

## VERITÀ E RIPETIZIONE

Gianfranco Giudice

Perciò dio gode di un piacere sempre unico e semplice; infatti non v'è soltanto l'attività del movimento, ma v'è anche l'attività dell'assenza del movimento, e il piacere si trova più nella quiete che nel movimento. E poi, come dice il poeta, se il mutamento è la cosa più piacevole di tutte, ciò è per una certa perversità della nostra natura: infatti come un uomo facilmente mutevole è il perverso, così tale è anche la natura che ha bisogno di mutamento: essa infatti non è semplice, né conveniente

(Aristotele, *Etica nicomachea*, VII, 1154b, 25-31)

### 1.

La struttura fondamentale della metafisica occidentale va individuata nella *forma della ripetizione dell'atto della negazione*; questo cerchiamo di dimostrare affrontando alcuni nodi del pensiero aristotelico, perché si tratta del grande paradigma, accanto a quello platonico, della forma del pensare metafisico e scientifico occidentale. In tal senso la presente ricerca assume a sua volta per noi un valore paradigmatico rispetto a tutta la tradizione metafisica e scientifica occidentale.

Ci pare di poter individuare nella radice comune del ripetibile, la forma originaria della metafisica artificialista di Platone e della metafisica biologista di Aristotele. In Platone la verità ripetibile e negatrice del contingente si presenta nelle vesti della trascendenza (*idea*); in Aristotele la verità ripetibile e negatrice del contingente si presenta nelle vesti dell'immanenza (*forma*). La comune forma del ripetibile, come forma assoluta e negatrice, unisce la metafisica platonica e quella aristotelica perché rappresenta l'essenza, la struttura originaria del pensare metafisico in quanto tale. Vedremo in particolare l'insistenza con cui si presenta nel pensiero aristotelico, così come accade in quello platonico, l'elemento della circolarità nella sua relazione necessaria con la verità; il circolo è la forma del vero, e ciò che si muove di moto circolare ripete sé stesso all'infinito. Nel caso poi del movimento degli astri, i moti apparenti sono il risultato della combinazione del moto circolare uniforme, ovvero del moto frutto di una ripetizione infinita che riguarda sia la forma che il contenuto del movimento. Pertanto, come già accade in Platone, nel movimento dei cieli si iscrive l'immagine stessa della verità eterna.

Prediamo pertanto in esame alcuni testi aristotelici che ci paiono centrali nella definizione della scienza del ripetibile; si tratta della scienza metafisica grazie alla quale Aristotele individua i presupposti delle scienze specialistiche della natura. Le scienze specialistiche, e in particolare quelle biologiche, sono possibili grazie alla struttura del ripetibile; la scienza aristotelica è la ricerca delle cause, ma causa è per lo Stagirita innanzitutto la forma (causa formale); la forma è tale in quanto struttura che si ripete infinitamente nella materia e la materia riceve la forma in

quanto negata-superata dalla forma stessa. L'eternità della forma in ultima istanza coincide con il suo essere negazione della materia. La materia prossima per Aristotele individua la forma, che di per sé è universale; la materia è in tal senso *principium individuationis*, ma *in-dividuum* è esattamente ciò che *non* può essere ulteriormente diviso, il che comporta che la materia sia ciò che si oppone in quanto tale alla *negazione*, essendo *posizione* irriducibile. Se la materia, in virtù della sua irriducibilità, è *posizione*; allora la forma è principio di negazione. *La forma ripete sé stessa negando la materia, e nega la materia ripetendo sé stessa*, pertanto forma e negazione coincidono. Da ciò però consegue anche che l'essere *posizione* irriducibile della materialità equivale al suo essere irripetibilità, se la forma come abbiamo visto è ripetibilità.

## 2.

Il primo testo che prendiamo in considerazione nel nostro percorso aristotelico è tratto dal *De Interpretatione*, si tratta del famoso *incipit*:

Occorre stabile anzitutto, che cosa sia nome e che cosa sia verbo, in seguito che cosa sia negazione, affermazione e giudizio. Ordunque, i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima, e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo poi che le lettere non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia, suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima, che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti già identici per tutti<sup>1</sup>.

Scrive Emanuele Severino nel suo *Sull'identità e la differenza* a proposito del passo citato:

Rifacciamoci all'inizio del *De Interpretatione* (16a, 3-8), dove Aristotele stabilisce il rapporto tra "suoni della voce", "affezioni dell'anima" e "cose". I suoni (a loro volta indicati dalle lettere scritte) sono segni (σύμβολα, σημεῖα) delle affezioni dell'anima (παθήματα τῆς ψυχῆς), e tali affezioni sono immagini (ὁμοιώματα) delle cose (πράγματα). A differenza delle lettere scritte e dei suoni, che "non sono gli stessi [τὰ αὐτὰ] per tutti [πᾶσι]", le affezioni dell'anima sono le stesse per tutti, e sono le stesse per tutti le cose di cui le affezioni sono immagini. Esiste un unico mondo per gli uomini, e le immagini che lo rispecchiano nell'anima sono le stesse per tutti. [...] Nella tradizione filosofica occidentale, *ciò che è lo stesso per tutti* viene concepito in modi diversi, ma, proprio per questo, lungo l'intero sviluppo di tale tradizione si tiene fermo che vi sia qualcosa che è lo stesso per tutti, e che è lo stesso per tutti perché non cambia, non diviene. Che le parole si riferiscano a qualcosa che non è parola (ma è "affezione dell'anima" o "cosa") è un principio che da ultimo è fondato sulla persuasione che esistano cose e conoscenze immutabili (e quindi identiche per

<sup>1</sup> Aristotele, *Organon*, vol. 1, a cura di G. Colli, Laterza, Roma-Bari 1970, 16a, 1-9.

tutti). È vero che per Platone e Aristotele, e per l'intera tradizione filosofica, le parole indicano anche il mondo del diveniente, ma lo indicano per quel tanto che c'è in esso di non diveniente: per quel tanto che l'immutabile si rispecchia nel diveniente. Ciò che, nel divenire, è lo stesso per tutti, è ciò che, rapportandosi a ciascuno, non cambia, ossia è immutabile<sup>2</sup>.

L'identità dei differenti, l'identità attraverso la differenza, ovvero l'*eterno ritorno dell'identico* attraverso la differenza, coincide con la struttura stessa della verità metafisica e scientifica. Se come scrive Aristotele nel passo citato, i suoni e le lettere scritte non sono identiche, la struttura delle forme linguistiche è l'identico che si ripete pur nel riferirsi e nell'enunciare cose differenti ed irriducibili tra loro. D'altra parte i suoni e le lettere hanno senso e significato, come leggiamo nel *De Interpretatione*, nella misura in cui sono segni delle affezioni dell'anima, laddove tali affezioni sono immagini identiche per tutti, in quanto si riferiscono ad enti identici per tutti. Il linguaggio ha dunque la possibilità di connotare e denotare solo se ha la struttura dell'identico. Ma l'identico che cosa è, almeno se ci riferiamo al testo aristotelico? Identica è l'*immagine che si ripete nell'anima*. Se Aristotele fonda la propria teoria della conoscenza, e la propria metafisica e scienza dell'essere, sulla struttura del linguaggio; allora possiamo dire che il fondamento primo della verità metafisica sia la *struttura del ripetibile*. Dobbiamo ricordare che per lo Stagirita la ripetizione della stessa immagine nell'anima rende possibile il formarsi della memoria, da cui a sua volta deriva l'esperienza; l'esperienza è la base materiale da cui la mente ricava per induzione e intuizione la conoscenza delle essenze, ovvero delle forme universali. È chiaro dunque come la *struttura della ripetizione sia l'essenza stessa della conoscenza epistemica*.

Per approfondire questo punto, che riguarda la teoria aristotelica della conoscenza e della scienza, prendiamo in esame alcuni passaggi tratti dagli *Analitici Secondi*. Scrive Aristotele:

D'altra parte, ciò che dipende dal caso non è oggetto di scienza dimostrativa. In realtà, ciò che dipende dal caso non si presenta né come qualcosa di necessario, né come qualcosa che accade per lo più, ma è piuttosto ciò che si verifica a prescindere da questi due aspetti. La dimostrazione si rivolge tuttavia all'uno o all'altro di questi due<sup>3</sup>.

La scienza, sostiene Aristotele, è solo dell'universale e di ciò che accade nella gran parte dei casi; ciò che è accidentale, ovvero il contingente, sfugge all'*epistème*. Ma dire che il caso sfugge alla scienza, significa affermare che ciò che non si ripete fuoriesce dall'orizzonte della scienza; infatti ciò che accade sempre o per lo più ripete sé stesso regolarmente o nella gran parte dei casi. La scienza è pertanto *scienza del ripetibile*; scienza di ciò che si ripete attraverso la contingenza, e ciò che attraversa la contingenza la nega oltrepassandola.

<sup>2</sup> Cfr. E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 137-138.

<sup>3</sup> *Analitici Secondi*, in *Organon* cit., 87b, 19-23.

La scienza è dunque dell'universale; scrive negli *Analitici Secondi* Aristotele:

È per contro impossibile percepire l'universale, che si trova in tutti gli oggetti: esso infatti non è un oggetto immediato, né sussiste nel momento attuale, poiché altrimenti non sarebbe universale. In realtà, noi diciamo essere universale ciò che sussiste sempre ed in ogni luogo<sup>4</sup>.

Cosa caratterizza nell'essenza l'universale, cioè l'oggetto proprio della scienza? Con le parole di Aristotele possiamo dire che essendo ciò che sussiste sempre ed in ogni luogo, l'oggetto della scienza è ciò che si ripete in ogni singolarità che appartiene ad una certa regione dell'essere. Ogni ontologia regionale, per usare un linguaggio fenomenologico, esiste in quanto ripetizione di un identico (universale). Le sensazioni essendo particolari, non sono oggetto di scienza; il loro carattere irripetibile, fino a che non è negato e con ciò ricondotto alla forma dell'universale, è inconoscibile; ovvero con le parole dello Stagirita:

La sensazione si rivolge infatti necessariamente all'oggetto singolo, mentre la scienza consiste nel render noto l'oggetto universale<sup>5</sup>.

Se Aristotele stabilisce negli *Analitici Secondi* la struttura essenziale della conoscenza epistemica (significato che sarà ereditato dalla tradizione filosofia e scientifica occidentale e che continua ad essere presente anche nel carattere ipotetico-probabilistico della scienza contemporanea), tale struttura è pertanto quella della *ripetibilità-della-negazione-dei-contingenti*. Leggiamo ancora dagli *Analitici Secondi*:

In realtà, l'universale diventa manifesto, quando si parla di parecchi oggetti singoli. L'universale d'altro canto è prezioso, poiché rivela la causa. Di conseguenza, riguardo agli oggetti che hanno una causa al di fuori di se stessi, la conoscenza universale è più pregevole della sensazione e dell'intuizione. Riguardo agli elementi primi, il discorso è differente<sup>6</sup>.

L'universale esiste solo in quanto si ripete e si manifesta nelle singolarità che in quanto tali sono irripetibili, irriducibili a qualunque forma universale. L'universale è per Aristotele causa, infatti la scienza è ricerca dei principi e delle cause. La forma universale e ripetibile è principio di spiegazione grazie al quale si dimostra la verità del singolare, ovvero la forma entro la quale la singolarità è comprensibile. Riguardo agli elementi primi Aristotele sostiene che il discorso è diverso, perché gli elementi primi della conoscenza (assiomi e postulati) si colgono per lo Stagirita attraverso l'intuizione a conclusione di un processo induttivo, ma anche attraverso il procedimento dialettico. Cogliere i principi primi ha dunque a che fare per Aristotele con un elemento irripetibile, da qui la rilevanza dell'intuizione; la conoscenza dell'universale è invece caratterizzata dal punto di

---

<sup>4</sup> Ivi, 87b, 30-33.

<sup>5</sup> Ivi, 87b, 38-39.

<sup>6</sup> Ivi, 88a, 5-7.

vista epistemologico dalla ripetibilità. Certamente anche i principi primi si ripetono attraverso le singolarità che dipendono da quei principi primi; tuttavia il problema che Aristotele si pone nel passo degli *Analitici* al quale ci stiamo riferendo, è la conoscibilità dei principi primi, non il loro funzionare come cause prime. E per quanto riguarda l'apprensione dei principi primi da parte della mente, ecco che entra in gioco l'elemento dell'irripetibilità, in quanto i principi non possono essere *ricondotti* e *ridotti* ad altro che a sé stessi, altrimenti non sarebbero principi primi. Ma affermare che qualcosa non possa essere *ridotto/ricondotto* ad altro, equivale a dire che non possa essere *ripetuto* in alcuna forma che sia altro da sé; e se qualcosa non può essere ripetuto in qualcos'altro da sé, allora si tratta di un ente irripetibile e irriducibile.

Torniamo alla definizione aristotelica dell'universale e al suo rapporto con la singolarità; si tratta di un tema cruciale ai fini della comprensione del fondamento ripetibile della metafisica, che a sua volta si pone come fondamento dei saperi scientifici di carattere specialistico. Nella *Metafisica* e nella *Fisica* troviamo infatti una vera e propria teoria dei «principi metafisici della natura», con una struttura di pensiero che, *mutatis mutandis*, riprenderà anche Kant duemila anni dopo. Non è un caso che l'autore della *Critica della ragion pura* parta proprio dalla Logica aristotelica per definire quella tavola delle categorie che rappresenta la struttura trascendentale (formale e ripetibile) su cui si fondano i kantiani «principi metafisici della natura», a loro volta fondamento della scienza newtoniana della natura.

Scrivono Aristotele negli *Analitici secondi*: «D'altro canto, non occorre affatto che chi definisce e opera le divisioni conosca tutti gli oggetti reali»<sup>7</sup>; più avanti leggiamo una ulteriore precisazione in merito alla differenza specifica, rispetto a differenze di tipo accidentale: «A oggetti identici quanto alla specie spettano infatti molte differenze, che non sono tuttavia fondate sulla sostanza, né per sé»<sup>8</sup>.

Di cosa si parla in questi passaggi? Aristotele sta spiegando il significato degli universali, così come sono definiti grazie alla «differenza specifica» che costituisce l'essenza di ogni singolarità; ciascuna singolarità è tuttavia caratterizzata nel proprio essere irripetibile da differenze che non attengono alla sostanza e neppure alle proprietà (quelli che il filosofo chiama accidenti per sé). La specie è forma ripetibile e pertanto supera-nega ogni oggetto reale che appartenga alla specie stessa; nega il singolo esistente in quanto essere irriducibile, rendendo possibile la conoscenza scientifica che è dell'universale, perché, come abbiamo visto, l'accidente non è oggetto di scienza.

Aristotele si pone, negli *Analitici Secondi*, il problema della conoscenza degli universali, ed in particolare della loro natura dal punto di vista logico-epistemico; l'aspetto gnoseologico è trattato invece nel *De anima*, al quale faremo pertanto successivamente riferimento. Il punto centrale che emerge è la natura ripetibile del sapere scientifico, sia dal punto di vista della sua struttura essenziale che dal punto di vista della sua costruzione-apprensione da parte della mente.

Leggiamo sempre negli *Analitici Secondi*:

---

<sup>7</sup> Ivi, 97a, 6-7.

<sup>8</sup> Ivi, 97a, 13-14.

In effetti, tutti gli animali hanno un'innata capacità discriminante, che viene chiamata sensazione. Così la sensazione è insita negli animali, ma mentre in alcuni di essi si produce una persistenza dell'impressione sensoriale, in altri ciò non avviene. Orbene, quegli animali in cui non si produce tale persistenza, mancano o totalmente, o rispetto agli oggetti, la cui percezione non lascia in essi alcuna traccia, di qualsiasi conoscenza al di fuori della sensazione; altri animali invece possono, una volta che la sensazione è cessata, conservare ancora qualcosa nell'anima<sup>9</sup>.

