

Dialoghi

per un progetto culturale cristianamente ispirato

Anno IX, n. 1

Rivista trimestrale promossa dall'Azione Cattolica Italiana
in collaborazione con l'Istituto "Vittorio Bachelet" e con l'Istituto "Paolo VI"

Direttore

Luciano CAIMI

Direttore responsabile

Paola BIGNARDI

Comitato di direzione

Luigi ALICI, Piermarco AROLDI, Luciano CAIMI, Giacomo CANOBBIO, Giuseppe DALLA TORRE, Gian Candido DE MARTIN, Pina DE SIMONE, Roberto GATTI, Pier Giorgio GRASSI, Francesco MALGERI, Francesco MIANO, Marco OLIVETTI, mons. Domenico SIGALINI, Matteo TRUFFELLI.

Redazione

Andrea DESSARDO, Giovanni GRANDI (coordinatore), Antonio MARTINO.

Promozione

Rosella GRANDE

Comitato scientifico

Pasquale ANDRIA, Renato BALDUZZI, mons. Giuseppe BETTORI, Giandomenico BOFFI, Francesco BONINI, Mario BRUTTI, Paolo BUSTAFFA, Giorgio CAMPANINI, Francesco Paolo CASAVOLA, Lorenzo CASELLI, Carlo CIROTTO, Piero CODA, Francesco D'AGOSTINO, Attilio DANESE, Antonio DA RE, Cecilia DAU NOVELLI, Giulia Paola DI NICOLA, Franco GARELLI, Claudio GIULIODORI, mons. Francesco LAMBIASI, Gildo MANICARDI, Ferruccio MARZANO, Paolo NEPI, Lorenzo ORNAGHI, Orazio FRANCESCO PIAZZA, Antonio PIERETTI, Ernesto PREZIOSI, Paola RICCI SINDONI, Armando RIGOBELLO, Franco RIVA, Ignazio SANNA, Pierangelo SEQUERI, Angelo SERRA s.j., Marco VERGOTTINI, Carmelo VICINA, Francesco VIOLA, Stefano ZAMAGNI, Sergio ZANINELLI.

Editrice

Fondazione Apostolicam Actuositatem
Sede legale: Via Conciliazione 1 - 00193 Roma
Uffici e redazione: Via Aurelia 481 - 00165 Roma
Tel. 06/66.13.21 - Fax 06/66.20.207
E-mail: dialoghi@azionecattolica.it
area.editoriale@azionecattolica.it

Progetto grafico e impaginazione

Giuliano D'Orsi

In copertina

Vincent Van Gogh, *Seminatore al tramonto*, 1888
Ottetto, Kröller-Müller Museum

Illustrazioni interne

Tratte dal volume C. Ripa, *Baroque and Rococo. Pictorial imagery*.
Dover publications, Inc., 1971

Stampa

Mediagraf S.p.a. Stab. di Roma So. gra.ro.

Reg. Trib. di Roma iscr. n. 133/2001 del 3/4/2001

Tiratura: 4.150 copie - Finito di stampare nel mese di aprile 2009

SOMMARIO

<i>Editoriale</i>	
Un inizio d'anno difficile Luciano Caimi	2
<i>Primo Piano</i>	
Con la scuola... per una partita speciale Luciano Corradini	6
<i>Dossier</i>	
L'uomo, questo sconosciuto: antiche domande e nuove sfide Nei dintorni del "post-umano" Intervista a Pietro Barcellona e Antonio Pavan	16
"Uno" e "Unico". Promemoria sull'Umano Paolo Pagani	36
Un solo destino, per il Creatore e per la Creatura Ignazio Sanna	46
A immagine e somiglianza... di Dio e dell'evoluzione Ludovico Galleni	54
Le donne, il "genere" e la sfida educativa Intervista a Laura Boella e Paola Ricci Sindoni	62
Per un Uomo a memoria di Sé Giovanni Grandi	72
<i>Eventi e Idee</i>	
Ambiente: la sfida continua anche sui banchi di scuola Pier Antonio Casellato	76
Questione meridionale, impegno nazionale Umberto Ronga	81
India. Le radici dell'odio Giorgio Bernardelli	88
<i>Il Libro e i Libri</i>	
Ritorno al futuro, e non solo per il laicato Vittorio Sammarco	92
Testimoni della legalità. Tra idee ed esperienze Daria Aimò	96
A Santiago. Due vite e un solo Cammino Piermarco Aroldi	102
<i>Profili</i>	
Primo Mazzolari. Un uomo nella Chiesa Giorgio Campanini	106

