

MOREL, Pierre Marie. *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*. Paris, Vrin, 2007.

Barbara Botter (PUC-RJ)

Nel suo ultimo lavoro dal titolo *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Pierre Marie Morel mostra in modo chiaro, ben documentato e senza inutili lungaggini come Aristotele ci abbia offerto la migliore alternativa alle teorie dualiste e antidualiste del rapporto anima-corpo, quindi la migliore opzione al problema che ha tormentato la filosofia in un persistente conflitto durato per più di tre secoli. L'autore testimonia che non ha alcun senso chiedersi se Aristotele sia stato dualista o meno e ostinarsi a rimanere all'interno di questo contesto interpretativo significa perdere il vantaggio che il filosofo greco ha su di noi, ossia il fatto di collocarsi al di fuori della tradizione cartesiana e post-cartesiana. La soluzione ilomorfica di Aristotele soddisfa un duplice interesse del filosofo: da una parte l'interesse psicologico di chiarire la relazione fra *hulé* e *morphe*, ossia fra la componente materiale e la struttura, la disposizione dell'ente al fine di rendere conto in modo adeguato del problema di cosa sia un ente; dall'altra l'interesse psico-fisiologico di portare alla luce le proprietà dinamiche della materia organica, le quali ci permettono di capire in che modo l'individuo conservi la propria unità sostanziale attraverso le sue molteplici attività.

Ripercorrendo le indagini condotte da Aristotele nei *Parva Naturalia* e del *De Motu Animalium*, P. M. Morel si interroga sul tipo di unità che forma l'insieme di anima e corpo e sul tipo di relazione che intercorre fra le componenti dinamiche dell'essere vivente. Non si tratta infatti di una relazione di identità, ma neppure di correlazione; si tratta piuttosto di una relazione di costituzione: le facoltà dell'essere vivente sono ad un tempo funzioni psichiche e la realizzazione di potenzialità

fisiologiche, e il problema che si pone è quello di sapere come l'anima incorporata realizzi l'unità delle diverse facoltà o funzioni.

Benché l'anima sia il principio di moto e di quiete, quindi il principio di vita che caratterizza in modo specifico la natura dei viventi, Aristotele completa questo quadro affermando in *Metafisica* Epsilon che "se qualcosa cambia è un ente materiale". Del resto, prima del Cristianesimo e di Descartes sembra garantito che il mutamento sia qualcosa che coinvolge prima di tutto la materia. Perciò, una descrizione che propriamente renda la natura di un ente non può prescindere dalla componente materiale. Il versante fisiologico della dottrina dell'anima testimonia come la materia non sia un sostrato indifferente, bensì disponga di un certo numero di proprietà e potenzialità relative alla forma che le organizza e che non derivano direttamente dalle potenzialità degli elementi di cui la materia è composta.

Il bel libro di P. M. Morel si propone di mostrare come la relazione ilomorfica fra materia e forma sia strettamente legata ad un secondo binomio, ossia la relazione dinamica dell'anima come motore e del corpo come mosso. Ora, questo rapporto può apparire marginale rispetto alla complessa argomentazione del libro II del *De Anima*, ma si rivela cruciale per la questione dell'unità organica dell'essere vivente. L'animale è "sostanzialmente" uno e indivisibile e, in quanto automotore, è ad un tempo motore e mosso, ma l'unità dell'essere vivente si rivela tanto incontestabile quanto problematica: come è possibile, infatti, che una sostanza possa essere motore e mosso allo stesso tempo e sotto lo stesso aspetto?

La risposta di Aristotele è articolata: sul piano psicologico, il principio interno che rende possibile l'articolazione fra motore e mosso è il desiderio, mentre sul piano fisico, la medesima funzione è esercitata dal cuore, in quanto organo che unifica e armonizza i movimenti trasmessi e quelli ricevuti. Nel corso del suo studio Morel stabilisce che il piano psicologico e quello dinamico sono fra loro in perfetta armonia, perciò il punto di vista dinamico dei *Parva Naturalia* e del *De Motu Animalium* fornisce un contributo necessario all'ilomorfismo del *De Anima*. È il corpo animato e, come tale, in movimento che bisogna esaminare e non la relazione ilomorfica in quanto tale. L'unità organica che caratterizza un ente in quanto vivente consiste ad un tempo nell'organizzazione morfologica delle parti e nell'organizzazione dinamica dei movimenti interni. A partire dai movimenti organici più semplici fino alle azioni morali

più elaborate e complesse, la vita di un ente è sempre una sintesi di movimenti psichici e fisiologici.