Prosegue Aristotele:

Dalla sensazione si sviluppa dunque ciò che chiamiamo ricordo, e dal ricordo spesso rinnovato di un medesimo oggetto si sviluppa poi l'esperienza. In realtà dei ricordi che sono numericamente molti costituiscono una sola esperienza. In seguito, sulla base dell'esperienza, ossia dell'intero oggetto universale che si è acquietato nell'anima, dell'unità al di là della molteplicità, il quale è contenuto come uno e identico in tutti gli oggetti molteplici, si presenta il principio dell'arte e della scienza: dell'arte, riguardo al divenire, e della scienza riguardo a ciò che è<sup>10</sup>.

Infine, ecco come lo Stagirita descrive l'esperienza dell'anima che coglie l'universale:

In realtà, quando un solo oggetto, cui non possono applicarsi differenze, si arresta in noi, allora per la prima volta si presenta nell'anima l'universale (poiché si percepisce bensì l'oggetto singolo, ma la sensazione si rivolge all'universale, per esempio, all'uomo, non già all'uomo Callia) [... ]<sup>11</sup>.

Ciò che distingue gli animali è per Aristotele la persistenza o meno dell'impressione sensoriale; gli animali che non conservano alcuna impressione sensoriale è come se vivessero in un eterno presente, in una assoluta immediatezza che non conosce tempo. L'animale uomo oltre ad avere la capacità di conservare il ricordo delle impressioni sensoriali, è in grado di rinnovare il ricordo di un medesimo oggetto, da ciò deriva l'esperienza; dall'esperienza la mente ricava l'universale che Aristotele indica come ciò che, uno e identico, si ripete al di là della molteplicità. La conoscenza scientifica si fonda dunque su quell'elemento ripetibile attraverso il molteplice. La distinzione tra arte e scienza rinvia alla distinzione tra sapere tecnico-artificialistico il quale ha a che fare con la manipolazione della realtà diveniente, e sapere teoretico che ha a che fare con la pura contemplazione della verità in quanto tale, indipendente da ogni *téchne*. Non è tuttavia secondario il fatto che elemento comune all'arte e alla teoria sia la struttura del ripetibile e, come abbiamo

---

<sup>9</sup> Ivi, 99b, 35-100 a 1.

<sup>10</sup> Ivi, 100a, 4-9.

<sup>11</sup> Ivi, 100a, 15-100b 1.

già osservato, la medesima struttura del ripetibile accomuna la metafisica artificialista di Platone e quella biologista di Aristotele.

*L'universale, oggetto della scienza, non ha dunque differenze, perché si ripete negando ogni differenza in quanto tale.*

Il contingente è l'irripetibile; che rapporto esiste tra irripetibile e ripetibile, per esempio tra conoscenza sensibile e conoscenza scientifica? Se l'irripetibile è il contingente, il ripetibile è la *necessità-che-nega-il-contingente*; tuttavia anche il contingente, essendo *dato-per-sempre*, è eterno in quanto posizione, laddove la forma necessaria è eterna in quanto negazione. Il contingente è anch'esso ripetizione eterna della posizione irriducibile ad altro. Ma allora la verità ripetibile (la forma della necessità) conserva la forma (negativa) della ripetizione, attraverso la negazione del contenuto (positivo) di quell'essere ripetuto che è il contingente. Insomma, *non si esce dal cerchio della ripetizione.*

### 3.

Analizziamo alcuni passaggi del *De anima*, rilevanti per l'indagine che stiamo compiendo attorno al significato della conoscenza e della metafisica come scienza della ripetizione dell'identica forma attraverso la negazione del contingente. Il *De anima* è uno scritto importante della maturità, in cui la dimensione gnoseologica presente negli scritti precedenti di logica, come gli *Analitici posteriori*, si arricchisce di ulteriori approfondimenti e specificazioni a cui Aristotele perviene grazie alle successive elaborazioni in campo biologico, fisiologico e psicologico. La dimensione più strettamente filosofia e metafisica fa i conti nel *De anima* con la dimensione dei processi psicologici, i quali a loro volta sono radicati nella dimensione fisiologica, come mostrano i *Parva naturalia*. La conoscenza inizia dalle sensazioni :

La sensazione in atto corrisponde all'esercizio della scienza: unica differenza è che per la prima gli agenti produttori dell'atto sono esterni e cioè il visibile, il sonoro e così gli altri. Il motivo è che la sensazione in atto ha per oggetto cose particolari, mentre la scienza ha per oggetto gli universali e questi sono, in certo senso, nell'anima stessa. Perciò il pensare è in potere dell'uomo quando vuole, ma il sentire non è in suo potere perché è necessario ci sia il sensibile. Lo stesso avviene per le discipline che versano intorno ai sensibili, proprio per la stessa causa che i sensibili sono cose singolari ed esterne<sup>12</sup>.

La conoscenza sensibile si differenzia dalla conoscenza scientifica, come il singolare si distingue dall'universale; la scienza è in relazione con l'attività dell'anima, mentre la sensazione esiste se c'è il sensibile, dunque è passiva. Da ciò per Aristotele deriva il carattere libero della conoscenza intellettuale; infatti essendo gli universali nell'anima stessa, possiamo attingere ad essi ogni volta che lo vogliamo, ovvero la conoscenza universale è ripetibile all'infinito, mentre il sentire non è in nostro potere in quanto è necessario che ci sia il sensibile. Ciò significa che la

---

<sup>12</sup> Aristotele, *De anima*, in *Opere*, vol. 4, trad. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1973, II 417b, 19-27.

conoscenza universale, la scienza propriamente detta, ha il carattere della ripetibilità non solo dal punto di vista logico-epistemologico, ma anche dal punto di vista psicologico. La forma universale è ripetibile, in quanto nega riducendo a sé ogni contingenza; è altresì ripetibile in quanto possiamo pensare la forma universale con un atto della mente ogni volta che vogliamo, a prescindere da qualunque condizione esterna a noi. La conoscenza intellettuale ha dunque strutturalmente un carattere *automatico*; è come una macchina che funziona in automatico, e l'essere automatico e ripetibile della scienza è la forza che nega la contingenza.

La sensazione è per Aristotele il primo gradino della conoscenza; ma se la scienza è la sola conoscenza della forma pura, già nella sensazione è presente un elemento formale che, smaterializzato e generalizzato, va a costituire la forma appresa successivamente dall'intelletto.

In generale – leggiamo nel *De anima* – riguardo ad ogni sensazione bisogna ritenere che il senso è fatto per accogliere le forme sensibili senza la materia, come la cera accoglie l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro, e riceve l'impronta d'oro o di bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo: ugualmente ogni senso subisce l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto ciascuno di questi oggetti è detto una cosa particolare, ma in quanto è fornito di una determinata qualità e secondo la forma<sup>13</sup>.

Per capire ancora meglio il ragionamento aristotelico a proposito della sensazione, leggiamo poco oltre il paragone che il filosofo fa tra vita animale e vegetale:

È pure manifesto perché le piante non hanno sensazione, sebbene possiedano una parte di anima e patiscano sotto l'influsso dei tangibili, ad esempio diventano fredde e calde. Il motivo è che non hanno *medietà* [sott. nostra] né un siffatto principio capace di accogliere le forme dei sensibili: al contrario, quando patiscono, ricevono pure materia<sup>14</sup>.

La sensazione è il primo gradino nella scala della conoscenza, che ha il proprio culmine nel sapere scientifico e metafisico, proprio perché fin dalla percezione ciò che l'anima (anima in senso aristotelico, ovvero funzione sensitiva) ritiene è la forma, non la materia; l'esempio della cera, che accoglie l'impronta del metallo senza trattenere il metallo stesso, serve ad Aristotele per precisare con una analogia come anche la conoscenza sensibile sia apprensione di una forma, per quanto questa forma sia incardinata alla materialità, e dunque abbia il segno della singolarità e non dell'universalità, come invece accade per la conoscenza intellettuale la quale astrae completamente dall'elemento materiale. La sensazione è conoscenza di una forma incarnata nella materia; ma la *forma è ripetibile*, pertanto la forza conoscitiva della sensazione sta nel suo elemento formale e ripetibile, non

---

<sup>13</sup> Ivi, II 424a, 18-25.

<sup>14</sup> Ivi, II 424a, 34-424b 3.

nell'elemento materiale e irripetibile. Per questo motivo la sensazione apre la via alla conoscenza scientifica, che in quanto tale è conoscenza di forme ripetibili. Il paragone che lo Stagirita istituisce con le piante è davvero illuminante; infatti ciò che non permette alle piante di provare sensazioni, essendo queste pure dotate dell'anima vegetativa che regola le funzioni basilari in ogni essere vivente (nutrizione e riproduzione), è la mancanza di una funzione che sia capace di *mediare* tra sensibile e senziente, per cui non esiste differenza tra soggetto senziente e oggetto sentito, bensì compenetrazione materiale. La materia non fluisce attraverso un apparato che trattenga solo l'impronta, la forma, senza assorbire anche la materia. Ma mediare significa mettere a distanza, negare; dunque la conoscenza sensibile (e ancora di più quella intellettiva) sono possibili solo come forma negativa e negatrice della irriducibilità materiale. La materia fluisce irreversibilmente ed in modo irripetibile; solo la forma si ripete negando e metabolizzando la irriducibile materialità; *metabolé* significa infatti scambio, e *la forma è scambio*, ovvero capacità di far scorrere/fluire la materia *con-formandola nell'identico* che esiste in quanto puro *atto della negazione del flusso irripetibile*. Le piante dunque non sentono perché non sono in grado di negare e ripetere nell'identica forma il fluire irreversibile e irripetibile della materialità.

Ciò che differenzia gli uomini dagli altri esseri viventi è essenzialmente la conoscenza ed in particolare la scienza; la conoscenza scientifica si costruisce a partire dall'elaborazione dell'esperienza e l'esperienza si forma attraverso la memoria delle immagini che si imprime nella mente a partire dalle sensazioni. La fonte dell'immaginazione sono le sensazioni; scrive infatti Aristotele nel *De anima*: «L'immaginazione, a sua volta, è altro dalla sensazione e dal pensiero: essa, però, non esiste senza sensazione, e senza sensazione non c'è credenza»<sup>15</sup>.

Aristotele, abbiamo visto, sostiene nel *De interpretatione* che l'immagine è la stessa per tutti, pur variando le parole e i suoni verbali con cui la esprimiamo, così come sono varie le lingue storiche. Possiamo anche dire che, pur essendo le sensazioni irripetibili nella loro puntualità e singolarità (perché legate strutturalmente alla corporeità del singolo soggetto senziente), l'immagine che si forma nella mente a partire dalle sensazioni è la stessa nell'ambito del medesimo tipo di percezioni. Ciò significa che l'immaginazione costituisce per Aristotele un primo livello di *unificazione e ripetizione* nell'ambito della conoscenza; per questo l'immaginazione rappresenta il primo gradino che porta alla conoscenza scientifica, la cui essenza è la ripetibilità assoluta in quanto conoscenza della forma del reale.

Pertanto quella parte di anima – leggiamo nel *De anima* – che chiamiamo intelletto (e dico intelletto ciò per cui l'anima pensa e concepisce) non è in atto nessuna delle cose prima di pensarle. Perciò non è ragionevole che sia mescolato al corpo, perché in tal caso assumerebbe qualità determinate, freddo e caldo, e varrebbe un organo al pari della facoltà sensitiva – e invece non ne ha nessuno. Hanno ragione quindi quelli che sostengono che

---

<sup>15</sup> Ivi, III 427b, 15-17.

L'anima è il luogo delle forme, solo che non l'anima intera è tale, ma l'intelletiva e che non si tratta di forme in atto, ma in potenza<sup>16</sup>.

Entriamo con questo passo nel complesso problema dell'anima razionale, e della distinzione tra intelletto agente ed intelletto passivo. Si tratta di un tema complesso e controverso che noi tocchiamo solo per quel che riguarda il significato del sapere filosofico e scientifico, tralasciando la questione di carattere antropologico.

La conoscenza intellettiva da una parte è legata alla conoscenza sensibile e dunque al corpo; dall'altro lato la ragione è separata dalla corporeità e pertanto *super e nega* le sensazioni dando loro una forma universale e ripetibile all'infinito, attraverso tutte le sensazioni irripetibili e irriducibili ad altro; scrive infatti lo Stagirita che «secondo il grado di separazione degli oggetti dalla materia sono anche le operazioni dell'intelletto»<sup>17</sup>. E leggiamo ancora:

[...] l'intelletto è in potenza gli intelligibili, ma in atto nessuno prima di pensarli. Dev'essere di esso come di una tavoletta, in cui non c'è niente scritto attualmente. Proprio questo si verifica per l'intelletto. Inoltre l'intelletto è esso stesso intelligibile come gli intelligibili. Nelle realtà prive di materia sono lo stesso il pensante e il pensato – e infatti la scienza speculativa e l'oggetto in tal modo conosciuto sono lo stesso<sup>18</sup>.

La materialità è potenza, capacità di assumere una forma; questo fondamentale principio della ontologia aristotelica trova applicazione anche nell'ambito della gnoseologia e della psicologia della conoscenza. La metafora dell'intelletto paragonato ad una tavoletta di cera, che tanta fortuna avrà nella tradizione filosofica empirista successiva, mette in evidenza come la conoscenza sia solo ed esclusivamente della forma, scarnificata di qualunque materialità, negata in quanto tale. Se nelle realtà prive di materia sono la stessa cosa il pensante e il pensato, la scienza e l'oggetto conosciuto, ciò significa che la forma pura conosce sé stessa come atto puro, pensiero di pensiero, noesi; ma questa, a ben pensarci, è esattamente la definizione aristotelica del divino, inteso come *ripetizione assoluta*, su cui torneremo.

Scrive Aristotele in un celebre passo del *De anima*:

E come in tutta la natura c'è qualcosa che è la materia per ciascun genere di cose (ed è ciò che è in potenza tutte le cose) e un'altra che è la causa e cioè l'agente perché le produce tutte, al modo che l'arte si rapporta alla materia, ne viene di necessità che anche nell'anima sussistano tali differenze. C'è pertanto un intelletto analogo [*alla materia*] perché diventa tutte le cose e un altro [*analogo alla causa agente*] perché le produca tutte, al pari di una qualità definita, come la luce, ché in certo senso anche la luce fa i colori in potenza colori in atto. E questo intelletto è separato, immisto e impassivo, per sua

<sup>16</sup> Ivi, III 429a, 22-29.

<sup>17</sup> Ivi, III 429b, 23-24.

<sup>18</sup> Ivi, III 429b, 32-430a 6.

essenza atto: e, infatti, l'agente è sempre più eccellente del paziente, e il principio della materia. Ora la scienza in atto è identica al suo oggetto: la scienza in potenza è anteriore nel tempo in un individuo, ma, assolutamente parlando, non è anteriore nel tempo: pertanto non si può credere che questo intelletto talora pensi, talora non pensi. Separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno. E noi non ricordiamo perché è impassivo, mentre l'intelletto che può essere impressionato è corruttibile e senza questo non pensa niente<sup>19</sup>.

Si tratta della celebre quanto complessa e problematica dottrina aristotelica dell'intelletto agente; non entriamo nel merito delle difficili e controverse questioni interpretative legate al testo del *De anima*, che per secoli ha portato a letture diverse interpreti famosi come Alessandro d'Afrodisia, Averroè, Tommaso d'Aquino. Ciò che a noi interessa è cogliere il senso della teoria aristotelica della conoscenza, da cui emerge il significato della verità come pura ripetibilità.

