ 6–9 u. a.)*, in Rapp 1996, pp. 289-311;
- 2004: Berti, Enrico, *Nuovi saggi aristotelici 2: Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2004;
- 2004a: Berti, Enrico, *Per i viventi l'essere è il vivere. (Aristotele, De Anima 415 b13)*, in Berti 2004, pp. 133-141;
- 2004b: Berti, Enrico, *Soggetto, anima e identità personale in Aristotele*, in Berti 2004, pp. 157-68;
- BOLTON 1995: Bolton, Robert, *Science and the Science of Substance in Aristotle's Metaphysics Z*, *Pacific Philosophical Quarterly* 76, n. 3–4, 1995, pp. 419-69;
- 2010: Bolton, Robert, *Biology and Metaphysics in Aristotle*, in Lennox e Bolton 2010, pp. 30-55;
- BOS 2009: Bos, Abraham P, *Potenza e atto dell'anima e delle sue parti in De Anima II, I*, in Arianna Fermani e Maurizio Migliori (a cura di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 30-41;
- BOSTOCK 1994: Bostock, David. *Aristotle. Metaphysics. Books Z and H. Translated with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1994;
- BOWIN 2007: Bowin, John, *Aristotelian Infinity*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 32, 2007, pp. 233-50;
- BROADIE 2010: Broadie, Sarah, *Where Is the Activity? An Aristotelian worry about the telic status of energeia*, in Lennox e Bolton 2010, pp. 198-211 (una versione precedente in francese in Crubellier *et alii* 2008, pp. 456-470);
- BRUNDSCHWIG 1979: Brunschwig, Jacques, *La forme, prédicat de la matière?*, in Pierre Aubenque (a cura di), *Études sur la métaphysique d'Aristote. Actes du VI Simposium Aristotelicum*, Vrin, Paris 1979, pp. 131-66;

- BURNEYAT 1992: *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)*, in Nussbaum e Rorty 1992, pp. 15-26;
- 2001: Burnyeat, Myles F., *A Map of Metaphysics Z*, Mathesis, Pittsburgh 2001;
- 2002: Burnyeat, Myles F., *De Anima II 5*, «Phronesis» 47, n. 1, 2002, pp. 28–90;
- 2008: Burnyeat, Myles F., *Kinēsis Vs. Energeia: A Much-Read Passage in (but Not of) Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 34, 2008, pp. 219-291;
- *et alii* 1984: Burnyeat, Myles F. *et alii*, *Notes on Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Sub-faculty of Philosophy, Oxford 1984;
- CARRARO 2013: Carraro, Nicola, *Aristotle's Embryology and Ackrill's Problem*, «Phronesis» 62, 2017, pp. 274-304;
- CASTON 1997: Caston, Victor, *Epiphenomenalisms, Ancient and Modern*, «The Philosophical Review» 106, n. 3, 1997, pp. 309-63;
- 2006: Caston, Victor, *Aristotle's Psychology*, in Gill e Pellegrin 2006, pp. 316-46;
- 2008: Caston, Victor, *Commentary on Charles*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 24, n. 1, 2008, pp. 30-47;
- 2012: Caston, Victor (a cura di), *Alexander of Aphrodisias. On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*, Bloomsbury, London-New York 2012;
- CERAMI 2015: Cerami, Cristina, *Génération et Substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, de Gruyter, Berlin 2015;
- CHARLES 1994: Charles, David, *Matter and Form: Unity, Persistence and Identity*, in Scaltsas, Charles e Gill, 1994, pp. 75-105;
- 2008: Charles, David, *Aristotle's Psychological Theory*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 24, n. 1, 2008, pp. 1-29;
- 2010: Charles, David, *Metaphysics  $\Theta$ .7 and 8: Some Issues Concerning Actuality and Potentiality*, in Lennox e Bolton 2010, pp. 168-97;
- CHARLTON 1991: Charlton, William, *Aristotle's Potential Infinity*, in *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, a cura di Lindsay Judson, Oxford University Press, Oxford 1991, pp. 129-49;
- CODE 2011: Code, Alan, *Aristotle on the matter of corpses in Metaphysics H5*, conferenza tenuta presso München School of Ancient Philosophy, 2011, <http://www.philosophy.rutgers.edu/joomlatools-files/docman-files/Matter-of-Corpses-Draft.pdf> (consultato il 20/10/2020);
