

# Istinti e tendenze: fondamento e conseguenze di una distinzione antropologica

Instincts and Tendencies: Foundation and Consequences of an Anthropological Distinction

*Antonio Malo*

Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Filosofia  
malo@pusc.it

DOI: 10.17421/2498-9746-08-09

## Riassunto

*La questione dell'istinto è una delle più controverse nell'ambito delle scienze, perché riguarda le operazioni degli animali, soprattutto di quelli più evoluti, che sono caratterizzate da un alto grado di complessità. L'istinto non è solo un argomento molto dibattuto, ma anche transdisciplinare, in quanto deve tener conto dei dati della biologia, fisiologia, psicologia, filosofia e, nel caso dell'uomo, delle altre scienze dello spirito, come la sociologia, l'antropologia culturale, la linguistica, la religione, ecc. In questo breve saggio tenterò di approfondire il fondamento filosofico dell'istinto animale, come anche le sue differenze rispetto alle tendenze umane, a partire dalle quali si possono scoprire una serie di conseguenze importanti per l'antropologia filosofica e l'etica.*

**Parole chiave:** Istinti, tendenze

## Abstract

*The question of instinct is one of the most controversial in science, because it concerns the operations of animals, especially the more evolved ones, which are characterized by a high degree of complexity. Instinct is not only a much debated topic, but also a transdisciplinary one, as it must take into account the data of different sciences, like biology, physiology, psychology, and philosophy and, in the case of man, of other spiritual sciences, such as sociology, cultural anthropology, linguistics, religion, etc. In this short essay I will try to deepen the philosophical foundation of the animal instinct, as well as its differences with respect to human tendencies, from which a series of important consequences for philosophical anthropology and ethics can be discovered.*

**Keywords:** Instincts, Tendencies

## INDICE

1 Alcune idee sull'istinto a partire dalle scienze . . . . .	158
2 Il contributo della filosofia all'indagine sull'istinto . . . . .	161
3 L'istinto e la tendenza come potenzialità rispettivamente dell'intero animale e della persona . . . . .	167
4 La distinzione fra natura ed essenza . . . . .	174
5 Conclusione . . . . .	177

Agatha Christie scrive in uno dei suoi romanzi: «L'istinto è una cosa meravigliosa; non è spiegabile e non deve essere ignorato»<sup>1</sup>. La questione dell'istinto è, infatti, una delle più controverse, perché riguarda le operazioni degli animali, soprattutto di quelli più evoluti, che sono caratterizzate da un alto grado di complessità. L'istinto non è solo un argomento molto dibattuto, ma anche transdisciplinare, poiché deve tener conto della biologia, fisiologia, psicologia, filosofia e, nel caso dell'uomo, delle altre scienze dello spirito, come la sociologia, l'antropologia culturale, la linguistica, la religione, ecc.

In questo breve saggio tenterò di approfondire il fondamento filosofico dell'istinto animale, come anche le sue differenze rispetto alle tendenze umane, a partire dalle quali si possono scoprire una serie di conseguenze importanti per l'antropologia filosofica e l'etica. Prima però farò un breve riassunto su alcune delle teorie più note che riguardano questioni legate all'istinto, sia da un punto di vista delle scienze sperimentali sia da un punto di vista filosofico, in modo da ricavarne gli elementi essenziali.

## 1 ALCUNE IDEE SULL'ISTINTO A PARTIRE DALLE SCIENZE

Dal punto di vista fisiologico ciò che appare con più chiarezza è la relazione fra lo stimolo esterno e la risposta, questo ha portato a considerare l'istinto semplicemente come un meccanismo adattativo in relazione ai cambiamenti dell'ambiente. Alcuni autori hanno perciò considerato l'istinto come una catena di reazioni dell'organismo causate da stimoli esterni, così le contrazioni dei muscoli di una rana stimolati da una scarica elettrica potrebbero spiegare i salti della rana. Il problema di quest'impostazione meccanicistica è che si perde di vista l'intenzionalità dell'azione. Infatti, la semplice contrazione dei muscoli provocata da una stimolazione esterna, non è la stessa cosa rispetto al salto che la rana compie per gettarsi

<sup>1</sup>A. Christie, *Poirot a Styles Court*, trad. it. D. Fonticoli, Mondadori, Milano 2020, p. 128.

nel fiume con lo scopo di proteggersi. Anche un evolucionismo rigido che concepisce le funzioni vitali legate necessariamente all'adattamento all'ambiente, nonostante abbandoni lo schema azione-reazione (in quanto propone l'esistenza di comportamenti innati relativamente stereotipati), continua a considerare l'istinto qualcosa di secondario nei confronti degli stimoli ambientali, le cui modifiche sarebbero la causa principale del comportamento animale.

Per quanto riguarda il versante psicologico, il comportamentismo condivide anche lo stesso errore del meccanicismo: tentare di spiegare l'azione dell'animale e dell'uomo a partire da cause esterne sia che — nelle teorie più semplici — si tratti di stimoli associati all'azione mediante condizionamenti, come nel famoso cane di Pavlov, sia che — nelle teorie più sofisticate di Skinner<sup>2</sup> — si tratti di tutta una serie di comportamenti operanti o evitanti e dei loro rafforzamenti, diminuzione o cessazione in risposta agli effetti prodotti sull'ambiente.

Sempre in ambito psicologico gli istinti sono stati studiati, oltre che dal punto di vista della loro causalità ambientale, dalla loro origine interna innata. Per distinguere queste due prospettive, la psicanalisi freudiana usa due termini, che nel linguaggio comune sono quasi sinonimi: *Instinkt*, per riferirsi a una risposta automatica e stereotipata di fronte ad uno stimolo specifico (molto simile a un riflesso) e *Trieb*, per connotare invece un impulso, pulsione o desiderio. Se nell'opera *Le pulsioni e le loro vicissitudini*, pubblicata nel 1915<sup>3</sup>, nonostante distingua l'istinto dell'animale dalla pulsione umana, Freud continua a spiegare la vita psichica umana in termini fisiologici per cui accanto alla pulsione all'autopreservazione si trova quella sessuale, in un'altra opera posteriore, intitolata *Le origini della psicoanalisi* (1915-1918)<sup>4</sup>, la pulsione all'autopreservazione — molto simile allo stesso istinto degli animali — scompare per centrarsi esclusivamente su quella sessuale, che adesso riceve il nome di libido. Più tardi, la differenza con l'istinto dell'animale sarà ancora più grande, poiché alla pulsione sessuale (*Eros*) si affiancherà quella di morte (*Thanatos*).

La concezione dell'istinto come simile ad un riflesso ereditato geneticamente che non avrebbe bisogno di esperienze la troviamo pure in alcune ricerche attuali di neurologia, nelle quali mediante modelli computazionali si tenta di simulare, ad esempio, lo sviluppo del linguaggio umano, poiché esso è considerato un istinto alla stregua di tanti altri. Secondo questi autori<sup>5</sup>, il linguaggio può sorgere, senza che ci sia nessun tipo di struttura innata né di regole grammaticali, a partire da

<sup>2</sup>Cfr. J. G. Holland, B. F. Skinner, *The analysis of behavior: A programm for Self-Instruction*, McGraw Hill Inc., New York 1961.