LA RIFLESSIONE SULL'UMANO ACCOMPAGNA DA SEMPRE LE CULTURE ED OFFRE CHIAVI DI LETTURA PER AFFRONTARE I PROBLEMI CHE VIA VIA EMERGONO NELLA STORIA. LE CATEGORIE DELL'ANTROPOLOGIA CLASSICA POSSONO OGGI ESSERE UN VALIDO STRUMENTO PER AFFRONTARE I TEMI DELLA DIGNITÀ UMANA, DELLA DIFFERENZA TRA UOMO E ANIMALE, DEL RAPPORTO TRA DIMENSIONE BIOLOGICA E SPIRITUALE NELLA PERSONA.

“Uno” e “Unico”. Promemoria sull'Umano

Paolo Pagani

La convergenza sulle costanti dell'umano sembra oggi quasi impossibile. Gran parte della pubblicistica va bombardando il senso comune per persuaderlo di una plasticità dell'umano, che sarebbe tale da renderlo totalmente riconducibile ad antecedenti animali, e insieme disponibile ad essere superato nelle direzioni più diverse. L'immagine dell'uomo che risulta più accreditata presso le giovani generazioni è più che mai quella – nicciana – del “ponte” tra il pre-umano e l'oltre-umano. Il bombardamento in questione risulta efficace, in quanto sembra potersi valere di risultanze sperimentali, rispetto alle quali le tradizionali categorie antropologiche danno l'impressione – almeno agli acculturati più ingenui e ferventi – di essere dei ferrivecchi inservibili. Da parte nostra, non solo crediamo che quelle categorie non siano ferrivecchi, ma riteniamo anche che l'attuale temperie sia un'occasione decisiva per metterle alla prova, purificandole dalle scorie e verificandone una più acuta pertinenza.

SPECIFICITÀ IRRIDUCIBILE DELL'ESSERE UMANO

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 cose 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”.

Libertà. La vita conoscitiva e affettiva dell'essere umano è inequivocabilmente segnata da tale apertura: le realtà che l'uomo ha presente, 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, 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: la libertà è in noi piuttosto l'impronta simbolica dell'infinito.

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 dell'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. È 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.

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. La stessa infinità potenziale che si sviluppa nel concetto universale, è anche analogamente operante nella gran parte delle strutture matematiche.

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, che retroagisce sulla prima, in quanto è in grado di mutare le condizioni di vita del soggetto, con tutte le conseguenze del caso.

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". 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.

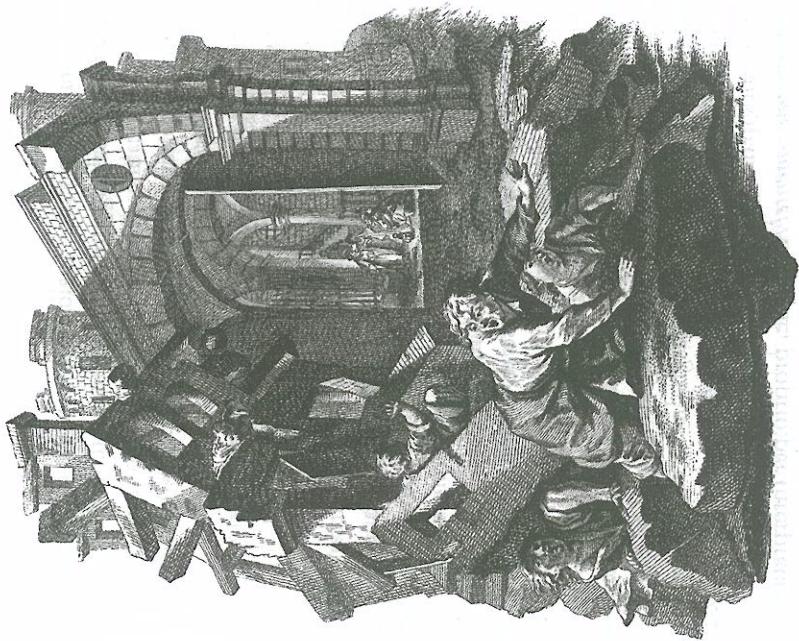
Una discontinuità

La "discontinuità" tra l'uomo e gli altri viventi – parzialmente ma significativamente 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. Con l'aggettivo "trascendentale" si indica l'ampiezza o estensione di tale apertura; con l'aggettivo "intenzionale" si indica invece la qualità di essa.