Lo Stagirita riconduce la teoria dell'intelletto, come del resto tutta la gno-seologia, alla teoria ontologica della potenza e dell'atto, ed in particolare al principio metafisico che stabilisce la priorità logico-ontologica dell'atto sulla potenza; si tratta di un punto fondamentale su cui ritorneremo analizzando il IX libro della *Metafisica*. Il cambiamento, la processualità che trasforma la potenza in atto, è possibile grazie alla strutturazione formale; dunque è necessario che sia già dato l'essere perfetto e compiuto (*entelécheia*) definito dalla forma. Come accade nei processi biologici, vero paradigma della scienza aristotelica, la forma è data da sempre e per sempre in quanto essere che si ripete (infinitamente) attraverso la negazione/strutturazione della irripetibilità materiale che, in quanto tale, individua la struttura formale universale.

*L'universalità della forma coincide con la sua ripetibilità.* La condizione necessaria affinché la materia riceva una forma, è che venga negato il suo carattere irripetibile/irriducibile. Anche nel processo che porta alla formazione del sapere intellettuale, ovvero alla scienza (*epistémè*, ovvero ciò che sta fermo sopra il divenire), il presupposto necessario è che ci sia la scienza in atto, che per Aristotele è identica al proprio oggetto. Ma come è possibile che la scienza sia identica al proprio oggetto? Come abbiamo già detto, la conoscenza intellettuale si forma nell'uomo a partire dalle sensazioni (vera scienza in potenza), attraverso le immagini e la memoria ripetuta di queste; questo processo è indispensabile al fine di smaterializzare, scorporare, insomma de-individualizzare, la forma universale che esiste immersa nella materia (*principium individuationis*) e che l'intelletto è in grado di cogliere nella propria purezza. Pertanto nell'uomo la scienza non potrà mai essere identica al proprio oggetto, bensì può diventarlo alla fine di un processo che tuttavia, come tutti i processi, necessita per Aristotele di un termine *ad quem*. Nel caso del processo che porta alla conoscenza intellettuale, cioè alla scienza, il fine del processo è l'intelletto attivo, la scienza in atto; ovvero la scienza che è identica al proprio oggetto. La scienza che è identica al proprio oggetto è atto puro, forma priva di materia. C'è

---

<sup>19</sup> Ivi, III 430a, 10-25.

un passaggio particolarmente complesso ed enigmatico, quello in cui Aristotele con riferimento all'intelletto attivo dice, come abbiamo visto sopra: «E noi non ricordiamo perché è impassivo, mentre l'intelletto che può essere impressionato è corruttibile e senza questo [*l'intelletto attivo evidentemente*] non pensa niente». Cosa significa «E noi non ricordiamo perché è impassivo»? Aristotele probabilmente si riferisce al fatto che, poiché nel processo che porta dalla scienza in potenza alla scienza in atto, un ruolo cruciale è giocato dalla memoria e dal ripetersi in questa delle medesime immagini da cui ha origine l'esperienza; allora ne consegue che l'intelletto agente sia *impassivo*. Questo è infatti atto puro, scienza in atto delle forme ripetibili attraverso la materia, e non agisce attraverso la dinamica del ricordo/memoria a partire dalle sensazioni; l'intelletto in atto equivale infatti alla permanenza eterna delle forme in quanto ripetibilità assoluta. In un certo senso possiamo dire che l'intelletto attivo, in quanto scienza in atto identica al proprio oggetto, ovvero alle forme universalmente ripetibili, sia la *struttura del ripetibile in quanto tale*, il che equivale a dire la struttura della verità.

L'intelletto attivo aristotelico è definibile dunque come la totalità dell'essere nel suo stare eterno e permanente, poiché le forme si ripetono attraverso l'infinito fluire della materia che può accogliere la struttura formale solo in quanto la materialità è negata nella sua irripetibilità e irriducibilità. Se le cose stanno così allora l'intelletto attivo è la *forma stessa del negativo*; così come la scienza delle forme è *scienza del negativo*.

L'intelletto passivo, per attivarsi, ha bisogno delle immagini; leggiamo infatti nel *De anima* che

all'anima dianoetica le immagini tengono il posto delle sensazioni [...]. Per ciò l'anima non pensa mai senza immagini. È così che l'aria imprime una certa qualità nella pupilla, questa, poi, in un'altra cosa – e allo stesso modo pure l'udito – ma l'ultimo termine è uno e costituisce una medietà unica, benché nella sua essenza molteplice<sup>20</sup>.

La funzione mediatrice dell'intelligenza coincide con la sua funzione unificatrice a partire dal molteplice sensibile, il quale riceve una prima unificazione nelle immagini.

Ora, ricapitolando quanto s'è detto sull'anima, – prosegue il *De anima* – diciamo di nuovo che l'anima è in qualche modo tutte le cose. In realtà le cose sono sensibili o intelligibili e la scienza è in certo modo gli oggetti del sapere, la sensazione gli oggetti del senso<sup>21</sup>.

L'anima è in qualche modo tutte le cose, perché le forme intelligibili oggetto della scienza si ripetono attraverso la totalità infinita delle singolarità irriducibili; pertanto l'intelletto cogliendo le forme, coglie la totalità del reale, suddivisa secondo le differenti ontologie regionali del negativo. Le cose sensibili fluiscono nella

---

<sup>20</sup> Ivi, III 431a, 15-20.

<sup>21</sup> Ivi, III 431b, 20-24.

loro irripetibilità negata e conosciuta teoreticamente dalla *forma della scienza* la cui struttura è l'intelletto attivo definito da Aristotele *forma delle forme* e che noi abbiamo prima definito *struttura del ripetibile in quanto tale*. Leggiamo infatti ancora dal *De anima*:

Di conseguenza, l'anima è come la mano, perché la mano è lo strumento degli strumenti e l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili. Ora poiché nessuna cosa, come sembra, esiste separata dalle grandezze sensibili, è nelle forme sensibili che esistono gli intelligibili e quelli che si dicono per astrazione e quanti sono qualità e proprietà dei sensibili. Per questo chi non avesse sensazione alcuna, non apprenderebbe né comprenderebbe niente, e quando l'uomo pensa una cosa, di necessità pensa insieme una qualche immagine, perché le immagini sono come sensazioni, solo che mancano di materia<sup>22</sup>.

Aristotele pone una relazione necessaria tra pensiero e immagini; il pensiero, sia negli elementi astratti che in quelli che sono qualità e proprietà universali dei sensibili (le forme), nasce dalle sensazioni che si fissano in immagini, le quali rappresentano già un elemento unificatore e smaterializzato della realtà da cui può emergere la forma del pensare, che con le immagini condivide la potenza unificatrice proprio in virtù del suo essere priva di materia. L'immaginazione costituisce un primo livello di unificazione del reale, nel quale si radica la stessa attività del pensare, la cui forza è proprio quella di unificare il contingente.

Per comprendere ancora più a fondo il discorso aristotelico sulla verità/ripetibilità, è necessario fare riferimento alla natura che lo Stagirita attribuisce al divino. Dio è atto puro, pensiero di pensiero (cioè pensa sé stesso), primo motore immobile che causa il movimento come causa finale, ovvero attrae in virtù della propria perfezione. Scrive Aristotele nell'*Etica Nicomachea*:

Perciò dio gode di un piacere sempre unico e semplice; infatti non v'è soltanto l'attività del movimento, ma v'è anche l'attività dell'assenza di movimento, e il piacere si trova più nella quiete che nel movimento<sup>23</sup>.

Se ci poniamo a questo punto la domanda su cosa caratterizzi l'attività divina, poiché è attività contrassegnata dall'assenza di movimento, dobbiamo rispondere che si tratta di pura ripetizione, ovvero *pensiero che ritorna eternamente su sé stesso*, pensiero di pensiero appunto. Del resto il movimento eterno dei cieli è mosso dalla perfezione divina; perfezione verso cui tendono i cieli che muovendosi eternamente di moto circolare uniforme, raggiungono il massimo di perfezione raggiungibile per un corpo materiale; il mondo celeste è infatti costituito di etere, sostanza materiale non soggetta ad alcun mutamento eccetto la traslazione spaziale.

---

<sup>22</sup> Ivi, III 432a, 1-11.

<sup>23</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. 7, trad. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1979, VII 1154b, 26-29.

La forma del ripetibile si conferma dunque come il paradigma fondamentale della verità scientifico-metafisica, ma anche della virtù come fine supremo che l'uomo deve perseguire per raggiungere la felicità, sul modello divino. Si tratta, nel caso della sapienza, della forma più elevata tra le virtù dianoetiche, quelle che implicano l'uso della ragione. È la conoscenza della verità che mi dà la felicità; il fine è la verità la cui essenza è la pura ripetibilità della medesima forma; si tratta di un sapere *disinteressato* che, da mezzo per raggiungere la felicità, diventa il vero scopo della vita.

La definizione aristotelica della virtù conferma il suo nesso inscindibile con la struttura del ripetibile; ricordiamo che le virtù etiche formano il carattere dell'uomo grazie alle abitudini, ovvero alla *ripetizione* dei medesimi comportamenti; le virtù etiche sono quelle che disciplinano il carattere e dunque hanno a che fare con la dimensione della sensibilità, delle passioni e dei desideri, ovvero con la corporeità nella sua dimensione complessiva; il che significa che la disciplina del corpo è possibile solo se la corporeità viene iscritta nella forma della ripetizione dell'identico.

Per concludere su questo punto leggiamo un altro passo dell' *Etica Nicomachea*:

Essendo le virtù di due specie, l'una dianoetica l'altra etica, quella dianoetica deriva per la maggior parte dall'istruzione la sua origine e il suo sviluppo, per cui ha bisogno di esperienza e di tempo, quella etica invece deriva dall'abitudine, da cui trae anche il suo nome [ἔθος], che è poco differente da quello dell'abitudine [ἦθος]. Da ciò è evidente che nessuna delle virtù etiche sorge in noi per natura [...]<sup>24</sup>.

La natura infatti non può fare nulla di diverso dalla forma che è iscritta necessariamente nel suo essere materiale; per cui la pietra cade verso il basso a meno che qualcuno non la forzi contro natura ad andare verso l'alto. I comportamenti umani mettono invece in gioco un certo grado di libertà che permette di plasmare la natura secondo fini consapevolmente assunti; tali fini tuttavia, se tendono ad un qualche grado di verità, non possono che iscriversi, seppur consapevolmente, nella forma del ripetibile; così come accade automaticamente e autonomamente per i processi naturali che ripetono per l'eternità la medesima forma-fine iscritta nella loro struttura materiale.

Sul nesso essenziale tra natura e ripetibilità, possiamo del resto leggere un passo davvero illuminante tratto dai *Parva naturalia*:

Perciò rammemoriamo subito le cose a cui pensiamo spesso: e infatti, come in natura questo tien dietro invariabilmente a quest'altro, così ugualmente nell'agire umano – la ripetizione genera la natura<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Ivi, II 1103a, 15-20.

<sup>25</sup> Aristotele, *Della memoria e della reminiscenza*, II, 452a, 27-452b, trad. di R. Laurenti, in *Opere*, cit.

La ripetizione genera dunque la natura; ovvero le leggi di costanza che legano i fenomeni naturali, così come il principio della virtù, hanno come fondamento essenziale la forma della ripetibilità. Pertanto *scienza e virtù non si danno senza ripetizione*. Aristotele distingue la memoria dal rammemorare, in quanto la prima non è esclusiva dell'uomo ma appartiene anche a molti animali; il rammemorare, ovvero il far ritornare alla memoria quanto è caduto fuori dalla coscienza, è invece esclusiva dell'animale uomo; ecco infatti come viene definito il rammemorare:

Il rammemorare differisce dal ricordare, non solo riguardo al tempo, ma anche perché della memoria partecipano molti animali, mentre della reminiscenza nessuno, per così dire, degli animali a noi noti, ad eccezione dell'uomo. Ciò perché la reminiscenza è una specie di illazione: chi rammemora fissa per illazione che prima ha veduto o udito o sperimentato qualcosa e ciò è, in sostanza, una specie di ricerca. Quindi naturalmente spetta a quelli soli che hanno capacità deliberativa, perché anche il deliberare è una forma di illazione<sup>26</sup>.

La capacità deliberativa, ovvero la *diànoia* (ragione) ha dunque a che fare con la stessa struttura del rammemorare che, a sua volta, implica la forma del ripetibile (forma presente anche nella struttura logica dell'illazione).

#### 4.

L'opera aristotelica più significativa per comprendere il nesso strutturale che lega la verità con la circolarità/ripetibilità è senza dubbio il *De caelo*. Nell'universo aristotelico le sfere celesti rappresentano il massimo di perfezione a cui può giungere la materialità; la circolarità dei movimenti celesti, il loro ripetere all'infinito l'identico movimento rappresenta l'eterno nel tempo. La vita dei corpi celesti è vita che si ripete eternamente identica a sé stessa, ed in quanto tale rappresenta la verità epistemica, il suo ripetersi eternamente attraverso la negazione degli indefiniti contingenti. L'unico infinito che esiste per Aristotele, a parte l'infinito potenziale che è pura indefinitezza, è l'*eterno ritorno* dell'identica forma che plasma e rende vera la molteplice e indefinita materialità. L'universo aristotelico è strutturato secondo una scala che sale dalla pura e indeterminata materialità, di per sé mai osservabile, alla pura forma, il Primo Motore immobile, altrettanto non osservabile; in mezzo stanno tutti gli enti la cui struttura è *sinolo* di materia e forma, e questi sono gli enti osservabili. La fabbrica dei cieli aristotelica si fonda su una sintesi perfetta di materia (etere) e forma (circolarità), così che nessuna contingenza *irripetibile* potrà mai interrompere la *ripetizione* eterna del movimento circolare. Questo per Aristotele rappresenta la tensione dei corpi celesti verso la forma pura costituita dalle intelligenze motrici, la cui gerarchia ha al proprio vertice il Primo Motore immobile. L'essenza della forma pura coincidente col divino, è dunque la ripetizione di sé in quanto negazione della contingenza.

Il movimento circolare dei cieli, in quanto ripetizione dell'identico, è per Aristotele l'attuazione nella materia perfetta dell'etere del modello divino, ovvero

---

<sup>26</sup> Ivi, II 453a, 6-14.

del Primo Motore immobile che per lo Stagirita è atto puro, pensiero che pensa sé stesso, pensiero che ripete sé stesso. Possiamo pertanto definire il Dio aristotelico come la *forma del ripetibile*, ovvero la *forma della verità epistemica*.

Aristotele inizia la trattazione cosmologica definendo la perfezione dell'universo, e per fare questo deve dimostrare l'esistenza di un corpo caratterizzato essenzialmente dal moto circolare, in quanto per lo Stagirita il corpo che si muove di moto circolare (si tratta dell'etere) è primo per natura. Infatti leggiamo:

Se dunque esiste un movimento semplice, e il movimento circolare è semplice, e il movimento di un corpo semplice è semplice, e il movimento semplice è proprio di un corpo semplice [...], deve esistere un corpo semplice che in virtù della sua stessa natura ha la proprietà di muoversi di moto circolare<sup>27</sup>.

Ecco un esempio del metodo dialettico che Aristotele utilizza per dimostrare i principi fondamentali della fisica e della cosmologia; si tratta dello stesso metodo che lo Stagirita utilizza per dimostrare i principi primi della metafisica. La dialettica fonda la verità di un principio attraverso la confutazione dell'opposto, dunque la verità epistemica afferma sé stessa attraverso la forza della negazione. La forza della dimostrazione dialettica è la forza del negativo; la verità metafisico-scientifica porta dunque nella propria struttura genetica la potenza di negare l'opposto. Questo carattere della verità è l'essenza stessa della verità metafisica, e la scienza aristotelica della natura è nella propria essenza una *metafisica della natura*.