Attraverso un circolo, che si rivelerà senza dubbio virtuoso, P. M. Morel inizia e conclude il proprio studio sull'unità sostanziale e articolata dell'ente animato mettendo in evidenza l'importanza che nei *Parva Naturalia* è attribuita al cuore e al Sistema Cardiaco all'interno della relazione dinamica anima-corpo, in quanto essi costituiscono il punto di partenza, il tramite e il compimento tra il moto ricevuto e il movimento trasmesso. Da una parte l'animale si muove grazie alla facoltà di desiderio, una volta che essa è orientata da una sensazione o da una immagine o da un pensiero; dall'altra il cuore è il primo motore organico di ciò che il desiderio ordina di fare. La prospettiva fisiologica aperta dai *Parva Naturalia* è arricchita e completata dal *De Motu Animalium* che ricerca la causa comune del movimento animale, le condizioni meccaniche di esso, le condizioni propriamente psichiche e i fini del comportamento animale in generale e delle azioni umane in particolare. In generale, la questione indagata nel *De Motu Animalium* è quella della autonomia animale, della sua capacità di autodeterminazione al mutamento.

Uno dei pregi del testo di Morel consiste nella chiarezza con cui l'autore riporta alla luce i legami fra i trattati fisiologici e la trattazione più specificatamente psicologica del *De Anima*. Non è l'anima che si muove, bensì il composto, e se l'anima è senza dubbio il primo motore immanente, i diversi movimenti dell'animale dipendono anche dalle proprietà materiali di esso. Le stesse facoltà di desiderio e di rappresentazione, messe in risalto dallo Stagirita già nel *De Anima*, dipendono da fattori fisiologici e non si possono spiegare i movimenti locali senza fare riferimento ai movimenti interni ad essi propedeutici. Per comprendere come l'organismo vivente fondi e conservi la sua propria unità e autonomia non si può prescindere dallo studio del *De Anima* e del *De Motu Animalium*, ma per capire l'articolazione fra il *De Motu Animalium* e il *De Anima* è necessario introdurre i *Parva Naturalia*. In questo modo, lo studioso francese mette in risalto il contributo essenziale, ma spesso passato inosservato che i *Piccoli trattati di storia naturale* assieme al *De Motu Animalium* forniscono alla complessa trattazione del *De Anima*. L'unità dell'essere vivente non consiste solo di una unità morfologica garantita dalla coesione ed integrazione delle parti, ma anche di una unità dinamica che deriva dalla coerenza dei movimenti.

Il libro di P.M. Morel è suddiviso in tre parti, la prima consacrata all'esame dei *Parva Naturalia*, la seconda destinata allo studio del *De Motu Animalium*; infine la terza dedicata al problema del passaggio dall'azione naturale all'atto più specificamente umano.

Nella prima parte, l'autore individua il fulcro della questione, ossia il problema dell'unità dell'essere vivente, e getta i fondamenti per il successivo sviluppo e la conseguente discussione. L'animale è di fatto una unità organica, una *phusis*. Aristotele condivide con i moderni la convinzione che gli oggetti naturali e il loro comportamento non possano essere spiegati nei termini dei materiali costituenti e delle proprietà di essi. Voler comprendere l'unità sostanziale di un essere vivente attraverso la sua *phusis* significa affermare che l'organizzazione morfologica e il comportamento di un animale devono essere concepiti in un certo modo se si vuole autenticamente comprenderli. La natura di un ente rende conto di tutte le funzioni ordinarie di un essere vivente, le quali includono sia le funzioni, per così dire, mentali come per esempio desiderare, pensare, credere, sia le funzioni della vita ordinaria per esempio il movimento in un luogo, il rimanere fermo, nutrirsi, crescere, riprodursi¹.

