

## IL CORPO VIVO IN ARISTOTELE, MERLEAU-PONTY E PATOČKA

Elena Pagni<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** L'istanza fenomenologica di ri-descrivere il mondo e la natura prescindendo dalla separazione moderna oggetto/soggetto si rende possibile solo a patto di tornare a pensare il corpo vivo 1) e come ente di natura (senziente/sensibile) e quindi partecipe della vita, della sensazione e del divenire e 2) come soggetto di cultura, capace quindi di operazioni attive di significazione. Questo paper intende mostrare che il pensiero aristotelico costituisce un momento fondamentale dello sviluppo storico del movimento fenomenologico (Brentano, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Patočka). La riflessione aristotelica sui concetti di *physis* e di causalità naturale operante in natura, infatti, pone le basi per un ripensamento del concetto di vita e di corpo vivo (Leib) in termini di ente di natura (corpo biologico) e di cultura (operatore attivo di significazione, espressione, linguaggio). Che cosa rende possibile, il passaggio dall'essere selvaggio e indifferenziato all'essere culturale? Il tentativo, da parte della fenomenologia, di ripensare il vivente nel suo legame con la natura e nella costituzione nei termini di un'entità biologica e culturale, affonda le sue radici teoriche nel pensiero aristotelico.  
**Parole chiave:** Aristotele, Fenomenologia, corporeità, *physis* e causalità

**ABSTRACT:** The phenomenological attempt to describe the world and nature disregarding the modern distinction between object and subject is made possible only reconsidering the lived body as 1) a natural being (perceived/perceiving) - thus a being which is involved in dynamics of life, of sensation and becoming - and 2) as a cultural being, meaning, able of active and meaningful interpretation and thinking. This paper aims to show how the Aristotelian thought could represent a pivotal step in the historical development of phenomenology (Brentano, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Patočka). The Aristotelian interrogation about the concepts of *physis* and natural causation (as operative agent in nature), indeed, it lays the basis for a reconceptualization of the concept of life and lived body (Leib) both in terms of a natural being (biological/physical body) and a cultural being (active and functional 'operator' of meaning, expression and language). How does it make possible the passage between the 'wild' being (indifferentiating being) to the cultural being? From the side of phenomenology, the attempt, to reconceptualize the lived body taking account of its relationship with nature establishes in the theoretical background of the Aristotelian thought.

**Keywords:** Aristotle, Phenomenology, lived body, *physis* and causality

---

<sup>1</sup> Post doc at the Federal University of Juiz de Fora (UFJF); R&D Unit EntiaLab (DILEF – University of Florence). Lattes CNPq: <http://lattes.cnpq.br/6487752099963793>. E-mail: [elenapagni@gmail.com](mailto:elenapagni@gmail.com)

### *Introduzione*

In *ouverture* a questo paper permettetemi una breve digressione storica riguardo l'interesse speculativo che la fenomenologia ha maturato nei confronti del pensiero classico, e soprattutto aristotelico, a partire da Edmund Husserl (1859 – 1938). In *Idee II* (1952), pubblicato postumo, Husserl dimostra di aver ben presenti, in veste di interlocutori fondamentali, alcune dottrine fondamentali della filosofia classica, in particolare la riflessione aristotelica sull'anima. In questo senso, sbaglieremmo o comunque comprenderemmo solo parzialmente l'interrogazione husserliana sul corpo vivo se ci limitassimo a contestualizzarla all'interno di un quadro concettuale che si esaurisce nel confronto con il pensiero moderno – e quindi di un ripensamento critico circa il rapporto tra natura e umanità che quel pensiero aveva contribuito a pensarne due dimensioni tra loro impenetrabili.<sup>2</sup> L'indagine husserliana, in effetti, si rivolge, ancor prima che alla deriva antinaturalista prodotta dal pensiero moderno, ad alcune grandi questioni della filosofia classica – la relazione anima /corpo, il concetto di vita, di uomo, di natura, di sensazione, etc.; questioni che saranno poi ampiamente riprese da alcuni esponenti della fenomenologia che succederanno ad Husserl. Mi riferisco, in particolare, a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e Jan Patočka (1907-1977).

---

<sup>2</sup> Per Descartes il cogito costituisce una evidenza apodittica, un principio metafisico a partire dal quale è possibile pensare la natura (in quanto ne costituisce la condizione di pensabilità), l'ordine della natura (in quanto principio di razionalità, di intelligenza) ma anche l'unità della natura e quindi delle scienze e il loro metodo (da Descartes evidenziata nell'immagine dell'albero del sapere). Il cogito diviene cioè, come ben indicato da Philippe Hamou (2002), "l'unique pôle de référence du savoir" (p.120). Ma si tratta, per l'appunto, di un cogito che trascende, si pone al di là, della dimensione di corpo vivo. Kant compie un'operazione ancora più radicale rispetto a Descartes. Secondo Kant, in effetti, il soggetto è non solo latore delle condizioni di possibilità e dei limiti della conoscenza scientifica, ma le due dimensioni fisiche fondamentali, assolute, e certamente estrinseche alla soggettività, con cui la natura (fino ad Einstein) è descritta e rappresentata – il tempo e lo spazio - diventano, ancor prima che due dimensioni (due osservabili) della natura, due dimensioni della soggettività. In definitiva, Kant traspone la legalità della natura sul piano dell'esperienza del soggetto conoscente. Sono le forme pure della intuizione e dell'intelletto che consentono di vedere (attraverso l'esperienza l'oggetto ci è dato) e di pensare e di rappresentarci tale legalità (intrinseca) nella natura mediante concetti astratti, universali. Tuttavia, la "cosa in sé" come realtà indipendente dalle condizioni di conoscenza e di pensabilità del soggetto, ossia della sua manifestazione come fenomeno per la coscienza, ci è impedita. La rottura epistemologica tra soggetto e mondo, tra scienze della natura e scienze dello spirito, è ormai compiuta e sarà destinata ad influenzare drasticamente la riflessione antropologica di tutto il secolo XX (Simanke e Pagni 2015). Le cose stanno diversamente nella visione greco-classica del mondo, dove non si avverte la scissione tra uomo e natura. L'uomo è parte dell'ordine naturale delle cose. Questo è evidente in Aristotele, per esempio, dove la fisica, che è la scienza dell'ente in movimento e dei suoi principi, include anche lo studio dell'anima, principio del movimento nelle sostanze naturali mobili. In tal senso, anche il corpo e le sue parti, per l'uomo greco classico, appartengono allo stesso piano della natura.

In particolare, l'interesse speculativo della fenomenologia nei confronti del pensiero classico, e soprattutto, ripeto, aristotelico, fu determinato da ragioni storiche precise, risalenti all'interesse maturato dagli studi filologici compiuti sui testi di Aristotele e di Platone presso l'Accademia di Berlino nel corso del secolo XIX. Solitamente, l'inizio di tale processo si fa risalire agli studi di Franz Brentano (1838-1917) sulla psicologia aristotelica.

Come tenterò di esporre nelle pagine successive, le radici di questa mia rilettura - in chiave ontologica ed epistemologica - del corpo vivo quale rivelatore e anticipatore (per la fenomenologia) di una certa concezione di natura e di un nuovo tipo di esperienza della natura, affonda le sue radici storico-concettuali nel pensiero di Aristotele e, primariamente, nelle sue riflessioni sulla sensazione e sul sinolo biologico (corpo vivo).

In particolare, l'istanza fenomenologica di presentare una nuova e possibile esperienza della natura e del mondo-della-vita prescindendo dalla separazione moderna oggetto/soggetto si rende possibile solo a patto di tornare a pensare il corpo vivo 1) come fenomeno della natura, ossia come fondamento dell'essere e dell'apertura al mondo e 2) come soggetto di cultura, capace, quindi, di operazioni attive di significazione. Per Merleau-Ponty, in particolare, il *Logos* è inteso come linguaggio simbolico, quale espressione della *Umwelt*, che costituisce il nexus tra « *la Nature hors de nous* » e « *la Nature que nous sommes* » (*La nature*, p.267).

A mio parere, il pensiero aristotelico costituisce un momento fondamentale dello sviluppo storico del movimento fenomenologico (a partire da Brentano). La riflessione aristotelica sui concetti di *physis* e sul tipo di causalità operante nella natura (*dynamis/energeia*) pone le basi per un ripensamento critico (nel movimento fenomenologico) del concetto di vita e di corpo vivo (Leib) in termini di fenomeno di natura (corpo biologico) e di cultura (operatore attivo di significazione, espressione, linguaggio). Che cosa rende possibile, il passaggio dall'essere selvaggio e indifferenziato all'essere culturale? – si chiede Merleau-Ponty nelle lezioni sul concetto di Natura tenute al Collège de France (1956-1960). Il tentativo, da parte della fenomenologia, di ripensare il vivente nel suo legame attivo di esperienza, apertura e interpretazione significativa della natura affonda le sue radici teoriche nel pensiero aristotelico.

Prima di addentrarmi nella relazione tra pensiero aristotelico e pensiero fenomenologico, ritengo fondamentale un richiamo (che non rende ovviamente onore alla complessità di una lettura esegetica rigorosa dei testi) a quello che è stato il retroterra di riflessione filosofia e antropologica che ha preceduto il nostro Aristotele.

### § 1. *Corpus Hippocraticum, Presocratici, Platone*

La riflessione attorno alla conformazione fisica e funzionale dell'organismo biologico (inteso come corpo dotato di vita) affonda le sue radici in una tradizione antica e, almeno per quanto riguarda l'occidente<sup>3</sup>, in un periodo che è precedente la nascita e lo sviluppo del pensiero filosofico. La concezione omerica sulla *psyche*, ma soprattutto il compendio di medicina greca antica del *Corpus Hippocraticum* (la cui silloge possiamo collocare tra gli ultimi decenni del V sec. a.C. e i primi del IV sec. a.C.) hanno rappresentato un punto di riferimento nevralgico per lo sviluppo di certe interpretazioni, in seno alla cultura filosofica greca, attinenti all'idea di corporeità. Basti pensare al forte rilievo che proprio nel *Corpus Hippocraticum* assume l'osservazione diretta, empirica, connessa alla percezione, del decorso fisiologico della malattia ai fini della scelta terapeutica più corretta. In alcuni trattati del *Corpus Hippocraticum* compare proprio esplicitamente l'elenco dei sensi impiegati nella disamina della sintomatologia di alcune patologie, e in questo senso si assiste forse per la prima volta all'idea di una conoscenza del soggetto mediata dall'apparato sensorio del corpo percipiente (il corpo del medico). Nel *Corpus Hippocraticum* la nozione di psiche è assai frammentata e per quanto concerne le funzioni intellettive più complesse, anch'esse vengono comunque ricondotte alla loro genesi corporea.