- COHEN 1992: Cohen, Marc, *Hylomorphism and Functionalism*, in Nussbaum-Rorty 1992, pp. 57-73;

- CORCILIOUS 2017: Corcilus, Klaus (a cura di), *Aristoteles. Über die Seele/De Anima*, Meiner, Hamburg 2017, pp. IX-XCII;
- 2018: Corcilus, Klaus, *Ideal Intellectual Cognition in Timeaus 37 A 2- C 5*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 54, 2018, pp. 51-105;
- E GREGORIC 2010: Corcilus, Klaus, e Gregoric, Pavel, *Separability Vs. Difference: Parts and Capacities of the Soul in Aristotle*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 39, 2010, pp. 81-120;
- CRUBELLIER *et alii* 2008: Crubellier, Michel, Annik Jaulin, David Lefebvre, e Pierre-Marie Morel (a cura di), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve 2008;
- DANCY 1975: Dancy, Russell, *On Some of Aristotle's First Thoughts About Substances*, «The Philosophical Review» 84, n. 3, 1975, 338-73;
- DONINI 2007 : Donini, Pierluigi, *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2007;
- 2014: Donini, Pierluigi, *Abitudine e saggezza: Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014;
- FALCON 2005: Falcon, Andrea, *Aristotle and the Science of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2005;
- FREDE 1992: Frede, Michael, *On Aristotle's Conception of Soul*, in Nussbaum e Rorty 1992, pp. 93-107;
- 1994: Frede, Michael, *Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics*, in Scaltsas, Charles e Gill 1994, pp. 173-93;
- E PATZIG 1988: Frede, Michael, e Günther Patzig, *Aristoteles «Metaphysik Z». Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 voll., Beck, München 1988;
- FREELAND 1987: Freeland, Cynthia A., *Aristotle on Matter, Bodies and Potentiality*, in Gotthelf e Lennox 1987, pp. 392-407;
- FREY 2007: Frey, Christopher, *Organic Unity and the Matter of Man*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 32, 2007, pp. 167-204;
- FURTH 1987: Furth, Montgomery, *Aristotle's Biological Universe: an Overview*, in Gotthelf e Lennox 1987, pp. 21-52;
- GILL 1989: Gill, Mary Louise, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton University Press, Princeton 1989;
- 1996: Gill, Mary Louise, *Metaphysics H1-5 on Perceptible Substances*, in Rapp 1996, 209-228;

- 2003: Gill, Mary Louise, *Aristotle's Distinction between Change and Activity*, in Seibt, Johanna (a cura di), *Process Theories: Crossdisciplinary Studies in Dynamic Categories*, Springer, Dordrecht 2003, pp. 3-22;
- 2008: Gill, Mary Louise, *Form-Matter Predication in Metaphysics  $\Theta$  7*, in Crubellier *et alii* 2008, pp. 391-427;
- 2010: Gill, Mary Louise, *Unity of Definition in Metaphysics H.6 and Z.12*, In Lennox e Bolton 2010, pp. 97-121;
- E PELLEGRIN 2006: Gill, Mary Louise e Pierre Pellegrin (a cura di), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, Oxford 2006;
- GOTTHELF E LENNOX 1987: Gotthelf, Allan, e James G. Lennox (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987;
- HEINAMAN 1990: Heinaman, Robert, *Aristotle and the Mind-Body Problem*, «Phronesis» 35, n. 1, 1990, pp. 83-102;
- 1996: Heinaman, Robert, *Activity and Praxis in Aristotle*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 12, n. 1, 1996, pp. 71-111;
- JESIOŁKIEWICZ 2017: Jesiołkiewicz, Jakub, *Das unendliche Urteil „Die Seele ist nichtsterblich“ (anima est nonmortalis)*, Dissertazione di dottorato, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2017;
- JOHANSEN 2012a: Johansen, Thomas Kjeller, *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford University Press, Oxford 2012;
- 2012b: Johansen, Thomas Kjeller, *Capacity and Potentiality: Aristotle's Metaphysics  $\Theta$ .6–7 from the Perspective of the De Anima*, «Topoi» 31, n. 2, 2012, pp. 209-20;
