

Scire per causas. Aristotele e Spinoza

Ludovica Filieri

Key words: Spinoza, Aristotele, sostanza, accidente, possibilità, necessità, causa, determinismo, indeterminismo.

lf.ludovicafilieri@gmail.com

La riflessione intorno al problema della Causa prima è costitutiva della tradizione filosofica classica e rappresenta una questione fondamentale della ricerca che essa ha compiuto. L'elaborazione di un principio assoluto che spiegasse e cogliesse in sé tutto il reale - il tentativo di svolgere la ricerca filosofica nel senso di una *reductio ad unum*, ossia come un processo di interpretazione filosofica che riconducesse fenomeni diversi ad un unico principio esplicativo - è stata, nelle divergenze scientifico-filosofiche prodotte dalle teoresi dei grandi pensatori della tradizione, alla base dell'indagine filosofica *tout court*. Aristotele e Spinoza sono stati, rispettivamente per l'età antica e per l'evo moderno, i due autori capaci di produrre forse la più alta riflessione intorno allo studio di un tale principio. Entrambi, seppur con le differenze che caratterizzano le loro posizioni, lo hanno inteso come *οὐσία*, ossia come *sostanza* precedente ogni affezione particolare. La Causa prima, fondamento e movente di tutte le cose finite è per entrambi gli autori Causa essenzialmente operativa, produttiva del reale ed *agente* su di esso. Eppure, all'interno della riflessione contemporanea, mancano studi approfonditi circa il rapporto fra Aristotele e Spinoza; su di esso la critica non si è soffermata, né in riferimento alla questione della Causa prima, né con riferimento più generale alle loro filosofie. Le prospettive filosofiche di questi due autori sono, in effetti, per lo più divergenti, e lo sono in particolare circa la enunciazione della Causa prima, malgrado il carattere comune prima evidenziato, come si può attestare dalle definizioni stesse che di *Causa sui*¹ e di Motore immobile² ritroviamo rispettivamente in Spinoza e in Aristotele. Infatti, se per Aristotele la Causa prima è causa finale delle esistenze particolari, *οὐσία* immobile separata dal mondo, la *Sostanza* o *Causa sui* spinoziana è invece causa attiva ed immanente alle realtà finite. Gli studi esegetico-interpretativi dedicati rispettivamente ai due filosofi ne hanno dunque messo in risalto tutt'al più la distanza teoretica, confermandone due prospettive essenzialmente alternative. Malgrado ciò, è possibile interrogarsi sul rapporto diretto fra i due autori

¹ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, in *Baruch Spinoza. Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2011, Par. I, Prop. XVIII, cit. p. 1181.

² Cfr. Aristotele, *Metaph.*, XII 7, 1072a26-b4, tr. it., cit., p. 563, in *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

visto che Aristotele fu un autore studiato da Spinoza, come attestano le ricerche svolte sui testi presenti nella biblioteca³ spinoziana conservata in Olanda, fra Rijnsburg e l'Aia, le indagini circa la prima formazione⁴ filosofica (e scolastica) del filosofo olandese, e in ultimo le stesse citazioni⁵ dirette del filosofo stagirita presenti nelle opere di Spinoza.

Si tratterà dunque di comprendere se e in che modo le tesi aristoteliche convergano con la metafisica spinoziana e laddove invece se ne distacchino. Malgrado l'assenza di studi approfonditi circa il loro rapporto e benché secondo l'approccio interpretativo tradizionale le loro filosofie appaiano totalmente divergenti, è possibile rilevare come i due filosofi si incontrino su alcuni aspetti fondamentali nell'indagine sopra la Causa prima, e più in generale circa alcuni elementi costitutivi della loro comprensione del reale. Ci soffermeremo in particolare sul significato di causalità finale in riferimento alla causalità del Motore immobile, come definito da Aristotele nella *Metafisica*, e ne sottolineeremo la distanza dalla causalità efficiente che invece caratterizza, nell'*Etica*, la *Causa sui* spinoziana. Spinoza, infatti, esclude *in toto* la dottrina finalistica dall'ordine della *Natura*. Successivamente, analizzeremo in che termini il rapporto fra potenza (*δύναμις*) ed atto (*ἐνέργεια*) proprio della metafisica aristotelica possa collegarsi a quelli di *conatus* e *potentia agendi* presenti in Spinoza. Una volta approfondito questo aspetto faremo riferimento ad una specifica lettura di Enrico Berti, il quale interpreta la causalità del Motore immobile aristotelico, contrariamente alle prospettive tradizionali che la intendono unicamente nei termini di una causalità finale, piuttosto nel senso di causalità efficiente. Porremo, dunque, tale interpretazione della Causa aristotelica in relazione alla causalità efficiente che caratterizza la *Causa sui* spinoziana, rilevandone la convergenza concettuale con quest'ultima. Ciò che si vorrebbe giungere a rilevare è come l'incontro di Spinoza con la metafisica di Aristotele contribuisca a scardinare l'apparente carattere deterministico del sistema spinoziano, evidenziando, accanto alla necessità spinoziana, la possibilità di mantenere la presenza della contingenza nel pensiero di Spinoza.

³ Sulla biblioteca di Spinoza cfr. *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, publié d'après un document inédit (introduction ed commentaires de A.J. Servas van Rooijen et notes de D. Kauffman), Tengelermonnerat, La Haye-Paris 1888; cfr. J. P. N. Land, *De bibliotheek van Spinoza*, «De Nederlandse Spectator» 15 (13 aprile 1889), cit., pp. 117-119; cfr. K.O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, traduit du néerlandais par S. Roosenburg, Appendices latin et allemands traduits par J. P. Osier, Vrin, Paris 1983; cfr. J. F. Nourisson, *La bibliothèque de Spinoza*, «Revue des deux mondes» 152 (1892), cit., pp. 811-833; cfr. P. Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Bibliothèque Chacornac, Paris 1934; cfr. P. Pozzi, *La biblioteca di Spinoza*, in J. M. Lucas – J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Quodlibet, Macerata 1994, cit., pp. 149-174.

⁴ Cfr. A. Banfi, *Spinoza e il suo tempo*, Vellechi, Firenze 1969, cit., pp. 56-68.

⁵ Cfr. B. Spinoza, KV1, 7, §7; KV2, 3, §2 (nota); KV2, 17, §2; CM1, 1; CM2, 6; TTP6, 19; Ep56, in *Baruch Spinoza. Tutte le opere*. Utilizziamo qui il lessico abbreviato standard per rimandare alle citazioni di Aristotele presenti nelle opere di Spinoza. KV = *Korte Verhandelng*; CM = *Cogitata Metaphysica*; TTP = *Tractatus Theologico-Politicus*; E = *Ethica*; Ep = *Epistola*.

1. *Δύναμις e conatus, ἐνέργεια e potentia agendi*

Il rapporto fra Aristotele e Spinoza non è stato quasi mai preso in considerazione dalla critica; i primi approfondimenti circa il loro rapporto sono infatti piuttosto recenti⁶. La ricezione del pensiero aristotelico è giunta in età moderna attraverso le molteplici mediazioni della scolastica; la lettura degli esegeti medioevali è infatti un aspetto imprescindibile per comprendere l'interpretazione che i moderni hanno "ereditato" di questo autore, ed è a quelle interpretazioni che si riferiscono maggiormente le loro polemiche circa la filosofia dello stagirita. La difficoltà che si riscontra nell'individuare elementi di continuità fra Spinoza e Aristotele dipende soprattutto dal fatto che Spinoza è stato riconosciuto come una delle figure della modernità che con più forza sembra supportare una prospettiva anti-aristotelica⁷. Tuttavia la questione è più complessa. Spinoza ebbe una formazione molto ampia durante gli anni giovanili della sua vita, in cui viveva nella comunità ebraica di Amsterdam. Oltre all'educazione ebraica, ricevette anche un'educazione basata sulle grandi tradizioni filosofiche occidentali, quali aristotelismo e platonismo, che apprese da Franciscus Van Henden, un docente gesuita della sua scuola che gli insegnò anche il greco, il latino e le scienze; inoltre, ebbe modo di approfondire anche la teologia cristiana e quella islamica⁸. Oltre l'aristotelismo medioevale, Spinoza ebbe però modo di conoscere direttamente la filosofia di Aristotele: è provato infatti che egli avesse accesso al *corpus*⁹ completo delle opere aristoteliche e che le leggesse.