Come fa notare Aristotele nel *De Sensu* "Le funzioni più importanti sia comuni sia proprie degli animali sono comuni all'anima e al corpo, come la sensazione, la memoria, la passione, il desiderio e in generale l'appetito e inoltre il piacere e il dolore"². Aristotele rifiuta di dividere questa lista attribuendo al corpo certe funzioni e all'anima funzioni differenti. Egli pensa che in natura esista un ente, il soggetto animato, il quale in virtù di un particolare genere di natura è in grado di compiere tutte le suddette attività attraverso il suo corpo naturale. In altri termini, l'organismo in virtù della sua natura è in grado di compiere tutte le funzioni che un essere vivente del suo genere può compiere.

Ma in che modo l'anima garantisce l'unità e l'identità di un corpo e in che modo agisce su di esso senza essere a sua volta corpo? I trattati fisiologici, ossia *Parva Naturalia* e *De Motu Animalium*, individuano nel cuore il principio unico della vita, del movimento e della sensazione. La posizione centrale del cuore nell'organizzazione globale del corpo e delle facoltà fa di esso il punto di partenza del sangue e del movimento interno delle immagini lasciate dalle informazioni sensoriali.

¹ Aristotele, *De Anima* II 2, 414a18-21; I 1, 403a7-10; I 5, 411a27-b3.

² Aristotele, *De Sensu* 436a6-12.

Ora, come conciliare la dottrina cardio-centrista con la concezione ilomorfica secondo la quale il primo principio dell'animale è la sua anima, la quale agisce in vista del soddisfacimento di un desiderio? In altri termini, la relativa autonomia del funzionamento dello strumento cardiaco pone un problema delicato: facendo intervenire un meccanismo organico autoregolato nella spiegazione della attività animale Aristotele sembra mettere in pericolo il proprio finalismo. Fino a che punto e a quali condizioni possiamo parlare dell'animale come di un ente che è principio attivo e autonomo dei propri movimenti? A questo proposito, al trattazione del *De Motu Animalium* integra le argomentazioni dei *Parva Naturalia* e fornisce una prima soluzione al problema sollevato.

Nel *De Motu Animalium* Aristotele risponde all'aporia ribadendo la posizione di primo piano della funzione del cuore e del sistema cardiaco. Nessun movimento può compiersi senza l'intervento del cuore e del sistema cardiaco ad esso strettamente legato, in quanto il sistema cardiaco produce il movimento di cui il cuore è il punto di appoggio. La funzione organica eminente del cuore giustifica il fatto che esso sia responsabile per la funzione della respirazione e per tutte le altre funzioni che dipendono dalla facoltà nutritiva; inoltre, esso è principio delle funzioni cognitive e in particolare primo principio della sensazione in relazione ai sensibili comuni. In quanto principio della facoltà sensibile comune, il cuore ha una responsabilità di primo piano in relazione ai movimenti che dipendono dall'immaginazione (*phantasia*). Questa facoltà è il risultato di un movimento che si genera sotto l'effetto di una sensazione in atto attraverso la conservazione delle impressioni sensibili. La *phantasia* è garante della rappresentazione di un oggetto sensibile in sua assenza, mentre il cuore assicura l'immagazzinamento delle immagini.

Ora, l'animale sente e vive in funzione delle rappresentazioni sensibili. Esso mira al proprio bene attraverso la rappresentazione del bene, ma la rappresentazione non è in sé motrice. È il fatto di vedere e desiderare un oggetto che muove l'animale, ma il desiderio non compie la propria funzione dinamica se non per il fatto che il cuore è letteralmente "mosso" e muove a sua volta. Del resto, il cuore è il luogo delle passioni e il fattore fisiologico di determinazione del carattere.

