

**Gianfranco Giudice**

## **Metafisica come scienza della ripetizione. Note aristoteliche**

“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”<sup>m</sup>

Aristotele, *Etica nicomachea*, VII, 1154 b 25–31

**1.** Alla ricerca della struttura fondamentale della metafisica occidentale, che individuiamo nella forma della ripetizione dell'atto della negazione (così come abbiamo mostrato in altri scritti); affrontiamo nella presente ricerca alcuni nodi del pensiero aristotelico, l'altro grande paradigma, accanto a quello platonico, della forma del pensare metafisico e scientifico 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 (per usare il linguaggio di Emanuele Severino) del pensare metafisico in quanto tale. Vedremo in particolare l'insistenza con cui si presenta nel pensiero aristotelico, come in quello platonico, l'elemento della circolarità nella sua relazione necessaria con la verità; il circolo è la forma del vero, ma 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 accadeva in Platone, nel movimento dei cieli si iscrive l'immagine stessa della verità eterna.

Prendiamo in esame, nelle note che seguono, alcuni testi aristotelici che ci paiono centrali nella definizione della scienza aristotelica del ripetibile; si tratta della scienza metafisica grazie alla quale Aristotele individua i presupposti delle scienze specialistiche, dopo avere fissato nella *Fisica* e del trattato sul *Cielo*, quelli che possiamo chiamare i principi metafisici della scienza della natura. Le scienze specialistiche (in particolare analizzeremo 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; 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 (di per sé universale); la materia è in tal senso *principium individuationis*, ma *in-dividuum* è esattamente ciò che *non* può essere

ulteriormente diviso, pertanto ciò significa che la materia è ciò che si oppone 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, come abbiamo già in precedenza osservato. 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. Or dunque, 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 " (Aristotele, *Organon*, vol. 1, a cura di Giorgio Colli, Laterza, Roma - Bari 1970, 16 a 1 - 9 ; dalla stessa edizione sono tratte tutte le citazioni dell'*Organon* che seguono).

L'attenzione su questo passo noto di Aristotele, ma forse non altrettanto conosciuto nelle sue profonde implicazioni teoretiche, la devo ad Emanuele Severino che nel suo scritto *Sull'identità e la differenza* scrive a proposito del passo citato quanto segue: "Rifacciamoci all'inizio del *De Interpretatione* (16 a 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 (συμβολα, σημεια) delle affezioni dell'anima (παθηματα της ψυχης), e tali affezioni sono immagini (ομοιωματα) delle cose (πραγματα). A differenza delle lettere scritte e dei suoni, che 'non sono gli stessi [τα αυτα] per tutti [πασι]', 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 modo 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 tutti). E' 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" (cfr. E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 137 - 138).

L'analisi che Severino fa del testo aristotelico citato, al quale il filosofo affianca il riferimento ad alcuni testi platonici per individuare la radice comune della filosofia occidentale, ci riporta al principio fondamentale della teoria severiniana dell'immutabilità dell'essere, le cui tracce appaiono a partire dall'analisi del linguaggio. Sull'analisi che Severino fa del linguaggio ci siamo già soffermati altrove ponendo in relazione la forma linguistica con la forma della ripetizione, che a sua volta equivale alla forma della verità. L'identità dei differenti, l'identità attraverso la differenza (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, tuttavia la forma delle forme linguistiche è l'identico che si ripete nel riferirsi e nell'enunciare le cose. 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, come sottolinea Severino, ha la struttura dell'identico. Ma l'identico che cosa è, almeno se ci riferiamo al testo aristotelico? Mi pare che si possa dire che 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*. Severino trova nel testo aristotelico le chiare tracce dell'essere immutabile, anche se

oramai tali tracce risultano impallidire di fronte alla fede fondamentale (da lui chiamata anche follia e alienazione) nel divenire inteso come comparsa e scomparsa dell'essere nel nulla; fede che Aristotele, così come Platone, condivide appieno. Crediamo di potere approfondire ulteriormente l'analisi di Severino, trovando nel paradigmatico testo aristotelico le tracce di quella verità metafisica intesa come forma che si ripete negando l'essere contingente, producendo con ciò quella alienazione fondamentale che Severino è tutt'uno con l'essenza del nichilismo. Dobbiamo ricordare che per lo Stagirita la ripetizione della stessa immagine nell'anima rende possibile il formarsi della memoria da cui 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. E' 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, dobbiamo prendere 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" (87 b 19-23). La scienza è solo dell'universale e di ciò che accade nella gran parte dei casi; ciò che è accidentale, 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; ma ciò che attraversa la contingenza, nega la contingenza oltrepassandola.

La scienza è dunque dell'universale; scrive negli *Analitici Secondi* Aristotele: "E' per contro impossibile percepibile 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" (87 b 30 - 33). 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 ricondotto alla forma dell'universale, è in quanto tale inconoscibile; con le parole dello Stagirita: "La sensazione si rivolge infatti necessariamente all'oggetto singolo, mentre la scienza consiste nel render noto l'oggetto universale" (87 b 38 - 39). 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 contemporaneo - tale struttura è quella della ripetibilità (attraverso la 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 sé stessi, la conoscenza universale è più pregevole della sensazione e dell'intuizione. Riguardo gli elementi primi, il discorso è differente" (88 a 5 - 7).

L'universale esiste solo in quanto si ripete, 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, leggiamo 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 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 vista epistemologico dalla ripetibilità. Certamente anche i principi primi si ripetono attraverso le singolarità; anzi il loro grado di ripetibilità dal punto di vista epistemologico è ancora più generale.

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 contenuto epistemico. E per quanto riguarda l'apprensione dei principi primi da parte della mente, allora 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 può essere *ridotto* / *ricondotto* ad altro, equivale a dire che non può essere *ripetuto* in alcuna forma che sia altro da sé; ma 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 dello Stagirita, 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 uno stile 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", che a loro volta sono 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" (97 a 6 - 7); 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" (97 a 13 - 14). 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 ogni oggetto reale che appartenga alla specie stessa; lo nega in quanto essere irriducibile e solo così lo conosce scientificamente. Come abbiamo visto, l'accidente non è oggetto di scienza.

Aristotele si pone negli *Analitici Secondi* il tema della conoscenza degli universali, oltre che della loro natura dal punto di vista logico-epistemico; l'aspetto gnoseologico sarà ripreso ampiamente nel *De anima*, scritto al quale faremo pertanto successivamente riferimento. Ciò che a noi interessa è dimostrare 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.

Scrivono lo Stagirita: "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" (99 b 35 - 100 a 1). 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" (100 a 4-9). 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) [...]" (100 a 15 - 100 b 1).

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; del resto come abbiamo già scritto in precedenza la medesima struttura del ripetibile accomuna la metafisica artificialista di Platone e quella biologista di Aristotele.

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

**3.** 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 il contingente se da una parte è dato – per – sempre, è l'eterno in quanto posizione (laddove la forma necessaria è 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.

Analizziamo adesso 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 che derivano allo Stagirita dalle successive elaborazioni in campo biologico, fisiologico e psicologico. La dimensione più strettamente filosofica 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 dimostrano 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" (Cfr. *De anima*, in Aristotele, *Opere*, vol. 4, trad. di Renato Laurenti, Laterza, Roma – Bari 1973, II 417 b 19 – 27, dalla stessa edizione sono tratte tutte le citazioni del *De anima* seguono). 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 intellettiva; 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 conoscenza universale, la scienza propriamente detta, ha il carattere della ripetibilità non solo dal punto di vista logico – epistemologico, 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 le forme universali con un atto della mente ogni volta che vogliamo, a prescindere da qualunque condizione esterna a noi. La conoscenza intellettiva ha dunque strutturalmente un carattere *automatico*; è come una macchina che funziona in automatico; l'essere automatico e ripetibile della scienza è la sua forza di negare la contingenza.

La sensazione è tuttavia per Aristotele il primo gradino della conoscenza; seppure la scienza è la sola conoscenza della forma pura, già nella sensazione troviamo un elemento formale che smaterializzato e generalizzato, va a costituire la forma appresa 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" (II 424 a 18 – 25). 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: "E' 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 né un siffatto principio capace di accogliere le forme dei sensibili: al contrario, quando patiscono, ricevono pure materia" (II 424 a 34 – 424 b 3).