L'analisi del rapporto tra l'Aristotele "classico" (e non solo l'aristotelismo medioevale) e Spinoza deve partire dall'individuazione del significato dei termini-chiave della metafisica aristotelica, che in diversa prospettiva con altrettanta pregnanza ritornano in quest'ultimo. Il termine *sostanza* è senz'altro il primo. Nel capitolo 1 del libro *Zeta* della *Metafisica* (Z1)¹⁰, Aristotele afferma l'assoluta priorità del significato della *sostanza* tra tutti i modi della predicazione dell'essere:

⁶ Rimandiamo qui ad alcuni studi sul rapporto Aristotele-Spinoza. Cfr. H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge 1934, vol. 2, cit., pp. 233-259; cfr. S. Hampshire, *Two Treatises of Morality*, Oxford University Press, Oxford 1977; cfr. F. Chiereghin, *La presenza di Aristotele nel Breve Trattato di Spinoza*, in "Verifiche", n. 16, 1987, cit., pp. 325-341; cfr. F. Manzini, *Spinoza. Une Lecture d'Aristotele*, Puf, Paris 2009; cfr. J. Carriero, *The Ethics in Spinoza's Ethics*, in *Spinoza's Ethical Theory*, a cura di M. Kisner, A. Youpa, Oxford University Press, Oxford 2014, cit., pp. 20-40; cfr. A. Badiou, *L'infinito. Aristotele, Spinoza, Hegel*, a cura di A. Destasio, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

⁷ Cfr. A. Sangiacomo, *La virtù secondo Aristotele e Spinoza. Appunti per un confronto*, in *Emozioni, affetti, sentimenti: tra natura e libertà*, a cura di F. Camera, E. Colagrossi, E. Simonotti, Mimesis, Milano-Udine 2020.

⁸ Per confrontare questo passaggio è sufficiente una qualsiasi biografia su Spinoza. Rimandiamo a qualche approfondimento. Cfr. A. Banfi, *Spinoza e il suo tempo*; cfr. S. Nadler, *Spinoza e l'Olanda dell'ottocento*, Einaudi, Milano 2009; cfr. P. Martinetti, *Spinoza*, a cura di F.S. Festa, Castelvecchi, Roma 2017.

⁹ Spinoza possedeva nella sua biblioteca l'edizione *Aristotelis Stagiritae, Opera, quae in hunc usque diem extant omnia*, ex officina Ioan. Oporini, Basilea 1548.

¹⁰ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, VII 1. D'ora in poi segneremo nel testo il libro e il capitolo di riferimento alla *Metafisica* con questa abbreviazione, dove la lettera indica il libro e il numero indica il capitolo.

benché l'essere abbia molteplici significati¹¹, tuttavia il primo «è l'essenza (*to ti esti: ciò che una cosa è*), e l'essenza è la sostanza»¹²; invece, «tutte le altre cose sono dette esseri, in quanto alcune sono quantità dell'essere nel primo significato, altre qualità di esso, altre affezioni di esso, altre, infine, qualche altra determinazione di questo tipo»¹³. Pertanto, Aristotele ritiene che la sostanza sia «l'essere primo, ossia non un particolare essere, ma l'essere per eccellenza»¹⁴. A questo livello, il significato di *sostanza* secondo Aristotele sembra il medesimo che ne dà Spinoza, senonché, in Z2 egli attribuisce l'essere sostanza ai corpi¹⁵, sostenendo che debbano dunque essere intese come sostanze le stesse cose sensibili¹⁶, e procede in Z3 articolando la sostanza secondo quattro¹⁷ diversi significati. Di essi (essenza, *τὸ τί ἦν εἶναι*, universale, genere e sostrato, *ὑποκείμενον*) a noi interessa qui particolarmente quello di sostrato, che è ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose mentre esso non viene predicato di nessun'altra¹⁸. Con sostrato Aristotele intende in un certo senso la materia, altre volte invece la forma, e in ultimo ciò che risulta dalla sintesi di materia e forma¹⁹. La dimensione materiale e quella formale si fondono perciò nella definizione di sostanza, ed è dunque in virtù di tale categoria che anche ciascuno di quegli altri predicati è essere, poiché essa «è ciò che non viene predicato di alcun sostrato, ma è ciò di cui tutto il resto vien predicato»²⁰. Aristotele dunque ammette senz'altro una molteplicità di sostanze, e ciò costituisce una netta divergenza rispetto a Spinoza; infatti Spinoza nega l'esistenza di più sostanze, e sostiene che di *Sostanza* possa propriamente esservene solamente una, ossia Dio²¹. Tuttavia, la prospettiva spinoziana potrebbe anche ricavarsi da una lettura *problematizzante* il punto di vista aristotelico, una lettura tendente a porre in assoluta evidenza la conclusione del ragionamento di Aristotele, per cui sostanza non è né materia né forma nella loro astratta separatezza, bensì il loro composto o *sinolo*²². Materia e forma, in quanto condizioni strutturali del divenire, non si generano²³, ma ciò che si genera è il *sinolo* di materia e forma; il sinolo «viene denominato in base alla forma; e risulta anche chiaro che in ogni cosa generata è presente la materia, e che, per un aspetto, la cosa generata è materia e che, per un altro, è forma»²⁴. Perciò la sostanza non può essere un universale²⁵; infatti,

¹¹ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, VII 1, 1028a1, tr. it., cit., p. 287.

¹² *Ibid.*, 1028a15.

¹³ *Ibid.*, 1028a17-20.

¹⁴ *Ivi*, VII 1, 1028a31-32, tr. it., cit., p. 289.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 1028b8.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 1028b10-13.

¹⁷ Cfr. *Ivi*, VII 2/3, 1028b35, tr. it., cit., p. 291.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, 1028b37.

¹⁹ Cfr. *Ivi*, VII 3, 1029a3, tr. it., cit., p. 293.

²⁰ *Ibid.*, 1029a7.

²¹ «*praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia*»; cfr. B. Spinoza, *Etica*, Par. I, Prop. XIV, cit., p. 1166.

²² Cfr. Aristotele, *Metaph.* VII 3/4, 1029a27, tr. it., cit., p. 295.

²³ Cfr. *Ivi*, VII 8, 1033b17, tr. it., cit., p. 319.

²⁴ *Ibid.*, 1033b18-20.

²⁵ Cfr. *Ivi*, VII 13, 1038b10-11, tr. it., cit., p. 347.

mentre la sostanza si riferisce unicamente ad una medesima cosa, l'universale riguarda una molteplicità di cose; e neppure sostanza può essere detto l'Uno e l'Essere dei Platonici «poiché l'uno ha gli stessi significati che ha l'essere e unica è la sostanza dell'uno, e poiché le cose di cui la sostanza è una di numero costituiscono esse stesse una unità numerica, risulta evidente che l'Essere e l'Uno non possono essere sostanza delle cose»²⁶. L'analisi aristotelica si conclude in Z17 1041a10, là dove Aristotele afferma che «la sostanza è sia principio che causa»²⁷, ragion per cui, quando si ricerca la ragione delle cose «si ricerca la causa; e questa in alcuni casi, è causa finale (così, per esempio, nel caso della casa oppure del letto); in alcuni altri casi, invece, essa è causa motrice prossima. Anche questa, infatti, è una causa. La causa motrice si ricerca quando si tratti di spiegare il generarsi e il corrompersi delle cose, mentre l'altra causa si ricerca anche quando si tratti di spiegare l'essere delle cose»²⁸; dunque «nella ricerca del perché, si ricerca la causa della materia, vale a dire la forma per cui la materia è una determinata cosa: e questa è appunto la sostanza»²⁹ (nel caso dell'uomo la forma è l'anima intellettuale, cioè l'intelletto, il *νοῦς*. Come affermerà successivamente nel libro *Lambda*, il bene supremo dell'uomo è la *θεωρία*³⁰, che è l'attività dell'intelletto. Per questa ragione, Aristotele giunge a dire che il primo intellegibile, cioè la forma, coincide con ciò che è massimamente desiderabile, ossia la *θεωρία*).

Aristotele e Spinoza convengono, dunque, sul fatto che la sostanza sia ciò che precede le sue particolari affezioni (a prescindere dalla differenza già sottolineata, ossia che Spinoza giunge a escludere che si possa parlare di una pluralità di sostanze), e soprattutto sulla natura di *causa* che la sostanza esprime. La divergenza, peraltro fondamentale, come andremo vedendo, riguarda la forma di tale *causalità*. Aristotele parla di causa finale, quando si tratta di spiegare la forma delle cose, e di causa motrice, quando si tratta di spiegare il generarsi e il corrompersi delle stesse. Per Spinoza vi è invece solo un genere di causalità, valido a ogni livello dell'essere, quello efficiente, sia quando si tratta di spiegare l'essere-causa di Dio, sia quando si tratta di spiegare la causalità che lega fra loro le cause prossime; in questo senso, per Spinoza, anche l'esser causa delle determinazioni particolari è sempre un essere causa efficiente³¹.

