

This is the peer reviewed version of the following article:

Potenza / Altini, C. - In: Il lessico della modernità. Continuità e mutamenti dal XVI al XVIII secolo / [a cura di] Simonetta Bassi. - Roma : Carocci, 2023. - ISBN 9788829015238. - pp. 947-955

Carocci

Terms of use:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

28/07/2026 15:39

(Article begins on next page)

Potenza

di Carlo Altini

In età classica e in epoca medievale il concetto di *potenza* (*dynamis*) è spesso trattato e discusso, in diretta relazione a quello di *atto* (*energeia/ergon/entelecheia*), a partire dalla metafisica e dalla fisica di Aristotele, che intende la potenza come possibilità o facoltà, come ciò che precede l'attuazione concreta o la realizzazione compiuta, denotando quindi un movimento direzionale, un'attitudine a fare o a diventare: potenza indica la capacità presente in un ente di assumere una forma determinata fino a quel momento inespressa, ma che attende di manifestarsi in un processo dinamico diretto da una finalità: «Ciò che è in potenza, è in potenza qualcosa di determinato, in un tempo determinato e in una maniera determinata» (*Metaph.*, IX, 5, 1048a, 1-2). L'atto, che cronologicamente si colloca al termine di questo processo, in realtà è anteriore alla potenza e ne spiega la genesi, costituendone il principio di realizzazione. Nel corso dei secoli la concezione aristotelica della potenza attraversa numerose dislocazioni teoretiche – dalla fisica alla teologia, dalla metafisica alla politica – ed è al centro di interpretazioni di autori quali Alessandro di Afrodisia, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Guglielmo di Ockham e Duns Scoto, per giungere talvolta a intrecciarsi con gli schemi concettuali tracciati dal neoplatonismo intorno all'idea di «generazione», sviluppati inizialmente da Plotino, Porfirio e Proclo, successivamente da Niccolò Cusano e Marsilio Ficino.

In età umanistica e rinascimentale l'idea di potenza ha rilevanza ad ampio raggio, visto che è presente sul terreno delle discussioni metafisiche, teologiche e antropologiche, spesso reciprocamente intrecciate. La potenza intesa come «generazione» è centrale nell'opera *De docta ignorantia* (1440) di Niccolò Cusano. Dio è *fecunditas simplicissima*, fonte inesauribile della molteplicità mondana. Il mondo – che non esaurisce la *potentia Dei* – è l'«esplicazione» dell'unità divina nella pluralità e, allo stesso tempo, la «contrazione» in atto della potenza infinita di Dio in una realtà sensibile. La perfetta infinità di Dio può allora essere espressa con l'imma-

gine della «coincidenza degli opposti», visto che in lui trova origine ogni atto e ogni contingenza, e visto che in Dio l'atto massimo e minimo coincidono con la potenza massima e minima: «La possibilità assoluta in Dio è Dio stesso e fuori di lui essa è impossibile [...]. Ogni possibilità è dunque contratta. Viene contratta dall'atto. Sicché non si dà una possibilità pura, del tutto indeterminata rispetto a qualsiasi atto» (Cusano, 1988, p. 157). Ogni potenza – con l'eccezione della potenza assoluta, che è solo in Dio – è contratta e contingente nel suo essere determinato dall'atto.