La circolarità, come abbiamo visto, è l'essenza della verità metafisica; la circolarità dei moti celesti è la rappresentazione e la misura assoluta, l'orizzonte cosmologico entro il quale si iscrive ogni ente, *sinolo* di materia e forma.

Inoltre la traslazione circolare deve essere anche la prima. Per natura, infatti, il perfetto precede l'imperfetto. E il cerchio è una delle cose perfette, mentre non lo è nessuna linea retta: né la retta infinita (perché in tal caso essa avrebbe un limite ed una fine), né alcuna delle rette limitate (vi è infatti qualcosa al di fuori di tutte le linee di questo tipo, poiché è possibile prolungare una qualsiasi di esse). Di conseguenza, se il movimento che è primo rispetto a un altro è proprio di un corpo che è primo per natura, se il movimento circolare è primo rispetto a quello rettilineo, e se il movimento rettilineo è proprio dei corpi semplici [...] è allora necessario che anche il movimento circolare sia proprio di un corpo semplice. [...] Da tali considerazioni risulta dunque chiaro che esiste una sostanza corporea diversa dalle formazioni presenti quaggiù, e più divina ed eccellente di tutte queste<sup>28</sup>.

Aristotele pone il primato del movimento circolare, perché infinito e compiuto insieme, laddove il movimento rettilineo non può essere allo stesso tempo

---

<sup>27</sup> Aristotele, *Il cielo*, trad. di A. Jori, Bompiani, Milano 2002, I, 269a, 2-9.

<sup>28</sup> Ivi, I, 269a, 23-31.

infinito e compiuto. Aristotele pensa dunque l'infinito solo come eterna ripetizione dell'identico; da queste premesse segue logicamente la necessità dell'esistenza di una sostanza semplice che si muova di moto circolare uniforme; tale sostanza è l'etere, di cui Platone adombrava l'esistenza nel *Timeo*, pur senza definirne precisamente la natura.

Il *movimento circolare è un moto che non si muove*; è un *moto immoto* dunque. Nel moto circolare non esiste sorpresa, imprevedibilità, novità; il moto circolare è reversibilità e ripetibilità, pertanto è *immagine mobile della verità*, in analogia con la definizione platonica del tempo come *immagine mobile dell'eternità* (*Timeo*, 37d).

Scriva Aristotele:

[...] ogni cambiamento è limitato. Per esempio, ciò che guarisce passa dalla malattia alla salute, e ciò che si accresce dalla piccolezza alla grandezza. Questo vale anche per ciò che si muove di moto locale: esso passa, infatti, da un posto a un altro. Quindi, il punto di partenza e il punto d'arrivo del movimento che gli è naturalmente proprio devono differire in specie, così come ciò che guarisce si muove verso un termine che non è casuale, né determinato dalla volontà del motore<sup>29</sup>.

Il termine del movimento è la forma, l'essenza che attua la potenza e in quanto tale nega il moto stesso; per queste ragioni Aristotele può affermare che «ogni cambiamento è limitato», inscritto a priori nell'orizzonte dell'atto per il principio metafisico della priorità dell'atto sulla potenza. La *verità del moto è il fine verso il quale esso tende*; per questa ragione la verità del moto implica la negazione dell'infinito; questa è altresì la ragione per cui il moto circolare rappresenta il modello-forma, il paradigma del moto, perché si ripete eternamente identico a sé stesso. La verità è negazione dell'infinito, che Aristotele intende come illimitatezza e incompiutezza; infatti leggiamo nel *De caelo* che «ogni traslazione deve dunque avere un termine e nessuna può andare all'infinito»<sup>30</sup>.

L'infinito del moto circolare è ripetizione dell'identico; laddove l'infinito lineare, qualora esistesse, sarebbe irripetibilità ed imprevedibilità assoluta, irriducibile a qualunque *epistème*. L'infinito rappresenta una minaccia per la verità intesa come ripetibilità; leggiamo infatti nel *De caelo*: «Vediamo infatti che in tutti i casi in cui l'essenza è unita alla materia, gli enti della stessa specie sono molteplici e anzi di numero infinito»<sup>31</sup>.

La materia produce l'infinito, meglio, l'indefinito/indeterminato, qualcosa di analogo al *cattivo infinito* di Hegel; solo la *specie si ripete infinitamente* attraverso la materia che fluisce in essa, restando identica a sé. La specie/essenza si ripete negando gli indefiniti *sinoli* di essenza e materia, segnati dalla contingenza e dunque destinati ad essere *compresi* nella forma epistemica della negazione. La scienza per Aristotele è solo dell'universale; l'universale ripetendosi permette il controllo e la previsione del divenire che in quanto tale è pura contingenza e irripetibilità. Aristotele

<sup>29</sup> Ivi, I, 277a, 15-20.

<sup>30</sup> Ivi, I, 277a, 26-27.

<sup>31</sup> Ivi, I, 278a, 18-20.

tele parla della nascita della filosofia dalla meraviglia; il termine usato è *thaumàzein*, il cui significato è più che un generico stupore; si tratta infatti dell'angoscia di fronte all'imprevedibilità ed incontrollabilità del divenire, al dolore che esso provoca. Di fronte all'angoscia il rimedio è il controllo, possibile solo grazie alla verità, all'*epistémè* che si ripete negando la contingenza.

«È quindi evidente che fuori del cielo non esistono né luogo, né vuoto, né tempo»<sup>32</sup>. Per Aristotele l'orizzonte del cielo è l'orizzonte della ripetibilità assoluta entro il quale sono iscritti tutti gli enti che divengono passando dalla potenza all'atto; la trasformazione, la dinamica avviene all'interno dell'orizzonte delle forme che permangono fisse, così come accade col primo motore che muove le cose. I corpi celesti non conoscono alcun mutamento, salvo la traslazione circolare, essendo questa l'unico movimento immagine dell'eterno, il cui riflesso nel mondo terrestre è il divenire entro le strutture immutabili delle forme/essenze.

Leggiamo ancora il *De caelo*:

[...] se la totalità della materia corporea, che è continua, è disposta e ordinata ora in un modo e ora in un altro, e se, d'altra parte, è la composizione del tutto a costituire il mondo e il cielo, non è il mondo a nascere e a perire, ma soltanto le sue diverse composizioni<sup>33</sup>.

La totalità dell'essere materiale coincide per Aristotele con la ripetibilità assoluta attraverso infinite trasformazioni, queste tuttavia nulla mutano rispetto a quei motori immobili del cambiamento che, a livello di mondo sub-lunare, sono le forme. Del resto anche Dio, essendo forma priva di materia, *ripete sé stessa come atto di pensiero*, e in tal modo costituisce quell'*oggetto del desiderio* che attraverso un complesso meccanismo psico-ontologico è causa finale dei moti circolari dei cieli, che a loro volta sono causa finale della circolarità delle trasformazioni proprie del mondo terrestre, definendo il tutto un complesso meccanismo ad incastro di *strutture formali ripetibili*. Scrive difatti Aristotele a proposito di Dio e del suo rapporto con il movimento del cielo:

La causa della molteplicità delle traslazioni va colta partendo da questo punto: ogni essere che ha un'operazione sua propria, esiste in vista di tale operazione. Ma l'atto di Dio è l'immortalità, vale a dire la vita eterna. Di conseguenza, a Dio deve appartenere un movimento eterno. E il cielo, poiché è di tale natura (in quanto è un corpo divino), ha, per questa ragione, il corpo circolare, che per natura si muove eternamente in circolo<sup>34</sup>.

Il Dio aristotelico non crea il mondo, non esiste per i greci il concetto di *creatio ex nihilo*; ciò significa che il modello eterno si riflette negli enti circoscritti nell'orizzonte del tempo attraverso la ripetibilità della forma, a partire dai moti ce-

<sup>32</sup> Ivi, I, 279a, 16-18.

<sup>33</sup> Ivi, I, 280a, 19-23.

<sup>34</sup> Ivi, II, 286a, 7-17.

lesti che costituiscono il paradigma stesso della temporalità, grazie al loro eterno moto circolare uniforme.

L'universo aristotelico non essendo generato, non muta nella sua *struttura*, ma si *ripete* all'infinito. Situazione ben diversa, come riconosce lo stesso Aristotele (cfr. *Il cielo*, I, 280a, 24-27) è quella prospettata dagli atomisti, i quali parlando di infiniti mondi e, ammettendo dunque l'infinità attuale e non solo potenziale della materia (atomi), ammettono l'esistenza di infinite forme dell'universo e non solo di infiniti individui che si ripetono all'interno delle stesse forme fisse. La metafisica aristotelica pone l'universo come finito, ripetibile ed unico; il materialismo atomistico, postulando l'infinito attuale, bandito invece da Aristotele, ammette l'esistenza di molteplici ed irripetibili mondi.

Il cielo deve avere una forma sferica, poiché questa è la più adatta alla sua sostanza ed è prima per natura. [...] Ogni figura piana è rettilinea o curvilinea: quella rettilinea è delimitata da più linee, quella curvilinea da una sola. Poiché, in ciascun genere, l'uno è [per natura] anteriore ai molti, e il semplice è anteriore ai composti, il cerchio è la prima delle figure piane. [...] E se è vero che è sempre possibile fare aggiunte alla retta, mentre non se ne possono fare alla circonferenza, risulta evidente che la circonferenza è perfetta. Di conseguenza, se il perfetto viene prima dell'imperfetto, il cerchio è, anche per tale ragione, la prima fra le figure. Allo stesso modo, la sfera è il primo dei solidi<sup>35</sup>.

La traslazione del cielo costituisce la misura dei movimenti perché è la sola uniforme, continua ed eterna:

Per quel che riguarda il movimento del cielo, bisogna spiegare che è uniforme e non irregolare, facendo seguito a quel che si è detto. Dico questo soltanto del primo cielo e della prima traslazione, poiché nelle regioni inferiori vi sono già più movimenti, i quali si combinano in modo da produrne uno solo<sup>36</sup>.

A partire dalla prima sfera che rappresenta l'immagine massimamente perfetta della ripetibilità, perché in relazione con la ripetibilità del Primo motore immobile (pensiero di pensiero, ovvero *puro ripetersi del pensiero*), le sfere inferiori muovono i diversi pianeti fino alla sfera della luna, grazie ad una combinazione di moti circolari di diverse sfere materiali di etere; nel mondo sub-lunare c'è la vita organica, costituita dal ripetersi delle specie/essenze attraverso la negazione/conformazione della materia.

L'universo aristotelico è costituito da una gerarchia di strutture ripetibili che tanto più si avvicinano al Primo motore immobile, tanto più raggiungono la perfezione; perfezione che corrisponde ad un processo di smaterializzazione il cui

---

<sup>35</sup> Ivi, II, 286b, 10-24.

<sup>36</sup> Ivi, II, 288a, 13-17.

culmine è costituito da Dio, atto puro, pensiero di pensiero. La tensione verso il ripetibile è la tensione verso la perfezione, *tensione essenziale*.

Leggiamo ancora il *Da caelo*:

Per tutti, la perfezione suprema è raggiungere il primo fine che si è detto, e nel caso in cui non vi si giunga, il risultato che si consegue sarà tanto migliore quanto più si avvicinerà alla perfezione. È per tale motivo che la terra non si muove affatto e gli astri che le sono vicini hanno soltanto pochi movimenti: essi, infatti, non arrivano al termine ultimo, e riescono a raggiungere solo entro certi limiti il principio più divino. Invece il primo cielo lo raggiunge, in modo diretto e con un unico movimento. Gli astri situati nella zona intermedia tra il primo cielo e le ultime sfere vi arrivano, certo, ma mediante più movimenti<sup>37</sup>.

La perfezione del primo cielo è la perfezione massima, perché è ripetizione di sé, ovvero la stessa struttura formale dell'atto puro, pensiero di pensiero, pensiero che pensa sé stesso. L'orizzonte del cielo è quello della circolarità assoluta, della ripetibilità entro cui si inscrivono tutti i processi naturali, anch'essi ripetibili, con la differenza che mentre i processi del mondo sovra-lunare avvengono con la conservazione della materia perfetta (etere), i movimenti che avvengono dentro l'orizzonte del mondo sub-lunare avvengono grazie allo scorrere della materia attraverso le forme (specie/essenze) ripetibili. Il caso ha luogo solo nel mondo terrestre, perché solo nell'orizzonte terrestre la materia, con la propria irripetibilità ed irriducibilità alla verità dell'essenza, può interrompere la ripetibilità assoluta delle forme.

## 5.

Si tratta a questo punto di rivolgere la nostra attenzione al mondo sub-lunare ed in particolare al mondo della vita, per verificare la presenza della ripetibilità come struttura essenziale della scienza biologica. Se è vero che Aristotele è il fondatore della scienza biologica, questo fatto è legato da una parte all'utilizzo che lo Stagirita fa di un vasto sapere zoologico oramai a disposizione (integrato da Aristotele stesso e dai suoi collaboratori con osservazioni dirette dei fenomeni viventi); dall'altro lato bisogna considerare il legame essenziale della biologia con la scienza metafisica, nel senso che il concetto di verità epistemica riguarda la biologia in quanto scienza, perché questa coglie le specie/essenze quali forme *ripetibili*, che attraversano (negandole) le indefinite e proteiformi manifestazioni irripetibili della vita.

Il contributo di Aristotele alla storia della scienza appare più rilevante e duraturo proprio nella biologia; il fatto non è casuale se si considera che il concetto di ripetibilità è logicamente e ontologicamente correlativo alla ontologia irripetibile che è costitutiva del regno di *bios*. La metafisica di Platone ha un carattere artificiale e trascendentale, da qui la rilevanza che ha la matematica e la geometria nella ontologia platonica, e la maggiore attenzione del platonismo ai fenomeni astrono-

---

<sup>37</sup> Ivi, II, 292b, 17-25.

mici rispetto a quelli biologici. La metafisica aristotelica proprio per il suo carattere 'metabolico' (immanentistico), trova nella biologia un terreno particolarmente fecondo di applicazione, perché *i fenomeni viventi mostrano in atto cosa significhi la ripetizione della forma attraverso lo scorrere della materia*.

Il concetto di fine è la struttura fondativa della biologica aristotelica, come appare evidente fin dalle prime pagine del *De partibus animalium*, l'opera più teorica fra i numerosi scritti che lo Stagirita dedica alla biologia; il libro I costituisce infatti una introduzione metodologica generale all'intero *corpus* degli scritti biologici. Nel primo capitolo dell'opera troviamo l'illustrazione della dottrina delle quattro cause (I, 639b, 11-19), dopo di che leggiamo: «Ora vi è più finalità e perfezione nelle opere della natura che in quelle della tecnica»<sup>38</sup>.

Da questo punto di vista possiamo dire che la *téchne* sia una continuazione con altri mezzi della natura; continuazione meno perfetta in quanto nella natura sono in atto automatismi che nella dimensione umana, a cui appartiene essenzialmente la tecnica, vanno incontro più facilmente all'eccedenza della contingenza legata alla materia che può sempre sfuggire alla struttura formale. Ciò in realtà avviene anche nei processi naturali e biologici in particolare, infatti se vogliamo cogliere la necessità/ripetibilità nella sua purezza e absolutezza, dobbiamo rivolgere lo sguardo alla dimensione sopra-lunare e del divino; ma leggiamo ancora il *De partibus*:

La necessità incondizionata appartiene a ciò che è eterno, quella condizionale invece anche a tutto ciò che è soggetto al processo della formazione naturale e a quello della produzione tecnica, per esempio una casa o qualsiasi altro oggetto di tal genere<sup>39</sup>.

