

## ESSERE SIGNIFICA ESSERE IN VISTA DI UN FINE Aristotele e la disputa col materialismo\*

CHARLES T. WOLFE

*Occorre affrontare senza disgusto l'indagine su ognuno degli animali, giacché in tutti v'è qualcosa di naturale e di bello. 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 regione del bello (PA I 5, 645 a 21-26).*

### *Introduzione*

Aristotele presenta svariati argomenti contro quei pensatori che egli chiama *physiologoi*, ma che noi oggi potremmo definire come «materialisti». Secondo lui, l'interesse che pensatori come Democrito o Empedocle mostravano per la materia li avrebbe portati a ridurre ogni cosa agli atomi e al caso, oppure alla teoria degli elementi (fuoco, terra, acqua, aria) e della loro «mescolanza», cosicché essi «hanno trattato poco e in modo parziale della forma e dell'essenza» (*Phys.* II 2, 194a 20). Tuttavia, Aristotele è ugualmente critico verso l'«idealismo» delle forme platoniche, che non spiegano fenomeni caratteristici del mondo sublunare come il *mutamento*: le forme non sono «di nessuna utilità per spiegare i processi di generazione e per spiegare le sostanze» (*Met.* Z 8, 1033 b 29), o, più in generale, «perché mai, infatti, le cose sensibili parteciparono o partecipano di esse?» (*Met.* Δ 10, 1075 b 20). Sosterrò che il suo modo di percorrere il sentiero di entrambi questi due estremi – l'uno, che tenta di offrire delle «spiegazioni» o «formule» per il mondo naturale, ma che non può rendere conto della permanenza delle cose, nel suo richiamarsi costantemente al caso e alla necessità, l'altro, che si è

---

\* Ringrazio Klaus Brinkmann, Monique David-Ménard, e Mirja Hartimo per i loro commenti sull'ultima bozza, e Luis Guzman per aver condiviso con me il suo lavoro sulla discussione contenuta in *Fisica* II. Sigle utilizzate per le opere di Aristotele: *DA*: *De Anima*, in *Opere*, volume IV, a cura di A. Russo e R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 97-191; *GA*: *La generazione degli animali*, in Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, Utet, 1999, pp. 775-1402; *GC*: *Generazione e corruzione*, in *Opere*, vol. IV cit., pp. 1-95; *MA*: *I movimenti degli animali*, tr. it. in Aristotele, *Opere biologiche* cit., pp. 737-773; *Met.*: *Metafisica*, tr. it. di G. Reale, Milano, Rusconi, 1993; *PA*: *Le parti degli animali*, tr. it. in Aristotele, *Opere biologiche* cit., pp. 483-736; *Phys.*: *Fisica*, tr. it. a cura di L. Ruggiu, Milano, Rusconi, 1995; *PoA*: *Analitici posteriori*, in *Opere* cit., volume I, a cura di M. Gigante e G. Colli, 1982, pp. 257-373.

troppo allontanato dal mondo – è meglio espresso dalla sua nozione di «essere in vista di». Dalla generale esposizione del mutamento, ricaviamo il principio che può essere così formulato:

X non è spiegato nel modo migliore a partire dai suoi costituenti, né da un'occorrenza fortuita, né dal suo *eidos*. Piuttosto, X è spiegato nel modo migliore in quanto è «in vista di Y». Essere significa essere in vista di un fine.

Pertanto, la mia analisi di un Aristotele «anti-materialista», o come un pensatore in dialogo con la sfida del materialismo, metterà in evidenza, nello sviluppo di questo tema, quasi una risposta al materialismo. Come mostra la citazione in esergo, tratta dalle *Parti degli animali*, l'investigazione della natura rivelerà che l'«essere in vista di» è presente in quel testo più che altrove, in una disputa che unisce biologia e metafisica. Inoltre, Aristotele applica la nozione di «in vista di cui» all'analisi della stessa materia, in cui l'illustrazione materiale del funzionamento organico – come nel caso di processi naturali quali la crescita dei denti o la pioggia – non viene tanto rifiutata, quanto integrata da una spiegazione teleologica.

La cosiddetta disputa anti-materialista emerge in Aristotele dal momento che egli vuole proteggere la sua teoria del mutamento dal ricadere in una teoria del caso (secondo lui una non-teoria). Posto ciò, proverò, in primo luogo, (1) a ricostruire i passaggi attraverso i quali egli giunge a questo problema: dalle riflessioni su forma e materia al mutamento e alla generazione. Quindi, e centralmente, (2) punterò l'attenzione sugli argomenti di Aristotele a favore dell'«in vista di cui», o causa finale, in quanto entrambi riguardano i processi naturali e la stessa materia animata. Questi argomenti costituiscono la prima espressione della distinzione tra teleologia e necessità, in quanto è in reazione alle teorie del caso e della necessità, in particolare in *Fisica II*, che Aristotele articola per la prima volta l'«in vista di cui». Concluderò (3) con delle ulteriori riflessioni sull'«in vista di cui», in quanto spiegazione scientifica, e il Bene.

### 1. Una metafisica biologica: da materia e forma a mutamento e generazione

1.1. Aristotele prende le mosse dall'«assunto» che in natura c'è mutamento (*Phys.* I 2, 185 a 12), cosa che egli assume non essere stato afferrato da quelle che potremmo chiamare le «metafisiche razionali» dei suoi predecessori. In più, le cose naturali, a differenza delle cose artificiali, hanno in se stesse un principio di «mutamento» o di «movimento» (*kinesis*). Questo significa essere naturale, avere una «natura» (*Phys.* II 1, 192 b 14-15, b 33). In altri termini, la «natura» di una cosa è il suo interno «principio di mutamento» (*Met.* Δ 4,

1015 a 13-19). Ora, vi sono diversi tipi di mutamento. Per spiegarli ci occorrono le *quattro cause*, in quanto conoscere qualcosa equivale a conoscere la sua causa o spiegazione<sup>1</sup>. Quali sono queste quattro cause?

Sostanza o essenza (*to ti en einai*, «che cos'è» per qualcosa l'essere quel qualcosa), il «perché», o la «formula» o il «modello»; nel caso di una casa, la sua struttura; la legge per cui qualcosa si sviluppa: la *causa formale*.

La materia, il sostrato (il costituente da cui qualcosa viene ad essere, come il bronzo per la statua, o il legno per la casa), ossia la *causa materiale*.

Il «primo principio del mutamento», la fonte del mutamento (il padre del figlio, lo scultore della statua, il costruttore della casa), ossia la *causa efficiente*. Si noti che questo significato è il più vicino alla nostra comprensione della causalità. Aristotele pensa che i *physiologi* affidino alla sola causa efficiente, o alla combinazione della causa materiale e di quella efficiente, la spiegazione di fenomeni che egli piuttosto spiegherebbe facendo riferimento alla causa finale (*Met.* A 4, 985 a 10-13, a 27-34).

La *causa finale* o il bene, lo scopo, ciò in vista di cui (*to hou eneka*), la funzione della casa (riparo ecc.). Perché cammino? Per essere in buona salute. Aristotele appronta una spiegazione dell'«in vista di cui», intesa come una delucidazione dei processi naturali in *Phys.* II 8 e in *PA* I 1 (discuterò di entrambi nella parte II). La causa finale, o «la cosa in vista di cui», è il *limite di ogni movimento* (*MA* VI, 700 b 11-12), poiché in caso contrario vi sarebbe un regresso all'infinito: il camminare in vista della salute, la salute in vista del camminare, e poi cos'altro?<sup>2</sup>

I presocratici tendevano ad affidarsi alle cause *materiali* (b), ma il legno non «fa» o causa il letto<sup>3</sup>, e neppure il bronzo la statua! Aristotele non si interessa né ai costituenti materiali, né alle forme platoniche; egli vuole trovare quella X che è la fonte del *movimento*. Dopo aver passato in rassegna i presocratici e le loro asserzioni su fuoco, terra, aria e acqua, Aristotele si chiede: c'è solo la causa materiale? (*Met.* A 3, 984 a 18). La sua risposta è no, il che lo porta alla formulazione iniziale della sua posizione antimaterialista: «*infatti, non è certo il sostrato che fa mutare se stesso*» (a 23, corsivo mio). La materia non *muove se stessa* ( $\Delta$  6, 1071 b 29), non può essere fonte di movimento: la casa richiede un architetto per esistere. La riflessione di

1 *Met.* A 1, 981 a 30; A 3, 983 a 25-26; *Phys.* I 1, 184 a 13 e II 3, 194 b 19-21. Sulle quattro cause in generale, *Met.* A 3 fa riferimento alla discussione canonica in *Phys.* II 3, che è in parte un duplicato di *Met.*  $\Delta$  2.

2 La causa finale non si applica solo all'azione umana; la teleologia di Aristotele non è antropocentrica. Si consideri, tuttavia, il passaggio della *Politica* in cui si spiega che le piante esistono per nutrire gli animali, e gli animali esistono allo scopo di vestire l'uomo (*Pol.* I, 1256 b 15-22, esp. b 16).

3 *Phys.* II 1, 193 a 13-b 9.

Aristotele sul sostrato (*hypokeimenon*) lo conduce a sviluppare una teoria della *forma e materia*, in contrapposizione alle forme platoniche, che non spiegano nulla del mondo come noi lo esperiamo; questa teoria è interamente incentrata sul problema del *mutamento*, cui vuole accordare *lettres de noblesse* di problema metafisico. Come può persistere la forma, se la materia muta? E, viceversa, come mai, se seppelliamo un letto di legno, si comporta come «legno» e non come letto? Per cominciare un'indagine su ciò che è, sulle cause che producono il mondo così come lo conosciamo, Aristotele deve partire dalle cose esistenti, percepite dai sensi. Anzitutto, su ogni cosa possono porsi due questioni:

1. la questione del «*che cosa*», ossia: che cosa sono i suoi costituenti o componenti?

2. la questione del «*come*», ossia: come è diventata quello che è?

Come cercherò di mostrare, queste due questioni vengono infine sostituite da una terza:

3. qual è il suo *scopo*?

La risposta a (1) riguarda la forma e la materia, e (2) è fondamentale ciò che spinge Aristotele a rivolgersi al problema del mutamento, a cui risponde con le nozioni di potenza e atto. Lo stesso oggetto può esistere in atto o in potenza, in quanto la forma e il composto sono in atto, mentre la materia è in potenza ( $\Delta$  5, 1071 a 5-11). La materia esiste in potenza fino a che non viene informata dalla forma ( $\Delta$  8, 1050 a 15). L'atto deve essere anteriore (in quanto causa di tutto,  $\Delta$  5, 1071 a 38) poiché, se vi fosse solo l'essere in potenza, come potrebbe esservi movimento? (ancora, la materia non muove se stessa). La potenza è *in vista dell'atto* ( $\Delta$  8, 1050 a 9) – andando alla questione (3). E sappiamo che l'atto più elevato è il Primo Motore.

Come muove il Primo motore? Come una *causa finale* (il solo caso di una causa efficiente e finale). Cominciamo col ritenerlo oggetto di desiderio, per muoverci, di conseguenza, verso il Primo Motore<sup>4</sup>; cioè, nonostante il fatto che il Primo Motore sia la fonte di ogni movimento, allo stesso modo noi lo «desideriamo»; la materia stessa tende verso il Bene (*Phys.* I 9, 192 a 16-23). Questo «tendere» segna la differenza cruciale tra la materia negli organismi biologici e la materia negli oggetti artificiali, poiché solo i primi hanno questa potenzialità (il «tendere») nei confronti del Primo Motore, l'*entelecheia*. Se la forma è la più alta attualità, ciò significa che non abbiamo la mera capacità di pensare gli oggetti, ma che essi sono in potenza presenti in noi (*Met.*  $\Delta$  8, 1049 b 26)<sup>5</sup>. Questa «direzionalità» o spinta verso il compimento, caratteri-

4 *Met.*  $\Delta$  7, 1072 a 20 b1, cfr. anche  $\Delta$  5, 1071 a 37.

5 J. Lear, *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 292-293.

stica della nostra *vita* in quanto esseri «eliotropici» implica che la necessità materiale democritea può essere ammessa da Aristotele, ma non può essere una valida spiegazione dei processi naturali e neppure della materia, poiché «il fine è causa della materia», anziché essere la materia causa del fine; la materia non «necessita» il fine (*Phys.* II 9, 200 a 15-20, a 33-34).

1.2. Quale, tra la causa «in vista di cui», o causa finale, e la causa che è la «fonte del movimento», viene prima? La causa «in vista di cui», in quanto è la spiegazione o la definizione (*logos*) della cosa; e noi possiamo cogliere la natura di qualcosa solo specificando il suo *logos* o «essenza» (*to ti en einai*): ciò in vista di cui è. Aristotele lo chiama anche *il bene*, il che ha senso specialmente negli esempi del tipo «Perché cammino dopo pranzo? In vista della mia salute» (*PA* I 1, 639 b 20; 642 a 1-2, 13-27). La causa «in vista di cui» è il *bene*, perché i processi naturali sono «in vista di ciò che è bene in ciascun caso» (*GA* V 8, 789 b 4). Si ricordi che la causa di qualcosa è anche la sua *natura*. Gli esseri viventi possiedono un principio interno di movimento, e pertanto sono indipendenti, «non dipendono da entità più basilari»<sup>6</sup>. Possedere un interno principio di movimento o di mutamento è segno di una certa direzionalità: significa che l'essere ha uno scopo! Questa componente teleologica è ad un tempo la fonte della sua unità irriducibile (*Met.* Z 17, 1041 b 1-9), che non può essere spiegata unicamente dal riferimento ai suoi componenti materiali (elementi), e della sua persistenza nel tempo. Naturalmente, gli esseri viventi, ossia gli esseri animati o «dotati di anima», non persistono eternamente nel tempo, come i corpi celesti o il Primo Motore. Essi persistono nel tempo in un modo che è temporalmente limitato, nel senso che l'organismo non si limita a manifestare una natura, in quanto la vita è definita come «autonutritivo, crescita e decadimento» (*DA* II 1, 412 a 14).