<sup>3</sup>Cfr. S. Freud, *Metapsicologia: Pulsioni e loro destini* (*Triebe und Triebchicksale*), trad. it. R. Colorni, in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.

<sup>4</sup>Id., *Le origini della psicoanalisi: lettere a Wilhelm Fliess, abbozzi e appunti, 1887-1902*, a cura di M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris, trad. it. Giulio Soavi, pref. E. Servadio, in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

<sup>5</sup>Cfr. T. Mikolov, I. Sutskever, K. Chen, G. Corrado, J. Dean, *Distributed Representations of Words*

una “rete neurale” sufficientemente complessa da aggiustare progressivamente i collegamenti fra i diversi passaggi da *input* a *output* mediante i corrispondenti feedback.

D'altra parte, l'importanza che hanno i fini dell'animale o dell'uomo nell'istinto porta altri psicologi, come McDougall<sup>6</sup> a considerare il comportamento sempre in relazione a determinati motivi. Essi sono da ricercare nelle emozioni, alla base delle quali si troverebbero gli istinti: fame, sete, paura, aggressività, desiderio sessuale, cura parentale, ma anche semplici riflessi come quelli che ci portano a tossire, starnutire, piangere, così fino ad elencarne tredici. Sebbene questa classifica degli istinti sia artificiosa, la critica di McDougall alla spiegazione meccanicistica dell'istinto è ancora valida.

Il ruolo che la pulsione innata e la motivazione giocano nel comportamento è anche messo in evidenza dall'etologia. Konrad Lorenz<sup>7</sup>, ad esempio, parla di *Instinkhandlung* (comportamento istintivo) dell'animale di fronte al comportamento imparato. Il primo può essere descritto come un particolare processo fisiologico che dà luogo a determinati schemi di comportamento innati, ereditati geneticamente. In quanto non imparato, il comportamento istintivo è comune a tutti gli individui della specie o almeno a uno dei due sessi, e dato che questo segue determinati schemi, Lorenz ipotizza l'esistenza di un controllo interno che collega le sue diverse fasi una volta attivato. Infine, anche se è innato, il comportamento ha bisogno di uno stimolo esterno per scatenarsi. Lo scopo dell'istinto, sempre secondo Lorenz, è la realizzazione di un determinato comportamento, come se l'animale sentisse il desiderio irrefrenabile di metterlo in atto.

Recentemente l'idea di un istinto innato sia negli animali sia nelle persone è stata difesa da Steven Pinker. A differenza di Lorenz, Pinker è uno psicolinguista, non un biologo. Tuttavia, nel suo libro *The Language Instinct*, pubblicato nel 1994<sup>8</sup>, offre — come Lorenz — un'interpretazione evoluzionistica del linguaggio da un punto di vista psicologico. Il carattere istintivo del linguaggio appare ancora con più chiarezza nel libro intitolato *How the Mind Works* (1997)<sup>9</sup>. A fronte di una visione costruttivista e sociale del linguaggio oggi di moda, egli difende

*and Phrases and their Compositionality*, «Advances in Neural Information Processing Systems (NIPS)», 26 (2013), <https://papers.nips.cc/paper/2013/hash/9aa42b31882eco39965f3c4923ce901b-Abstract.html>.

<sup>6</sup>Cfr. W. McDougall, *An introduction to social psychology*, Methuen, London 1919.

<sup>7</sup>Lorenz è conosciuto soprattutto per la sua teoria dell'*imprinting*, definito da lui stesso come «la fissazione di un istinto innato su un determinato oggetto» (K. Lorenz, *Io sono qui, tu dove sei? Etologia dell'oca selvatica*, Mondadori, Milano 2007, p. 23). Nell'osservare le oche selvatiche scopri che i loro pulcini avevano l'istinto innato di seguire il primo essere vivente che si trovasse davanti a loro appena si schiudevano le uova.

<sup>8</sup>Cfr. S. Pinker, *The Language Instinct. How the Mind Creates Language*, Harper Perennial Modern Classics, New York 2007.

<sup>9</sup>Cfr. Id., *How the Mind Works*, Norton and Company, New York 1997.

la visione innatista. Secondo lo studioso, il linguaggio è uno strumento per la comunicazione prodotto dall'evoluzione del cervello umano e trasmesso geneticamente mediante selezione naturale. A partire dal Paleolitico, l'*homo sapiens* avrebbe avuto una propensione innata a comunicare mediante il linguaggio, la quale dipenderebbe dalle nuove strutture del cervello umano nei confronti degli ominidi.

Basta questa breve rassegna di alcune delle teorie sull'istinto per capire la sua complessità, il che rende impossibile ridurlo ad uno degli estremi delle tradizionali opposizioni: genetico/ambientale, innato/imparato, individuale/specifico... È chiaro che la genetica influisca sul comportamento degli animali e degli uomini, ma anche l'apprendimento, l'imitazione e, in generale, la relazione con gli altri individui della specie.

Se si volesse fare una fenomenologia degli istinti a partire dai dati finora presentati, potremmo affermare che essi hanno tre caratteristiche essenziali:

1. Sono un riflesso della legge vitale della comunicazione (mirano alla soddisfazione dei bisogni più che alla riduzione di una tensione, ossia ai rapporti significativi con l'ambiente).
2. Anticipano il futuro, ma in modo oscuro e confuso.
3. Hanno una direzione verso il fine che deve essere realizzato, ossia un'inclinazione verso un determinato comportamento.

L'istinto, quindi, è un'inclinazione necessaria verso un determinato comportamento, per cui può essere considerato sia dal punto della sua intenzionalità, ad esempio, l'uccisione della preda è legata all'istinto nutritivo (ucciderla per mangiarla, anche se nell'animale non c'è consapevolezza di una tale finalità) sia della causalità che lo fa scattare, la fame dell'animale in presenza della preda è la causa della sua dinamizzazione, come pure dei diversi schemi innati e delle loro modifiche secondo le tappe e l'esperienza. Insomma, l'istinto è un fenomeno vitale che rende possibile stabilire una relazione con l'ambiente, mediante la quale appaiono gli oggetti che possono soddisfare i differenti bisogni dell'animale, i quali a loro volta fanno scattare in lui determinati comportamenti stereotipati. Insomma, nell'istinto c'è un intreccio di genetica e ambiente, d'innatismo e apprendistato. Ma come si possono mettere assieme elementi così diversi?

## 2 IL CONTRIBUTO DELLA FILOSOFIA ALL'INDAGINE SULL'ISTINTO

Anche in ambito filosofico c'è una molteplicità di teorie atte a spiegare questo fenomeno. Potrebbero essere raggruppate tutte quante in tre categorie: ilemorfiche, dualistiche e monistiche.

