

# APPUNTI SULLA SPECIFICITÀ DELL'ESSERE UMANO

Paolo Pagani

## 1. L'UOMO COME APERTURA TRASCENDENTALE

A chi consideri l'essere umano, anche solo dal punto di vista di una fenomenologia fisica – nella postura pienamente eretta che lo caratterizza e nella plasticità dello sguardo –, appare chiaro che questi vive in relazione con un orizzonte: un orizzonte che accoglie e supera le realtà che via via in esso si presentano. Questa capacità di avere un orizzonte (e quindi, di avere un mondo) è ciò che classicamente si dice “intelletto”, e che può anche essere detto “apertura trascendentale”.

### 1.1. Libertà

La vita conoscitiva e affettiva dell'essere umano è inequivocabilmente segnata da tale apertura: infatti, le realtà che l'uomo ha presenti, e le realtà cui l'uomo si fa presente, sono tali all'interno di un orizzonte infinito, alla luce del quale esse vengono considerate dal suo sguardo, non solo per quello che sono, ma anche per quello che non sono; vengono confrontate con l'altro da sé, vagliate anche secondo quello che, appunto in relazione ad altro, potrebbero diventare. Abbiamo detto “infinito” tale orizzonte in un senso che va chiarito: non si tratta di una infinità di perfezione e quindi intensiva, bensì di una infinità intenzionale e, in tal senso, di una potenzialità sterminatamente distributiva: capace di aver presente ogni cosa, ciascuna a suo modo. Non è difficile comprendere come quest'orizzonte, in cui l'attuale è vivificato dal possibile, sia il respiro che rende l'uomo libero: libero ovvero capace di desituarsi rispetto a ciò che nell'orizzonte si dà, proprio in forza di un radicale orientamento all'orizzonte stesso. È un orientamento, questo, che sembra non avere un oggetto relazionale a sé adeguato, e che perciò risulta familiare all'uomo soprattutto nella forma dell'inquietudine, quando non dell'angoscia. È proprio questa natura misteriosamente referenziale della libertà, che la distingue da una semplice forma di indeterminazione o di imprevedibilità<sup>1</sup>: la libertà è in noi piuttosto l'impronta simbolica dell'infinito.

<sup>1</sup> Secondo alcuni autori, infatti, la libertà umana può essere intesa come un semplice indetermini-

### 1.2. Temporalità e progettualità

L'orizzonte trascendentale consente all'essere umano di aver presente ciò che non è più attuale, ma anche di anticipare ciò che attuale non è ancora: e di farlo o nella forma della immaginazione, o in quella, più complessa, della progettualità. L'uomo è capace della temporalità, cioè sa cogliere quel che – nell'avvicinarsi degli eventi e delle cose – permane, appunto, come loro orizzonte. E proprio perché ha nello sguardo la presenza dei presenti, sa riferire questi al non-ancora, e indirizzarli progettualmente oltre la loro *facies* attuale, in funzione di uno scopo.

### 1.3. Concettualità

L'apertura trascendentale propria dell'uomo è attestata anche dalla concettualità. Un concetto universale è un significato messo in relazione con una costellazione potenzialmente infinita di individui che lo istanziano (attualmente o possibilmente). Si può dire – anche sfruttando una suggestione etimologica: *universus* come *versus ad unum* – che il concetto universale sia lo stesso orizzonte trascendentale, curvato intorno a un singolo significato. Si può aggiungere che la stessa infinità potenziale che si sviluppa nel concetto universale, è analogamente operante nella gran parte delle strutture matematiche.

### 1.4. Linguaggio simbolico

Il linguaggio che esprime concetti, e non si limita a propagare emozioni, può essere detto "linguaggio simbolico". Esso è un *proprium* umano, e determina una retroazione dal mondo mentale al mondo fisico: retroazione che l'animale semplice non conosce. Nel caso dell'uomo, appunto, la probabile evoluzione biologica è seguita da una sicura evoluzione culturale – dovuta al linguaggio simbolico –, che retroagisce sulla prima, in quanto è in grado di mutare le condizioni di vita del soggetto, con tutte le conseguenze del caso.

### 1.5. Autocoscienza

L'apertura trascendentale dell'uomo è ulteriormente attestata da una peculiare capacità che essa comporta: quella di "ritornare su di sé", avendo sé come un contenuto (radicalmente privilegiato) di se stessa. È la capacità che designiamo come "autocoscienza"<sup>2</sup>. Tale capacità consegue appunto allo sporgimento intenzionale che l'essere umano attua in direzione dell'orizzonte: è perché è originariamente collocato oltre sé, che l'uomo sa ritornare su di sé.

simo, simile a quello che caratterizza certi fenomeni della fisica sub-atomica: ad esempio, lo "spin" dell'elettrone (cfr. D. DAVIDSON, *Actions, Reasons and Causes* [1963]; in Id., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980).

<sup>2</sup> La quale potrà poi articolarsi in un aspetto "preriflessivo" e in uno "riflessivo".

## 2. UNA DISCONTINUITÀ

La “discontinuità” tra l'uomo e gli altri viventi – parzialmente ma propriamente documentata dalla elementare fenomenologia sopra accennata - è data dalla “apertura trascendentale o intenzionale” che caratterizza l'essere umano, e alla quale mettono capo l'intelletto e la volontà<sup>3</sup>. Con l'aggettivo “trascendentale” si indica l'ampiezza o estensione di tale apertura; con l'aggettivo “intenzionale” si indica invece la qualità di essa.

### 2.1. *Una dimensione non fisica*

Ora, l'apertura trascendentale, non riferibile ad alcun referente empirico, non è una realtà fisica<sup>4</sup>, ovvero descrivibile in termini spazio-temporali (come già sapeva Aristotele).

2.1.1. E che non sia fisica lo possiamo capire riflettendo sulla sua “sterminata plasticità” (che prima chiamavamo “intenzionalità”); la quale le consente anzitutto di “diventare l'altro in quanto altro”, secondo una classica formula che indica la capacità – appunto intenzionale – di avere presente l'altro da sé come distinto da sé, e quindi senza diventarlo effettivamente, cioè senza assumerne le caratteristiche reali. Si noti che l'aver presente qualcosa non significa di per sé essere urtati o modificati da quel qualcosa (pur potendo presupporre urti e modificazioni). Ora, se l'identificazione in questione fosse fisica anziché intenzionale (se cioè aver presente la pietra volesse dire diventare pietra), essa sarebbe in sé contraddittoria. La plasticità in questione è poi “sterminata”, in quanto si traduce nella capacità di aver presente, non solo certi contenuti, ma – potenzialmente – ogni contenuto; non solo attuale, ma anche semplicemente possibile: infatti, l'intenzionalità è capacità di aver presa anche su ciò che non è attualmente dato.

