

# IL CORPO NELLA FILOSOFIA: NOTE DI RIFLESSIONE

ELENA COLOMBETTI

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

**RIASSUNTO:** Per parlare del corpo nel pensiero filosofico occorre tenere presente due premesse. La prima riguarda il fatto che la riflessione su questo tema ha sempre dovuto confrontarsi con il dualismo nelle sue diverse forme e con l'esito monista del dualismo stesso, nelle sue versioni materialiste o spiritualiste; la seconda che bisogna sempre tenere presente è la distinzione, messa filosoficamente a tema da Husserl, tra *Körper* e *Leib*. Su questo sfondo si può provare poi a rispondere alla complessa domanda sul ruolo del corpo nell'identità personale, posto che il corpo umano si colloca contemporaneamente nel dominio delle cose, benché nel più circoscritto distretto ontologico delle cose animate, ossia viventi, e in quello dei soggetti. Successivamente cercheremo di tratteggiare tre nodi teorici che è importante mettere a fuoco nella considerazione della corporeità laddove il teologo è impegnato a ragionare oggi sulla resurrezione: il corpo umano come corpo sessuato, il corpo come criterio di riconoscimento della presenza o assenza di una persona umana, il corpo reinterpretato nelle scienze cognitive e negli studi dell'intelligenza artificiale. In ultimo vedremo una particolare esigenza della ragione filosofica là dove la morte del corpo viene colta come una radicale aggressione alla propria identità.

**PAROLE CHIAVE:** corpo, identità personale, dualismo, duale, ilemorfismo, funzionalismo, corpo sessuato, differenza sessuale, forma dinamica, morte.

**ABSTRACT:** When talking about the body in philosophical thought, two premises must be kept in mind. The first concerns the fact that reflection on this topic has always had to confront dualism in its various forms and the monist outcome of dualism itself, in its materialist or spiritualist versions; the second is that one must always keep in mind the distinction, philosophically focused on by Husserl, between *Körper* and *Leib*. Against this background, we can then try to answer the complex question about the role of the body in personal identity, given that the human body is located simultaneously in the domain of things, albeit in the more circumscribed ontological district of animate things –that is, living things–, and in that of subjects. Next, we will try to sketch three theoretical nodes that are important to focus on in the consideration of corporeality where the theologian is engaged in the present time in reasoning about the resurrection: the human body as a sexed body; the body as a criterion for recognizing the presence or absence of a human person; the body reinterpreted in cognitive sciences and artificial intelligence studies. Finally, we will see a particular need for philosophical reason where the death of the body is grasped as a radical assault on one's identity.

**KEYWORDS:** body, personal identity, dualism, dual, hylomorphism, functionalism, sexed body, sexual difference, dynamic form, death.

SOMMARIO: : I. *Due premesse: il confronto col dualismo e la distinzione tra corpo saputo e corpo vissuto.* II. *Tre nodi teorici.* 1. Il corpo sessuato. 2. Il corpo come criterio di riconoscimento della presenza o assenza di una persona umana. 3. Il corpo reinterpretato nelle scienze cognitive e negli studi dell'intelligenza artificiale. III. *Postilla conclusiva: una esigenza della ragione che riapre la domanda.*

La riflessione sullo statuto della corporeità umana costituisce un punto tanto irrinunciabile quanto complesso nell'esercizio del pensiero filosofico, e questo per almeno tre ragioni. In primo luogo perché, quando ci si muove nel campo dell'antropologia, il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto coincidono, pertanto ogni descrizione e ogni definizione è al tempo stesso anche un atto di riflessione e un tentativo di chiarificazione di ciò che noi stessi siamo. Secondariamente perché il corpo umano si colloca contemporaneamente nel dominio delle cose, benché nel più circoscritto distretto ontologico delle cose animate, ossia viventi, e in quello dei soggetti. In terzo luogo perché il divenire di un corpo che nasce, cresce, si perfeziona, si ammala e persino muore contrasta con l'anelito umano alla perpetuazione di sé. Ed è proprio su questo terzo elemento che si innesta l'interesse anche teologico per la concezione filosofica del corpo, posto che la categoria della resurrezione lo chiama in causa in modo inedito.

Queste brevi note nascono, di fatto, proprio dalla richiesta che mi è stata rivolta – nel contesto di una riflessione teologica sulla resurrezione – di presentare brevemente lo sguardo della filosofia sul corpo. L'itinerario teorico qui proposto parte da due premesse, per poi tratteggiare tre nodi teorici che mi sembra importante mettere a fuoco nella considerazione della corporeità laddove il teologo è impegnato a ragionare sulla resurrezione del corpo; se, infatti, il suo lavoro ha anche l'obiettivo di parlare agli uomini e alle donne della contemporaneità, deve tenere presente che si rivolge ad un contesto carico di riflessioni e di precomprensioni che non possono essere trascurate. In ultimo proporrò una considerazione che, lungi dal concludere, apre ad un nuovo ordine di considerazioni.

## I. DUE PREMESSE: IL CONFRONTO COL DUALISMO E LA DISTINZIONE TRA CORPO SAPUTO E CORPO VISSUTO

Le due premesse sono presto dette. La prima è che la riflessione filosofica sul corpo ha sempre dovuto confrontarsi con il dualismo nelle sue diverse forme e con l'esito monista del dualismo stesso, nelle sue versioni materialiste o spiritualiste. La seconda premessa è che quando parliamo del corpo è indispensabile non dimenticare la distinzione tra *Körper* e *Leib*.

Per quanto concerne l'ampia questione del dualismo, mi sembra interessante richiamare la profonda modificazione prospettica che storicamente avviene dopo l'irruzione del messaggio cristiano. Lo faremo con un breve confronto tra la concezione platonica e neoplatonica e quella cartesiana. Come è noto, nel pensatore ateniese il dualismo ontologico tra il mondo delle idee e il mondo materiale si riflette antropologicamente nel dualismo corpo-anima. L'anima è connaturale alle idee ed è quindi immortale, mentre la corporeità è una realtà instabile, caduca, fonte di errore e di ambiguità. Da qui la conosciuta espressione del corpo come prigioniero dell'anima, *soma sema*. La sua ripresa ad opera della scuola neoplatonica, e in particolare di Plotino, presenterà poi il corpo come una periferica propaggine dell'emanazione dell'Uno. Dopo le tre ipostasi – Uno, Intelletto e Anima Mundi – le *Enneadi* descrivono il mondo corporeo come la più debole espressione dell'essere, quanto di più distante esista dalla semplice unità dell'Uno. Il punto più infimo delle processioni è dunque l'universo materiale, che si presenta propriamente, quindi, come mancanza di unità e di essere. Il mondo sensibile emana comunque dall'Anima Mundi e pertanto conserva l'immagine del mondo intellegibile, benché in modo gravato dalla molteplicità. In polemica con gli gnostici, infatti, Plotino ritiene di dover comunque riconoscere nella materia l'immagine del divino, nella bellezza sensibile il riflesso del mondo intellegibile. Quella della materia è una dimensione necessaria che, pur nella sua inferiorità, costituisce una dimora temporanea dell'anima e che trova valore nell'unità del tutto,<sup>1</sup> benché dovrà essere abbandonata.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> «Nessuno s'illuda d'averne un minimo di ragione quando accusa il nostro mondo di non essere bello, o per lo meno di non essere la migliore delle realtà provviste di corpo. In verità, non potrebbe neppure incolpare la causa che lo ha fatto essere, soprattutto perché il cosmo esiste di necessità e non è il risultato di un calcolo, ma semplicemente di una natura superiore, che per un processo naturale ne produce un'altra simile a sé. Ma se anche responsabile del mondo fosse un progetto razionale, questo non avrebbe certo da vergognarsi per questa sua creatura: ciò che ha fatto è un universo assolutamente bello, sufficiente a se stesso, in armonia con sé e con le sue parti, e queste, nobili o infime che siano, sono sempre in pari misura utili. Chi volesse accusare l'intero, prendendo a pretesto le sue parti, sarebbe assolutamente fuori posto in questa sua accusa: infatti, sono le parti che vanno viste nella prospettiva dell'intero, in ragione della loro armonia e compatibilità con esso» (PLOTINO, *Enneadi*, III, 2, 3, a cura di G. Reale, trad. di R. Radice, Mondadori, Milano 2002).

<sup>2</sup> «Dunque, finché siamo provvisti di un corpo, dobbiamo restare in queste case edificate dall'anima, nostra benevola sorella: essa, invero, ha una grande capacità di creare senza alcuno sforzo» (*ibidem*, II, 9, 18).