La conclusione dello studioso francese è che non esiste conflitto né tensione insormontabile tra il cardio centrismo e la concezione generale del vivente per il fatto che il cuore è principio senza essere principio ultimo, in quanto il principio

ultimo resta l'anima. Il cuore non è che lo strumento corporeo principale che permette all'anima di essere forma e principio funzionale del corpo. Inoltre, la realizzazione più completa dell'anima animale non è solo il possesso della facoltà sensibile in potenza, bensì l'attività sensibile in atto, e la "sensibilità" del cuore non è che la condizione prima di questa attività. Il cardio centrismo è inoltre legittimato dalla preoccupazione di trovare un principio organico e dinamico di unità del composto vivente. In questo modo, il cuore realizza la convergenza e assicura la coerenza dell'insieme dei moti che favoriscono o turbano la vita dell'animale.

P. M. Morel indica con chiarezza e attraverso il ricorso ad un caso esemplare come la propria interpretazione del cardio centrismo aristotelico non solo non contraddica il finalismo, bensì porti eventualmente ad interrogarsi sui limiti della causalità finale. Il cammino scelto dallo studioso al fine di indagare questa questione delicata è l'analisi dei fenomeni onirici. Rompendo con la tradizionale interpretazione divinatoria delle rappresentazioni oniriche, Aristotele ritiene che il sogno sia un fenomeno naturale senza giustificazione teleologica intrinseca, perciò la sua spiegazione non può essere che meccanica. La principale ragione del sogno va cercata nel campo dei meccanismi fisiologici. L'analisi del sogno dal punto di vista fisiologico è testimone della forma che può prendere la necessità in un ambito dominato dal fine.

Il sogno si manifesta in presenza di uno stato di immobilizzazione e di un mancato esercizio della facoltà sensibile seguito allo stadio di assorbimento del cibo, quindi al riflusso e alla concentrazione del calore vitale nella regione del cuore. Il sogno non si manifesta, tuttavia, in uno stato di immobilità assoluta, perché esso è legato alla *phantasia*, ossia a quella facoltà che permette di produrre impressioni sensibili in assenza della sensazione in atto. Il sogno, dunque, dipende allo stesso tempo dalla facoltà sensibile, in quanto è una specie di impressione sensibile (*aisthèma*). Più precisamente, il sogno è legato alla sensazione da una duplice catena:

(1) dal punto di vista della causalità motrice, in quanto la sensazione in atto è principio motore di una serie di movimenti di cui il sogno è il compimento;

(2) per il suo contenuto, in quanto per sognare X, è necessario aver provato X.

Ciò che rende il sogno un fenomeno particolare è che la causa motrice, la sensazione, non è più in atto nel momento in cui l'immagine viene prodotta. Nella produzione del sogno, infatti, agisce principalmente una legge meccanica, ossia il principio di trasmissione del movimento per semplice contiguità. La serie contigua delle immagini è

resa possibile dalle tracce sensibili disposte negli organi periferici dei cinque sensi e nell'organo principale della sensibilità, il cuore. Quando il contenuto latente dell'attività onirica si è formato è necessario ancora che si presentino le condizioni fisiologiche favorevoli affinché il sogno passi dallo stato latente a quello manifesto. Il sogno, mantenuto nel profondo della facoltà sensibile, emerge in superficie se e quando la condizione termica dell'organismo lo permette. Poiché il sogno è dovuto ad una necessità puramente consecutiva è necessario che il sangue, veicolo della catena delle impressioni sensibili nell'organismo, normalizzi nuovamente il suo flusso, al termine della fase di accelerazione provocata dalla trasformazione del nutrimento. Secondo l'interpretazione dello studioso francese, il sogno è frutto quindi di una necessità puramente consecutiva, perciò la sua manifestazione può essere giustificata facendo ricorso alla catena delle cause materiali e motrici applicate al dominio della sensazione.

L'interesse di P.M. Morel per il manifestarsi dei fenomeni onirici è dovuto al fatto che si tratta di uno stato e di una funzione che lo Stagirita giudica comune all'anima e al corpo. Questi stati, citati da Aristotele nel *De Anima* e approfonditamente esaminati nei *Parva Naturalia*, funzionano da filo conduttore degli argomenti che intessono il presente contributo, ossia il tipo di unità formata da anima e corpo.