La sfida chiarificatrice del mutamento porta Aristotele a scrivere la *Fisica*, nella quale il mutamento è definito come un tipo di movimento. Ma proprio in quanto il movimento deve provenire da qualcosa, vi sarà una scienza dei «principi primi»: *philosophia prote* o filosofia prima, precisamente, il ramo dell'attività teoretica interessata ai principi primi o alle cause (che includono il bene o la causa finale: *Met.* A 2, 982 b 10). La filosofia prima studia le sostanze immateriali e immutabili, e infine il Primo Motore; la «filosofia seconda» si divide negli studi delle sostanze che sono mutevoli ma eterne, vale a dire i corpi celesti, e le sostanze corruttibili nel mondo sublunare, come gli enti biologici<sup>7</sup>.

6 M.L. Gill, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 213.

7 *Phys.* II 7, 198 a 30; *Met.* E 1, 1026 a 29-31.

La necessità di una spiegazione del mutamento porta alla nozione di un sostrato, di un livello «al di sotto» del mutamento, poiché Aristotele cerca una spiegazione dei processi naturali che possa fare ricorso ad un fondamento autentico e non essere invalidata dagli accidenti: ciò sarebbe il materialismo. La situazione che egli presenta è che tutti i suoi predecessori sono caduti nel porre dei principi e nell'asserire la loro mescolanza o il loro conflitto; «nessuno dice perché mai ci sarà sempre generazione, e quale sia la causa della generazione» (*Met.* Δ 10, 1075 b 17); i materialisti credono che nulla sia generato e nulla perisca (A 3, 983 b 14) perché la materia prima viene sempre conservata<sup>8</sup>. Prendere «sul serio» il mutamento significa non ipostatizzarlo in un costante flusso di divenire, come fa Eraclito. Aristotele spiega che Platone, in gioventù, era ancora un eracliteo che spiegava ogni cosa in termini di mutamento; fu l'incontro con Socrate, che era in cerca degli universali con la sua domanda «che cosa è X?», a convincere Platone a cercare qualcosa oltre il mondo sensibile: le Forme (*Met.* A 5-6, 987 a 30-b 10). Ma le Forme non sono una spiegazione sufficientemente buona del mutamento, del mondo mutevole che noi esperiamo, e che include dei processi di generazione, mostrati come problemi in *Phys.* I, 7. Per contrasto, i materialisti sono «migliori» dei pensatori mitologici come «Esiodo e i teologi» (*Met.* B 4, 1000 a 10), in quanto essi almeno «procedono per dimostrazioni» (a 20). Ancora nella spiegazione di Empedocle, il mutamento non è tanto qualcosa di reale, quanto piuttosto un «accidente delle interrelazioni tra le cose reali»<sup>9</sup>; il vero processo di generazione, vale a dire il cominciare-ad-essere e il corrompersi, viene trattato come un'apparenza che corrisponde a delle redistribuzioni qualitative.

Tuttavia, il mutamento in quanto «obiettivo» della spiegazione non si *riduce* ad un inerte sostrato. Piuttosto, Aristotele enfatizza l'idea di una *fonte che dà inizio al movimento*. Materialisti come Leucippo, Democrito ed Empedocle confondono la causa materiale con la «causa movente», la fonte del movimento. Pertanto sono colpevoli di alcune lacune almeno quanto gli «idealisti» come Parmenide, per il quale tutto è Uno: essi «hanno trascurato per negligenza» il movimento (*Met.* A 4, 985 b 20).

Consideriamo due casi di mutamento. Il primo: un uomo ignorante diventa istruito. Il secondo: la crescita dallo sperma all'uomo. Nel primo caso, il soggetto non viene modificato nella sua materia, ma cambia predicati. In logica, la relazione tra contrari (F e -F, ignorante ed istruito) non ha la «direzionalità» del mutamento nel mondo fisico, che prende la forma dello svilup-

8 Perciò si potrebbe dire che Aristotele cerca di «riabilitare il mutamento facendone il prodotto della mescolanza di esseri preesistenti in possesso delle qualità degli Eleati», cfr. D.W. Graham *Aristotle's Two Systems*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 125.

9 *Ibidem*.

po lungo un continuum. Questo mutamento «generativo» o «generazione» è *metabole*. La differenza tra l'opposizione logica di -F e F e lo «sviluppo lungo un continuum», come tra la malattia e la salute, in un tipico esempio aristotelico, ci mette sulla via per comprendere il carattere teleologico del mondo fisico. La salute è presente in potenza nella malattia: la febbre è un segno del corpo che combatte un'infezione ecc.; mentre -F non «muove» verso F, quando sono malato io mi muovo (è sperabile) verso la salute.

Nel mutamento dello sperma in un uomo, l'esigenza di Aristotele che la sostanza rimanga nel composto o in una composizione non viene soddisfatta (*Phys.* I 9, 192 a 31-32). Quando noi «distinguiamo» qualcuno o qualcosa in base al suo *eidos*, in un certo modo ci stiamo rapportando a un'entità ilemorfica, a una combinazione di forma e di materia: io distingo quest'uomo dicendo «Oh, c'è Socrate», nominando la sua forma, ma si tratta necessariamente della sua forma in quanto incarnata o individuata nella materia. Il *tode ti*, il «questo» o il «qualcosa» che distingo, è come un «tipo naturale», una parte indivisibile ed irriducibile del mondo naturale, una forma-specie, piuttosto che solo una combinazione di forma e di materia. La formulazione iniziale dell'idea di sostanza come sostrato *appartiene ai materialisti*, per i quali questo sostrato è *hyle* (*Met.* A 3, 983 b 6-18). Aristotele valuta quest'idea, ma sente che alla fine è una definizione troppo stretta: il bronzo non può essere detto l'*ousia* di una statua (*Z* 3, 1029 a 4). Sia *hyle* che *morphé* sono degne di questo status, in quanto è la loro composizione o composto (a 26-30)<sup>10</sup>. Si noti che qui Aristotele sta dicendo che la materia di una cosa deve essere presa in considerazione nella sua definizione, mentre in altri testi come nella *Fisica* e in *PA* dice che una *spiegazione* materiale non può rendere conto dei processi materiali, cioè del modo in cui le parti di un organismo realizzano la loro funzione (in vista del quale esistono).

Il problema è come occuparsi della sostanza sensibile, cioè della sostanza mutevole. La materia in quanto correlato della forma è inizialmente emersa come risposta filosofica al problema del mutamento. Invece di comprendere il mutamento come il passaggio di un contrario in un altro, Aristotele argomenta che deve esserci un sostrato soggiacente al mutamento, che può anche spiegare la generazione e la corruzione delle sostanze. Questo sostrato risulta essere la materia (*Phys.* I 9, 192 a 31-32, 34) – salvo che, infine, egli deciderà che è la forma.

1.3. Aristotele è consapevole che la materia di cui siamo fatti cambia col tempo (*GC* A 5, 321 b 24 f). *essa non può essere parte della definizione (logos) dell'essenza* (*Met.* Z 11, 1037 a 25, 27), in quanto la *definizione* di una

10 Cfr. T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 205, 210.

cosa non fa riferimento alla sua materia (Z 10, 1035 a 17, 22). Quando io individuo qualcosa o qualcuno, è in riferimento alla forma e non alla materia. Il *logos* (definizione, nozione, formula) di una cosa è «dell'universale» (1036 a 1). La materia non può essere *ousia* poiché non è né ontologicamente indipendente, né un *tode ti* (Z 3, 1029 a 7 seg., a 19, a 27). Di per sé, cioè senza forma, manca di determinatezza. Nessuna delle categorie si applica alla materia. Cos'è un uomo? Un corpo o una casa? È qualcosa che deriva la sua unità dalla sua *forma*; pertanto la «causa per cui la materia è una determinata cosa», cioè la sua forma, è anche la sua *ousia* (Z 17, 1041 b 1-9).

La generazione comincia necessariamente da un termine ingenerato (la materia) e si dirige verso un fine che è qualcosa di immobile (la forma) (B 4, 999 b 4-12). Data una materia immutabile, in che modo può esservi mutamento da X a Y, dallo sperma ad un uomo? La risposta di Aristotele è che, al di fuori della sostanza, elementi o parti di animali sono solo potenzialità per la sostanza pienamente realizzata, l'animale vivente (Z 16, 1040 b 5 e sgg.) e, ancora, la sua idea che se non vi fosse nulla di eterno non vi sarebbe fonte di generazione, che serve da fondamento metafisico per il «tipo di permanenza»: «è l'uomo che genera l'uomo», cioè, deve esserci un principio all'inizio per generare qualcosa, che a sua volta ha il suo principio: «la generazione è un processo da qualcosa a qualcosa, da un principio a un principio» (PA II 1, 646 a 31). E la fonte del movimento è anche il limite del movimento (*Met.* B 4, 999 b 6, b 10).

La risposta alla domanda «che cosa?», affrontata nel paragrafo 1 è che un dato individuo è una materia organizzata secondo una «forma». Quando qualcosa è un «questo in questo» (*tode en tode*), non è sufficiente spiegarlo nei termini di una forma o essenza: la nozione di questo qualcosa deve includere anche la sua materia (*Met.* E 1, 1025 b 30 sgg.; K 7, 1064 a 21 sgg.): un «questo in questo» significa «forma-nella-materia». Per quanto riguarda il «come?», la materia è il sostrato nel quale prende posto lo sviluppo della forma (la ghianda per la quercia, lo sperma per l'uomo); l'individuo, quando è infine determinato dalla forma, è in atto ciò che la materia non sviluppata era in potenza. Si noti la differenza tra la concezione delle sostanze in quanto permeate da generazione e corruzione, e la concezione più statica trovata nella *Metafisica* (Z 8-9), in cui la materia non viene ad essere né si corrompe. Furth osserva che «Z 8-9 pensa alla semplice materia, come il bronzo»; di fatto, in quanto lega di rame e stagno, il bronzo è a sua volta creabile e distruttibile, come gli antichi già sapevano<sup>11</sup>. Diciamo ancora qualcosa sul «che cosa», prima di passare al «come».

Le sostanze, in quanto organismi viventi, sono di fatto dei composti di materia e forma. Se venissero analizzate nelle loro componenti, la forma sem-

11 M. Furth, *Substance, form and psyche: an Aristotelian metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, III, § 12.

brerebbe avere la precedenza. Ancora, tentare di «prescindere dalla materia» nella definizione è «fatica inutile» (Z 11, 1036 b 23), in generale, perché molte cose sono una forma distinta *in* una materia distinta, nello specifico, perché per definire un animale bisogna prendere in considerazione il suo *movimento* e quindi l'interrelazione tra le sue parti (b 29-30) (per questo una mano o un dito tagliato non sono più una mano o un dito se non per omonimia).

Questa idea di una «relazione speciale» tra la forma e certi tipi di materia viene espressa nella «materia prossima» di Aristotele, che è in contatto col resto della materia in cui la forma è presente in potenza, di contro alla «materia remota», come la mano recisa dal corpo, in cui la forma è solo presente in quanto *possibilità*. In modo abbastanza misterioso, «la materia prossima e la forma sono un'unica e medesima realtà» (H 6, 1045 b 17-19), che potrebbe portarci a pensare che siamo semplicemente dietro alla forma, salvo che «anche la materia è sostanza» (H 1, 1042 a 32). Di fatto, non è facile isolare la forma. Per esempio, anche l'anima, che, come abbiamo visto, è forma e atto, non può essere definita senza alcun riferimento alla sua materia prossima. Una definizione «funzionale» include, nondimeno, della materia<sup>12</sup>. In maniera simile, la proprietà dell'essere camuso in un naso camuso non può ridursi alla concavità (che potrebbe essere una «formula»), perché quando definiamo la concavità non c'è nulla di particolarmente «camuso» in essa. Ciò che l'essere camuso ci dice è che «la carne è la materia in cui la concavità si produce» (Z 10, 1035 a 5), la sua materia prossima, cioè la materia che le è *propria*, come lo è la carne per il corpo umano nell'esempio.

Le forme che sono incorporate nella materia richiedono un particolare tipo di materia per la loro incarnazione: «l'atto e la forma sono diversi per le diverse materie» (H 2, 1043 a 12). Ciò è illustrato dal caso estremo dell'anima, così descritta nel *De anima*: l'anima non agisce separatamente dal corpo (I 1, 403 a 5), e le affezioni dell'anima sono principi che coinvolgono la materia (a 25). Ancora, l'anima è anche «l'atto primo di un corpo che ha la vita in potenza» (II 1, 412 a 27), e, in quanto tale, uguaglia l'*ousia* e anche il *to ti en einai* (b 10-12). È una definizione molto funzionale, se si considera che il primo esempio di Aristotele è una scure: che cos'è essere una scure? Una scure differisce da una sega, un coltello da un boomerang basandosi su un modo specifico del *fare*. Per estensione, l'anima come essenza del corpo è un certo modo di «fare». È il «che cos'è l'essere» di uno specifico tipo di corpo: quello che ha il suo proprio principio di movimento e di quiete (b 17). Essa non può separarsi dal corpo perché in alcuni casi il suo essere in atto «è delle parti stesse» (413 a 5).

12 *Met.* Z 11, 1036 b 22 sgg.; sulla materia funzionale nella relazione tra corpo e anima nel *De Anima*, si veda M.L. Gill, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity* cit., p. 145.

La materia non può costituire una parte della definizione dell'essenza, ma il caso della «materia prossima», della «materia animata», sembra unico. I letti, i vasi, le statue possono «venire ad essere» con vari tipi di materiali: legno, osso, marmo, ma «la forma dell'uomo appare sempre in carne e ossa e in parti materiali di tal genere», e non in altri modi o in «altri tipi di materia», come traduce Apostle (*Met. Z* 11, 1036 b 4-7), pertanto è difficile separare la forma dalla materia. O meglio, è realmente difficile trascurare la causa materiale: una sega di legno non è una sega<sup>13</sup>. Fino a che punto Aristotele «oscilla» nella direzione opposta, cioè, al di là di un'enfasi «platonica», eccessivamente astratta, sui numeri a spese della materia? *La nostra* materia è differente dalla materia di una statua o di un vaso: in particolare, le nostre parti materiali costituiscono parte della nostra *definizione*, in quanto la sensazione e il movimento sono dimensioni irriducibili della nostra vita, e non possono esistere al di fuori dei nostri organi (1036 b 26-32).