Per quanto concerne la filosofia greca si possono individuare due diversi filoni interpretativi della corporeità. 1) Il primo è quello che attribuisce al corpo vivente un deprezzamento, sia nei

---

<sup>3</sup> Non parlerò della riflessione orientale sulla medicina, in riferimento alla quale dobbiamo riferirci ai testi medici antico-egizi (1550 a.C.) e a quelli babilonesi (668 a.C.), né farò riferimento alla riflessione sul corpo vivo e sul rapporto anima-corpo prodotte nel mondo orientale, dove, una determinata concezione del divino (che possiamo ricondurre ad un pensiero essenzialmente panteista, al di là delle singole specificità che esso ha poi assunto nell'induismo o nel buddhismo), associata ad una visione del mondo sensibile quale rispecchiamento del divino, ha prodotto uno scollamento assai maggiore, quanto meno rispetto al mondo greco antico, tra spiritualità e corporeità, laddove quest'ultima viene ad essere concepita sostanzialmente come semplice mezzo di trasporto di un'anima errabonda.

termini della natura ontologica del corpo ma anche in chiave epistemologica, per cui alla conoscenza sensibile non è riconosciuto alcun valore fondativo. Il secondo filone mira invece ad una rivalorizzazione del corpo vivente, nell'ottica di una riflessione più ampia che riguarda lo studio delle sue manifestazioni come fenomeno della natura che si distingue dalla materia inerte (Aristotele in primo piano). Tra i presocratici, alla prima categoria appartengono, sicuramente, Eraclito, Epicarmo e Parmenide (che presenta una netta separazione tra il percorso gnoseologico problematico e ambiguo dischiuso dalla conoscenza sensibile da quello che invece conduce alla verità per mezzo del logos e dell'intelligenza). Alcuni studiosi hanno posto particolare attenzione sul frammento eracliteo 22 B 107, giacché esso costituirebbe il primo nucleo da cui si sarebbe originata l'idea di *psyche* come centro di coordinamento e di interpretazione dei dati sensibili.

[**Eraclito:** la felicità non risiede certamente nei piaceri del corpo, altrimenti potremmo chiamare felici i buoi (22 B 4); è certo possibile sfuggire alla luce sensibile ma a quella intellegibile no, dato che essa mai tramonta (22 B 16); l'inevidenza ha un valore conoscitivo superiore rispetto all'evidenza (22 B 54); cattivi testimoni sono occhi e orecchie se non si ha anima che nella sua barbarie non li intende (22 B 107); **Epicarmo:** è la mente che vede e che sente, il resto è sordo e cieco (23 B 12); una mente pura implica anche un corpo puro (23 B 26)]

Empedocle si può dire che inauguri, all'interno dei presocratici, un nuovo orizzonte interpretativo della corporeità, non solo nell'ambito dell'analisi fisiologica dei processi percettivi, quanto, a mio parere, nell'idea di una specularità tra mondo e corpo sensibile legittimata su basi materiali: il mondo della natura e il corpo sensibile risultano composti degli stessi elementi. A tal proposito, si parla infatti di una corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo. Oltre a ciò, si deve evidenziare anche il fatto che per Empedocle il sangue è considerato veicolo della conoscenza: il fondamento della conoscenza intellettuale avrebbe quindi una base corporea, fisiologica.

Anche Platone appartiene al primo filone interpretativo. Nel dialogo *Apologia di Socrate* si distingue tra ciò che l'uomo è, la sua anima, e ciò che l'uomo ha, il corpo ed i beni materiali, ed è chiaro che qui l'opposizione anima-corpo viene fatta sulla base di una riflessione etica, legata cioè alla valorizzazione dei beni immateriali connessi all'anima a discapito dei beni

materiali connessi al piacere e alla fruizione del corpo. Nel *Fedone* la morte viene vista come liberazione dalle catene del corpo e quindi anche come l'unica condizione possibile per contemplare la verità piena e autentica. La morte coincide dunque con il 'fine' più alto della condizione umana. Non v'è dubbio che in Platone non si assista al superamento della concezione omerica di *psyche*, la quale veniva sostanzialmente identificata con l'origine della vita (anima come soffio vitale). Platone ci presenta infatti una concezione dell'anima più complessa, quale principio della vita biologica ma anche di una vita pratica, ossia del comportamento e della conduzione etica della propria esistenza. Nel *Teeteto*, dove si distinguono tre livelli di conoscenza sensibile:

- 1) le singole sensazioni
- 2) le sensazioni composte
- 3) la percezione delle caratteristiche comuni a più sensazioni

Platone mostra che senza l'elemento razionale (*logikos*) e la sua capacità di coordinamento e di rielaborazione dei dati sensoriali, la possibilità di avere una conoscenza sensibile superiore al livello della sensazione semplice (ricezione sensibile del dato empirico) ci sarebbe preclusa. In definitiva, per il fatto di appartenere al piano dell'essere della materia fisica, e quindi corruttibile, per Platone il corpo (considerato in se stesso e separato dall'anima) perde ogni fondamento ontologico ed epistemologico. Ciononostante, Platone non nega che su un piano funzionale vi sia una forte interconnessione tra anima e corpo: in effetti, nel *Timeo* egli colloca le varie parti dell'anima nelle parti del corpo la cui conformazione materiale appare favorevole ad ospitare, ad accogliere, una disposizione dell'animo piuttosto che un'altra. Ad ogni modo, l'idea di una causalità attiva del corpo, la quale contribuisca, insieme al principio formale, all'organizzazione funzionale della vita e alla determinazione specifica del sostrato biologico cui essa appartiene, mi pare essere del tutto assente nella filosofia platonica.

## § 2. Aristotele

### § 2.1 L'indagine psicologica nel *Corpus Aristotelicum*

Rispetto ai presocratici e a Platone, Aristotele attua una chiara distinzione tra quello che è il piano biologico della corporeità, intesa come l'insieme delle condizioni e disposizioni

fisiologiche che rendono possibile il vivere dell'uomo, dal piano della trattazione etica circa i vizi e le virtù dell'anima (*Etica Eudemia; Etica Nicomachea*). È in questo senso che la ricerca aristotelica costituisce una nuova apertura all'interno della riflessione antica sul corpo e della sua relazione con l'anima, intesa appunto come principio di vita.

Di contro ad una tradizione esegetica che fino a qualche decennio fa ha sancito una profonda dicotomia tra una concezione hylemorfica<sup>4</sup> di anima ed una concezione strumentalista<sup>5</sup>, molti studiosi hanno cercato di colmare il divario ermeneutico tra le due interpretazioni, mostrando una continuità, almeno sul piano epistemologico, tra le diverse opere che compongono il *Corpus Aristotelicum* (Kahn 1966, Lefèvre 1978, King 2001, Berti 1975). Nella mia tesi di laurea ho ipotizzato che sebbene la dottrina dell'anima come entelechia prima di un corpo che possiede la vita in potenza non presupponga l'esistenza di un principio corporeo ad essa correlato, si può comunque avanzare l'ipotesi che la biologia degli esseri viventi richieda la presenza di un organo principale da cui dipendano il funzionamento e l'organizzazione unitaria del vivente. Da questo punto di vista, le osservazioni empiriche condotte da Aristotele nelle ricerche biologiche (successive alla *Physica*) mostrerebbero che nel vivente vi è un organo principale da cui dipende la vita. In definitiva, se sul piano metafisico l'essere vivente è definito animale perché partecipa dell'anima sensitiva (è la forma a spiegare lo statuto ontologico dell'animale), da un punto di vista biologico c'è la necessità di assegnare a tale forma una collocazione precisa all'interno del corpo.

---

<sup>4</sup> Nel *De Anima*, l'anima è atto primo del corpo in relazione al corpo intero. L'anima è co-estensiva al corpo nella sua interezza e non coincide con una parte di esso. Anche se non mancano riferimenti al cuore come principio di alcuni moti dell'anima (collera, ira, timore, paura, piacere) e di alcune funzioni quali la respirazione e la fonazione (*De Anima* I, 403 a 31; 408 b 8; II, 420 b 25-29; III, 432 b 31), non vi è alcun riferimento preciso al ruolo del cuore come organo sensorio primario.

<sup>5</sup> Nei *Parva Naturalia* e nelle opere biologiche il principio delle facoltà nutritiva e sensitiva è riconosciuto nel cuore, che occupa una posizione centrale rispetto al funzionamento del corpo e all'organizzazione unitaria delle sue facoltà. Nei *Parva Naturalia* il cuore costituisce il principio della facoltà sensitiva (*De Somno*), nutritiva (*De Iuventute*, *De Respiratione*), del calore vitale e del raffreddamento (*De Somno*, *De Iuventute*), delle vene (*De Somno*, *De Iuventute*), del movimento (*De Somno*), della memoria, dell'immaginazione (*De memoria*), del sonno e della veglia (*De Somno*). Il cuore è sede dell'anima nutritiva (*De Iuventute* I, 467 b 32- 468 a 1; II, 468 a 20-23; III, 469 a 5-7; IV, 469 a 23-27, *De Respiratione* VIII, 474 a 28-31), del calore vitale (*De Somno* III, 458 a 25-28, *De Iuventute* IV, 469 b 9-10, 13-16), del raffreddamento (*De Somno* II, 456 a 3-10), principio delle vene (*De Somno* III, 456 a 32- 456 b 5, 458 a 15-16, *De Iuventute* III, 468 b 31- 469 a 2, *De Respiratione* VIII, 474 b 5-9), principio del movimento (*De Somno* II, 455 b 34- 456 a 6).