L'espressione "funzioni comuni all'anima e al corpo" è curiosa e problematica per due ragioni:

(1) Aristotele fornisce una lista molto generale di ciò che è comune all'anima e al corpo. Essa include *pathos*, affezioni, stati, proprietà accidentali.

(2) "Comune" è una proprietà che può essere attribuita per analogia a due enti distinti; oppure uno stato o un movimento che implica la collaborazione di due o più enti.

In generale, il problema consiste nel capire che tipo di dualismo comporta l'espressione "comune all'anima e al corpo" e che tipo di unità.

Il criterio usato da Aristotele per individuare e classificare gli stati comuni all'anima e al corpo è la presenza della sensazione. Essa è anzitutto una facoltà o potenza dell'anima, ma allo stesso tempo è una funzione comune all'anima e al corpo perché è una facoltà dell'anima che non si compie senza che il corpo venga alterato. In altri termini, la sensazione si produce nell'anima per mezzo del corpo. Il corpo, da solo, non può essere motore primo della sensazione per almeno due ragioni: perché solo

l'anima, tra i principi interni, può essere primo motore; e perché la sensazione dipende dalla presenza di un agente esterno. Tuttavia, la sensazione non è neppure totalmente dipendente dagli oggetti esterni. La sensazione è in potenza e in atto, ossia è ad un tempo passiva, in quanto ha bisogno di essere attualizzata dalla presenza dei sensibili, e attiva perché si attualizza come potenza o facoltà dell'anima, quindi non c'è sensazione se l'anima non è motrice nell'esercizio di questa facoltà.

Date queste premesse, l'affermazione "la sensazione si produce nell'anima per mezzo del corpo" indica che il corpo non può essere che lo strumento del primo motore, ossia dell'anima: il corpo agisce "in quanto delegato dall'anima". Quindi la sensazione è una facoltà che l'anima esercita in presenza di sensibili esterni, agendo sul corpo. La sensazione è comune all'anima e al corpo non solo perché ha bisogno di organi sensoriali per poter essere esercitata, ma anche perché rappresenta una situazione in cui la relazione anima corpo è una relazione del tipo agente-paziente.

P.M. Morel evidenzia con una certa enfasi che l'espressione "comune all'anima e al corpo" chiama in causa la relazione agente-paziente, quindi motore-mosso. Questo rapporto non contraddice la tesi dell'unità sostanziale del composto vivente in quanto l'atto dell'agente e l'atto del paziente sono un solo e medesimo atto. Poiché agente e paziente sono due potenze di una stessa sostanza, possiamo ammettere che una stessa sostanza possa agire su se stessa "in quanto altra".

Il dualismo agente-paziente, quindi motore-mosso, getta un ponte per passare dalla prima alla seconda parte dello studio di Morel, ossia per affrontare l'esame del *De Motu Animalium* in cui il dualismo si presenta nella forma "in riposo-in movimento". Il secondo dei trattati fisiologici di Aristotele riconosce in questo rapporto il principio esplicativo di ogni movimento animale.

Il principio ultimo di ogni spostamento consiste nella attitudine che un animale possiede ad integrare i fattori esterni e ad organizzare intenzionalmente i propri movimenti. Ora, è impossibile che ci sia movimento se niente è in riposo, e questo vale non solo per i movimenti locali, ma anche per i movimenti delle articolazioni del corpo, e per la disposizione interna delle parti dell'animale: affinché un ente o un membro si muova, è necessario che ci sia un punto di appoggio immobile. Perciò un solo e medesimo ente sarà ad un tempo immobile e mosso.

Il sistema cardiaco, operatore necessario di ogni movimento animale, attraverso la sua capacità di contrarsi e dilatarsi, permette alla regione cardiaca di essere

mossa dall'anima e di essere allo stesso tempo motore dei movimenti dell'animale. Il principio interno, ossia il cuore o l'anima, non si comporta diversamente da una articolazione. Nel caso di una articolazione, per esempio il braccio, accade quanto segue: il braccio esteso in atto è in potenza braccio piegato e il gomito, che è in riposo, funge da asse di rotazione, quindi da punto di appoggio immobile, del braccio in movimento. Ogni articolazione è quindi ad un tempo una e duplice, in potenza e in atto, in riposo e in movimento.