Fra le teorie ilemorfiche si trova quella di Aristotele, modificata in parte da san Tommaso. Le teorie dualistiche e monistiche, di cui troviamo già alcuni accenni nella filosofia antica e medievale, risalgono soprattutto all'epoca moderna e contemporanea. Anzi, sebbene si oppongano radicalmente fra di loro, le teorie monistiche dipendono dialetticamente da quelle dualistiche, in quanto nascono dal rifiuto del *cogito* cartesiano, per cui delle due sostanze rimane una sola, la *res extensa*, ovverosia la materia.

Con l'unione fra due copricipi — anima o atto primo del vivente e corpo naturale organico che ha la vita in potenza —, l'ilemorfismo non solo difende l'unità del vivente e, quindi, dell'animale o dell'uomo, ma anche l'esistenza di un'interiorità e la ricerca da parte del vivente della perfezione del proprio vivere mediante una serie di operazioni. Come abbiamo visto, questi elementi: interiorità (intenzionalità e motivi), ricerca di un fine e comportamento adeguato ad esso sono presenti nell'istinto, il cui equivalente riceve il nome di *orexis*, in Aristotele, e di *appetito*, in san Tommaso. Infatti, nonostante la diversità di istinti, tutti quanti appartengono — secondo questi autori — allo stesso animale, e nascono in lui nella misura in cui tende verso la perfezione del proprio atto vitale. Sia Aristotele sia san Tommaso considerano che, a differenza delle inclinazioni delle piante che dipendono solo dalla propria forma, quelle degli animali derivano dalle forme conosciute sensibilmente. La perfezione del vivere degli animali, quindi, non si trova solo nel possedere una determinata anima o principio vitale, ma nella relazione fra il vivere dell'animale e il resto degli esseri naturali viventi o meno (oggi parleremo di un rapporto con l'ambiente). Tale relazione è resa possibile attraverso la conoscenza. Ne deriva la tesi aristotelica secondo cui il desiderio nasce dalla conoscenza, concretamente da quella in cui si sperimenta il piacere<sup>10</sup>. Non si tratta, però, di un piacere nato dalla semplice conoscenza o unione intenzionale, bensì di uno nato da un inizio di unione reale, che perciò fa scattare la ricerca di ciò che è sentito come piacevole, fino a possederlo mediante l'azione.

Seguendo la falsariga di Aristotele, san Tommaso colloca l'appetito non solo all'interno della cornice degli esseri naturali, ma in una più ampia: quella della creazione e della relazione fra Creatore e creatura. L'origine dell'appetito nella creatura è la sua stessa partecipazione all'essere e al fine che ad essa corrisponde secondo l'Amore con cui Dio l'ama<sup>11</sup>. Per gli animali il fine è naturale e sensibile, mentre per l'uomo è soprannaturale e intelligibile. Pertanto che l'animale sia dotato di un appetito naturale e un altro sensibile, dipende — come sosteneva Aristotele — dalla conoscenza del proprio bene, e in ultima analisi dall'amore o connaturalità con esso. Proprio perché tale connaturalità non può essere percepita con le semplici sensazioni, san Tommaso — prendendo spunto dall'interpretazio-

<sup>10</sup>Cfr. Aristotele, *De anima*, III, 9-10, 433a4-433b10.

<sup>11</sup>Cfr. San Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 21, a. 1.

ne aristotelica di Avicenna — sostiene la necessità che gli animali e anche l'uomo siano dotati di un senso interno — estimativa nell'animale e cogitativa nell'uomo — che permetta loro di cogliere il bene sensibile connaturale, che nel caso dell'uomo partecipa anche dell'intelligenza<sup>12</sup>. Una volta che l'animale trova l'oggetto che gli è connaturale attraverso la conoscenza, l'appetito si attualizza diventando una passione, quella dell'amore, alla quale segue il desiderio che si mantiene finché non c'è l'unione totale con l'oggetto, dopodiché l'animale sperimenta piacere.

Come vedremo, sebbene Aristotele e san Tommaso con il loro ilemorfismo riescano a dar ragione di alcune delle caratteristiche fenomenologiche dell'istinto, come il finalismo, la relazione con l'ambiente e con l'azione, in loro manca — almeno in modo esplicito — una spiegazione su come l'istinto influisca sulla conoscenza e, più in generale, sulla coscienza.

La ricchezza di questo fenomeno si perde, però, nel dualismo cartesiano. La separazione cartesiana fra due sostanze complete e radicalmente differenti: *res extensa* (corpo) e *res cogitans* (anima, coscienza o autocoscienza)<sup>13</sup> riduce l'istinto — come accadrà più tardi nel comportamentismo — ad una pura reazione fisiologica da parte dell'animale, per cui scompaiono una serie di elementi essenziali, come l'interiorità, il finalismo e la relazione vissuta con l'ambiente. D'altra parte, il necessitarismo causale degli stimoli esterni rende difficile, se non impossibile, l'apprendistato dell'animale a partire dalla relazione fra componente innata e ambientale. L'azione dell'animale dipenderà sempre da una causa estrinseca, per cui non ci sarà alcuna differenza fra ciò che è naturale o non naturale<sup>14</sup>.

Solo nel caso dell'uomo la necessità lascia il passo alla contingenza. Infatti, nonostante ci sia una relazione iniziale fra il corpo e l'anima basata sulla loro unione di fatto, essa può essere modificata poiché fra di loro non c'è una causalità necessaria, ma contingente. Negli esseri umani si dà un'associazione, prodotta dalla consuetudine, fra, da una parte, l'influsso causale degli oggetti esterni sul nostro corpo, concretamente sui nervi e sugli spiriti animali che sarebbero le parti più sottili e veloci del sangue, e di queste ultime sul movimento della ghiandola pineale e, dall'altra, l'influsso contingente del movimento di questa ghiandola sul pensiero; infatti, sempre secondo Cartesio, i movimenti della ghiandola pineale sono associati contingentemente a determinate immaginazioni, emozioni, volizioni, ma poiché queste ultime sono sotto il potere dell'uomo, egli può mo-

<sup>12</sup>Cfr. *ibid.*, q. 10, a. 5 e *S. Th.*, I-II, qq. 22-47.

<sup>13</sup>Cfr. R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, p. 25.