Il significato di causa Aristotele lo chiarisce nel libro *Delta* della *Metafisica*, parallelamente al significato di principio. Egli sottolinea che entrambi si possono intendere in molti modi; in un senso

²⁶ *Ivi*, VII 16, 1040b17-19, tr. it., cit., p. 359.

²⁷ *Ivi*, VII 17, 1041a10, tr. it., cit., p. 361.

²⁸ *Ivi*, VII 17, 1041a28-30, tr. it., cit., p. 363.

²⁹ *Ivi*, VII 17, 1041b9-11, tr. it., cit., p. 363.

³⁰ Cfr. *Ivi*, XII 7, 1072b20-24, tr. it., cit., p. 565.

³¹ Specifica Spinoza: «*Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum, cadere possunt, esse causam efficientem*» (E1P16Cor1), e per questa ragione «*Deum esse absolute causam primam*» (E1P16Cor3). Mediante la definizione della *Causa sui* Spinoza dimostra logicamente ed ontologicamente l'essenza di Dio; ma l'accadere simultaneo di essenza ed esistenza in Dio esprime la totalità del reale in quanto «*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*» (E1P18). L'autocausalità della *Sostanza* coincide con il suo essere causa immanente a tutte le determinazioni finite; natura divina e originaria che però in nessun modo viene intaccata dalla finitezza delle sue determinazioni.

«principio significa la parte originaria o interna alla cosa e da cui la cosa stessa deriva»³²; in un altro si può comprendere il significato di principio come «la causa prima e non immanente della generazione, ossia la causa prima del movimento e del mutamento»³³, o, ancora, principio può significare «ciò per volere del quale si muovono le cose che si muovono e si mutano le cose che si mutano»³⁴. Più in generale secondo lo stagirita tutte le cause sono principi³⁵. L'identificazione del principio *logico* con il *duplice* significato di *causa*, in quanto “parte originaria” della cosa e *Causa* prima (si direbbe quasi *immanente e trascendente* a un tempo) costituisce certamente quell'aspetto della metafisica aristotelica che più deve avere interrogato Spinoza nella definizione del proprio sistema. Ma prima di procedere alla chiarificazione della causa o principio primo, e cioè per Aristotele della sostanza sovrasensibile, nel suo possibile rapporto con il concetto di *Causa sui* in Spinoza, sarà opportuno fare alcune premesse circa i concetti di potenza ed atto propri della metafisica aristotelica, in quanto principi del movimento e del mutamento delle sostanze sensibili. Già nella *Fisica* Aristotele distingue i diversi tipi di cause in base alle quali gli enti, *τα φυσικά*, si muovono, e già qui è possibile riconoscere la prospettiva in cui lo stagirita procede: oltre la scienza che si occupa delle realtà sensibili, sarà necessario indagare il Principio, l'*ἀρχή* suprema del movimento in quanto tale. La *Fisica* “inaugura”, potremmo dire, la stessa *filosofia prima*: a partire dall'ambito di ciò che si muove, ossia dell'ente in quanto mosso, occorre giungere a trattare di ciò che invece non è mosso, che muove senza che nulla lo muova. Aristotele si distacca così dalla prospettiva dei fisiologi, che per lui conoscono le sostanze sensibili unicamente per come appaiono e per la loro forma geometrica³⁶, e altrettanto da quella dei matematici o dei platonici, i quali considerano le sostanze sensibili puramente per astrazione³⁷.

Aristotele chiama natura il principio formale delle cose; si dice natura «la materia prima sostrato degli esseri che hanno in sé il principio del moto e del mutamento, mentre in un altro senso si chiama natura la forma (*μορφή*) e l'essenza (*εἶδος*) corrispondente alla definizione»³⁸. Secondo lo stagirita, la nostra conoscenza avviene per cause³⁹, ed è dunque necessario applicare questo metodo anche alla generazione, alla corruzione e ad ogni mutamento naturale. Occorre allora stabilire quali siano le cause del movimento, ossia in base a che cosa l'ente si muova. Aristotele distingue quattro tipi di cause fondamentali: la causa materiale, «quella realtà immanente da cui si genera

³² Cfr. Aristotele, *Metaph*, V 1, 1013a4, tr. it., cit., p. 189.

³³ *Ibid.*, 1013a7-8.

³⁴ *Ibid.*, 1013a10-11.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 1013a16.

³⁶ Cfr. Aristotele, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011, *Phys.*, II 1, 193b30, tr. it., cit., p. 189.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, II 1, 193b35.

³⁸ *Ivi*, II 1, 193a30, tr. it., cit., p. 185.

³⁹ Cfr. *Ivi*, II 3, 194b17, tr. it., cit., p. 195.

qualcosa»⁴⁰, la causa formale, «la forma e il paradigma, cioè la definizione e l'essenza (*λόγος και τὸ τί ἦν εἶναι*)»⁴¹, la causa efficiente, «ciò che fa rispetto a ciò che è fatto»⁴², e la causa finale, «l'“in vista di cui”»⁴³. Ma la causa principale cui Aristotele riconduce tutta la natura è quella finale e questo finalismo si coniuga con la necessità⁴⁴. Infatti tutti i fenomeni naturali si verificano sempre e per lo più con la stessa regolarità⁴⁵, mentre è l'accidentalità a connotare quelli casuali⁴⁶. D'altronde, afferma Aristotele, sia l'osservazione della struttura degli animali che quella del loro comportamento confermano che la natura agisce in vista di uno scopo, e lo scopo è il fine che l'ente deve compiere. *Φύσις* è ciò verso cui il mutamento tende; gli enti tendono a realizzare la propria natura, ossia la propria *φύσις*. Per questo Aristotele conclude che «non c'è dubbio che la natura sia una causa, precisamente una causa finale»⁴⁷. Secondo Aristotele dunque la natura è essenzialmente caratterizzata da un *teleologismo*, per cui vi è intrinsecamente nella *φύσις* dell'ente la tensione a realizzare il proprio fine, coincidente con la propria forma.

Nel libro III della *Fisica*, Aristotele chiarisce che ciò che caratterizza l'esserci dell'ente è il movimento (*κινεσις*)⁴⁸; il movimento, tuttavia, è in sé anche mutamento (*μεταβολή*), imprescindibili l'uno dall'altro. La ricerca della natura del movimento⁴⁹ implica la conoscenza dei suoi elementi; il movimento si applica alle realtà continue, e dalla riflessione sulla forma continua del movimento sembra inevitabilmente emergere l'idea di infinito⁵⁰; essa però non basta a caratterizzarlo, poiché il movimento sarebbe impossibile senza il *luogo*, il *vuoto* e il *tempo*. Inoltre, Aristotele afferma che nel movimento devono trovarsi i contrari⁵¹, e, in particolare, all'interno di ciascun genere devono esservi la *potenza* (*δύναμις*) e l'*atto* (*ἐνέργεια*)⁵². Il movimento è l'atto di ciò che è in potenza, e che esplica la sua qualità non in quanto è se stesso, ma in quanto è mobile: «in effetti, il movimento sta certamente all'atto di un essere che è in potenza, ma quando questo va in atto non va per quello che è, ma solo in quanto è mobile»⁵³. Ciò spiega la serie movente-mosso⁵⁴, nella quale ciascun ente è ad un tempo potenza e atto, ma per aspetti diversi: solo la sua parte potenziale è suscettibile di movimento e quindi passa all'atto. Per Aristotele dunque, *δύναμις* ed *ἐνέργεια* sono gli elementi

⁴⁰ *Ibid.*, 194b23.

⁴¹ *Ibid.*, 194b26.

⁴² *Ibid.*, 194b29.

⁴³ *Ibid.*, 194b33.

⁴⁴ Cfr. *Ivi*, II 8, 198b16, tr. it., cit., p. 223.

⁴⁵ Cfr. *Ivi*, II 8, 198b35, tr. it., cit., p. 225.

⁴⁶ Cfr. *Ivi*, II 8, 199b21, tr. it., cit., p. 229.

⁴⁷ *Ivi*, II 8, 199b32, tr. it., cit., p. 231.

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia Aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, cit., pp. 319-328.

⁴⁹ Cfr. Aristotele, *Phys.*, III 1, 200b12, tr. it., cit., p. 247.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, 200b20.

⁵¹ Cfr. *Ivi*, III 1, 201a3, tr. it., cit., p. 249.

⁵² Cfr. *Ibid.*, 201a9.