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 è 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 dalla materialità. 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 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 (che pure sono dotate dell'anima vegetativa, quella che regola le funzioni basilari in ogni essere vivente, ovvero la nutrizione e la riproduzione) di provare sensazioni 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 intellettuale) 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; *metabolè* significa scambio, e la forma è scambio, ovvero fa scorrere / fluire la materia con-formandola nell'identico che vive come puro atto della negazione del flusso irripetibile. Le piante dunque non sentono perché non sono in grado di negare e ripete 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 medesime immagini che si imprimono nella mente. 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" (III 427 b 15 – 17). Come abbiamo visto all'inizio di queste note con riferimento al *De interpretatione*, l'immagine è la stessa per tutti, pur essendo le parole e i suoni verbali con cui la esprimiamo le più varie, 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 è 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 l’anima è il luogo delle forme, solo che non l’anima intera è tale, ma l’intellettiva e che non si tratta di forme in atto, ma in potenza” (III 429 a 22 – 29). 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, mentre non affrontiamo 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 supera e nega le sensazioni dandole una forma universale e ripetibile all’infinito attraverso tutte sensazioni irripetibili e irriducibili ad altro; come scrive lo Stagirita “secondo il grado di separazione degli oggetti dalla materia sono anche le operazioni dell’ intelletto” (III 429 b 23 – 24). Scrive ancora Aristotele: “...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” (III 429 b 32 – 430 a 6). 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 empirista, 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 è esattamente la definizione aristotelica del divino inteso come ripetizione assoluta, forma pura; ma su questo ritorneremo parlando analizzando la metafisica dello Stagirita.

Scrive Aristotele nel 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 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” (III 430 a 10 – 25).

Si tratta della celebre quanto complessa e problematica dottrina dell’intelletto agente; non entriamo nel merito delle difficili e controverse questioni interpretative legate al testo del *De anima* che per secoli hanno spinto gli interpreti (i più famosi sono Alessandro d’ Afrodisia, Averroè, Tommaso d’Aquino) a dare un senso e significato al concetto di intelletto attivo e passivo. A noi interessa cogliere il senso filosofico della teoria aristotelica dell’intelletto e della conoscenza, in relazione con la nostra interpretazione della metafisica come scienza del ripetibile.

E’ chiaro che lo Stagirita riconduce la teoria dell’intelletto, come del resto tutta la gnoseologia, alla teoria ontologica della potenza e dell’atto; ed in particolare al principio metafisico che stabilisce la priorità logico-ontologica dell’atto sulla potenza (su questo punto fondamentale ritorneremo analizzando il IX libro della *Metafisica*). Il cambiamento, la processualità che trasforma la potenza in atto, ovvero l’essere capace di assumere una forma nell’essere in atto grazie alla strutturazione formale, necessita prioritariamente che sia già dato l’essere perfetto e

compiuto (*entelecheia*) definito dalla forma. Come accade anche nei processi biologici, di cui ci occuperemo nel seguito di queste note, 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 se ne neghi il carattere irripetibile-irriducibile. Anche nel processo che porta alla formazione del sapere intellettuale, ovvero alla scienza (*episteme*, ovvero "ciò che sta fermo sopra il divenire"), è necessario che ci sia la scienza in atto, e come scrive Aristotele questa 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 psicognoseologico 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 che sia già stabilito ontologicamente il proprio termine. 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; da questo punto di vista è più che coerente e giustificata l'interpretazione di chi come Alessandro di Afrodisia interpreta l'intelletto agente come la mente divina che compenetra tutti gli enti. Averroè, pur pensandolo come inferiore a Dio, concepisce tuttavia l'intelletto attivo come universale unico e separato.

C'è un passaggio particolarmente complesso ed enigmatico; quello in cui Aristotele con riferimento all'intelletto attivo, dice: " 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"? Avanzo l'ipotesi che qui Aristotele si riferisca al fatto che, come abbiamo richiamato prima, nel processo che porta dalla scienza in potenza alla scienza in atto, un ruolo cruciale è giocato secondo lo Stagirita dalla memoria e dal ripetersi in questa delle medesime immagini da cui ha origine l'esperienza. Se le cose stanno così, allora è chiaro che l'intelletto agente, impassivo, essendo atto puro, scienza in atto delle forme ripetibili attraverso la materia, non scaturisce attraverso la dinamica del ricordo – memoria a partire dalle sensazioni; l'intelletto in atto equivale 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*.

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, come abbiamo già detto, può accogliere la struttura formale solo in quanto la materialità è negata nella sua irripetibilità e irriducibilità; 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*: "All'anima dianoetica le immagini tengono il posto delle sensazioni.... Per ciò l'anima non pensa mai senza immagini. E' 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" (III 431 a 15 – 20). La funzione mediatrice dell'intelligenza (ricordiamo in proposito la natura mediatrice di Eros – filosofo nel *Simposio*) coincide con la sua funzione unificatrice a partire dal molteplice sensibile che riceve una prima unificazione nelle immagini, come abbiamo visto all'inizio di queste note aristoteliche commentando un passo del *De interpretatione*.

Ancora su questo punto il *De anima*: "Ora, ricapitolando quanto s'è detto sull'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" (III 431 b 20 – 24). 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 loro irripetibilità negata e conosciuta teoreticamente dalla *forma della scienza* la cui struttura è l'intelletto attivo definito da Aristotele *forma delle forme*; noi lo 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" (III 432 a 1 – 11). Come abbiamo già visto, 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 (ovvero 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. A proposito dell'immaginazione è importante ricordare che Aristotele distingue nel *De anima* una immaginazione *sensitiva* da una immaginazione *deliberativa*, presente quest'ultima solo negli esseri dotati di ragione. Deliberare significa decidere di fare questo o quest'altro, e ciò per lo Stagirita è compito del ragionamento la cui essenza sta proprio nella sua virtù unificatrice (Cfr. III 434 a 5 – 10).

Per comprendere a fondo il discorso aristotelico della verità e della sapienza come fine ultimo della vita e fonte più elevata della felicità, poiché la sapienza realizza l'essenza stessa dell'uomo, ovvero la parte razionale dell'anima, è necessario fare riferimento alla natura che lo Stagirita attribuisce a Dio, e in generale al divino (essendo Aristotele politeista). 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" (cfr. Aristotele, *Opere*, vol. 7, trad. di A. Plebe, Laterza, Roma – Bari 1979, VII 1154 b 26 – 29; tutte le successive citazioni dell'*Etica Nicomachea* sono tratte dalla medesima edizione).

Se ci poniamo a questo punto la domanda su cosa caratterizzi l'attività divina, poiché è attività contrassegnata dall'assenza di movimento, non possiamo che 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 costituito di etere, sostanza materiale non soggetta ad alcun mutamento eccetto la traslazione spaziale). 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. Si tratta nel caso della sapienza della forma più elevata tra le virtù dianoetiche, ovvero che implicano l'uso della ragione. E' la conoscenza della verità che 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. L'inversione mezzi-fini costituisce per Severino una peculiarità dei Greci, "popolo filosofico" per eccellenza, che con ciò stabiliscono il paradigma (metafisico) della tecnica che da mezzo per soddisfare bisogni, diviene nel destino dell'Occidente puro fine che si autoalimenta (*ripetibilità assoluta*).

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; ma allora possiamo dire che la disciplina del corpo è possibile solo se la corporeità viene inscritta 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 [ $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ], che è poco differente da quello dell'abitudine [ $\eta\theta\omicron\varsigma$ ]. Da ciò è evidente che nessuna delle virtù etiche sorge in noi per natura ..." (II 1103 a 15 - 20). La natura infatti non può fare nulla di diverso dalla forma che è inscritta 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 inscritta 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" (*Della memoria e della reminiscenza* II, 452 a 27 - 452 b, trad. di R. Laurenti, in Aristotele, *Opere*, op. cit.). La ripetizione genera dunque la natura; ovvero le leggi di costanza che legano i fenomeni naturali, così come il principio della virtù ha 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 (legata necessariamente alla percezione del tempo) 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 come lo Stagirita definisce il rammemorare: "Il rammemorare differisce dal ricordare, non solo riguardo a 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" (*Della memoria*, II 453 a 6 - 14). La capacità deliberativa, ovvero la *dianòia* (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 verificare il nesso strutturale che lega nella scienza metafisica la verità con la circolarità è 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 in quanto tale è indefinito), 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; 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 variabile e mutazione (contingenza *irripetibile*) può interrompere la *ripetizione* eterna del movimento circolare che 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 è la ripetizione di sé in quanto negazione della contingenza.

Il movimento circolare in quanto ripetizione dell'identico è per Aristotele l'attuazione nella materia perfetta dell'etere del modello divino; del Primo Motore immobile che per lo Stagirita è atto puro, pensiero che pensa sé stesso, pensiero che ripete sé stesso; da questo punto di vista possiamo definire il Dio aristotelico come la *forma del ripetibile*, ovvero la *forma della verità epistemica*.

Passiamo adesso ad analizzare alcuni luoghi notevoli del trattato aristotelico *Il cielo*, che leggiamo nella traduzione di Alberto Jori (Bompiani, Milano 2002).