<sup>14</sup>Tale necessitarismo dipende dallo stesso concetto cartesiano di azione-passione: «ritengo che tutto ciò che si fa o che accade [...] è una passione dal punto di vista del soggetto al quale accade, ed una azione dal punto di vista di quello che fa sì che ciò accada. In modo tale che, benché l'agente ed il paziente siano sovente molto differenti, l'azione e la passione sono sempre una stessa cosa, che ha due nomi a cagione dei due diversi soggetti ai quali può rapportarsi» (R. Descartes, *Les passions de l'âme*, AT XI, p. 327).

dificarli<sup>15</sup>. Infine, la volizione è legata all'azione del corpo attraverso il percorso inverso (dalla volizione al movimento della ghiandola pineale) fino ad arrivare al movimento delle proprie membra. Perciò, mentre gli animali non possono modificare da soli le proprie reazioni, se non con l'addestramento, gli uomini possono controllare volontariamente le proprie azioni. Ad esempio, i cani da caccia, quando sono addestrati nel sentire lo sparo invece di fuggire (il che sarebbe la loro reazione naturale), restano fermi per scattare subito dopo in cerca della preda uccisa o ferita; diverso è il caso di un guerriero che, uditi gli spari in battaglia, prova paura ma può — a differenza dell'animale — dominarla immaginandosi, ad esempio, l'infamia che porterà con sé la sua codardia oppure pensando all'amore che deve alla patria o alla necessità di sacrificarsi per il bene dei suoi concittadini. Quindi, sempre secondo Cartesio, solo nell'uomo l'azione non dipende da una causa esterna, bensì da una interna, ossia dalla volontà.

Insomma, sebbene abbia una visione meccanicistica dell'istinto, il dualismo cartesiano mette in risalto la differenza radicale fra l'animale e l'uomo, che consiste nella mancanza di una causalità necessaria nell'uomo e il bisogno che questo ha della volontà per agire.

L'opposizione fra inclinazione naturale e istintiva e atto libero raggiungerà la sua formulazione più precisa con Kant. La distinzione gnoseologica fra sensazione e ragione diventa tensione in ambito pratico poiché, come in Cartesio, l'uomo in Kant partecipa sia delle inclinazioni naturali del brutto, sia della razionalità degli esseri spirituali. Perciò, può seguire sia l'istinto sia la ragione. Quando segue la forma universale della ragione diventa buono moralmente<sup>16</sup>. Quindi, la bontà o malvagità può predicarsi dell'uomo, ma non dell'animale. Solo in modo antropomorfo possiamo parlare dell'agnello buono e del lupo cattivo, poiché tutti e due seguono sempre i loro istinti. Dove c'è necessità, non c'è possibilità e dove non c'è possibilità non c'è moralità. Il comportamento umano, a differenza di quello dell'animale, è morale, perché non è necessario. Il fine nell'animale è la natura o la specie, mentre quello dell'uomo è se stesso e, perciò, a differenza dell'animale può agire per se stesso. Ne deriva la dignità di ogni persona umana e di conseguenza la sua responsabilità e il suo essere capace di merito o demerito.

Sul piano teoretico la distinzione fra l'inclinazione dell'animale e quella dell'uomo la troviamo soprattutto in Hegel. Per questo autore, sebbene l'animale

<sup>15</sup>*Ibid.*, AT XI, p. 329.

<sup>16</sup>«Ora ciò che serve alla volontà come principio oggettivo di autodeterminazione è il fine e, se questo è dato dalla ragione, deve valere parimenti per tutti gli esseri ragionevoli. Viceversa, ciò che contiene soltanto il principio di possibilità dell'azione il cui effetto è il fine, si chiama il mezzo. Il principio soggettivo del desiderio è il movente, il principio oggettivo del volere è il motivo; donde la differenza tra fini soggettivi che si fondano su moventi, e fini oggettivi che risalgono a motivi validi per ogni essere ragionevole» (I. Kant, *Fondamenti della metafisica dei costumi*, trad. it. E. Carrara, La Nuova Italia, Firenze 1967<sup>8</sup>, p. 84).



non sia un fine per-sé, lo è in-sé. Quindi, la distinzione non consiste nel fatto che l'animale non abbia un fine interno, bensì che egli non è consapevole di averlo, poiché avere un fine non è la stessa cosa che conoscerlo come tale. Come spiega lo stesso Hegel, rendersi conto di ciò non è facile, giacché «la relazione teleologica viene abitualmente rappresentata come una relazione esterna, e che l'opinione dominante è quella secondo cui il fine esisterebbe soltanto in una modalità consapevole. L'istinto, invece, è l'attività teleologica che agisce in modo inconsapevole»<sup>17</sup>. Il possesso di un fine inconsapevole o istinto è quello che Hegel denomina *concetto interno*.

Oltre all'essere inconsapevole, il fine interno dell'animale fa riferimento sempre a qualcosa di concreto sia riguardo all'oggetto sia riguardo ai mezzi per raggiungerlo, mentre quello umano è generico sia nei suoi oggetti sia nei suoi mezzi. Perciò, Hegel distingue fra bisogno comune ad animali e uomini (*Bedürfniss*) e desiderio (*Wunsch*), che è solo umano. L'animale ha, dunque, solo bisogni, mentre l'uomo ha anche desideri perché non sa di che cosa né di quanto ha bisogno né di come ottenerlo. Ma proprio perché non dipende completamente da determinati oggetti naturali, può trascendere la concretezza dei bisogni, moltiplicando sia gli oggetti da desiderare sia anche i mezzi per ottenerli. In questo modo — sempre secondo Hegel — si manifesta l'universalità della ragione umana<sup>18</sup>.

Il carattere universale delle inclinazioni umane porterà Scheler, prima, e Gehlen dopo a distinguere non solo l'istinto dalle tendenze umane, ma anche l'ambiente animale dal mondo umano. Infatti, mentre l'ambiente animale corrisponde alla concretezza degli oggetti e dei mezzi, quello umano riguarda il carattere universale degli oggetti e dei mezzi. Fra questi autori c'è però un'importante differenza.

Scheler, infatti, continua a collocarsi sulla scia del dualismo (anche nel suo ultimo periodo di risonanze panteistiche) e, quindi, difende l'esistenza dello spirito e della sua superiorità sul mondo materiale e fisico. Così, secondo lui, l'uomo non ha istinti, bensì tendenze caratterizzate da una tensione fra la povertà e l'eccedenza, fra il vuoto, ad esempio, della fame e della sete e la loro soddisfazione oltre il semplice bisogno<sup>19</sup>. Infatti, sempre secondo Scheler, oltre all'aspetto di generalità

<sup>17</sup>Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007, p. 597.

<sup>18</sup>Ciò avviene, in primo luogo, mediante la moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi, e, in secondo luogo, mediante la scomposizione e differenziazione del bisogno concreto in singole parti e in singoli lati, i quali divengono diversi bisogni particolarizzati e, quindi, più astratti. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto (1820)*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, p. 347.