Se consideriamo a questo punto che cosa accade con la progressiva assimilazione culturale del messaggio cristiano, troviamo un profondo cambiamento. Il cristianesimo, infatti, porta con sé delle novità radicali non solo col suo messaggio di salvezza, ma anche nel modo di concepire la struttura della realtà. Innanzitutto, mentre nel pensiero greco troviamo la costante ricerca dell'unità nella pluralità, il cristianesimo mette la pluralità nel cuore stesso dell'unità: l'Essere («Io Sono Colui che è» [Es 3,14]; «Prima che Abramo fosse, Io Sono» [Gv 8,51-59]) è Uno e Tre. In secondo luogo troviamo l'infinito che irrompe nel finito senza dissolverlo, e infine una esaltazione della strutturale bontà della materia. A partire da questo stravolgimento della prospettiva da cui si cerca di concettualizzare l'ontologia, il dualismo successivo si presenta in termini molto differenti. Se pensiamo alla proposta teorica del suo massimo esponente in età moderna, Cartesio, non troviamo il corpo come l'emanazione più lontana dall'essere o come la prigione dell'anima, ma come una sostanza individuale autonoma (una materia con una forma propria potremmo dire in termini aristotelici): inizia qui il filone della corporeità come macchina, studiabile e interpretabile secondo le leggi della fisica. Si apre, infatti, la stagione del corpo oggettivato nella sua materialità, della *bête-machine*<sup>3</sup> e della sua radicalizzazione nel *homme machine*,<sup>4</sup> mentre il soggetto o si dissolve nel corpo stesso (esito monista materialista, come in La Mettrie), o si ritrae altrove, come accade nella sostanza pensante del *cogito* cartesiano. È peculiare, infatti, che assieme alla visione scientifico-matematica della natura (Galilei), si inauguri la riflessione moderna sul soggetto che, messo a tema in modo nuovo, attraversa la modernità e sempre più si approfondisce successivamente nella contemporaneità.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> La prima formulazione dell'idea di *bête-machine* è considerata quella che Cartesio svolge nella parte V del suo *Discorso sul metodo*, pubblicato nel 1637.

<sup>4</sup> La Mettrie pubblica il suo *L'homme machine* nel 1747.

<sup>5</sup> Vale la pena specificare che già Agostino mette a tema in modo inedito il soggetto («*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*» [AGOSTINO, *De Vera Religione*, XXXIX,72]), accento ripreso poi a partire dalla modernità, sebbene per lo più in altra direzione rispetto all'ipponense. Si veda su questo tema T.M. BAROLOMEI, *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, «Divus Thomas» 60 (1957) 453-78.

Questo nuovo modo di mettere a tema il soggetto si riflette, e con questo veniamo alla seconda premessa annunciata in apertura, nella differenziazione tra *Körper* e *Leib*. Si tratta di una distinzione presente nella lingua tedesca e indagata filosoficamente da Husserl, guarda caso proprio in un testo del 1931 dal titolo *Meditazioni cartesiane* (che peraltro dal dualismo di Decartes prende le distanze). *Körper* indica il corpo-oggetto, il corpo-rappresentazione, conosciuto o conoscibile esternamente, scientificamente indagabile e misurabile. La *res extensa* appunto: una prospettiva che rende simili e paragonabili tutti i corpi, quelli umani e non umani, il proprio e l'altrui. *Leib* è invece il corpo vissuto, di cui il soggetto fa esperienza in prima persona e con cui fa esperienza di sé e del mondo. È un corpo che si presenta come peculiarità e come possesso (*Eigenheit*), vissuto come unità di percezione e di movimento.

Il proprio *soma* è colto allora come l'origine percettiva e di strutturazione di tutte le coordinate attraverso cui si organizza la percezione stessa del mondo.

Se consideriamo il modo in cui il corpo vivo e le cose si presentano, ci troviamo di fronte a questa situazione: ogni io ha un suo ambito percettivo cosale, e necessariamente percepisce le cose secondo una certa orientazione. Le cose si manifestano e si manifestano da questo o da quel lato, in questo modo di manifestazione è fatalmente implicita la relazione con un qui e con le sue direzioni fondamentali. Ogni essere spaziale appare necessariamente vicino o lontano, sopra o sotto, a destra o a sinistra. [...] Ora, per il proprio io, il corpo vivo [*Leib*]<sup>6</sup> ha un posto privilegiato, determinato dal fatto di portare in sé il punto zero di tutte queste orientazioni. Uno dei suoi punti nello spazio, per quanto possa anche non essere visto realmente, è sempre caratterizzato nel modo dell'ultimo e centrale "qui", un qui che non ne ha un altro fuori di sé, perché, in relazione con esso, sarebbe un "là". Così, tutte le cose del mondo circostante hanno una loro orientazione rispetto al corpo, così come tutte le espressioni dell'orientazione portano in sé questa relazione. Il "lontano" è lontano da me, dal mio corpo vivo, la "destra" rimanda alla parte destra del mio corpo [...]. Provvisoriamente dobbiamo dire: io ho tutte le cose di fronte a me, le cose sono tutte "là" – a eccezione di una sola, appunto del corpo vivo, che è sempre "qui".<sup>7</sup>

Prendendo le mosse da questi studi, nonché dalla riflessione sartriana, un autore come Merleau Ponty descrive l'esistenza di un rapporto inclusivo tra il proprio corpo e il mondo, nel senso che «il corpo è il veicolo

<sup>6</sup> Specificazione tra parentesi mia, non presente nella traduzione italiana utilizzata.

<sup>7</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Mondadori, Milano 2008, Libro II, 2, § 4, 592.

dell'essere al mondo, e per un vivente avere un corpo significa unirsi a un ambiente definito, confondersi con certi progetti e impegnarvisi continuamente».<sup>8</sup>

Sul tema del corpo vissuto, attraversato e permeato dalla soggettività, potremmo moltiplicare gli esempi di autori appartenenti a scuole di pensiero molto differenti tra loro: da Marcel che affermando che «io sono il mio corpo» elimina qualunque distanza tra il soggetto e la propria carne,<sup>9</sup> a Sartre che sottolinea l'ambiguità del corpo, esperito come vissuto, ma anche disponibile allo sguardo oggettivante dell'altro. «Io esisto il mio corpo: questa è la prima dimensione d'essere. Il mio corpo è utilizzato e conosciuto da altri: questa è la sua seconda dimensione. Ma in quanto io *sono per gli altri, altri mi si manifesta come il soggetto* per il quale io sono oggetto».<sup>10</sup>

A partire da questa distinzione, come rispondere alla domanda sullo statuto del corpo? O, ancora più precisamente, possiamo dunque dire che siamo il nostro corpo? C'è un quadro di Magritte che ben si presta a introdurre la complessità della risposta. Si tratta della tela, *Il tradimento delle immagini*, dipinta a cavallo tra il 1928 e il 1929 e che rappresenta una pipa su uno sfondo chiaro ed uniforme, con la scritta *Ceci n'est pas*

<sup>8</sup> M. MERLEAU PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, 130. Sul corpo come *nullpunkt* percettivo, Merleau Ponty osserva anche che il nostro corpo si presenta a noi come il perno del mondo attorno a cui si dispongono gli oggetti: questi hanno svariate facce perché li possiamo osservare da diverse prospettive, possiamo girargli attorno, e in questo senso ognuno può dire «ho coscienza del mondo per mezzo del mio corpo» (*ibidem*).

<sup>9</sup> «Dire "io sono il mio corpo" equivale a sopprimere fra me e il mio corpo quella distinzione che stabilisco invece quando dico che il mio corpo è il mio strumento; d'altra parte, se io ammetto questa relazione strumentale, mi impegno inevitabilmente in una regressione all'infinito. Infatti, uno strumento qualsiasi, come abbiamo detto, aumenta il potere di un corpo, ed in questo caso il potere del mio stesso corpo, non si può considerare quest'ultimo uno strumento se non immaginando un secondo corpo, che potremmo chiamare mentale, o astrale, di cui il mio corpo fisico sarebbe appunto uno strumento. Ma finché questo corpo, o mentale o astrale, è posto anche lui come corpo, la questione si sposta oltre e così all'infinito. Si può evitare la regressione solo ad un patto: questo corpo, che solo fittiziamente posso paragonare agli strumenti che aumentano i suoi poteri, in quanto è il mio corpo, non può essere uno strumento. Dire "mio corpo" equivale a dire "me stesso" e con ciò io mi pongo al di qua o al di là di qualsiasi rapporto strumentale» (G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, Borla, Milano 1987, 99).

<sup>10</sup> J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore – Net, Milano 2002, 402.