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" (*Il cielo*, I, 269 a, 2-7). 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; da questo punto di vista la aristotelica scienza della natura sarebbe più corretto definirla una metafisica della natura, proprio a partire dal metodo che fonda i principi medesimi della scienza. La dialettica fonda la verità del 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* (in questo senso è più chiaro il legame tra Aristotele e Kant). La circolarità è l'essenza della 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" (ibidem, I, 269 a, 23-). Aristotele pone il primato del movimento circolare, perché infinito e compiuto insieme, laddove il movimento rettilineo non può essere allo stesso tempo infinito e compiuto. Aristotele può pensare 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 rettilineo uniforme; tale sostanza è l'etere, di cui Platone adombrava l'esistenza nel *Timeo* (la quinta e perfetta sostanza materiale secondo la logica geometrica dei solidi regolari) 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 (così come per Platone il tempo in quanto immagine mobile dell'eternità è misurato dal movimento regolare degli astri). Scrive 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" (ibidem, I, 277a, 15 - 20). 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 moto è limitato", inscritto a priori nell'orizzonte dell'atto grazie al 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 è 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*: "Ogni traslazione deve dunque avere un termine e nessuna può andare all'infinito" (I, 277 a, 26 – 27). 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 scienza metafisica del ripetibile; che può ammettere come abbiamo già visto solo l'infinita ripetibilità dello stesso; 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" (I, 278 a, 18 – 20). La materia produce l'infinito, meglio, l'idefinito (Hegel parlerà di "cattivo infinito"); è solo la "stessa specie" che si ripete *infinitamente* pur 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 parla della nascita della filosofia dalla meraviglia; il termine usato è *thauma*, il cui significato è più che un generico stupore; si tratta infatti dell'angoscia e dello stupore di fronte all'imprevedibilità ed incontrollabilità del divenire, al dolore che esso provoca (cfr. su questo E. Severino, *Lezioni sulla politica. I Greci e la tendenza fondamentale del nostro tempo*, Christian Mariotti Edizioni, Milano 2002, p. 138 e sgg.). Di fronte all'angoscia il rimedio è il controllo, possibile solo grazie alla verità, all'*epistème* che si ripete negando la contingenza. La verità metafisica e scientifica si radica nella potenza del biologico.

"E' quindi evidente che fuori del cielo non esistono né luogo, né vuoto, né tempo" (*Il cielo*, I, 279 a, 16 – 18); 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 mutano, salvo la traslazione circolare; 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" (I, 280 a, 19 – 23). Come abbiamo già detto, e come appare del tutto evidente dal passo appena riportato, la totalità dell'essere materiale coincide per Aristotele con la ripetibilità assoluta attraverso infinite trasformazioni, che tuttavia nulla mutano rispetto ai motori immobili del cambiamento che a livello di mondo sublunare sono dati dalle forme. Anche la forma priva di materia (Dio) *ripete sé stessa come atto di pensiero*; in tal modo costituisce quell'oggetto del desiderio che attraverso un complesso meccanismo psico-ontologico è causa dei moti circolari dei cieli, che a loro volta sono causa della circolarità delle trasformazioni proprie del mondo terrestre; il tutto dunque secondo un meccanismo ad incastro di *strutture formali ripetibili*. Scrive 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" (ibidem, II, 286 a, 7 – 17). Ricordiamo che 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 celesti 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, 280 a, 24 – 27) è quella prospettata dagli atomisti, i quali parlando di infiniti mondi e in generale ponendo 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. La metafisica aristotelica pone l'universo come finito, ripetibile ed unico; il materialismo atomistico postulando l'infinito attuale (bandito 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" (ibidem, II, 286 b, 10 – 24).

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" (ibidem, II, 288 a, 13 – 17). A partire dalla prima sfera che rappresenta l'immagine massimamente perfetta della ripetibilità, perché in relazione con la ripetibilità del Primo motore immobile (atto puro, 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 che è costituita dal ripetersi attraverso la negazione della materia delle specie / essenze.

L'universo aristotelico è costituito come una gerarchia di strutture ripetibili che tanto più si avvicinano al Primo motore immobile, tanto più raggiungono la perfezione; perfezione che a ben guardare corrisponde ad un processo di smaterializzazione il cui 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. E' 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" (II , 292 b, 17 – 25).

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 sui fenomeni viventi); dall'altro lato bisogna considerare il legame essenziale della biologica con la scienza metafisica, nel senso che il concetto di verità epistemica è costitutivo della biologica in quanto scienza, attraverso la definizione delle specie / essenze quali forme *ripetibili*, che attraversano (negando) le indefinite e proteiformi manifestazioni irripetibili della vita. "A questo scopo i concetti analogico – funzionali di Aristotele fornivano uno strumento perfetto, e la sua enciclopedia delle scienze un ambito ideale. Il particolare tipo di rapporti che intercorrono nel mondo biologico fra struttura e funzione, fra processo e fine, fra individuo e specie, esaltava la capacità di analisi e di comprensione degli strumenti aristotelici e consentiva l'unificazione, certo una volta ancora non sistematica de frammentari sebbene copiosi elementi offerti dalla tradizione naturalistica greca" (Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Utet, Torino 1971, Introduzione, p. 15).

Il contributo di Aristotele alla storia della scienza appare più rilevante e duraturo proprio nella biologica; 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 Paltone ha un carattere artificialistico e trascendentale, da qui la rilevanza che ha la matematica e la geometria nella ontologia platonica, e la maggiore attenzione ai fenomeni astronomici 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 secondo l'opinione degli studiosi costituisce infatti una introduzione metodologica generale al *corpus* degli scritti biologici. Nel primo capitolo dell'opera troviamo l'illustrazione della dottrina delle quattro cause (I, 639 b, 11 – 19), dopo di che leggiamo: "Ora vi è più finalità e perfezione nelle opere della natura che in quelle della tecnica" (*Parti degli animali*, in Aristotele, *Opere*, vol. 5, trad. di M. Vegetti, Laterza, Roma – Bari 2001, 639 b, I, 20). 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 per la verità avviene anche nei processi naturali e biologici in particolare, infatti se vogliamo cogliere la necessità – ripetibilità nella sua purezza e absolutezza dobbiamo guardare la dimensione sovralunare 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" (I, 639 b, 23 – 25). Il concetto di ripetibilità agisce dunque come potente macchina logico-ontologica nella definizione della scienza, in quanto scienza del necessario; la biologia in quanto scienza deve cogliere dunque l'elemento necessario che si conserva e si ripete attraverso il mutamento. Nella dimensione dei cieli, come abbiamo visto in precedenza, 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. Tuttavia 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: "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" (ibidem, I, 642 a, 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" (I, 640 a, 19); ciò

conferisce allo studio delle forme viventi lo statuto di scientificità. Aristotele critica il metodo di classificazione platonico delle specie fondato sulla dicotomia, giudicato dallo Stagirita 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, 642 b, 21 – 644 a 11). Aristotele pur prendendo le distanze dalla metafisica platonica ne accetta 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" (D. Lanza – M. Vegetti, *op. cit.*, p. 31). La conoscenza è *epistēmē* nella tradizione platonico – aristotelica se e solo se, coglie un elemento ripetibile che nega il cambiamento e il contingente, inscrivendolo 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'),- scrive Vegetti - 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 cose (Socrate e Corisco) bensì dalle singole specie – essenze (uomo, leone)" (*I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel De partibus animalium*, in *op. cit.*, p. 491).

Le istanze epistemologiche sono quelle relative alla definizione della scienza 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 epistemica. Aristotele si avvicina a Platone sul fondamento del 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 particolari 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" (*De Partibus*, I, 645 a, 22 – 24). 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" (I, 645 a, 24 – 25). La scienza (*epistēmē*) 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*) forma, avremmo la generazione mostruosa, ovvero la prevalenza del caso (*tyche*), dell'accidente che in quanto tale sfugge all'*episteme*. Lasciamo ancora 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" (ibidem, I, 645 a, 32 – 37). La scienza non è dunque delle parti, del frammento; bensì della totalità (forma) la cui sintesi è frutto della negazione delle parti (materia). 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*.

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 (cui si connette la teoria delle cause, in particolare formale / finale); la ripetibilità è tale attraverso (la negazione) (de) le realtà fenomeniche. Per queste ragioni possiamo affermare che per Aristotele le specie siano forme autocentrate, così come avviene con i moti circolari dei corpi celesti; in entrambi i casi la circolarità è eternità che nega ogni contingenza. Non si sottolineerà mai a sufficienza l'importanza che ha la scienza metafisica quale 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*; se rammentiamo a sua volta come le strutture ontologico-metafisiche aristoteliche abbiano un fondamento logico-linguistico (ricordiamo nuovamente che la *forma della ripetibilità è l'essenza del linguaggio*), possiamo cogliere la *verità* della scienza bio-*logica* aristotelica.