Ma anche l'animale nella sua interezza deve essere considerato ad un tempo motore e mosso. L'animale non può muoversi se non ritrova in sé e fuori di sé le circostanze materiali favorevoli al suo movimento, ossia punti di appoggio interni ed esterni, ciò di cui nutrirsi e mezzi adeguati per respirare. Ora, se l'animale dipende dal suo proprio habitat, come può muoversi in virtù di un impulso che gli appartiene?

Le argomentazioni e le aporie sollevate da Aristotele nei primi cinque capitoli del *De Motu Animalium* preparano la svolta al capitolo 6, ossia il ricorso a cause finali in un trattato consacrato al movimento meccanico degli animali. Le forze meccaniche non cessano di agire nel momento in cui vengono invocate le cause finali, al contrario, i processi fisiologici si rivelano essenziali.

Il ricorso alle cause finali è necessario in quanto l'animale è mosso dal desiderio o dalla decisione dopo aver subito una modificazione in virtù della sensazione o dell'immaginazione. L'animale si muove, quindi, per effetto di una causa motrice che è ad un tempo causa finale. In generale, la spiegazione del movimento animale dipende dalla motricità esercitata dall'anima sul corpo, ossia dalla capacità dell'intenzione di produrre azione. Il *De Motu Animalium* si propone di spiegare, attraverso il modello del sillogismo teorico, la spontaneità del passaggio dal desiderio all'atto.

In questo trattato, lo Stagirita ci pone di fronte ad una situazione imbarazzante, dal momento che situa il principio di movimento e dell'azione ora nell'anima ora nell'oggetto di desiderio: l'animale è automotore, nel senso in cui i suoi diversi movimenti dipendono dalla sua capacità di muoversi, e tuttavia il suo movimento è provocato da un motore esterno che costituisce il desiderabile in quanto tale. La difficoltà è cruciale per il fatto che spinge a chiedersi se l'animale non sia agente e paziente sotto il medesimo aspetto. In ogni caso, resta vero il fatto che l'animale è agente e paziente nel compimento di una stessa attività. Il *De Motu Animalium* scioglie questa aporia spiegando come l'anima resti agente pur essendo

mossa e, in questo senso, pur essendo paziente. Aristotele spiega come l'anima, in sé immobile, possa essere impressionata dalla forma degli oggetti percepiti e, di conseguenza, possa muovere il corpo in funzione degli eventi esterni.

A questo punto è importante intendere lo statuto equivoco del "motore mosso", che è lo statuto del desiderio. Il desiderio è motore in quanto si rapporta al desiderabile ma, all'interno di questa relazione, l'animale rimane agente dell'influenza da parte dell'oggetto esterno. Per capire come l'animale raggiunga certi fini e susciti certi movimenti è importante vedere come l'animale si rappresenti questi fini. A questo proposito la *phantasia* gioca un ruolo essenziale, perché è la facoltà capace di identificare l'oggetto desiderabile in quanto desiderabile e di fornire al soggetto la rappresentazione del fine. La *phantasia*, così come la rappresentazione e il pensiero, rappresentando il desiderabile prepara il desiderio. Ora, tutte queste operazioni cognitive (immaginazione, sensazione, pensiero) sono "critiche" ma non "orectiche", ossia sono in grado di discriminare il bene, ma non sono in grado da sole di muovere il corpo. Perciò a partire dal capitolo 6 del *De Motu Animalium* Aristotele affronta il problema di come l'anima muova il corpo senza restringere questa problematica allo spostamento locale, bensì ampliandola ai movimenti interni, ai moti non intenzionali e non desiderati.