⁵³ *Ivi*, III 1, 201a28, tr. it., cit., p. 251.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 201b4.

attraverso i quali indaghiamo *κινεσις* e *μεταβολή*: in questo senso, la possibilità di passare all'atto di ciò che è in potenza non deve essere intesa come pura possibilità, bensì come una condizione intrinseca dell'ente. L'ente è considerato potenza e atto nel senso in cui, per esempio, nel legno è intrinseca la sua trasformabilità: l'ente in quanto è in sé mutante, è in sé *δύναμις*; non c'è un possibile "fuori" di lui. Quella della potenza è perciò una dimensione dell'ente per cui l'ente è "potente di": questi due elementi, potenza e atto, non sono separabili nella *Fisica*; in quanto l'ente è sotto ogni aspetto un *mutante*, devo considerarlo secondo entrambi i principi. L'*ἐνέργεια*, invece, è l'atto compiuto, nel senso che l'ente ora, *actu*, agisce secondo la totalità e integrità delle sue parti, e quindi si manifesta come compiutamente realizzato. Ma tutto ciò che è sensibile si muove inseparabilmente dal suo essere mutante. In questa prospettiva, il tempo è la misura del movimento, e il divenire dell'ente, dalla potenza all'atto, è l'atto del processo stesso, ossia anche il processo deve essere considerato come in atto. Il *processo*, che è *δύναμις* e *μεταβολή*, ha il suo atto nel divenire, consiste in questo stesso divenire (considerando sempre che per Aristotele il tempo è corruzione, generazione e corruzione). Se il processo non fosse in atto non sarebbe concepibile neppure il *divenire* all'atto di ciò che è in potenza. E il tempo esiste proprio perché c'è tale movimento⁵⁵. È formulabile un'analogia teoreticamente consistente tra la relazione potenza-atto in Aristotele, che, come già si è visto, è costitutiva dell'ente, e il concetto spinoziano di *conatus* in riferimento alla realtà o perfezione dell'ente stesso? Prima di affrontare la questione è opportuno fin d'ora sottolineare una profonda differenza: l'infinito⁵⁶ per Aristotele è solo *in potenza*, per cui in potenza sarà sempre il movimento stesso, ovvero l'ente nel suo costitutivo essere un *movente e mosso*; per Spinoza, invece, la numerabilità degli enti contenuti nell'infinito e il loro essere *potenti* (in tutti i significati del termine) non intacca l'essere in atto dell'infinito.

Occorre ancora precisare una questione circa la produzione degli eventi. Si è visto come la *δύναμις* non corrisponda ad una pura possibilità che l'ente passi all'atto, quanto ad una sua disposizione interna, come essa sia sua effettiva *potenza*. Fra i tipi di cause che Aristotele analizza troviamo però anche il caso e la fortuna, ed egli si pone il problema se questi due concetti siano la medesima⁵⁷ cosa e in generale che cosa significhino⁵⁸. Oltre agli eventi necessari e a quelli frequenti, nell'ambito degli eventi che si verificano in vista di qualcosa, che «sono tanto gli atti della mente quanto quelli della natura»⁵⁹, vi sono quelli accidentali. Essi si distinguono in fortuiti e casuali. Aristotele sostiene che la *fortuna* non sia causa né di ciò che è necessario né di ciò che

⁵⁵ Cfr. *Ivi*, III 7, 207b23, tr., it., cit., p. 297.

⁵⁶ Cfr. *Ivi*, III 5, 204a9, tr. it., cit., p. 273.

⁵⁷ Cfr. *Ivi*, II 4, 195b34, tr. it., cit., p. 203.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, 195b35.

⁵⁹ *Ivi*, II 5, 196b22, tr. it., cit., p. 207.

avviene per lo più⁶⁰, tuttavia «è chiaro che anche la fortuna e il caso una qualche realtà devono pur averla»⁶¹. Ora, se la causa in sé è ben definita, quella per accidente è indefinita, e siccome la fortuna si manifesta come causa accidentale (mentre di per sé non è causa di nulla), a ciò si deve la sua indeterminatezza, ossia al fatto che è illimitato il numero degli accadimenti che possono inerire ad un'unica realtà; del resto, dice Aristotele, «come l'ente può essere talora per sé, talaltra per accidente, così può essere anche la causa»⁶². Per questa ragione quando qualcosa del genere si verifica nelle realtà che hanno un fine, ecco presentarsi il casuale o il fortuito. Ma Aristotele precisa anche che la fortuna ha un carattere ancora più specifico, ossia «che la fortuna è una causa accidentale nel novero delle cose per scelta fra quelle in vista di uno scopo. Per questo, tanto l'intelligenza (*διάνοια*) quanto la fortuna vertono sul medesimo oggetto, perché non c'è scelta senza intelligenza»⁶³. Così lo stagirita sostiene che è necessario che le cause dalle quali deriva l'evento fortuito siano indeterminate⁶⁴, e che per questa ragione esso sembra appartenere a ciò che è indefinito ed oscuro all'uomo (e cioè non conoscibile *per causas*). Tanto la fortuna (*τύχη*), quanto il caso, sono cause accidentali (*συνβεβηκός*)⁶⁵, e si computano fra le realtà che non esistono in senso proprio e neppure per lo più. Tuttavia, Aristotele precisa che tutto ciò che è fortuito è anche casuale, ma non viceversa, poiché la casualità (*το αὐτόματον*) ha un ambito di applicazione molto più ampio. Alcune cose tra quelle che avvengono per un fine, si verificano per effetto di una causa esterna⁶⁶. Per questo motivo, secondo Aristotele, i fenomeni naturali che non hanno nulla a che fare con la fortuna talvolta avvengono casualmente⁶⁷. Da questo discorso risulta che gli eventi che accadono sempre allo stesso modo - o che sembrano accadere sempre in maniera analoga fra di loro - sono rappresentati dalle leggi di natura, mentre quelli che accadono per lo più o possono essere causati dalla volontà umana, e quindi appartenere a una sfera tecnico-pratica, oppure accadere *αὐτόματον*, e cioè costituire, sì, degli eventi naturali e tuttavia non riconducibili a cause determinate. Aristotele non nega affatto la presenza di questa accidentalità; Spinoza invece sembra identificare caso e fortuna e annoverarli sotto ciò che è effetto unicamente dall'ignoranza umana⁶⁸, poiché tutto per lui accade unicamente secondo necessità (ma su questo fondamentale aspetto discuteremo più avanti). Per adesso basti tenere presente che oltre al significato di potenza e di atto, nella natura Aristotele contempla anche la presenza del caso. Occorre ora indagare in che rapporto siano quegli elementi

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, 196b12.

⁶¹ *Ibid.*, 196b16.

⁶² *Ibid.*, 196b25.

⁶³ *Ivi*, II 5, 197a5, tr. it., cit., p. 209.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, 197a9.

⁶⁵ Cfr. *Ivi*, 197a32, tr. it., cit., p. 211.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, 197b18.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, 197b32.

⁶⁸ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, Pref. Par. IV, cit., p. 1432.

fra di loro nella *Metafisica*, e come si incontrino con i concetti spinoziani di *conatus* e *potentia agendi*.

Nel libro Θ della *Metafisica* Aristotele affronta nuovamente i concetti di potenza e atto. Egli afferma che la potenza «è principio di mutamento in altra cosa o nella medesima cosa in quanto altra»⁶⁹, e distingue la potenza di patire⁷⁰ che è nel medesimo oggetto il principio di mutamento passivo ad opera di altro o di sé, e la potenza di agire⁷¹, cioè di non subire mutamenti in peggio; in un senso, la potenza del fare e del patire è *unica*⁷², in un altro senso *sono diverse*, ossia l'una si trova nel paziente⁷³, l'altra nell'agente⁷⁴, e «impotenza o impotente è privazione contraria a questa potenza. Pertanto, per la medesima cosa e secondo il medesimo rapporto ogni potenza si contrappone a un'impotenza»⁷⁵. Per Aristotele le forme che permettono di spiegare e predicare il movimento sono essenzialmente potenza e atto; se, come sostengono i Megarici⁷⁶, ci sia la potenza unicamente quando ci sia l'atto, e, viceversa, quando non ci sia l'atto non possa esserci neppure la potenza, si sopprimerebbe sia il movimento che il divenire - ma ciò contraddice l'*esperienza* indiscutibile che abbiamo dell'essenza dell'ente in quanto *κινεσις*. I Megarici identificano atto e potenza, ma come chiarisce Aristotele, l'ente è in sé movente, e cioè muta; se così non fosse, infatti, si dovrebbe considerare che chi è in piedi e chi è seduto, ad esempio, dovrà sempre rimanere nella medesima posizione⁷⁷, il che è assurdo, poiché si immobilizzerebbe l'ente stesso. È evidente dunque che la potenza e l'atto sono diversi l'uno dall'altro, e «una cosa è in potenza se il tradursi in atto di ciò di cui essa è detta aver potenza non implica alcuna impossibilità»⁷⁸. L'essere in atto è essenzialmente equivalente al termine *ἐντελέχεια*⁷⁹; l'atto è il *τέλος* del movimento dell'ente, e l'ente esiste propriamente, cioè realizza la propria forma, soltanto nell'essere in atto. Ogni cosa dunque si sforzerà di realizzare in tutti i modi che le sono possibili quella forma di cui ha pure in sé la potenza⁸⁰. In questo senso, il passaggio fondamentale del capitolo, che precisa il rapporto potenza-atto, è quello in cui Aristotele afferma la priorità dell'atto rispetto alla potenza⁸¹, sia per la sostanza che per il tempo – prospettiva che giunge al suo termine con la trattazione del Motore primo immobile e eterno⁸²; infatti «gli esseri eterni sono anteriori ai corruttibili quanto alla sostanza, e

⁶⁹ Aristotele, *Metaph.*, IX 1, 1046a11, tr. it., cit., p. 395.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, 1046a13.