Si tratterebbe, in definitiva, di due diverse prospettive a partire dalle quali sarebbe possibile spiegare l'unità sostanziale del vivente: mentre nel *De Anima* l'organismo è concepito come sinolo, ossia unione indissolubile di anima e corpo, forma e materia, nei *Parva Naturalia* e nelle opere biologiche l'unità del vivente sarebbe spiegata dal convergere delle funzioni vitali nell'organo del cuore (o nel suo analogo nel caso degli animali non sanguigni). Nei *Parva Naturalia*, e soprattutto nel trattato *De Iuventute*, viene riconosciuta la posizione di primo piano di una certa parte del corpo rispetto a tutte le altre: il cuore esercita una funzione di controllo e di comando rispetto al corpo intero (King 2001). Tale capacità si spiega sulla base della sua composizione materiale: avendo una conformazione materiale disomogenea, il cuore è atto ad esercitare molteplici funzioni (sensazione, nutrizione, movimento).

In un articolo sulla nozione aristotelica di anima, Maria Michela Sassi (2007) pone alcune importanti considerazioni. Aristotele riunifica, nel suo pensiero, le due declinazioni principali con le quali l'anima era stata definita nella tradizione precedente: 1) da un lato l'anima-principio di conoscenza, 2) dall'altro l'anima-principio di vita biologica, quasi avvertendo la consapevolezza dell'impossibilità di *scindere la nozione di vita da quella di conoscenza, né il corpo dall'anima*. L'anima rappresenta quindi, oltre che un principio intellettuale (la funzione di *nous*) anche un principio biologico di vita. Ciò a dispetto di una tradizione moderna cartesiana e post-cartesiana che invece ha rivendicato una netta separazione tra il complesso delle operazioni mentali e quello delle funzioni biologiche. Ad ogni modo, il rinnovato progresso delle scienze cognitive e della neurofisiologia oggi ha reso possibile la ri-apertura di un dialogo nei confronti di quella parte della tradizione filosofica antica che mostra di avere un particolare interesse verso lo studio del rapporto tra anima e corpo.

Aristotele, per la prima volta nella storia del pensiero antico, concepisce l'anima come un'organizzazione unitaria ma stratificata di facoltà psichiche eterogenee (la cui base è fornita dall'anima nutritiva). Il possesso di organi adatti e di un'anima si accompagnano in inscindibile unità: i *Parva Naturalia* e gli scritti di biologia mostrano bene che le proprietà dei tessuti (densità, sottigliezza del sangue, consistenza di carne e ossa) e la strutturazione corporea influiscono sulle qualità psichiche. Burnyeat (2002) ascrive ad Aristotele una concezione della materia dei corpi animati come impregnati di coscienza. Sassi ritiene che l'idea di legare al



corpo tutti gli eventi psichici muova da un solido presupposto empirico, dalla constatazione, cioè, che a tali eventi visibili si accompagnino manifestazioni corporee.

In Aristotele, l'analisi della sensazione offre, più di ogni altro, un chiaro esempio di interrelazione organico-funzionale tra fisico e psichico. Essa è descritta come un'attività che si realizza attraverso l'anima e il corpo (*De Anima* I 1, *De Sensu* I). Le affezioni dell'anima presentano tutte un legame con il corpo (ira, tenerezza, paura, pietà, coraggio, gioia, amore, odio): segno ne è il fatto che non appena si producono il corpo subisce una modificazione; si tratta dunque di forme realizzate nella materia (“τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσιν”<sup>6</sup>).

Ciò su cui intendo porre l'attenzione è il ruolo e l'importanza teorica che l'indagine sull'anima assume nel quadro filosofico aristotelico complessivo: si tratta, come Aristotele afferma nel *De Anima*, di un'indagine che "*contribuisce in gran parte alla verità in tutti i campi, soprattutto all'indagine sulla natura*" (DA A 402a 4).

Perché?

A mio modesto parere non si può pensare di rispondere a questa domanda riducendo il tutto alla semplice constatazione che certi eventi psichici siano manifestamente connessi ad eventi corporei, e che quindi il sapere in che modo l'anima si relazioni al corpo ci consenta, al tempo stesso, di comprendere meglio anche l'essere vivente (inteso come corpo sensibile dotato di vita, soggetto a divenire, e dunque oggetto di studio di un'indagine sulla natura). Il senso di uno studio sull'anima qual è appunto il *De Anima*, a mio parere non si riduce a questo: non si tratta semplicemente di una ricerca che mira a dire qualcosa in più sull'essere vivente e sulle sue funzioni biologiche. Non si tratterebbe, in definitiva, di un'opera concepita solo come compimento della ricerca biologia costituita dal trittico *Historia Animalium - De Partibus animalium - De Generatione animalium*. Il senso dell'indagine psicologica, in Aristotele, deve essere contestualizzato all'interno di una interrogazione radicale sul concetto di vita, e quindi di organismo vivente (pianta, animale, uomo), nei termini di ciò che manifesta il nostro legame

---

<sup>6</sup> De Anima I 1, 403a 25

ontologico con la natura. In quanto sinolo di materia e forma, il corpo organico delle sostanze sensibili è un sostrato ontologico che non viene meno a quella dinamica causale di continua trasformazione degli enti naturali che è data dal passaggio *dynamis/energheia*. Al tempo stesso, l'indagine biologica mostra ad Aristotele che proprio nell'organismo biologico e nelle sue facoltà primarie si cela lo strumento fondamentale per l'apertura all'essere e la conoscenza del mondo: la sensazione, appunto, che trova nel cuore il suo centrale organo di funzionamento.

Marwan Rashed (2007) si è occupato di stabilire la giusta collocazione del *De Anima* all'interno del *Corpus Aristotelicum*. Senza entrare nello specifico della sua interpretazione, Rashed sostiene che il *De Anima* si collochi all'interno di una teoria della sostanza vivente che oscilla tra il modello dell'aggregato di parti e quello di un vincolo sostanziale che garantisce il loro legame: in particolare, rifacendosi al prologo dei *Metereologia* (A 1 338 a 20- 339 a 9) che egli considera pienamente autentico - in cui Aristotele sostiene di aver precedentemente trattato delle prime cause della natura e del movimento (*Physica*), poi dei corpi celesti e dei loro movimenti (*De Caelo*), e della generazione e della corruzione in generale (*De Generatione et corruptione*) - afferma che resta da considerare la parte dei fenomeni che *avvengono per natura, ma non con la regolarità che caratterizza l'elemento primo dei corpi (etere)*. Ora da questo elenco sembra esclusa l'indagine psicologica, anche se si può certamente ipotizzare che l'indagine sull'anima, per Aristotele, sia parte dell'indagine sulla natura. L'ipotesi di Rashed è che a dispetto di un certo momento in cui Aristotele può aver ipotizzato come compiuta l'indagine sulle cause materiali, formali e finali dei corpi naturali (*Historia Animalium* = causa materiale, parti animali e loro correlazioni, *De Partibus animalium* = causa formale e finale, *De Generatione animalium* = causa efficiente), idea che peraltro si accorderebbe benissimo con una concezione morfologica della biologia aristotelica, in un secondo momento abbia integrato la ricerca biologica con i trattati di psicologia (*De Anima* e *Parva Naturalia*). L'idea di Rashed è infatti che il *De Anima* si collochi tra la stesura di *De Partibus animalium* e quella di *De Generatione animalium*, e che non sia stato elaborato precedentemente alle opere biologiche in funzione di prologo di carattere generale alle trattazioni specifiche sugli esseri viventi, pur rappresentandone il fondamento indiscusso. Da questo punto di vista, allora, il *De Anima* rappresenta la prima fase di una concezione psicologica, maturata da Aristotele in corso d'opera delle ricerche biologiche, che stabilisce una profonda connessione tra anima e corpo, la quale

trova un fondamento ontologico indiscutibile nella dottrina della potenza e dell'atto, cui è poi seguita la stesura dei *Parva Naturalia*.

### § 3.2 *Il divenire in Aristotele: tra metafisica ed epistemologia*

A partire dalla *Physica* aristotelica:

- i) *Physica* (per definizione): scienza della natura
- ii) *Physis* (per definizione): principio del movimento/cambiamento nelle sostanze naturali mobili
- iii) *Physica* scienza del movimento

In quanto scienza del movimento, la *Physica* si occupa: a) del principio del movimento dei corpi naturali (mobili/non mobili), b) della forma delle sostanze naturali dotate di movimento (*De Anima*), c) del tempo, dello spazio, del vuoto etc...in quanto concetti che presentano una relazione al movimento delle sostanze mobili. In quanto principio e forma delle sostanze naturali mobili (pianta, animale, uomo), lo studio dell'anima costituisce parte integrante del programma di studio della scienza del movimento, la *Physica*. Nelle sostanze naturali mobili, il principio del movimento coincide con la causa formale che ne costituisce, in relazione a ciascuna, il fine l'essenza e la causa motrice. In questo senso, l'idea aristotelica di *physis* si oppone all'ideale passivo di una natura oggetto elaborato in età moderna da Descartes. Il riconoscimento della portata ontologica della riflessione sulla *physis* costituisce, e per Aristotele e per la fenomenologia (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Patočka), un momento fondamentale per la comprensione generale dell'essere e del rapporto tra natura/uomo e natura/umanità. Nella fattispecie, l'indagine sulla *physis* costituisce il crocevia fondamentale tra un'indagine metafisica sull'essere e la riflessione epistemologica sulle possibilità di accesso e di conoscenza dell'essere. È infatti a partire dal possesso, in se stesso, del principio della sensazione e della facoltà razionale (anima/forma) che l'uomo partecipa tanto della *physis* quanto del divino. In Aristotele, la dinamica *dynamis/enèrgheia* posta all'interno del dispiegamento del reale volge a favore di un'interpretazione della natura che non è assoggettabile ad una causalità fisica né ad una spiegazione dei principi del divenire in termini quantitativi. Per il fenomenologo francese Merleau-Ponty, l'indagine sul concetto di natura costituisce un momento fondamentale per comprendere il modo in cui si è sviluppato, nel corso

della storia, il rapporto tra l'uomo e l'essere. Per quanto concerne Aristotele, la ricerca sulla *physis* entra nello specifico di un'analisi dettagliata delle cause dei corpi naturali e del loro divenire secondo i principi della materia e della forma, anticipando, per certi aspetti, la scoperta del *De Anima* di un principio della vita compartecipe e della natura (forma) e della vita (corpo). Per quanto riguarda Merleau-Ponty, invece, l'analisi dello sviluppo dell'idea di natura si rende un passaggio necessario per comprendere con maggior chiarezza la necessità di una mutazione ontologica, che consisterebbe nel passaggio da un'idea di natura come pura oggettività (Natura-in-sé), alla Natura intesa come avente un fondamento nella *Lebenswelt* (mondo-della-vita) (Pagni 2012: 29-30).