**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 come abbiamo visto in precedenza, sta nella forma metafisica, nell'*episteme* la cui struttura essenziale si ripete attraverso il mutamento ed il divenire delle forme individuali; 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 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); pertanto nello scritto in questione troviamo 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 animante. 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 appunto vivente, può partecipare in un certo modo dell'eternità" (*La struttura della teoria genetica nel De Generatione animalium*, in *op. cit.*, p. 784). 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 (736 a). 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 (736 b, 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 paragona 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.

A questo punto passiamo alla lettura e al commento di alcuni passi del *De generatione animalium*, che leggiamo nella traduzione di Diego Lanza (in Aristotele, *Opere*, vol. 5, cit.).

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" (I, 715 b, 5 - 15). Questo passo aristotelico è veramente notevole, perché fissa in modo chiarissimo il principio ontologico-metafisico che regola tutta la scienza biologica, ma possiamo dire tutta la scienza aristotelica in generale. Ovvero, i processi naturali sono finiti, ovvero orientati e conclusi; 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 lo Stagirita, il prodotto della generazione che proviene dalla materia che si corrompe non da origine ad alcuna discendenza, allora la materia si conferma il regno della contingenza e della irripetibilità, (dell'evento e dell'occasione data per sempre) che tuttavia non sfugge alla 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. Del resto, lo strutturale legame *logico-ontologico* forma-materia, ha il proprio corrispettivo *bio - logico* nel rapporto maschio - femmina. Leggiamo infatti nel *De generatione*: "... 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" (I, 716 a, 5 - 17). 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* (τερας) 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 e non casuale; 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 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. Scrive Carlo Sini che "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" (cfr. *Figure dell'enciclopedia filosofica. "Transito-Verità". La mente e il corpo. Filosofia e psicologia*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 83 - 84).

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" (*op. cit.*, pp. 815 - 816). In realtà, pur definendo Aristotele la femmina come impotenza della natura (I, 728 a, 18), essendo la materia *dynamis*, potenzialità; la femmina è potenza, tuttavia qualunque potenza può sempre sfuggire alla canalizzazione della forma, altrimenti non avrebbe senso la differenza potenza - atto. L'atto pur essendo in termini logico - ontologici prioritario rispetto alla potenza, *de facto* 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 elemento passivo.

Il maschio-forma è principio di ripetizione assoluta dell'identica struttura formale (attraverso l'impulso di cui è portatore lo sperma), che tuttavia deve esercitare la propria forza modellando il limite costituito dalla materia seminale apportata dalla femmina nel processo di generazione. L'identità della forma deve dunque fare i conti con le impercettibili differenze di cui ogni individuo generato, pur appartenendo alla medesima specie, è portatore. Ciò per Aristotele (che non pensa in termini evolutivisti) non provoca alcun mutamento nella struttura dell'essenza specifica, la cui necessità metafisica nega a priori ogni differenza e variante determinata inevitabilmente dalla canalizzazione della flusso materiale entro la forma specifica. A ben guardare il vero *monstrum* è l'irripetibile evento di ogni nascita, novità assoluta pur nella ripetizione della forma / essenza specifica; ma l'irripetibile evento 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 ("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" (cfr. su questo *Figure dell'enciclopedia filosofica. "Transito-Verità". L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, Jaca Book, Milano 2004, p. 36 e p. 55), 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 (la rottura necessità – contingenza è la struttura trascendentale a priori di ogni metafisica come scienza).

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: "E' 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" (I, 724 a, 36 – 37). Per impostare correttamente la propria analisi scientifica, lo Stagirita deve chiarire esattamente la natura fisica dei liquidi seminali maschile e femminile (analisi che si concluderà con l'esclusione del fatto 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 " (I, 726 b, 10 – 11). Lo sperma si produce dal sangue per cozione (a sua volta il cibo 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 mestruai. La potenzialità proveniente dal maschio è presente nel liquido seminale, ed opera sulla materia mestruale; infatti come precisa Aristotele, di per sé lo il liquido seminale "non ha alimento né materia dalla quale potere comporre l'embrione" (I, 727 b, 15 – 16). 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. E' 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, così hanno origine le forme viventi. Il flusso materiale si ripete in modo irripetibile, laddove le specie / essenze si ripetono identicamente. Leggiamo a questo punto un passo della *Riproduzione degli animali* che riassume i punti principali trattati fin qui: "E' 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. E' anche necessario che negli esseri che hanno distinte 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" (I, 729 a, 25 – 33). 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" (I, 730 a, 22).

Aristotele più volte spiega i processi naturali con esempi tratti dall'ambito delle tecniche, ciò perché la *techne* per il filosofo (in forza del presupposto finitista della ontologia aristotelica) imita proprio 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 vasai 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 alcun che 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 mettono 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" (I, 730 b, 5 – 25). E' 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. Facciamo un inciso ricordiamo che per Aristotele comunque anche la materia ha 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 fatta oggetto di osservazione diretta. Le quattro radici di Empedocle (terra, acqua, aria, fuoco) sono per lo Stagirita già *sinolo* di materia e forma. Ciò significa che i concetti di materia e forma sono relativi da un punto di vista ontologico; nel senso che (come è chiarito nella *Metafisica* di cui ci occuperemo successivamente) 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 contrari) *possesso – privazione* di un determinata conformazione strutturale – essenziale; la materia da questo punto di vista rappresenta il sostrato (*hypokèimenon*) 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*, a partire dalla ripetibilità assoluta del pensiero di 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" (II, 731 b, 25 – 35). Ecco da queste premesse ontologico – metafisiche 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 migliore 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. E' 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" (II, 732 a, 1 – 11).

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, attorno alla quale l'aria e attorno a quest'ultima la sfera del fuoco. Tale disposizione gerarchica circolare circoscrive l'orizzonte dei luoghi naturali dei quattro elementi materiali a partire dai quali si costituisce l'universo fisico che a sua volta è 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 compresi in ogni forma / specie. La ripetizione non può che negare l'individualità, perché questo è l'unico modo per garantire la eternità circolare

della forma.; altrimenti gli individui andrebbero a costituire 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* laddove l' *individuo* è *contingente*. La distinzione dualistica necessario – contingente è il vero cambiamento di prospettiva che interviene con la nascita del pensare metafisico.

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 possieda l'anima" (II, 734 a, 1). L'anima essendo *forma* rende il corpo vivo, ovvero rende possibili quei processi metabolici grazie ai quali (dalla nutrizione – riproduzione, alla sensibilità – immaginazione-desiderio – movimento fino alla ragione) l'essere vivente *permane nella propria forma attraverso la ripetizione dei propri 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" (II, 735 a, 9). Aristotele precisa successivamente che nulla si genera da sé, tuttavia una volta nati ci si accresce autonomamente (II, 735 a, 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 (II, 736 b, 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, 412 a, 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 rappresentato da rapporto tra finalismo e ripetibilità; ciò permette di comprendere meglio la differenza tra visione finalistica e meccanicistica della natura. Da un punto di vista logico – metafisico la causa finale così come è intesa da Aristotele, ovvero in relazione alla forma / essenza, è lo stesso della ripetizione identica della struttura essenziale che nega ogni differenza incarnata nella contingenza; ciò è particolarmente evidente nella biologia aristotelica, come abbiamo mostrato nelle note che precedono. 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 finalismo lo chiude e lo rinserra nella forma identica della ripetizione dell'identico; e ciò nella visione chiusa, ciclica e fissista di Aristotele non può che fuoriuscire da qualunque verità che null'altro è che *ripetizione dell'identico*. L'evoluzionismo biologico 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 dunque che il processo evolutivo, ha un carattere aperto ed irriducibile a qualunque schema pre - fissato 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.

Per comprendere meglio il senso del finalismo aristotelico rivolgiamo la nostra attenzione al II libro della *Fisica* (citiamo dall'edizione a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995); in cui lo Stagirita svolge l'analisi delle quattro cause. La natura (*physis*) è ciò che ha intrinseco il principio del mutamento (*phyo*); 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" (II, 192 b 21 - 23). La " natura " essendo principio di mutamento, è al contempo potenza ed atto, potenza che si attua, ovvero materia che assume una forma, *dynamis* ed *energheia*; attività che tende al compimento ed al perfezionamento formale (*morphè, 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 sé stesse il principio del movimento" (II, 193 b 4-7). 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 (*morphè*) che è natura" (II, 193 b 18 - 19). 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 qualche fine (II, 194 a 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" (II, 196 b 10 – 17). Innanzitutto è da notare come qui Aristotele usi il termine necessario (αναγκης) 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 (επι το πολυ); 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 è 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" (II, 196 b 29 – 34).