<sup>19</sup>Le tendenze umane possono essere divise in tre grandi gruppi: 1) tendenze della vitalità (esteriorizzazione e interiorizzazione dell'attività vitale, gioco, sessualità); 2) tendenze dell'io individuale (possessione, potere, stima e autostima); 3) tendenze della transitività (dell'essere-con, ossia socievolezza, come l'imitazione e il linguaggio, e dell'essere-per, ossia comunione, come l'amicizia, il matrimonio, la famiglia, la comunità civile e religiosa). Non dobbiamo, però, perdere di vista che

— di cui parla Hegel —, che distrugge la necessità e la concretezza dell'istinto, c'è anche l'apertura dell'inclinazione umana alla totalità del reale o mondo<sup>20</sup> e non solo a determinati significati istintivi e ad un'immaginazione che va al di là delle forme sensibili apprese mediante un eccesso di fantasia (*Phantasieüberschuß*) permettendo così all'uomo di negare, differire o di stabilire delle preferenze riguardo alle diverse possibilità da realizzare<sup>21</sup>.

Gehlen, invece, nonostante rifiuti la tesi evolucionistica per l'uomo, ha un'impostazione puramente biologista e monistica<sup>22</sup>, per cui quanto appariva in autori dualistici come superiorità della persona (universalità, apertura, eccesso), in corrispondenza al carattere spirituale dell'uomo, viene adesso considerato inferiorità nei confronti degli animali, indigenza, fino a parlare dell'uomo come essere mancante (*Mangelwesen*). L'uomo non ha istinti, ma solo pulsioni, incapaci da sole di coordinarsi per arrivare ad un comportamento determinato. Insomma, secondo Gehlen, le inclinazioni umane non sono un intreccio di povertà e di eccedenza, bensì solo di povertà istintiva, che è in parte compensata dallo sviluppo del cervello e, in generale, dalla coscienza. La relazione fra somatico e psichico non è, quindi, sistemica, non c'è ilemorfismo, bensì è esterna e si dà nell'azione; di cui la definizione di uomo come *un essere che agisce*<sup>23</sup>.

L'apertura al mondo non nasce, dunque, dalla spiritualità, bensì dalla non specializzazione dell'uomo, il quale per poter vivere deve affidarsi alla propria attività e intelligenza. Quindi, l'uomo — a differenza dall'animale — non si adatta a un ambiente, una specie di paradiso naturale, ma è «esposto al mondo in ogni senso, deve mantenersi, appropriandosene, elaborandolo da cima a fondo, riconoscendolo e 'prendendolo nelle sue mani', diversamente dall'animale»<sup>24</sup>. Grazie all'azione e agli strumenti l'uomo, da una parte, ovvia agli svantaggi propri delle sue carenze e, dall'altra, è esonerato dalla situazione in cui si trova, per cui la

questi tre tipi di tendenze corrispondono sempre alla stessa persona, che è unica e irripetibile. Per la divisione delle tendenze seguo in parte la classificazione di Ph. Lersch, *La struttura del carattere (Aufbau der Person)*, a cura di C. Berluchini, Cedam, Padova 1950, in particolare il capitolo IV.

<sup>20</sup>Cfr. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1949, p. 39.

<sup>21</sup>Cusinato considera che il dif-ferire di cui parla Scheler «fa tutt'uno con il do-versi ri-ferire a e apre così al pre-ferire, sganciando dal consumo immediato e inintenzionato per aprire al godimento diluito e rivestito di immagini». Cfr. G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 173.

<sup>22</sup>«Solo seguendo la strada che è stata indicata qui diventa possibile una concezione biologica, ossia empirica e non dualistica, dello spirito, e questo in ogni caso solo ove sia verificabile una ulteriore ipotesi, divenuta ora necessaria: che tutte le prestazioni spirituali dell'uomo siano comprensibili e riconoscibili a partire da questa facoltà di agire» (A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990, p. 122).

<sup>23</sup>Cfr. A. Gehlen, *L'Uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo (Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt)*, trad. it. C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 48-50.

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 383.

sua esistenza non si riduce al presente ma si proietta verso il futuro. Attraverso l'azione, l'uomo costruisce il mondo e se stesso.

Ne consegue che le azioni debbono essere separabili dalle pulsioni mediante una specie di «*iato* tra loro, avendo le prime bisogno dei *loro* tempi e delle *loro* occasioni per poter essere adeguate, ponderate, migliorabili e ripetibili»<sup>25</sup>. Grazie allo *iato* fra pulsioni e azione, l'uomo può educarle, dando luogo alla cultura, che è un elemento imprescindibile dell'esistenza dell'uomo. L'apertura al mondo mediante l'azione rende possibile anche la relazione con gli altri<sup>26</sup>. Per cui, l'azione ha sempre un significato sociale. Insomma, la struttura pulsionale dell'uomo, nella sua necessità vitale di essere plasmata, è per sua natura in rapporto con l'azione, con il mondo, con la cultura e con la socievolezza.

In conclusione, la filosofia non solo tenta di comprendere le cause dell'istinto e di come questo si relaziona con le altre facoltà e con i diversi fenomeni della vita dell'animale, ma anche, soprattutto, a partire da Hegel, di distinguere l'istinto animale dalle inclinazioni umane. In questo senso, il termine desiderio restringe il suo significato per riferirsi all'apertura generica, mondana, storica e culturale dell'inclinazione umana.

Nonostante tanti guadagni offerti dalla riflessione di questi autori, resta ancora da fondare metafisicamente sia l'istinto sia la tendenza umana, come anche le loro differenze. Nei punti successivi tenterò di affrontare tale questione.

### 3 L'ISTINTO E LA TENDENZA COME POTENZIALITÀ RISPETTIVAMENTE DELL'INTERO ANIMALE E DELLA PERSONA

Dopo queste brevi pennellate di storia della filosofia, torniamo alla nostra domanda: com'è possibile che l'istinto abbia una tale complessità, che si accentua ancora di più nella tendenza umana?

Né la risposta della filosofia classica, che lo rende dipendente dalla conoscenza, né quella della filosofia moderna e della fenomenologia, che lo considera semplicemente o come un misto di povertà-eccedenza o come semplice mancanza da compensare mediante il pensiero, sono in grado di spiegare una tale complessità. Certamente, in san Tommaso, come abbiamo visto c'è l'accento ad un appetito naturale che precede la conoscenza, ma esso viene specificato, ossia fatto diventare semplicemente animale o umano, dalla conoscenza, seguendo così la celebre

<sup>25</sup>*Ibid.*, p. 379

<sup>26</sup>«L'interiorità umana è *aperta al mondo*; e ciò significa per un verso: investita di esperienze, impressioni, intuizioni, su ciascuna delle quali può attecchire e crescere un aspirare, un tendere; per un altro verso significa: la vita delle pulsioni e dei bisogni umani racchiude *valori lontani*, immagini del passato, un tendere verso ciò che è assente, un desiderare, un anelare a situazioni e circostanze future» (*Ibid.*, pp. 385-386).

massima *nihil volitum nisi praecognitum*. Per cui esso, da una parte, non sembra avere nessun influsso sulla stessa conoscenza e, dall'altra, non si collega con l'azione se non è attraverso la conoscenza. Ma la biologia, la fisiologia e l'etologia dimostrano che la relazione fra la conoscenza e l'istinto non è in una sola direzione; infatti, oltre a dipendere dalla conoscenza, l'istinto precede la conoscenza e, perciò, può influire su di essa, ad esempio, limitando il suo campo, poiché l'animale percepisce ciò di cui ha bisogno per poter vivere. Così, il pipistrello percepisce gli ultrasuoni perché le sue prede, le zanzare e le farfalle notturne, li producono con le loro ali oppure l'ape percepisce i raggi ultravioletti che corrispondono ai colori di alcuni fiori di cui si nutre.