*une pipe*. Il pittore belga sta riflettendo sullo statuto dell'arte e delle immagini. Quella sulla tela non è una pipa, ma la sua rappresentazione: come lui stesso osserverà ai suoi critici, quella pipa non può essere caricata di tabacco, non è reale, quindi dire che *n'est pas une pipe* è dire il vero. Possiamo usare questa disputa sulla natura della pittura come metafora per parlare del corpo umano? Sì e no, allo stesso tempo. Il corpo non è una *immagine* di ciò che siamo, quindi in questo senso il ricorso all'affermazione di Magritte è fuorviante, ma al tempo stesso ciò che appare allo sguardo altrui è in un certo senso una immagine sempre deficitaria rispetto alla realtà del soggetto che *esiste* quel corpo. Agire sul corpo significa agire sul soggetto, ma identificare il soggetto con quel corpo significa tradirlo. Il proprio corpo si sottrae allo statuto della mera strumentalità, tanto che non possiamo semplicemente dire di possederlo, come una cosa tra le altre. Siamo il nostro corpo. Tuttavia tale corpo né esaurisce ciò che siamo, né è sufficiente per dire chi siamo, pertanto non possiamo affermare l'equivalenza tra noi e il nostro corpo. Da qui il rischio dell'oggettificazione. Il corpo vissuto richiede il soggetto e non può essere esperito da terzi, non è quello che si offre allo sguardo dell'altro, e solo un movimento intenzionale che lo colga come manifestativo del soggetto può sanare il suo inaccettabile statuto oggettuale.

Un autore come Sartre vi riflette a lungo. Nei suoi scritti la fisicità del corpo è presentata come la base fattuale e contingente dell'agire della coscienza che costantemente trascende tale fatticità. Si tratta di qualcosa che

è insieme punto di vista e punto di partenza: un punto di vista e un punto di partenza che io sono e che supero insieme verso ciò che devo essere. Ma questo punto di vista continuamente superato e che rimane sempre in seno al superamento, questo punto di partenza che io continuo a oltrepassare e che è me stesso, rimanendo dietro di me, è la necessità della mia contingenza. [...] Avere un corpo, significa essere il fondamento del proprio nulla e non essere il fondamento del proprio essere: *io sono* il mio corpo, in quanto *sono*; *io non lo sono* in quanto non sono ciò che sono: è attraverso il mio annullamento, che gli sfuggo. Ma con questo non lo rendo un oggetto: perché è proprio a ciò che io sono, che sfuggo. Ed il corpo è anche necessario come l'ostacolo da superare per essere nel mondo, cioè l'ostacolo che io sono a me stesso.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> *Ibidem*, 376.

Il corpo ha allora tre dimensioni. Quella dell'esistenza in prima persona, per cui «io esisto il mio corpo»; quella dell'essere utilizzato e conosciuto da altri; e quello dell'esistenza per me come oggetto dell'essere conosciuto da altri che si pongono come soggetti: «Io quindi esisto per me come conosciuto da altri – in particolare nella mia stessa fattità. Esisto per me come conosciuto da altri a titolo di corpo».<sup>12</sup>

## II. TRE NODI TEORICI

I tre nodi teorici, attorno ai quali si articolano distinte questioni su diversi livelli, che mi sembra importante considerare in questa riflessione sono i seguenti: il corpo umano come corpo sessuato, il corpo come criterio di riconoscimento della presenza o assenza di una persona umana, il corpo reinterpretato nelle scienze cognitive e negli studi dell'intelligenza artificiale.

### 1. *Il corpo sessuato*

La sessualità è stata posta al centro dell'attenzione con la nascita della psicoanalisi, ma il corpo sessuato come particolarmente importante nella riflessione antropologica trova una sua vera nuova collocazione verso la metà del XX secolo. A questo proposito dobbiamo sottolineare che quando diciamo “riflessione antropologica” stiamo di fatto indicando quel processo di auto-interpretazione che l'essere umano, quel *soggetto* che “si sa” corporeo e “si vive” come corporeo, ha di se stesso. Ora l'importanza della dimensione sessuata, oltre che sessuale, della identità

<sup>12</sup> *Ibidem*, 402. Questa ambiguità del corpo in Sartre diventa tragica perché la relazione con l'altro è impostata sempre a partire da una dialettica contrappositiva che esclude una vera comunione di persone. Ecco allora che il corpo rimane conflittuale: raggiungo l'altro attraverso il corpo, ma non posso che oggettificarlo nel suo corpo. Non si può amare veramente l'altro nella sua corporeità: l'unico modo di difendersi dal suo sguardo che ci trascende e quindi ci oggettifica è quello di ridurlo ad oggetto. «La mia *incarnazione* non è solamente la condizione preliminare dell'apparizione dell'altro *ai miei occhi* come carne. Il mio scopo è di farlo incarnare *ai suoi occhi* come carne, bisogna che lo porti sul terreno della fatticità pura, bisogna che si porti da sé ad essere solo carne. Così io sarei rassicurato sulle possibilità continue di una trascendenza che può ad ogni momento trascendermi da ogni parte: *essa sarà solo* questo; rimarrà chiusa entro i limiti di un oggetto; inoltre, per questo stesso fatto, io potrò toccarla, carezzarla, possederla» (*ibidem*, 447).



umana trova particolarmente spazio e voce nel ventesimo secolo con quello che a me piace indicare anche nei termini di un rinnovamento dell'antropologia ad opera dei *women studies* che includono, senza necessariamente coincidere con esso, il variegato pensiero femminista. E anche qui occorre fare una importante precisazione prospettica e concettuale. L'elaborazione teorica espressa dai e nei *women studies* non è un pensiero che si riferisce alle donne e che interpella le donne, ma una articolata riflessione che riguarda l'essere umano che è uomo e donna. Per quasi 2500 anni abbiamo costruito una antropologia che ha assunto come paradigma archetipico l'essere umano maschile, universalizzato e pensato come il modello su cui strutturare una riflessione filosofica, dimenticando in primo luogo la fenomenologia che attesta che, appunto, esistono uomini e donne, e se vogliamo dimenticando anche il dato biblico che «Maschio e femmina li creó». <sup>13</sup> Ci sono elementi *propri dell'umano* – uomo e donna – che sono messi in luce riflettendo sulla donna.

Mi limito a segnalare brevemente due elementi che possono dare un'idea di quanto stiamo dicendo. In primo luogo, la considerazione che ogni essere umano è *nato da donna*. Questo vuol dire che ogni persona umana, uomo o donna che sia, ha avuto e ha vissuto con una donna la massima intimità possibile con un altro essere umano. I mesi della gestazione sono un tempo in cui si realizza la formazione della nostra corporeità e della prima struttura psichica, <sup>14</sup> e questo avviene in e attraverso il corpo di una donna. Il primo paradosso di un essere umano che si concepisce, modernamente, come sovrano e indipendente, è quello di essere stato generato e di essere nato. La modernità ha immaginato un soggetto forte, auto-fondantesi, auto-cosciente, auto-costruito e auto-centrato. Riflettere sul proprio essere nati da donna, con il lungo

<sup>13</sup> Gn 1,27.

<sup>14</sup> Spesso si omette di considerare questo fondamentale aspetto della vita prenatale. Sulla strutturazione della psiche del nascituro e l'interazione con la madre e i suoi vissuti si veda, ad esempio, A. DELLA VEDOVA, A. IMBASCIATI, *Alle origini della mente: la vita psichica fetale*, «Giornale di Neuropsichiatria dell'Età Evolutiva» 18 (1998) 155-168; P.L. RIGHETTI, *La vie psychique et émotionnelle du fœtus*, «Le Carnet-Psy» 50 (1999); D.B. CHAMBERLAIN, *Windows to the Womb: Revealing the Conscious Baby from Conception to Birth*, North Atlantic Books, Berkeley 2013; M.J. MAGUIRE-FONG, M. PERALTA, *Infant and Toddler Development from Conception to Age 3. What Babies ask of Us*, Teachers College Press, New York 2019.

periodo di coabitazione carnale che lo ha reso possibile, permette di cambiare radicalmente la prospettiva con cui si guarda e interpreta l'umano: lo stesso pensiero che può strutturare un ordine simbolico che marginalizza la propria identità corporea, che dimentica il tratto costitutivo di una costante interdipendenza dall'altro da sé, è un pensiero che emerge in un corpo e in una dipendenza.