Il rapporto tra unità e molteplicità – in chiave neoplatonica – è al centro anche del pensiero di Marsilio Ficino, in particolare nella *Theologia platonica* (1482). La molteplicità è riconducibile all'unità divina, da cui la molteplicità promana e a cui aspira a ritornare: ogni aspetto della realtà rappresenta uno dei cinque gradi dell'essere – Dio, angelo, anima, qualità, corpo – che costituiscono la discesa dall'unità e l'ascesa verso di essa. La potenza attiva appartiene alla natura incorporea, e più precisamente solo a Dio, che agisce su tutto e non subisce alcuna azione, mentre il corpo è esposto necessariamente alle azioni di tutti gli altri gradi e di per sé non è grado di agire su nulla, non essendoci nulla al di sotto di esso che possa essere sottoposto alla sua azione: «Se nella somma e infinita unità sta l'infinita potenza attiva, ciò che è infinita molteplicità non può possedere nessuna potenza attiva, ma solo un'infinita passività» (Ficino, 1965a, p. 85). L'infinita potenza di Dio, però, è più *potestas* che *potentia*: con *potestas* Ficino intende infatti il primato e l'eccellenza dell'attività propria di Dio nei confronti degli altri enti non analogamente attivi, mentre con *potentia* intende la potenzialità in sé – sia attiva che passiva – presente nei vari gradi dell'essere. Le interazioni tra i gradi dell'essere sono descritte da Ficino come «capacità di agire», come *potestas* da parte del superiore sull'inferiore, cioè come efficacia, non come possibilità di diventare; invece la *potentia* riguarda più la sfera dell'*in sé* che della relazione con l'altro. La *potestas* divina concerne la creazione e il governo del mondo intero, visto che l'atto divino non include un limite o un termine: nell'infinito essere, nell'infinita unità risiede l'infinita *potestas* perché in essa non vi è alcuna privazione.

A partire da questa interpretazione ficiniana della *potentia* come *potestas*, in epoca rinascimentale l'idea di potenza diventa anche un principio di azione in grado di rappresentare la natura dell'uomo. L'accezione antropologica della potenza è infatti presente in Giovanni Pico della Mirandola che, nel *De dignitate hominis* (1487), elabora una concezione dinamica della natura umana per la quale non esiste un'attualità determinata, intesa come finalità propria dell'essere in potenza. L'uomo è perennemente *in po-*

tenza proprio perché egli ha una natura indeterminata, in quanto è l'unico essere ad avere la possibilità di scegliere ciò che vuole fare di sé. In quanto pura libertà, l'uomo è sempre in divenire: non vale dunque per lui la concezione tomistico-aristotelica secondo cui l'essere in potenza equivale a una privazione e l'essere in atto equivale alla perfezione. Al contrario, l'essere in potenza è caratteristica della creatura più mirabile dell'universo.

Un'accezione allo stesso tempo antropologica e "naturalistica" dell'idea di potenza è presente soprattutto in autori quali Heinrich Cornelius Agripa e Paracelso (Theophrast von Hohenheim), sostenitori di una concezione magico-ermetica del mondo: poiché l'universo è infinito, aperto e pieno di «nascoste corrispondenze», la natura non è mera materia caratterizzata dalla privazione (o potenza passiva) ma è un «tutto vivente» costellato di forze attive («potenze») che si influenzano reciprocamente e sulle quali è possibile agire attraverso la costruzione di un sapere operativo. In questo quadro la potenza è tanto quella della natura quanto quella dell'uomo, che è in grado di influire concretamente sulle cose grazie alla considerazione degli influssi reciproci che reggono il mondo. Una tale compresenza di attivismo e contemplazione avvicina questi pensatori rinascimentali della magia agli esponenti del naturalismo cinquecentesco, che invece, per altri aspetti, sono su posizioni critiche nei confronti della concezione magico-ermetica del mondo. È il caso, per esempio, di Bernardino Telesio, autore del *De rerum natura iuxta propria principia* (1565-86), che, pur ammettendo la natura «sensitiva» di tutte le cose, rifiuta la possibilità che sulla realtà sensibile possano influire potenze incorporee (quali quelle attribuite ai corpi celesti) e rivendica il carattere «necessario» del divenire. Contro la tradizione aristotelica, Telesio sostiene infatti che la comprensione del divenire non è resa possibile dalla relazione «formale» potenza-atto, bensì da una concezione dinamica delle potenze agenti nella natura, cioè dei principi fondamentali del caldo e del freddo che agiscono sulla materia e sullo spirito. Non esiste dunque una forma statica (atto) e una materia intesa come privazione (potenza), ma nature agenti che sono in lotta reciproca attraverso lo scontro tra le proprie potenze.