In questo senso, la fenomenologia rappresenta un importante guadagno in quanto fa vedere che l'istinto e la tendenza sono legati a due modi differenti di percepire la realtà: come semplice ambiente o come mondo. Non spiegano, però, il fondamento di tale connessione.

La mia tesi è semplice: gli istinti e le tendenze sono la manifestazione dinamica della natura rispettivamente dell'animale e dell'uomo. La definizione classica di natura come l'essenza in quanto principio di operazioni, sebbene sia valida, deve essere intesa a partire dagli istinti e dalle tendenze. La natura non è tanto un'essenza già esistente, come se fosse una forma perfettamente determinata, ma piuttosto uno speciale tipo di potenzialità. Infatti, di fronte ai dinamismi corporei (come i battiti del cuore), alle semplici reazioni corporali, a stimoli o alle facoltà sensibili o intelligibili, gli istinti e le tendenze corrispondono alle potenzialità dell'intero animale o dell'intera persona. Perciò in queste potenzialità troviamo, da una parte, tutto ciò che costituisce rispettivamente l'animale con il suo corpo e la sua psiche, e la persona con il suo corpo, la sua psiche e il suo spirito, ossia la sua relazionalità essenziale. Proprio per il fatto che gli istinti e le tendenze sono potenzialità rispettivamente di tutto l'animale o di tutta la persona, la loro natura è dinamica e, nel caso dell'animale, gli permette di adattarsi all'ambiente, di conoscere, d'imparare in maggiore o minore grado tutto ciò che riguarda le attività necessarie per svilupparsi d'accordo con la propria specie.

Quindi, è l'istinto a mettere in moto l'animale affinché possa vivere come individuo di una determinata specie, ossia perché possa realizzare determinati comportamenti. Ciò significa che se non ci sono ostacoli esterni come, ad esempio, l'assenza dell'oggetto che può soddisfare i bisogni dell'animale o l'addestramento umano che può modificarli, l'istinto porta necessariamente a un comportamento specifico. Tale necessità non proviene né da un riflesso né da un concetto interno inconscio, bensì dalla stessa natura dell'animale. Oltre a manifestare la dinamicità della natura, l'istinto spiega anche perché essa non sia da considerarsi isolatamente, ma piuttosto facente parte di tutto il resto del reale: dei non-viventi e dei viventi. Grazie a questo collegamento naturale, l'animale è in grado di poter vivere relazionandosi con il suo ambiente. Ne derivano alcuni dei fenomeni di cui

abbiamo già parlato come l'*imprinting*, l'apprendistato o la correzione dei comportamenti mediante tentativi ed errore, ma anche di come nell'istinto ci siano delle tappe più o meno osservabili; infatti, l'analisi fenomenologica dell'istinto – e in un certo senso anche di alcune tendenze umane – scopre tre tappe fondamentali: la dinamizzazione, l'attualizzazione e il comportamento. Perciò, come vedremo, la distinzione fra istinto e tendenza si rivela tanto nella differente struttura ontologica dell'inclinazione quanto nelle tappe attraverso cui essa passa, fino ad arrivare rispettivamente al comportamento specifico o all'azione personale, e non semplicemente nelle coppie di opposizioni naturali/culturali, rigido/flessibile, non razionale/razionale. Esaminiamo, dunque, queste tappe indicando allo stesso tempo le differenze fra istinto animale e tendenza umana.

La prima tappa è la *dinamizzazione* degli istinti e delle tendenze. A differenza degli organi, come il cuore o i polmoni, che sono dinamizzati mentre si è in vita, gli istinti lo sono solo in modo ciclico, secondo la funzione metabolica, la secrezione delle ghiandole, i cicli astronomici, ecc. Per esempio, nel caso della nutrizione questo è evidente, poiché non sempre l'animale sente fame; l'esperienza della fame è proprio il segno che l'istinto della nutrizione si è dinamizzato. La dinamizzazione ha termine, solitamente, con la soddisfazione del bisogno corrispondente all'istinto o alla tendenza. Questo è certamente vero nel caso degli animali, cioè per l'istinto, mentre nell'uomo la questione è più complessa. Negli animali, la dinamizzazione ha o può avere un risvolto psichico poiché essi sono dotati di coscienza, ovvero di una luce che illumina parzialmente il loro stesso vivere anche quando esso è previo alla stessa conoscenza, come nella sensazione di fame e sete, che precedono la percezione del cibo e della bevanda. Ciò significa che il corpo vivente è senziente non solo perché avverte gli stimoli dall'esterno, ma perché “sente se stesso” internamente; è per così dire senziente in ogni sua parte e in modo continuo tramite, ad esempio, le sensazioni del movimento degli organi interni, dei muscoli e dei dinamismi istintivi. Certamente, attraverso la fame e la sete, la sensazione che l'animale ha del suo corpo è molto particolare poiché riguarda un bisogno oscuro. Tuttavia, basta questa coscienza del bisogno perché passi alla tappa successiva: la ricerca del cibo.

Nel caso della persona già in questa prima tappa (la dinamizzazione della tendenza) si richiede la razionalità o meglio la relazionalità essenziale, ossia l'interpretazione del bisogno in quanto tale. Pensiamo alla prima volta che un neonato sente fame o sete; non è in grado di capire cosa sia quella sensazione di disagio generalizzato. Egli fa l'esperienza del bisogno; si tratta, però, di qualcosa di “oscuro” giacché non conosce l'oggetto che può soddisfarlo né come soddisfarlo. Ne deriva che, ad esempio, la tendenza nutritiva appare nella coscienza come un'inclinazione intenzionale, senza però essere oggettiva. Da qui la necessità d'interpretarla razionalmente. Anzi, il termine “fame” esprime già l'interpretazione razionale della dinamizzazione della tendenza alla nutrizione e la capacità di sim-

boleggiare quel bisogno. Sentire fame e “capire di avere fame” sono, quindi, realtà differenti. La fame dell’animale invece, non deve passare per un’interpretazione razionale né un simbolo per condurre l’animale verso il cibo perché è qualcosa di puramente corporale e psichico. La fame umana, oltre alle dimensioni corporale e psichica, è spirituale in quanto implica la necessità di relazioni umane: l’esperienza del bisogno e l’interpretazione da parte della razionalità altrui. La spiritualità della tendenza nutritiva si manifesta anche nelle caratteristiche razionali del suo oggetto (ciò che è mangiabile). Infatti, anche se la fame umana può essere soddisfatta da qualsiasi sostanza nutritiva, per ragioni culturali o religiose non tutte le sostanze sono considerate cibo (ad esempio, il cane per molti occidentali, ma non per i cinesi) e non tutti i cibi sono considerati mangiabili (ad esempio, il maiale per ebrei e musulmani). Qualcosa di simile può dirsi di un’altra tendenza basilare: la tendenza sessuale, la quale non corrisponde a un semplice dinamismo vegetativo, ma a una struttura dinamica somatico-psichica-spirituale, ossia a una condizione sessuata, di cui il suo carattere plasmabile dalle prime esperienze, dalle relazioni con i modelli all’interno della famiglia, e dalla cultura, come anche la necessità che ha d’interpretazione, d’identificazione e differenziazione riguardo alla propria e altrui condizione sessuale. Ecco perché a partire già dalla dinamizzazione delle tendenze si può affermare la relazionalità essenziale della natura umana, ovvero, la persona è un essere in relazione.