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 che analizzeremo nel testo della *Metafisica*. Se l'accidentale è ciò che determina l'evento casuale o fortunato; ciò che per Aristotele caratterizza la fortuna rispetto al caso è la presenza di una possibile scelta, ovvero del pensiero (II, 197 a 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" (II, 197 a 33 – 35). 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. 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. E' 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" (II, 198 a 6 – 14) . 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 per Aristotele la necessità naturale intesa come materia, ovvero come causa materiale; infatti la materialità è come un flusso che rischia sempre di fuoriuscire dai limiti con – formanti dell'essenza, ovvero della forma. E' da notare che Aristotele usa nella *Fisica* il termine "necessario" (αναγκαιον) 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 (sulla pluralità di significati del termine "necessario" in Aristotele è interessante vedere anche *Metafisica* [XII, 1072 b 11 – 13]).

Lo Stagirita nel II libro della *Fisica* prende in considerazione l'ipotesi 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" (II, 198 b 30 – 33); tale ipotesi è esclusa come 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" (II, 198 b 35 – 36). Che la potenza contenga già ora, attualmente, la capacità ed il potere di attuarsi è indubbio; dunque da questo punto di vista "l'archè divora, comunque, il possibile" (cfr. su questo M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, p. 159), 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 è già ora potenza capace di attuarsi, si attua, ovvero si con – forma 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; come scrive Cacciari "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, 1050 b 10 – 11), viene meno la possibilità di riconoscere il termine 'dynatòn' come attributo specifico del semplice contingente" (*op. cit.*, p. 160).

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 aperta all'irripetibilità dell'evento, la cui contingenza è negata a priori (grazie alla priorità dell'atto sulla potenza) dalla necessità della forma. Anche nel pensiero aristotelico resta tuttavia aperta 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 evoluzionistica del tutto estranea al pensiero aristotelico. Coerentemente con l'ontologia della ripetibilità, Aristotele scrive nel II libro della *Fisica* 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" (II, 199 b 1 – 5). 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, 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 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 IX libro: "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" (cfr. *Introduzione ad Aristotele, La Metafisica*, traduzione introduzione e commento di Giovanni Reale, Loffredo, Napoli 1978, vol. I, p. 88). 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 metaboles*); 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 scrive lo Stagirita: "Una cosa è in potenza se il tradursi in atto di ciò di cui essa è detta aver potenza non implica alcuna impossibilità" (*Met.*, IX, 1047 a 24 – 25, citiamo dall'edizione a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993). 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, come abbiamo visto già nel paragrafo precedente. E' 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 aristotelicamente 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 significa l'inscindibilità della relazione biunivoca necessità – contingenza, ovvero atto – potenza. Ciò 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 che non toglie affatto come abbiamo già detto che atto e potenza si implicino reciprocamente e inevitabilmente.

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 entelechia; 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" (IX, 1049 b 9 – 10). 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: "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" (*Met.*, IX, 1049 b 11 – 12). 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 ( $\lambda\omicron\gamma\omega$ ); ciò perché "in potenza (nel senso primario del termine) è ciò che ha la capacità di passare all'atto" (IX, 1049 b 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 ( $\chi\rho\omicron\nu\omega$ ); 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 sono considerati nel medesimo individuo, l'essere in atto non è anteriore" (IX, 1049 b 17 – 19). 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 irripetibilità individuali. 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'anteriorità dell'atto sulla potenza dal punto di vista temporale è garantito pertanto dal carattere agente della causa finale (*Met.*, IX, 1049 b 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 (*ουσια*): "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 fine: 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" (IX, 1050 a 3 – 9). Il mutamento spinto dalla potenza è tale perché può giungere al compimento della forma (*εντελεχεια*), 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" (IX, 1050 b 6 – 8).

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 di fatti materia incorruttibile, il cui unico mutamento è caratterizzato dalla traslazione (movimento 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" (*Met.*, IX, 1050 b 23 – 30). 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 sublunare (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 quello specifico mutamento.

Chiudiamo con questo passo celebre del libro XII della *Metafisica* in cui Aristotele descrive la natura del Primo Motore immobile, ponendo con ciò la priorità dell'atto puro come ripetibilità assoluta (il pensiero che pensa sé stesso, ovvero che ri-pete sé medesimo), che lo Stagirita istituisce come paradigma assoluto da un punto di vista epistemico, fisico-cosmologico, etico: "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" (1072 b 14 – 30).

## **Appendice 1: Il fondamento biologico della filosofia dell'irripetibile**

"Colui che comprenderà il babuino  
contribuirà alla metafisica più di Locke "  
C. Darwin

Indaghiamo in questa nota il fondamento biologico della filosofia dell'irripetibile, ovvero per dirla col biologo Edoardo Boncinelli collochiamo la nostra Storia e il nostro essere storia, nell'evoluzione biologica, cioè nella storia della natura. Il caso e la necessità sono il fondamento della evoluzione naturale; noi crediamo che solo una filosofia ed una antropologia dell'irripetibile siano coerenti con la teoria introdotta alla metà dell' 800 da Darwin. Quale è l'ambito della filosofia di fronte ad una scienza biologica della vita? La dimensione della filosofia è quella del senso, ovvero della libertà, cioè della consapevolezza della propria irripetibilità, radicata innanzitutto nella materia biologica. In questo senso possiamo affermare che il discorso filosofico rappresenta la conclusione del discorso biologico, così come in un altro senso si potrebbe affermare che il discorso teologico rappresenta la conclusione del discorso filosofico.

Ogni vita in quanto tale da un punto di vista biologico è irripetibile, tuttavia solo la vita umana è consapevole di ciò, dunque è libertà. Il discorso filosofico è un discorso sul senso e di senso. Il fondamento del discorso filosofico sta tutto nella sua capacità di interpretare e costruire senso, perché come afferma Merleau-Ponty, "poiché siamo nel mondo, noi siamo *condannati al senso* e non possiamo fare nulla né dire nulla che non assuma un nome nella storia" <sup>1</sup>.

Ogni senso è eterno e irripetibile, in quanto consapevolezza di una vita data per sempre a partire dal suo fondamento biologico, perché è il caso che determina le mutazioni e l'adattamento degli organismi viventi. Se biologicamente il senso è dato, la consapevolezza di esso è libera, anzi è la libertà. Biologia e filosofia sono saldate assieme nell'irripetibile. Come spiega Boncinelli a proposito della teoria evuzionistica, le caratteristiche biologiche "compaiono all'improvviso, dettate da alterazioni casuali del patrimonio genetico degli individui stessi"; e aggiunge che "quello che riesce più difficile da accettare della spiegazione darwiniana è il massiccio intervento

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, 1980, p. 29.

del caso. E' il caso e solo quello che propone i nuovi varianti ed è solo su queglii individui varianti che effettivamente compaiono nelle varie popolazioni che può intervenire la selezione naturale operata dall'ambiente" <sup>2</sup>. L'evoluzione delle forme viventi non ha una direzione prefissata, non c'è un finalismo immanente, neppure legato all'adattamento come pensava Lamarck, poiché come spiega sempre Boncinelli, solo a posteriori possiamo giudicare una novità biologica come positiva o negativa, questo perché la natura non opera secondo i nostri criteri ma secondo i propri, e inoltre questi criteri possono essere individuati soltanto a posteriori. L'ambiente seleziona dunque mutazioni che compaiono casualmente ed in modo ricorrente, successivamente queste vengono ereditate; non si eredita ciò che risulterebbe da un adattamento prodotto finalisticamente, giacché "non si ereditano gli organi ma il complesso dei geni che sovrintendono alla loro formazione" <sup>3</sup>.

Pertanto non c'è una forma essenziale e ripetibile che determini l'evoluzione della vita; il genotipo di ogni vivente è unico e irripetibile per quanto il fenotipo possa essere classificato in una medesima specie. Del resto le stesse specie (che la visione fissista riteneva eterne) sono nei tempi geologici irripetibili, se è vero, come ricorda sempre Boncinelli che " il 99,9 delle specie sul nostro pianeta si siano estinte in una fase o nell'altra della storia della Terra e che quindi le specie che oggi osserviamo rappresentino solo un millesimo delle specie che sono state create e messe alla prova " <sup>4</sup>. L'irripetibilità di ogni essere umano (come di ogni forma vivente) è ricompresa dunque dentro l'irripetibilità della stessa specie umana; irripetibilità che la nostra specie condivide con ogni specie. L'irripetibilità umana è segnata a sua volta dall'irripetibilità dell'autocoscienza, e quest'ultima dall'irripetibilità di ogni coscienza di sé. La vita di per sé è irripetibilità, solo l'irrompere della coscienza produce il ripetibile; per dirla con Boncinelli, "la distinzione stessa tra un *a posteriori* e un *a priori* è nata con l'evoluzione di forme di vita capaci di un'osservazione consapevole e riproducibile" <sup>5</sup>. A proposito delle specie, considerando che l'evoluzione è frutto del caso e della selezione naturale, in un certo senso le specie sono solo una creazione della nostra mente per scopi classificatori. Ogni evento di speciazione è un fatto irreversibile: "E' appena il caso di ricordare che tutto l'universo che conosciamo è il risultato di una serie continua di rotture di simmetria e che ogni evento del genere introduce un elemento di irreversibilità nella storia del mondo" <sup>6</sup>. La formazione di una specie è anche frutto di *incidenti congelati*: "Un incidente congelato è una caratteristica biologica o un complesso di caratteristiche biologiche che si sono affermate per caso in un dato periodo e in una data specie e che sono rimaste fissate una volta per tutte e immortalate nel patrimonio genetico dei viventi, in virtù della sua continuità, pur non rappresentando una scelta obbligata per rispondere ad una specifica esigenza ma solo una delle tante possibili" <sup>7</sup>. Ogni specie è dunque irripetibile, ma anche ogni individuo della specie è irripetibile, scrive infatti Boncinelli che "in ogni epoca le caratteristiche biologiche degli individui della stessa specie sono pressoché identiche e sono codificate dal loro patrimonio genetico. Questo però non è esattamente lo stesso in ogni individuo poiché in ogni specie c'è una continua generazione di alterazioni genetiche più o meno significative" <sup>8</sup>.