Il concetto di ripetibilità agisce dunque come potente macchina logico-ontologica nella definizione della scienza, in quanto scienza del necessario; la biologia in quanto *epistémè* deve cogliere pertanto l'elemento necessario che si conserva e si ripete attraverso il mutamento. Nella dimensione dei cieli invece l'elemento formale coincide con la ripetibilità/circolarità, e a causa della perfezione dell'elemento materiale che costituisce i cieli (etere), la materia si adegua perfettamente alla forma, senza eccedenze possibili; da ciò consegue che nel mondo celeste la necessità/ripetibilità regni sovrana. Nel mondo terrestre la necessità è intrecciata con la contingenza, perché la materia eccede; può sempre sfuggire alla perfezione della forma/essenza, ovvero delle specie se parliamo del mondo delle forme viventi. Pertanto è la conoscenza delle essenze ripetibili a conferire statuto di scientificità alla biologia, e a segnare la novità della scienza aristotelica della vita; ma leggiamo anche qui le parole del filosofo greco: «La ragione per la quale i nostri predecessori non sono pervenuti a questo modo di spiegazione, è che non conoscevano l'essenza, cioè il modo di definire l'essenza della cosa»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Aristotele, *Parti degli animali*, in *Opere*, vol. 5, trad. di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 2001, 639b, I, 20.

<sup>39</sup> Ivi, I, 639b, 23-25.

<sup>40</sup> Ivi, I, 642a, 24-25.

La definizione dell'essenza permette di applicare alla biologia il principio metafisico della priorità dell'atto sulla potenza, ribadito nel *De partibus animalium* con le seguenti parole: «Il processo di formazione infatti è finalizzata alla cosa, ma la cosa non è finalizzata al processo»<sup>41</sup>; Aristotele critica il metodo di classificazione platonico delle specie fondato sulla dicotomia, giudicato come astratto poiché non segue le linee di divisione che ineriscono all'essenza; perché solo partendo dall'essenza si possono definire le specie viventi (cfr. *De partibus*, I, 642b, 21-644a, 11). Lo Stagirita pur prendendo le distanze dalla metafisica platonica, ne accetta tuttavia un fondamentale principio epistemologico, ovvero «il riconoscimento di un *eidōs* sopraindividuale (in biologia la “specie”) come nucleo ontologico di base (come *ousia*) e dunque come livello ultimo cui il discorso scientifico può giungere»<sup>42</sup>. La conoscenza è *epistēmē* nella tradizione platonico-aristotelica se, e solo se, coglie un elemento ripetibile che nega il cambiamento e il contingente, inscrivendoli nell'eternità della verità. L'enciclopedia aristotelica delle scienze ha una genesi «a matrice prevalentemente linguistico-concettuale», sostengono Diego Lanza e Mario Vegetti; se così stanno le cose, l'essenza della forma linguistica ci riconduce nuovamente all'elemento della *ripetibilità*.

Bisogna considerare che l'ontologia aristotelica conosce una evoluzione dalle *Categorie* al libro VII della *Metafisica*. Se nella prima elaborazione della ontologia Aristotele pone la centralità della sostanza individuale (sostanza prima), ovvero della singolarità, nel VII libro della *Metafisica* la centralità diventa quella delle essenze formali (sostanza seconda). Secondo Vegetti questo mutamento di prospettiva avviene con il recupero del platonismo sotto la spinta delle istanze epistemologiche:

La forma-specie (“uomo”), sulla quale soltanto può vertere il discorso scientifico, non è così più soltanto una qualità della cosa concreta (“Socrate”), anzi viene a sostituire quest'ultima presentandosi come il nucleo irriducibile del mondo empirico: l'*eidōs* è *ousia* più di quanto lo sia la singola cosa, il *tode ti*. Di qui in poi nel linguaggio epistemologico-ontologico di Aristotele – e la cosa è particolarmente chiara nel *De Partibus* – la zona dell'individuale, del *kath'hekaston*, non sarà più occupata dalle singole cosa (Socrate e Corisco) bensì dalle singole specie-essenze (uomo, leone)<sup>43</sup>.

Le istanze epistemologiche sono quelle relative alla definizione della verità epistemica, che per l'Aristotele metafisico è la forma ripetibile, eterna, la necessità che afferma sé stessa negando la contingenza; per l'Aristotele scienziato, biologo, sono le specie-essenze che affermano sé stesse negando la singolarità e l'irripetibilità degli individui che appartengono a ciascuna specie. In tal senso la *forma che accomuna le specie-essenze è la negazione*, vera e propria struttura originaria della verità scientifica e metafisica. Aristotele si avvicina a Platone sul fondamento del

<sup>41</sup> Ivi, I, 640a, 19.

<sup>42</sup> D. Lanza e M. Vegetti, *Opere biologiche di Aristotele*, Utet, Torino 1971, Introduzione, p. 31.

<sup>43</sup> M. Vegetti, *I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel De partibus animalium*, in D. Lanza e M. Vegetti, *Opere biologiche di Aristotele*, cit., p. 491.

ripetibile in quanto comune struttura della verità epistemica; *la ripetizione dell'atto che nega la contingenza istituendola in quanto contingenza*, fonda la scienza metafisica e l'enciclopedia delle scienze specialistiche a partire dalla biologia.

Le specie-essenze hanno per Aristotele consistenza ontologica, laddove i generi sono frutto dell'astrazione e dunque hanno un valore puramente classificatorio nell'ambito della scienza biologica. La realtà delle specie-essenze è relativa alla negazione che queste producono degli individui che appartengono alla medesima specie; il genere è solo un utile criterio di organizzazione delle specie, e dunque non nega alcun individuo in quanto tale. Emerge dunque con evidenza l'essenza negatrice delle specie; la forza della negazione della contingenza individuale è quella che garantisce alle specie l'eternità nel tempo; scrive lo Stagirita: «Delle realtà che sussistono per natura, alcune, ingenerate e incorruttibili, esistono per la totalità del tempo, altre invece partecipano della generazione e della distruzione»<sup>44</sup>.

Essendo le specie-essenze forza negatrice, non possono a loro volta essere negate; da qui discende necessariamente il loro essere ingenerate ed incorruttibili. Conoscere scientificamente significa per Aristotele conoscere le cause dei fenomeni; ma conoscere le cause significa conoscere innanzitutto l'essenza, cui è strutturalmente legata la finalità immanente a ciascun processo di cambiamento; leggiamo ancora il *De partibus*: «Non infatti il caso, ma la finalità è presente nelle opere della natura, e massimamente: e il fine in vista del quale esse sono state costituite o si sono formate, occupa la ragione del bello»<sup>45</sup>.

La scienza (*episteme*) conosce l'essenza formale che coincide nei processi naturali con il fine; la struttura originaria dell'essenza è la capacità di canalizzare (mettere-in-forma) il flusso della materia; canalizzare la materia significa negarne il carattere irriducibile e irripetibile; qualora prevalesse la potenza (*dynamis*) della materia sulla attualità (*entelecheia*) della forma, avremmo la generazione mostruosa, ovvero la prevalenza del caso (*tyche*), dell'accidente che in quanto tale sfugge all'*episteme*. Lasciamo ancora una volta la parola ad Aristotele:

[...] Occorre ritenere che quando si discute intorno a una parte o a un oggetto qualsiasi non si richiama l'attenzione sulla materia né si discute in funzione di essa, bensì della forma totale: si parla, per esempio, di una casa, ma non dei mattoni, della calce, del legno; e allo stesso modo – quando si tratta della natura – si parla della totalità sintetica della cosa stessa, non di quelle parti che non si danno mai separate dalla cosa stessa cui appartengono<sup>46</sup>.

La scienza non è dunque delle parti, del frammento; bensì della totalità (forma) la cui sintesi è frutto della negazione delle parti (materialità). Conoscere scientificamente il divenire significa coglierne il carattere ripetibile, ovvero la *ripetizione dello scopo/essenza* (il *logos*); la ripetizione altro non è che la *ripetizione dell'atto che nega il contingente*.

<sup>44</sup> Aristotele, *Parti degli animali*, cit. I, 645a, 22-24.

<sup>45</sup> Ivi, I, 645a, 24-25.

<sup>46</sup> Ivi, I, 645a, 32-37.

La vita ha un carattere irripetibile e multiverso, che solo attraverso la canalizzazione della forma può essere indirizzato verso un fine che si ripete attraverso gli infiniti eventi legati all'individuazione materiale. Le strutture autonome e ripetibili sono le essenze specifiche; queste sono il *vero* fondamento comune delle specie, il fondamento metafisico comune della scienza della vita. Il sapere scientifico aristotelico è *scienza delle strutture ripetibili*, a cui si collega la teoria delle cause, in particolare formale/finale; la ripetibilità esiste in quanto negazione di ciò che non si ripete. Per queste ragioni possiamo affermare che per Aristotele le specie siano forme autocentrate, secondo il paradigma dei moti circolari dei corpi celesti.

La metafisica sta a fondamento della scienza aristotelica della vita; come ricorda Mario Vegetti sono i libri centrali della *Metafisica* (VII, VIII, IX) a fornire il fondamento ontologico del *De Partibus*. Le strutture ontologico-metafisiche hanno un fondamento logico-linguistico, e la *forma della ripetibilità è l'essenza stessa del linguaggio*; da tutto questo possiamo cogliere dunque la *verità* della scienza bio-logica aristotelica in quanto scienza della *ripetibilità*.

## 6.

Dopo avere analizzato i presupposti teorici della biologia aristotelica con riferimento al *De partibus animalium*, l'altro scritto del corpus biologico che prendiamo in considerazione è il *De generatione animalium*. Si tratta, secondo gli studiosi, dell'ultima fra le opere biologiche di Aristotele; un'opera dalla struttura compatta che affronta il tema della riproduzione soffermandosi soprattutto sulla trattazione dei vivipari, ovvero i mammiferi nella classificazione moderna. Il tema della riproduzione è cruciale ai fini della comprensione della ontologia aristotelica delle forme viventi. La natura per Aristotele è ciò che porta in sé il principio del mutamento; le forme viventi contengono in sé il principio del mutamento, e inoltre la capacità di trasmettere la forma/essenza/specie con o senza accoppiamento. Il fondamento della scienza aristotelica abbiamo visto che sta nella forma metafisica, nell'*epistème* la cui struttura essenziale si ripete attraverso il mutamento ed il divenire delle forme individuali irripetibili; la verità metafisico-scientifica è la necessità intesa come ripetizione della negazione del contingente. Per queste ragioni diventa essenziale analizzare il processo riproduttivo, perché attraverso la generazione entrano in atto pienamente le strutture epistemiche che stanno a fondamento del sapere metafisico e scientifico. Da questo punto di vista il *De generatione animalium* presenta una vera e propria *teoria dell'incarnazione della forma ripetibile della verità* (specie/essenze). Nello scritto in questione troviamo pertanto una disamina teoretica delle funzioni di materia e forma in relazione alle funzioni svolte dal maschio e dalla femmina nel processo riproduttivo. Di particolare interesse è la trattazione dello sperma, della sua composizione e della sua funzione nella trasmissione del principio animatore. Il cardine teoretico della trattazione aristotelica della riproduzione consiste in ultima istanza nella definizione del *carattere necessario della riproduzione come mezzo di perpetuazione della specie*, ovvero della struttura formale della verità del vivente; come scrive Diego Lanza nel suo commento al *De generatione*, «il processo riproduttivo assicura la continuità della specie. L'essere vivente, pur non eterno, in quanto ap-

punto vivente, può partecipare in un certo modo dell'eternità»<sup>47</sup>. La potenza del vivente è incanalata nella *forma del vero*, che per Aristotele è essenza-in-atto data da sempre e per sempre, attraverso i meccanismi *bio-logici* della riproduzione. La riproduzione dei viventi mostra la sua verità nell'incarnare la forma della circolarità entro la quale si incanala il flusso della materia vivente.

Il ruolo centrale della forma circolare nello spiegare il processo di generazione degli animali appare tanto più chiaro se consideriamo la composizione dello sperma che per Aristotele si compone di pneuma e acqua (*De gener.*, 736a). Il pneuma è definito dallo Stagirita come «aria calda»; tuttavia al di là della definizione specifica del pneuma che solleva diversi problemi interpretativi, ciò che interessa notare è l'analogia che il filosofo stabilisce tra il pneuma e l'elemento astrale (736b, 36-38), l'etere, la cui essenza come sappiamo è il moto circolare uniforme, ovvero la ripetizione necessaria dell'identica struttura formale che nel caso dei moti astrali è senza residui di contingenza, laddove nel mondo vivente è sempre soggetta al rischio dell'eccedenza dell'irripetibilità dell'evento. L'analogia tra processi biologici legati alla riproduzione e moti astrali è così stretta che, come vedremo più avanti analizzando il testo aristotelico, il filosofo arriva a paragonare il ruolo dello sperma nella formazione degli esseri viventi a quello del primo motore. Lo sperma porta la forma attraverso la trasmissione di un impulso che muove modellando/negando la materia (mestruo) femminile; dunque il ruolo dello sperma è quello di trasmettere l'anima.

Aristotele parla di generazione tramite accoppiamento tra maschio e femmina per quanto riguarda gli animali sanguigni; fra gli animali non sanguigni esistono anche forme di generazione spontanea (insetti e gasteropodi) attraverso la «putrefazione della terra e dei residui»; a questo punto è interessante l'osservazione che leggiamo nel *De generatione* a proposito degli animali che nascono da generazione spontanea:

Quelli che invece nascono non da animali ma dalla materia putrefatta generano sì, ma prole di genere diverso che non è né femmina né maschio. Così dunque è una parte degli insetti. Il che peraltro accade a ragione. Se infatti dall'accoppiamento di animali non nati da animali nascesse prole e questa fosse simile ai genitori, la similarità dovrebbe riguardare fin da principio anche il modo della nascita dei genitori. A ragione riteniamo questo, perché così succede manifestamente per tutti gli altri animali. Se invece la prole fosse dissimile ma capace di accoppiarsi, da essa daccapo si produrrebbe una natura diversa, e poi un'altra ancora diversa e così via all'infinito. Ma la natura evita l'infinito, perché l'infinito è incompiuto e la natura ricerca sempre un compimento<sup>48</sup>.

Questo passo aristotelico è veramente notevole, perché fissa in modo chiarissimo il principio ontologico-metafisico che regola tutta la scienza biologica, ma

<sup>47</sup> D. Lanza, *La struttura della teoria genetica nel De Generatione animalium*, in D. Lanza e M. Vegetti, *Opere biologiche di Aristotele*, cit., p. 784.

<sup>48</sup> Aristotele, *Riproduzione degli animali*, I, 715b, 5-15, in *Opere*, vol. 5, cit.

possiamo dire in generale tutta la scienza aristotelica. I processi naturali sono finiti, ovvero orientati e conclusi, e ciò grazie alla ripetizione della forma entro cui è incanalato il flusso materiale. Infatti nel caso della generazione spontanea dalla materia in putrefazione, i prodotti della riproduzione andrebbero più correttamente definiti della *produzione*, perché la *ri-produzione* avviene grazie alla *ri-petizione* della forma-essenza identica nella materia. Pertanto i prodotti della generazione spontanea non generano principi maschili e femminili, perché in tal caso la successiva generazione a partire da questi avverrebbe tramite trasmissione di una forma sempre nuova; il che comporterebbe la comparsa di infinite linee di discendenza biologica, definite ciascuna da una forma-essenza inedita. Se invece, come ammette Aristotele, il prodotto della generazione che proviene dalla materia che si corrompe non dà origine ad alcuna discendenza, allora la materia si conferma il regno della contingenza e della irripetibilità, ovvero dell'evento e dell'occasione data per sempre, che tuttavia non sfugge alla regola della necessità che si identifica con la ripetizione eterna delle forme finite e de-finite.