Il secondo elemento che voglio richiamare per esemplificare questo ampliamento dell'antropologia a partire da uno sguardo sull'essere umano-donna è che quest'ultima, indipendentemente dal fatto che realizzi o non realizzi biologicamente la maternità, ha una corporeità che è capace di essere uno e due o, meglio detto, due in uno. Si tratta di una questione potente, perché il due in uno – che tutti abbiamo appunto sperimentato nella corporeità altrui nel nostro essere nati da donna – implica la peculiarità di un radicale essere-con, di un sé che include l'altro da sé senza confondersi con esso. Due identità definite, ma che costituiscono una unità nel corpo della donna.<sup>15</sup> La donna è allora, per usare le parole di Buttersbay,<sup>16</sup> quell'essere *che può far nascere*, quel soggetto che può avere in sé un altro del proprio genere o del genere opposto. La capacità di far nascere non è solipsistica – la generazione è comunque sempre dell'uomo e della donna – ma ha una caratterizzazione unica.<sup>17</sup>

Tutto questo getta una luce potente sulla identità relazionale dell'essere umano. Al tempo stesso il modo in cui si comprende o si fraintende questo punto ha profonde conseguenze. Di fatto il depotenziamento identitario di questo corpo che può far nascere, scomponibile e rileggibile in termini puramente bio-funzionali, ha delle conseguenze drammatiche. Proprio perché quello femminile è un corpo che si pone *all'origine dell'umano*, il suo fraintendimento modifica la stessa interpretazione che l'essere umano ha di se stesso, delle relazioni e,

<sup>15</sup> Per una più distesa spiegazione di questo tema mi permetto di rimandare al mio testo E. COLOMBETTI, *Essere si declina al plurale. Identità e generazione*, in P. DONATI, A. MALO, I. VIGORELLI, (a cura di), *Ecologia integrale della relazione uomo-donna. Una prospettiva relazionale*, Edusc, Roma 2018, 215-256.

<sup>16</sup> C. BATTERSBY, *The Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Pattern of Identity*, Polity Press, Cambridge 1998.

<sup>17</sup> Credo che potrebbe essere teologicamente interessante anche riflettere sul fatto che la donna genera dentro di sé, analogamente a Dio.

conseguentemente, il modo in cui si struttura la comunità umana stessa con la sua tessitura di reciproca tutela, promozione e cura.

Una filosofia capace di dare conto dell'essere sessuato dell'umano trova particolare espressione in quello che è stato denominato come "pensiero della differenza", che ha trovato spazio particolarmente in area francofona, principalmente a firma di Luce Irigaray, e italiana, fondamentalmente, ma non unicamente, nella comunità veronese di Diotima. Vale la pena richiamarlo in questa sede per sottolineare quanto dicevamo in apertura parlando di questo primo nodo teorico, ossia la sua valenza antropologica, il suo mettere in luce un aspetto dell'umano che, nel ragionare sulla donna, approfondisce l'originarietà del nostro comune essere sessuati. A partire dalla constatazione fattuale della differenza, il primo elemento che viene messo in questione è proprio l'universo linguistico e simbolico con cui l'umano si pensa. Nel dire che «tra gli animali l'uomo è l'unico ad avere la parola»<sup>18</sup> la differenza non è espressa. Viene recuperata, per così dire, a valle, ma non come originaria. Al tempo stesso, l'archetipo solo astrattamente o trascendentalmente neutro è in realtà pensato come maschile, strutturando quindi un pensiero che inquadra la differenza come la differenza (storicamente per lo più pensata come diminuyente) *della donna* rispetto all'uomo e non come essenziale dell'umano. Per dare una sintetica idea di quanto stiamo dicendo possiamo richiamare un testo di Adriana Cavarero che ragionando sul linguaggio e sull'ordine simbolico del pensiero occidentale osserva:

ciò che il discorso testimonia e la filosofia, ovviamente, ribadisce, è la fondamentale insignificanza della differenza sessuale, la quale viene, né si potrebbe fare altrimenti, registrata ma non pensata nella sua originarietà. Infatti quel finito sessuato al maschile che, assolutizzandosi, si universalizza, in tale processo di autoassolutizzazione celebra il suo sesso ma ignora la differenza che in questo si radica, il differire in cui questo consiste. La differenza sessuale viene dopo, come il tranquillo specificarsi dell'universale, ma in questo venir dopo, la sua originarietà è già stata perduta.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> ARISTOTELE, *Politica*, 1253a, 9-10.

<sup>19</sup> A. CAVARERO, *Per una teoria della differenza*, in AA. VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987, 45.

L'accadimento della differenza finisce con l'essere relegato come significativo per le sole scienze biologiche cosa che, potremmo aggiungere, si rivela particolarmente devastante se la stessa biologia perde la sua significatività personale. Viceversa la differenza, come sottolinea Luce Irigaray in apertura di un suo testo, «fa parte dell'identità umana come una dimensione privilegiata dell'essere umano e del suo compimento»<sup>20</sup> e «rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare. Ogni epoca – secondo Heidegger – ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo».<sup>21</sup>

2. *Il corpo come criterio di riconoscimento della presenza o assenza di una persona umana*

Interrogandosi sul significato del termine “persona”, e in particolare in una *quaestio* dedicata alle “Persone divine”, Tommaso si è trovato a dover fare comunque i conti con lo statuto del corpo nella identità della persona umana. Quando definiamo qualcosa, osserva, la definizione esprime i principi specifici, non quelli individuali, e deve comprendere gli elementi caratterizzanti del composto. Riferendosi all'essere umano, quindi, possiamo dire che «anima, carne e ossa appartengono alla [sua] struttura», alla sua essenza, ma quando abbiamo a che fare con la concretezza degli individui non bisogna con-fondere l'essenza, espressa appunto nella definizione, con la realtà individuale: «quest'anima, questa carne, e queste ossa appartengono alla struttura di questo uomo».<sup>22</sup> Non dobbiamo insomma dimenticare che il peculiarissimo modo di essere un vivente che è quello dell'essere personale, nel caso della persona umana rimane il modo di essere di un vivente corporeo, non di un puro spirito. L'atto di essere personale (la persona) aggiunge all'essenza, espressa dalla definizione, le note individuanti: *questa* persona, con *quest'anima*, *questa* carne e *queste* ossa. La difficoltà nasce dalla condizione per così dire *di confine* dell'umano. Lo stesso Aquinate parla dell'anima – che possiamo per ora indicare come il principio organizzatore interno e di-

<sup>20</sup> L. IRIGARAY, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, 43.

<sup>21</sup> IDEM, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990, 11.

<sup>22</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2, ad 3.

namico del concreto vivente – come di un orizzonte,<sup>23</sup> in quanto capace di sussistenza incorporea, ma al tempo stesso forma di un corpo.<sup>24</sup> Di un corpo concreto, questo e non altro.

Il punto è che l'organismo di ogni essere vivente, e la persona umana non fa eccezione, è interessato da una costante modificazione, non solo nell'arco temporale del suo sviluppo e della sua decadenza, ma anche dal punto di vista del suo metabolismo. Come lucidamente osserva Jonas,

nella materia inanimata la forma non è altro che uno stato mutevole e composto, un accidente, della materia duratura. In quella vivente, che è forma attiva e organizzatrice, i contenuti materiali mutevoli sono al contrario stati del suo essere che si mantiene identico: la pluralità di questi è la dimensione dell'effetto della loro unità; ed è più giusto dire non che la forma di vita è la ragione di passaggio della materia, bensì che la successione dei contenuti materiali che di volta in volta la costituiscono sono fasi di passaggio per il processo dell'essere autoistituentesi della forma.<sup>25</sup>

La forma non è, insomma, qualcosa di *altro* rispetto al corpo (e su questo torneremo nel terzo “nodo teorico” di queste brevi note), ma *l'organizzazione dinamica proprio di quel corpo*. Ecco allora che, *potremmo dire*, la forma è e al contempo autonomamente *si fa* attraverso il susseguirsi degli stati materiali di cui costituisce l'unità, benché nessuno stato materiale, preso astrattamente in un istante, esaurisca la forma vivente.

Nella variazione organica è possibile rinvenire una duplice continuità: una identità biologica (rintracciabile, ad esempio, nello stesso patrimonio genetico che permane nel tempo); un principio unificatore che ordina i cambiamenti delle parti in funzione dello sviluppo e della sopravvivenza della totalità organica. A questa continuità, empiricamente verificabile, è affidato in primo luogo il riconoscimento della propria e dell'altrui identità. Se consideriamo la dinamicità intrinseca della forma, per cui parliamo appunto di un vivente e non di un oggetto *inanimato*, possiamo comprendere che il metabolismo non è qualcosa che *accade* nel vivente, come se questi ne fosse l'ambiente: dobbiamo piuttosto dire che il vivente è esso stesso strutturato dal metabolismo di cui, al tempo

<sup>23</sup> IDEM, *Contra Gentiles*, II, 68.