Per comprendere questa questione è necessario rifarsi al libro VIII della *Fisica*. La conclusione di Aristotele è che l'animale non è automotore in modo integrale, bensì globale, ossia non può muoversi senza dipendere in qualche modo dall'ambiente esterno. Quindi l'animale non è primo motore assoluto, non solo perché subisce delle influenze esterne, ma anche perché non provoca tutti i movimenti che si producono in lui. Perciò l'animale è in un senso motore, in un senso mosso.

Come distinguere negli animali stessi fra il motore e il mosso? Come mostra la *Metafisica*, la potenzialità di subire un effetto (potenza passiva) sarà il principio in virtù del quale un ente può subire un mutamento sia per l'azione di un agente distinto, sia in virtù della sua propria azione "in quanto altro". Una delle difficoltà consiste nel cogliere il senso dell'espressione "in quanto altro". Da una parte l'anima è principio immobile dei moti del corpo; dall'altra i moti che provengono dall'esterno affettano non solo il corpo ma anche l'anima: quindi, anche se le funzioni vitali dipendono da condizioni esterne, e anche se il corpo è mosso, queste attività vitali sono dapprima delle attività di cui l'anima è principio. Noi possiamo avere l'illusione

legittima che l'anima sia mossa e muova attraverso i moti di cui essa stessa è affetta, ma essa in realtà è motore primo del corpo per mezzo della *proairesis* e della *noesis*.

Nel capitolo 7 del *De Motu Animalium* lo Stagirita descrive precisamente l'azione motrice della decisione: dapprima ricostruendo formalmente il ragionamento pratico che associa alla rappresentazione del bene il desiderio di compierlo; quindi privilegiando lo studio del ruolo della causa materiale, ossia le modificazioni elementari, in particolare termiche, che stanno alla base delle reazioni fisiologiche.

Il capitolo 8 del medesimo trattato approfondisce l'analisi del rapporto agente-paziente attraverso lo studio delle passioni. Se l'immaginazione prepara il desiderio e il desiderio prepara l'affezione e a quest'ultima segue il movimento della parte corporea, dove porre il confine fra il motore e il mosso, quindi fra lo psichico e il somatico? Nel *De Motu Animalium* Aristotele insiste sul fatto che il desiderio è ad un tempo motore e mosso, perciò la demarcazione fra agente e paziente si situa all'interno dell'*orexis* stessa e non, come potrebbe sembrare più comodo, fra il desiderio e ciò che esso muove. È il desiderio che deve essere considerato ad un tempo agente e paziente, anche se in questo modo Aristotele sembra attribuire due potenzialità contrarie ad un ente semplice. Nei capitoli 9-11 Aristotele fornisce, infine, una soluzione a questo dilemma attraverso lo studio fisiologico dei moti interni. La chiave è, ancora una volta, il ruolo e la posizione centrale del cuore e la funzione del sistema cardiaco.

Al cuore Aristotele attribuisce le funzioni essenziali dell'organismo animale. Esso è principio di ogni attività, comprese le attività non interne, come la sensazione. Il cuore non è solo motore ma anche recettore. Le affezioni sensoriali, conservate in forma di *aisthèmata* affettano il cuore, perché esse si accompagnano ad un riscaldamento che si trasmette da parte a parte. In questo modo il cuore può conservare le tracce di questi processi e delle forme che essi trasmettono sotto forma di *phantasmata*. Quindi il cuore è ad un tempo motore interno e recettore necessario di tutte le informazioni sensoriali e di tutte le modificazioni termiche che affettano l'animale. Il motore strumentale dell'anima, cui il *De Anima* allude senza nominarlo esplicitamente, è il cuore: esso mette in movimento le parti, per la sua capacità motrice, in funzione dei movimenti che riceve (capacità ricettrice). Quindi la passività dell'animale non è un ostacolo alla sua autonomia perché presuppone l'immanenza del principio motore. Il cuore riceve le condizioni di attualizzazione della sua facoltà motrice. Il cuore esercita una facoltà di ricezione-trasmissione realmente trasformatrice,

senza la quale non potremmo capire come una forma sensibile divenga una causa di modificazione termica, quindi di pallore e di fuga. Attraverso l'azione del cuore ogni movimento ricevuto è relazionato ad un principio di regolazione termica e cinetica e inserito in una catena di moti contigui, in modo tale da divenire un movimento propriamente organico. Il motore ultimo rimane l'anima, ma lo strumento dell'anima sul piano organico e fisiologico è il cuore.