Su questi temi restano classiche le considerazioni svolte nel XII secolo da Averroè<sup>5</sup>, e poi ereditate dalla grande Scolastica. Il filosofo musulmano osservava che, se l'intelletto fosse corporeo, non potrebbe ricevere l'altro da sé rimanendo se stesso, e rimanendo disponibile a ricevere altro ancora. In termini più liberi, si potrebbe dire che la sua natura è quella di non avere una natura fisicamente determinata, ovvero spazio-temporalmente circoscritta e normata. Averroè, da parte sua, applicava tali considerazioni a un intelletto “separato” dai singoli uomini, mentre Tommaso d'Aquino le applicava all'anima umana (all'io dell'uomo)<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Entrambe le facoltà hanno infatti la medesima apertura (trascendentale) d'orizzonte.

<sup>4</sup> Su questo, resta raccomandabile la lettura di R. RUCKER, *Infinity and the Mind*, Birkhäuser, Boston 1982, § 1.3.

<sup>5</sup> Cfr. AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, III, Comm. IV.

<sup>6</sup> Per ricostruire la posizione di Tommaso al riguardo, ci riferiamo ai §§ 60-62 del cap. III del *De unitate intellectus contra averroistas*, il cui perno è costituito dalla tesi per cui «è evidente che quest'uomo singolare pensa». Il carattere manifesto della intelligenza del singolo è difendibile elencicamente. Su questo punto Tommaso ha più testi. Tra questi ne ricordiamo uno precedente il *De Unitate* – il *Comento al De Anima* –, dove si legge: «È evidente che quest'uomo pensa. Se infatti si nega questa evidenza, allora chi la nega non pensa alcunché, e perciò non va ascoltato» (Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sen-*

2.1.2. La non-fisicità della apertura trascendentale è anche attestata dalla capacità, cui – come dicevamo - questa dà luogo, di conoscere oggetti puramente intelligibili (le essenze), e di formare intorno ad essi dei concetti universali, cioè delle relazioni, aperte all'infinito, tra un *quid* intelligibile e le sue istanziazioni<sup>7</sup>. Su questo punto, resta classico il contributo di un altro filosofo musulmano: Avicenna<sup>8</sup>. Questi osservava che l'oggetto intelligibile<sup>9</sup> – ad esempio, il cavallo in quanto tale – è indivisibile (cioè, non è esteso e composto di parti), in quanto risulta astratto «*a quantitate designata et ab ubi et a situ*» (dalla quantità determinata, e dal quando e dal dove), cioè, in quanto è considerato prescindendo dalla collocazione quantitativa (non è né uno né molti) e da una determinata collocazione spazio-temporale (non è qui anziché là, e non è ora piuttosto che poi). Proprio per questo, tale oggetto gode di una potenziale infinità di attribuzione: è cioè predicabile di infiniti individui (attuali e possibili). Essere capaci di infinità potenziale significa, a ben vedere, essere capaci di andar oltre (ovvero di trascendere) ogni dato.

2.1.3. La non-fisicità della apertura trascendentale dell'uomo è ulteriormente attestata dalla "autocoscienza". Al riguardo, Avicenna osservava che è proprio la natura non fisica dell'anima umana a consentirle una auto-presenza priva di schermi: nessuna realtà fisica potrebbe essere presente a se stessa realizzando in sé quella totale decompressione d'essere che è l'autocoscienza. Pertanto, l'anima umana, almeno nella sua dimensione intellettuale, non è «impressa nel corpo, né ha l'essere mediante il corpo. Ergo, l'anima non muore alla morte del corpo»<sup>10</sup>. La tesi di Avicenna verrà ripresa da Tommaso d'Aquino nei termini seguenti: se «non può operare per sé, se non ciò che sussiste per sé [...], l'anima umana è qualcosa di incorporeo e sussistente»<sup>11</sup>.

*tencia libri De Anima*, III, lect. VII). Si tratta del rimprovero di Tommaso alla posizione averroista. Qui l'Aquinata è preoccupato di rilevare l'annullamento performativo della posizione del negatore, la quale non giunge a costituirsi come tale. Ciò che, in effetti, di quella posizione (ovvero di quella negazione) si costituisce, è la conferma pragmatica di ciò di cui il suo contenuto locutorio è smentita. Dunque, la *facies* immediata della posizione del negatore è la contraddizione performativa; ma essa è materia su cui *elenchos* interviene, per piegare la conclusione: o verso la conciliazione con il senso stesso della negazione (il silenzio, l'autosottrazione al dialogo con sé e con altri); oppure verso la conciliazione con il contenuto negato (di cui si arriva a riconoscere l'inevitabilità). Ora, la prima alternativa è quella sommariamente indicata nel testo già citato del *Commento al De Anima*; la seconda, invece, viene esplicitamente introdotta nel *De Veritate* (q. 10, a. 12), dove leggiamo: «nessuno può pensare, assentendovi [*cum assensu*], di non esistere; infatti, costui, in quanto pensa qualcosa, percepisce di esistere». L'espressione *cogitare cum assensu* equivale a *suscipere* (in greco, *hypolambánein*). L'assenso, cioè lo specifico apofantico del giudizio, non può convenire con la contraddizione performativa; la strada che si apre al negatore è quella di riconoscere l'inevitabile da lui stesso negato (sempre che non voglia ridurre a mera opinione il senso del suo negare, rinunciando così all'impegno negatore).

<sup>7</sup> Il concetto universale è una relazione istituita dalla mente tra un puro significato (o essenza) e la gamma potenzialmente infinita di individui che realizzano quel significato (ad esempio, tra il significato "uomo" e gli uomini, attuali o possibili).

<sup>8</sup> Cfr. AVICENNA, *De Anima*, V, capp. 2 e 3.

<sup>9</sup> Si tratta di quella che Tommaso d'Aquino chiamava *essentia absolute considerata*.

<sup>10</sup> Cfr. AVICENNA, *De Anima*, V, cap. 3.

<sup>11</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2. Quali siano le attività in questione Tommaso lo precisa in *II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1 e *Contra Gentiles*, II, 49: la conoscenza di tutti i cor-

2.1.4. Inoltre, la non-fisicità della apertura trascendentale è attestata dalla sua capacità di temporalizzare, cioè di collegare il “prima” e il “poi” in una unità (l'unità dell'esperienza), e di trasgredire – col potere del ricordo e dell'immaginazione – la stessa sequenza temporale<sup>12</sup>: andando dal presente al passato, o anticipando nel presente il futuro.