### **§ 3. Il corpo vivo tra *hyle* e *morphé*, passività e attività.**

#### **Aristotele nella tradizione fenomenologica**

##### § 3.1 *Cenni storici*

L'interesse speculativo della fenomenologia nei confronti del pensiero aristotelico fu determinato da ragioni storiche precise e conseguenti all'interesse maturato dagli studi filologici compiuti sui testi di Aristotele e di Platone presso l'Accademia di Berlino nell'Ottocento.

In particolare, l'inizio di tale processo si fa risalire agli studi di Franz Brentano (1838-1917) sulla psicologia aristotelica. Brentano fu a sua volta allievo di Friedrich A. Trendelenburg (1802-1872), uno dei massimi studiosi di Aristotele e di Platone. L'interesse di Brentano nei confronti della psicologia aristotelica è funzionale al suo stesso superamento, nell'ottica di una fondazione scientifica della psicologia e del conseguente abbandono di una concezione metafisica della psiche e della causalità dei fenomeni psichici. Uno degli aspetti della psicologia aristotelica che più affascina Brentano è l'idea di psiche quale dimensione edificante (fondativa) del vivere stesso: l'idea, cioè, che vivere coincida sostanzialmente con il manifestare una vita psichica, inclusiva non soltanto delle attività riproduttive e accrescitive ma anche della facoltà razionale. Brentano attuerà tuttavia una rottura radicale rispetto alla teoria aristotelica di psiche, che sarà destinata ad influenzare fortemente tutta la successiva riflessione filosofica sul corpo vivo (*Leib*), proprio a partire da Husserl (1859-1938). La "rottura" di cui

Brentano si fa promotore è quella di un netto distinguo tra psicologia e fisiologia: l'obiettivo di fondare la psicologia come scienza autonoma, infatti, implica per Brentano l'abbandono del metodo riduzionista sotteso alla fisiologia come pratica di osservazione e traduzione (spiegazione) degli eventi psichici in termini meccanicistici. Per Brentano, la fondazione scientifica della psicologia implica dunque circoscrivere l'ambito della ricerca psicologica alla descrizione della manifestazione interna dell'evento psichico, ossia del contenuto immanente di senso che si manifesta alla coscienza. Brentano non nega l'interrelazione causale tra lo psichico e il fisiologico: nega però il ruolo della causalità fisica (operante nelle spiegazioni della fisiologia) come modello di spiegazione e di classificazione dei fenomeni psichici. In questo modo la sensazione viene ricondotta ad un atto di riflessione immanente della coscienza perdendo così quel primato ontologico ed epistemologico che aveva assunto nella filosofia aristotelica. In Aristotele, infatti, la sensazione è condizione stessa per l'esistenza e la conservazione dell'animale: nelle opere biologiche il cuore, sede della facoltà sensibile comune (o sensorio primo) è principio di vita, ossia del movimento, della facoltà appetitiva; il cuore è anche sede dell'immaginazione e della memoria, del sonno, e del calore innato (pneuma). Inoltre, la conoscenza sensibile costituisce il fondamento di ogni ulteriore esperienza cognitiva: le principali affezioni dell'anima - memoria, immaginazione, linguaggio - si realizzano tutte o in concomitanza o a causa della sensazione.

In Husserl, il corpo vivo è corpo *aisthético*, costruito cioè attorno alla percezione e quindi alla capacità sensibile del corpo di costituirsi come localizzatore di sensazioni (*Ideen II*). In *Ideen II*, la relazione tra corpo vivo (natura fisica) ed io-spirituale conserva una punta polemica nei confronti della riduzione mentalistica operata da Brentano. Da questo punto, in Husserl è possibile cogliere il tentativo di recuperare, attraverso Aristotele e in chiave polemica nei confronti di Brentano, ciò che determina la costituzione del *Leib* sia come entità biologica che come entità spirituale e culturale (Tinaburri 2011). Per Husserl il corpo vivo si costituisce come *centro di orientazione* (*Ideen II*): in continuità con il pensiero aristotelico, dunque, la *hyle* si esplica in termini di causalità condizionata, ossia dipendente dall'organizzazione sensorimotoria del corpo e dalle sue orientazioni nella percezione della cosa. Ciononostante, in Husserl il corpo vivo viene percepito come il prodotto finale di una *congiunzione disgiunta* tra

materiale e psichico: gli eventi del corpo sono *in funzione* della psiche. Il corpo materiale è il mezzo delle manifestazioni psichiche.

La filosofia aristotelica torna ad assumere il senso di un'esperienza filosofica fondamentale per il fenomenologo ceco Patočka (1907-1977). Contrariamente ad Husserl, per cui l'accesso ai fenomeni è reso possibile mediante la costruzione del corpo vivo come corpo *estesiológico*, per Patočka l'accesso alla realtà si fonda sulla dimensione ontologica del movimento. Patočka riconosce infatti nel movimento vitale il fondamento ontologico dell'*apertura-al-mondo* e all'Essere. È in questo senso che il movimento dell'esistenza assume, per Patočka, una dimensione ontologica fondamentale: esso rappresenta un fattore determinante per il darsi e il divenire attuale dell'esistenza, la quale trova proprio nella corporeità il fondamento ultimo della sua manifestazione. Come ho teorizzato altrove (Pagni 2013), le radici di questa riflessione si possono ritrovare proprio nella trattazione aristotelica del divenire.

...nel riconoscere il passaggio dalla *dynamis* all'*enèrgheia* come ciò che caratterizza in maniera essenziale il divenire complessivo della *physis*, in effetti, Aristotele avrebbe anticipato la scoperta fondamentale della connotazione ontologica del movimento che diventerà il nodo centrale dell'interrogazione *patočkiana*" (Pagni 2013: 282).

In antitesi alla visione cosmologica di Platone, in cui il movimento risulta apprezzabile in termini matematici, Aristotele si sarebbe invece interrogato sulla natura ontologica del movimento, osservando che il divenire, in natura, risulta caratterizzato dalla relazione causale *dynamis/enèrgheia* che si esplica come in essere (sostanza) *in* movimento (Pagni 2013: 282-283). Come già per Heidegger, il movimento vitale dell'esistenza costituisce il principale mezzo di manifestatività dell'Essere: rispetto ad Heidegger, però – precisa Patočka – il movimento deve necessariamente accompagnarsi con e attraverso la corporeità. Dunque, come per Aristotele, la corporeità non deve essere intesa come essere-in-situazione ma come l'insieme delle condizioni che rendono possibile l'unità del sinolo nel vivere, e quindi il darsi di una corporeità in movimento (Patočka 2002: 105). A mio parere, il limite di Heidegger è quello di non aver compreso, in Aristotele, la relazione essenziale tra plurivocità dell'essere e dinamica causale (*dynamis/enèrgheia*): la dinamica *dynamis/enèrgheia* interna all'essere, infatti,

costituisce un presupposto epistemologico fondamentale giacché l'essere si può comprendere solo *nel* movimento. Da questo punto di vista, la mia revisione fenomenologica di Aristotele mira a presentare una nuova interpretazione delle teorie aristoteliche di 1) natura e di 2) causalità naturale dischiudendo così nuovi orizzonti di riflessione all'interno del dibattito contemporaneo concernente la relazione tra aristotelismo e fenomenologia.

In che modo le riflessioni aristoteliche sulla *physis* e il divenire costituiscono il nucleo propulsore dell'indagine fenomenologica sul mondo naturale e il corpo vivo? Il nucleo centrale del mio pensiero è che il movimento aristotelico debba essere considerato come "operatore/agente" di organizzazione in natura (*physis*) e della struttura della sostanza naturale mobile (vivente).<sup>7</sup> La concezione di vivente nei termini di corpo organico dotato di anima (forma), e quindi di un principio vitale (della riproduzione, del movimento, della sensazione...), intimamente organizzato e strutturato da una forma immanente, testimonia, almeno su un piano strettamente biologico, la presenza di un legame indissolubile tra natura (*physis*) e vita. La vita prende forma solo attraverso la perfetta realizzazione del sinolo biologico: a prescindere da questa condizione, infatti, non si può parlare di corpo vivo in senso proprio, ma solo per omonimia (*De Anima* II 1).

### § 3.2 Aristotele e fenomenologia

Riguardo alla riflessione aristotelica sul corpo vivo, cui risulta inestricabilmente connessa anche una specifica concezione e di materia e di forma, mi preme evidenziare alcuni punti centrali che a mio parere costituiscono la base di un confronto assai stimolante con la fenomenologia:

- **Cardiocentrismo e *mesótes* (medietà):** per quanto concerne l'analisi della sensazione (*De Anima*; *De Sensu*; *De partibus animalium*), possiamo dire che i risultati delle ricerche biologiche confermino la concezione del *De Anima* circa la presenza di un forte

---

<sup>7</sup> Nel *Timeo* Platone ci consegna un'immagine del vivente di tipo geometrico-statica, in virtù della quale gli elementi che compongono i corpi sottostanno a delle geometrie ben stabilite. Il movimento aristotelico non segue la logica geometrico-statica di Platone: forma e materia determinano il sinolo biologico mediante una necessaria e reciproca interrelazione. Aristotele ci parla addirittura del corpo nei termini di una "necessità condizionale" (*Parti degli animali* I 1, 642 a 10 ss.; II 16, 660 a 9-11).

legame di interdipendenza tra anima e corpo nella realizzazione dei processi vitali, anche se, a differenza che nei trattati di biologia, nel *De Anima* non v'è alcun riferimento preciso all'identificazione del principio formale con il cuore. Aristotele qui si limita a sostenere che il principio della sensazione e della nutrizione è rintracciabile nell'attività della facoltà sensibile comune. Nelle opere biologiche, invece, l'analisi del corpo vivente viene affiancata alla teorizzazione della teoria cardiocentrica: la centralità del cuore è legittimata dal fatto che esso occupa una posizione mediana all'interno dell'organismo e che possiede una composizione organica materiale tale da poter adempiere a più funzioni vitali (possiede una struttura in parte omogenea e in parte disomogenea). Il cuore è il primo organo a svilupparsi; il cuore e il cervello sono concomitanti al sinolo biologico; il cuore è sede del principio nutritivo, dove il cibo subisce l'ultima trasformazione e viene trasformato in sangue che costituisce alimento per tutto il corpo; il cuore è sede della pulsazione (connessa alla vita), della respirazione e della palpitazione; il cuore è principio del movimento, in quanto è nel cuore che ha sede il primo motore del movimento che è la facoltà appetitiva; il cuore è sede della percezione, dell'immaginazione e della memoria, del sonno, e del calore innato (pneuma).