- JUDSON 1994: Judson, Lindsay, *Heavenly Motions and the Unmoved Mover*, in Gill, Mary Louise e James G. Lennox (a cura di), *Self-Motion. From Aristotle to Newton*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 155-71;
- KELSEY 2003: Kelsey, Sean, *Aristotle's Definition of Nature*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 25, 2003, pp. 59-87;
- KING 1956: King, Hugh R., *Aristotle without Prima Materia* «Journal of the History of Ideas» 17, n. 3, 1956, pp. 370-89;
- KING 2008: King, Richard A. H., *Changin Things: Aristotle on Action and the Capacity for Action in Metaphysics  $\Theta$  5*, in Crubellier *et alii* 2008, pp. 327-51;
- KOSMAN 1969: Kosman, Aryeh, *Aristotle's Definition of Motion*, «Phronesis» 14, n. 1, 1969, pp. 40-62;

- 1984: Kosman, Aryeh, *Substance, Being, and Energeia*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 2, 1984, pp. 121-49;
- 1987: Kosman, Aryeh, *Animals and Other Being in Aristotle*, in Gotthelf e Lennox 1987, pp. 360-91;
- 2013: Kosman, Aryeh, *The Activity of Being. An essay on Aristotle's Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, 2013;
- LANZA 2018: Lanza, Diego, *La Struttura della Teoria Genetica nel De Generatione Animalium*, in Lanza e Vegetti 2018, pp. 1425-1472;
- E VEGETTI 2018: Lanza, Diego, e Mario Vegetti (a cura di), *Aristotele. La vita*, Bompiani, Milano 2018;
- LEAR 1979: Lear, Jonathan, *Aristotelian Infinity*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 80, 1979, pp. 187-210;
- LEFEBVRE 2018: Lefebvre, David, *Dynamis. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Vrin, Paris 2018;
- LENNOX 2006: Lennox, James G., *Aristotle's Biology and Aristotle's Psychology*, in Gill e Pellegrin 2006, pp. 292-315;
- 2019: Lennox, James, *Aristotle's Biology*, in Edward N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/aristotle-biology/> (consultato il 24/12/2020);
- E BOLTON 2010: Lennox, James G., e Robert Bolton (a cura di), *Being, Nature, and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge University Press, Cambridge 2010;
- LEWIS 1994: Lewis, Frank A., *Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter*, in Scaltsas, Charles e Gill 1994, pp. 247-77;
- MAKIN 2006: Makin, Stephen, *Aristotle. Metaphysics Book Θ. Translated with an Introduction and Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2006;
- MASI 2015: Masi, Francesca Guadalupe, *Qualsiasi cosa capiti: natura e causa dell'ente accidentale. Aristotele*, Metafisica Epsilon 2-3, Hakkert, Amsterdam 2015;
- MATTHEWS 1992: Matthews, Gareth B., *De Anima 2. 2-4 and the Meaning of Life*, in Nussbaum-Rorty 1992, pp. 185-193;
- MENN 2002: Menn, Stephen, *Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the De Anima*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 22, 2002, pp. 83-139;
- MINGUCCI 2015: Mingucci, Giulia, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, il Mulino, Bologna 2015;

- MITTELMANN 2019: Mittelmann, Jorge, *Être en vie sans vraiment l'être? Autour du "corps naturel ayant la vie en puissance"* (De Anima 412a20), «Archiv für Geschichte der Philosophie» 101, n. 4, 2019, pp. 477-507;
- MOVIA 1991: Movia, Giancarlo (a cura di), *Aristotele. L'anima*, Loffredo, Napoli 1991;
- NATALI 1999: Natali, Carlo (a cura di), *Aristotele. Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999;
- NUSSBAUM E RORTY 1992: Nussbaum, Martha, e Amélie Oksenberg Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford 1992;
- OWEN 1960: Owen, G.E.L., *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, in I. Düring (a cura di), *Aristotle and Plato in Mid-Fourth Century*, Almqvist & Wiksell, Göteborg 1960, pp. 162-90;