## 2.2. Ominizzazione e mente

Aristotele, proprio per interpretare la non-fisicità della apertura che intimamente ci costituisce, dice che «il principio animatore, negli animali dotati di intelligenza, è separato (*choristón*)», almeno per certi suoi aspetti<sup>13</sup>. Un'altra tradizione, quella biblica, ci parla di un “soffio di vita” (*nefesh*), che Jahwé comunica direttamente ad Adamo, dopo averlo formato dalla terra<sup>14</sup>. In entrambi i casi, ciò cui si allude è la presenza nell'uomo di un fattore chiaramente disomogeneo rispetto a ciò che è genericamente fisico (o anche specificamente biologico).

Per indicare tale fattore si usa di norma il termine “mente” (in greco *nous*). Nel vocabolario aristotelico, la mente è ciò che della identità dell'uomo (della sua anima) non è legato inseparabilmente a funzioni corporee, cioè alla fisiologia.

L'ipotesi dell'evoluzione biologica, se applicata all'uomo, potrebbe invece spiegare ciò che è fisiologico: fino all'organizzazione degli emisferi cerebrali, alla formazione della neocorteccia e delle aree del linguaggio<sup>15</sup>. Il prodotto estremo dell'evoluzione biologica è presumibilmente proprio la neocorteccia cerebrale, che compare esclusivamente negli ominidi (*prae-australopithecus*, *australopithecus* e *homo*). Del resto, anche ontogeneticamente essa è l'ultima parte del corpo a formarsi. Non potrebbe però dar ragione, di per sé, dell'insorgere della mente, cioè della apertura trascendentale di cui dicevamo – stante la disomogeneità del mentale dal biologico.

Il dibattito sul tema della creazione trova qui, nella ominizzazione, il suo luogo più rilevante. La discontinuità ontologica tra fisico e mentale indica l'apparire di una novità ontologica irriducibile. Per essa da sempre si invoca un particolare e distinto atto di creazione. In realtà, ogni *novum* ontologico (continuo o discontinuo che sia), ogni battuta del divenire (l'esser-là del corpo che prima era qua; l'insorgere dello zigote, dopo l'incontro dei gameti) è irriducibile alla somma dei suoi antecedenti: è appunto “altro” da essi; ed è per questo che rinvia all'atto della creazione (pena l'interpretazione nichilistica del divenire). Se non che, l'atto della creazione è a-temporale e non sequenziale (*totum simul*); e produce ogni cosa secondo la sua specificità (cioè secondo la natura e i principi che di ogni cosa sono propri). Il che vale anche per l'io umano.

pi (ma meglio sarebbe dire, l'apertura trascendentale del conoscere), la conoscenza per concetti universali e l'autocoscienza.

<sup>12</sup> Sequenza che, fisicamente, procede invece a senso unico.

<sup>13</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De generatione animalium*, II, 737 a 5-15.

<sup>14</sup> Cfr. *Genesis*, 2, 7.

<sup>15</sup> Anteriore: di Broca; posteriore: di Wernicke; superiore: area supplementare motoria (ASM).

### 3. NOTA SU MENTE E CERVELLO

Un evento in cui si esprima la capacità trascendentale (cioè, un evento mentale), non sta al cervello allo stesso modo in cui un movimento del braccio sta agli apparati osteomuscolare e nervoso attraverso cui si produce<sup>16</sup>. In altre parole, chi è in grado di dire “io”, non è adeguatamente captabile in alcun processo spazio-temporale. Non è, cioè, riducibile ad esso. Come si può prospettare, allora, la relazione tra l’io e il suo cervello? Ad un primo livello si può indagare su che cosa accada nel cervello quando l’io sente, pensa, vuole. E, su questo terreno, cioè sulla individuazione delle aree cerebrali che risultano eccitate in corrispondenza di tali attività – e che, a loro volta, possono essere artificialmente eccitate o inibite per interferire su tali attività –, il lavoro dei neurofisiologi è molto avanzato.

A un livello ulteriore, si può però indagare se si possa cogliere qualcosa come un’azione dell’io sulle aree cerebrali. Al riguardo, sono state compiute da numerosi neurofisiologi significative esperienze relative, tra l’altro, all’aumento del flusso ematico nell’area supplementare motoria del cervello (ASM), dalla cui attivazione dipende l’attivazione delle cellule piramidali della neocorteccia che presiedono al movimento muscolare. L’aumento di flusso ematico si verifica, in assenza di movimento, in corrispondenza della semplice formulazione interiore dell’intenzione di compierlo<sup>17</sup>.

In generale, John C. Eccles ipotizza che i moduli neuronali (cioè le unità funzionali della neocorteccia) siano attivabili dall’io. Più precisamente, Eccles ipotizza un modello<sup>18</sup> che prevede un’interazione tra “dendroni” e “psiconi”. Per “dendrone” egli intende una particolare unità funzionale data dal convergere dei dendriti<sup>19</sup> apicali<sup>20</sup> di alcuni neuroni della corteccia cerebrale. Ora – ipotizza Eccles – questi pacchetti di dendriti sono penetrati da “psiconi”, cioè da unità di attività mentale. Scrive in proposito il nostro autore: «una intenzione mentale che agisce attraverso uno psicone, ha nel suo dendrone decine di centinaia di griglie presinaptiche attivate, con le vescicole in attesa di essere selezionate»<sup>21</sup>. Ci sarebbe, insomma, un controllo dello psicone sul dendrone, e l’interfaccia psicone/dendrone sarebbe il concretarsi dell’interfaccia mente/cervello.

L’io – per riprendere una metafora ben nota – non è dunque inteso da Eccles come un semplice utente del proprio cervello (inteso a sua volta come una sorta di raffinatissimo *computer*), ma ne è anche, almeno in parte, il programmatore<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> E, del resto, anche il movimento del braccio, in quanto esprime un’intenzione, non è adeguatamente spiegato dal funzionamento degli apparati osteo-muscolare e nervoso.

<sup>17</sup> Cfr. J.C. ECCLES, *Evolution of the Brain: Creation of the Self* [1989]; tr. it.: *Evoluzione del cervello e creazione dell’io*, Armando Editore, Roma 1990, p. 233 e ss.

<sup>18</sup> Su questo punto si veda anche: W. PENFIELD, *The Mystery of the Mind*, Princeton University Press, 1975.