Una dimensione non fisica. Ora, l'apertura trascendentale, non riferibile ad alcun referente empirico, non è una realtà fisica, ovvero descrivibile in termini spazio-temporali (come già ben sapeva Aristotele).

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 modificati da quel qualcosa (pur potendo presupporre una tale modificazione). Ora, se l'identificazione in questione fosse fisica (anzi-umano, e alla quale metttono capo l'intelletto e la volontà. diventare pietra), essa sarebbe in sé contraddittoria. La plasticità in questione è "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, 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).

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. Su questo punto, resta classico il contributo di un altro filosofo musulmano: Avicenna. Questi osservava che l'oggetto intelligibile – 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.

La non-fisicità della apertura trascendentale dell’uomo è ulteriormente attestata dalla citata capacità di “ritornare su di sé”. 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». 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».

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: andando dal presente al passato, o anticipando nel presente il futuro.

Ominizzazione e mente. Aristotele, proprio per interpretare la non-fisicità dell’apertura che intimamente ci costituisce, diceva che «il principio animatore, negli animali dotati di intelligenza, è separato (*choristón*)», almeno per certi suoi aspetti. Un’altra tradizione, quella biblica, ci parla di un “soffio di vita” (*nefesh*), che Jahwé comunica direttamente ad Adamo, dopo averlo formato dalla terra. 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 dell’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 tre aree del linguaggio. 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 dell’apertura trascendentale di cui dicevamo – stante la disomogeneità del mentale al biologico. 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.

Breve 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 osteomuscolari e nervosi. 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 che cosa accada nel cervello quando l’io sente, pensa, vuole. E, su questo terreno, cioè sull’individuazione delle aree cerebrali che risultano eccitate in corrispondenza di tali attività, il lavoro dei neurofisiologi è da tempo molto avanzato. Ad un ulteriore livello, si può indagare se si possa cogliere qualcosa come un’azione dell’io sulle aree cerebrali. Al riguardo, sono state compiute da numerosi neurofisiologi (tra i quali spicca John C. Eccles) significative esperienze relative 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.

In generale, Eccles ipotizza che i moduli neuronali (cioè le unità funzionali) della neocorteccia siano attivabili dall’io. Più precisamente, egli ipotizza un modello che prevede un’interazione tra “dendroni” e “psiconi”. Per “dendrone” egli intende un’unità neuronale, data dal convergere dei dendriti apicali dei 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». 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. Il che implica che la mente sia in grado di pro-

dure energia (come teorizzava già Plotino). 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.

La discontinuità tra il biologico e l'umano

L'ipotesi dell'ominitizzazione viene intesa troppe volte in chiave riduzionistica. 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 appare come il progetto - paradosalmente antropocentrico - di ricondurre alcune specie animali "superiori" al curioso ruolo di "uomini 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. 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.

Nella valutazione dei reperti di ominidi di cui disponiamo, possiamo dire di avere a che fare con l'uomo, quando tali reperti risultino (non accidentalmente) associati a prodotti culturali: culturali, in quanto frutto 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).

Tecnologia umana e abilità animali. 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, 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 scimpanzé sanno usare rami (per frugare nei termitai), foglie (da ridurre in strisciole 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 in funzione non occasionale, come fa l'uomo. È il punto di discontinuità tra l'intelligenza pratica della scimmia e quella propria dell'uomo, sta nella qualità concettuale della seconda.

Sepolture 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 (anche se sappiamo che gli elefanti talvolta ricoprono di foglie i corpi dei loro compagni di branco morti). La morte, dunque, è compresa dall'uomo come qualcosa che ha una portata universale, che supera il caso particolare, e che va investita del criterio della reciprocità. Ma, analogamente, si potrebbe osservare che la sepoltura rituale - che prevedeva segni di accompagnamento per il defunto dopo la morte - implica anche una concezione universale della vita, per cui la vita non è solo "questa" vita, ma può darsi anche in altre forme. Prerogativa umana è, più in generale, la religiosità, che trova la propria espressione paradigmatica nel riconoscimento 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. Alla vita e alla morte, nel loro significato universale, sono non a caso legati i miti, cioè le prime compiute espressioni del linguaggio simbolico.