La seconda tappa possiamo chiamarla *attualizzazione*, in quanto si trova fra la dinamizzazione e l’atto. Alla dinamizzazione degli istinti e delle tendenze segue normalmente l’attualizzazione, cioè la conoscenza dell’oggetto verso il quale si tende, che fa nascere il desiderio della realtà conosciuta. L’inclinazione — l’istinto o la tendenza — è potenziale e dunque ha bisogno di un atto al fine di attualizzarsi, questo è proprio la conoscenza dell’oggetto che soddisfa il bisogno. “*Nihil volitum nisi praecognitum*”, cioè — riadattando l’adagio scolastico — si potrebbe dire: non c’è attualizzazione dell’inclinazione senza che prima vi sia la conoscenza dell’oggetto. Il rapporto fra tendenza (ma anche istinto) e conoscenza non si dà, però, in una sola direzione. Senza la conoscenza l’istinto e la tendenza non hanno un oggetto verso cui tendere. Ci sono, però, occasioni in cui è l’appetito a portare alla percezione di determinati valori: la sete, ad esempio, alla scoperta dell’acqua come dissetante, la fame a quella del cibo come appagante. Per cogliere che l’acqua è dissetante, noi abbiamo bisogno di sentirci assettati, cioè di fare l’esperienza della sete. È certamente vero che l’istinto e la tendenza possono essere messi in moto dalla conoscenza, come nel caso del bambino che desidera il gelato non appena lo vede, anche se non ha fame. Il rapporto fra inclinazione e conoscenza è, dunque, bilaterale: l’istinto o la tendenza porta alla scoperta di determinati valori nella realtà (il carattere dissetante dell’acqua), mentre la conoscenza porta alla scoperta dell’oggetto connaturale; ad esempio, la conoscenza dell’acqua che disseta se è nel fiume, sorgente, fontana o rubinetto, ma non nel mare. Per cogliere

determinate qualità, come l'essere dissetante, è quindi necessario avere determinati bisogni; non basta la pura conoscenza sensibile. Le passioni classiche e molte emozioni corrispondono all'attualizzazione degli istinti e delle tendenze. Così, la paura non ha semplicemente un oggetto — il cane, l'esame — bensì è l'incontro tra la tendenza alla sopravvivenza, o il desiderio di successo, e una realtà scoperta come minacciosa. Quindi, la paura ci fa sperimentare il pericolo. Ne deriva l'impossibilità di non giudicare affettivamente una realtà pericolosa se si prova paura.

Anche in questa seconda tappa (l'attualizzazione) ci sono importanti differenze fra istinto e tendenza, che derivano non solo dal tipo di conoscenza e dall'oggetto, ma soprattutto dalla stessa potenzialità e dall'assenza o presenza di relazionalità. Infatti, mentre l'istinto, una volta conosciuto sensibilmente l'oggetto, si adegua perfettamente ad esso, il che significa — come afferma Hegel — che si riferisce sempre a un oggetto concreto e singolare, la tendenza non si adegua mai, sebbene raggiunga una certa soddisfazione o piacere. Ecco, perché nelle tendenze, anche in quelle che hanno a che vedere con i bisogni come quella nutritiva o sessuale, si scopre qualcosa di eccedente, ovverosia un desiderio inappagabile. La distinzione hegeliana fra bisogno (*Bedürfniss*) e desiderio (*Wunsch*) è quindi adeguata, ma essa non dipende solo dall'oggetto, che sarebbe universale nel caso dell'uomo, bensì dalla potenzialità tendenziale o natura umana, che manca di oggetti che possano soddisfarla. Ciò spiega perché, da una parte, per desiderare degli oggetti ci vogliano modelli, che ci presentino quella realtà come degna di essere desiderata e, dall'altra, perché una volta raggiunta ci sembri sempre poca cosa. A tutto ciò si potrebbe aggiungere come in questa tappa la relazionalità sia ancora più importante, oltre al ruolo del modello, essa è necessaria nelle funzioni ermeneutiche della ragione nei confronti delle emozioni, ossia dell'interpretazione, valutazione e rettifica.

L'aspetto spirituale dell'attualizzazione delle tendenze umane si manifesta sia nella specificità del desiderio sia nel carattere simbolico assunto da esso, come: parole, gesti, rappresentazioni ecc.; ad esempio, i dipinti preistorici potrebbero avere un senso simbolico-magico che favoriva la caccia degli animali rappresentati.

Infine, alla tendenza non basta la semplice presenza intenzionale e tendenziale dell'oggetto, ma c'è bisogno anche della presenza reale e dell'unione mediante l'atto, come nell'atto di condividere il pane e il sale con gli amici o gli ospiti. Qui, come vedremo nell'azione umana, l'aspetto spirituale dell'inclinazione arriva al massimo. Infatti, l'atto chiude il ciclo bisogno-soddisfazione o desiderio. Nel caso dell'animale questo ciclo non si può interrompere internamente: l'animale ha bisogno, sente fame, conosce l'oggetto che soddisfa il bisogno, lo cerca e lo mangia estinguendo quella necessità e quindi anche la dinamizzazione dell'istinto. Nell'uomo invece non è così poiché i vari elementi possono essere separati; una cosa è la fame, un'altra il desiderio che nasce dalla conoscenza di un determinato cibo,

e un'altra ancora l'atto di mangiare e il piacere che ci reca e il desiderio che nasce da questo piacere. Ciò dipende dalla struttura del desiderio umano. Il bisogno dell'animale fa riferimento soltanto a ciò che soddisfa l'istinto; il desiderio umano, invece, ha sempre come sfondo l'infinito, vale a dire che nulla, tranne l'Infinito, è capace di colmarlo.