<sup>19</sup> I “dendriti” sono una sorta di “alberelli” nervosi (dal greco *déndron*: “albero”), che si sviluppano – in varie direzioni – a partire dal corpo del neurone, e sui quali si formano le sinapsi (connessioni), cioè i collegamenti del neurone con gli altri neuroni.

<sup>20</sup> Cioè, che si dipartono dall’apice del neurone.

<sup>21</sup> Cfr. ECCLES, *Evoluzione del cervello e creazione dell’io*, p. 243.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 301.

Il che implica che la mente sia in grado di produrre energia<sup>23</sup>. Né in ciò sarebbe da ravvisare alcuna violazione del primo principio della termodinamica, in quanto la fonte energetica della mente va considerata reale, ancorché non fisica<sup>24</sup>.

Non sembra allora essere del tutto anacronistica l'immagine plotiniana dell'anima (ovvero dell'io) che si costruisce a propria immagine un corpo (ivi compreso il cervello), sfruttando il materiale che trova a propria disposizione: materiale che può agevolmente essere interpretato come materiale genetico previamente selezionato da una evoluzione (ascrivibile plotinianamente all'"anima del mondo").

#### 4. LA DISCONTINUITÀ TRA BIOLOGICO E UMANO

L'ipotesi della ominizzazione viene intesa troppe volte in chiave riduzionistica<sup>25</sup>. Ne consegue che la discontinuità tra la natura semplicemente animale e quella umana sia stata oggetto negli ultimi decenni di vari tentativi "revisionistici", il cui senso obiettivo sembra essere il progetto – paradossalmente antropocentrico – di ricondurre alcune specie animali "superiori" al curioso ruolo di "uo-

<sup>23</sup> Come già pensava Plotino.

<sup>24</sup> Cfr. ECCLES, *Evoluzione del cervello e creazione dell'io*, pp. 239-241.

<sup>25</sup> Hilary Putnam ritiene che il problema della riducibilità/irriducibilità dei caratteri specifici della mente umana a forme più generiche di legalità sia privo di senso (cfr. *Mind, Body and World*, Columbia University Press, New York 1999, Parte I, Lez. 3). Dunque, egli non accetta il riduzionismo, cioè la pretesa di esprimere esaurientemente i fenomeni mentali con un linguaggio meramente fisiologico, e, a maggior ragione, con uno meno complesso di quest'ultimo; ma, per le stesse ragioni, non accetta neppure di parlare di irriducibilità del mentale al fisico. Ciò nonostante, non riconosce la presenza di un fattore immateriale nell'uomo, bensì considera il mentale come un insieme di abilità umane, dipendenti dal cervello. Quanto all'insensatezza del problema del riduzionismo, egli argomenta come segue. Il "principio di indipendenza" dice: "Se A e B sono due tipi di proprietà, e le B-proprietà non sono riducibili a nessuna delle A-proprietà, allora le B-proprietà sono indipendenti dalle A-proprietà, nel senso che è logicamente possibile che le A-proprietà siano presenti senza le B-proprietà" (cfr. *ivi*, Parte II, Lez. 1). In realtà, l'indipendenza rilevante è quella inversa, ma il ragionamento è chiaro, ed è applicabile in entrambi i sensi. In ogni caso – osserva Putnam –, l'espressione "riducibile a" (o "nomologicamente coestensivo con") va semantizzata. In generale, ridurre è tradurre la B-proprietà nel linguaggio in cui le A-proprietà hanno senso: lo si fa, ad esempio, tra termodinamica e meccanica statistica, dicendo che "la temperatura è l'energia cinetica molecolare media di un certo corpo". Se non che, mentre si conoscono le leggi della termodinamica e quelle della meccanica – il che rende possibile in quel caso la riduzione –, nel caso che ci interessa non si conoscono le leggi del tipo B (quelle del mondo mentale). Quindi, tra mentale e fisico non è chiaro che cosa voglia dire "ridurre" o "irriducibile" (cfr. *ivi*, Parte II, Lez. 1). Ciò che Putnam intende sostenere, più precisamente, è che non vi sia un attendibile sapere condiviso circa la natura degli atti di pensiero. Che le nostre "caratteristiche psicologiche", intese come "stati interni", debbano essere correlate o meno con quanto accade dentro i nostri corpi, è questione priva di senso – secondo Putnam. Infatti, non di stati "interni" si tratta, bensì "contestuali" (secondo quanto indicava Wittgenstein) (cfr. *ivi*, Parte II, Lez. 2). Le esperienze percettive non sono "interfacce" (o schermi) tra la mente e il mondo: se si accettasse questa impostazione del problema, e cioè il dualismo gnoseologico, si dovrebbe finire, per coerenza, all'*esse est percipi*. No, dunque, alla sensatezza del problema di "ridurre i qualia a processi/stati/eventi neurali": problema formulabile solo sul presupposto del dualismo gnoseologico (per cui conoscere è avere qualia rappresentativi del mondo esterno). Ma, no anche alla tesi dualista-interazionista. L'intenzionalità e la relazione al contesto non sono relazioni fisiche (cfr. *ivi*, Parte III, Postfazione 2); Putnam, dunque, contesta che le reti neurali possano riprodurre l'umano. D'altra parte, però, nega che sia possibile attribuire i fenomeni mentali a qualcosa come una "coscienza". E contesta l'"emergenza" coscienziale come metafora ambigua.

mini mancati”, o di “uomini potenziali”. Valutare in modo equilibrato gli esiti di tali tentativi, significa certo aggiornare la fenomenologia dei comportamenti intelligenti di alcune specie animali e valutare se questa possa essere adeguatamente contenuta o meno nelle tradizionali categorie di “memoria associativa” e di “intelligenza pratica”; ma non può comportare l’elisione della discontinuità in oggetto<sup>26</sup>. Naturalmente, i termini di confronto che vengono assunti da chi persegue tale progetto di elisione sono, da un lato, le scimmie antropomorfe e, dall’altro, le più primitive forme di vita umana.

Da parte nostra, ipotizzando di inscrivere l’uomo nella vicenda della evoluzione dei viventi – come già Agostino faceva, sia pure per cenni, nel *De Genesi ad litteram libri duodecim*<sup>27</sup> –, cerchiamo di considerare brevemente quali questioni ne discendano per il nostro tema.