Eppure, con la materia, in quanto indeterminata, non è possibile procurare un *logos* (nozione, spiegazione), mentre se consideriamo la sostanza prima, la *prote ousia*, abbiamo un *logos*. Nel composto (*synolon*), invece, è presente anche la materia, ed è per questo che si tratta di un composto (es. «naso camuso», o «Callia») (1037 a 27 sgg.). il fatto che le cose singolari reali siano sempre dei composti di forma e materia, viene anche utilizzato da Aristotele come argomento contro le forme platoniche, considerate «vuote». Incontriamo, qui, la tensione tra la «materia in astratto» (identifico Socrate a partire dalla sua forma; il legno non fa un letto), e la «materia in quanto principio di individuazione» (l'esser camuso). Aristotele dice, ad esempio, che Callia e Socrate sono differenti *per la loro materia* (*Z* 8, 1034 a 7). D'altra parte, come abbiamo visto, sia forma che materia sono preesistenti: è l'individuo che è *soggetto a mutamento*. L'anima-sostanza è ciò che permane: è la forma-specie. Non è la materia ad assicurare la persistenza dell'identità nel tempo<sup>14</sup>, poiché viene interamente sostituita. Piuttosto, la forma sostanziale deve incarnarsi in una «materia distinta», come è ricordato in *Met. H* 2. Ciò che permane è *l'essere in vista di qualcosa*, principio, questo, talvolta definito come il «funzionalismo» di Aristotele.

1.4. Funzionalismo che asserisce che ciò che una cosa è, è il suo essere *per* – vale a dire il tema dell'«in vista di cui» che metterò in evidenza. Un passaggio di *Phys. II* 9 (200 a 31 sgg.) lo spiega bene: il necessario, nelle cose naturali, è tanto la materia quanto il mutamento cui è sottoposta; lo studioso

13 *Met. H* 4, 1044 a 27-29; *Meteorologica* IV 12, 390 a 14.

14 M. Loux, *Primary Ousia: an essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 234.

della natura deve trattare entrambe le cause, ma in particolare qual è il fine della cosa, in quanto «questo è causa della materia, e non la materia del fine» (a 30-34). In effetti, Aristotele afferma, talvolta, che quanta più materia vi è, tanto più difficile sarà raggiungere il fine.

In *DA* I 1, 403 a 29-b 3, Aristotele distingue il modo in cui i filosofi materialisti (*ho physikos*) tratterebbero per esempio il problema dell'ira da quello, opposto, dei filosofi dialettici (*ho dialektikos*). Il materialista spiega il fenomeno facendo riferimento al «bollire del sangue», mentre i «dialettici» si richiamano alla «forma o nozione» (*to eidos kai ton logon*), ossia alla direzione del comportamento: a cosa tende l'ira? L'ira è un *desiderio di fare X*. Ma Aristotele non si identifica del tutto con la visione dialettica, anche se, detta in questo modo, sembrerebbe. Infatti, come potremmo aspettarci, se ricordiamo la sua propensione per la «via di mezzo» o «terza via», invece dell'interpretazione materialista o idealista del fenomeno, Aristotele afferma che la sua definizione deve *combinare quella materiale e quella formale* (403 b 7-9)<sup>15</sup>. Se questo suona misterioso a tutti, si consideri uno dei suoi esempi più celebri... che può rivelare che la terza via «ilemorfica» non propende per nulla verso la forma come funzione.

Da un lato, il legno non fa il letto, perché il letto in quanto letto non possiede alcun principio innato di mutamento e di movimento, vale a dire: non ha una natura, mentre il legno ha una natura. Il letto ha «acquisito le caratteristiche» che lo rendono un letto dal suo essere un artefatto, e quindi non possiede alcuna «natura». Aristotele aggiunge: «sono da natura tutte quelle cose che, mosse in modo continuo in se stesse da un qualche principio immanente, giungono ad un fine» (*Phys.* II 8, 199 b 15). Solo nella misura in cui è fatto di legno un letto può avere un principio di mutamento (II 1, 192 b 29). Se interrare un letto di legno, la decomposizione risulterà tale che il legno produrrà un germoglio» (a 13) – ciò implica che l'*ousia* del letto è, in realtà, la sua materia, mentre le sue caratteristiche «formate» (se sia una cuccetta, un letto acquistato all'Ikea, un futon...) sono contingenti. Di qui alcuni pensatori hanno voluto restringere la «realtà» ai quattro elementi, intesi come «essere»: fuoco, terra, acqua, aria. Ma, d'altra parte, e in modo più definitivo, un letto, o la parte di un corpo, non è definito dalla sua materia ma dalla sua forma, o quanto meno dalla «materia del composto» (*PA* I 1, 640 b 26), in quanto «natura si dice in duplice senso, sia come forma che come materia» (*Phys.* II 2, 194 a 12) e «la forma, piuttosto che la materia, è natura» (II 1, 193 b 6-7). La replica di Aristotele al fatto che il legno di cui è composto il letto produca dei germogli, è il suo famoso «un uomo si genera da un uomo» (193

15 Cfr. E. Berti, *Does Aristotle's dialectic develop?*, in W. Wians (ed.), *Aristotle's Philosophical Development*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1996, pp. 128-129.

b 8-10), cioè: gli uomini non nascono per accidente. La materia detta «legno» non costituisce l'entità «formata» chiamata «letto» perché «l'accomodamento in virtù del quale una qualche materia costituisce un letto è un attributo accidentale di essa»<sup>16</sup>. Fin tanto che è un letto (con una definizione, un *logos*, un progetto), il letto non è «legno», ma è «di legno». Quando vediamo un letto, non pensiamo «guarda, c'è del legno» (a meno che non cerchiamo qualcosa con cui accendere il fuoco), bensì «c'è un letto (di legno)».

Sembra esservi una tensione tra questi due concetti di materia – come astrazione e come materia «per qualcosa» – ma è anche vero che entrambi i concetti rispondono al problema di spiegare il mutamento. Se il mutamento è l'«obiettivo» della spiegazione, e se ci siamo armati dall'inizio di una concezione della sostanza individuale, come la mettiamo con la generazione e la corruzione? In questi casi, sembra innegabile che la sostanza, tanto la sua materia quanto la sua forma, venga sottoposta a un'alterazione radicale; come dice Suzanne Mansion: «il divenire affetta la sostanza nel suo essere»<sup>17</sup>, perciò la materia che corrisponde alla forma deve diventare una pura e astratta «materia prima» (*Phys.* I 7, 190 a 31-b 13, 191 a 7-14).

Mutamento e alterazione sembrano forzare ogni nozione di sostanza che includa la nozione di sostanze sensibili. Se si esclude il movimento «cosmico» (il movimento dei corpi celesti), «le creature viventi sono causa del movimento di tutto il resto», tranne che del movimento dovuto ad un contatto immediato, come una collisione. E la caratteristica distintiva del movimento animale è che esso accade *in vista di qualcosa*, sia per quel tanto che un animale *viene mosso*, sia per quel tanto che esso *impartisce del movimento* (*MA* VI, 700 b 11-12). Siamo nell'ambito della teleologia naturale così come viene discussa in *Phys.* II: l'«in vista di cui» e l'insistenza sul fatto che la causa finale appartiene alla forma. In questo contesto, il senso della materia cambia. Essa non è più un sostrato astratto, ma piuttosto la «nuda materia» o «il materiale» di cui si serve la forma per raggiungere la sua meta (per esempio nella generazione). Detto di passaggio, questa nozione di «materia per X» è alla base dell'ipotesi di Furth che «il concetto filosofico di 'forma sostanziale' deve essere fundamentalmente considerato come un'invenzione: come uno strumento concettuale forgiato nel corso della ricerca di una comprensione teoretica degli agenti (o 'cause') responsabili della simultanea unità e complessità degli oggetti biologici, sulla scena di una fisica e di una chimica (potremmo chiamarla così) empedoclea, di per sé non abbastanza potente da soddisfare questo compito»<sup>18</sup>.

16 L. Aryeh Kosman, *Animals and other Beings in Aristotle*, in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 370, riferito a *Phys.* II 1, 193 a 12-15.

17 S. Mansion, *Positions maîtresses d'Aristote*, in Id., *Études aristotéliennes*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1984, p. 17.

18 M. Furth, *Substance, form and psyche: an Aristotelian metaphysics* cit., p. 71.

1.5. Come si comporta una teoria ilemorfica del mutamento di fronte al fenomeno del «caso» o della «fortuna» (*tyche*), cioè alle occorrenze che non sembrano obbedire a un modello? Abbiamo dedicato molto tempo a delineare la risposta di Aristotele al problema del mutamento, ma che dire della posizione materialistica? Ricordiamo che gli idealisti semplicemente omettono di occuparsene, oppure, come Eraclito, lo ipostatizzano, ma la risposta materialista sembra creare ad Aristotele più di una difficoltà. Pensatori come Democrito ed Empedocle asseriscono rispettivamente che tutto è necessità, nel qual caso il mutamento è negato (Aristotele pensa, invece, che i fenomeni di generazione, come il «mutamento» dello sperma nell'uomo, ne costituiscono una sufficiente controevidenza), o che tutto è caso, tutto è aleatorio: in questo caso si è ciechi verso l'esistenza di un ordine e del fatto che «l'uomo si genera dall'uomo» e non da una aggragato aleatorio di molecole che, secondo l'espressione di Lucrezio, si verifica «ora qui, ora là» (*nunc huc, nunc illuc*). Detto in poche parole, *caso/necessità è il fenomeno tramite il quale Aristotele si confronta davvero per la prima volta con la sfida materialista*.

Egli è costretto a farlo poiché, come lui stesso nota, alcuni pensatori hanno voluto annoverare caso e «spontaneità» («l'automatismo», *automatou*) tra le cause (*Phys.* II 4, 195 b 33). Ora, in quanto gli esseri naturali manifestano bontà e bellezza, essi non possono nascere dalla «spontaneità o dal caso»<sup>19</sup>. I processi naturali sono *spontanei*, non nel senso che sono «per caso», ma che non sono prodotti del *nous*. La «spiegazione casuale» (accidente, coincidenza ecc.) è plausibile, ma non vera: «lo sviluppo organico si verifica o in vista di qualcosa o per caso; non avviene per caso (poiché gli effetti del caso sono irregolari, quelli organici sono regolari); quindi lo sviluppo organico avviene in vista di qualcosa» (*Phys.* II 8, 198 b 34-199 b 7). Ciò può essere riassunto come segue: qualcosa avviene o in vista di qualcosa o per caso; poiché quel qualcosa può essere frequentemente osservato non verificarsi per caso, è in vista di qualcosa.

Tuttavia, ciò che va perso è lo strato metafisico implicito in questa concezione della regolarità in Aristotele. Il movimento locale, lineare è inferiore a quello circolare e perfetto dei cieli, perché quest'ultimo è eterno, mentre il movimento sublunare cambia sempre. La natura *si sviluppa sempre in qualcosa*, è «via verso la natura» (*Phys.* II 1, 193 b 12), producendo qualcosa che alcuni commentatori chiamano «tipo-permanenza». Le occorrenze del caso mancano di stabilità o della regolarità caratteristiche della forma. La forma esprime «l'eterno nel mutamento», come si può vedere nella riproduzione dell'uomo dall'uomo ecc.: anche le parti degli animali durano per compiere

19 *Met.* A 7 (984 b 11-15). Barnes traduce: «spontaneità e fortuna», Apostle: «caso o fortuna» («spontaneità» è lo stesso del più letterale «automatismo»); in *Phys.* II 6, 197b 51, Aristotele nota che «spontaneità» è una nozione più estesa di caso.

uno scopo ultimo, poiché «lo scopo e il bene sono il fine della generazione e di ogni movimento» (*Met.* A 3, 983 a 31-32).

La variante aristotelica della linea argomentativa – «colui che disse che [...] c'è una Intelligenza che è causa dell'ordine e dell'armonica distribuzione di ogni cosa, sembrò il solo filosofo assennato, e, al suo paragone, i predecessori sembrano gente che parla alla ventura» (A 4, 984 b 15-18) – poggia in modo cruciale su di una concezione del movimento celeste in quanto ordinato, in contrasto con quei presocratici che argomentavano che il mondo così come lo conosciamo è il risultato di casuali assestamenti della materia. Essi postulano necessariamente uno stato «precosmico», secondo l'utile formulazione di Cherniss, mentre Aristotele parte dall'ordine celeste (cosmico), e nega che questo ordine e questa armonia possano essere spiegati da costituenti materiali (fuoco, terra ecc.) o dal caso (il «parlare alla ventura» sopra menzionato). Non tutta la regolarità nel mondo evidenzia la struttura dell'«in vista di cui»: per esempio, le eclissi lunari, che sono regolari ma non servono ad alcuno scopo preciso (H 4, 1044b 10-14).

Piuttosto che asserire la pura esistenza dell'ordine, così come farebbe un platonico, e quindi negare il mutamento (la struttura del cosmo mostra che dei corpi organizzati non possono emergere dal caso), Aristotele si appoggia alla sua nozione di accidente, che gli offre la base per affrontare i fenomeni di «caso», inteso sia come una forma di mutamento, sia come accidente (*Phys.* II 5, 196 b 10-197 a 21)<sup>20</sup>. Tuttavia, gli accidenti sono spiegabili in riferimento alla sua distinzione tra enti dipendenti e indipendenti: quelli che esistono accidentalmente presuppongono l'esistenza di quelli che esistono in e da se stessi (con il loro interno principio di movimento). L'universo non può essere un prodotto del caso, in quanto gli accidenti sono posteriori al *nous* e alla natura. Di fatto, il caso e la spontaneità *implicano l'esistenza di una causa finale*<sup>21</sup>. Infine, l'ordine è il *bene*, anche se un bene minore rispetto allo stesso Primo Motore, che, come atto puro, ci ricorda che tutto è, in definitiva, ordinato «verso» l'atto, poiché la potenza è in vista dell'atto (Θ 8, 1050 a 7-10).

Ricapitoliamo alcuni passaggi della via dell'argomentazione di Aristotele presentati.