---

<sup>2</sup> E. Boncinelli, *Le forme della vita. L'evoluzione e l'origine dell'uomo*, Einaudi, Torino 2000, p. 11.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 163. Sul punto dell'irripetibilità biologica, in un altro scritto sempre Boncinelli scrive: " Se non c'è dubbio che esiste nella popolazione una grande variabilità e quindi un notevole livello di individualità, è ragionevole porsi la domanda: qual è la base materiale di questa variabilità genetica interindividuale? La risposta non può essere che una: nel genoma di ciascun individuo esistono numerose mutazioni, che interessano singoli nucleotidi o gruppi di più di un nucleotide. Tali mutazioni vengono inoltre, per così dire, rimescolate ogni qual volta vengono generati nuovi gameti. Il fenomeno della *ricombinazione* genetica assicura che i gameti prodotti da un determinato individuo siano tutti diversi fra loro, grazie al continuo assortimento delle mutazioni esistenti nelle cellule del suo corpo. ... Le mutazioni distinte in cui queste mutazioni si possono combinare fra loro sono praticamente in numero infinito ... " (E. Boncinelli, *Genoma: il grande libro dell'uomo. Dai geni alla nuova medicina come cambierà la nostra vita*, Mondadori, Milano, 2001). Dal punto di vista delle applicazioni, come sottolinea lo stesso Boncinelli, l'irripetibilità biologica apre la prospettiva della medicina individualizzata e personalizzata. Gli sviluppi straordinari della biologia molecolare e della genetica rendono oggi quell'obiettivo realistico. Sulla genetica si può consultare sempre di E. Boncinelli, *I nostri geni. La natura biologica dell'uomo e le frontiere della ricerca*, Einaudi, Torino, 1998.

E' chiaro dunque come solo una filosofia dell'irripetibile risulti coerente con la radice della vita, con la sua sostanza biologica. La logica che definisce il concetto di specie è il ripetibile, l'a priori che tuttavia esiste solo a posteriori, ovvero in quanto consapevolezza dell'irripetibile. La radice della vita è pertanto il caso, l'irripetibilità; la totalità della vita è la morte e da un punto di vista biologico moriamo per caso, come per caso siamo nati, poiché "la natura non ha alcun interesse per quello che succede dopo che ci siamo riprodotti ... Tutto ciò che non è caso nel nostro mondo l'abbiamo immaginato e costruito noi" <sup>9</sup>. D'altra parte anche la base biologica del pensiero è irripetibile, infatti il cervello è differente in ciascun individuo; come scrive Boncinelli: "La combinazione di una diversità genetica, di una diversità di esperienze di vita e di una non trascurabile componente casuale fa del cervello di ciascuno di noi un oggetto irripetibile. Questa unicità e irripetibilità potrebbe anche essere alla base del fenomeno più squisitamente privato, unico e irripetibile con il quale dobbiamo confrontarci, vale a dire la nostra coscienza individuale" <sup>10</sup>. La vita, dalla cellula al cervello, è pertanto irripetibilità. Il senso della vita è dunque l'irripetibile dalla sostanza biologica alla coscienza filosofica.

Rivolgiamo ora la nostra attenzione alla biologia filosofica di Hans Jonas, con particolare riferimento al suo testo più importante sull'argomento, *Organismo e libertà*. Il superamento del dualismo materia / spirito è il filo conduttore della biologia filosofica di Jonas, della sua filosofia della libertà, le cui scaturigini sono rintracciate dal filosofo tedesco fin dal metabolismo degli organismi più semplici. Il corpo rappresenta lo snodo della biologia filosofica, perché la corporeità non è comprensibile che come unità psicofisica: "Il dato di fatto della vita come unità psicofisica, quale è presente nell'organismo, rende illusoria la separazione. L'effettiva coincidenza di interiorità e exteriorità nel *corpo* costringe i due modi del sapere a determinare il loro rapporto in base a un altro punto di vista da quello degli oggetti separati" <sup>11</sup>. Umberto Galimberti parla a questo proposito di "sfida del corpo" alla "metafisica dell'equivalenza" <sup>12</sup>; Jonas scrive che "il corpo organico designa quindi la crisi latente di ogni ontologia conosciuta e il criterio di ogni ontologia futura, che potrà presentarsi come scienza". ...Il corpo vivente ... è il momento dell'ancora irrisolto interrogativo dell'ontologia su cosa sia l'essere, e deve essere il canone dei futuri tentativi di soluzione che si approssimano, andando oltre alle loro astrazione particolari, al fondamento nascosto della loro unità e che al di là delle alternative devono quindi di nuovo perseguire un monismo integrale a un livello superiore" <sup>13</sup>. Per Jonas il corpo vivente, il mio corpo, è "l'archetipo del concreto", "unica vera concretezza"; dal corpo e dalla sua comprensione deve partire la filosofia se intende andare oltre la metafisica e il dualismo. "Vita significa vita materiale - scrive Jonas -, quindi corpo vivente, in breve essere organico. Nel corpo è stretto il nodo dell'essere, che il dualismo taglia, non scioglie. Il materialismo e l'idealismo cercano ognuno dal proprio capo di districarlo, ma restano impigliati in esso" <sup>14</sup>.

Jonas analizza in *Organismo e libertà* gli aspetti filosofici del darwinismo, concludendo che la teoria evolucionistica per la sua base meccanicistica non basta a spiegare il fenomeno della vita e quello, al primo interamente connesso, della libertà. L'evoluzionismo definisce le strutture della vita "come risultato e fermata temporanea di un continuo dinamismo", e per "l'assenza di qualsiasi finalità teleologica, il processo dell'evoluzione si presenta come una pura avventura con un corso del tutto imprevedibile" <sup>15</sup>. La vita come abbiamo già visto precedentemente, non ha per la biologia evolucionista alcuna "forma sostanziale" predeterminata, e la sua unica essenza, scrive il filosofo tedesco, "è mera autoconservazione" <sup>16</sup>. Jonas accosta l'evoluzionismo del XIX secolo con l'esistenzialismo del XX secolo, poiché entrambe le teorie mettono in relazione la vita e l'esistenza con il nulla, negando ogni "essenza". Tuttavia non possiamo condividere l'associazione

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>10</sup> E. Boncinelli, *Il cervello, al mente e l'anima. Le straordinarie scoperte sull'intelligenza umana*, Mondadori, Milano 2000, p. 74.

<sup>11</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 26.

<sup>12</sup> U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 291.

<sup>13</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., 27.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 61.

che Jonas compie fra visione biblica dell'uomo e definizione classica dell'uomo inteso come *homo animal rationale*. L'essenza della visione cristiana, come ricorda lo stesso Jonas, è quella dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, il che significa che per il cristianesimo ogni uomo è irripetibile proprio perché libero come il principio divino da cui è creato.

Abbiamo già osservato che il processo di speciazione per la teoria evoluzionistica non rappresenta certo il dipanarsi aristotelico di una forma eterna attraverso il caos della materia; leggiamo in *Organismo e libertà* che "il flusso dinamico subentra all'essenza e marchia tutto quello che potrebbe apparire come tale con una contingenza radicale"<sup>17</sup>. La selezione è un processo puramente casuale, meccanico; "è per sua natura un sostituto negativo della teleologia: spiega la scomparsa, non la comparsa di forme"<sup>18</sup>. Noi riteniamo che questo meccanismo sia coerente con il dato di fatto della libertà, la cui radice è proprio l'irripetibilità / contingenza della vita e delle forme viventi. Hans Jonas si chiede a proposito del darwinismo "se una biologia meccanicistica possa rendere giustizia del fenomeno della vita"<sup>19</sup>; la risposta del filosofo tedesco allievo di Heidegger è negativa perché egli osserva che mentre la vita è un fenomeno unitario, l'evoluzionismo ha un presupposto dualistico. L'osservazione ha indubbiamente un fondamento; tuttavia non si può negare che la teoria dell'evoluzione sia coerente, e dunque dia ragione del fenomeno dell'irripetibile il quale è la radice stessa della libertà. Libertà che a sua volta per Jonas è addirittura il principio della vita fin dai processi metabolici che sono scambio di materia attraverso la forma vivente. Come spiega il filosofo tedesco, il metabolismo non è solo un metodo di produzione di energia; infatti il suo ruolo fondamentale è quello di "costruire originariamente la macchina stessa e di sostituire costantemente i suoi pezzi, e questo proprio divenire è esso stesso una prestazione della macchina: per una tale prestazione non esiste tuttavia niente di analogo nel mondo delle macchine"<sup>20</sup>.