Il *De Motu Animalium* e i *Parva Naturalia* offrono dunque delle tesi decisive concernenti l'unità del vivente, mostrando in che senso ogni composto animale sia esso stesso principio dei propri movimenti.

Nella terza e ultima parte del suo studio P.M. Morel affronta il problema del passaggio dall'attività naturale all'azione umana. Questa svolta appare a prima vista problematica, in quanto l'azione umana ha un tipo di fine che non è riducibile ad un fine biologico. L'animale si muove in funzione di una rappresentazione dell'utile e del dannoso, del piacevole e del doloroso, ma l'uomo si muove in vista di un fine propriamente umano, la virtù. Tra le tesi estreme di un naturalismo puro e di una sorta di artificialismo pratico, lo studioso introduce una via di mezzo che permette di capire ad un tempo la specificità della *praxis* umana e la sua appartenenza ad un genere che ingloba anche le *praxeis* naturali e non umane.

Dopo aver mostrato come Aristotele parli spesso di *praxis* al di fuori del *corpus* pratico, P. M. Morel segnala che la *praxis* in Aristotele non presuppone necessariamente la deliberazione. Si possono quindi distinguere una *praxis* in senso ampio e una in senso stretto. Nella *praxis* in senso ampio troviamo le azioni che hanno un limite (*peras*) e che non sono dei fini, ma sono in funzione di un fine (*peri to telos*). Esiste pertanto un genere di azione che incorpora gli atti distinti dal loro risultato così come le azioni in senso stretto. Il concetto di *praxis* va dunque esteso, al di là della dimensione antropologica, a dei processi che non sono necessariamente oggetto di deliberazione. La *praxis* in senso ampio si caratterizza per il fatto di non avere in sé un fine immanente ma di essere subordinata ad un fine superiore. Questo tratto pare distinguere la *praxis* propriamente umana dalla *praxis* in senso ampio.

Esiste perciò una "azione" del vivente in quanto tale che non è conseguenza della deliberazione, né della sensazione, del resto, Aristotele parla di azione anche a proposito delle piante e degli astri. All'interno dell'animale le attività degli organi sono per la maggior parte subordinate le une alle altre, quindi esistono

praxeis che hanno, in quanto tali, un fine immanente e che, in quanto *praxeis* subornate, hanno un fine superiore e in questo senso differente e perciò sono mezzi in vista di un fine.

Se è vero che all'interno della teoria aristotelica dell'azione morale, la *praxis* si caratterizza essenzialmente per l'immanenza del fine, non possiamo tuttavia trascurare il fatto che nel libro X dell'*Etica Nicomachea* Aristotele oppone la *praxis* alla *theoria*, ossia distingue le attività del politico, le quali mirano ad un fine che è distinto da esse, più precisamente la felicità della città, dalla contemplazione, il cui fine è immanente. Quindi ciò che sembra ostacolare l'unificazione del concetto di *praxis* può essere aggirato guardando all'azione politica. Quest'ultima ha la stessa struttura dell'azione biologica. Il carattere assoluto e incondizionato dell'azione pratica non significa che essa debba essere una azione isolata. Del resto, la felicità risulta da un insieme di azioni virtuose ed esse costituiscono l'equivalente, all'interno della vita umana, di ciò che l'azione completa di un organismo realizza nell'ambito dei processi fisiologici.

In conclusione, dall'esaustivo e convincente quadro che Morel ha esposto emerge in modo nitido che la relazione fra anima e corpo, fra il principio di movimento e il mosso è una sorta di diversificazione inclusiva, in cui i due poli non sono fra loro contrapposti né si escludono vicendevolmente, bensì sono fra di loro strettamente compromessi pur mantenendo una propria identità autonoma.