Una trattazione metafisica in chiave cosmologica della potenza – con particolare riguardo alla potenza dell'«essere tutto» – è elaborata da Giordano Bruno, soprattutto nel *De la causa, principio et uno* (1584) e nel *De infinito, universo e mondi* (1584). Nell'universo infinito costellato di mondi innumerabili e animato da una mente universale, materia e vita si identificano: tutto ciò che esiste è vivente ed è sottoposto alla legge della «vicissitudine» universale che, determinando un incessante movimento tra la vita e

la morte, rende impossibile stabilire una gerarchia tra gli enti, i quali rispondono alla dialettica tra potenza attiva e potenza passiva insita nella materia, il principio dell'essere. La materia – che non è solo materia corporea, ma «materia universale», in quanto costitutiva anche di Dio – non è dunque una pura privazione o, come vuole Aristotele, un *prope nihil*, una potenza senza atto. Per Bruno la materia è vita, energia vitale e produttiva che esprime la potenza dell'esistere di ogni ente e che produce incessantemente tutte le forme: «Nessun savio disse mai le forme riceversi da la materia come di fuori: ma quella cacciandole come dal seno, mandarle da dentro» (*De la causa*, in Bruno, 2000a, p. 171). Dalla «materia universale», intesa come potenza, nascono mondi e individui innumerabili in un processo mai statico, che non ha principio né fine, con una causa infinita da cui derivano effetti infiniti. L'universo infinito è infatti generato dalla potenza infinita della materia, che è potenza attiva di tutto ciò che può essere e «potestà» assoluta presente in ogni cosa.

Rispetto a questi autori che intrecciano aristotelismo e platonismo, naturalismo e cristianesimo, vitalismo e materialismo, la filosofia meccanicistica – il cui massimo rappresentante è Descartes – afferma una concezione deterministica della natura all'interno della quale la potenza viene equiparata alla causa efficiente: la potenza – *se è* – non è una possibilità, ma una necessità. Il passaggio dal paradigma aristotelico a quello meccanicistico è il passaggio da una concezione per la quale l'ambito della possibilità è (e rimane) più ampio di quello della realtà effettuale a una concezione per la quale, invece, la potenza è coestensiva all'atto: tutto ciò che è in potenza deve, *qua talis*, necessariamente tradursi in atto. L'importanza del nesso meccanico tra causa ed effetto è talmente centrale per i filosofi meccanicisti che anche l'idea di *potentia Dei* assume caratteristiche deterministiche, così da identificare il rapporto tra Dio e i fenomeni naturali come un rapporto meccanico tra corpi in movimento in cui attive e reali sono le cause efficienti. La cesura realizzata dal meccanicismo riposa sulla nuova immagine della natura, resa possibile dalla scienza naturale di Galilei. La realtà è ricondotta a una relazione quantitativa tra le particelle materiali in movimento: la natura non è la manifestazione di un principio vivente né di una causa finale, ma è un sistema coerente di materia in movimento retto da leggi rigorose, determinabili con precisione matematica. Una tale riduzione del mondo a macchina comporta una profonda rivoluzione rispetto alle concezioni aristoteliche, scolastiche e neoplatoniche dell'idea di potenza: nella metafisica meccanicistica scompaiono, infatti, tutti gli elementi finalistici, vitalistici e «qualitativi».