Il problema del mutamento lo porta a mettere in luce la natura del sostrato. Questo sostrato può essere forma, materia, o il composto di entrambi. L'ultima opinione risulta più utile per spiegare il «mutamento generativo», per esem-

20 Quando Aristotele critica le teorie materialistiche degli effetti casuali, il linguaggio e gli esempi che utilizza sono abbastanza vicini alla sua definizione di accidente (*Met.* Δ 30, 1025 a 15 sgg.).

21 Cfr., rispettivamente, *Phys.* II 6, 198 a 5, a 10-13; *Met.* K 8, 1065 b 4; *Phys.* II 4, 196 a 24-b 5, II 5, 197 a 5-9, *Met.* A 4, 984 b 14-18.

pio dallo sperma all'uomo. Ma nel processo in cui si articola questo tipo di mutamento, cioè la generazione, Aristotele è spinto dalla «direzionalità» del mondo fisico a sviluppare una nozione di «in vista di cui». Posto in termini metafisici più familiari, proprio perché la materia in quanto tale è astratta e inconoscibile non ci si può arrestare ad essa: ogni materia è in potenza per qualche atto. Il carattere duplice della materia è di essere a un tempo parte di un «questo» e «materia per X». L'agente provoca un certo mutamento nella materia che risulta nella «forma», attraverso il movimento, che include quei particolari tipi di movimento chiamati generazione e corruzione. Ora, l'ultima fonte del movimento è il Primo Motore Immobile, e ogni essere in potenza si protende verso l'ultima realtà in atto. Quindi, retrocedendo più in basso, verso un livello più mondano, ogni azione è «in vista di» una meta.

L'autentica giustificazione per uno studio sugli animali è che esso rivela *le cause finali*. Questa è la risposta definitiva all'interrogazione: «quale biologia troviamo in Aristotele?» Si considerino quei passaggi che accennano allo status «paradigmatico»<sup>22</sup> delle cose naturali per l'intelligibilità delle sostanze:

«Un uomo o una pianta o una delle cose di questo genere, se è qualcosa, è una sostanza» / «Un uomo o una pianta o qualcos'altro di questo genere [...] lo chiamiamo 'sostanza' al grado più alto» / «Gli esseri viventi naturali sono soprattutto sostanze» (*Met. Z 7, 1032 a 19*)<sup>23</sup>;

«I corpi, specialmente [...] i corpi naturali, sono pensati come sostanze» (*DA II 1, 412 a 11*);

«Una casa o un mobile, forse, [...] non sono neppure sostanze, e, come queste, non sono sostanze neppure delle altre cose che non sono prodotte da natura» (*Met. H 3, 1043 b 22*).

Da una parte, Aristotele sembra dire che gli enti biologici sono «paradigmi» delle sostanze, ossia che, se vogliamo sapere, da metafisici, cosa sia la sostanza, questi enti sono il miglior luogo da considerare. In altri termini, in una formulazione forse un po' più debole di questa tesi, se vogliamo avere una comprensione della sostanza, abbiamo bisogno di conoscere gli enti biologici in quanto animali. Aristotele afferma certamente che «siamo maggiormente equipaggiati ad acquisire una conoscenza delle piante e degli animali mortali, perché questi ci crescono accanto» (*PA I 5, 644 b 29*). Dall'altra parte, Aristotele non ha la pretesa di avere isolato una classe di esseri chiamati sostanze, che si dà il caso siano biologiche, per cui, come direbbero oggi i «neuro-filosofi» contemporanei, la metafisica deve diventare biologia. Egli sta dicendo, con tono più esplorativo: che cosa, di questi esseri, fa sì che essi siano sostanze?

22 Ancora prima di Furth, Anthony Preus aveva già parlato dell'interpretazione aristotelica dei singoli animali come «casi paradigmatici di *ousiai*», cfr. A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Hildesheim, Olms, 1975, p. 48.

23 Traduzioni, rispettivamente, da Ackrill/Barnes (modificata), Apostle, Kosman.

Anziché chiedersi «perché c'è qualcosa, anziché nulla?», o «quali sono i costituenti ultimi della realtà?», Aristotele afferma che entrambi sono *dati*; la domanda vera è: perché questi materiali (per esempio il legno) sono una casa? Perché un corpo in questo stato è un uomo? (*Met. Z* 17, 1041 b 4-9). La biologia di Aristotele osserva un animale, un organo, o altre sostanze e cerca di comprendere quale ne sia lo scopo<sup>24</sup>. La definizione dell'«essere in vista di», della causa finale, è importante, perché è anche condizione della questione di *come Aristotele si accosti ai processi naturali*. Come ho cercato di mostrare, anziché diventare un ateoretico, empirico, «quantitativo» raccogliatore di esempi, egli difende l'esistenza dell'«eterno nel transeunte», della regolarità in quanto persistenza della forma; egli si accosta ai processi naturali *a partire da una nozione già sviluppata di causa finale*, in altri termini: in quanto in possesso di una metafisica sostanzialista.

Tanto nella versione metafisica dell'argomentazione, quanto in quella più biologica, il primato della forma come fondamento della regolarità, e, per estensione, la spiegazione dei processi naturali in quanto si producono in vista di qualcosa che infine è la fonte della permanenza, serve come base ad Aristotele per il rifiuto di quell'«accidentalismo», che egli trova come caratteristica del pensiero materialista.

Secondo il punto di vista di Aristotele, i materialisti (1) affidano all'idea del verificarsi di eventi casuali la spiegazione della struttura degli esseri naturali (come la spina dorsale, che è curva in seguito alla «prima frattura, nella storia umana, della colonna vertebrale», *PA I* 1, 640 a 20), e (2) equiparano delle spiegazioni materiali alla necessità (640 b 5, b 10). La sua replica è che non basta dire che una cosa è composta così. La sua «terza via», ossia la combinazione di forma e materia, deve tenere insieme il livello materiale della spiegazione, la «necessità», con le spiegazioni che invocano «l'in vista di cui» (642 a 1, a 14, 2 a 6). Ciò che non è completamente chiaro è l'estensione della «compatibilità» o della «complementarità» della necessità e della teleologia. Egli dirà che «è vero che tutti i processi naturali sono necessari, ma essi avvengono anche per una causa finale» (*GA V* 8, 789 b 3), e, più oltre, che il fatto che «la necessità risult[i] dalla natura materiale» può essere «impiegato da una natura razionale per una causa finale» (*PA III* 2, 663 b 23).

24 Marjorie Grene difende questa come una valida interpretazione, da parte di Aristotele, del «lavoro del biologo», di contro ad un programma riduzionista (cfr. M. Grene, *A Portrait of Aristotle*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, pp. 134, 140, 255).

## 2. «In vista di» contro il materialismo

### 2.1. La natura come «essere in vista di»

Aristotele si occupa della teoria materialistica del caso, intesa come una spiegazione della natura in *Phys.* II 8 e in *PA* I 1. Ricordiamo che, a differenza degli idealisti, Democrito ed Empedocle sono, secondo Aristotele, i primi a formulare delle rivendicazioni esplicative che egli possa valutare (anche se infine si sente obbligato a squalificarle). Pertanto, io mi concentrerò sulla sua confutazione dei materialisti, in altri termini, sulla sua asserzione della causa finale in natura: la natura «fa parte delle cause finali» (*Phys.* II 8, 198 b 10). La natura «si sviluppa sempre in qualcosa», ma è qualcosa di regolare. Lo studio del movimento del mondo sublunare rivela che, sebbene meno perfetto del moto celeste, nondimeno è in vista di qualcosa, è quindi è sia regolare che stabile: un uomo genera un uomo, e non qualcosa di differente.

In *Phys.* II 1, Aristotele definisce la natura come il principio e la causa del movimento e della quiete delle cose che hanno tale principio in se stesse (192 b 22-23). Cose che non richiedono un agente esterno per muoversi, ma lo fanno per un principio interno ad esse, sono dette esistere *per natura*. Avere un principio interno di movimento e di quiete significa essere individuate da tale principio. Quando mi protendo verso l'acqua ghiacciata, non è una parte di me, come secondo Democrito o Empedocle, che stimola questo gesto; sono «io» come intero. Ma che cos'è il movimento di un essere provvisto di anima? Dove porta? Se teniamo a mente la regolarità dei processi naturali, possiamo immaginare che questo movimento sia ciò che sostiene questa regolarità. In 192 b 29, Aristotele parla dei principi della produzione. Il principio del movimento nei corpi naturali è ciò che porta alla sua produzione. La natura, quindi, è la causa della produzione dei corpi naturali, ed è interna ad ogni essere. Nelle *Parti degli animali*, la natura è equiparata al *telos* verso cui tende ogni movimento per compiersi:

noi invece dichiariamo che una cosa è finalizzata ad uno scopo, ogni volta che si manifesta un termine verso il quale tende il mutamento se nulla lo ostacola. Sicché è chiaro che vi è qualcosa di tal genere, ed è ciò che noi chiamiamo natura (*PA* I 1, 641 b 24-28).

È possibile non identificare lo scopo finale degli esseri naturali, ma che essi siano «in vista di qualcosa», con la loro produzione di effetti senza costituire prima un gradino intermedio, è ciò che Aristotele stabilisce in un altro testo:

poiché, infatti, noi sosteniamo che in tutte le cose la natura è protesa verso il meglio, e l'essere è migliore del non essere [...], e poiché è impossibile che l'essere stia presente in tutte quante le cose per il fatto che queste sono troppo lontane dal principio, il dio ha completato l'universo nella sola maniera che rimaneva possibile, rendendo, cioè, ininterrotta la generazione; proprio in questa maniera, infatti la realtà avrebbe potuto avere la massima coesione possibile, per il fatto che il peren-

ne divenire persino della generazione si approssima, più di ogni altra cosa, alla sostanza. E la causa di questa perennità è come abbiamo detto più di una volta, la conversione circolare, perché essa sola è continua (GC II 10, 336 b 27-337 a 1).

Lo scopo e l'obiettivo degli esseri naturali non è solo di raggiungere un compiuto stato di essere, di sviluppo normale, nel quale si realizzi la loro essenza, ma anche di permanere in tale stato. Poiché ciò è impossibile per delle cose corruttibili e mortali, la cosa migliore è quella di continuare la loro esistenza, non individualmente, ma nelle specie, vale a dire: produrre una discendenza. Essere è meglio che non essere. Tuttavia, nel mondo sublunare, le cose sono corruttibili e mortali: si generano e cessano di essere. Pertanto, la più vicina approssimazione all'essere eterno è la generazione continua, l'interrotto ciclo di riproduzione degli individui di una specie, che dà un essere continuo a tale specie. La natura è quindi il principio o la causa del movimento nelle cose che si muovono da sé, attraverso cui esse realizzano la loro essenza; esse si ingegnano a rendere tale realizzazione continua attraverso la produzione della prole, in quanto solo così degli esseri mortali possono continuamente realizzarsi nella loro essenza.

Questo nel primo paragrafo di *Phys.* II 8. Nei paragrafi successivi, Aristotele procede a stendere un'alternativa alla visione della natura e dei suoi principi, discussa nei primi capitoli del primo e del secondo libro: una spiegazione materialistica (198 b 18-33). Aristotele, quindi, tenta di portare alla luce le falle inerenti a tale spiegazione, e conclude che i processi naturali devono avere un *telos* che si accingono a compiere, che spiega empiricamente il loro accadere sempre o per lo più (198 b 34-199 a 8).

Cominciamo con il primo paragrafo:

che cosa impedisce alla natura di operare non in vista di un fine, e non perché questo è il meglio, ma così come Zeus fa piovere, non al fine di accrescere il raccolto, ma necessariamente? (la condensazione deve necessariamente raffreddarsi, e divenuta acqua per raffreddamento, precipitare, e la crescita del raccolto ne deriva di conseguenza). Lo stesso capita nel caso che il raccolto nell'aia vada perduto: non è in vista di questo – e cioè della perdita del raccolto –, che è piovuto, ma questo è capitato. E dunque: che cosa impedisce che avvenga allo stesso modo anche per le parti delle cose che sono da natura? Ad esempio, prendiamo in considerazione i denti: di necessità gli uni, gli incisivi, sono aguzzi e adatti a tagliare, mentre gli altri, i molari, sono piatti e dunque adatti a masticare il cibo? Essi certo non sono generati a questo fine, ma risultano tali per coincidenza. Ed è così anche per le altre parti, nelle quali sembra esservi una finalità. E vogliamo riferirci a quegli esseri nei quali è avvenuto come se tutto fosse prodotto in vista di un fine, mentre 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 (*Phys.* II 8, 198 b 17-33).

Aristotele immagina una difficoltà nella sua visione che la natura proceda in vista di un fine e del meglio. Perché non è possibile che la natura produca, o che i processi naturali avvengano, per necessità? L'esempio utilizzato per illustrare dei processi necessari è la pioggia, mentre l'esempio utilizzato per illustrare il tipo di processo che accade «per un fine», o perché «è meglio», è la crescita degli incisivi e dei molari in certi animali. Ciò implica una tacita differenziazione tra i processi come la pioggia, e quelli come la crescita dei denti. Da questo solo paragrafo è difficile sapere se Aristotele concordi oppure no con questa distinzione dei processi naturali. Una lettura alternativa asserirebbe che questa posizione viene assunta da qualcuno che confronta la visione di Aristotele, sostenendo un'origine a-teleologica per il processo della pioggia. Se Aristotele fosse d'accordo con questa posizione, processi come la pioggia non avrebbero una causa finale, in quanto potrebbero essere spiegati solo in termini di combinazioni materiali – la condensazione e la rarefazione dell'acqua e dell'aria. Se ci concentriamo solo su questo paragrafo, può sembrare che egli consideri la pioggia come una pura combinazione di elementi materiali e di processi senza uno scopo finale. Questa è l'opinione di Balme:

Gli elementi sublunari, aria, terra, fuoco e acqua, agiscono teleologicamente solo quando costituiscono le parti di un corpo vivente; al di fuori di ciò (per esempio nel caso di un temporale) non c'è causa finale che agisca su essi (*Phys.* II 8, 198 b 18). Aristotele confina la teleologia naturale alla vita sublunare<sup>25</sup>.