Detto questo, resta comunque il mistero di una materia sempre aperta ad eventi irripetibili e non de-finibili all'interno della logica finitista delle forme-essenze; possiamo affermare che tale mistero è strutturale, inevitabile in quanto ripropone ogni volta l'*altro*, che la forma per riaffermare sé stessa deve negare. Lo strutturale legame *logico-ontologico* forma-materia, ha il proprio corrispettivo *bio-logico* nel rapporto maschio-femmina. Leggiamo infatti nel *De generazione* che

[...] si possono riconoscere a buon diritto nella femmina e nel maschio i principi della riproduzione: il maschio in quanto portatore del principio del mutamento e della generazione, la femmina di quello della materia. Ciò è particolarmente persuasivo se si osserva come e da dove si produce il seme, perché a partire dal seme si costituisce quanto si forma naturalmente, e non si deve trascurare di osservare come esso venga a formarsi dalla femmina e dal maschio. [...] Maschio si definisce un animale che genera in un altro, femmina quello che genera in se stesso; anche nell'universo pertanto si è soliti considerare la natura della terra come femmina e madre, mentre ci si rivolge al cielo, al sole e a tutte le altre cose siffatte come a generatori e padri<sup>49</sup>.

Ci limitiamo a ricordare la rilevanza che avrà per secoli l'idea del principio maschile come apportatore della forma e del principio femminile come materialità subordinata alla forma entro la quale deve venire canalizzata per dare vita ad una generazione perfetta; infatti il *monstrum* (τέρας) è causato dall'allontanamento dal modello rappresentato dalla specie/essenza/forma, determinato dal prevalere della materia. La generazione 'contro natura' è comunque in altro modo 'secondo natura', dunque necessaria a suo modo e non casuale; infatti è secondo la natura della materia che non è stata canalizzata entro la natura della forma. Ciò significa che la *differenza* tra necessario ed accidentale non può mai essere assoluta ma sempre relativa; ovvero noi consideriamo talune realtà come accidentali in quanto stiamo già

<sup>49</sup>Ivi, I, 716a, 5-17.

ragionando secondo la *figura* della metafisica il cui fondamento è la *differenza* necessità/contingenza. L'essere in quanto evento irripetibile non è né necessario né contingente, oppure, detto in altri termini, la sua necessità è la sua contingenza e viceversa. Questo perché

[...] la “natura” non ha progetti e non ha fini da perseguire: siamo piuttosto noi ad assegnarglieli (o a negarglieli) per retroflessione della nostra “mente” progettante. Più correttamente dobbiamo dire infatti che la natura questi fini *né li ha, né non li ha*. [...] Siamo *noi*, noi uomini, costituiti nelle figure dei *nostri* scopi, che immaginiamo, per differenza, puri movimenti “materiali” originari, accidentali *Big Bang*, girandole di mondi senza scopo. Così come siamo ancora *noi* che, al contrario “divinizziamo” la natura<sup>50</sup>.

La differenziazione aristotelica fra principio maschile-formale e principio femminile-materiale, scrive Lanza, è

[...] uno dei punti più problematici di tutta la trattazione aristotelica: da una parte la distinzione sessuale è giudicata come una deviazione, un'anomalia del processo, dall'altra parte si riconosce che la distinzione è necessaria alla natura ed è quindi essenziale alla conservazione del genere. [...] La differenziazione dei sessi non è dunque un'imperfezione nella natura, ma anzi un superiore stadio di organizzazione; tuttavia la femmina rappresenta una sorta di deviazione dalla norma, di impotenza della natura<sup>51</sup>.

In realtà, pur definendo Aristotele la femmina come impotenza della natura (*De gener.*, I, 728a, 18), essendo la materia *dynamis*, potenzialità, la femmina è potenza; tuttavia qualunque potenza può sempre sfuggire alla canalizzazione della forma. L'atto essendo in termini logico-ontologici prioritario rispetto alla potenza, deve imporre la propria priorità (ripetibilità) metafisica, attraverso la forza della negazione che modella la materia. Infatti il maschio, apportando la forma, è principio del mutamento, elemento attivo, laddove la femmina-materia è solo l'elemento passivo.

Il maschio-forma è principio di ripetizione assoluta dell'identica struttura formale, ciò attraverso l'impulso di cui è portatore lo sperma; questo esercita la propria forza modellando la materia seminale apportata dalla femmina nel processo di generazione. L'identità della forma deve fare i conti con le impercettibili differenze di cui ogni individuo generato, pur appartenendo alla medesima specie, è portatore; senza che tutto ciò – poiché Aristotele non pensa in termini evolutivisti – provochi alcun mutamento nella struttura dell'essenza specifica, la cui necessità metafisica esclude a priori ogni differenza e variante determinata inevitabilmente dalla canalizzazione della flusso materiale entro l'identità della forma specifica.

<sup>50</sup> C. Sini, *La mente e il corpo. Filosofia e psicologia*, in *Transito Verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, vol. V. delle *Opere*, Jaca Book, Milano 2012, p. 146.

<sup>51</sup> D. Lanza, *La struttura della teoria genetica nel De Generatione animalium*, cit., pp. 815-816.

A ben guardare, il vero *monstrum* è l'irripetibile evento di ogni nascita, novità assoluta pur nella ripetizione della forma/essenza specifica; ma l'evento irripetibile non può che essere compreso e negato dalla ripetibilità ontologico-metafisica, perché non si tratta di una *ripetizione analogica*, per usare il linguaggio di Sini<sup>52</sup>, bensì di una *ripetizione identica*. La scienza biologica aristotelica è da questo punto di vista una delle matrici più importanti nella genealogia della figura della metafisica classica intesa come scienza della ripetizione dell'identico necessario che nega il contingente; in tal senso la correlazione necessità-contingenza è la vera struttura trascendentale di ogni verità epistemica.

Nell'analisi del processo della riproduzione degli animali, è evidente la stretta dipendenza dell'analisi biologica dal concetto fisico-metafisico di primo motore (immobile) e dal nesso logico-ontologico forma-materia; leggiamo infatti: «È chiaro che il seme è in uno di questi due casi: ciò che si forma proviene da esso o come da una materia o come da un primo motore»<sup>53</sup>. Per impostare correttamente la propria analisi scientifica, lo Stagirita deve chiarire esattamente la natura fisica dei liquidi seminali maschile e femminile, analisi che si conclude con l'esclusione che la femmina concorra con seme alla generazione, anche perché lo Stagirita non conosceva il processo di ovulazione. Leggiamo ancora il *De generatione*: «È chiaro che lo sperma è un residuo di alimento sanguigno, l'ultimo che si distribuisce nelle membra»<sup>54</sup>. Lo sperma si produce dal sangue per cozione, a sua volta il sangue si produce per cozione dei prodotti della nutrizione; nel caso della femmina, essendo per Aristotele il suo corpo per natura meno partecipe del calore, la minore cozione determina un residuo diverso dallo sperma, ovvero l'escrezione dei cosiddetti mestru. La potenzialità proveniente dal maschio è presente nel liquido seminale, ed opera sulla materia mestruale; infatti, come precisa Aristotele, di per sé il liquido seminale «non ha alimento né materia dalla quale potere comporre l'embrione»<sup>55</sup>.

Lo sperma da questo punto di vista è mera forza attiva, principio che plasma negando la potenza materiale fornita dal corpo femminile. Lo sperma è portatore di *kineseis*, ovvero di concreti impulsi, di movimenti che operano sulla materia mestruale femminile (*hyle*), conformandola secondo la struttura della specie/essenza. È rilevante sottolineare come la materia femminile, ovvero il residuo mestruale si presenti come 'flusso' da incanalare nella forma ripetibile. Lo statuto ontologico della materia, in particolare nel caso della riproduzione animale, è quello di essere-fluente; il flusso per generare un individuo vivente deve essere ordinato e armonizzato da una forma, è così che hanno origine le forme viventi. *Il flusso materiale si ripete in modo irripetibile, laddove le specie/essenze si ripetono identicamente*. Leg-

<sup>52</sup> Cfr. C. Sini, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, in *Transito Verità*, vol. V delle *Opere*, cit., in particolare: «Sembrirebbe allora che accadano di continuo impercettibili differenze entro la continuità della ripetizione delle pratiche»; «La ripetizione, o analogia, delle pratiche sulla soglia di impercettibili differenze è così un oggetto dentro entro la pratica di parola, che è a sua volta soggetto alla ripetizione per innominabili differenze, soggetto cioè a quella ripetizione che dice» (ivi, pp. 45, 62).

<sup>53</sup> Aristotele, *Riproduzione*, I, 724a, 36-37.

<sup>54</sup> Ivi, I, 726b, 10-11.

<sup>55</sup> Ivi, I, 727b, 15-16.

giamo a questo punto un passo della *Riproduzione degli animali* che riassume i punti principali trattati fin qui:

È infatti necessario che ci sia ciò che è preposto alla generazione e ciò da cui esso genera, e che questi due, anche se si trovino ad essere una cosa sola, siano tuttavia diversi nella forma in quanto è diversa la loro essenza. È anche necessario che, negli esseri che hanno distinte le potenzialità, siano separati anche i corpi, cioè la natura corporea dell'agente e del paziente. Perciò, se vi è il maschio come agente e trasformatore, e la femmina come paziente, la femmina non potrà aggiungere al liquido seminale del maschio liquido seminale, ma materia. Che è ciò che manifestamente avviene: la natura del mestruo è infatti conforme alla prima materia<sup>56</sup>.

Lo sperma è dunque il motore agente della ripetibilità della specie/essenza; la materia individualizza il moto universale e ripetibile della forma in quanto tale. La forma-essenza (*eidos*) è l'*archè kineseos*, il principio del movimento, causa formale, agente e finale del processo riproduttivo, attraverso lo sperma; così avviene per Aristotele quantomeno nelle specie animali superiori in cui si differenziano maschio e femmina. Il maschio attraverso lo sperma è principio attivo, «principio di mutamento e forma»; «presupposto di questo è che il contributo del maschio non è nella quantità, ma nella qualità»<sup>57</sup>.

Aristotele più volte spiega i processi naturali con esempi tratti dall'ambito delle tecniche, perché per il filosofo la *téchne* imita i processi naturali. Leggiamo il passo che segue, dove troviamo proprio un accostamento tra processo riproduttivo e tecnica artigianale:

Anche l'artigiano è infatti legato al legno e il vasaio all'argilla, e in generale ogni elaborazione e l'impulso ultimo alla materia, come l'architettura sta nelle case costruite. Da questo si può capire come il maschio contribuisca alla riproduzione: né tutti maschi emettono sperma, né, in quanti ne emettono, lo sperma è in alcun modo parte del prodotto del concepimento che si forma, come neppure dall'artigiano proviene alcunché alla materia lignea, né nell'oggetto che si forma v'è alcuna porzione dell'arte costruttiva, ma è la forma essenziale che si produce per opera sua attraverso l'impulso nella materia. Sia l'anima, nella quale si trova la forma, sia la scienza muovono le mani o qualche altra parte secondo un certo impulso, diverso, da cui sorgono risultati uguali, e le mani muovono gli strumenti e gli strumenti la materia. Similmente anche la natura nel maschio degli animali che emettono sperma si serve dello sperma come di uno strumento provvisto di capacità di trasformare in atto, come si muovono gli strumenti per i prodotti dell'arte, perché in essi vi è in qualche modo l'impulso dell'arte<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Ivi, I, 729a, 25-33.

<sup>57</sup> Ivi, I, 730a, 22.

<sup>58</sup> Ivi, I, 730b, 5-25.

È da sottolineare innanzitutto la linea che lega l'anima con la forma e lo sperma; l'anima è principio di movimento e di attività formatrice, proprio come la scienza rispetto all'operare della tecnica. Lo sperma, come l'impulso dell'attività artigianale, imprime alla materia un movimento atto a plasmarla. La forza del movimento è forza negatrice della materia in quanto tale puramente fluente; solo attraverso la ripetizione del movimento attraverso impulsi successivi, la materia mestruale può essere ricondotta alla forma vivente. Ricordiamo che per Aristotele anche la materia ha sempre una forma propria: quella che conferisce a quella porzione di materia le proprie caratteristiche essenziali. Una materia pura, priva di qualunque forma, in realtà è solo una idea limite che mai può essere osservata. Le quattro radici di Empedocle (terra, acqua, aria, fuoco) sono per lo Stagirita già sinonimo di materia e forma. Ciò significa che i concetti di materia e forma sono *relativi* da un punto di vista ontologico; nel senso che è materia, rispetto ad una specifica forma, ciò che è *privo* di quella forma. Pertanto la relazione materia/forma è ricondotta da Aristotele alla relazione tra i contrari *possesso/privazione*, rispetto ad una determinata conformazione strutturale-essenziale; la materia da questo punto di vista rappresenta il sostrato (*upochèimenon*) che può assumere una determinata forma.

Il concetto di materia, come si vede, non ha per Aristotele un significato generico e astratto; il che comporta la necessità che l'*orizzonte dell'essere sia circoscritto comunque entro l'orizzonte della circolarità e ripetibilità eterna della forma*, il cui vertice è la ripetibilità assoluta del pensiero del Primo Motore immobile.

Ecco come Aristotele, all'inizio del II libro del *De generatione animalium*, riprendendo i temi già trattati, circoscrive la riproduzione degli animali nell'orizzonte metafisico della circolarità e ripetibilità eterna della forma:

Alcune cose sono eterne e divine, altre possono essere o non essere; il bello e il divino sono sempre causa, secondo la propria natura, del meglio nelle cose possibili, il non eterno può sia essere sia non essere e partecipare sia del meglio sia del peggio (l'anima è meglio del corpo e l'essere animato meglio di quello inanimato a motivo dell'anima, l'essere del non essere e il vivere del non vivere). La riproduzione degli animali è dovuta a queste cause. Poiché non è possibile che la natura di un siffatto genere sia eterna, ciò che nasce è eterno nel modo che gli è dato. Individualmente gli è dunque impossibile, l'essenza delle cose è infatti nel particolare, e se fosse tale sarebbe eterno; secondo la specie gli è invece possibile<sup>59</sup>.

Ed ora vediamo da queste premesse ontologico-metafisiche quali siano le conseguenze biologiche:

Perciò vi è sempre un genere di uomini, di animali e di piante. E poiché il loro principio sono la femmina e il maschio negli esseri, in vista della riproduzione, ci devono essere la femmina e il maschio. Dal momento poi che la prima causa motrice, cui appartengono l'essenza e la forma, è miglio-

<sup>59</sup> Ivi, II, 731b, 25-35.

re e più divina per natura della materia, è anche meglio che il superiore esista separato dall'inferiore. Per questo in tutti gli esseri, per i quali è possibile e in misura della loro possibilità, il maschio esiste separatamente dalla femmina. È infatti migliore e più divino il principio del mutamento cui appartiene il maschio negli esseri che nascono, mentre la femmina è la materia. Il maschio però concorre e si unisce alla femmina per la realizzazione della riproduzione, perché questa è comune ad entrambi<sup>60</sup>.