Nonostante la costruzione del paradigma meccanicistico sia opera soprattutto di Descartes, il filosofo francese non è colui che ne trae le estreme conseguenze riguardo il concetto di potenza. Queste conseguenze – che comportano una più stringente intersezione tra meccanicismo e materialismo – sono rese esplicite da Hobbes, che presenta una prospettiva rigidamente deterministica in tutti gli aspetti (teologici, metafisici, antropologici, politici) del suo sistema filosofico. Nella teoria deterministica hobbesiana – elaborata soprattutto in *Of Liberty and Necessity* (1646) e nel *De corpore* (1655) – è centrale l'immagine di un Dio eterno, imperscrutabile e onnipotente, prima causa del movimento. L'onnipotenza divina non consiste però nella sua volontà arbitraria, bensì nel suo decreto eterno, alla cui luce deve essere interpretata l'idea di potenza. Determinismo e prescienza costituiscono la cornice teorica per l'effettivo agire di Dio secondo la *potenza ordinata*: l'agire di Dio secondo la *potenza assoluta* è, infatti, solo un modello teorico dell'agire divino e riguarda il tempo "precedente" al decreto di Dio relativo alla scelta dell'ordine attuale del mondo, che – una volta deciso – è eterno e immutabile, meccanico e necessario. Non esistono, dunque, due diversi modi (*ordinate* e *absolute*) dell'effettivo operare divino nel mondo, perché è il determinismo universale a essere – attraverso il disegno della prescienza divina – la più chiara espressione della *potentia Dei*. Il determinismo universale implica che solo il concorso di tutte le cause necessita l'effetto, tanto che l'assenza di una sola di queste cause renderebbe impossibile il prodursi del medesimo effetto: in conseguenza del decreto di Dio, tutto ciò che è, è necessario che sia. Il Dio di Hobbes è la prima causa, il primo motore e la prima potenza dell'universo e, in quanto sostanza (non essenza), è anch'egli corporeo, cioè materia in movimento. In questo panorama deterministico, la relazione *potenza-atto* diventa equivalente al rapporto *causa-effetto*: «Alla causa e all'effetto corrispondono la *potenza* e l'*atto*. Anzi, causa ed effetto e potenza ed atto sono la stessa cosa [...]. La *potenza* dell'agente e la causa efficiente sono realmente la stessa cosa, ma sono considerati con una differenza: infatti si dice *causa* rispetto all'effetto già *prodotto*, mentre si dice *potenza* rispetto allo stesso effetto *che deve prodursi*, di modo che la causa riguarda il passato, mentre la potenza riguarda il futuro» (Hobbes, 1972a, *Il corpo*, § x.1). La potenza non è *condizionatamente*: essa non può non essere, altrimenti – semplicemente – essa non è: «L'atto che è impossibile che non ci sia è un atto necessario; perciò qualunque atto ci sarà, ci sarà necessariamente» (ivi, § x.5).

A partire dall'identificazione hobbesiana tra potenza e causa, Spinoza approfondisce la riflessione metafisica e ontologica sull'idea di potenza.

La sostanza spinoziana è il soggetto unico e identico di infiniti attributi e modi diversi l'uno dall'altro: ciò è possibile perché la sostanza è in sé indeterminata, neutra e indifferente rispetto a tutte le differenze. Questa essenza indeterminata della sostanza viene identificata con la potenza: «La potenza di Dio è la sua stessa essenza» (Spinoza, 1988, parte I, prop. 34). Da ciò deriva che tutto ciò che esiste è una determinazione finita dell'unica potenza infinita della sostanza. Essendo i modi con cui gli attributi di Dio si esprimono in maniera certa e determinata, le cose singolari esprimono la potenza della sostanza-Dio con la quale essa è e agisce: in questo senso, è «potenza» persino lo stesso poter esistere delle cose singolari, tanto che anche l'uomo, come ogni altro modo, è una determinazione della potenza della sostanza. Ma, una volta stabilita questa gradazione della potenza, è necessario notare che nella sostanza-Dio l'idea di potenza (*potentia*) costituisce il fondamento dell'idea di potere (*potestas*). La potenza di Dio è la sua essenza grazie al carattere necessario della causalità mediante cui Dio produce non solo sé stesso, ma anche tutte le cose; ed è per questo che «qualunque cosa concepiamo che sia nel potere di Dio, è necessariamente» (ivi, parte I, prop. 35). L'atto con cui la sostanza-Dio produce sé stessa e i suoi modi è necessario, unico e identico perché tutte le cose finite esprimono in maniera certa e determinata la potenza di Dio. Ciò che Dio ha il potere o la facoltà di fare è ciò che deriva necessariamente dalla sua potenza; e non vi è nulla che Dio abbia il potere di fare, che non faccia necessariamente in quanto modo della sua essenza. Come potenza ed essenza coincidono in Dio, così *conatus* ed essenza coincidono nel singolo individuo; né potrebbe essere diversamente poiché la potenza delle cose singolari è la potenza di Dio, che si esplica attraverso la loro essenza attuale: «La potenza con la quale le cose singolari, e per conseguenza l'uomo, conservano il proprio essere, è la stessa potenza di Dio, ossia della Natura, non in quanto è infinita, ma in quanto può esplicarsi mediante l'attuale essenza umana. Dunque la potenza dell'uomo, in quanto si esplica per mezzo della sua attuale essenza, è una parte dell'infinita potenza, cioè essenza di Dio o Natura» (ivi, parte IV, prop. 4, dimostrazione). La potenza individuale, ossia il *conatus*, indica allora il potere – inteso nel duplice senso di «avere la capacità» e di «avere il diritto» – di compiere azioni comprese all'interno della natura del singolo individuo, ovviamente in relazione con il *conatus* degli altri individui e con la potenza delle cause esterne. In Spinoza si verifica dunque l'identificazione tra legge divina e legge naturale, tra potenza di Dio e potenza della natura, proprio perché è esplicito il rifiuto dell'idea del «Dio persona» o del «Dio legislatore» che emana decreti. Emerge qui