D'altra parte, se si prende in considerazione il fatto che nel secondo paragrafo Aristotele si serve dell'esempio della frequenza della pioggia per illustrare che coincidenza e caso sono (stabilendo la dicotomia: o *per coincidenza* o *in vista di un fine*), può sembrare che la pioggia abbia uno scopo finale, poiché si produce sempre o generalmente d'inverno. Cherniss sembra sostenere questa visione. Dopo aver spiegato il processo della pioggia da una prospettiva puramente materiale, egli giunge a dire:

Aristotele obietta a ciò che gli oggetti naturali hanno sempre, o solitamente, un carattere costante, mentre i risultati del caso no; queste formazioni mostrano, attraverso la loro ricorrenza costante, che non sono il risultato del caso, e la sola alternativa è che essi esistono «per uno scopo»<sup>26</sup>.

Dal secondo paragrafo sembra ovvio che la pioggia non accada per coincidenza o per caso, ma che, quindi, debba avere un «essere in vista di».

25 D.M. Balme, *Teleology and Necessity*, in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* cit., p. 277.

26 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York, Octagon Books, 1964, p. 251.

L'interrogativo da porsi è se questo «essere in vista di» sia dello stesso tipo del *tagliare e masticare il cibo*, scopo degli incisivi e dei molari in certi animali. Sembra di no. La pioggia è parte dell'eterno ciclo delle sfere celesti. Qualunque tipo di *telos* esista nei cieli, è differente dal *telos* cui tende il mondo sublunare. Tuttavia, questo non significa che la pioggia non abbia alcuna relazione con i processi di generazione degli esseri viventi nel mondo sublunare. È una condizione senza la quale essi non potrebbero realizzare la propria essenza. Quindi, non accade *in vista della* generazione degli organismi viventi e della loro realizzazione, ma nemmeno accade per caso. Deve essere considerata come una parte degli eventi delle sfere celesti, e non del mondo sublunare, sebbene la sua influenza su questo mondo sia chiara.

Aristotele offre vari esempi di processi naturali che non possono essere spiegati solamente col ricorso a modelli meccanicisti, o accidentali. Infatti, poiché i processi naturali sono «in vista di» un fine, vi è priorità delle cause finali. Ancora: le cause finali non vengono ipotizzate per spiegare *ogni cosa*, cioè, non tutte le spiegazioni reali sono teleologiche: sì, abbiamo «gli occhi per vedere», in vista del guardare; ma non abbiamo occhi *blu* in vista di un fine: che essi siano blu o verdi risulta per accidente (nel caso specifico, il grado di umidità nell'occhio) e può essere spiegato solo da cause meccaniche. In modo simile, il respiro esiste *in vista di* un fine, ma le varie proprietà dell'aria (come, per esempio, la temperatura, la combinazione di caldo e freddo, molte sorte di cose che i materialisti descrivono), la trachea e i polmoni non sono «in vista di»; semplicemente: capita che siano così<sup>27</sup>.

Nel testo tratto dalla *Fisica* che stiamo considerando, l'esempio utilizzato dall'interlocutore materialista è il processo della crescita dei denti negli animali, entro il quale viene fatta una triplice distinzione.

L'origine del processo, con il quale egli non intende ogni tempo individuale in cui ad un animale spuntano incisivi aguzzi e molari piatti, ma piuttosto la prima volta in cui tali processi naturali accadono, la cui sopravvivenza dipende quindi dall'essersi formato in modo adeguato. In opposizione a questi, quei processi che non sono combinati in modo adeguato, sono periti e continuano a perire. I processi combinati in modo adeguato continuano ad accadere, cioè si riproducono. Secondo quest'ottica, materiali differenti si sono combinati in maniera spontanea («automatica»), alcuni sopravvivendo e riproducendo la loro mescolanza, altri perendo; la loro sopravvivenza dipende dalla loro adeguata formazione, in quanto essi si concludono in modo accidentale rendendo possibile un certo tipo di attività come tagliare il cibo e masticarlo.

27 Cfr., rispettivamente, GA V 1, 778 a 29-b 19, in particolare a 32 (l'occhio) e 642 a 31-37 (il respiro).

Lo stesso processo naturale (la pioggia, o la crescita degli incisivi e dei molari), che accade *fuori dalla necessità*. Dal momento in cui un'organizzazione spontanea di materiali sopravvive grazie al suo carattere adeguato — quest'ultimo non essendo la causa del suo generarsi — essa si riproduce nello stesso modo della necessità: i denti anteriori spunteranno sempre come incisivi e molari. Questa necessità sarebbe puramente materiale e basata sulla combinazione di materiali dati in una certa quantità, non necessariamente stabilita dal suo carattere adeguato. Non è una necessità teleologica, ma piuttosto materialistica.

Le attività realizzate per mezzo di questi processi della natura, come tagliare e masticare il cibo, non sono né una causa, né una ragione di tali processi. Semplicemente, essi accadono perché ciò è possibile, se si intende qui la possibilità come una ragione sufficiente e non necessaria. Con ciò, voglio dire che il fatto che gli uomini abbiano degli incisivi e dei molari è una ragione sufficiente per utilizzarli per tagliare il cibo e masticarlo. Non è una ragione necessaria, tuttavia, in quanto gli uomini potrebbero usare le dita e smussare gli oggetti (come le pietre) per ottenere gli stessi atti. È una coincidenza che gli animali che abbisognano di cibo per sopravvivere, effettuando questa attività per mezzo della bocca, abbiano una certa conformazione dentale per mezzo della quale farlo con maggiore facilità.

Riassumiamo le tappe dell'argomentazione materialistica:

Un processo naturale come la crescita dei denti si origina per caso.

Se non è «adeguato», perisce, in caso contrario, si riproduce (ciò che Ross chiama «tipo-permanenza»).

L'accidentalismo non può spiegare la «tipo-permanenza» delle funzioni organiche; le spiegazioni che poggiano sul caso non possono spiegare perché «l'uomo si genera dall'uomo» (*PA I 1, 640 a 25*), o «un seme casuale non si genera da un corpo casuale» (*641 b 27-28*). Il seme è *arché poietikon*, il principio produttivo del suo effetto.

Empedocle pensa che gli effetti siano accidentali, per cui ritiene che dei buoi possano generare dei cuccioli con muso umano (*Phys. II 8, 198 b 32*). Ross ritiene che il principale argomento di Aristotele contro Empedocle sia: perché gli animali si generano veramente da un tipo? C'è una *permanenza dei tipi*, in opposizione all'aleatoria apparizione e scomparsa delle specie, quali gli uomini col cranio di bue o quelli «dal muso di vitello» (*198 b 31-32, Ackrill*) — «la progenie dell'uomo con muso bovino» o «figlio dell'uomo con la testa di bue»<sup>28</sup>. La nascita dei mostri è un caso di necessità che si oppone alla teleologia: la cieca necessità radicata nella materia che ostruisce il caratteristico sviluppo, proprio

28 Diels-Krantz B 59, B 61; G.S. Kirk, K.E. Raven, M. Schofield (eds.), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983<sup>2</sup>, pp. 380, 304.

della teleologia naturale. In una visione del mondo teleologica, l'esistenza di imperfezioni non può essere attribuita a delle manchevolezze nella «visione» dell'artefice, bensì a delle manchevolezze nel materiale. Si noti, tuttavia, il passaggio da una visione della materia come «ostacolo» («la natura è origine più di quanto lo sia la materia», *PA I 1*, 642 a 19 – la teleologia è visibile anche nei suoi fallimenti), alla reale sfida che viene interpretata come *caso*.

Il livello che precede la sua occorrenza (A) o la sua conseguenza (B). A questo livello, la domanda è: può essere annoverato tra le origini dei processi naturali?

Nel secondo paragrafo troviamo:

in effetti queste (per esempio la formazione dei denti) 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 a caso o spontaneamente (198 b 35-199 a 1).

Abbiamo, quindi, in questo passaggio, l'argomentazione seguente:

1. Tutti i processi naturali si generano sempre o per lo più – osservazione empirica.

2. Nulla di ciò che si genera a caso o spontaneamente produce sempre o per lo più (tipo-permanenza).

Se consideriamo l'asserzione fatta nel primo paragrafo, ossia che la formazione dei denti accade per necessità, dobbiamo concludere che essa non si è originata a caso o spontaneamente. Ciò è ben fondato sull'argomentazione 1. È l'argomento 2. ad essere un caso unico in Aristotele, ed egli fa più fatica a dimostrarlo. Alla fine di *Phys. II 6*, è possibile trovare, se non la prova di questa asserzione, quanto meno la premessa di ciò su cui si basa: «è infatti evidente che nessuna delle cose che accadono accidentalmente è prima delle cose che si producono per sé, come neppure la causa accidentale è prima della causa per sé. La spontaneità e il caso sono dunque successivi all'intelletto e alla natura» (198 a 7-10). Si potrebbe aggiungere che la «materia è causa accidentale» (*Met. E 2*, 1027 a 14), e che quindi i materialisti sono, precisamente, degli accidentalisti; e che non vi è conoscenza degli accidenti, poiché la conoscenza è conoscenza dell'universale, di ciò che accade per necessità e non per caso. In altri termini, l'*episteme* ha a che fare solo con cause intrinseche, e non con cause accidentali (1026 b 4-5). L'essere accidentale è prossimo al non essere (1026 b 21); altri tipi di essere partecipano della generazione e della corruzione, ma non dell'essere accidentale (b 24).

Sembra un'ulteriore illustrazione di quanto detto sopra, una chiarificazione, per mezzo dell'esempio della pioggia, di ciò che sono caso e coincidenza. Diciamo che piove per caso non in inverno, quando accade sempre o per lo più, ma in estate, al tempo della canicola (*K 8*, 1064 b 39). Quindi, caso e coincidenza non si possono riferire ai processi necessari che accadono sempre o per lo più. Tuttavia, qui c'è un problema. Aristotele, attraverso l'esem-

pio della pioggia, ha spostato il contesto, nel quale vuole far luce su caso e coincidenza, dall'origine spontanea di un processo naturale al suo normale accadere (il suo generarsi). In altri termini, nella prima proposizione egli ha concluso che i processi naturali, che accadono sempre o per lo più, non possono originarsi per caso o spontaneamente. Nella seconda, egli afferma che parliamo di caso o di coincidenza non quando qualcosa accade sempre o per la maggior parte delle volte, ma nel caso opposto. Tuttavia, con l'esempio della pioggia, egli non sta tanto parlando dell'origine spontanea o necessaria di un processo naturale, quanto piuttosto dell'accadere per coincidenza o per necessità di un processo naturale. Aristotele sembra avere oscurato la differenza tra (1) e (2), mostrando che il caso e la coincidenza non possono spiegare un processo naturale che accade sempre o per lo più.

Il materialista descritto nel primo paragrafo, su questo punto sarebbe d'accordo con Aristotele. Egli potrebbe anche credere che l'accadere di alcuni processi naturali è necessario (accade sempre o per lo più). Il punto dell'argomentazione è il carattere spontaneo dell'origine dei processi naturali. Più sotto troviamo una proposizione che include ancora un'altra premessa fondamentale dell'argomentazione di Aristotele:

Se dunque [un processo naturale] sembra essere per coincidenza o in vista di un fine; e se non è possibile che queste cose [cioè la crescita dei denti o la pioggia] accadano o per coincidenza o spontanee, avverranno in vista di un fine (199 a 3-199 a 6).

Pare esservi un'ambiguità relativamente a questo *sembra essere*: potrebbe essere letto sia come *sembra originarsi* (nel senso della *prima volta che un processo naturale accade*, e il cui sussistere dipende dal suo carattere conveniente), sia come *sembra accadere* (nel senso di *ogni volta che accade*, cioè ogni volta che ad un animale spuntano i denti). Interpretato come prima, ciò sembrerebbe cozzare con l'esempio di Aristotele della frequenza della pioggia in inverno o durante la canicola.

L'argomentazione si svolgerebbe così: posto che i processi naturali sembrano originarsi sia per coincidenza che in vista di uno scopo, ma posto che i processi naturali (inclusa la crescita dei denti) non possono avere origine per caso o spontaneamente (la nostra prima conclusione), ne consegue che *tutti i processi naturali si origineranno in vista di un fine*. Alternativamente, se consideriamo questo «sembra» come «sembra accadere», l'argomentazione potrebbe essere: posto che i processi naturali sembrano generarsi (non solo la prima volta, ma ogni volta che accadono) sia per coincidenza che in vista di un fine, e posto che i processi naturali non si generano per caso o spontaneamente, ne segue che tutti i processi naturali si genereranno (sempre) in vista di un fine.

Senza considerare la sfumatura che c'è tra «si genera» e «si origina», l'argomentazione può essere riassunta come segue:

Tutti i processi naturali si generano sempre o per lo più.

Nulla di ciò che si genera (o si origina) per caso o spontaneamente (o automaticamente) si genera sempre o per lo più.

Quindi: nessun processo naturale si genera per caso o spontaneamente.

Se a quest'ultima premessa aggiungiamo che tutti i processi naturali sembrano generarsi per coincidenza o in vista di un fine, la conclusione è:

*Tutti i processi naturali si generano in vista di un fine.*

Aristotele non può accettare la triplice distinzione fatta nel paragrafo precedente, perché andrebbe contro una tesi principale del suo pensiero, menzionata chiaramente alla fine di *Phys.* II 6, e riformulata qui come «spontaneità e caso sono secondi per natura». Pertanto, Aristotele non può farsi un'opinione del secondo passo che segue il primo nella triplice distinzione. Nulla di necessario può seguire da quel primo passo. Anzi, non si tratta affatto di un passo: non lo si può conoscere perché non se ne dà una causa (non c'è conoscenza degli accidenti). La sua causa è indeterminabile. Ciò non permette una risposta alla domanda: perché le cose sono così come sono. Aristotele non si sentirebbe soddisfatto da una risposta puramente materiale alla domanda «perché?». Come ho tentato di mostrare nella prima parte, su cui tornerò (II, 2) nella rubrica sulla «materia in vista di X», l'idea di richiamarsi ai materialisti e alla loro combinazione è insufficiente per Aristotele: *perché* questo materiale è entrato in questa combinazione? Se si rispondesse semplicemente che «è andata così», ossia, che è capitato che si ottenesse un'occorrenza casuale, Aristotele potrebbe ribattere che la regolarità osservata in natura non avrebbe alcun fondamento: non sarebbe affatto una regolarità, e in ogni momento potrebbe cessare di essere com'è.