<sup>24</sup> Su questo tema dovremo tornare più avanti.

<sup>25</sup> H. JONAS, *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999, 113.

stesso, è la fonte e il risultato. Organismo e metabolismo non sono stadi successivi di un processo, ma due dimensioni di una medesima realtà. Il vivente è in qualche modo il suo stesso dinamismo e non può, in quanto vivente, esistere senza di esso. Ecco allora che il corpo vivente, non il darsi in atto di tutte le sue capacità funzionali, è criterio sufficiente per dirci che siamo alla presenza dell'individuo di una specie. Se, come nel nostro caso, stiamo parlando dell'organismo umano, l'empiricità della sua presenza è criterio sufficiente per dirci che siamo davanti ad una persona umana.

Il corpo vivo, qualunque sia la sua condizione o stato, è dunque il criterio ontologico ed epistemico per conoscere e riconoscere l'identità. È dunque in primo luogo questo corpo visibile, toccabile, udibile, annusabile e persino gustabile che ci dà accesso alla persona dell'altro. La stessa parola, che comunica il pensiero e l'interiorità, richiede processi fisiologici per darsi e la fisicità della voce o dello scritto per manifestarsi. Ma proprio questa fisicità accessibile ai sensi, come accennavamo prima con Sartre, in questo suo essere misurabile e oggettivabile rischia di tradire l'inoggettivabilità del soggetto personale. C'è una riflessione di Esposito molto interessante a questo proposito che vede come nel tragitto non lineare del concetto di persona, nella sua plurimillennaria storia, il corpo ha costituito un dispositivo di passaggio dalla persona alla cosa o dalla cosa alla persona.<sup>26</sup> Nella Grecia di Aristotele, ad esempio, troviamo che «lo schiavo è una proprietà animata e ogni aiutante è come uno strumento che precede e condiziona gli altri strumenti»,<sup>27</sup> così come nel diritto romano «la sostituzione del debito inevaso col corpo del debitore lascia intravedere un aspetto finora coperto dalla relazione a due tra persone e cose. Ad articularle tra loro è proprio l'elemento che sembra escluso dall'orizzonte del diritto, cioè il corpo. È il suo uso e abuso a determinare attraverso la personalizzazione degli uni, la reificazione di altri».<sup>28</sup>

In alcune posizioni della modernità, questo statuto di confine si ritrova enfatizzato. Abbiamo visto come alcune proposte antropologiche teorizzano un soggetto che si ritrae altrove rispetto al corpo: non «questa anima, questa carne, queste ossa», ma un io che si colloca nel *cogito*

<sup>26</sup> R. ESPOSITO, *Le persone e le cose*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2014.

<sup>27</sup> ARISTOTELE, *Politica*, I, 4, 1253b, 32-33.

<sup>28</sup> R. ESPOSITO, *Le persone e le cose*, 12.

cartesiano, o la cui identità è affidata alla continuità mnemonica come in Locke, o che diventa il punto di incontro di un fascio di percezioni e di sensazioni come in Hume. Qui il corpo diventa particolarmente problematico. Lungi dal costituire una astratta disquisizione accademica, la questione sollevata da tali prospettive teoriche ha un impatto fortissimo nell'autointerpretazione dell'essere umano – quindi nella comprensione sia di sé sia, di riflesso, dell'altro da sé –, e una altrettanto importante ricaduta nella dimensione pratica dell'etica e della politica. Il corpo diventa infatti, in modo radicale, un dispositivo ambivalente che manifesta e *tradisce*. L'espressione usata è forte e richiede, almeno brevemente, una delucidazione per non confondere la complessità del soggetto personale con l'ambiguità che il corpo assume nelle posizioni dualiste o moniste.

È noto come l'etimologia del termine *persona* affondi le proprie radici nell'ambito teatrale: in greco *prosopon* è la maschera che, enfatizzando alcuni tratti somatici, nell'antichità permetteva di identificare la figura portata in scena dall'attore. Al tempo stesso la conformazione della bocca operava una amplificazione della voce, da cui il latino *per-sonare*, risuonare attraverso. La maschera era ed è, dunque, qualcosa che manifesta, che rende presente, che fa risuonare, ma al tempo stesso è anche un diaframma che nasconde: la vera identità dell'attore è coperta. Ed è qui che si colloca la drammaticità del corpo: analogamente alla maschera teatrale comunica, ma può anche far fraintendere, nascondere, occultare. Non c'è bisogno di abbracciare alcun dualismo per rilevare come, a volte, una malattia, una deformità, una insufficienza corporea possano arrestare il nostro sguardo al corpo erroneamente interpretato come il tutto, rendendo il soggetto corporeo-psichico-spirituale invisibile, dimenticato, eluso proprio dalla materialità della misurazione del suo stato somatico. Altre volte una condizione fisica – che può essere quella propria di una normale fase dello sviluppo, quanto invece l'esito stabile di una anomalia congenita o il risultato di un evento traumatico datosi nel tempo – può anche impedire una serie di azioni umane che, normalmente, manifestano la singolarità irripetibile del soggetto. Quello specifico soggetto a cui comunque, non dimentichiamolo, senza quel corpo non potremmo accedere. Non solo l'anima è allora come un orizzonte, per riprendere le parole di Tommaso, ma lo è anche il corpo, superficie di contatto tra ciò che è tangibile e ciò che non lo è. In ogni caso, la metafora della maschera non deve far dimenticare che si tratta sempre

di un dispositivo di scena indossato da qualcuno e, quindi, il suo uso fa spontaneamente percepire la presenza dell'attore. Nel caso del corpo, inoltre, non si tratta di un *oggetto altro* rispetto a colui che lo usa, ma di una dimensione di colui o colei che *con* quel corpo è presente. È parte della sua ontologia che, appunto, non è se non nella sua corporeità benché non si esaurisca in essa. Ci stiamo dunque riferendo ad un soggetto ontologico il cui divenire, con la modificazione della sua organizzazione interna, permette una molteplicità di azioni e di funzioni. Ma il soggetto non è le sue funzioni. Il concreto essere, *ontologicamente*, questo tipo di vivente è condizione perché si sviluppino e si manifestino in atto certe qualità, capacità e funzioni tipiche dei membri di quella classe di viventi. L'organismo vivo ci permette di dire che ci troviamo davanti ad un individuo di una certa specie. Al livello ontologico dobbiamo però aggiungere quelle condizioni di esercizio, interne ed esterne, necessarie perché gli individui di quella classe manifestino effettivamente certe qualità, acquisiscano capacità e possano attualmente esercitare certi atti. Ogni atto propriamente personale si dà, infatti, sempre all'interno di condizioni realizzanti che risiedono anche nella struttura della costituzione fisica, psicologica e della coscienza che permettono di attuare ciò che è reso possibile dal livello ontologico. Un esempio: ci aspettiamo che un essere umano *per il fatto di essere tale* sia capace di linguaggio, ma solo un certo sviluppo neuropsicologico lo rende effettivamente e progressivamente in grado di comprendere il linguaggio intorno a sé e utilizzarlo a sua volta. Non solo, perché il linguaggio si sviluppi è necessaria la presenza di una comunità di parlanti. Un altro vivente, quindi con una diversa condizione ontologica, per quanto sviluppato ed esposto alle interazioni linguistiche di una comunità, non svilupperà mai la parola. Se poi, nel caso dell'essere umano, ci sono danni al sistema nervoso centrale, questa capacità potrebbe esercitarsi a fatica o non esercitarsi mai (tanto che identifichiamo una patologia proprio perché ci sono le condizioni ontologiche ma non quelle di esercizio che dovrebbero accompagnare un certo grado di sviluppo).

La comprensione, nel senso letterale del prendere insieme, i livelli di questa complessità si perdono là dove il soggetto è lasciato fluttuare lontano dal corpo (Cartesio, Locke) o è l'effetto emergente di alcune variabili funzionali del corpo (Hume): ecco allora che il *soma* diventa qualche cosa che non solo può nascondere il soggetto, ma che addirittura



tura può ingannare (da qui il verbo sopra utilizzato di *tradire*) perché *ci fa credere* che ci sia un soggetto. Se si abbraccia una tesi neolockiana del soggetto, centrandolo sulla coscienza o sulla continuità mnemonica ad esempio, il corpo può essere quindi fonte addirittura di una radicale menzogna, portandoci a volte a pensare che ci sia una persona che in realtà non è ancora o che è svanita e non è più. Ed è nel solco di questa lettura che *si sposta dall'ontologia al funzionalismo* che trovano spazio quella serie di posizioni contemporanee in cui abbiamo non solo una distinzione, ma anche una separazione tra il soggetto ontologico, il soggetto coscienziale e il soggetto morale, approdando alla conseguente separazione tra il concetto di persona e quello di essere umano – potremmo citare molti autori tra cui Singer, Maffettone, Engelhardt, Harris... – per cui si afferma che non tutti gli esseri umani sono persone: non lo sono originariamente, lo diventano, possono smettere di esserlo, perché non sempre sono in grado di svolgere certe funzioni. Ecco allora che la corporeità in questa prospettiva non costituisce il criterio con cui possiamo riconoscere la presenza o assenza di una persona umana:<sup>29</sup> il corpo ci dice solo dell'esserci di un essere umano (un tipo di vivente animale), mentre la persona è spostata a livello di una funzione la cui presenza e intensità di esercizio è fluttuante.