Nei paragrafi successivi mostrerò come il tema della centralità (intesa come organizzazione della materia organica attorno ad un *centrum* o punto di fuga), in riferimento alla disamina del corpo vivo, costituisca un aspetto essenziale anche nella trattazione fenomenologica di *Leib*:

- ✓ **Merleau-Ponty**: faccio soprattutto riferimento all'idea di schema corporeo quale fulcro propulsore della risposta senso-motoria del vivente e della costitutività del *Leib* in termini di una entità che è sì primariamente biologica ma che risulta anche intrisa di determinazioni di carattere volitivo, espressivo e culturale. Come vedremo, infatti, è attraverso lo schema corporeo che il vivente riesce a determinarsi come forma visibile (che emerge dallo sfondo della non visibilità) dotata di una unità psico-fisica e spirituale. A ben vedere sia in Merleau-Ponty che in Aristotele la riflessione sulla *physis* conduce ad una medesima svolta: una concezione di essere vivente nei termini di ciò che



manifesta e spiega il nostro legame ontologico e vivo con la Natura. Nei paragrafi precedenti ho accennato alla dinamica forma/materia, attività/passività che nel pensiero aristotelico è alle origini della manifestatività del sinolo biologico e della sua comprensione sul piano logico. Per quanto concerne la concezione merleau-pontyana di *Leib*, mi sembra che essa conservi molti tratti caratteristici della descrizione aristotelica del sinolo biologico e che possa essere interpretata, a sua volta, nei termini di un intreccio *ontogenetico* di attività e passività. Che cosa rende possibile, per Merleau-Ponty, il passaggio dall'essere selvaggio e indifferenziato della carne sensibile all'essere culturale, dove linguaggio ed espressione costituiscono il risultato di un'azione senso-motoria coordinata e capace di generare un senso del mondo? Come si realizza il passaggio dall'invisibile, ossia da un essere indifferenziato che potremmo qualificare nei termini di una *hyle* originariamente indeterminata, al visibile, da intendersi invece come forma discernibile che deriva da uno scarto rispetto all'essere grezzo e indifferenziato? Ne *Le visible et l'invisible* (1964) può forse essere considerato davvero il tentativo ultimo, ma sfortunatamente incompiuto, di dare una risposta a questo interrogativo: il tentativo, cioè, di delineare una descrizione del vivente e del suo rapporto con la natura pensabile nei termini di un intreccio di passività (invisibilità), riconducibile ad una *hyle* indifferenziata, e attività (visibilità), riconducibile invece alla possibilità, per il corpo vivente, di costituirsi nei termini di un'entità biologica e culturale, attraverso l'azione esercitata dallo schema corporeo senso-motorio. Del resto, l'analisi sulla corporeità e sul movimento compiuta all'interno di *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953) - il cui manoscritto è stato recentemente edito (2011) da Emmanuel de Saint Aubert, sembra confermare questa ipotesi. La tesi è che lo schema corporeo, già descritto all'interno della *Phénoménologie de la Perception* (1945) sia da intendersi come risposta attiva e auto-organizzantesi della corporeità, capace di far emergere, dalla carnalità indeterminata del corpo sensibile, un movimento, un orientamento, e una finalità dotati di senso. Ne *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty esprime chiaramente l'idea di corpo vivo quale 'potere singolare' di entrare nel mondo o di fermarsi all'apparenza delle

cose, di farle tacere oppure di farle parlare. Sempre ne *Le visible et l'invisible* (note di lavoro), il corpo vivo viene descritto come intreccio di passività e attività: “..noi non siamo degli effetti”- afferma Merleau-Ponty - “*nous ne sommes pas des effets - mais je dirais de la passivité de notre activité*” (VI: 270). Nei *Résumés de cours* Merleau-Ponty afferma che la nostra prima modalità di accedere al mondo, temporalmente e spazialmente, nel presente come nel passato, non è rappresentazionale ma ha a che fare con lo schema senso-motorio. Il vivente emerge dal sostrato indifferenziato dell'essere-natura mediante un'organizzazione attiva della sua corporeità che si espleta nella realizzazione di una risposta coordinata costruita attorno allo schema corporeo e al suo asse (da qui il ruolo della 'medietà' per l'accesso epistemico). Il passaggio dallo stato di natura dell'essere all'essere culturale ed espressivo richiede dunque una mutazione ontologica in cui il movimento occupa un ruolo centrale: sia nella *Phénoménologie de la Perception* che ne *Le monde sensible et le monde de l'expression*, il movimento viene definito un mezzo universale di espressione, che rende possibile l'emergere, dal multistrato dell'essere indifferenziato, l'essere sensibile e culturale. Nella *Phénoménologie de la Perception* si parla del corpo percettivo come di ciò mediante cui si realizza il passaggio da un essere pre-culturale ad un essere capace di linguaggio ed espressione, e ciò mediante l'attualizzazione della potenzialità connesse allo schema senso-motorio di realizzare pienamente il modo dell'esistenza dell'uomo nel mondo. Nei corsi sulla natura il vivente viene compreso a partire dal suo intreccio con la natura (*Ineinander*): qui, l'intreccio di passività (natura fisica) e attività (capacità di organizzare la materialità sensibile attraverso una risposta senso-motoria attiva e dotata di senso) rivelano il corpo sensibile quale fulcro della costitutività e ontologica e biologica del vivente. In Merleau-Ponty, come in Aristotele, il corpo diviene il sostrato di una costante dinamica interna (quella tra attività e passività) mediante cui esso viene a costituirsi quale potenza attiva nel mondo. Mentre in Aristotele il centro della corporeità coincide con il cuore, sede centrale del movimento, e centro propulsore della realizzazione attuale

delle facoltà vitali, in Merleau-Ponty esso coincide con l'accentramento delle funzioni biologiche attorno allo schema corporeo.

- ✓ **Patočka:** si assiste ad un vero e proprio accentramento dell'azione vitale del corpo attorno ad una corporeità più estesa, totalizzante, delineata come corporeità terrestre cosmica. E anche in questo caso il microcosmo diviene per certi aspetti rivelatore del macrocosmo. Per quanto riguarda la trattazione aristotelica del *sinolo* (essere vivente), possiamo dire che in Aristotele emerge un rapporto dinamico co-essenziale tra essere e movimento. Nel riconoscere il passaggio dalla *dynamis* (potenza) all'*enèrgheia* (atto) come ciò che caratterizza in maniera essenziale il divenire complessivo della *physis* del vivente, Aristotele avrebbe anticipato - secondo quanto sostenuto da Patočka - la scoperta fondamentale della connotazione ontologica del movimento, e cioè di un movimento che è condizione necessaria (anche se non sufficiente) dello sviluppo sostanziale del vivente e del mantenimento della sua unità psicofisica. La dinamica interna allo schema *dynamis- enèrgheia*, e il movimento ad esso sotteso (la cui natura non è per Aristotele assoggettabile ad una determinazione puramente quantitativo-aritmetica) è posta alla base del dispiegamento del reale sia fisico che biologico. Inoltre, Aristotele ritiene che il principio del movimento risieda nell'anima-forma, la quale nelle opere biologiche viene sostanzialmente identificata nel cuore o nella regione attorno ad esso: il principio dello sviluppo e della conservazione del vivente è quindi interno e incorporato a quella stessa materia che si lascia auto-determinare dalla forma. Sul piano biologico tra movimento e corporeità si stabilisce un nesso di forte interdipendenza, tanto che ogni funzione o facoltà mostra di detenere un rapporto co-essenziale con il movimento: non solo la percezione, che è definita un movimento dell'anima attraverso il corpo, ma tutte le altre facoltà ad essa collegate (immaginazione, memoria) racchiudono in se stesse l'idea di movimento. Come ho avuto modo di spiegare (Pagni 2011, 2012, 2013), il legame tra movimento e corporeità acquista un'importanza fondamentale anche nella delineazione fenomenologica del *Leib*. Aristotele riconosce infatti una salda interrelazione tra essere e

movimento, la cui base è senza dubbio ascrivibile alla corporeità. Rispetto ad Aristotele, però, per il quale il movimento costituisce un tratto co-essenziale allo sviluppo ontologico dell'essere, ma comunque secondario rispetto alla forma, che rimane la prima causa dell'essere, Patočka attribuisce al movimento un primato ontologico assoluto rispetto all'essere del sostrato. Rispetto ad Aristotele che descrive il movimento inerente al cambiamento e all'alternarsi di due determinazioni (una negativa e una positiva) su di uno stesso sostrato, Patočka estende la sua considerazione di movimento ontologico a quella di un fondamento ontologico che costituisce la base di tutto il divenire. Il binomio su cui si focalizza la riflessione patočkiana è quello della relazione co-essenziale tra esistenza e corporeità, dove la corporeità deve essere intesa come l'insieme delle disposizioni materiali che rendono possibile il dispiegarsi del nostro essere al mondo, ossia ciò mediante cui la nostra esistenza prende forma. A ben vedere questa idea di corporeità conserva a mio parere delle peculiarità ascrivibili al sinolo biologico: il corpo vivente per Aristotele è già un corpo animato, dotato cioè di un'anima che costituisce il principio primo dell'esistenza. Anche in questo caso, il corpo non è pensato in termini strettamente materialistici e funzionalistici, ma alla materia è assegnato il compito di costituire, assieme alla forma, e secondo un rapporto di co-implicazione essenziale costante (l'una è potenza, l'altra atto), la base corporea dell'esistenza. Anche qui, come per Patočka, la corporeità diviene il mezzo essenziale, per esprimere, attraverso il movimento, l'esistenza di un essere vivente.