La catena della ripetibilità scende da Dio, che in quanto Primo Motore immobile è l'archetipo della ripetizione, fino agli esseri animati; l'essere inanimato si ripete nell'orizzonte circolare dei cieli di etere e nel mondo sub-lunare costituito a partire dai quattro elementi che vanno a disporsi circolarmente, partendo dalla sfera della terra, attorno alla quale abbiamo l'acqua, circondata dall'aria, a sua volta circondata dalla sfera del fuoco. Tale disposizione gerarchica circolare circonda l'orizzonte dei luoghi naturali dei quattro elementi materiali a partire dai quali si costituisce l'universo fisico, che a sua volta costituisce l'orizzonte del mondo della vita. Ogni ente partecipa dell'eterno nel proprio modo specifico; gli esseri viventi attraverso la ripetibilità-riproduzione della forma, attraverso la negazione degli individui appartenenti alla forma/specie. La ripetizione non può che negare l'individualità, perché questo è l'unico modo per garantire la eternità circolare della forma; se ciò non avvenisse, gli individui sarebbero un numero indefinito (*cattivo infinito*) che romperebbe qualunque compiutezza e perfezione formale.

Il negare l'individuo ad opera della forma non va inteso banalmente solo in senso 'naturalistico', ovvero nel senso che l'individuo muore e la specie sopravvive. Questo aspetto è indubbiamente rilevante, il punto fondamentale in termini ontologici è tuttavia un altro; ovvero: la forma nega l'individuo nel senso che la *forma è necessaria* mentre l'*individuo è contingente*. La distinzione-relazione di necessario e contingente è il vero cambiamento di prospettiva che interviene con la nascita del pensare metafisico da cui deriva anche il pensiero scientifico.

Riprendiamo l'analisi del testo aristotelico sulla riproduzione degli animali. Dopo avere acquisito il ruolo attivo dello sperma come principio di movimento, causa efficiente degli impulsi che plasmano la materia mestruale, Aristotele si pone il problema del rapporto esistente tra sperma e anima. La questione non può essere evitata, essendo la *psychè* per il filosofo «atto primo del corpo in potenza»; dunque principio attivo che con le proprie funzioni regolatrici e ordinatrici (vegetativa, sensitiva, razionale a seconda della complessità dell'essere vivente) plasma il corpo vivente, altrimenti ridotto a mero cadavere. L'anima aristotelica non è pertanto separabile dal corpo, perché per lo Stagirita è l'anima che *forma* il corpo vivente. Lo sperma essendo il principio di *conformazione* della materia da cui si origina l'individuo, non può che essere «una parte dell'anima, l'anima stessa o qualcosa che possiede l'anima»<sup>61</sup>. L'anima essendo *forma* rende il corpo vivo, ovvero rende possibili quei processi metabolici (dalla nutrizione-riproduzione, alla sensibilità-immaginazione-desiderio-movimento, fino alla ragione) grazie ai quali l'essere vi-

---

<sup>60</sup> Ivi, II, 732a, 1-11.

<sup>61</sup> Ivi, II, 734a, 1.

vente *permane nella propria forma attraverso la ripetizione delle proprie funzioni vitali*, che per l'uomo culminano nell'uso della ragione.

Lo sperma agisce attraverso l'impulso, come l'arte di costruire sulla casa, dice Aristotele, e non attraverso l'assemblaggio di parti già formate; ciò significa «che il seme possiede un'anima e che è potenzialmente anima»<sup>62</sup>. Aristotele precisa successivamente che nulla si genera da sé, tuttavia una volta nati ci si accresce autonomamente (*De gener.*, II, 735a, 13). Lo sperma possiede un'anima ed è potenzialmente un'anima in virtù del movimento che imprime alla materia formandola; il legame anima-movimento è essenziale, dato che essere animato significa avere un intrinseco principio di mutamento. Il movimento impresso dallo sperma rende possibile la ripetizione della forma attraverso l'azione modellatrice della materia. La conformazione via via più articolata e complessa della materia porta alla organizzazione delle funzioni vegetative, sensitive e razionali presenti nei diversi esseri viventi a seconda del loro grado di complessità. La *kinesis* impressa dal liquido spermatico è dunque il principio di riproduzione della vita attraverso la trasmissione e ripetizione della forma che avviene grazie alla conformazione della materia.

Partendo da queste premesse, Aristotele nega in termini biologici che l'anima possa preesistere al corpo (*De gener.*, II, 736b, 21-24), perché essendo principio (con-) formatore/negatore, necessita di una materialità da trascendere conformando. Come abbiamo infatti appreso dal *De anima*, per Aristotele l'anima è *anima-del-corpo* e il corpo è *corpo animato* ovvero *corpo vivente*; insomma, secondo la celebre definizione, «l'anima è l'entelechia prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza – tale è il corpo munito di organi» (*De anima*, II, 412a, 26-27).

Risulta evidente dunque il legame essenziale che unisce la scienza biologica e la scienza metafisica in Aristotele; il legame è nel segno della *ripetizione della forma* che si realizza nella riproduzione degli animali attraverso la *kinesis* conformante, impressa alla materia femminile dal principio attivo maschile.

## 7.

Un punto cruciale da indagare della filosofia aristotelica è quello del rapporto tra finalismo e ripetibilità. Dal punto di vista logico-metafisico la causa finale, così come è intesa da Aristotele, coincide con la ripetizione identica della struttura essenziale che nega ogni differenza incarnata nella contingenza; come abbiamo visto ciò risulta particolarmente evidente nella biologia aristotelica. Solo se la forma si ripete identicamente, è possibile pensare ad un processo orientato verso un fine che rappresenta la perfezione del processo, ovvero il suo compimento/attuazione (la forma è infatti posta da Aristotele in relazione con l'atto, a sua volta inteso come *enérgeia*, ovvero compimento). Se invece spieghiamo un processo a partire unicamente dalla cause meccaniche (nelle quali rientra la causa efficiente/agente aristotelica), allora da un punto di vista aristotelico non si dà vera spiegazione, poiché si esclude la struttura della ripetizione identica, garantita proprio dalla causa finale intesa come forma essenziale che non cambia, pur attraverso le contingenze mutevoli dei processi. La spiegazione meccanicistica apre il processo, laddove il finali-

<sup>62</sup> Ivi, II, 735a, 9.

smo lo chiude e lo rinserra nella forma identica della ripetizione dell'identico. La visione chiusa, ciclica e fissista è per Aristotele il presupposto necessario della verità, che null'altro è che *ripetizione dell'identico*<sup>63</sup>.

Per comprendere meglio il senso del finalismo aristotelico rivolgiamo la nostra attenzione al II libro della *Fisica*, in cui lo Stagirita svolge l'analisi delle quattro cause. La natura (*physis*) è ciò che ha intrinseco il principio del mutamento (*physis*); la causalità della natura è interna, laddove ciò che è prodotto dall'arte e dalla tecnica ha una causalità esterna; scrive Aristotele: «Allora la natura è principio e causa dell'essere in movimento e dello stare in riposo di ciò cui essa appartiene originariamente, per sé stessa e non in modo accidentale»<sup>64</sup>.

La 'natura' essendo principio di mutamento, è al contempo potenza ed atto, potenza che si attua, ovvero materia che assume una forma, *dynamis* ed *energeia*; attività che tende al compimento ed al perfezionamento formale (*morphé, eidos*); la potenza della natura è dunque tensione alla stabilità della forma; «sicché, in altro senso, "natura" sarebbe la forma e la specie – e queste non esistono come separabili se non in senso concettuale – di quelle cose che hanno in se stesse il principio del movimento»<sup>65</sup>.

Il mutamento naturale è pertanto privo di sorprese, in quanto perfettamente e compiutamente incanalato nella forma/essenza eterna; la necessità e potenzialità materiale, ovvero il caso in termini aristotelici, è conformato sempre o per lo più dalla ben più potente necessità della forma che si ripete eternamente ed identicamente. Leggiamo infatti:

Ciò che nasce, procede o nasce da qualcosa verso qualcosa. Verso che cosa diviene? Non certo verso ciò dal quale essa ha il suo principio di partenza, ma in ciò verso cui tende. Dunque, è la forma (*morphé*) che è natura<sup>66</sup>.

La natura nel proprio aspetto essenziale è ripetizione identica che, agendo come causa finale, è ciò verso cui tende, incanalandosi, la potenza materiale della natura medesima. Compete alla scienza lo studio del fine, 'ciò in vista di cui'; la natura è infatti fine e causa finale e il movimento muta di continuo verso un qual-

---

<sup>63</sup> L'evoluzionismo biologico darwiniano rappresenta la controprova di quanto abbiamo detto, essendo quest'ultima una teoria del cambiamento che possiamo definire di tipo meccanicistico. I presupposti dell'evoluzionismo biologico fanno riferimento in ultima istanza ai due seguenti principi: a) le variazioni genetiche, ovvero le mutazioni, sono eventi casuali; b) il successo riproduttivo tra i vari individui è effetto della selezione naturale operata dall'ambiente sui diversi individui. Da ciò si ricava che il processo evolutivo ha un carattere aperto ed irriducibile a qualunque schema prefissato che si ripeta attraverso l'accadere delle contingenze irripetibili; infatti sono proprio le contingenze irripetibili a determinare con i loro intrecci casuali l'accadere delle varianti, che saranno poi selezionate dalla necessità determinata dall'ambiente in cui vive ogni individuo. Insomma, il meccanicismo evoluzionistico pensa la vita come una esplosione irriducibile ed irripetibile in ogni proprio evento; laddove la ripetibilità metafisico-biologica del finalismo aristotelico pensa la vita come fluire nella ripetizione identica della forma che nega (con-formando e chiudendo) l'irripetibilità ed irriducibilità del fluire medesimo.

<sup>64</sup> Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, II, 192b, 21-23.

<sup>65</sup> Ivi, II, 193b, 4-7.

<sup>66</sup> Ivi, II, 193b, 18-19.

che fine (*Fisica*, II, 194a, 29-30). Il movimento ed il mutamento in generale non può dunque avere sorprese, in quanto la forma essenziale verso cui tende si ripete identicamente.

Aristotele inserisce nell'analisi delle cause, ed in particolare della causa finale, l'analisi del caso e della fortuna che, seppur apparentemente fuoriescono dal finalismo, in realtà si pongono anch'esse in relazione alle cause finali, senza le quali risulterebbero del tutto inesplicabili; dunque neppure il caso, ed ancor meno la fortuna, possono rappresentare una novità in termini ontologici. Scrive Aristotele nella *Fisica*:

In primo luogo, poiché noi abbiamo esperienza che talune cose si generano sempre nello stesso modo, altre solo per lo più, è evidente che, né per le une né per le altre si può affermare che causa è la fortuna, né che esse si generano da fortuna, né che questi eventi sono di necessità e sempre, né che accadono per lo più. Ma dal momento che vi sono, oltre queste, altre cose che tutti sostengono accadere fortunatamente, è chiaro allora che anche fortuna e caso sono qualcosa di realmente esistente. Noi osserviamo, infatti, che le cose di questo genere sono da riferire alla fortuna, e che, le cose dovute alla fortuna, sono di questo tipo<sup>67</sup>.

Innanzitutto è da notare come qui Aristotele usi il termine «necessario» nel senso di ciò che si ripete eternamente identico a sé stesso; a questo tipo di eventi che sono oggetto privilegiato della scienza (*l'epistème* è della necessità), si avvicinano gli eventi che accadono per lo più (*ἐπι τὸ πᾶν*); altra cosa sono gli eventi che accadono per caso o fortuna, infatti in tali circostanze non pare esserci alcuna struttura che si ripeta; la novità pare assoluta; tuttavia il caso e la fortuna per Aristotele hanno senso solo in relazione all'ordine ed alla misura stabilita dall'essenza; ovvero il caso e la fortuna sono deviazioni rispetto a qualcosa che comunque è destinato a ripetersi eternamente ed identicamente. Caso e fortuna contengono l'accidentalità irripetibile, ma questa ontologicamente accade in relazione alla necessità e ripetibilità dell'essenza formale. Il testo aristotelico della *Fisica* è da questo punto di vista chiarissimo:

Perciò abbiamo detto che, quando accade una cosa di questo genere in quelle cose che sono fatte in vista di un fine, si dice che è “per fortuna” o “per caso”. (Quale sia la differenza che intercorre tra essi, lo si esaminerà successivamente. Per ora, questo risulta chiaro, che entrambi – fortuna e caso – sono compresi nelle cose che sono in vista del fine)<sup>68</sup>.

Insomma per lo Stagirita esiste come dato certo ed indubitabile, una *priorità del ripetibile* sull'irripetibile; ciò è del resto in relazione col principio metafisico stabilito da Aristotele, della priorità dell'atto sulla potenza posto nella *Metafisica*. Se l'accidentale è ciò che determina l'evento casuale o fortunato; ciò che per Aristotele-

---

<sup>67</sup> Ivi, II, 196b, 10-17.

<sup>68</sup> Ivi, II, 196b, 29-34.

le caratterizza la fortuna rispetto al caso è la presenza di una possibile scelta, ovvero del pensiero (*Fisica*, II, 197a, 6-8); un evento è ‘fortunato’ se, pur dipendendo da cause accidentali, va comunque in direzione di una possibile scelta (per queste ragioni, secondo Aristotele, né gli esseri inanimati né le bestie né un bambino possono fare nulla per fortuna); tuttavia come abbiamo già detto, anche il caso va compreso in relazione con le cause finali:

Entrambi, fortuna e caso, sono dunque cause, come abbiamo avuto modo di dire, ma per accidente, delle cose che accadono non in modo necessario né per lo più, e sono in rapporto con tutte quelle cose che potrebbero prodursi in vista di un fine<sup>69</sup>.

Il caso non può essere posto in relazione con uno scopo deliberato dall’uomo; tuttavia anche il caso, non aprendo alcuna prospettiva ontologicamente inedita, si iscrive necessariamente nell’orizzonte eternamente ripetibile delle cause finali, unica dimensione di senso. Il caso per Aristotele si evidenzia in particolare in ciò che diciamo avvenire ‘contro natura’; è evidente però che solo in relazione alla natura (che nel suo significato pregnante è la causa finale che accade ripetendosi eternamente e identicamente) si può parlare di ciò che è ‘contro natura’. Scrive infatti lo Stagirita:

E poiché il caso e la fortuna sono causa delle cose che l’intelligenza o la natura potrebbero produrre, queste sono state prodotte accidentalmente. È infatti evidente che nessuna delle cose che accadono accidentalmente è prima delle cose che si producono per sé, come neppure la causa accidentale è prima della causa per sé. Il caso e la fortuna sono dunque successivi e all’intelletto e alla natura. Sicché, se anche si dice che causa del cielo è soprattutto il caso, è necessario tuttavia che l’intelligenza e la natura siano cause primarie di quest’universo e di molte altre cose<sup>70</sup>.

Il caso e la fortuna sono dunque da un punto di vista logico-ontologico qualcosa di incomprensibile se si prescinde dall’ordine eternamente ripetibile delle cause finali. Ciò che impedisce talvolta all’essenza di realizzarsi nella sua perfezione al termine di un processo di cambiamento è la necessità naturale intesa come materia, ovvero come causa materiale; infatti la materialità è come un flusso che minaccia sempre di fuoriuscire dai limiti con-formanti dell’essenza, ovvero della forma. È da notare che Aristotele usa nella *Fisica* il termine «necessario» (ἀναγκαῖον) con un doppio significato; ovvero come *costrizione* legata al dinamismo polimorfo della materia, ma anche come *inevitabile* ripetizione legata alla identità della essenza formale entro cui *deve* incanalarsi la materia<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Ivi, II, 197a, 33-35.

<sup>70</sup> Ivi, II, 198a, 6-14.

<sup>71</sup> Sulla pluralità di significati del termine «necessario» in Aristotele è interessante vedere anche *Metafisica*, XII, 1072b, 11-13).