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, 1046a14.

⁷² Cfr. *Ibid.*, 1046a20.

⁷³ Cfr. *Ibid.*, 1046a23.

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, 1046a27.

⁷⁵ *Ibid.*, 1046a30.

⁷⁶ Cfr. *Ivi*, IX 2/3, 1046b30, tr. it., cit., p. 401.

⁷⁷ Cfr. *Ivi*, IX 3, 1047a15, tr. it., cit., p. 403.

⁷⁸ *Ibid.*, 1047a25.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, 1047a30.

⁸⁰ Cfr. *Ivi*, IX 5/6, 1048a24, tr. it., cit., p. 409.

⁸¹ Cfr. *Ivi*, 1049b5, tr. it., cit., p. 417.

⁸² Cfr. *Ivi*, 1050b5, tr. it., cit., p. 423.

nulla di ciò che è in potenza è eterno. La ragione di tale priorità è la seguente. Ogni potenza è, insieme, potenza di ambedue i contrari. Ciò che ha potenza di essere può anche non esistere in atto; ciò che ha potenza ad essere può essere e anche può non essere; la medesima cosa, dunque, ha la possibilità di essere e di non essere. ma ciò che ha possibilità di non essere, può darsi che non sia. E ciò che può darsi che non sia è corruttibile»⁸³. In ragione di ciò, Aristotele può affermare che l'atto deve essere anteriore alla potenza e ad ogni principio di mutamento.

Riformuliamo, a questo punto, gli snodi cruciali del discorso: caratteristica dell'ente è la sua *motilità*; l'essenza dell'ente è *κινεσις*, ossia l'ente è *movente* e cioè *muta*, e il tempo, che lo consuma, viene visto essenzialmente come misura del suo movimento e mutamento; per questo Aristotele non parla di *tempo assoluto*: anche a prescindere dal tempo, l'ente nel suo movimento muterebbe comunque la propria posizione nello spazio. Abbiamo visto, inoltre, che per Aristotele le forme che permettono di spiegare il movimento sono essenzialmente la *δύναμις* e l'*ἐνέργεια*; se si dicesse che ha potere solo l'ente che attualmente realizza il suo *ἔργον*, *immobilizzerei* l'ente stesso, come Aristotele ha precisato rispetto al discorso dei Megarici⁸⁴. Per questo la potenza è irriducibile all'atto, e l'ente si dice in potenza in quanto è in potenza infiniti suoi stati, o meglio, il suo modo attuale è in potenza infiniti altri modi possibili, non *impossibili*, e cioè contraddittori rispetto alla sua forma. Tale impossibilità, però, appare ricavata dall'esperienza stessa, a posteriori. Il primato dell'atto circoscrive l'ambito dei possibili, che muovendosi e mutando l'ente può attuare, ma tali possibili restano comunque infiniti. L'essere dell'ente è veramente tale perché non può ridursi ad unico *stato*, in quanto può e non può giungere "all'opera". L'ente reale, che si muove-è mosso-e muta, può e non può cioè raggiungere il proprio *τέλος*, può e non può realizzare integralmente il proprio *ἔργον*; la sua potenza non è mai senza la sua *im-potenza*. Il suo essere in potenza implica cioè il suo non essere in atto. Ma quando nel divenire dell'ente io posso non coglierlo *in potenza*? Ogni ente che muove ed è mosso mi appare sempre *un possibile*. Quale suo stato ne esaurisce le *potenzialità*? Ecco il problema – e ciò che certamente costituirà problema per Spinoza. La considerazione dell'ente *δυνάμει* stabilisce sì che l'ente *può* giunge all'atto, ma anche che può *non* giungervi. Ma quando nel suo *divenire* potrò stabilire che la sua forma si compiutamente realizzata? L'*οὐσία* dell'ente *finito* sembra impedire una tale "conclusione". L'impossibilità di realizzare la sua forma è costitutiva della sua stessa potenza. La priorità dell'atto non può escludere tale implicazione, se si vuole contraddire l'argomento dei Megarici; ogni stato dell'ente considerato in potenza indica anche la possibilità che l'essente mai sia *in atto*. In *Metafisica Θ 8 1050b10* Aristotele precisa che ciò che ha potenza di esistere può non esistere, ossia ha potenza di passare

⁸³ *Ibid.*, 1050b6-14.

⁸⁴ Cfr. N. Hartmann, *L'Estetica*, con uno studio di D. Formaggio su «*Arte e possibilità in N. Hartmann*», tr.it. a cura di M. Cacciari, Liviana Editrice, Padona 1969, cit., pp. 39-49.

all'atto, ma non è atto; l'atto è precedente alla potenza, ma l'ente è *compiuto* solo nell'atto. La conseguenza di questo discorso è che l'ente in potenza *non-è* il vero ente, non è compiutamente *informa*. L'ente reale, l'esserci qui e ora, ha il suo atto come passato e come futuro, non come presente: ora *non-è* atto, e tuttavia *è*, è quell'ente che in ogni momento deve esser detto secondo potenza e atto, che deve "irrealizzare" il proprio essere in potenza per attuarsi compiutamente. Se l'ente è *κινεσις*, è quindi sempre come *possibilità all'atto*, è possibile e impossibile, può e non può, e dunque *non-è* atto e *non-è δύναμις*. In questo senso, dire che l'ente è *δύναμις* sembra voler dire che l'ente è *αοριστον*, ossia assolutamente indeterminato, perché l'ente è in potenza infiniti stati, pur all'interno di ciò la sua forma stabilisce. Certo, l'ente può essere detto *δυνάμει* soltanto secondo la prospettiva dettata dalla forma; posso dire che mi è possibile camminare, ora che sono seduto, perché *l'atto* del camminare viene presupposto, e il camminare non è in contraddizione con la mia essenza, altrimenti neppure potrei affermarlo. Ma ora è vero che sono seduto, *in atto* è solo questo, e l'alzarmi e camminare potrebbe essermi impedito da un'infinità di accidenti. Contro il *κύριος λόγος* megarico, Aristotele non può limitarsi all'affermazione del primato della forma, ma vederne pura possibilità. Ora, come determinare un puramente possibile, qualcosa che non sia mai *έν έργος*? Impossibile. Non si dà alcun discorso intorno all'impossibile, abbiamo sempre a che fare con possibilità in qualche modo *attuate*⁸⁵. Nel movimento dell'ente si determinano di volta in volta stati *non* contraddittori rispetto alla sua forma; per ognuno di questi stati possiamo affermare che esso può ancora mutare. Ma le forme del suo possibile mutamento sono in realtà infinite. L'ente che muta, che "abita" il tempo, e il cui divenire è misurato dal tempo, può essere scientificamente predicato secondo potenza e atto, laddove, però, per atto non si intenda soltanto il compimento del processo nella individuazione del Principio-Causa sommo, ma l'essere *actu* di ogni stato dell'ente, o altrimenti la realizzazione della sua forma coinciderebbe col suo stesso finire.

Così interpretato, nel senso di un'intrinseca *actualitas* di ogni stato dell'ente o di ogni ordine degli enti, il discorso aristotelico ci sembra connettersi alla problematica spinoziana del rapporto *conatus-potentia agendi*. Per riprendere l'ordine del discorso Aristotelico, innanzitutto occorre notare che Spinoza identifica caso e fortuna e li esclude *in toto* dall'ordine della *Natura* affermando che essi sono solamente gli effetti dell'ignoranza umana che non conosce l'infinita e determinata catena causale della *Natura* in cui tutto accade secondo una rigorosa necessità. Questa ignoranza è piuttosto la ragione per cui certi eventi vengono considerati come fortuiti e causali, cioè quando si ignora la causa che li ha determinati in quella certa maniera. Per Spinoza tutto ciò che accade, accade necessariamente, come effetto dell'esistenza necessaria di Dio⁸⁶, di cui l'ente è una

⁸⁵ Cfr. *Ivi*, cit., p. 48.