Inoltre, Patočka attesta il centro referenziale del corpo vivente fuori di esso, e lo fa coincidere con la Terra, intesa come *“sostrato immobile di ogni movimento e ogni attività”* (MNF, p. 99), *“ciò su cui si fonda la nostra azione orientata e orientante”* (MNF, p.97), oppure *“l'orizzonte naturale nei cui confronti assumiamo in ogni istante un atteggiamento o una posizione”* (MNF, p. 98). La posizione e la collocazione dell'uomo nel mondo si manifesta dunque *in primis* mediante una forte dipendenza ontologica e un radicamento corporeo alla Terra, mediato dalla corporeità sensibile propria, quale aderenza concreta a ciò che si

dischiude nella totalità del mondo. Altrove (Pagni 2013), mi sono soffermata su questo aspetto del “radicamento corporeo” dell’uomo alla Terra mettendone in luce il forte richiamo alla teoria aristotelica dei luoghi naturali, concepiti come quel luogo dove ogni elemento riesce a mantenere la propria determinata situazione vitale.

- **Attività e passività:** secondo Aristotele, la forma rappresenta la chiave di accesso al mondo: nella forma è infatti inscritto non soltanto ciò che un essere vivente è e può essere in ogni momento della sua esistenza, ma anche quali sono e per quanto tempo possono essere espletate le sue funzioni vitali (pensiamo, per esempio, alle ragioni fisiologiche addotte da Aristotele per spiegare il sonno, riconducibili al fatto che gli esseri viventi non possono espletare l’attività sensibile in maniera continuativa per un tempo troppo prolungato, oppure all’idea che la crescita e la decrescita del vivente siano determinate dal principio regolatore dell’anima nutritiva).<sup>8</sup> La materia gioca qui un fattore determinante perché sebbene sia la forma a determinare il fine e l’essere del vivente, è anche vero che lo sviluppo biologico rimane pur sempre condizionato in parte dal fattore contingente della *materia* che non è già data di per sé come qualcosa di *determinato*. Rispetto alla struttura dinamico-evolutiva del vivente presentata da Aristotele nei termini di un processo biologico che, dall’inizio alla fine, si svolge mediante un alternarsi e uno scambio continuo di attività e passività che determinano di concerto lo sviluppo ontologico, Platone nel *Timeo* ci consegna invece un’immagine del vivente di tipo geometrico-statica, in virtù della quale gli elementi che compongono i corpi sottostanno a delle geometrie ben stabilite. Il movimento aristotelico sotteso al passaggio dalla passività all’attività (e viceversa) non segue la logica geometrico-statica di Platone: forma e materia determinano il sinolo biologico mediante una necessaria e reciproca interrelazione. Aristotele ci parla addirittura del corpo nei termini di una “necessità condizionale” (*De Partibus animalium* I 1, 642 a 10 ss.; B 16, 660 a 9-11). Se poniamo attenzione al meccanismo di funzionamento che determina la correlazione tra la forma e la materia nel sinolo, vediamo che può essere ricondotto allo schema

---

<sup>8</sup> *De Anima* II 3, 414 a 29-30; 416 b 17-18.

*dynamis - enèrgheia* già accennato alle righe precedenti: tale schema costituisce la legge di costituzione ontologica dei corpi viventi, la quale si determina mediante un'acquisizione graduale di gradi di sviluppo dell'essere sempre più complessi.<sup>9</sup> La dinamica *dynamis/enèrgheia* interna all'essere, infatti, costituisce un presupposto epistemologico fondamentale giacché l'essere si può comprendere solo *nel* movimento, nella perpetua trasformazione da una dimensione all'altra dell'essere. In Aristotele, il tema del passaggio dalla passività all'attività è trasversale alla sua intera opera e si applica a tutte le facoltà o funzioni biologiche: dalla sensazione alla nutrizione, all'immaginazione; alla vita e alla morte considerate rispettivamente nei termini di conservazione o perdita del calore vitale, il quale alimenta e sottostà al passaggio passività-attività che determina l'evolversi dei processi vitali.

In Merleau-Ponty l'esistenza del vivente deriva dalla co-esistenza di due fattori fondamentali: 1) la carne sensibile che lo rende percipiente e percepito allo stesso tempo [potremmo qui tentare un confronto con la funzione svolta dal tatto in Aristotele, secondo cui il tatto costituisce la condizione primaria per la conservazione e l'esistenza dell'animale] e 2) la realizzazione di una risposta attiva e dinamica della corporeità mediante lo schema corporeo, la quale lo conduce a realizzare uno scarto rispetto all'indifferenziazione dell'essere. È dunque all'interno della stessa passività della carne sensibile che si cela la possibilità da parte del corpo di distinguersi in quanto corpo vedente e visibile, percipiente e percepito. V'è un intreccio indistinto tra passività e attività, natura e spiritualità: l'essere vivente come soggetto spirituale e culturale emerge sullo sfondo di quella stessa trama corporea che costituisce la base della sua stessa sensibilità. A differenza di Bergson (1903-1904/2007), che si rende conto i concetti aristotelici di *dynamis materiale* [sostrato informe e immobile] e di *atto-enèrgheia* [atto come forma formata], corrispondono ad una nuova interpretazione in senso all'essere e al divenire, Merleau-Ponty non sembra cogliere questo importante aspetto della biologia aristotelica. Nei corsi sulla natura, infatti, Merleau-Ponty attribuisce ad Aristotele una concezione della *physis* fortemente finalistica, in virtù della

---

<sup>9</sup> *De Anima* I 1 403b 2-3; 5 411 b 8-9; II 1 412 b 26-27; 413 b 4-7; 2 414 a 26-28; *De Partibus animalium* I 5, 645 a 15-22.

quale la forma (natura) contiene una sorta di destinazione dell'uomo e del mondo. In verità, come ho cercato di mostrare, mi sembra che per quanto concerne l'analisi sul vivente compiuta da Aristotele, tra forma e materia, anima e corpo, sia possibile istituire una forte interdipendenza, sulla base della fondamentale scoperta del movimento (il cui principio si identifica nell'organo corporeo del cuore) quale condizione necessaria per lo sviluppo complessivo delle determinazioni del vivente mediante la dinamica *dynamis - enèrgheia*. La finalità in Aristotele assumerebbe dunque un valore retroattivo nella compagine della dinamica di trasformazione del reale e comunque un significato non primario da un punto di vista esplicativo rispetto alla teoria della causalità applicabile in natura.

- **Analisi della sensazione:** come è manifesto, l'interrogazione aristotelica sullo statuto del corpo vivo non prescinde, ma anzi, ne costituisce un importante complemento, rispetto al tema della sensazione trattato nell'indagine ontologica complessiva. La ricerca sull'essere si snoda a partire dalle condizioni di esistenza e di conoscibilità delle sostanze sensibili, considerate le più note e le più conoscibili per l'uomo, dato che possono manifestarsi all'esperienza (più manifeste sono le sostanze naturali, e tra queste quelle sensibili), fino alle sostanze meno note e meno conoscibili per l'uomo, ma più note per natura, quali le sostanze intelligibili (il vivente uomo occupa quindi una posizione particolare rispetto al mondo degli esseri viventi, in quanto è capace di mantenersi ora sul piano della realtà sensibile, ora di elevarsi al grado più elevato della conoscenza, che è dato dalla conoscenza delle realtà intelligibili mediante una facoltà superiore alla sensazione). Nel *De Anima* si afferma chiaramente che "*l'animale è tale principalmente per la sensazione*" (II 2): la sensazione diviene quindi una condizione imprescindibile di esistenza e di conservazione dell'animale. Inoltre, la maggior parte delle affezioni negli animali si verificano in concomitanza o a causa della sensazione (*De Sensu; Physica VII*: l'affezione sensibile costituisce la base di ogni stato del corpo e dell'anima: piacere, dolore, virtù, vizi): alcune ne sono semplici affezioni (sonno e veglia), altre abiti (memoria), altre ancora protezione e salvaguardia (sonno, memoria), altre infine distruzione e privazione (dimenticanza, morte). Aristotele descrive il fenomeno sensitivo come la realizzazione di una capacità o di una disposizione

preesistente, paragonabile al passaggio dal possesso del sapere all'esercizio del sapere: la ricezione del sensibile da parte del sensorio non implica la ricezione materiale della materia sensibile, ma piuttosto la realizzazione di una disposizione del sensorio, che in potenza è atto a divenire l'oggetto sensibile.