Aristotele non può fondare la regolarità dei processi naturali sulla mera persistenza. La persistenza non è in se stessa e di per sé una reale fonte di stabilità: alcune condizioni possono essere soggette ad un cambiamento improvviso in qualche punto del futuro. La natura non si può fondare su una spontanea combinazione di materia (qualunque ragione possa darsi per un simile sopravvivenza, per esempio il suo carattere *conveniente*). Denti, polmoni, occhi e tutto il resto sono tenuti insieme da una gerarchia a tre livelli (vedi sopra) e, più fundamentalmente, sono tenuti insieme perché tutte le parti e le loro attività sono *in vista di ciò che è meglio per l'organismo*. Così, quando Cherniss dichiara che «la confutazione, da parte di Aristotele, della teoria empedoclea dell'adattamento sembra dipendere dalla permanenza di tipi nella riproduzione organica»<sup>29</sup>, non ha del tutto ragione, perché sul versante materialista c'è sufficiente necessità, e quindi permanenza. Ciò che Aristotele rifiuta è che si possa concepire un'origine spontanea di un proces-

29 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* cit., p. 251.

so naturale cui faccia seguito un accadere necessario.

È ovvio, quindi, che, in base a questa premessa, nessun tipo di teoria evolutivista potrebbe adattarsi alla visione aristotelica della natura. Una teoria materialistica delle formazioni spontanee della materia, che sopravvivono grazie al loro carattere conveniente, non è in grado di fondare la regolarità osservabile della natura. Essa lascia ancora l'osservatore con una insoddisfacente invocazione del caso dell'aleatorietà. In ogni momento, combinazioni materiali originatesi per caso sono soggette a subire un altro mutamento per caso. La visione aristotelica della natura rende comprensibile quanto ho attribuito al suo rinvio all'«eterno nel mutevole».

Vi sono varie asserzioni di questo effetto: la natura non è così come è perché lo è *divenuta*; piuttosto, essa *diventa* così perché è così: «il divenire è [...] in vista dell'essere»; «la generazione è in vista dell'essere, il non essere è in vista del generarsi», che Ross traduce «il processo di evoluzione è in vista della cosa evoluta, non quest'ultima in vista del processo». Un'altra formulazione è quella di Cherniss: «la generazione dipende dall'essenza, più che l'essenza dalla generazione»<sup>30</sup>.

Per i materialisti, una combinazione materiale di cose che accadono necessariamente (sempre o per lo più) non è necessariamente *in vista di* un fine. Questa è la posizione messa in discussione nel primo paragrafo. Per Aristotele, un processo naturale di questo genere (a) non si limita a una mera combinazione di materia, ma si sforza di portare a compimento un fine, di realizzare la sua essenza, (b) non può accadere sempre o per lo più, in quanto non vi è alcuna ragione che esso sia entrato in una determinata combinazione. In *PA I* 1<sup>31</sup>, Aristotele mostra l'insufficienza di una spiegazione della formazione dello stomaco in base alle correnti d'acqua contenute nel corpo, o della formazione delle narici in base al passaggio del respiro. Senza un *in vista di*, le correnti d'acqua nel corpo avrebbero potuto formare un numero indeterminato di cose oltre allo stomaco. Reciprocamente, un fenomeno come la perdita dei denti è sia vantaggioso, e quindi spiegabile, in termini di «essere in vista di», che materialmente necessitato:

[gli incisivi] una volta formati, cadono in vista del meglio, perché l'acuto si smussa rapidamente [...] [ma] anche di necessità, perché, mentre le radici dei molari si trovano nella parte della mascella e in un osso robusto, quelle dei denti davanti si trovano in un osso sottile, perciò sono deboli e instabili<sup>32</sup>.

30 Rispettivamente, *GA V* 1, 778 b 6, 640 a 18, e D. Ross, *Aristotle*, London, Methuen, 1949<sup>5</sup>, p. 125; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* cit., p. 258.

31 640 b 5-30; 642 a 31. Per il secondo passo, cfr. i commenti di P. Pellegrin, *De l'explication causale dans la biologie d'Aristote*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 95 (1990), p. 204 e sgg.

32 *GA V* 8, 789 a 8-15.

La posizione «compatibilista» *ammette la necessità*, ma non riconduce alla necessità ogni fenomeno naturale. La crescita dei denti e la loro perdita, infatti, involve delle cause motrici, delle cause materiali, e la probabilità; ma essi accadono, infine, «in vista di ciò che è meglio in ogni caso». Le forze materiali, in se stesse e di per sé, non possono creare la *necessità* dei denti incisivi. I processi materiali sono soggetti ad un cambiamento inaspettato, e potrebbero prodursi differenti formazioni materiali senza una ragione preliminare. Un processo naturale che non ha un *in vista di* è una pura miscela di differenti quantità di materie, che avrebbero potuto combinarsi altrimenti, e quindi essersi originate per coincidenza. Aristotele distingue tra differenti tipi di combinazione: *synthesis*, in cui gli elementi permangono uguali, e *mixis*, in cui si trasformano; così, per esempio, la carne è *mixis* dei suoi elementi, e non *synthesis*<sup>33</sup>. In *GC* II 7 (333 b 9-20), Aristotele mostra che non è sufficiente parlare di proporzione (*logos*) se la causa di questa proporzione non è data: perché questa specifica proporzione e non un'altra? E comunque, non è possibile assegnare una causa che debba accadere fortuitamente.

Una spiegazione causale specifica che la cosa (il fenomeno, il processo) è *per* (in vista di). Una spiegazione materialistica si affida al caso e perciò non può essere una delle spiegazioni causali (*aitiologiais*) che Aristotele riconosce come legittime, in contrasto con le nostre moderne interpretazioni, che privilegiano la causa materiale e quella efficiente, e solitamente respingono le cause finali, così come «gli antichi *physiologi* [che] parlavano solo di cause materiali ed efficienti» (*GA* V 1, 778 b 7). Una spiegazione squisitamente causale, per Aristotele, non è una «inerte» spiegazione materialistica, proprio perché è fonte di movimento<sup>34</sup>. Una macchina non cresce, non richiede nutrimento e non si corrompe. Metafisicamente, quando si esamina un oggetto, ciò che il materialista vede è materia-e-caso (atomi e caso, materia e necessità), mentre ciò che Aristotele vede è *essenza*: se vedete un letto di legno, non esclamate: oh, c'è del legno! E un letto *in quanto* letto può essere di metallo, di pietra ecc.: la sua «materia» non determina che cosa esso sia, il suo *to ti en einai*).

È possibile, adesso, formulare due premesse aggiuntive l'argomentazione di Aristotele, nella *Fisica*, contro una spiegazione puramente materialistica dei processi naturali. La prima, che rende impossibile per i processi naturali (il cui accadere sempre o per lo più si osserva empiricamente) l'essere accaduti per caso, spontaneamente, o avere avuto origine in tal modo. Essa oppone direttamente la posizione espressa dal materialista nel primo paragrafo della nostra citazione della *Fisica*, in quanto parla di processi naturali che

33 Cfr. *GC* *passim*, e H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* cit., pp. 141-143, 236-237.

34 *Met.* A 3, 984 b 19, b 23, b 26-27, e *Phys.* II 8, *passim*.

capita accadano e sopravvivano grazie al loro carattere conveniente, divenendo perciò dei processi necessari. La seconda, che definisce una descrizione puramente materiale di un processo naturale, senza un *in vista di*, come bisognoso di una causa del suo accadere, come indeterminato in quanto avrebbe potuto essere altrimenti. Se gli incisivi crescessero puntualmente senza un *telos*, non solo avrebbero anche potuto crescere piatti, ma in ogni momento potrebbero cominciare a crescere piatti. Se il processo che fa sì che gli incisivi crescano piatti in alcuni animali si genera per caso, non c'è alcuna ragione che esso si riproduca nella loro discendenza. Potrebbe accadere così solo se questi incisivi piatti, che si ritiene si siano originati per caso, fossero invece il risultato di genitori che avevano gli incisivi piatti, e così via. Questo rende, ovviamente, impossibile stabilire un'improvvisa ed inattesa nascita di un processo in uno specifico punto del tempo. Solamente in quanto non nega il mutamento, ma mira a spiegarlo, Aristotele non nega che vi sia anche necessità. Mai invece, il pensatore della «terza via» ammette un grado di complementarità tra la necessità e la teleologia:

il necessario è, nelle cose naturali, ciò che chiamiamo materia e i mutamenti in essa. E al fisico compete di trattare di entrambe le cause, e soprattutto di quella finale. Infatti questa è causa della materia, e non la materia del fine; e il fine è ciò in vista di cui, e il punto di partenza è dato dal *logos*? (*Phys.* II 9, 200 a 31-35).

Aristotele è chiaramente consapevole della necessità assegnata dai materialisti ai processi naturali. Ciò su cui non concorda, ritenendolo impossibile, è l'origine di quel processo necessario nel caso e nella coincidenza. Egli non trascura il secondo passo della triplice distinzione vista sopra. Solamente, non vede in che modo esso potrebbe avere avuto origine dal primo passo. Le due premesse aggiuntive formulate sopra offrono una chiara ragione del perché. È ovvio che un modello evolutivo dei processi naturali sia fuori questione per Aristotele, in quanto basa la loro regolarità e continuità su una forma preesistente nell'organismo che produce la sua discendenza. Per esempio:

Invero da ciascun seme non si forma a caso una creatura qualunque, ma questa particolare creatura da questo seme particolare, né un seme qualsiasi deriva a caso da un corpo qualsiasi. Il seme è dunque principio di formazione di ciò che da esso deriva. Per natura ciò avviene: giacché la nascita viene dal seme. Ma va aggiunto che anteriore al seme è ciò di cui il seme è principio: il seme è infatti il processo di formazione, il compimento è la cosa stessa. Ancora anteriore a entrambi, è ciò da cui viene il seme (*PA* I 1, 641 b 27-32).

Quindi, un modello evolutivistico che introduca dei cominciamenti improvvisi non sarà in grado di renderne conto, in quanto non si può domandare perché accadano in quello specifico momento. E una spiegazione pura-

mente materiale non potrebbe rendere conto della necessità con cui certi processi potrebbero continuare ad accadere nel corso del tempo.

Perché gli organi di un animale funzionano così bene? Gli organi dell'animale «sono, e fanno, ciò che è bene per esso»<sup>35</sup>. Il materialista argomenta che le varie parti prodotte nel corso dello sviluppo dell'animale sono semplicemente il risultato della necessità materiale. In quest'ottica, è a causa delle proprietà materiali di vari tessuti organici che un dente aguzzo spunta davanti e un dente piatto dietro. Fin qui bene; ma perché accade che questa disposizione dentale funzioni così bene in relazione ai bisogni dell'organismo, come per esempio tagliare il cibo? O ciò accade per coincidenza, o perché è vantaggioso («buono»). I materialisti, in quanto negano l'«essere in vista di», sono obbligati a sostenere che tali sviluppi sono coincidenze (*Phys.* II 8, 198 b 16-32). I materialisti non negano che ad una data costituzione capiti di essere «buona», essi dicono solo che si è prodotta per caso. La risposta di Aristotele è che una coincidenza è un'occorrenza inusuale, mentre le disposizioni degli organi di un animale sono regolari («usuali»). Non sono quindi il risultato di una disposizione coincidente, ma piuttosto accadono «in vista del» bene dell'animale.

Dato l'esempio della crescita dei denti, possiamo distinguere tre questioni:

- *in che modo* crescono i denti?
- *perché* crescono?
- *perché* terminano proprio in questo modo?

I *physiologi* rispondono «necessità» a (1) e a (2), e «accidente» a (3). Aristotele dice che (2) e (3) possono essere spiegati perché l'esito è *buono* («meglio», 198 b 17). Biologicamente, è la causa formale: il seme possiede una *dynamis* che lo rende in grado di svilupparsi secondo una certa forma. Ma la lezione principale che possiamo ricavare è che l'esito dei processi naturali, e quindi la loro regolarità e persistenza, è governato dalle cause finali, dall'«essere in vista di», dal Bene, che tiene insieme (2) e (3)<sup>36</sup>. Come discusso all'inizio, per Aristotele una genuina spiegazione è una spiegazione *causale*; la risposta alla domanda «perché?» è una causa. Il legno non è l'*ousia* o il *logos* del letto, così come la vulnerabilità degli incisivi, che possono cadere, non è parte dell'«in-vista-di». Tuttavia, una sega di legno non è una sega, in quanto non può compiere il suo *ergon*<sup>37</sup>, un corpo vivente deve essere com-

35 J.M. Cooper, *Hypothetical necessity and natural teleology*, in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* cit., p. 251.

36 A. Gotthelf, *Aristotle's Conception of Final Causality*, «Review of Metaphysics» 30 (1976), p. 227; cfr. la nuova edizione del saggio, ristampata con modifiche in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* cit., p. 251.

37 *PA* I 1, 642 a 9-11, *Phys.* II 9, 200 a 10-13.

posto di carne (la sua materia «distinta», la materia in quanto potenza per un atto più elevato), e noi abbiamo denti piatti in grado di masticare. Questa è la necessità ipotetica:

un organo, una configurazione o una cosa vivente si [...] forma per necessità ipotetica se, data l'essenza della cosa (specificata in termini di capacità e di funzioni) e data la natura del materiale disponibile per costituirlo, l'organo o la configurazione in questione è mezzo necessario della sua costituzione<sup>38</sup>.

## 2.2. «La materia in vista di X»

Nella sezione precedente, abbiamo discusso della critica aristotelica all'importanza attribuita dai materialisti al caso e alla necessità, a favore della nozione di «essere in vista di», che giustifica l'ordine, la regolarità e la persistenza trovata nella natura, con riferimento a testi quali *Phys.* II 8, 198 b 34. Rivolgendomi adesso alla biologia, la dimensione che cercherò di evidenziare è il modo in cui Aristotele può spostare l'attenzione sul «microcosmo» per difendere la propria posizione. Contro la visione di Empedocle di una cosmologia caotica di parti perpetuamente riconfigurate, in cui «una testa può crescere senza collo» (*GA* I 18, 722 b 21), Aristotele asserisce che il caso e l'accidente non possono spiegare la presenza di un «essere in vista di» propriamente fisiologico. Non soltanto vari «eventi» o «processi» in natura illustrano la presenza di una causa finale, ma anche la costituzione di un organismo vivente.