⁸⁶ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, Par. I, Prop. XI, cit., p. 1160.

modificazione finita, che pure lo manifesta⁸⁷. L'ente è cioè il prodotto necessario della *Sostanza* eterna e necessaria; potenza definita ad espressione della potenza infinita. Per Spinoza sia l'essenza che l'esistenza sono ugualmente necessarie. L'essenza perché dipende da Dio, l'esistenza perché è determinata dalla catena infinita dei modi finiti, che pure dipende da Dio. Seppur la dipendenza sia diversa, ossia la loro produzione si dilati su due livelli differenti, entrambe dipendono dalla medesima cosa, ossia dalla necessità del rapporto con la *Causa sui*. Con E4P23 Spinoza dichiara che l'esistenza in Dio dell'essenza e l'esistenza nella durata vadano distinte; entrambe sono necessarie, ma non sono identiche. L'essenza ha cioè una sua esistenza in quanto essenza, e l'essenza attualizzata, cioè il *conatus*⁸⁸ che cerca di produrre certi effetti, ha la sua esistenza in quanto è una cosa singolare esistente in atto in un certo punto della catena causale dei modi finiti. L'essenza è la definizione di una cosa, e resta invariata che si attualizzi o meno. Tuttavia in E1P24⁸⁹ Spinoza dichiara che l'essenza delle *res singulares* non implica la loro esistenza attualizzata, che è pure concepibile come non esistente, il che risulta problematico considerando la necessità e il determinismo in cui il Tutto è ordinato. E ciò rappresenta un problema anche considerando ogni esistenza finita dal punto di vista eterno di Dio nel quale però anche il tempo deve necessariamente esistere, e a partire dal quale l'esistenza particolare è pure considerata. Infatti, anche Spinoza, come Aristotele, considera l'esistenza finita delle determinazioni particolare nella *durata*, e il *conatus* esiste nella durata esprimendosi come *potentia agendi*. Il tempo, anche per Spinoza, è la forma mediante la quale conosciamo la durata dell'esistenza della cosa particolare; attraverso lo sforzo dell'intelletto lo intendiamo come una parte di Dio, ma che rimane *finita* rispetto ad esso. Per Spinoza dunque le forme con cui si predica l'ente nella sua totalità sono essenza ed esistenza. L'essente considerato nella sua totalità deve essere considerato come l'unione di questi due termini, che in certo senso rappresentano l'*unicum* dell'ente. Tuttavia *non vanno identificati*. E ciò vale anche per la considerazione che Aristotele fa circa l'essente, quando afferma che potenza e atto appartengono all'essente particolare ma non sono identici, come non sono identiche forma e materia, seppure siano il *composto* dell'essente che è. Abbiamo visto che per Spinoza in certo modo l'essenza "già" esiste in Dio, eppure senza la determinazione dell'esistenza questa non può essere propriamente considerata attuale o compiuta; sotto questo punto di vista, considerarle come assolutamente distinte sarebbe contraddittorio circa la loro natura (nonostante Dio rimanga la causa di entrambe). Accanto a questi due termini Spinoza accosta quelli di *conatus* e *potentia agendi* per definire la capacità dell'ente di esistere in atto, *atto che però si determina come potenza*. Il *conatus* è lo sforzo interno di attualizzare quella essenza. La *potentia agendi* è il modo di esprimersi

⁸⁷ Cfr. *Ivi*, Par. I, Prop. XVI, cit., p. 1174.

⁸⁸ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, Par. III, Prop. VI, cit., p. 1328.

⁸⁹ Cfr. *Ivi*, Par. I, Prop. XXIV, cit., p. 1186.

dell'esistenza in atto della cosa in relazione alle cause esterne. Le essenze non possono cambiare, perché sono necessarie ed eternamente incluse nella sostanza (altrimenti si dovrebbe ammettere che le essenze cambino, e allora la nozione di essenza ed esistenza verrebbero a coincidere). In questa prospettiva, si potrebbe dire che il *conatus* è la *δύναμις* aristotelica, nel senso che definisce la capacità di qualcosa di realizzare una certa essenza. La *potentia agendi* è l'attualizzazione stessa di quella potenza, l'*ἐνέργεια*, ossia ciò che è efficace e in grado di agire. Tanto per Spinoza quanto per Aristotele *come e in che misura l'essenza si attualizzi non è qualcosa di predeterminato nell'essenza stessa, ma dipende dalla potenza dell'ente in relazione alle circostanze esterne*. Per quanto la forma o essenza resti invariata, il modo in cui l'esistenza si attua dipende dallo sforzo della potenza di produrre certi effetti e dalla sua interazione con le circostanze; questa variazione è la variazione della *potentia agendi* secondo Spinoza. Si tratta di vedere, allora, se anche la riflessione intorno a queste problematiche non conduca infine a considerare l'esistenza particolare spinoziana, nella sua diversità rispetto all'essente per come è considerato da Aristotele, ad un esito pari a quello che risulta dal ragionamento aristotelico. Se per Aristotele l'attualizzazione dell'atto rimane di fatto un puro possibile (nonostante questo sia precedente alla potenza stessa, che pure lo realizza), in Spinoza invece l'attualizzazione dell'esistenza è un certo grado di realtà della *res particularis*, che il suo determinarsi realizza necessariamente. Eppure, secondo la prospettiva spinoziana, il modo in cui ciò accade rimane problematico, se si considera che l'esistenza stessa non è necessaria rispetto all'essenza; Spinoza stesso, infatti, afferma che l'essenza di una cosa non implica né l'esistenza, né la durata, ed è pure concepibile senza di essa, al contrario di Aristotele che ammette l'eventualità che l'atto non si realizzi affatto nell'essente particolare. Dal punto di vista spinoziano, la non implicazione dell'esistenza non rappresenta una contraddizione, poiché, come si evince da E1P24, se così non fosse, dovremmo affermare che ogni esistenza è *Causa sui*, il che è assurdo. D'altro canto, Spinoza stesso vuole tenere distinte essenza ed esistenza, o altrimenti, identificandole, si ricadrebbe nella stessa contraddizione dei Megarici, immobilizzando l'ente fino ad annullarlo. Dunque, tolto il finalismo aristotelico, il ragionamento spinoziano sembra essere molto vicino a quello dello Stagirita⁹⁰. Infatti, come per Aristotele ogni cosa tende a realizzare il suo *τέλος* secondo la sua *φύσις*, anche per Spinoza l'ente si sforza di esistere al massimo della sua potenza, e così è tanto reale quanto *perfetto*⁹¹. L'operatività dell'ente finito, cioè la capacità di operare connessioni causali, che è la sua stessa potenza in atto, si esprime attraverso il suo

⁹⁰ Sul problema della teleologia in Spinoza c'è molto dibattito; Andrea Sangiacomo ritiene che la critica di Spinoza alle cause finali non sia tanto diretta al modo in cui Aristotele stesso intendeva le cause finali (che per lui potevano operare anche come cause efficienti), ma al modo in cui la scolastica successiva le ha interpretate e legate al principio della cognizione come requisito necessario della causalità finale (principio assente in Aristotele); cfr. A. Sangiacomo, *Aristotle, Heereboord, and the Polemical Target of Spinoza's Critique of Teleology*, "Journal of the History of Philosophy", Vol. LIV, n. 3, July 2016.

⁹¹ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, Par. II, Def. VI, cit., p. 1222.

movimento in sé (*conatus*) e fuori di sé (*potentia agendi*); tale movimento è però anche durata nella quale avviene la *corruzione* dell'ente finito (di nuovo, come in Aristotele, la considerazione dell'ente determinato è tale perché inteso in un tempo relativo, seppur compreso nell'eternità della sostanza). *Conatus* è *potenza* - ma potenza che stringe in sé sia la *δύναμις* aristotelica (nella sua irriducibile "doppiezza"), sia l'*actuositas* che la cosa spinoziana ha in sé. Malgrado essenza ed esistenza non debbano essere confuse, la *tendenza* spinoziana alla fine non può che essere questa: considerata secondo la *δύναμις* la cosa può "fallire" la realizzazione del suo "programma" (che per l'uomo è *l'amor intellectualis* - anzi, potremmo dire che per l'uomo ciò fallisce quasi sempre, ma lo vedremo in seguito), tuttavia ciò non comporta un giudizio su di essa che ne decreti l'*imperfezione*. Dunque, oltre quella fondamentale riguardante il finalismo della natura, la differenza si pone sostanzialmente in questi termini: Aristotele pone esplicitamente la possibilità che l'ente non passi all'atto, mentre Spinoza la esclude, e *tuttavia* rimane allora problematico come l'ente *possa* sussistere nel suo essere mondano, considerando anche il condizionamento della pluralità delle cause esterne che sembrano costringere l'ente in una dimensione aleatoria anziché necessaria. Il passaggio all'esistenza è un passaggio necessario, per Spinoza, ma il grado di realtà dell'ente nel suo essere determinazione mondana, al contrario dell'essenza, è soggetto a mutamento, a variazione, e quindi a corruzione, cosa che riteniamo infine porti a considerarlo, come per Aristotele, contingente per esistenza.