il carattere *necessario* della *causalità* divina, attraverso cui Dio non produce solo sé stesso, ma anche tutte le cose che è necessario siano state prodotte come modi della sostanza. Se niente si trova al di là dei confini della legge divina (e dunque della legge naturale), siamo in presenza di una concezione secondo cui tutto ciò che Dio ha il potere di fare è ciò che deriva dalla sua potenza, cioè *è necessariamente*. In questo senso, poiché tutto ciò che esiste è espressione dell'essenza di Dio, cioè della sua potenza, tutto ciò che esiste è parte della potenza di Dio. Per questo motivo la potenza è ciò che definisce l'ambito del diritto naturale:

Per diritto e istituto naturale non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, in ordine alle quali concepiamo che ciascuno è naturalmente determinato a esistere e a operare in un certo modo [...]. È infatti certo che la natura, assolutamente considerata, ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, e cioè che il diritto della natura si estende fin là dove si estende la sua potenza, essendo la potenza della natura la potenza stessa di Dio, il quale ha pieno diritto a ogni cosa: ma, poiché la potenza universale dell'intera natura non è se non la potenza complessiva di tutti gli individui, ne segue che ciascun individuo ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin là dove si estende la sua determinata potenza (Spinoza, 1980, pp. 377-8).

Diverso è il caso di Leibniz. Convinto che la fisica debba spiegare non solo il "come" ma anche il "perché" delle cose, Leibniz reintroduce le cause finali e le forme sostanziali nella scienza naturale, attribuendo grande importanza alla nozione di *forza*. Leibniz non è l'unico filosofo che, in piena epoca meccanicistica, mira a conciliare libertà e necessità, o finalismo e meccanicismo, visto che anche pensatori quali Marin Mersenne, Robert Boyle e Isaac Newton ritengono che il recupero del finalismo permetta di evitare l'ascrizione di tutto l'accadere al determinismo materialistico. Per questo motivo, pur accettando l'impianto scientifico del meccanicismo, Leibniz rifiuta nettamente la posizione di Descartes sulle cause finali e la sua teoria per la quale la materia può assumere tutte le forme di cui è capace: infatti, se la materia potesse assumere tutte le forme possibili, ne seguirebbe che tutto è accaduto, può accadere o potrà un giorno accadere, tanto che da qualsiasi *potenza* potrebbe sorgere qualsiasi *atto*. Contro questa forma di materialismo meccanicistico radicale, Leibniz afferma che la teoria delle cause finali e la teoria delle forme sostanziali sono conciliabili con il meccanicismo perché nella comprensione della realtà è necessario distinguere tra piano fisico e piano metafisico. In fisica la teoria delle forme sostanziali – e quindi l'idea di potenza intesa come forza, energia, possibilità – è inutile