Nella valutazione dei reperti di ominidi di cui disponiamo, possiamo dire di avere a che fare con l’uomo, e quindi con lo psichismo riflesso, quando tali reperti risultino (non accidentalmente) associati a prodotti culturali. I prodotti culturali in questione sono strumenti fabbricati per un utilizzo versatile e non occasionale, e forme di organizzazione intenzionale del territorio; ma anche forme di spartizione razionale del cibo, e segnali di un culto religioso e funerario. Tali “prodotti” sono culturali, in quanto frutto o di tecnologie o di organizzazioni progettuali, che rivelano il perseguimento di fini. Progettare in vista di un fine presuppone la capacità di differire il tempo, cioè di “avere un tempo per sé, o di fronte a sé”. Il che non è possibile al semplice animale, che ha sì un certo senso del tempo che passa, ma non ne ha piena coscienza: soprattutto non sembra conoscerne la progressione regolare (quella per cui ieri è seguito da oggi, e oggi sarà seguito da domani)<sup>28</sup>. Non solo, ma progettare e produrre presuppone pure la capacità di simbolizzare, e quindi di parlare (tra sé e sé, e con altri). Del resto, nessuno, ad esempio, fabbrica o usa manufatti senza un certo contributo di altri, con cui dovrà condividere in qualche modo il progetto, la sua applicazione e la gestione del prodotto.

Circa l’ominizzazione si può opportunamente parlare di una discontinuità ontologica nella continuità genetica. Infatti, il carattere specifico dell’uomo – il suo essere *sapiens sapiens* – non può essere il prodotto delle potenzialità del materiale biologico. E, che non possa esserlo, è un giudizio di carattere propriamente filosofico (su cui ci soffermeremo nel seguito); non un giudizio di carattere scientifico: la biologia, di per sé, non potrebbe né confutarlo né dimostrarlo<sup>29</sup>.

#### 4.1. Tecnologia umana e abilità animale

Le scimmie antropomorfe sono capaci, in cattività, di usare, manipolare, un poco adattare oggetti già pronti, e presenti nel loro campo d’azione (ad esempio,

<sup>26</sup> Il progetto in questione è perfettamente interpretato, in ambito italiano, dal volume: M. BISCONTI, *Le culture degli altri animali. È homo l’unico sapiens?*, Zanichelli, Bologna 2008.

<sup>27</sup> Cfr. principalmente: *De Genesi ad litteram libri duodecim*, VI, 6.

<sup>28</sup> Cfr. K.R. POPPER - J.C. ECCLES, *The Self and Its Brain* [1977]; tr. it.: *L’Io e il suo cervello*, Armando Editore, Roma 1981, vol. 3, pp. 537-538.

<sup>29</sup> Cfr. F. FACCHINI, *Ominizzazione*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006.

un bastone, o delle cassette di legno), per raggiungere degli scopi determinati: tipicamente, aprire una porta, o raggiungere un casco di banane appeso. In condizioni naturali, alcuni tipi di scimpanzè sanno usare rami (per frugare nei termi-tai), foglie (da ridurre in striscioline spugnose) e pietre (ciottoli di granito, usati per rompere i gusci di certe noci). Ma un conto è usare (o anche adattare) qualcosa in funzione strumentale; un altro conto è fabbricare oggetti strumentali, come fa l'uomo. E il punto di discontinuità tra l'intelligenza pratica della scimmia e quella progettuale dell'uomo, sta nella qualità concettuale della seconda<sup>30</sup>. Il fatto che pochi anni or sono un esemplare di scimmia *bonobo* nato in cattività sia stato indotto, in seguito a lungo addestramento condotto da una *équipe* di specialisti, a scheggiare alcune pietre in modo non dissimile da quelle ritrovate nel celebre giacimento di Olduvai, non costituisce un reale controesempio da opporre alla discontinuità in questione<sup>31</sup>; per la stessa ragione per cui l'abilità di un pappagallo a riprodurre articolazioni fonetiche degli esseri umani, con margini di combinazioni tra fonemi, non costituisce la prova di una capacità simbolica del pennuto.

#### 4.2. *Sepulture rituali ed espressioni religiose*

Sappiamo che, almeno dal *neanderthalensis sapiens* in poi, i nostri antenati seppellivano ritualmente i defunti. E anche questa sembra essere una prerogativa umana<sup>32</sup>. Theodosius Dobzhanski osserva, al riguardo, che il primitivo che seppelliva i suoi morti doveva pensare qualcosa del genere: “la morte raggiunge questa persona simile a me; essa verrà anche a me, ed io perciò devo rendere a lui gli onori, affinché sia fatto a tempo debito a me”<sup>33</sup>. La morte, dunque, come qualcosa che ha una portata universale, che supera il caso particolare, e che va investita del criterio della reciprocità (Regola Aurea). Ma, analogamente, si potrebbe osservare che la sepoltura rituale – che prevedeva segni di accompagnamento per il defunto dopo la morte – implicava anche una concezione universale della vita, per cui la vita non è solo “questa” vita, ma può darsi anche in altre forme. Alla vita e alla morte, nel loro significato universale, sono non a caso legati i miti, cioè le prime compiute espressioni del linguaggio simbolico. Prerogativa umana è, più in generale, la religiosità, che trova la propria espressione paradigmatica nel riconosci-

<sup>30</sup> Il Professor Washburn, all'Università di Berkeley, tentò negli anni Settanta degli esperimenti che facessero capire ai suoi studenti quanta abilità e competenza fossero occorsi per produrre anche i più elementari manufatti del Paleolitico. Ad esempio, diede agli studenti un semestre di tempo per produrre – ciascuno – un utensile di tipo paleolitico, disponendo dei soli materiali di cui i nostri antenati potevano disporre. Nessuno studente ci riuscì: evidentemente la capacità critica e la competenza richieste erano il frutto di parecchi tentativi, i cui esiti dovevano essere stati tramandati di generazione in generazione attraverso il linguaggio simbolico (e quindi concettuale).

<sup>31</sup> L'addestramento in questione è avvenuto intorno al 2000, nel Centro di Ricerca Linguistica dell'Università della Georgia (Atlanta, USA).

<sup>32</sup> Anche se sappiamo che gli elefanti talvolta ricoprono di foglie i corpi dei loro compagni di branco morti.

<sup>33</sup> Per Dobzhanski la consapevolezza di sé è, in fondo, una consapevolezza di dover morire (cfr. T. Dobzhanski, *Evolutionary Roots of Family Ethics and Group Ethics*, in AA.Vv., *The Centrality of Science and Absolute Values*, New York 1975, p. 411).

mento della dipendenza radicale di sé e della natura da un Essere supremo. E forme primitive di culto religioso sono presenti già a partire dai neanderthaliani<sup>34</sup>.