Ci sembra così che, al di là delle cospicue differenze rilevate (e a quelle concernenti il rapporto tra *Causa sui* e Motore immobile, che andremo ad analizzare), anche nel sistema di Spinoza si debba ammettere la possibilità che l'ente non giunga a determinarsi, e dunque la presenza stessa in esso della modalità del possibile. Nel capitolo successivo indagheremo queste questioni in riferimento al pensiero spinoziano in maniera più approfondita; ciò che ci sembra importante fin d'ora notare è che il confronto tra Aristotele e Spinoza non solo mostra l'importanza della presenza del primo nel pensiero del secondo, ma aiuta a individuare gli aspetti più fecondamente problematici di quest'ultimo, riguardanti un "movimento" in esso che sembra porre in questione il preteso determinismo del sistema.

2. *Causa Sui* e Motore immobile

Occorre ora considerare la visione che della Causa prima hanno Aristotele e Spinoza, per vedere se anche sotto questo aspetto possano esservi elementi di continuità tra le loro filosofie. Per un verso, le divergenze concettuali fra Aristotele e Spinoza si riscontrano in modo quasi immediato: benché per entrambi la Causa prima sia la sostanza precedente le sue affezioni particolari, nonché

Causa *agente* del loro stesso movimento, Spinoza sostiene l'esistenza di un'unica *Sostanza*, e tutta la sua filosofia si colloca in una posizione di contrasto rispetto alle filosofie (come quella di Cartesio) che ammettono una pluralità di sostanze; in questo senso, essa non può che essere in contrasto anche con il pensiero aristotelico, che considera l'esistenza di più sostanze sensibili (anche quelle eterne, ma in movimento, infatti, lo sono). Inoltre, abbiamo mostrato come la causalità che caratterizza tutta l'ontologia spinoziana sia di tipo efficiente: Dio è causa *immanens* a tutte le realtà particolari e produttiva delle stesse; le *res ringualares* sono infatti le modificazioni finite che manifestano la *Sostanza* infinita in una maniera certa e determinata, *Sostanza* che da nulla dipende, ma che è legata in un rapporto di necessità con le sue determinazioni finite. Le cose finite, che sono espressioni particolari della potenza con cui agisce la Causa prima, sono a loro volta centri di attività causale efficiente. Aristotele, invece, considera la Causa prima - che egli denomina Motore immobile - causa *transcendens* rispetto alle esistenze finite, *finale* e non generatrice delle stesse; essa ne è l'*oúsia* separata, pur muovendole. Così per Aristotele tutti gli enti sono mossi in vista del perseguimento del proprio fine interno, ossia si sforzano di realizzare la propria *φύσις*. Per spiegare la *κίνησις* degli enti particolari, sarà perciò necessario passare dalla fisica (considerazione degli enti finiti) alla metafisica (spiegazione di quella *ousia* che è Causa della motilità dell'essente) ed indagare così il Motore primo di questo movimento eterno. L'argomentazione aristotelica si articola nel modo seguente.

Il problema della causalità viene affrontato esplicitamente nel libro *A* della *Metafisica*, in cui Aristotele esplica la natura del principio-causa del movimento di tutto il reale, ossia il Motore immobile; qui viene precisato il carattere finalistico della sua idea di causalità. In questo libro, infatti, Aristotele discute nuovamente il movimento dell'essente, partendo da una critica dell'eleatismo: non si può avere esperienza dell'essente se non si affronta il tema della realtà del suo movimento e del suo mutamento, di fatto presupposti intuitivi dell'esperienza, che sarebbe assurdo mettere in discussione. Eppure, da questo stesso presupposto, sorgono i problemi: perché l'ente sia mosso deve esserci una causa che lo muove, ma spiegare la ragione del movimento in base alle cause prossime implicherebbe un regresso all'infinito, e mai si darebbe sapere scientifico, *epistemico*, di quell'ente. Su questo punto la vicinanza di Spinoza al ragionamento aristotelico appare evidente, in quanto anche Spinoza rifiuta il regresso all'infinito per dar ragione dell'esistenza di un ente determinato, di cui Dio è il principio logico-ontologico. A partire da ciò sorge allora la necessità di individuare l'*ἀρχή* del discorso, che in Aristotele, come in Spinoza, può darsi soltanto come *intuizione*: perché si dia scienza del reale deve esserne *intuito* il fondamento. Occorre cioè giungere ad una definizione (*ὁρισμός*) della Causa prima, sia per evitare il regresso all'infinito delle cause particolari al fine di spiegare il movimento dell'ente, sia per superarne la

valutazione mediante una scienza meramente empirica; la comprensione del movimento continuo ed eterno è possibile unicamente mediante la scienza prima, la filosofia. La scienza fisica, infatti, spiega gli enti unicamente in base alle cause prossime, non in base alla Causa prima. L'istanza del fondamento e della causa sono i tratti più generali che mettono in relazione la filosofia classica con quella moderna.

Aristotele, però, spiegando la mobilità del reale a partire dal Motore immobile, sembra interpretare quest'ultimo, secondo la lettura che in generale ne è stata data, come causa finale di ogni cosa. Scrive Aristotele nella *Metafisica*, al paragrafo 7 del libro *A*: «poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio, deve esserci, per conseguenza, qualcosa che muova senza essere mosso e che sia sostanza eterna ed atto. E in questo modo muovono l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza: muovono senza essere mossi. Ora, l'oggetto primo del desiderio e l'oggetto primo dell'intelligenza: muovono senza essere mossi. Ora, l'oggetto primo del desiderio e l'oggetto primo dell'intelligenza coincidono: infatti oggetto del desiderio è ciò che appare a noi bello e oggetto primo della volontà razionale è ciò che è oggettivamente bello: e noi desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, e non, viceversa, lo crediamo bello perché lo desideriamo; infatti, è il pensiero il principio della volontà razionale. E l'intelletto è mosso dall'intelligibile, e in questa serie la sostanza ha il primo posto, e ulteriormente, nell'ambito della sostanza, ha il primo posto la sostanza che è semplice ed è in atto (l'uno e il semplice non sono la stessa cosa: l'unità significa una misura, invece la semplicità significa il modo di essere della cosa); ora, anche il bello e ciò che è per sé desiderabile sono nella medesima serie, e ciò che vien primo nella serie è sempre l'ottimo o ciò che equivale all'ottimo. Che, poi, il fine si trovi fra gli esseri immobili, lo dimostra la distinzione (dei suoi significati): fin significa: a) qualcosa a vantaggio di cui e b) lo scopo stesso di qualcosa; nel secondo di questi significati il fine può trovarsi fra gli esseri immobili, nel primo significato no. Dunque (il primo motore) muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse»⁹². Il Motore immobile è la causa del movimento continuo, e muove non essendo mosso; come tale esiste di necessità. Su questo passaggio si basa l'interpretazione tradizionale della causalità del Motore immobile per cui si tratterebbe esclusivamente di una causalità finale, nel senso che il motore muoverebbe il cielo e con questo l'intero universo in quanto ne costituisce il *Fine*, l'*Amato*, ossia come oggetto di amore. Secondo questa prospettiva, la Causa aristotelica non potrebbe che divergere totalmente dalla prospettiva spinoziana della *Causa sui*.

Eppure, può darsi una lettura alternativa della causalità del Motore aristotelico, ed essa è stata fornita anzitutto da Enrico Berti, celebre studioso della filosofia di Aristotele. Egli insiste nel considerare la causalità del Motore immobile aristotelico nei termini di una *causalità efficiente*

⁹² Aristotele, *Metaph.*, 1072a23-1072b4, tr. it. cit., p. 563.

(cosa che, dal nostro punto di vista, lo avvicinerebbe dunque a Spinoza anche sotto questo aspetto). Per il filosofo italiano, infatti, l'interpretazione tradizionale del Motore immobile come causa finale, nata già al tempo di Aristotele ad opera di alcuni Platonici che coerentemente alla logica platonica ammettevano che tra il cielo e il motore immobile vi fosse un rapporto di *imitazione*, e consolidatasi poi con Alessandro di Afrodisia, influenzando così in maniera significativa la tradizione commentaristica e filosofica, ha acquisito sempre più forza nelle filosofie di stampo creazionistico, sia cristiane che ebraiche e musulmane, per le quali, essendo Dio il creatore di tutto l'universo e avendo come fine unicamente se stesso, "propone" se stesso anche come fine dell'intero universo⁹³.