Non ci soffermiamo in questa sede sulla disamina puntuale delle diverse tesi,<sup>30</sup> ma vale la pena osservare che la negazione del corpo come segno della continuità ontologica del soggetto fa cadere in una serie di problematiche insolubili. Mi limito a segnalarne alcune. Se l'identità personale è relegata ad una funzionalità (coscienziale e intenzionale, o mnemonica) dobbiamo coerentemente assumere la rinuncia alla continuità del soggetto nel tempo, con tutte le conseguenze anche relazionali, politiche e sociali che ne derivano. La coscienza, infatti, si modifica quotidianamente – basti pensare al sonno –, o si può annullare farmacologicamente – come in un intervento chirurgico –, così come può

<sup>29</sup> Lo è invece se manteniamo – come vedremo tra poco – la prospettiva di una unità ontologica complessa (ilemorfica potremmo dire con linguaggio aristotelico), l'unica peraltro in grado di spiegare seriamente una serie di elementi che ci provengono sia fenomenologicamente dall'esperienza, sia dai dati scientifici.

<sup>30</sup> Ho affrontato questo tema in altri testi tra cui mi permetto di segnalare E. COLOMBETTI, *Incognita uomo. Corpo, tecnica, identità*, Vita e Pensiero, Milano 2006; IDEM, *Il soggetto nascosto e l'illusione dell'illusione*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 1-2 (2015) 491-497.

essere offuscata a causa di fattori ambientali – potrebbe esserci poco ossigeno –, o per l’assunzione di sostanze di diverso genere, oppure per la presenza di patologie o menomazioni. Di fronte a questo variare della coscienza ci ritroveremmo paradossalmente ad avere una identità intermittente e instabile, senza poter peraltro dire *di chi* sia cosciente la coscienza quando il soggetto è cosciente di sé. Analoghe considerazioni dovrebbero essere fatte per la memoria, a partire dalla questione dell’attendibilità del ricordo. È noto infatti sia che la memoria non può ritenere tutto quanto è accaduto ad un soggetto né tutte le azioni, interne o esterne, transitive o intransitive, che ha compiuto, sia che fattori personali o ambientali possono distorcerla, modificarne i dettagli. L’identità perde allora qualunque riferimento oggettivo, peraltro con importanti ricadute sul tema della imputabilità e della responsabilità delle azioni. La volatilità e la fallacia della memoria assunta come criterio identitario porta inevitabilmente con sé una costante rimodulazione dell’identità: non ricordare di aver compiuto un’azione comporterebbe una nuova sintesi narrativa, e quindi un soggetto diverso da quello che aveva compiuto quell’atto. Come osserva Bernard Williams,<sup>31</sup> fra l’altro, la memoria è sempre individuale mentre il riconoscimento dell’identità richiede un criterio condivisibile e confrontabile. Inoltre, perderemmo la possibilità di alcuni atti specificamente umani, come l’impegno del futuro nella promessa o nel contratto che si rivelerebbero impossibili perché nessuno avrebbe la garanzia di continuare ad essere quello che è al momento dell’impegno. Chiaramente, quindi, nessuna azione potrebbe essere esigita per obblighi assunti in passato, prossimo o remoto che sia. La durata del vissuto, così ben espressa ad esempio da Bergson, richiede una coscienza, ma anche un corpo, ed essere davvero coerenti con la rinuncia al ruolo del corpo nella propria identità ha conseguenze ben più ampie di quelle che a volte si mettono a fuoco nelle situazioni di confine della vita – quando cioè, come osservatori in terza persona, non abbiamo manifestazioni della coscienza altrui –, su cui spesso si concentra il dibattito contemporaneo.

<sup>31</sup> B. WILLIAMS, *Problemi dell’io*, Il Saggiatore, Milano 1990.

### 3. *Il corpo reinterpretato nelle scienze cognitive e negli studi dell'intelligenza artificiale*

Il terzo e ultimo punto che mi sembra importante mettere a tema è quello del corpo reinterpretato nell'alveo degli studi delle scienze cognitive e dell'intelligenza artificiale. Si tratta di un campo di ricerca estremamente ricco e di alto interesse antropologico, dove convergono una molteplicità di scienze tra cui la psicologia e la neurofisiologia, la filosofia della mente, la linguistica cognitiva, la logica e l'informatica. Un contesto in cui troviamo riformulato anche l'antico problema del rapporto tra l'anima e il corpo nei termini non equivalenti del rapporto tra la mente e il corpo. Si aprono qui domande dense quali quelle relative alla natura della mente (che non coincide affatto con la *psyché* greca, pur nelle sue diverse accezioni) e il criterio di lettura delle correlazioni empiricamente verificabili tra eventi mentali ed eventi fisici, così come non si può eludere il confronto con il tema della libertà che costituisce una totale anomalia nel mondo dei viventi.

Negli ultimi decenni, la considerazione del corpo e della sua interazione con la mente è diventata un aspetto cruciale di queste discipline, tenendo anche conto di come sia stato sempre più evidenziato quanto l'esperienza corporea, inclusi i sensi, il movimento e le interazioni fisiche con l'ambiente, influenzi profondamente i processi cognitivi. Tutto questo si inserisce, dalla fine del XIX secolo, nel quadro di un profondo cambiamento scientifico che apre (o riapre) quella che possiamo indicare come una *ontologia duale*, leggendo l'intera *realtà fisica nei termini di materia (massa ed energia) ed informazione*.<sup>32</sup> Facciamo due esempi, rispettivamente nell'ambito della biologia e della fisica. Per la prima consideriamo l'ambito della genetica. Qui troviamo non solo l'idea di informazione contenuta nelle tre basi azotate del DNA, ma anche del bisogno di una ulteriore istruzione che permetta di leggere, interpretare ed esprimere quanto racchiuso nel codice genetico. Questa sorta di "metainformazione" è oggetto dell'epigenetica, una branca della biologia che si occupa delle modifiche ereditabili nei geni e dell'espressione genica che avvengono senza determinare un cambiamento nella sequenza del DNA. Le variazioni epigenetiche sono fondamentali per

<sup>32</sup> Cfr. G. BASTI, *Dualità, epigenesi, intenzionalità. Dal mente-corpo al persona-corpo*, «Divus Thomas» 115/1 (2012) 29-89.

la specializzazione e despecializzazione delle cellule, rendendo o meno accessibili ai fattori di trascrizione del DNA i nucleosomi, in cui si trova compattato il DNA stesso.<sup>33</sup> Sul versante della fisica richiamiamo invece la teoria, o per meglio dire il programma di ricerca, di Wheeler nota come *It from bit*<sup>34</sup>, secondo il quale ogni componente del mondo fisico ha nel fondo una sorgente ed una spiegazione di tipo *immateriale*: ciò che comunemente indichiamo come la realtà delle cose (“it”) sorgerebbe come risposta a domande binarie duali sì/no (“bit”). Tutti gli enti ed eventi fisici sarebbero dunque all’origine realtà *informazionali*. Una informazione che, pertanto, costituisce effettivamente una grandezza fisica, misurabile e matematizzabile, benché immateriale.

Nel contesto di questo paradigma duale materia-informazione, si muove anche gran parte delle scienze cognitive e, in particolare, il crescente dominio dell’intelligenza artificiale. Alla base troviamo appunto l’idea di informazione, simbolizzabile e matematicamente esprimibile. Proprio a partire da questa constatazione, nel complesso dibattito in cui si confrontano diverse teorie della mente si trovano anche tutta una serie di proposte che descrivono la mente e il suo funzionamento in termini computazionali. Si tratta di modelli interpretativi particolarmente pervasivi, di fondamentale importanza nello sviluppo dell’Intelligenza Artificiale e che hanno un particolare impatto nella comprensione della corporeità. In estrema sintesi, gli stati mentali sono identificati con stati computazionali e il pensiero è fatto coincidere con delle manipolazioni formali di simboli aventi un contenuto rappresentativo.