e, anzi, dannosa: nella spiegazione dei fenomeni naturali non è possibile rendere ragione delle proprietà dei corpi mediante forme e qualità, come ha fatto la filosofia scolastica, bensì mediante principi matematici e meccanici. I corpi, però, non sono costituiti esclusivamente dall'estensione, cioè da grandezza, figura e moto, ma anche da una *potenza attiva*, da una *forza* che li rende sostanze individuali nelle quali rimane costante la «forza viva», cioè una nozione metafisica intrinseca ai corpi fisici che non è riducibile alla grandezza, alla figura e al moto. La «forza viva» non è determinata solo dal rapporto tra massa e velocità; è un *conatus*, non nel senso della sostanza spinoziana, ma nel senso di una *tendenza all'azione*. È soprattutto nel *Système nouveau de la nature* (1695) che Leibniz giunge a comporre sistematicamente queste concezioni anticartesiane – le forme sostanziali, le cause finali, la «forza viva» – allo scopo di individuare il principio unitario del divenire. L'essenza delle forme sostanziali è la forza, cioè un'attività originaria capace di azione e tendente a un fine; e, poiché non esistono potenzialità prive di un qualche atto, vi è sempre una disposizione particolare a un'azione determinata piuttosto che a un'altra. In questa direzione, nei *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1703-04) Leibniz definisce la differenza tra *potenza attiva* e *potenza passiva* mettendo l'accento sulla dimensione dinamica della *forza*:

La *potenza* è la possibilità del cambiamento. Ora, dal momento che il cambiamento o l'atto di questa possibilità, è azione in un soggetto e passione in un altro, ci saranno anche due potenze, l'una passiva e l'altra attiva. Quella *attiva* potrà essere chiamata *facoltà* e può darsi che quella passiva possa essere chiamata *capacità* o *recettività*. È vero che la potenza attiva è presa qualche volta in un senso più perfetto quando, oltre la semplice facoltà, vi è della *tendenza*; ed è così che io la prendo nelle mie considerazioni *dinamiche*. Si potrebbe conferirle in modo particolare il nome di *forza* [...]. E vi è anche una specie di *potenza passiva* più particolare e più carica di realtà; è quella che è nella materia, nella quale non vi è soltanto la mobilità, che è la capacità o recettività del movimento, ma anche la *resistenza*, che comprende l'*impenetrabilità* e l'*inerzia* (Leibniz, 2000b, p. 146).

La critica al pensiero metafisico che caratterizza larga parte della filosofia e della cultura del Settecento comporta una sempre più marcata trascuratezza dell'idea di potenza, che però riemerge, in forme molto diverse rispetto a quelle definite in ambito meccanicistico, a cavallo tra Settecento e Ottocento, in particolare nelle filosofie romantiche e idealistiche, in autori quali Fichte e Novalis, Hölderlin e Schelling, Goethe e Hegel. Con modalità differenti e talvolta tra loro contrastanti, questi autori rifiutano ogni spie-

gazione dei processi naturali in termini puramente meccanicistici e quantitativi, che conducono a un'interpretazione dell'idea di potenza in termini di *necessità*, a favore di un recupero di un'immagine "vivente" della natura, costellata da forze ed energie non modellate sull'univocità della causa efficiente, in grado di risignificare il ruolo dell'idea di potenza nella metafisica, nell'ontologia, nella fisica e nell'antropologia. Il recupero di questa concezione non rigidamente deterministica della natura avrà effetti di lungo periodo che, in un'ottica antipositivistica, condurranno – attraverso Mach e Poincaré, Bergson e Husserl, Einstein e Heisenberg – a una concezione del sapere scientifico inteso non come conoscenza della necessità causale, ma come registrazione di regolarità che rimandano al "pluricausalismo".

Fonti

Bruno (2000a); Cusano (1988); Ficino (1965a); Hobbes (1972a); Leibniz (2000b); Spinoza (1980; 1988).

Bibliografia

Altini (2012; 2014); Boulnois (1994); Foisneau (2000); Oakley (1984); Semerari (1992); Sportelli (1995).