Un organismo comprende tre «livelli di organizzazione» (o «gradi di composizione» – Ackrill): elementi, tessuto e organi<sup>39</sup>.

*Elementi.* Gli elementi materiali (terra, aria, fuoco e acqua) sono la materia per le parti uniformi.

*Tessuto.* Le parti uniformi (= gli omogenei, le omeomerie: *homoiomeres*, «fatti di parti simili», composti di costituenti identici). Sono parti come carne, sangue, ossa. Esse sono materia per gli organi.

*Organi.* Le parti non uniformi (= eterogenee, non-omeomerie: *anhomoiomeres*, «fatte di parti dissimili», cioè, i costituenti non sono identici). Sono organi come la mano o la faccia. Qualcosa di controintuitivo, a prima vista: essi sono la materia per gli animali stessi.

Gli esseri animati o provvisti di anima [*empsychon*] – esseri che possiedono un interno principio di movimento – sono caratterizzati dalla struttura dell'«essere in vista di», che esiste attraverso e al di sopra del mero mutamento, *genesis haplos*: una struttura che persiste nonostante la sostituzione della materia. Ogni livello di organizzazione, ciascun gruppo di caratteristiche è nel

38 J.M. Cooper, *Hypothetical necessity and natural teleology* cit., p. 256.

39 *PA* II 1, 646 a 12-b 10 (in aggiunta a I 1, 640 b 20); *GA* I 1, 715 a 9-11; *GC* I 5, 321 b 16-22.

modo in cui è, *in vista del* livello successivo. Questo è ciò che Aristotele intende per «duplice natura» della materia<sup>40</sup>: sia la «materia informe» all'interno di uno stadio di organizzazione, sia la «materia per» lo stadio successivo. Quindi, la gerarchia dei «livelli di organizzazione», in altri termini, il processo di «acquisizione della struttura», sembra appoggiarsi sulla teoria aristotelica della «prima potenza» e dell'«atto primo», della «seconda potenza» e del «secondo atto» ecc.: in un essere vivente la materia prossima e la forma sono lo stesso, semplicemente, essi sono differenziati in quanto potenza e in quanto atto<sup>41</sup>, o in quanto avvicendamento tra il primo e il secondo atto. Questo avvicendamento spiega la gerarchia tripartita delineata sopra, a cui occorre aggiungere il «fatto» definitivo che, poiché l'*ousia* di un corpo provvisto di anima è la forma o l'essenza di quel corpo (*Met. Z* 10, 1035 b 14), il corpo stesso è in vista dell'anima (*DA* II 4, 415 b 18). Se uniamo alcuni passaggi da testi differenti, possiamo formulare le argomentazioni seguenti<sup>42</sup>:

(P1) Ogni *organon* è in vista di un fine (b 14).

(P2) Ogni corpo è parte di un *organon*.

(C) Le parti di un corpo sono in vista di un fine (*ergon*) (b 15).

(P1') Questo *ergon* è atto (*energheia*).

(C2) Tutte le parti del corpo sono in vista dell'atto (b 15)

(C2') Il corpo come tutto è in vista dell'atto (b 16).

Se queste due concatenazioni di argomenti sono considerare insieme, l'asserzione che risulta è qualcosa del genere: le parti di un corpo sono in vista del corpo, in particolare della sua «vita», e il corpo è in vista dell'anima. Ma è soprattutto interessante il primo argomento, che riguarda i livelli materiali di organizzazione.

Una mera commistione di elementi non può produrre la complessità, ma solo un'ulteriore commistione. Se un uomo viene distrutto nelle ossa, nei muscoli e nella carne, egli non è composto da esse nel senso che queste sono parti della sua *ousia*; piuttosto, esse sono «parti in quanto materia», parti del composto ma non del *logos* (*Met. Z* 10, 1035 a 18-22). Furth suggerisce un simile esperimento mentale, senza dubbio ispirato da questo passaggio, ma più macabro, che mette tuttavia maggiormente in luce dei punti principali:

Un cavallo è ovviamente più che una mescolanza, e non è affatto qualcosa di omogeneo: esso ha *una struttura* senza cui gli stessi elementi nella stessa proporzione certamente non si sommano in un cavallo. Lo si vede facilmente dal semplice, anche se angoscioso, espediente che consiste nel porre il cavallo in una

40 *GC* I 5, 321 b 19 f.

41 *Met.* H 6, 1045 a 35, b 19; anche *DA* II 1, 412 a 9.

42 Che uniscono soprattutto *PA* I 5 (645 b 14); la premessa P 2 è tratta da *GA* I 2, 716 a 24, la premessa P1' da *Met.* Q 8, 1050 a 22-23, e una versione più estesa della conclusione iniziale (C) si può trovare in *Meteorologica* IV 12, 389 b 27 sgg.

grande macinatrice, e nel mettere da parte con cura tutto il materiale che esce dall'altro lato - da cui si ottengono esattamente i quattro elementi che compongono il cavallo originario [...], ma nessuno confonderà la quantità di materia con il cavallo. Perché la *struttura* è andata distrutta.

Oppure, nell'esempio più misurato di Gill: «Uova, farina, acqua, burro e zucchero possono essere mescolati e messi in forno, e solo allora c'è qualcosa come una torta»<sup>43</sup>.

Una certa quantità di un certo tipo di materia in *un X* è differente dalla stessa quantità in *un altro X*. «Il sangue non sarà sangue, né la carne sarà carne in tutti gli stati e in ciascuno» (GA I 18, 722 b 34). La struttura materiale di una parte *per sé*, conta meno di «dove» essa è: una mano, separata dal corpo, non è più una mano. Una mano può essere concepita come una mano fin tanto che appartiene ad un corpo provvisto di anima, cioè, è una materia animata da una forma. Quindi, la parte materiale, la mano, è un derivato della parte formale, l'anima. È precisamente questa mera omonimia tra una mano «morta» e una mano «viva», ciò che, dal punto di vista di Aristotele, è sfuggito a Democrito (*Met. Z* 11, 1036 b 32). Se ogni animale (ed ogni sua parte) fosse definito dalla figura e dal colore, «Democrito avrebbe ragione»; tuttavia «l'uomo morto ha la stessa conformazione della figura [di un uomo], ma nondimeno non è un uomo» (PA I 1, 640 b 29, b 35). L'*ousia* di un animale non si divide in parti come la materia. Nei termini della relazione tra *ergon* e *areté*, possiamo anche dire che una mano morta non è più una mano, così come un flauto di pietra non è un flauto, o un medico dipinto non è un medico, poiché nessuno di questi può «fare il proprio lavoro», ossia espletare la propria funzione (641 a). Non si dovrebbe enfatizzare la distinzione tra la materia stessa e una *struttura* materiale più complessa, come Furth sembra fare a volte: nel nostro linguaggio, l'argomento dell'*ergon* riguarda la funzione più che la struttura, come è il caso, in particolare, della mano: essa ha infatti la stessa struttura sia che venga o meno recisa dal corpo, ma non ha più la stessa funzione<sup>44</sup>.

L'analisi «elementale» non è del tutto sbagliata; tuttavia, vi sono delle proprietà di livello più alto di cui non riesce a rendere conto, come evidenziato dai livelli 2 e 3 della gerarchia. Più nettamente: Aristotele direbbe che le spiegazioni che poggiano sugli elementi e sulla loro mescolanza non possono rendere conto della *vita* stessa, che egli intende come crescita e nutrimento. La prospettiva di Aristotele sembra, qui, più prossima a un «materialismo arricchito», cioè, ad un materialismo che integra una teoria dei livelli di organiz-

43 M. Furth, *Aristotle's Biological Universe: an Overview*, in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* cit., p. 45; M.L. Gill, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity* cit., p. 151.

44 Cfr. D. Ross, *Aristotle*, London, Methuen, 1949<sup>5</sup>, p. 111, e le sue osservazioni sull'esempio della mano (*Meteorologica* IV 12, 389 b 27 sgg.), p. 125.

zazione. Ma egli non ha dimenticato la sua «terza via», vale a dire un'indagine del mutamento che si incentra sull'interrogazione «perché X si sviluppa in Y?», cioè: perché lo sperma si sviluppa in un uomo, e un uomo genera un uomo, e non un'altra sorta di essere? In effetti un cavallo è fatto di carne e ossa, ma quando viene «ridotto» a carne e ossa, sia nel momento della morte naturale, sia per mezzi della macinatrice di Furth, non può servire a generare un cavallo, un altro cavallo: non è la «materia esterna» di cui è fatto un cavallo, la *katamenia*<sup>45</sup>.

Se la materia in un essere animato è caratterizzata da una struttura gerarchica di scopi a tre livelli, il livello materiale è più integrato che negato. Anziché asserire un «essere in vista di» al di là delle teorie materialistiche del caso e della necessità e contro di esse, qui egli asserisce l'«essere in vista di» come essere dell'*interna struttura della materia stessa*. Le sostanze, nelle *Categorie*, esistevano solo come materiale per la costruzione del mondo: uomini, cavalli ecc. Nella *Metafisica* e negli scritti di biologia – letti pagina per pagina in questo articolo – gli esseri naturali sono le sostanze «paradigmatiche». L'apparato logico del soggetto e del predicato aprivano la strada ad un'analisi della struttura interna in virtù della riflessione sulla forma, sulla materia, e sulla forma-nella-materia, e questa analisi «incastonava» le sostanze nella «totalità dell'universo sublunare della materia empedoclea»<sup>46</sup>. Tuttavia, la materia di Aristotele innova completamente la materia di Empedocle per il fatto di essere «materia *per* qualcosa», materia *capace* di varie attualizzazioni in virtù della sua interazione con la forma.

Alcuni commentatori ritengono che ciò che ho chiamato il materialismo «arricchito» di Aristotele non può essere affatto un materialismo, cioè che non si può dire che egli accetti o integri un livello empedocleo nella sua concezione gerarchica dei livelli di organizzazione. Preus, per esempio, dichiara che «la materia di Aristotele non è quella degli atomi o degli atomisti, e nemmeno la materia di chi trova che la riduzione materiale sia una spiegazione adeguata dei fenomeni fisici»<sup>47</sup>. Tuttavia, egli propone una descrizione della gerarchia abbastanza simile a quella di Furth: «la materia di Aristotele forma delle gerarchie; ogni materiale ha più forma del materiale dal quale è composto, ma ha meno forma di qualunque cosa in cui vada a finire, *allo scopo di*

45 GA I 19, 727 b 31-33, I 20, 729 a 9-11; *Met.* H 4, 1044 a 34-35; cfr. «la terra è già in potenza l'uomo? Oppure non lo è, e lo è solo quando sia già divenuta sperma, e anzi forse neppure allora?» (Q 7, 1048 b 37-1049 a 3).

46 M. Furth, *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 163. Si noti la differenza tra questa visione «integrativa» del rapporto tra Aristotele ed Empedocle e, per esempio, quella di Cherniss (che in più pensa che Aristotele si sbagli nei confronti dei presocratici).

47 A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works* cit., 1975, p. 95.

qualunque cosa esso sia». Ciò dipende da quanto si voglia concedere al «livello di base»<sup>48</sup>. Dal lato positivo, se gli atomi di Democrito erano di gran lunga troppo astratti e non spiegavano il mondo così come noi lo esperiamo, il progresso significativo di Empedocle è di definire, per esempio, un tessuto organico come il «*logos della mescolanza*» o la «*ratio della combinazione*»<sup>49</sup> di questi elementi, una formula in atto più che un'aleatoria iterazione di elementi. Dal lato negativo, anche questo rende l'idea di una «crescita impossibile, senza aumento o addizione» (GC II 6, 333 b 1), e questo perché, di fatto, la spiegazione del movimento da parte di Empedocle «è troppo semplice» (b 22). Si tratta essenzialmente dello stesso problema che abbiamo visto nella sezione precedente: fino a che punto Aristotele può tener conto della necessità? Che qui diventa: fino a che punto una spiegazione materiale può insegnarci qualcosa?

Si noti che Aristotele è in grado di lavorare sia con una versione *a priori* che *a posteriori* dell'argomentazione dell'«essere in vista di»: la teoria delle quattro cause e infine del Primo motore (con la teoria associata del movimento locale e del movimento celeste) «obbliga» la natura a una struttura teleologica; ma, per converso, *a causa* della complessità organica, la forma è necessaria come principio esplicativo: la materia non può lavorare da sola. La forma è l'ultima fonte del movimento dell'ente, che spinge la gerarchia a tre livelli della «materia in vista di»; perciò è anche la fonte dell'*unità* dell'ente (Met. Λ 10, 1075 b 36): ciò che fa sì che un cavallo sia un cavallo, la carne sia carne, Socrate sia Socrate, una torta sia una torta. L'insistenza sulla forma, sia come ciò che «raccolle» cavalli, Socrate, torte ecc., dal turbine caotico degli atomi, sia come ciò che in termini *esplicativi* rende giustizia dell'esistenza di processi naturali complessi più di quanto faccia una mera spiegazione materiale, è quanto Furth intende con «l'innovazione aristotelica della materia di Empedocle».

L'enfasi di Aristotele sulla forma, quindi, appare meno di un *fiat* metafisico, e più di una risposta a un mondo in cui non c'era ancora la «microfisica»<sup>50</sup>: un mondo in cui la materia non era caratterizzata da una *struttura*,

48 In contrasto con Furth e Preus, J.M. Cooper, *Hypothetical necessity and natural teleology*, in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* cit., avverte che la descrizione «teleologica» delle interrelazioni tra i tre livelli non tocca in alcun modo i costituenti materiali *in se stessi*, ma ha a che fare piuttosto con le *relazioni*, o «*rationes*».