Lo Stagirita nel II libro della *Fisica* prende in considerazione una ipotesi che sembra quella della selezione naturale, ovvero l'ipotesi che «le cose si sono ritrovate costituite in modo opportuno, casualmente; le cose invece che non si sono trovate organizzate in modo adeguato, sono perite e periscono, così come Empedocle afferma in riferimento ai buoi dal muso umano» (*Fisica*, II, 198b, 30-33); tale ipotesi è tuttavia esclusa in quanto assurda ed impensabile, proprio perché verrebbe a sovvertire il principio metafisico della priorità dell'atto e della ripetibilità eterna ed identica dell'essenza formale, rispetto alla potenza mai pienamente riducibile e conformabile della materia. Scrive infatti subito dopo Aristotele: «Ma è impossibile che sia così. In effetti queste e tutte le altre cose che sono da natura, o si generano sempre in questo modo, o per lo più, e nessuna di esse si genera per fortuna o a caso»<sup>72</sup>.

Che la potenza contenga già ora, attualmente, la capacità ed il potere di attuarsi è indubbio; dunque da questo punto di vista «l'*arché* divora, comunque, il possibile»<sup>73</sup>, coerentemente con il principio metafisico della priorità dell'atto sulla potenza; tuttavia resta aperto all'imprevedibilità ed irripetibilità dell'evento il *come* la potenza, che già ora è potenza capace di attuarsi, si attua; ovvero si conforma all'essenza che si ripete eternamente identica. La ripetizione identica della essenza formale è tale in quanto nega la contingenza irripetibile; solo in tal senso è possibile affermare la priorità dell'atto sulla potenza, e in proposito scrive giustamente Cacciari che «se non è lecito definire il possibile come ciò che può anche non essere in atto, come ciò che può essere e anche non essere (*Met.*, IX, 1050b, 10-11), viene meno la possibilità di riconoscere il termine "dynatòn" come attributo specifico del semplice contingente»<sup>74</sup>.

La necessità che agisce come essenza e causa finale, conforma identicamente la necessità insita nella materia; la potenza è dunque potenza che si attua conformandosi all'essenza che si ripete identicamente; non si tratta certo della potenza realmente aperta all'irripetibilità dell'evento, perché la contingenza assoluta è negata a priori (priorità dell'atto sulla potenza) dalla necessità della forma.

Resta tuttavia aperta in Aristotele la questione di una necessità che si identifica con la contingenza assoluta della potenza materiale che, in quanto tale, sfugge a qualunque ripetibilità formale. Sul piano biologico riconoscere ciò significherebbe aprirsi ad una prospettiva evuzionistica, che invece è del tutto estranea al pensiero aristotelico. Coerentemente con l'ontologia della ripetibilità, Aristotele scrive che se

[...] nelle cose che sono secondo tecnica, ciò che è fatto correttamente, è fatto in vista del fine; e nelle cose che presentano degli errori, anch'esse sono fatte in vista del fine, ma lo hanno mancato; allora, allo stesso modo avverrà nelle cose naturali, e i mostri sono un errore nel conseguimento del fine<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> Ivi, II, 198b, 35-36.

<sup>73</sup> Cfr. su questo M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, p. 159.

<sup>74</sup> Ivi, p. 160.

<sup>75</sup> Aristotele, *Fisica*, cit., II, 199b, 1-5.

Questo significa che la necessità insita nella materia mai potrà dunque sovvertire il quadro ontologico della natura intesa come causa finale, ovvero intesa come *necessità della ripetizione dell'identica forma*.

## 8.

La struttura ontologica del ripetibile trova nella *Metafisica* la propria fondazione; la filosofia prima rappresenta infatti per Aristotele la scienza delle scienze; dunque è in essa che va ricercato il senso ultimo dell'*epistème* intesa come ripetizione della negazione del contingente; in particolare ha un valore decisivo il principio, o meglio il teorema (poiché Aristotele ne dà una dimostrazione rigorosa nel IX libro della *Metafisica*) della priorità dell'atto sulla potenza. Per queste ragioni rivolgiamo la nostra attenzione particolare al IX libro (o libro Θ) della *Metafisica*, che assume una rilevanza cruciale nel contesto della ricerca che stiamo conducendo attorno alla struttura epistemica del ripetibile. Scrive Giovanni Reale inquadrando in termini generali il libro in questione:

Nel disegno generale della *Metafisica*, la funzione del libro Θ è molto chiara: in E sono stati studiati i due significati più deboli dell'essere (l'essere come accidente e l'essere come vero), in Z è stato studiato l'essere come categoria e soprattutto come sostanza, in Θ viene studiato il significato dell'essere ancora restante: quello, appunto, secondo la potenza e l'atto. Così, con il libro Θ, la trattazione dei significati dell'essere si conclude. Il capitolo più impegnato – quello focale – è Θ, 8, in cui vien dimostrato, con un massiccio gruppo di prove, il teorema della *priorità dell'atto sulla potenza*, e, con tale dimostrazione, Aristotele si porta alle soglie del soprasensibile. Anzi, potremmo dire, Θ, 8 costituisce una prima prova della necessità di un atto puro, e tale è appunto il soprasensibile<sup>76</sup>.

La struttura del ripetibile, essendo eternamente uguale a sé medesima, non può che conoscere la sua massima espressione nel soprasensibile, ovvero nella forma priva di materia, che si afferma come atto puro in quanto tale, senza passare attraverso la negazione di alcuna contingenza, così come invece accade nei processi naturali e biologici in particolare; laddove la forma vive solo in quanto continua, ininterrotta negazione del suo accadere nella contingenza materiale.

Il IX libro inizia con la trattazione della potenza (*dynamis*) come principio di movimento (*archè metabolés*); la natura, come abbiamo visto, è ciò che contiene in sé il principio del mutamento, pertanto la natura è innanzitutto capacità e potenza di trasformazione, ma proprio perché *tras-formazione*, il mutamento è sempre in vista di un fine (atto che agisce come causa finale). Il passaggio dalla potenza all'atto consente ad Aristotele di spiegare il divenire come processo finito, de-finito dall'orizzonte della forma-essenza; del resto: «Una cosa è in potenza se il tradursi

---

<sup>76</sup> G. Reale, *Introduzione*, in Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Loffredo, Napoli 1978, vol. I, p. 88.

in atto di ciò di cui essa è detta aver potenza non implica alcuna impossibilità»<sup>77</sup>. La potenza dunque si attua inevitabilmente, necessariamente; se ciò non accade è per una causa di forza maggiore rispetto alla naturale logica del processo insita nella potenza stessa che, in quanto potenza, è sempre potenza di un atto. È la forza stessa nel principio di non contraddizione che, separando, mette nello stesso tempo in relazione il necessario col contingente; nel nostro caso l'atto costituito dall'essenza formale con la potenza costituita dalla materialità. Certamente è in linea di fatto possibile che la potenza non si attui; ma in linea di principio ciò è escluso dallo stesso principio di non contraddizione, per cui, come abbiamo già detto, se si dà potenza, si dà inevitabilmente anche atto; il contrario non è invece valido, poiché per Aristotele esiste anche un atto del tutto scevro di potenzialità, ovvero un atto puro che coincide con la sostanza divina, il che giustifica da un punto di vista metafisico/teologico la priorità dell'atto sulla potenza. Bisogna tuttavia osservare che l'atto puro, ovvero la sostanza divina, essendo motore del divenire inteso come passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto, implica in linea di principio (oltre che in linea di fatto) la potenza; il che ci riporta al tema dell'inscindibilità della relazione biunivoca tra necessità e contingenza, atto e potenza, eternità e tempo.

Questo non inficia il teorema della priorità dell'atto sulla potenza; infatti che l'atto sia prioritario ontologicamente rispetto alla potenza equivale alla ripetibilità eterna della identica essenza formale, rispetto al fluire irripetibile della materia.

Il passaggio dalla potenza all'atto è legato al concetto di compimento, di perfezionamento di un mutamento, il che spiega il legame che Aristotele stabilisce tra il termine atto ed il termine *entelecheia*; il movimento è infatti definito come l'entelechia di ciò che è in potenza in quanto è in potenza, ovvero il perfezionamento ed il compimento di ciò che è in potenza. In tal senso possiamo dire che il mutamento accade per Aristotele sempre come *ripetersi della forma*, ovvero *atto/attuazione di una potenza*. Veniamo adesso al punto cruciale della trattazione aristotelica contenuta nel libro IX della *Metafisica*, ovvero al teorema della priorità dell'atto rispetto alla potenza.

Leggiamo dunque i passi fondamentali del cap. 8 del IX libro della *Metafisica*; iniziamo da questo: «[...] la natura appartiene allo stesso genere cui appartiene la potenza, perché anch'essa è principio di movimento, ma non in altro, bensì nella cosa stessa in quanto tale»<sup>78</sup>.

Abbiamo visto in precedenza come Aristotele intenda la natura come potenza che si attua, ovvero come potenza che contiene intrinsecamente la capacità di perfezionarsi conformemente all'essenza, la quale agisce nel dinamismo della potenza come causa finale. Nel passo che abbiamo appena letto il filosofo ribadisce con forza il concetto che il mutamento non è mai mutamento in altro, bensì mutamento che *si ripete nello stesso, nella medesima forma*, ovvero, con le parole di Aristotele, «nella cosa stessa in quanto tale».

Proseguiamo nella lettura:

---

<sup>77</sup> Aristotele, *Metafisica*, cit., IX, 1047a, 24-25.

<sup>78</sup> Ivi, IX, 1049b, 9-10.

Ora, di ogni potenza intesa a questo modo l'atto è anteriore (1) secondo la nozione e (2) secondo la sostanza; (3) invece, secondo il tempo, l'atto (a) in un senso è anteriore e (b) in un altro senso non è anteriore<sup>79</sup>.

Ecco indicati le relazioni di priorità e posteriorità dell'atto rispetto alla potenza; vediamo di capire il significato di ciascuna di esse. Innanzitutto Aristotele ci dice che l'atto è anteriore rispetto alla potenza secondo la nozione (λόγῳ); ciò perché «in potenza (nel senso primario del termine) è ciò che ha la capacità di passare all'atto» (*Met.*, IX, 1049b, 13); ciò significa che nella definizione stessa della potenza è presupposto il concetto di atto, pertanto l'atto è logicamente prioritario rispetto alla potenza. Aristotele affronta successivamente nel testo della *Metafisica* il punto (3), ovvero la relazione atto/potenza riguardo al tempo (χρόνῳ); ecco le parole dello Stagirita:

L'atto, poi, è anteriore quanto al tempo, in questo senso: (a) se l'essere in atto è considerato come identico specificamente ad un altro essere della medesima specie, è anteriore a questo; se, invece, l'essere in atto e l'essere in potenza son considerati nel medesimo individuo, l'essere in atto non è anteriore<sup>80</sup>.

Se assumiamo la prospettiva temporale, l'atto è dunque prioritario da un punto di vista specifico, pur non essendolo dal punto di vista dell'individuo; e ciò dipende dalla ripetibilità eterna dell'identità formale che avviene attraverso la negazione/conformazione delle irripetibili singolarità. Pertanto se intendiamo il tempo come circolarità eterna, ovvero come ripetizione identica, allora l'atto è prioritario rispetto alla potenza, il cui tempo è scandito dalla linearità del prima e del poi che segna ogni forma di mutamento delle sostanze individuali nel mondo terrestre. Fanno eccezione i movimenti celesti, la cui eterna ciclicità è perfetta imitazione della ripetibilità eterna delle sostanze divine che sono atto puro privo di ogni potenza, motori immobili dei movimenti delle sfere celesti; e con ciò è stabilita la priorità assoluta dell'atto rispetto alla potenza in termini fisico-cosmologici, oltre che logico-ontologici. L'antiorità dell'atto sulla potenza dal punto di vista temporale è garantito pertanto dal carattere agente della causa finale (*Met.*, IX, 1049b, 29); così che la causa efficiente non può produrre nulla di imprevedibile rispetto alla forma che si ripete eternamente.

Aristotele tratta infine la priorità dell'atto sulla potenza per quanto riguarda la sostanza (οὐσίᾳ):

In primo luogo, perché le cose che nell'ordine della generazione sono ultime, nell'ordine della forma e della sostanza sono prime: per esempio, l'adulto è prima del fanciullo e l'uomo è prima dello sperma: l'uno, infatti, possiede la forma attuata, l'altro, invece, no. In secondo luogo, è anteriore, perché tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso un fi-

<sup>79</sup> Ivi, IX, 1049b, 11-12.

<sup>80</sup> Ivi, IX, 1049b, 17-19.

ne: infatti, lo scopo costituisce un principio e il divenire ha luogo in funzione del fine. E il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza<sup>81</sup>.

Il mutamento spinto dalla potenza è tale perché può giungere al compimento della forma (ἐντελέχεια), la cui perfezione è già data fin dall'inizio del processo di mutamento; come abbiamo già visto in precedenza, la potenza è potenza dell'atto, pertanto l'atto non può che essere anteriore rispetto alla potenza per quanto attiene alla sostanza, ovvero al senso stesso del processo, il cui scopo è la ripetizione assoluta della forma. Ciò è immediatamente evidente nella teoria aristotelica del Motore primo eterno; scrive infatti lo Stagirita che

[...] l'atto è anteriore alla potenza secondo la sostanza anche in più alto senso. Infatti, gli esseri eterni sono anteriori ai corruttibili quanto alla sostanza, e nulla di ciò che è in potenza è eterno<sup>82</sup>.

La priorità dell'atto sulla potenza si fonda in ultima istanza sulla ripetibilità assoluta del Primo motore immobile, atto puro privo di potenza, pensiero di pensiero. La ripetibilità assoluta dei movimenti celesti è la *mimesis* massimamente perfetta della sostanza divina, nell'ambito delle sostanze materiali; l'etere che costituisce i corpi celesti è infatti materia incorruttibile, il cui unico mutamento è caratterizzato dalla traslazione circolare uniforme.

Per questo, il sole, gli astri e tutto il cielo sono sempre in atto: e non c'è da temere che essi ad un certo momento si fermino, come temono i fisici. Né essi si stancano nel compiere il loro corso, perché il loro movimento non è, come quello delle cose corruttibili, connesso con la potenza dei contrari, il che renderebbe faticosa la continuità del movimento. E la causa di questa fatica sta nel fatto che la sostanza delle cose corruttibili è materia e potenza e non atto. Tuttavia, anche le cose che sono in movimento, come la terra e il fuoco, tendono a imitare gli esseri incorruttibili: infatti, sono anch'esse sempre in atto, perché hanno in sé e per sé il movimento<sup>83</sup>.

La perfezione dei cieli costituiti da etere, massima imitazione della perfezione che caratterizza la ripetibilità assoluta dell'atto puro, è ciò verso cui tende ogni regione dell'universo che, pure nei limiti della materia sub-lunare (terra, acqua, aria, fuoco) soggetta alla generazione e alla corruzione, in quanto potenza dei contrari, è potenza di un atto che in quanto motore del mutamento si ripete eternamente eguale a sé stesso come causa finale/essenza verso cui tende ogni specifico mutamento.

Chiudiamo con questo passo celebre del libro XII della *Metafisica* in cui Aristotele descrive la natura del Primo Motore immobile, e pone la priorità dell'atto

---

<sup>81</sup> Ivi, IX, 1050a, 3-9.

<sup>82</sup> Ivi, IX, 1050b, 6-8.

<sup>83</sup> Ivi, IX, 1050b, 23-30.

puro come *ripetibilità assoluta*, il pensiero che pensa sé stesso, ovvero che *ri-pete sé medesimo*; si tratta del paradigma assoluto da un punto di vista epistemico, fisico-cosmologico, etico, e pertanto riassume perfettamente il senso dell'*equazione verità-ripetizione*.

Da un tale Principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere. E anche per noi veglia, sensazione e conoscenza sono in sommo grado piacevoli, proprio perché sono atto, e, in virtù di questi, anche speranze e ricordi. Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancora più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Ivi, XII, 1072b, 14-30.