#### 4.3. Linguaggio simbolico

Gli indizi dell'uso del linguaggio simbolico (ovvero portatore di concetti) sono decisivi per riconoscere la presenza dell'uomo, in quanto il linguaggio simbolico è un *proprium* umano. Se si conoscono da sempre forme di "linguaggio animale", è degli ultimi decenni il tentativo di addestrare scimmie antropomorfe all'uso del linguaggio umano. Al riguardo, si è riusciti a indurre una qualche abilità nell'associare segni – fonetici e non – a oggetti; ma non si è riusciti a insegnare strutture sintattiche. Infatti, se la memoria associativa è in grado di produrre una qualche semantica deittica, e anche l'uso olofrastico di certi segni (verbal o non-verbal), la subordinazione sintattica richiede la capacità di riconoscere regole ricorsive: capacità che mette capo alla intelligenza specificamente umana<sup>35</sup>.

#### 4.4. Espressioni artistiche

Si pensi, tipicamente, alle pitture rupestri e ai graffiti dell'uomo di Cro-Magnon; ma anche ad alcune espressioni estetiche dei neanderthaliani. È chiaro che nel prodotto artistico si compendiano la gran parte delle capacità espresse negli elementi precedentemente indicati: esso rappresenta, quindi, una possibile traccia sintetica dell'umano.

### 5. IL TRASCENDENTALE COME DISCRIMINE DELL'UOMO RISPETTO ALLA MACCHINA

Negli ultimi decenni il tema della non-fisicità della mente umana si è intrecciato con quello della riproducibilità o meno delle sue prestazioni peculiari da parte di macchine.

<sup>34</sup> Cfr. V. MARCOZZI, *Le origini dell'uomo*, Massimo, Milano 1983, cap. X.

<sup>35</sup> Restano classiche, in proposito, le esperienze condotte negli anni Venti da alcuni etologi. Geza Révész presentò a scimmie antropomorfe (tra le quali lo scimpanzè, che ha una conformazione della corteccia cerebrale non lontanissima da quella umana), a fanciulli e a uomini adulti, una sequenza di 8 cassette, in uno solo dei quali c'era del cioccolato che essi dovevano scoprire. Il cioccolato veniva segretamente disposto, dapprima nel primo cassetto, poi nel secondo e così di seguito: cioè, ogni volta nel cassetto successivo a quello dell'esperienza precedente. Ora, gli uomini adulti e i fanciulli, dai 4-5 anni in su, scoprirono immediatamente il "trucco", cioè la regola cui obbediva il susseguirsi delle esperienze: "il cioccolato si trova ogni volta nel cassetto successivo alla volta precedente". Le scimmie invece – nonostante l'enorme numero di prove cui furono sottoposte – non diedero il minimo segno di assurgere a tale regola, ma ogni volta si slanciarono sul cassetto nel quale, l'ultima volta, avevano trovato il cioccolato (cui pure erano tanto interessate). Un chiaro esempio, questo, del loro arrestarsi al livello della memoria associativa: insistere ripetitivamente sull'esperienza che è risultata gratificante, pretendendosi nell'aspettativa della rinnovata gratificazione (cfr. G. RÉVÉSZ, *Reconnaissance d'un prince*, in "Archives Néerlandaises de Physiologie", 8, 1923).

### 5.1. *L'uomo è gödeliano*

Per stabilire un discrimine chiaro tra ciò che è esclusivo dell'uomo e ciò che invece può essere "insegnato" anche a una macchina, il matematico Roger Penrose<sup>36</sup> suggeriva – anni fa – di considerare come non si possa produrre una informazione computazionale che valga a istruire un *computer* a distinguere tra procedimenti "finitari" (cioè meramente procedurali, in quanto costituiti da un numero finito ed enumerabile di passaggi) e procedimenti "infinitari" (cioè, tali da non poter essere impostati in senso puramente procedurale, ma da richiedere una capacità critica).

Un esempio di procedimento finitario è: "aggiungere una cifra a 0 e ai numeri via via così ottenuti, e arrestarsi a 8". Un esempio di procedimento infinitario è: "sommare a se stesso ogni numero naturale, partendo da 1, e fermarsi al primo numero dispari che si ottenga"; oppure: "moltiplicare per 2 ogni numero naturale, partendo da 1; e arrestarsi al primo dispari che si ottenga". Ora, la macchina, nei casi infinitari procede all'infinito, cioè li tratta alla stregua di quelli finitari, non potendo comprendere – per astrazione - che l'esito da essi proposto è irraggiungibile.

L'argomento di Penrose, pur bisognoso di aggiornamenti, suggerisce comunque una valida linea di riflessione, che si potrebbe così sintetizzare: l'uomo è "gödeliano" e la macchina no; cioè, l'uomo sa riconoscere per vero anche ciò che non è derivabile secondo una sequenza enumerabile di passaggi. In altre parole, l'eserci dell'intelligenza propriamente detta è attestato dalla condizione di "incompletezza semantica", cioè dalla capacità di riconoscere la verità anche di ciò che non sia proceduralmente derivabile secondo il linguaggio cui si è addestrati<sup>37</sup>.

### 5.2. *La macchina è programmata a una sintassi*

Degli stessi temi si è occupato tra gli altri John Searle<sup>38</sup>. Pur dall'interno di un quadro ontologicamente poco definito<sup>39</sup>, Searle si impegna a respingere la sensazione del "Progetto di Intelligenza Artificiale Forte" (AIF): progetto basato sul-

<sup>36</sup> Cfr. R. PENROSE, *Shadows of the Mind* [1994]; tr. it.: *Ombre della mente*, Rizzoli, Milano 1996.

<sup>37</sup> Da parte sua, invece, Gödel alla "Gibbs Lecture", tenuta a Providence nel 1951, aveva dichiarato come, sulla base dei risultati di incompletezza, non fosse lecito escludere la possibilità dell'esistenza di una macchina per dimostrare teoremi, davvero equivalente all'intuizione matematica. Questa equivalenza sarebbe rimasta, però, non passibile di prova; se infatti il concetto della intuizione matematica dovesse coincidere con quello di sistema formale, la prova di questo coincidere richiederebbe un sistema dimostrativo più ampio, e perciò più forte, dell'intuizione medesima (cfr. K. GÖDEL, *Some Basic Theorem on the Foundations of Mathematics and Their Implications*, in Id., *Collected Works*, vol. III, Oxford University Press, 1995).

<sup>38</sup> Ad esempio, in *The Mystery of Consciousness* [1997]; tr. it.: *Il mistero della coscienza*, Cortina Editore, Milano 1998.