- PALPACELLI 2013: Palpacelli, Lucia, *Saggio bibliografico. La letteratura degli ultimi trent'anni*, in Maurizio Migliori e Lucia Palpacelli (a cura di), *Aristotele. La generazione e la corruzione*, Bompiani, Milano 2013, pp. 379-494;
- POLANSKY 1983: Polansky, Ronald, *Energieia in Aristotle's Metaphysics IX*, in Anthony Preus e John P. Anton (a cura di), *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology*, State University of New York Press, New York 1992, pp. 211-25, originariamente in «Ancient Philosophy» 3, 1983, pp. 160-70;
- 2007: Polansky, Ronald, *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 2007;
- QUARANTOTTO 2010: Quarantotto, Diana, *Aristotle on the Soul as a Principle of Biological Unity*, in Sabine Föllinger (a cura di), *Was ist «Leben»? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben*, Steiner, Stuttgart 2010, pp. 35-53;
- RAPP 1996: Rapp, Christof (a cura di), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, de Gruyter, Berlin 1996;
- REALE 2004: Reale, Giovanni, *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004;
- ROBINSON 1989: Robinson, Daniel N., *Aristotle's Psychology*, Columbia University Press, New York 1989;
- ROSS 1924: Ross, David, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924;
- 1961: Ross, David, *Aristotle's De Anima. Edited with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1961;

- SCALTSAS, CHARLES, E GILL 1994: Scaltsas, Theodore, David Charles, e Mary Louise Gill (a cura di), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 1994;
- SEMINARA 2014: Seminara, Simone Giuseppe, *Matter and Explanation. On Aristotle's Metaphysics Book H*, Dissertazione di dottorato, Ecole Normale Supérieure de Lyon, 2014;
- SHIELDS 1988: Shields, Christopher, *Soul as Subject in Aristotle's De Anima*, «The Classical Quarterly» 38, n. 1, 1988, 140-49;
- 2008: Shields, Christopher, *Substance and Life in Aristotle*, «Apeiron» 41, n. 3, 2008, pp. 129-52;
- 2016: Shields, Christopher, *Aristotle. De Anima. Translated with an Introduction and Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2016;
- SOLMSEN 1958: Solmsen, Friedrich, *Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King*, «Journal of the History of Ideas» 19, n. 2, 1958, pp. 243-52;
- TRABATTONI 1988: Trabattoni, Franco, *La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone*, «Elenchos» 9, n. 1, 1988, pp. 53-74;
- WHITE 1980: White, Michael J., *Aristotle's Concept of Θεωρία and the Ἐνέργεια-Κίνησις Distinction*, «Journal of the History of Philosophy» 18, n. 3, 1980, pp. 253-263;
- WHITING 1992: Whiting, Jennifer, *Living Bodies*, in Nussbaum e Rorty 1992, pp. 75-92;
- WILLIAMS 1986: Williams, Bernard, *Hylomorphism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 2, 1986, pp. 189-99;
- WITT 1992: Witt, Charlotte, *Dialectic, Motion and Perception: De Anima Book I*, Nussbaum e Rorty 1992, pp. 169-83;
- 1994: Witt, Charlotte, *The Priority of Actuality in Aristotle*, in Scaltsas, Charles e Gill 1994, pp. 215-28;
- 1995: Witt, Charlotte, *Powers and Possibilities: Aristotle vs. the Megarians*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 11, n. 1, 1995, pp. 249-66;
- WOLFSON 1947: Wolfson, H. A., *Infinite and Privative Judgments in Aristotle, Averroes, and Kant*, «Philosophy and Phenomenological Research» 8, n. 2, 1947, pp. 173-87;
- WOODS 1994: Woods, Michael, *The Essence of a Human Being and the Individual Soul in Metaphysics Z and H*, in Scaltsas, Charles e Gill 1994, pp. 279-290;
- ZUCCA 2006: Zucca, Diego, *Essere linguaggio discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*. Mimesis, Milano-Udine, 2006;
- 2015: Zucca, Diego, *L'anima del vivente: vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia 2015.