<sup>33</sup> Con la generazione di un nuovo organismo (fecondazione) avviene un azzeramento della metilazione del patrimonio genetico proveniente dai due cromosomi, silenziando dunque queste istruzioni su come usare l’informazione genetica: fino alla fase della blastocisti le cellule embrionali sono totalmente despecializzate, mentre subito dopo, a partire dalla formazione dei tre foglietti embrionali, in ognuna viene utilizzata solo una parte di quella informazione, dando luogo alla specializzazione propria dei diversi tessuti e distretti somatici. Anche dopo la nascita, nei processi di autoriparazione del corpo a partire dalle cellule staminali somatiche, nell’interazione con l’ambiente e nelle esperienze vissute, continua questo processo di modificazione dell’espressione del DNA.

<sup>34</sup> L’idea è stata espressa in una conferenza tenuta a Tokyo nel 1989 e poi pubblicata. Cfr. J.A. WHEELER, *Information, Physics, Quantum: The Search for Links*, «Proceeding III International Symposium on Foundations of Quantum Mechanics», Tokyo 1989, 354-368.

Chiaramente, se riferendoci alla mente e alla coscienza (i due termini non sono coestensivi) ci fermiamo a questo livello di comprensione dell'informazione, si aprono una serie di questioni che investono lo statuto del corpo e rendono problematica la spiegazione di varie esperienze ordinarie, in primo luogo il fenomeno della coscienza in prima persona di sé e del mondo. Se si prende integralmente la teoria computazionale classica della mente, ciò che importa è appunto soltanto la funzione computata; in questo caso il sostrato fisico, per usare il vecchio e ormai superato – benché sempre riemergente – paragone del rapporto tra il corpo e la mente come con quello tra l'*hardware* e il *software*, è importante solo in posizione strumentale. Tutti noi utilizziamo dei dispositivi, ma quello che ci importa è la codificazione dell'informazione e le operazioni che sono in grado di realizzare. Quando il dispositivo non è più in grado di esprimere le funzioni che ci interessano, lo cambiamo, perché ciò che importa sono le operazioni, non la materialità del dispositivo. Il corpo allora può essere pensato come potenziabile, ma anche come obsoleto. Che la informazione “giri” su un sostrato biologico umano, su un *microchip* di silicio, su un mix dei due o su altre ibridazioni pensabili è di importanza secondaria perché quello che importa è, appunto, la funzione. Prendendo un po' le distanze da questa idea, le *neuroscienze computazionali* sottolineano invece l'importanza della biologia mettendo al centro l'architettura neuronale dei viventi e in particolare dell'uomo, con i loro specifici processi neurofisiologici. Tra gli studiosi che sostengono questa prospettiva troviamo però spesso posizioni denominabili come eliminativiste, in quanto dalla loro spiegazione eliminano, da qui l'aggettivo loro assegnato, la questione della intenzionalità. Anche queste teorie lasciano peraltro inevase alcune rilevanti questioni che, come ben spiega Di Francesco, possiamo sintetizzare così: «a) la capacità dei modelli computazionali o neurobiologici di render conto della natura della coscienza individuale; b) il problema della (problematica) validità del concetto di un io, concepito come soggetto unitario di esperienza; c) il rapporto tra i risultati sempre più sorprendenti della scienza cognitiva e la psicologia del senso comune, l'atteggiamento ordinario con cui guardiamo a noi stessi e agli altri come individui dotati di vita interiore e capacità di azione autonoma».<sup>35</sup>

<sup>35</sup> M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 2002, 204.

Già da questa rapida descrizione vediamo che il dialogo tra un'ontologia duale materia-informazione e una antropologia duale ilemorfica è certamente di estremo interesse, ma affatto semplice e questo perché la dualità di cui stiamo parlando, che potrebbe perfettamente coniugarsi ad una metafisica duale, spesso si iscrive in un orizzonte fisicista. Un dialogo difficile ma non impossibile. Per illustrarlo mi rifaccio ad un interessante e chiarissimo studio di Gianfranco Basti,<sup>36</sup> già precedentemente richiamato in nota, che mostra come la difficoltà di coniugare il dualismo aristotelico-tomista con il dualismo ontologico delle scienze nasca da un rifiuto del concetto di anima perché questa viene spesso malintesa e interpretata in termini non duali ma dualisti, come sostanza *altra* dal corpo. Ma per un'ontologia e antropologia duale, è il composto ad essere sostanziale, non l'anima. Questa non è una *cosa*, ma la forma dinamica del vivente. Ora, nonostante la refrattarietà contemporanea all'uso di questo termine aristotelico, si tratta di un'idea potentissima. La forma, infatti, non è una sorta di causa efficiente che *muove* il corpo, ma la relazione ordinata e dinamica tra le sue parti. Un concreto ordine, di questo concreto vivente. Che poi questa forma trascenda il corpo, e sia in grado di compiere atti che, per così dire, lo eccedono, non la rende una sostanza altra. Basti osserva che proprio questa nozione di *relazione tra le parti* risulta particolarmente interessante, in quanto è compatibile tanto con la nozione scientifica di informazione nel duplice versante della matematica e della logica,<sup>37</sup> quanto con quella ontologica di atto e determinazione della materia. A patto, però, torniamo a dirlo, di non confondere la forma con una sostanza immateriale: l'anima è la causa formale, non la causa efficiente del cambiamento del corpo (e, d'altronde, non esiste un corpo senza forma).

Questa idea fecondissima permette di spiegare anche caratteristiche corporee di primaria importanza nella comprensione dell'essere umano. Pensiamo ad esempio a quella che Gehlen indica come la no-

<sup>36</sup> Cfr. BASTI, *Dualità, epigenesi, intenzionalità*.

<sup>37</sup> Sul versante matematico, spiega sempre Basti, in quanto legata alla nozione di probabilità e di entropia (ossia della misura del numero di modi in cui un macrostato di un sistema fisico potrebbe ordinarsi); sul versante della logica per quanto riguarda l'indecidibilità all'interno di una teoria deduttiva (la verità o falsità della formula non può essere formalmente decisa all'interno della medesima teoria formalizzata).

stra radicale manchevolezza organica:<sup>38</sup> non solo, in confronto agli altri animali, nasciamo prematuri, ma permaniamo con una sorta di indigenza per cui non abbiamo né una vista particolarmente acuta, né una potente forza muscolare, né artigli o zanne capaci di attaccare e difendere, né una andatura veloce. Però l'uomo costruisce strumenti con cui potenza e amplifica la forza dei propri organi o, addirittura, che utilizza per svolgere le funzioni di organi che non ci sono.

Occorre comunque considerare, in aggiunta a queste osservazioni di Gehlen, che la capacità di costruire utensili è possibile *perché l'essere umano ha la mano*, ma a sua volta la mano ha senso *perché il vivente che ne è dotato è di natura razionale*. Già Aristotele, commentando Anassagora, che riteneva che l'uomo sia il più intelligente degli animali perché ha le mani, osserva che è vero piuttosto il contrario: «è invece ragionevole dire che ha ottenuto le mani perché è il più intelligente».<sup>39</sup> L'opposizione del pollice rispetto alle altre dita, infatti, permette certamente di manipolare la realtà e di costruire strumenti, ma tale attività trova il suo senso e la sua condizione di possibilità nella capacità di *porsi dei problemi*. Per costruire strumenti – cosa ben diversa dalla scoperta accidentale dell'utilità di qualcosa – occorre ipotizzare, prevedere, progettare. Costruiamo strumenti anche perché siamo capaci di concettualizzare finalità che non sono già presenti nell'ambiente che ci circonda, e questo a tutti i livelli. Nell'acero e nell'abete, per fare un esempio, non è iscritta la finalità della musica, ma l'essere umano in qualche modo è capace di immetterla, e costruisce i violini. Non solo, «alla fine l'essere manchevole siede in aereo»,<sup>40</sup> ma anche gode della Nona di Beethoven.

Quanto stiamo dicendo richiede però una spiegazione diversa rispetto al paradigma computazionale della mente sopra descritto. Ne troviamo una lucida spiegazione nel già menzionato testo di Basti. L'idea della mente intesa in termini computazionali, vi leggiamo, si appoggia a sua volta su una teoria rappresentazionale che, però, non rende affatto ragione della complessità e della capacità di novità del pensiero umano. Rappresentare significa infatti sempre assimilare e codificare le

<sup>38</sup> A. GEHLEN, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

<sup>39</sup> ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, IV, 10, 687a 8, in IDEM, *La vita*, a cura di D. Lanza, M. Vegetti, Bompiani, Milano 2018.