<sup>39</sup> Molti ritengono – afferma Searle – che accettare di parlare di "coscienza" porti a un dualismo tra mentale e fisico, che ne farebbe fenomeni reciprocamente irriducibili, con conseguente rinuncia alla "visione scientifica del mondo". Se non che, negare la coscienza sarebbe come rinnegare gli stati coscienti, che pure constano, e che non potrebbero esistere come tali se non fossero vissuti da un soggetto (cfr. SEARLE, *Il mistero della coscienza*, Prefazione). D'altra parte, secondo Searle, la coscienza è un fenomeno naturale, biologico; certo mentale, ma collocato comunque all'interno del mondo fisico, come una sua regione. Lo stato di coscienza è causato da processi neurobiologici (ad esso inferiori); e non è un even-

l'assunto per cui la mente starebbe al cervello, come il *software* sta allo *hardware* di un calcolatore. Si tratta dell'interpretazione di Intelligenza Artificiale data da alcuni autori negli anni '60, in base a una teoria della mente, secondo cui quest'ultima sarebbe qualcosa come l'insieme dei *software* che possono funzionare con lo *hardware* del cervello umano (posizione che riconosce, comunque, ancora un margine di autonomia del mentale rispetto al cerebrale: l'irriducibilità, appunto, del *software* rispetto allo *hardware*). Da questo progetto, si distingue quello di una "Intelligenza Artificiale Debole" (AID) – come Searle la chiama –, dove il *computer* è inteso piuttosto come uno strumento utile per fare simulazioni della mente, e non come il suo paradigma.

Si confuta la AIF – secondo Searle –, facendo vedere che i *computer* sono attuazioni, sia pur raffinate, di un modello di calcolo come la "Macchina di Turing": programmate dunque per eseguire operazioni consentite sotto una certa condizione. Il *computer*, appunto, computa: più precisamente, decodifica informazioni nel codice binario 0/1, traducendo l'informazione decodificata in impulsi elettrici e processando poi l'informazione secondo le regole di un programma. Computare è dunque operare secondo una sintassi, che, di per sé, non implica una semantica. Ora, i programmi di computazione sono completamente sintattici; la mente invece ha anche e principalmente una semantica (ha presente un mondo, cui riferire i termini che sintatticamente organizza); e la sintassi non è di per sé sufficiente per produrre una semantica.

Searle, attraverso un noto esperimento mentale<sup>40</sup>, contribuisce a smontare le pretese dell'AIF, secondo cui l'implementazione in qualsiasi *hardware* del programma opportuno può essere costitutiva degli stati mentali: infatti, il funzionamento di un programma di per sé non garantisce alcuno stato mentale. Un argomento che stabilisce, non solo la falsità di fatto, ma anche l'impossibilità della AIF, è invece il seguente: le operazioni della macchina sono fisiche; la sintassi che essa segue «non è intrinseca alla fisica del sistema, ma è negli occhi del program-

to, come non lo è la gravità, che pure è un fenomeno fisico. Più precisamente, la coscienza andrebbe intesa come una "proprietà emergente del cervello". Se l'acqua è liquida, non così le singole molecole di H<sub>2</sub>O; analogamente la coscienza non è fatta come i neuroni, pur avendo una costituzione neuronale.

<sup>40</sup> I sostenitori dell'AIF sostengono che un *computer* opportunamente programmato non sia solo la simulazione o un modello della mente, ma che esso possa essere una mente. L'esperimento mentale di Searle – detto della "stanza cinese" – si oppone a questa posizione. Si supponga di costruire un *computer* che si comporti come se capisse il cinese. In altre parole, il *computer* prenderebbe dei simboli cinesi in ingresso e li incrocerebbe con una grande tabella, tale da consentirgli di produrre altri simboli cinesi in uscita. Si supponga che il comportamento di questo *computer* sia così efficiente da poter convincere un uomo che parla correttamente cinese di star parlando con un altro uomo che parla correttamente cinese, mentre in realtà sta parlando con un calcolatore. A tutte le domande dell'uomo il *computer* risponderebbe appropriatamente. I sostenitori dell'AIF ne concluderebbero che il *computer* "capisce" la lingua cinese, come farebbe una persona, in quanto non c'è alcuna differenza tra il comportamento della macchina e quello di un uomo che conosca il cinese. Ora, Searle chiede di supporre che lui stesso possa sedersi all'interno del calcolatore. In altre parole, egli si immagina in una piccola stanza (la stanza cinese) all'interno della quale riceva dei simboli cinesi, con una tabella che gli consenta di produrre dei simboli cinesi in uscita. Searle precisa che egli non capisce i simboli cinesi. Ora, la sua mancanza di comprensione dimostra che il calcolatore – che è nella stessa situazione – non comprende a sua volta (né avrebbe bisogno di comprendere) il cinese, per fare ciò che gli è chiesto. Il calcolatore è un semplice manipolatore di simboli, esattamente come lo è l'uomo nella stanza cinese. (Cfr. J.R. SEARLE, *Minds, Brains, and Programs*, in "Behavioral and Brain Sciences", 3, 1980).

matore e dell'osservatore»; ovvero, nessun fatto della fisica o della chimica trasforma gli impulsi elettrici in simboli computazionali. La computazione non è un processo fisico, come invece lo è la stimolazione neuronale. In tal senso, si può dire (ironicamente) che l'AIF finisca involontariamente per “spiritualizzare” certi processi fisici, e, con essi, quelli neuronali.

Potremmo concludere che, se da un lato la semantica non è riducibile alla sintassi<sup>41</sup> – e quindi un programma computazionale non sa di per sé di che cosa stia parlando –; la sintassi a sua volta non è riducibile a fenomeno fisico, e quindi richiede di essere saputa in un ambiente non fisico; bensì, appunto, mentale<sup>42</sup>.

## 6. L'UNITÀ DELL'ESSERE UMANO

### 6.1. *Anima e corpo*

Ciò che abbiamo richiamato nei paragrafi precedenti del nostro testo può anche essere ridetto così: l'essere umano, in quanto tale, è “persona”, cioè è un soggetto capace di un orizzonte trascendentale: quindi, di razionalità e di libertà. Ma questa acquisizione va tenuta in equilibrio con un'altra consapevolezza: l'uomo è “uno”, nel senso che il suo essere persona passa anche attraverso una – a volte greve – fisicità. Nel linguaggio di certa tradizione filosofica si dice che l'anima dell'uomo è unica, e il corpo non ha una sua forma autonoma. Per questo, ciò che consente a un uomo di dimostrare il teorema di Pitagora è, insieme, ciò per cui egli ha gli occhi di un certo colore e un certo timbro di voce<sup>43</sup>. Ovvero, l'intelletto è una capacità dell'anima, e l'anima è il principio (la forma) che dà al corpo la sua struttura; con la clausola per cui l'intelletto, a differenza degli altri aspetti dell'anima umana, non è espressione di alcun organo corporeo<sup>44</sup>. Dunque, se nessuna parte del corpo può essere definita senza qualche aspetto dell'anima, ciò non comporta il reciproco<sup>45</sup>.