49 PA I 1, 642 a 15; GC I 1-2, 315 a 4-b 5 (Democrito e Leucippo furono i primi ad indagare veramente le «formule» degli esseri viventi, a 26 sgg.); cfr. anche GA V 8, 789 b 3. Le traduzioni sono rispettivamente di A. Preus *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works* cit., p. 29, in riferimento a Peck, e dell'edizione Barnes.

50 M. Furth, *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics* cit., III § 9.

cosicché quanto più la si mettesse nei termini di una risoluzione microscopica, tanto più la materia sarebbe – nei termini di Aristotele – *omogenea*. Di qui il fatto che la struttura dovrebbe essere provvista di una forma. L'onere della prova è, a questo punto, a carico dell'atomista, poiché i generi di «questo» che incontriamo nella vita quotidiana sono degli «interi», degli individuali, dei tipi sostanziali che, se vengono divisi in parti, perdono la loro definizione (*Phys.* VI 1, 231 a 21 e sgg.).

Siamo tornati all'asserzione del primato epistemologico della forma intesa come ciò che distingue gli «interi» nel mondo. Nel suo esperimento mentale che ricorre ad un'analogia medica un po' rozza, Aristotele ci chiede di immaginare un medico in un mondo empedocleo e democriteo (un mondo composto soltanto di materia omogenea). Se la visione dei materialisti fosse giusta, egli potrebbe studiare solo la bile e la flemma, ma non possedere una «scienza medica» come discorso formale; il medico materialista, per così dire, non avrebbe «conoscenza della salute» (*Phys.* II 2, 194 a 22), sarebbe solo in grado di descrivere continuamente e prescrivere degli elementi e la loro mescolanza, ma non potrebbe dire a che *pro* un organo è. Nei termini dei livelli di organizzazione, Aristotele direbbe che al medico non occorre avere una conoscenza «molecolare» di ciò di cui sono composti i muscoli, ma solo una conoscenza del loro fine<sup>51</sup>. Potremmo definirlo il principio che «l'occhio è la materia della vista» (*DA* II 1, 412 b 21, b 23), che attraversa il corpo: «è necessario che la materia di ciascuna cosa sia ciò che è in potenza siffatta cosa, ed è così anche per la sostanza» (*Met.* N 1, 1088 b 1-2). A differenza del mondo materialista composto da quasi inerti bile e flemma che semplicemente entrano in differenti composti, la descrizione di Aristotele della natura di un ente enfatizza il fattore *potenziale* (*dynamis*). L'organismo maturo è il *telos*, l'essere in potenza che si è realizzato, ma occorre che anche le singole parti di un animale siano comprese come esistenti in accordo a una certa potenzialità specifica (*PA* I 1, 640 b 22).

Come abbiamo visto nella prima parte, l'interrogazione-guida di Aristotele non è «perché c'è qualcosa piuttosto che nulla?». Piuttosto, egli si chiederebbe: «perché si genera X?» quali sono le fonti che portano X all'essere, e come spiegare questo passaggio? Oppure, quali sono le cause che ci consentono di comprendere X altrimenti che come un mero fenomeno contingente? La risposta su cui mi sono concentrato prenderebbe la forma: «comprendere X significa comprendere *per* che cosa X è». L'in-vista-di in quanto spiegazione dei processi naturali e dell'organizzazione materiale è anche espressione della

51 Il riduzionismo e la molecolarizzazione, anche da Descartes in poi (per non menzionare il darwinismo e la più recente scoperta di «cellule indifferenziate», che non hanno uno scopo genetico specifico) sono stati fatali a questo modo di vedere. Per questo l'opinione di Grene, ricordata prima, sembra così strana.

nozione metafisica di essere in potenza. Non posso presentare la questione meglio di Kosman: «è nella ricognizione della materia di un animale, non solo in quanto ciò di cui *consiste* l'animale, ma in quanto struttura complessa della *potenza strumentale* in virtù della quale esso è in grado di attuare la sua vita e il suo essere formale, che possiamo pensare, in generale, la materia dell'ente in atto in termini di potenza strumentale»<sup>52</sup>.

### 3. Conclusioni

3.1. Per spiegare le argomentazioni antimaterialistiche di Aristotele, dobbiamo tornare alle loro fonti nella sua metafisica. La «fisica» non procede agevolmente per il desiderio di indirizzare il problema del mutamento («io, Aristotele, voglio spiegare il mutamento, così mi rivolgo alla fisica; ma vi sono quattro cause; perciò faccio una metafisica»). Piuttosto, c'è un dibattito con i filosofi naturalisti che lo precedono. Platone asserisce il primato della forma, i *physiologi* asseriscono il primato della materia. Aristotele opta infine per la forma e la materia. Se siamo tutti d'accordo che la sostanza è qualcosa che ha una natura, allora la questione si restringe a: che cos'è la natura? È materia o forma? E allora ha un senso esaminare i processi naturali in atto e chiedersi: «perché?», «a che scopo?» e, riflettendo sulla struttura della potenza e dell'atto, affermare che *ogni processo naturale X può essere inteso come «in vista di qualcosa»*.

Aristotele ritiene di aver confutato la posizione materialistica presentando la scelta tra una spiegazione per mezzo del caso e della coincidenza, e una spiegazione in termini finalistici. Poiché la struttura degli esseri organici non può essere spiegata solo in termini di caso, occorre spiegarla in termini finalistici. Ma che dire del caso? Il caso è il *vero* argomento materialista, è la sola autentica sfida ad una concezione finalistica dell'universo. Così, Aristotele deve rinforzare l'«essere in vista di» oltre e contro il caso. Ciò viene inizialmente fatto asserendo il primato della forma sulla materia, ma subito diventa un problema ontologico: il primato dell'eterno sul transitorio. C'è generazione, e quindi produzione di esseri, perché la vita è meglio dell'assenza di vita; e quest'ultima affermazione è vera perché essere è meglio che non essere (*GA II 1, 731 b 28*). Nella versione di Preus, «l'essere è tanto quanto possibile»<sup>53</sup>.

Essere è meglio che non essere perché noi siamo, in atto, *in vista di uno scopo*: passeggiamo per la salute (e, per implicazione, è meglio essere sani che non sani); i martelli esistono allo scopo di martellare; l'*areté*, o «eccellenza» di un ente è determinata dall'*adempimento* della sua funzione

52 L. Aryeh Kosman, *Animals and other beings in Aristotle* cit., p. 385.

53 A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works* cit., p. 105.

(*ergon*), dalla sua *energeia*. Un ente è qualcosa che attualizza una potenzialità. Nei lavori discussi sopra, nella seconda parte, ossia *Fisica II*, *GA* e *PA*, ciò diventa l'idea che tutte le parti di un organismo esistano *in vista di* quell'organismo e del suo prosperare. Si può vedere quest'idea come lo sviluppo di nozioni fondamentali come il primato dell'essenza sull'accidente, del *nous* e della natura sul «caso e sulla fortuna» (*Phys. II* 6, 198 a 5-13).

3.2. La ricognizione metafisica del problema del mutamento e del caso ha anche a che fare con la crescente consapevolezza del mondo biologico. Aristotele non ha una prospettiva «neutrale» del mondo biologico, libera da ancoraggi metafisici. Quando parlo di un antimaterialismo biologico di Aristotele, intendo dire che la sua metafisica è legata alla sua biologia in modo tale che, anche quando egli «veste i panni» dello scienziato o del filosofo naturale, ciò a cui egli si sta rivolgendo – o che sta cercando – è la *forma e la funzione*, e non una visione da «calce e mattoni» di un approccio strettamente quantitativo, che è precisamente l'«elementalismo» che egli critica nei *physiologi*, ossia nei materialisti.

Sulla vessata questione della «biologia e della metafisica», posso solo dire di passaggio che tanto l'opinione di Graham – secondo cui «il concetto aristotelico della causa finale traduce in termini teoretici il comportamento diretto alla meta che un corpo naturale esibisce» – quanto l'opinione di Balme – secondo cui i lavori di biologia sono «studi di concetti [filosofici] ricavati da dati empirici»<sup>54</sup> – mi sembrano insoddisfacenti. Essi non sembrano considerare il modo in cui la biologia e la metafisica si permeano a vicenda. Senza considerare fino a che punto il «livello di base» sia empedocleo, preferisco la posizione di Furth, per il quale «gli oggetti biologici, in particolare gli animali, devono essere considerati come le sostanze materiali aristoteliche *per eccellenza* e... infatti la teoria metafisica della sostanza è stata a lungo intesa, e potrebbe essere letta, come una fondazione profondamente teoretica delle scienze biologiche»; la metafisica della sostanza può essere spiegata, in quest'ottica, come «motivata» da uno scopo fondativo<sup>55</sup>. Aristotele guarda al mondo naturale come alla fonte dell'idea migliore di ciò che le sostanze sono, il che sembra supportare la tesi di un primato della biologia, ma quando egli si rivolge al mondo naturale, egli vede dappertutto l'«essere in vista di», che riflette nella sua metafisica.

54 D.W. Graham, *Some Myths about Aristotle's Biological Motivation*, «Journal of the History of Ideas» 47 (1986), p. 544; D.M. Balme, *The place of biology in Aristotle's philosophy* cit., p. 11.

55 M. Furth, *Substance, form and psyche: an Aristotelian metaphysics* cit., pp. 5, 68; cfr. anche Id., *Aristotle's Biological Universe: an Overview* cit., p. 23.

3.3. Aristotele poteva credere che le spiegazioni teleologiche fossero solo *metodologicamente* superiori a quelle materiali? Ossia: può essere che, dato un fenomeno complesso come lo sviluppo di un embrione – nei termini di Aristotele: lo sviluppo dello sperma nell'uomo –, ci occorran i concetti di fine e di compimento per spiegarlo, anziché credere che tali concetti riflettano la realtà stessa? La risposta sarebbe chiara dalle prime parti di questo articolo che ha cercato di ricostruire il «sistema» di Aristotele, con riferimento al Primo motore. Al contrario, gli esseri viventi sono *scopi nella realtà*.

La loro esistenza [...] controlla e dirige quegli aspetti dei processi di generazione che devono essere spiegati in riferimento ad essi, e che, infatti, è proprio per questo che devono essere spiegati<sup>56</sup>.

Così, per esempio, troviamo nella *Fisica*: «nelle cose che si generano o esistono per natura, è presente l'operare in vista di un fine [...]. Se l'arte di costruire navi fosse immanente nel legno, allora essa produrrebbe il suo risultato nello stesso modo che per natura»; così la natura è causa nel senso che è «in vista di un fine» (II 8, 199 a 8-b 26), o, come traduce Ackrill, l'essere «in vista di un fine» è «presente in natura». Se la materia è peritura e il mondo è eterno, le nature formali sono in grado di riprodursi in un modo di cui l'accidentalismo democriteo non può rendere conto: il carattere «riproduttivo» della natura è in vista della sua eternità. Quindi, deve esserci un «essere in vista di», che fa sì che tutte le specie interagiscano con successo, e si riproducano sempre allo stesso modo (in diretta opposizione all'evoluzionismo di Empedocle<sup>57</sup>). La generazione deve sempre finire nella produzione di regolarità, poiché «ciò che sta diventando qualcosa è un non essere»<sup>58</sup>.

3.4. L'essere «in vista di» della causa finale è uno *scopo reale*, che implica la nozione di «meglio» e di «Bene». In altri termini, il tipo di necessità che governa questo processo di attualizzazione è del tipo: «X è meglio di Y», lo si potrebbe chiamare *ottimale*. Accade così che ciò confermi la dimensione biologica dell'essere «in vista di», poiché l'ultima nozione implica che le strutture maggiormente *ottimali* si sono realizzate. Gli elementi sono in vista dei composti; i composti sono in vista dei tessuti; i tessuti sono in vista degli organi; gli organi sono in vista del corpo; il corpo è in vista dell'anima, intesa

56 J.M. Cooper, *Hypothetical necessity and natural teleology* cit., p. 273.

57 Potremmo chiamarlo, sulle prime, un «proto-evoluzionismo», ma se ricordiamo che la teoria di Darwin è una teoria della *selezione naturale*, sembra giusto ammettere che anche teorie come quelle di Empedocle e di Lucrezio possano essere chiamate «evoluzionistiche», in quanto descrivono il mutamento delle specie nel tempo. Allora la questione diventa: l'evoluzione è «teleologica»? o meglio, include un elemento di perfettibilità?

58 *Met.* K 11, 1067 b 33.

come forma e atto. L'atto è meglio della potenza. In ultimo, se un organo svolge una funzione, è in vista del bene, perché la natura non fa niente invano<sup>59</sup>, e non fallisce mai in ciò che è necessario<sup>60</sup>.

3.5. Espongo il problema per l'ultima volta. *L'Auseinandersetzung* di Aristotele con il materialismo può essere vista nel contesto del suo intento di procurare una descrizione soddisfacente del mutamento che non dissolva la permanenza delle sostanze in un mondo di caso o di necessità. All'intersezione della biologia e della metafisica, il concetto che per lui svolge il lavoro più grosso è quello di «essere in vista di». In quanto spiegazione dei processi naturali, esso giustifica la permanenza di tipi nella riproduzione e nella morfogenesi meglio delle spiegazioni «aleatorie» dei materialisti. In quanto spiegazione dell'organismo stesso, è meno di un'asserzione della causalità finale al di là e contro le spiegazioni materialistiche, e più di una spiegazione del funzionamento organico *in termini di* «essere in vista di». È, infatti, una «terza via», ma certamente non è un inizio ingenuo dal mondo biologico senza un bagaglio metafisico: c'è un concetto di «essere in vista di», fondato su una metafisica forte, inteso come il «meglio» che orienta l'anti-materialismo in particolare e la biologia in generale. Nell'esergo si diceva che la struttura dell'essere «in vista di» è in vista di uno scopo che ha «lo statuto della bellezza»; ora, in conclusione, possiamo anche dire che è il Bene. Appartiene allo stesso campo del sapere lo studio del fine o di ciò per cui qualcosa è, e lo studio di quella cosa che è per quel fine. E questo fine è il Bene: «non ogni termine finale, infatti, è fine, ma solo ciò che è il meglio» (*Phys.* II 2, 194 a 31).

---

59 *PA* II, 658 a 9; *GA* II 6; *DA* III 12, 434 a 31.

60 *DA* III 9, 432 b 21.