<sup>40</sup> H. POPITZ, *Verso una società artificiale*, Editori Riuniti, Roma 1996, 38.

informazioni che giungono dalla realtà: i sensi la recepiscono, si attivano dei neuroni e dei circuiti, viene codificata e, appunto, rappresentata in termini neuronali, ma senza alcuna novità. Non sembra esserci spazio per una attività intenzionale nuova da parte del soggetto. Occorre invece passare ad una prospettiva cognitiva intenzionale che permetta di spiegare come l'essere umano non solo possa risolvere i problemi in modo deduttivo, ma sia anche in grado di scoprire soluzioni diverse, di compiere induzioni, di problematizzare e creare nuove finalità, nuovi strumenti, nuovi contesti. Si tratta di quella che Basti indica come "logica della scoperta".<sup>41</sup> Un paradigma che, aggiungiamo, si rivela compatibile anche con attività altrimenti inspiegabili come quello della contemplazione del bello. Proprio pensando a questa capacità umana di porre finalità, recuperando l'idea dell'anima come forma dinamica del vivente, vale la pena richiamare l'osservazione di Tommaso per cui non possiamo propriamente dire che l'anima è nel corpo, perché non occupa uno spazio e pertanto non può essere *contenuta* in nulla. Tuttavia, se proprio vogliamo usare questa immagine dell'*essere contenuto* dobbiamo piuttosto dire che è *il corpo ad essere nell'anima*,<sup>42</sup> essendone quest'ultima il principio formale e organizzatore.

La stessa organizzazione corporea, l'attivazione neuronale connessa agli eventi mentali, si modifica a partire dall'intenzionalità e dall'azione che il soggetto compie e si propone di compiere. Per meglio spiegare questo discorso mi piace proporre come esempio la diversa concettualizzazione che uno stesso soggetto può avere della Scala delle Forbici nel Palazzo Reale di Torino, prodigio architettonico e di statica, a partire dalla sua intenzionalità. Se il visitatore del Palazzo sta ammirando l'opera frutto della genialità e caparbietà dell'architetto Filippo Juvarra, compiacendosene, probabilmente vedrà la scala come qualcosa di meraviglioso. Questo perché la sua azione è, appunto, quella della contemplazione. Ma se la stessa persona ha difficoltà di deambulazione e si propone di salire al piano di sopra, vedrà la molteplicità di rampe che si

<sup>41</sup> Si veda anche G. BASTI, *Logica della scoperta e paradigma intenzionale nelle scienze cognitive*, in T. CARERE-COMES (a cura di), *Atti del III Congresso Nazionale della SEPI (Society for the Exploration of the Psychotherapy Integration)*, Roma 2008, Florence Art Editions, Firenze 2009, 183-216.

<sup>42</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 52, 1c.



offrono al suo sguardo come un ostacolo da aggirare. La scala è sempre quella, ma poiché l'azione cambia (contemplare, progettare di andare al piano di sopra), la sua concettualizzazione è diversa. Lo stesso dato proveniente dall'ambiente dovrà essere elaborato in modo differente e, nel secondo caso, richiederà anche di escogitare soluzioni innovative per raggiungere l'obiettivo, attivando strutture neuronali diverse.

### III. POSTILLA CONCLUSIVA: UNA ESIGENZA DELLA RAGIONE

#### CHE RIAPRE LA DOMANDA

Il contesto che ha dato origine a queste brevi note di carattere filosofico sul corpo è stato quello, come si è detto in apertura, della riflessione teologica sulla resurrezione. Parlare di resurrezione, però, significa confrontarsi con la questione della morte. Ed è qui che vorrei gettare uno sguardo alla differente esperienza dell'approssimarsi della morte offerta nel testo platonico del Fedone e nel Nuovo Testamento. Nel primo troviamo descritta la morte di Socrate. Qui l'idea dell'immortalità dell'anima è chiarissima e pervade la scena: rivolgendosi a Critone, Socrate gli rammenta che «dobbiamo un gallo ad Asclepio, dateglielo, non ve ne dimenticate». <sup>43</sup> Asclepio è il Dio a cui si deve portare un tributo per ringraziare della guarigione, eppure Socrate sta per morire: la morte stessa è, platonicamente, guarigione dalla malattia che è il corpo, liberazione dal *soma sema*. Ben diverso è il tono emotivo che è offerto dalle pagine neotestamentarie, in cui Gesù all'approssimarsi della passione suda sangue. <sup>44</sup> Se si riflette filosoficamente sul ruolo del corpo nell'identità personale, la morte costituisce un problema non banale. Se dovessimo darne una definizione formale, potremmo dire che la morte è un tipo di trasformazione sostanziale. La vita, infatti, non è qualche cosa, ma *il modo di essere* di un ente che, appunto, è vivente. Laddove abbiamo a che fare con un cadavere, è venuta meno l'unità organica di quel corpo e,

<sup>43</sup> PLATONE, *Fedone*, in *Il senso della vita è la ricerca. Platone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2022, LXVI.

<sup>44</sup> La riflessione su questa differenza mi è stata suggerita dal testo in cui Cullman, teologo protestante, analizza la novità portata dall'annuncio cristiano della Resurrezione dai morti rispetto all'idea greca dell'immortalità dell'anima. Mentre quest'ultima è un concetto negativo (l'anima non muore), la resurrezione è invece un concetto positivo che chiama in causa un nuovo atto creatore di Dio. Cfr. O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Claudiana, Brescia 1987.

pertanto, il vivente ha cessato di esistere. Questo dato, però, in qualche modo rende problematica la conclusione a cui pure si giunge con la ragione, ossia che quella forma dinamica del corpo umano che abbiamo chiamato anima è capace di operazioni che trascendono la corporeità. Nel caso della persona umana, la forma dinamica che costituisce la relazione tra gli elementi di quel concreto vivente non si esaurisce nel presiedere l'unità organica del corpo, e pertanto non svanisce alla perdita di questa.

A volte, in modo un po' semplicistico, si parla della morte come dell'anima che abbandona il corpo, ma spesso dal punto di vista fenomenologico la questione sembra essere esattamente opposta, ossia di un corpo che, per l'aggressività di una patologia o di un trauma, non riesce più a trattenere l'anima. Tale contrasto potrebbe essere descritto nei termini di una sorta di debolezza dell'anima, di una ferita che la rende incapace di continuare a svolgere il suo ruolo di causa formale. Oltre alla difficoltà di dare ragione di tale incapacità, il filosofo si trova a dover affrontare una questione molto seria; se continuiamo a muoverci in un'antropologia e ontologia duale, non dualista, dobbiamo ribadire che se la persona umana non si esaurisce nel suo corpo, non coincide neanche con la sua anima. La morte è pertanto un problema non solo perché esistenzialmente segna l'impossibilità di ogni possibilità, come direbbe Heidegger, ma anche perché nonostante l'affermazione della immortalità dell'anima, aggredisce ciò che siamo. *L'anima esige il corpo*. Con gli strumenti che ci appartengono come filosofi arriviamo, oserei dire, ad un'aporia, ad un'*impasse* della ragione che però non possiamo evitare. Da un lato abbiamo l'esigenza di dire che, essendo questa forma capace di operazioni che trascendono la corporeità, l'anima non può finire con il disfacimento del corpo, dall'altra l'essere umano che siamo, corpo e anima, cessa di essere. Se la morte è una trasformazione sostanziale, o releghiamo il corpo alla periferia della nostra identità fino a farne uno strumento accidentale, ma questo contraddice la natura umana del nostro essere persona, o dobbiamo dire che l'idea dell'anima senza il corpo ferisce profondamente la nostra identità. Il problema delle cosiddette anime separate è filosoficamente inaffrontabile fuori da un contesto di rivelazione. La ragione, mi sembra di poter dire, da sola arriva ad una conclusione drammatica: continuiamo a vivere, ma non siamo più noi perché la nostra identità non è quella di una persona puramente

spirituale. E proprio in questo dramma la Rivelazione descrive qualcosa a cui la filosofia da sola non avrebbe mai potuto giungere, e che al tempo stesso riconosce essere pienamente razionale e che sana esattamente questa apparente contraddizione. La resurrezione dei corpi ci parla di una salvezza personale, *dell'essere umano tutto intero*: di *quest'anima, questa carne, queste ossa*, come abbiamo più volte ricordato. Di un'anima e di un corpo carichi di storia e di relazioni, a partire da quella cicatrice ombelicale che, muta, dice di una provenienza da un corpo di donna.