Se la parola “anima” tradizionalmente esprime ciò che indichiamo quando ordinariamente diciamo “io”, si può anche affermare che il corpo è ciò che si vede e si tocca della nostra anima. Quando io stringo la mano di un amico, letteralmente sto toccando la sua anima. Quando io accarezzo la persona cui voglio bene, io sfioro, evoco, la sua anima. È per questo che le relazioni che hanno a che fare direttamente con la corporeità, sono così delicate: infatti, in esse ne va del-

<sup>41</sup> Come mostrava l'esperimento della “stanza cinese”.

<sup>42</sup> Ora, se l'argomento della “stanza cinese” mostrava che la semantica non è intrinseca alla sintassi, il secondo argomento mostra che la sintassi, a sua volta, non è intrinseca alla fisica.

<sup>43</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio Disputata De spiritualibus creaturis*, a. 3. Si pensi anche alla celebre espressione: «*idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore*» (ID., *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1).

<sup>44</sup> Anzi, la materia può non arrivare a comprendere completamente la forma e ad esserne completamente capace (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1: la forma non è totalmente immersa nella materia).

<sup>45</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*, § 72.

la persona, secondo tutte le ambivalenze cui la corporeità la espone. Così, l'anima che nel nostro corpo si realizza, presiede ad esso; anche se ad esso non si riduce.

### 6.2. *Animalità e razionalità*

L'uomo è dunque persona in un certo suo modo, che la medesima tradizione cui sopra facevamo riferimento sintetizza con la formula "animale razionale". "Animale" è l'intero uomo in quanto la sua anima è forma di un corpo, e quindi presiede anche ad una fisiologia; "razionale" è lo stesso uomo in quanto la sua fisiologia è presieduta da un'anima razionale, aperta come tale all'orizzonte dell'essere<sup>46</sup>.

Dire che l'uomo è animale razionale (*zoon loghikón*), non è dire semplicemente che l'uomo è un animale dotato di abilità razionali o che ha il dono della parola (*zoon logon echon*)<sup>47</sup>. Infatti, i termini "animale" e "razionale" stanno l'un l'altro, nella definizione in oggetto, come il genere e la differenza in una specie; e quindi sono coestensivi tra loro e rispetto alla specie che vanno a designare, indicando due dimensioni che la attraversano per intero. Una dimensione, certo, non dice tutto di una cosa; ma dice la cosa per intero<sup>48</sup>. Così, l'uomo non è solo razionalità, ma è tutto quanto razionale. Anche la fisiologia dell'uomo partecipa della sua razionalità, ed è questo che la distingue dalla fisiologia di un qualunque animale. Ad esempio, la nostra fisiologia reagisce alla nostra comprensione di significati simbolici (verbali e non), anche in assenza di dirette e specifiche stimolazioni fisiche. E, d'altro canto, la nostra razionalità si trova ad essere esercitata in condizioni animali, legate alla fisiologia del corpo; anche se la sua specificità ontologica le potrebbe consentire una sussistenza rispetto a quelle condizioni, e differenti modalità di esercizio.

<sup>46</sup> Per questa ragione, la coppia "razionalità e animalità" non è sovrapponibile alla coppia "anima e corpo", che pure descrive anch'essa tradizionalmente e validamente la realtà dell'uomo. Quando si dice che l'uomo è "sintesi di anima razionale e di corpo", se ne dà una descrizione in chiave "ilemorfica". *Yle* è in greco la materia, *morphé* è la forma: *synolon* è la sintesi di materia e forma. Nel caso dell'uomo, il corpo è il realizzarsi sensibile e quantificabile della sua anima razionale: un realizzarsi che passa attraverso il continuo ricambio del materiale organico. La "materia", di cui qui si parla, non coincide con qualcosa di autoconsistente (un corpo autonomo, contrapposto all'anima). Dire che l'uomo è composto di materia, significa piuttosto riconoscere che il nostro corpo è soggetto ad un ricambio materiale. Più precisamente: si può dire che il nostro corpo è materiale, perché fra alcuni mesi le molecole che lo compongono saranno "materialmente" diverse dalle attuali. Ma nella sua stabile configurazione, esso è già un'espressione della nostra anima. L'anima che in quel corpo si realizza, presiede ad esso, ma ad esso non si riduce; ad esempio, non in tutto è soggetta al ricambio (da cui pure è segnata): mantiene infatti una permanente identità. In termini classici si dice che essa è la "forma sostanziale" dell'uomo. Dunque, corpo e anima sono nell'uomo, rispettivamente, materia e forma (intendendo, naturalmente, i due termini nella accezione che la filosofia classica dà loro). Invece, animalità e razionalità sono caratteri che esprimono il sinolo di materia e forma, in qualità di dimensioni che lo attraversano per intero.

<sup>47</sup> La definizione dell'uomo come "animale razionale (mortale)" non è propriamente di Aristotele, bensì degli Stoici, come testimoniano Sesto Empirico (*Schizzi Pirroniani*, II, 26) e Stobeo (*Eclogae*, II, 132). Aristotele parla invece di *zoon logon echon*: "animale che ha la parola" (cfr. *Politica*, I, 1253 a 9-18).

<sup>48</sup> Un corpo solido non è solo lungo, ma è certamente tutto quanto lungo.

### 6.3. *Un'improponibile divaricazione*

Da quanto detto in queste ultime note emerge come l'essere umano sia persona con tutto se stesso. La distinzione da alcuni proposta, specie in campo bioetico, tra "uomo" (come soggetto biologico: *homo sapiens sapiens*) e "persona umana" (come qualità di cui l'uomo potrebbe essere o non essere "portatore") non trova fondamento in una antropologia filosofica attenta al proprio tema.

Sullo sfondo delle proposte che mirano da tempo alla distinzione – non solo formale, ma anche materiale – tra "uomo" e "persona umana" sta il dualismo antropologico di Kant, che non riconosce dignità personale alle spinte emotive, e neanche ai bisogni, dell'"animale razionale"<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Cfr. I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* [1797]; tr. it.: *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma - Bari 1989, *Dottrina degli elementi dell'etica*, Parte I.