Linguaggio simbolico. 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 termini (verbali o non-verbali), la subordinazione sintattica richiede la capacità di riconoscere regole ricorsive: capacità che mette capo a uno specifico tipo di intelligenza: l'intelligenza astratta, capace di cogliere significati e regole universali.

UNITÀ DELL'ESSERE UMANO

Un'impostazione classica

Anima e corpo. Ciò che abbiamo richiamato nella Parte precedente del nostro testo può anche essere ridetto così: l'essere umano, in quanto tale, è persona, cioè è un soggetto capace di razionalità e quindi 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 una certa tradizione filosofica si dice che l'anima dell'uomo è unica, e non c'è una forma autonoma del corpo. 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. 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.

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 della 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.

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.

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*). 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. 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.

Qualche corollario

Da quanto detto in questa seconda Parte 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 un’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 razionale alle spinte emotive, e anche ai bisogni, dell’“animale razionale”.

La *qualità razionale delle passioni*. Invece, le pulsioni di un essere umano non sono mai pure pulsioni, ma sono quelle che gli antichi chiamavano le “passioni dell’anima”, sono cioè pulsioni sensibili al mondo

simbolico, aperte alla relazione con il mondo simbolico. Ad esempio, il pudore è espressione non di una semplice pulsione autodifensiva, ma di qualcosa di più: cioè, di una passione che, se anche può essere descritta attraverso le dinamiche ghiandolari cui presiede, non si riduce a quelle. L’uomo è certamente “mappabile” dal punto di vista ghiandolare, ma anche la sua ghiandolarità è esposta al mondo simbolico. Per questo, classicamente, la virtù morale è intesa, non come l’evacuazione, bensì come la buona educazione del mondo emotivo, ovvero delle passioni dell’anima.

Il valore dei bisogni. Se l’uomo è “uno”, anche la sua animalità – che si articola in bisogni oggettivi (classicamente, “inclinazioni”) – è penetrata di razionalità. In concreto, ogni genere di bisogno che l’uomo ha da soddisfare – bisogno di vivere, di amare, di socializzare, di conoscere – non può non essere veicolo della tendenza (“desiderio”) a una soddisfazione che abbia la stessa ampiezza dell’orizzonte trascendentale. La dignità di un essere umano inizia lì: dai suoi bisogni; e la vita buona (moralmente degna) è proprio quella che sa far lievitare il tema dei bisogni in funzione del tema fondamentale del desiderio. Questo va ricordato contro gli equivoci di una cultura inavvertitamente dualistica, che isola i bisogni dal desiderio, riconducendo i primi ai termini brevi delle tendenze animali, ed estenuando il secondo allo stato di sogno, da perseguire secondo varie forme di evasione dalla realtà.

Il legame con un corpo sessuato. La corporeità, con la sua collocazione sessuale, fa parte della nostra natura, e quindi va custodita anche in certe sue implicazioni elementari. Il corpo non è qualcosa che mi appartenga: si deve dire «io sono corporeo», e non «io ho un corpo» (di cui disporre come di uno strumento). Il dualismo antropologico è inaccettabile, perché non dice la verità: infatti, se mi tagliano una mano, non mi privano di uno strumento, tagliano me; e io devo risituarmi interiormente rispetto alla mano mancante.

Ora, è proprio la mentalità dualistica – quella che contrappone “cultura” a “natura” – a sostenere che l’io dell’essere umano, propriamente, non sarebbe segnato dalla corporeità, e quindi non sarebbe di suo né maschio né femmina. Sostenere che l’identità biologicamente sessuale sia una variabile dipendente, cioè un elemento di cui disporre e non rispetto a cui disporsi, significa accogliere la visione mitologica per cui il *soma* sarebbe una realtà oggettuale e strumentale. In fondo, la cultura *new age* ha diffuso a livello popolare l’antica convinzione gnostica per cui il corpo, con la sessualità che gli è inerente, sarebbe qualche cosa di strumentale e fungibile, di cui l’uomo può fare qualsiasi cosa, rimanendo comunque puro, perché il suo io non ne sarebbe veramente implicato.

Le pulsioni di un essere umano non sono mai pure pulsioni, ma sono quelle che gli antichi chiamavano le “passioni dell’anima”, sono cioè pulsioni sensibili al mondo simbolico.