Opponendosi a tale secolare tradizione, l'interpretazione di Berti segue questa logica: egli rileva come, nel passo della *Metafisica* sopra riportato, Aristotele non stia parlando del Motore immobile del cielo ma «dell'oggetto del desiderio umano e dell'intelligenza umana, come risulta dall'uso della prima persona plurale (*ορεγομετα*, "noi desideriamo"). Questo, come risulta anche dal *De anima*, muove restando immobile, per mezzo della facoltà di desiderare (*το ορεκτικόν*), che invece muove essendo mossa. Il primo oggetto del desiderio umano e il primo oggetto dell'intelligenza umana - afferma Aristotele nel passo sopra riportato - coincidono, perché il primo oggetto del desiderio umano, che è il bene supremo (*ἄριστον*), coincide con il primo oggetto dell'intellezione, che è la sostanza semplice e in atto»⁹⁴. Berti precisa inoltre che questo bene desiderato dall'uomo non può essere il motore immobile, perché ciò che muove il desiderio umano è sempre qualcosa di contingente, di praticabile, mentre il motore immobile non può essere realizzabile per mezzo di un'azione. Quindi il motore immobile del cielo muove come muove l'oggetto del desiderio, ma non perché esso sia oggetto di desiderio, bensì perché muove essendo non mosso «e per mezzo del cielo che è mosso, muove le altre cose, cioè gli altri cieli, il sole e le cose che stanno sulla terra (la natura). Ma ciò non significa che anch'esso sia oggetto del desiderio e dell'intellezione: le muove come causa motrice del cielo, non come causa finale del cielo o di qualsiasi altra cosa»⁹⁵.

Secondo Berti, dunque, in *Metaph.* 1072a23-1072b4, quello che Aristotele stabilisce è soltanto un paragone, con il quale egli rileva come tanto il Motore immobile del cielo quanto l'oggetto del desiderio muovano restando immobili e muovano per mezzo di un mosso⁹⁶. Berti nota inoltre come fra i significati di necessità espressi da Aristotele nel libro *Δ* della *Metafisica* quello che riguarda il motore immobile sia ciò che non può stare diversamente⁹⁷, ma che sta in un unico modo (*απλώς*) e in questo senso è necessario; da un tale principio, allora, dipendono il cielo e la natura⁹⁸, i quali si

⁹³ Cfr. E. Berti, *La finalità del motore immobile tra Metafisica A7 e A10*, in *Il Dio di Aristotele. Nuove Prospettive*, "Humanitas", n. 4, Morcelliana, Luglio-Agosto 2011, cit., p. 567.

⁹⁴ *Ivi*, cit., p. 556.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁹⁷ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, V 5, 1015a20-26, tr. it., cit., pp. 201-203.

⁹⁸ Cfr. *Ivi*, XII 7, 1072b13-14, tr. it., cit., p. 565.

muovono però di movimento locale, e quindi sono contingenti rispetto al Motore immobile. A partire dal testo, Berti distingue anche secondo quali aspetti l'essere del Motore immobile sia necessario: la sua necessità (opposta alla "costrizione") comporta il non poter essere assolutamente diverso da come è (lo "stare bene", *καλῶς*), e l'essere Principio⁹⁹. In questo senso, dal testo del libro *A* risulta che i principi necessari riguardano i "beni" necessari perché vi sia *Vita*, come mangiare e camminare. Non si tratterebbe, dunque, di causa finale, ma piuttosto di condizioni, cioè di cause efficienti. In nessun caso il necessario è il fine, poiché, se fosse inteso come ciò che non può stare diversamente, esso non sarebbe praticabile, mentre, se è inteso come ciò che è necessario per il bene, «esso si determina come una causa efficiente e non coincide con il bene a cui è necessario»¹⁰⁰. Berti, infine, mette in evidenza che il Motore immobile compie una attività che è piacere (*ἡδονή*), quindi esso è pensiero (*νόησις*), così come anche per l'uomo l'attività più piacevole che ci sia è il pensiero, nonostante l'uomo può godere della conoscenza dell'intelligibile *solo per qualche momento*; «per Aristotele il piacere è il segno che si stia compiendo un'attività fine a se stessa, dunque il motore immobile del cielo, in quanto prova piacere, compie un'attività fine a se stessa»¹⁰¹. Per questo, con il significato di fine nei riguardi del motore immobile, Aristotele intende unicamente il fatto che il motore immobile non ha bisogno di niente per realizzare la sua azione¹⁰², ossia potremmo dire che esso è *Causa sui*. Per avvalorare questa tesi, Berti fa anche riferimento al capitolo 10 del libro *A*, in cui Aristotele indaga come l'universo possieda il bene e l'ottimo e se lo possieda come qualcosa di separato (*κεχωρισμενον τι*), o come l'ordine (*τάξις*) o in entrambi i modi. Fondamentale è il passo in cui Aristotele afferma che «il bene supremo è come il generale dell'esercito, cioè è separato, è il motore immobile del cielo; ma è un bene anche l'ordine, immanente l'universo, il quale tuttavia è subordinato al motore immobile, perché questo ne è la causa»¹⁰³. Per questo secondo Berti «il bene costituito dal motore immobile è evidentemente una causa efficiente, come il generale è la causa efficiente dell'ordine dell'esercito. Il motore immobile è il bene supremo anzitutto perché è primo, eterno e massimamente autosufficiente, cioè perché sta bene (*διότι εὖ ἐκεῖ*); poi è il bene supremo perché è la causa di quel bene che è l'ordine, il quale ultimo è il bene dell'universo, ossia è un bene realizzabile (*πρακτόν*) grazie all'azione del motore immobile, e in questo senso può essere considerato una causa finale»¹⁰⁴. Ogni cosa persegue il suo fine particolare, ossia aspira alla realizzazione del suo bene (il suo appetito potrebbe dire Spinoza), tuttavia vi è qualcosa di comune perché tutte sono coordinate in relazione a uno¹⁰⁵; per Berti

⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, 1072b4-13.

¹⁰⁰ Cfr. E. Berti, *La finalità del motore immobile*, cit., p. 557.

¹⁰¹ *Ivi*, cit., p. 558.

¹⁰² *Ivi*, cit., p. 559.

¹⁰³ Aristotele, *Metaph.*, XII 10, 1075a11-15, tr. it., cit., p. 579.

¹⁰⁴ E. Berti, *La finalità del motore immobile*, cit., p. 559.

¹⁰⁵ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, XII 10, 1075a16-19, tr. it., cit., p. 579.

«questo uno, in relazione al quale tutte le cose sono coordinate, cioè sono in ordine, non è un fine, ma è la causa dell'ordine, cioè è il motore immobile del cielo, che è causa efficiente»¹⁰⁶.

Questa interpretazione ci sembra in grado di avvicinare la filosofia di Aristotele a quella di Spinoza, per il quale la Causa prima non solo è *Causa sui*, e cioè agisce per la sola necessità della sua natura, da nulla costretta, ma è anche Causa agente del movimento del mondo - che è *contingente* - e sua *ordinatrice* (sembra quindi calzare bene l'analogia col generale dell'esercito di Aristotele, *immanente* alla disposizione dello stesso esercito).

L'intelletto è la più potente attività dell'uomo tanto per Aristotele quanto per Spinoza. Alla comprensione dell'ordine necessario che tutto determina l'uomo può giungere con l'intelletto; il pensiero comprende la totalità dell'intelligibile; tuttavia, la contemplazione del Tutto e l'attività suprema che in essa si esprime, possono durare per l'uomo solo un tempo finito. Non ritroviamo qui, forse, i tratti di quell'*Amor intellectualis Dei* di cui parla Spinoza proprio come sommo piacere della mente che supera gli appetiti particolari, l'aspetto di durata degli enti e li e *ama sub specie aeternitatis*? Così anche l'*Amor Dei* in Aristotele è amare quella vita divina che è pensiero di pensiero. Questa lettura di Aristotele ci sembra profondamente affine alla prospettiva spinoziana, come abbiamo cercato di mettere in evidenza, prospettiva che non esclude affatto la necessità dell'*ordo rerum* prodotto dalla *Causa sui*, ma che, a un tempo, riconosce di questo stesso mondo particolare essere contingente.

¹⁰⁶ E. Berti, *La finalità del motore immobile*, cit., p. 560.