La forma vivente non è pertanto una essenza eterna, è "una struttura – processo, è di un ordine diverso da quello della struttura di un cristallo, dove la forma aderisce indissolubilmente alla materia che non muta"<sup>21</sup>. La libertà è principio della vita proprio perché la forma si differenzia dalla materia organizzandola: "In una parola – scrive Jonas – la forma organica sta in un rapporto di *libertà bisognosa* verso la materia"<sup>22</sup>. L'autore del *Il principio responsabilità* individua dunque nella differenza fra materia e forma la scaturigine stessa della libertà che compare nell'organismo in modo elementare fin dalle forme di vita più semplici; "Il primo passo è stato l'emancipazione della forma, per mezzo del metabolismo, dall'identità immediata con la materia"<sup>23</sup>. A fondamento della libertà troviamo un autorinnovamento ed un'autorigenerazione continua degli organismi viventi; al fondo della vita troviamo l'irreversibilità, infatti "la stessità, fintanto che dura, è costante autorinnovamento mediante processo, condotto sul flusso del sempre nuovo e diverso. Solo questa autointegrazione attiva della vita fornisce il concetto ontologico dell'individuo, a differenza di quello meramente fenomenologico"<sup>24</sup>. Rimane tuttavia che la libertà non sarebbe concepibile al di fuori di una relazione fra ciò che come la forma, autorinnovandosi continuamente, permane la stessa e ciò che fluendo fornisce il materiale di ricambio della forma. L'elemento essenziale è rappresentato per Jonas dalla temporalità, poiché la forma della vita non si ritrova nella simultaneità bensì nel tempo, ovvero nell'irreversibilità / irripetibilità. Leggiamo in *Organismo e libertà* che "la temporalità, non lo spazio simultaneo, è l'intermediario della totalità di forma del vivente"<sup>25</sup>.

La nostra è un'identità che "si fa attimo per attimo, che si determina sempre da capo e che resiste alle circostanti forze livellatrici della stessità fisica, è un notevole stato di tensione con il tutto delle cose"<sup>26</sup>. L'individuazione è definita da Jonas come "un'avventura della libertà, con cui

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>20</sup> *Ibid.*, cfr. nota p. 108.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 116.

una forma mantiene la sua identità attraverso il cambiamento della sua materia”<sup>27</sup>. La libertà si incarna nella corporeità che è data come abbiamo visto proprio dalla relazione fra forma e materia. Il processo che ci costituisce è irreversibile e noi siamo pertanto ricostituiti nella nostra ipseità ogni volta per sempre. Tempo ed eterno si intrecciano pertanto nel nostro corpo, fin dalle fibre più sottili del suo materiale biologico.

La libertà appare a Jonas come ciò che costituisce ontologicamente la vita e l'uomo in particolare, la cui storicità appare fondata proprio nella struttura stessa del suo essere. Per questo, riprendendo e reinterpretando la lezione heideggeriana, il filosofo del “principio responsabilità” scrive: “La condizione insita nell'uomo della possibilità della storia – la sua libertà, appunto – non è però essa stessa storica, bensì ontologica; e diviene essa stessa, se scoperta, il fatto centrale nell'evidenza da cui deve attingere ogni dottrina dell'essere”<sup>28</sup>. Nella costitutiva libertà dell'essere vivente, nella sua temporalità continuamente trascesa, Jonas trova anche la radice dell'eternità, o meglio di “un nuovo senso di trascendenza ed eternità”<sup>29</sup>.

In cosa consiste esattamente questo nuovo senso di eternità? Jonas esclude che possa trattarsi del durare per sempre che, come abbiamo visto, anche Gentile escludeva come senso autentico dell'eternità. L'eterno ha una relazione necessaria con il tempo, che tuttavia non si riduce alla permanenza continua, al mero durare. Si domanda il filosofo: “Quand'è che sentiamo le ali dell'eterno sfiorare il nostro cuore e rapire al tempo l'ora? Come entra l'assoluto nelle relatività del nostro essere quotidiano?”<sup>30</sup>. Nella risposta sentiamo l'eco di Nietzsche: “In attimi della *decisione*, quando il nostro essere intero si impegna, sentiamo come di agire sotto gli occhi dell'eternità”<sup>31</sup>. E' la libertà, ovvero la decisione, la chiave per l'unica eternità che è data agli esseri viventi. L'unica forma di eternità è dunque l'irripetibilità, cioè la vita che è data ogni volta tutta e per sempre: “E in ciò eternità e nulla vengono a coincidere: nel fatto che l'ora giustifica il suo stato assoluto dinnanzi al criterio di essere l'ultimo attimo concesso dal tempo. Agire come di fronte alla fine è agire come di fronte all'eternità, lo è cioè quando sia l'una cosa che l'altra vengono comprese come appello all'intera verità del sé. Ma comprendere la fine in questo modo significa proprio comprenderla in una luce al di là del tempo”<sup>32</sup>.

Risulta chiaro come per Hans Jonas l'eternità dell'essere vivente non significa immortalità; l'eternità concerne la libertà, “lo spirito della decisione e dell'azione”. Ancora più chiaramente questo punto viene illustrato quando leggiamo che “il punto dell'attimo e non l'estensione del flusso sia il nostro anello di congiunzione con l'eternità”<sup>33</sup>. L'attimo è quello della decisione, quello della libertà; nell'attimo si intersecano eternità e tempo: “Da questa terra di mezzo risorge sempre la possibilità di un nuovo inizio e con ciò di vera storicità della persona, che significa ogni volta il salto nel qui e ora”<sup>34</sup>. Come aveva già visto Kant è la libertà la porta aperta per l'eternità. In Kant tuttavia proprio perché è assente la dimensione della corporeità, perché questa rientra nell'ambito della fenomenicità che nulla ha a che vedere con la dimensione noumenica propria della ragion pura pratica, troviamo il postulato dell'immortalità dell'anima, ovvero il suo tendere infinito alla perfezione.

Jonas radicando nell'*irripetibile corpo vivente* la libertà, pone l'eternità nel qui e ora della decisione; pertanto possiamo ora comprendere questo suggestivo passaggio finale di *Organismo e libertà*: “In quanto attivate nel mezzo del divenire, cioè in quanto uniche e di passaggio, le egoità personali sono poste in gioco dell'eterno. Così nelle *irripetibili* [corsivo nostro] occasioni delle vite finite l'esito deve venire deciso sempre da capo. Una durata infinita renderebbe ottusa la lama della decisione e priverebbe della sua urgenza l'appello della situazione”<sup>35</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 302.

## **Appendice 2: Lucrezio e l'evoluzionismo biologico.**

Il paradigma fissato dalla metafisica aristotelica è come abbiamo visto la ripetibilità; le forme eterne si ripetono identicamente conformando / negando la contingenza irripetibile ed irriducibile a qualunque forma prefissata. Il sapere epistemico è sapere della ripetizione della negazione del contingente; pertanto all'interno del paradigma aristotelico non si dà evoluzione, ovvero il mutamento nelle proprie strutture essenziali, in quanto ripetibile, non presenta sorprese; l'accidente non tocca l'essenza che si riproduce identica eternamente. La struttura del ripetibile implica inevitabilmente la correlazione – negazione con l'irripetibile; Aristotele pone la priorità del ripetibile sull'irripetibile, della necessità sulla contingenza; esiste tuttavia nel pensiero antico un'altra fondamentale tradizione di pensiero che rovescia completamente il rapporto precedente; si tratta dell'atomismo antico che pensa il cambiamento non nei termini della ripetizione dell'identico coerente con una logica del finito e del compiuto (la cui immagine paradigmatica è il moto circolare uniforme dei corpi celesti); bensì dell'irripetibile intreccio di infinite forme che producono eventi irriducibili a qualunque logica della ripetizione dell'identico. Per l'atomismo antico la logica dell'essere è la logica dell'infinito e dell'apertura, laddove nella logica della metafisica platonico – aristotelica si istituisce la logica della ripetizione eterna dell'identico. Riportiamo di seguito due testi emblematici di Lucrezio che mostrano in modo mirabile la logica della scienza atomistica con riferimento all'evoluzione delle forme viventi; ciò che è davvero sorprendente è leggere come l'atomismo antico nelle parole dell'autore del *De rerum natura*, avesse perfettamente colto alcuni dei presupposti ontologici fondamentali dell'evoluzionismo biologico. Nei testi che proponiamo l'idea di fondo è che nei mutamenti biologici il caso sia prioritario rispetto alla necessità; ovvero la spontaneità e contingenza del mutamento è prioritaria rispetto allo scopo che successivamente ne segnerà il carattere di necessità in vista di uno scopo. Per esempio gli organi del nostro corpo non si sono formati in funzione dell'uso che noi ne facciamo; al contrario possiamo dire utilizzando un linguaggio evoluzionistico, che la comparsa di spontanea di determinate mutazioni organiche è stata selezionata dall'ambiente naturale perché utile, e dunque è stata trasmessa ereditariamente. Come scrive Lucrezio, "è l'organo che crea l'uso"; non ha alcun senso rovesciare tale rapporto ponendo prioritariamente rispetto l'essenza intesa come causa finale e motore ad un tempo dei processi biologici. Ecco il primo dei testi proposti:

"A questo proposito, segnaliamo un vizio grave di ragionamento; evita questo errore e guardati dal cadervi. La luminosa visione degli occhi non è stata creata – come potresti credere – per permetterci di vedere lontano; non certo per permetterci di camminare a grandi passi, l'estremità delle gambe e delle cosce poggia e s'articola sui piedi; e neppure le braccia che abbiamo attaccate a solide spalle, le mani che ci servono da ambedue i lati, ci sono state date per sopperire i nostri bisogni. *Interpretare i fatti a questo modo è fare un ragionamento che rovescia il rapporto delle cose, è mettere ovunque la causa dopo l'oggetto. Nessun organo del nostro corpo è stato creato per nostro uso; ma è l'organo che crea l'uso* [corsivo nostro]. La visione non esisteva prima della nascita degli occhi, né la parola prima della creazione della lingua; piuttosto, la nascita della lingua ha preceduto di gran lunga quella della parola; le orecchie esistevano ben prima che si udisse il primo suono; in breve, tutti gli organi – secondo me – sono anteriori all'uso che se ne è potuto fare. Non hanno potuto essere creati in vista dei nostri bisogni. In compenso, gli uomini hanno saputo venire alle mani, lottare, combattere, squarciarsi, insozzarsi le membra di sangue, ben prima di far volare le frecce scintillanti; la natura gli aveva insegnato a proteggersi dalle ferite prima che l'arte bellica avesse ancora armato il braccio sinistro con lo scudo. Senza dubbio l'abitudine di riposare le membra stanche è ben anteriore ai morbidi letti, e si è saputo placare la sete prima dell'invenzione delle coppe. Per tutte queste scoperte si può ben credere che, nate dai bisogni della vita, siano state fatte in vista dell'utilità. *Ma bisogna mettere da parte tutte le cose che, prima create spontaneamente, ci hanno solo più tardi rivelato la loro utilità. In prima linea*

*vediamo i sensi e le membra* [corsivo nostro]. Ancora una volta, siamo ben lontani dal poter credere che siano stati creati per renderci un servizio" (Lucrezio, *La natura*, trad. O. Cescatti, Garzanti, Milano 1979, vv. 823 – 857).

Il secondo testo focalizza il concetto di lotta per l'esistenza, ovvero di selezione naturale, in relazione a quelle specie che sono scomparse perché non adatte a sopravvivere, e quindi non in grado di riprodursi; le specie non sono caratterizzate nella visione lucreziana dalla eterna ripetizione di identiche essenze formali, bensì dalla storicità ed irripetibilità più radicale, che porta alla affermazione dell'esistenza di numerose specie che sono comparse e scomparse senza lasciare alcuna discendenza, perché non selezionate dall'ambiente in cui sono vissute. Leggiamo dunque il secondo testo proposto:

"Numerose furono le specie che dovettero scomparire e non poterono riproducendosi crearsi una discendenza [corsivo nostro]. Tutte quelle che vedi godere l'aria vivificante, possiedono o l'astuzia o la forza o la velocità, che sin dall'origine gli hanno assicurato protezione e salvezza. Ne sussiste un buon numero la cui utilità, molto opportunamente, mettemmo a nostra disposizione. La specie crudele dei leoni e le altre bestie feroci furono protette dalla forza, le volpi dall'astuzia, i cervi dalla fuga. I cani dal sonno leggero, dal cuore fedele, e tutte le specie che forniscono le bestie da soma e da tiro, e le greggi di montoni lanosi, e quelle di bestie con le corna, tutte sono state affidate alla custodia dell'uomo, o Memmio. Il loro istinto le spingeva a fuggire le bestie feroci, a ricercare la pace e un'abbondante pastura ottenuta senza fatica: tutti beni che gli diamo per pagarne i servizi. Ma gli animali cui la natura aveva rifiutato ogni mezzo per vivere liberi e soli, sia per renderci qualche servizio, in ricompensa del quale noi accordiamo alla loro razza nutrimento e sicurezza sotto la nostra protezione, tutti quelli – senza dubbio – *offrivano agli altri una preda e un bottino senza difesa, impediti com'erano tutti dalle catene del loro destino, fino al giorno in cui la natura sarebbe giunta a estinguere la loro specie* [corsivo nostro]" (*op. cit.*, vv. 855 – 877).

L'ontologia dell'atomismo antico è pertanto quella del caso che istituisce in termini prioritari la necessità, laddove nell'ontologia della ripetizione di matrice platonico – aristotelica, è la necessità che riproducendosi eternamente identica si pone in termini prioritari relativamente alla contingenza, negata e conformata dalla necessità medesima. Per quanto riguarda l'epicureismo lucreziano, ciò è particolarmente evidente nella celebre teoria del *clinamen*; termine latino con cui Lucrezio traduce il greco *èkkklisis*, il cui significato è "deviazione", derivato da *èkklinein*, "deviare", "declinare" (cfr. *La natura*, vv. 216 – 293). Si tratta di una teoria che non è contenuta in nessuno degli scritti di Epicuro che ci sono pervenuti, ma che risalirebbe al filosofo greco così come ci dicono numerose testimonianze. Secondo questa teoria gli atomi cadono perpendicolarmente nello spazio infinito, a causa del loro peso; ma se le cose stanno così, allora non potrebbero incontrarsi mai per dare vita ai corpi composti che costituiscono gli infiniti mondi. Ecco che allora nella catena deterministica, accade l'evento della deviazione nel movimento perpendicolare degli atomi, il quale rende possibile l'aggregazione degli atomi tra di loro. Ciò significa che sussiste una correlazione ineliminabile tra il caso e la necessità; per l'atomismo di Epicuro e Lucrezio in realtà possiamo affermare che esista una priorità del caso che con il proprio accadere istituisce una catena di necessità.

In effetti la questione teoreticamente rilevante sta nel riconoscere che sarebbe del tutto impossibile pensare il caso e la necessità al di fuori della loro reciproca differenza / correlazione / implicazione; in tal senso sarebbe del tutto impensabile la scienza metafisica del ripetibile platonico – aristotelica, se non in cor – relazione con la metafisica dell'irripetibile epicureo – lucreziano. Scrive proprio a questo proposito Carlo Sini: "Causa intelligente da un lato, mero mezzo o strumento dall'altra: tra questi poli è tradizionalmente iscritto per noi il problema del significato. Di qui alcune opposizioni a loro volta tradizionali. Per esempio tra fatto accidentale e causa finale, tra azione meccanica e azione intelligente, tra reazione istintiva e reazione intenzionale, cioè, più in generale, tra istinto e ragione, tra risultato involontario e risultato che è frutto di libera decisione, e così via. Più in generale ancora si potrebbe parlare della opposizione tra *fatto* e *valore*. Ogni fatto è accidentale: è come è e accade come accade. E' così ma potrebbe essere altrimenti. Valore è invece ciò che *deve* essere così com'è, in base a un suo intrinseco significato o senso. Ne deriva che è inutile cercare un valore nei fatti del mondo; se un valore

esiste, esso deve trascendere i meri fatti e in un certo senso deve trascendere il mondo" (cfr. *L'origine del significato. Filosofia ed etologia. Figure dell'enciclopedia filosofica "Transito-verità"*, libro terzo, Jaca Book, Milano 2004, p. 20). Con l'accadere della differenza mondana, ovvero con l'accadere della *relazione / ripetizione* che costituisce l'Inizio da sempre iniziato dell'orizzonte mondano, si dà anche l'accadere della cor-relazione delle categorie modali di contingenza e necessità, quella che con altri termini Sini chiama l'opposizione tra fatto e valore, ma che forse sarebbe meglio definire come l'opposizione tra ripetizione dell'irripetibile (contingenza) e ripetizione dell'identico (necessità).