- ✓ **Aristotele e Merleau-Ponty:** a differenza di Merleau-Ponty, ma più in generale del pensiero moderno, l'uomo greco non avverte la scissione con il mondo (rispetto alla propria esperienza del mondo): la conoscenza del mondo è pertinenza del fisico (colui che si occupa degli enti naturali in movimento e dei loro principi): non vi è altro mondo di conoscere la natura oltre la nostra immediata possibilità di esperibile il mondo mediante gli strumenti dell'osservazione e della conoscenza. Aristotele non si pone il problema di rifondare la scienza a partire dall'esperienza soggettiva pre-scientifica: in Aristotele non v'è alcun riferimento all'esperienza pre-scientifica nei termini di un'esperienza riferita al soggetto che fa del mondo un'esperienza di senso. Quando fa riferimento all'esperienza empirica come fondamento della conoscenza scientifica si riferisce all'esperienza derivante dal reiterarsi di sensazioni simili, e non all'esperienza riferita ad un soggetto, come invece è per l'uomo moderno. Inoltre, per Aristotele non si pone, come per Merleau-Ponty e Husserl, il problema di sottoporre il linguaggio scientifico ad una revisione critica rigorosa, rifacendosi ad una conoscenza pre-categoriale precedente a qualsiasi costituzione oggettuale. Nei corsi tenuti al *Collège de France* (1958-1959) Merleau-Ponty parla di una filosofia che deve aprirsi ad un contatto con l'essere che è prima della teoria, ad un'esperienza ancora muta, che deve parlare. Per Merleau-Ponty, il mondo percepito costituisce quello spazio di comune appartenenza nell'essere in cui filosofia e la scienza si incontrano (o meglio dovrebbero incontrarsi), ciascuna portatrice di un'apertura di intelligibilità. Il processo conoscitivo, per Aristotele, parte dalla sensazione e culmina con l'intuizione dei principi primi che stanno alla base delle dimostrazioni della scienza (*Physica* I 1, *Metaphysica* I 1, *Analitici Posteriori* II 19). L'indagine naturalistica deve essere effettuata tramite



un'analisi dei fenomeni (*φαινόμενα*) preliminare rispetto alla ricerca sulle cause: vi è uno strato di fenomeni che sono evidenti di per sé e che devono essere conosciuti prima delle loro cause. Aristotele attribuisce quindi all'indagine sulla *physis* un valore ontologico sicuramente superiore rispetto a quanto ha fatto Platone, e sembra voler restituire autonomia ontologica al sensibile. Alcune caratteristiche del primato epistemologico ed ontologico della percezione di matrice merleau-pontyana, a mio parere manifestano evidenti punti di contatto con la concezione aristotelica di sensazione:

- per Aristotele la conoscenza sensibile costituisce il fondamento di qualsiasi esperienza cognitiva più complessa superiore: le principali affezioni dell'anima si realizzano tutte o in concomitanza o a causa della sensazione (memoria, immaginazione, sonno e veglia).

- per Merleau-Ponty la sensazione costituisce il veicolo immediato tra il nostro essere e il mondo. Anche per Aristotele la percezione è capace di aprirci immediatamente all'evidenza dei fenomeni per il fatto che possiede il carattere della manifestatività.

-per Aristotele la sensazione è una condizione di esistenza e di conservazione dell'animale, ma anche per Merleau-Ponty la percezione non costituisce un'attività facoltativa per il soggetto, dal momento che è integrata nell'assetto corporeo dell'organismo;

-la rivalorizzazione ontologica del sensibile in Aristotele ha come conseguenza la reintroduzione dell'analisi sulla sostanza sensibile all'interno della speculazione metafisica, mentre in Merleau-Ponty ha come conseguenza quella di ritenere la struttura percettiva di un corpo il fondamento ontologico ed epistemologico del mondo. Si noti bene che qui il termine 'epistemologico' (dal greco *epistème*) include la declinazione anglosassone di 'gnoseologico', ma non la completa. In effetti, la percezione,

per la fenomenologia non rappresenta un semplice un fondamento conoscitivo (si tratterebbe di una semplice ricaduta nell'empirismo). L'esperienza pre-scientifica del mondo diventa quella dimensione di apertura nell'essere per cui il mondo diviene oggetto di senso.

### *Considerazioni finali*

Il filo rosso che unisce la filosofia classica alla fenomenologia è costituito principalmente dalla riflessione radicale sul concetto di vita e di corporeità quale dimensione (fenomeno/manifestazione) dell'essere che si distingue della materia inerte. Per Aristotele, per esempio, le sostanze naturali dotate di movimento (sostanze sensibili) si distinguono dagli artefatti, perché questi ultimi non presentano un'auto-organizzazione interna del movimento o una finalità interna al proprio agire, ma (le sostanze sensibili) si distinguono anche dalla immobilità, dalla separatezza e dall'invarianza (per astrazione) degli enti matematici o dei principi primi dell'essere. La riflessione fenomenologica, per propria parte, tenderà invece a mostrare i limiti epistemologici intrinseci alle applicazioni (elaborate nel corso del secolo XX) della fisiologia meccanicistica, della cibernetica e dell'informatica ai sistemi viventi, che vorrebbero offrire modelli di interpretazione delle principali manifestazioni della vita (sensazione, linguaggio, comportamento).

La fenomenologia nasce come interrogazione radicale su quei concetti che l'opinione comune, priva di rigore e autenticità epistemica, la metafisica classica, ma anche la scienza [e la riflessione epistemologica sulle condizioni di pensabilità del mondo (e dei suoi oggetti) e di possibilità conoscenza], assumono in maniera acritica. Per di più, la fenomenologia si costituisce come tentativo di superare la scissione tra natura costituente (soggetto) e natura costituita (mondo), riscoprendone il terreno comune di appartenenza nel corpo vivo (quale fondamento epistemologico) quale *ratio* – non analitica, procedurale, ma intuitiva attiva e operante, non estrinseca, all'organizzazione e al discernimento della natura. Come ho cercato di mostrare, tale *ratio* risulta già essere operante all'interno del pensiero aristotelico.

---



### Appendice.

#### *Teologia cristiana e fenomenologia. Possibili linee di ricerca.*

Quello della riflessione teologica cristiana sulla duplice natura (umana e divina) del Cristo (Cristologia), il mistero dell'incarnazione, costituisce, a mio parere, un'altra importante componente speculativa della riflessione sul corpo vivente: non credo di introdurre alcuna particolare novità di rilievo nell'osservare che il dogma cristiano dell'incarnazione pare conservare molte analogie con l'idea plotiniana della tripartizione *soma-psyche-nous*,<sup>10</sup> secondo cui la *psyche*, ipostasi collocata a metà tra il divino e la corporeità materiale, diviene oggetto di un inafferrabile connubio di trascendenza ed immanenza. Da questo punto di vista, credo che un confronto della fenomenologia di Merleau-Ponty con il tema teologico-cristiano dell'incarnazione possa costituire davvero un terreno speculativo interessante, non so se in continuità o meno con quello già evocato e dischiuso da Michel Henry: mi riferisco soprattutto alla nozione di chiasma merleau-pontyano, inteso come connubio di velatezza e svelatezza, di visibile ed invisibile, un essere la cui dinamica interna appare contrassegnata da un *non-divenire divenente* (dall'invisibile al visibile appunto). Da rilevare è anche il contributo fornito dalla teologia cristiana alla teoria del cardiocentrismo, ossia al riconoscimento di una centralità biologica (oltre che spirituale) del cuore rispetto a tutte le altre parti del corpo, la quale sappiamo essere centrale anche nella filosofia aristotelica. Già a partire dal IV sec. d.C. alcuni cristiani operativi in Oriente dettero vita alla cosiddetta pratica dell'esicasmo, intesa come preghiera del cuore. In questo caso, la centralità del cuore viene messa in relazione al fatto che è l'unico organo del corpo ad essere in costante movimento e a svolgere una funzione unificante, oltre che a rappresentare il rispecchiamento della volontà divina.<sup>11</sup> Come avrò modo di accennare, la valorizzazione della centralità [*mesotes*] gioca un ruolo centrale anche all'interno della trattazione aristotelica e fenomenologica del corpo vivo.

---

<sup>10</sup> Rossi Lanfranco 2000. *I filosofi greci padri dell'esicasmo. La sintesi di Nikodemo Aghiorita*. Torino, p. 162.

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 219. L'individuazione della centralità del cuore in ambito teologico conserva ovviamente una base teorica che è rintracciabile nella letteratura greca prefilosofica (Omero), nella medicina antica, nella filosofia greca antica (Empedocle, Aristotele; meno in Platone dove il cuore è comunque considerato il punto di convergenza di passioni e attività del nous), nello stoicismo (Crisippo) e nel medioplatonismo (in Porfirio il cuore diventa il rispecchiamento del divino). Cfr. *ib.*, pp. 178-188.

## BIBLIOGRAFIA

- Araujo, A. William James and Jakob von Uexküll: pragmatism, pluralism, and the outline of a philosophy of the organism. *Cognitio-Estudios*, vol. 11, no. 2, pp. 146-156, jul.\dez. 2014.
- Aristotele 1955, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Milano, Rusconi.
- 2000, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani.
  - 2001. *Anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani.
  - 2001. *Della generazione e della corruzione*, Opere 4, a cura di A. Russo, R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza.
  - 2001. *Parti degli animali*, Opere 5, a cura di D. Lanza, M. Vegetti, Roma-Bari, Laterza.
  - 2001. *Riproduzione degli animali*, Opere 5, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Roma-Bari, Laterza.
  - 2002. *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, a cura di A. L. Carbone, Milano, Bompiani.
  - 2002. *Il Cielo*, a cura di A. Jori, Milano, Bompiani.
  - 2002. *Problemi*, a cura di M. F. Ferrini, Milano, Bompiani.
  - 2003. *Organon*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi edizioni.
- Bailey, C. Kinds of life: on the phenomenological basis of the distinction between “higher” and “lower” animals. *Environmental Philosophy*, vol. 8, no. 2, pp. 47-68, 2011.
- Baldwin, T. 2013. Merleau-Ponty’s phenomenological critique of natural science. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 72, pp. 189-219.
- Barbaras R. 2001. Merleau-Ponty and nature. *Research in Phenomenology*, vol. 31, no. 1, pp. 22-38.
- 2003. *Vie et intentionalité: recherches phénoménologiques*. Paris: Vrin.
  - 2004. *On the being of the phenomenon*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
  - 2007. *Le mouvement de l’existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Paris : Éditions de la Transparence.
- Bergson H. 2007. *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni (eds.), Pisa.
- 2013. *L’evoluzione creatrice (1907)*. Puf: Paris:
  - 2012. *Introduzione alla metafisica (1903)*, trad. it. Di Diego Giordano, a cura di Rocco Ronchi (ed.), Orthotes: Napoli.
  - 2013. *Introduction à la métaphysique (1903)*. In Id. *Pensée et mouvement (1934)*, ed. by Frédéric Worms. Puf : Paris.
- Benasayag Miguel, 2010, *Organismes et artefacts. Vers la virtualisation du vivant?*, Éditions La Découverte et Éditions Jean Paul Bayol, Paris.
- Bernet R. 2013, “The Body as a ‘Legitimate Naturalization of Consciousness’”. In H. Carel and D. Meacham (eds.), *Phenomenology and Naturalism. Examining the Relationship between Human Experience and Nature*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 72, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 43-65.
- Berti Enrico 1975. *Studi aristotelici*, L’Aquila.
- Bimbenet E. 2000. « L’être interrogatif de la vie » : l’historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-1958). *Chiasmi*, no. 2, pp. 143-165.

- 2002. « Un objet d'où nous avons surgi » : la nature selon Merleau-Ponty. In : J.-C. Goddard (Ed.). *La nature : approches philosophiques*. Paris : Vrin, pp. 211-235.
- 2004. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin.

- Bourgey L. 1955. *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin.
- Bos A. P. 2003. *The Soul and its Instrumental Body. A reinterpretation of Aristotle's Philosophy of living nature*, Boston: Leiden.
- Brentano F. 1997. *La psicologia da un punto di vista empirico I*, a cura di L. Albertazzi ed., Roma-Bari
- 1989. *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*, a cura di S. Besoli ed.), Bologna.
- Buchanan, B. 2008. *Onto-ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. New York: State University of New York Press.
- Burnyeat M.F. 2002. "De Anima II 5". *Phronesis* 48, pp. 28-90.
- 1992. "Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible?". In *Essays on Aristotle's De Anima*, by Martha C. Nussbaum and Amélie O. Rorty, Oxford, pp. 15-26.
- Chvatík I., Abrams E. (2011), Jan Patočka and the heritage of phenomenology, Springer.
- de Warren, N. 2003. Husserl et la question du monde. *Kairos. Revue de Philosophie*, 22, 165-187.
- 2009. *Husserl and the promise of time: subjectivity in transcendental phenomenology*. Modern European philosophy, New York: Cambridge university press.
- Dherbey G. R., Viano C. 1996. *Corps et âme*. Paris, Librairie Philosophique J.Vrin.
- Dillon, M. C. (1988). *Merleau-Ponty's ontology*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2.ed., 2005.
- Dupond, P. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2001.
- - 2007. *Le temps: notes sur la question du temps chez Merleau-Ponty*. *Philopsis: revue numérique*, 2007. Disponible em <http://www.philopsis.fr/IMG/pdf/temps-merleau-ponty-dupond.pdf>.
- Everson S. 1999. *Aristotle on perception*, Oxford: Clarendon Press.
- Falcon A. 2005. *Aristotle and the science of nature. Unity without uniformity*. Cambridge University Press.
- 2014. "Between Physics and Metaphysics: Aristotle at the Boundaries of Knowledge", in C. Cerami (ed.) *Nature et Sagesse. Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne*. Études en l'honneur de Pierre Pellegrin. Peeters Publisher, pp. 71-94.
  - 2014. "Aristotle's Philosophy of Nature", in J. Warren and F. Sheffield (eds.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. Taylor and Francis Group, pp. 319-331.
  - 2010. "Aristotle on the Scope and Unity of the De anima", in G. Van Riel and P. Destree (eds.) *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*, Leuven University Press, pp. 167-181.
- Freudenthal G. 1985. *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford: Clarendon Press.

- Funkenstein A. 2005. "The Revival of Aristotle's Nature". In Martin R. Jones and Nancy Cartwright (eds.). *Idealization XII: correcting the model. Idealization and abstraction in the sciences*. Rodopi: Amsterdam - New York, pp. 47-58.
- Gotthelf A., Lennox James G. 1987. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge University Press.
- Husserl E. 2002. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, a cura di V. Costa (ed.), Torino, Einaudi.
- Kahn Charles H., 1966. Sensation and consciousness in Aristotle's psychology, *Archivf. Gesch. d. Philosophie* 48, pp. 43-81.
- King R.A.H. 2001. *Aristotle on Life and Death*. London.
- Lefèvre Charles 1978. "Sur le statut de l' âme dans le De Anima et les Parva Naturalia". In *Aristotle on mind and the senses, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge, pp. 21-67.
- Lennox James G., Bolton R. 2010. *Being Nature and Life in Aristotle*. Cambridge University Press.
- Lennox James G. 2009. "Aristotle on Mind and the Science of Nature," in M. Rossetto, M. Tsianikas, G. Couvalis and M. Palaktsoglou (eds.) *Greek Research in Australia: Proceedings of the Eighth Biennial International Conference of Greek Studies*, Flinders University, pp. 1-18.
- Mariconda P. Rubén 2011. "Galileo and Modern Science". In Décio Krause, Antonio Videira (eds.), *Brazilian Studies in Philosophy and History of Science*. Springer.
- Marratto Scott L. (2012), *The Intercorporeal Self. Merleau-Ponty on Subjectivity*, State University of New York Press, Albany.
- 2012. Intercorporeity and Objectivity : Toward a Merleau-Pontyan Philosophy of Science (paper presented at SPEP annual Conference, 2012 1-2 November, Rochester (NY).
- McNeill W. 1999. *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, Suny Press.
- Meacham, D. *Sense and life: Merleau-Ponty's philosophy of nature and evolutionary biology*. Discipline Filosofiche, 2015.
- Mensch J., Andrade J. Joaquín 2011. El problema mente –cuerpo y su interconexión. *Eidos* n° 15 (2011), pp. 76-95.
- 2012. Public Space and Embodiment. *Studia Phaenomenologica* 01/2012; 12(-1), pp. 211-226.
- Merleau-Ponty M. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- 1967. *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- 1995. *La nature. Notes de cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- 2001. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- 2004. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes.
- 2010. *L'oeil et l'esprit*. In: C. Lefort (Ed.). *Oeuvres*. Paris: Gallimard, pp. 1585-1628.
- 2011. *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France*. Notes, Genève: Métis Presses.
- Morel P.-M. 2007. *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris:Vrin.
- 2011. "Les Parva naturalia d'Aristote et le mouvement animal", *Revue de Philosophie ancienne*, xx, 1, 2002, pp. 61-88.
- 2003. *Aristote. Une philosophie de l'activité*, Paris, Flammarion, Coll. "Philosophes", 2e édition : 2013.

- 1997. *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*, Bordeaux, P.U.B.
- Morris, D. Faces and the invisible of the visible: toward an animal ontology. *Phaenex: Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, vol. 2, no. 2, pp. 124-169, out.\inv. 2007.
- Morrison, W. Experience and causality in the philosophy of Merleau-Ponty. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 39, no. 4, pp. 561-74, jun. 1979.
- Pagni Elena, 2013. "Movimento e corporeità in Patočka: le origini aristoteliche del concetto di movimento ontologico". In *Chiasmi International* vol. 14, Mimesis: Milano, pp. 501-518.
- 2015a. "I fondamenti biologici dell'indeterminatezza ontologica: l'organismo vivo tra identità e negazione". In Roberta Lanfredini (ed.), *Materia*, Mimesis: Milano, pp. 133-155.
- 2015b, "Le rôle de l'intuition philosophique pour l'intelligibilité de la vie". In: Anton Vydra (Ed.) *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology v. 2014, Normativity & Typification*. Peter Lang International Academic Publishers, 2015, pp. 57-76.
- 2015c "Temps, ontogenèse et individuation biologique". In Michel Weber, Vincent Berne (eds.), *Chromatikon X, Annales de la philosophie en procès, Yearbook of Philosophy in Process*.
- Pagni E. & Simanke R. T. 2015. "Natureza, vida e animalidade no pensamento de Merleau-Ponty: uma reavaliação de seu alcance e implicações" (eng. Nature, life and animality in Merleau-Ponty). In CAMINHA, I. O. & NÓBREGA, T. P. (Eds). *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora LiberArs.
- 2013. "Movimento e corporeità in Patočka: le origini aristoteliche del concetto di movimento ontologico". In *Chiasmi International* vol. 14, Mimesis: Milano, pp. 501-518.
- 2012. *Corpo Vivente Mondo. Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*. (eng. Body, Living being, World: a comparison between Aristotle and Merleau-Ponty) Firenze University Press: Firenze.
- 2011. "Tracce della filosofia aristotelica nella concezione merleau-pontyana di corpo vivo". In Roberta Lanfredini (ed.) *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, Guerini e Associati: Milano.
- Patočka J. 1995. *Papiers phénoménologiques*, Grenoble.
- 1988, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers : Dordrecht.
- 2001. *Conférences de Louvain. Sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*, Édition Ousia, Bruxelles.
- 2003. *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di Alessandra Pantano, Mimesis:Milano.
- 2011. *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, Vrin : Paris
- Quarantotto D. 2005. *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, Napoli: Bibliopolis.
- Rashed, Marwan 2007. *L'heritage aristotelicien : textes inedits de l'antiquite*. Paris : Les belles lettres.
- Sassi M. Michela 2007. "Aristotele: Linee di una teoria della mente e dell'immaginazione". In R. Bruschi (ed.), *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, pp. 195-216.
- Rossi Lanfranco 2000. *I filosofi greci padri dell'esicasmò. La sintesi di Nikodemo Aghiorita*. Torino



- Seron, D. 2015. « L'équivalence entre "mental" et "conscient" chez Brentano ». In M., Gyemant & D., Popa (Eds.), *Approches phénoménologiques de l'inconscient*. Olms.
- 2015. *Introduction historique à la philosophie phénoménologique*. Presses Universitaires de Liège.
- Tinaburri E. 2011. *Husserl e Aristotele. Coscienza Immaginazione Mondo*, Milano
- Toadvine, T. Merleau-Ponty's philosophy of nature. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2009.
- Uexküll, Jakob von, 1956, *Mondes Animaux et Monde Humain*, suivi de : *Théorie de la Signification*. Hamburg: Éditions Gonthier. AA.VV. 2002. *Les philosophes et la science*, a cura di Pierre Wagner (ed.). Gallimard : Paris.
- Viano C., Natali C., Zingano Marco 2013. *AITIA I. Les quatre causes d'Aristote. Origine set interprétations*. Peeters: Leuvan-Paris-Walpole.
- Volpi F. 1976. *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere* (..). Cedam: Padova.
- Waterlow Sarah 1982. *Nature, Change and agency in Aristotle's Physics*. Clarendon Press: Oxford.