Ciò spiega l'irrequietezza del desiderio, che tende sempre al di là di quanto possiede (nel suo orizzonte c'è sempre l'Infinito), e anche la possibilità di ricercare soddisfazione in falsi infiniti non solo spirituali, come il potere e il possesso, ma anche psico-fisici, come il piacere sensibile. Perciò l'uomo è in grado di separare il desiderio, ad esempio, di mangiare, dal puro piacere del cibo: l'uomo può vomitare volontariamente quanto ha ingerito pur di continuare a gustare il piacere di cibi prelibati, così come narra Cicerone del comportamento di taluni patrizi romani durante grandi banchetti, cosa che un animale non farebbe mai una volta sazio.

Per questo motivo esso può essere usato simbolicamente per parlare di una comunione trascendente, come quella del Cielo che viene molte volte raffigurata nei Vangeli sotto la forma di un banchetto. Attraverso l'atto, la cultura formalizza in modi diversi le nostre tendenze, la loro espressione e soddisfazione. Questa formalizzazione non diventa mai qualcosa di necessario, simile all'istinto. Infatti, la persona trascende la cultura in cui è nata e cresciuta. In realtà la "spiritualità tendenziale" non ha a che fare con tendenze puramente spirituali, con la coscienza razionale e con l'intenzionalità personale, ma con l'interpretazione, l'apertura all'atto umano, il carattere simbolico e la sua formalizzazione attraverso le relazioni, la cultura e le virtù<sup>27</sup>.

In conclusione, l'impulsività della tendenza comporta la possibilità di dare senso ad una parte della realtà in quanto tale, cioè in quanto realtà in relazione con l'uomo, o mondo. Ciò distingue la tendenza dall'istinto: quest'ultimo manca della possibilità di dotare di senso la realtà come mondo, perché per l'istinto la realtà è soltanto, con parole di Zubiri, uno stimolo di un ambiente perfettamente definito<sup>28</sup>. Questo ci dice come l'impulsività della tendenza sia permeata dalla spiritualità della natura umana, sebbene manchi ancora di coscienza oggettiva, come nella fame o la sete, o abbia una coscienza mancante d'interpretazione e valutazione e, quindi, manchi pertanto in essa la razionalità e volontarietà. Proprio in tale capacità di dare senso umano alla realtà, propria dell'impulso tendenziale, si trovano i primi segni di libertà. Solo dove c'è la possibilità di tendere alla realtà in quanto realtà vi è anche la possibilità che si produca una divisione fra il tendere

<sup>27</sup>Per una discussione di questa tesi si veda il mio articolo *La antropología tomista de las pasiones*, «Tópicos», 40 (2011), pp. 133-169.

<sup>28</sup>Quando Zubiri parla di realtà in quanto realtà, nel caso dell'uomo, o di realtà di stimoli nel caso dell'animale, si riferisce sempre al momento dell'apprendimento, mentre noi ci riferiamo ad un momento precedente, quello della propensione previa alla conoscenza. Cfr. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial (Fundación Xavier Zubiri), Madrid 1992, pp. 333-337).



e la condotta adeguata a questo tendere, perché la realtà non si trova racchiusa nella sua condizione di stimolo, ma rimane aperta alla totalità dei suoi contenuti. L'impulso tendenziale comporta pertanto l'apertura della natura umana in un duplice senso: come necessità, e da questo punto di vista la tendenza manifesta le carenze della persona, e come capacità di dare senso di realtà a ciò a cui si apre; da questo secondo punto di vista, la tendenza comporta la trascendenza di ciò che è meramente istintivo. Partendo dal livello somatico, la tendenza appare quindi non solo come un impulso tendente ad un risultato, ma come una apertura alla realtà, che a propria volta si apre, si dà.

Oltre a ciò, la tendenza è aperta all'atto umano perché solo questo comporta la realizzazione di ciò che nella tendenza è l'inizio di un dinamismo che contiene delle possibilità. L'atto umano deve essere inteso in senso ampio, cioè come atto interpersonale; infatti la tendenza, per realizzarsi, non richiede unicamente l'atto umano della persona, ma anche quello altrui (questa sarebbe la dimensione relazionale dell'atto, piuttosto che sociale, come sostiene Gehlen). È in virtù di tale atto umano, innanzitutto nell'ambito della famiglia e delle prime relazioni interpersonali, che la persona scopre il significato delle proprie tendenze e dei propri sentimenti tendenziali e impara anche a giudicarli come buoni o cattivi non secondo il giudizio connaturale della tendenza, ma in base al legame che possiedono con l'atto umano, ossia all'atto in relazione con gli altri (qui entriamo ormai nell'ambito dell'educazione morale).

Ciò significa che le tendenze non sono istinti, ma inclinazioni generiche verso una grande varietà di possibili azioni, che vengono concretizzate dall'atto umano, il quale è a un tempo naturale e culturale. La cultura ha così un carattere paradossale, poiché, sebbene sia necessaria per modellare le tendenze, essa dipende dagli atti umani e — in ultima analisi — dalle tendenze. Quindi, la cultura non è qualcosa di aggiunto alla tendenza dall'esterno — contrariamente a quanto sostengono le tesi della psicoanalisi e del comportamentismo —, bensì nasce dall'apertura della tendenza umana all'atto, al mondo e agli altri. Perciò la cultura — e non solo la persona — può concretizzare la tendenza; per esempio, il come, quando, che cosa, perché, con chi della tendenza nutritiva è un fatto culturale. L'importanza della cultura è ancora maggiore nella tendenza sessuale, perché l'impulso, che in sé consiste nell'attrazione verso individui dell'altro sesso, è aperto alla relazione interpersonale. Per questo l'affettività sessuale comprende elementi della femminilità o della mascolinità che non si riferiscono strettamente alla sessualità somatica, ma alla persona che, in quanto uomo o donna, è portatrice di tali valori. La cultura, che — come abbiamo visto — è necessaria per guidare la tendenza verso l'atto umano, non è necessariamente un condizionamento esterno che devia la tendenza dall'atto che le è proprio, come si verifica invece per gli istinti degli animali; Lorenz, ad esempio, ottenne che gli anatrocchi appena nati e separati dalla madre si lasciassero guidare non da un'anatra, ma dalla mano di un

uomo. L'istinto di correre dietro alla madre era stato sostituito dal correre dietro alla mano, dando luogo ad un carattere che restava irreversibile in quegli animali. Certo, la cultura, in quanto prodotto di atti umani, può essere umana o disumana: può condurre la tendenza verso l'atto umano adeguato alla perfezione delle persone, oppure verso un atto umano inadeguato (e qui sconfiniamo nuovamente nel campo della moralità).

#### 4 LA DISTINZIONE FRA NATURA ED ESSENZA

Se la tendenza è aperta all'atto umano è perché ha qualcosa in comune con esso: il carattere somatico-psichico-spirituale, in quanto nasce dalla stessa persona che agisce. Il carattere somatico-psichico-spirituale della tendenza fa sì che, da una parte, questa si riferisca alla *totalità* della persona prima ancora di conoscersi come Io e di dare origine o meno ad un atto umano e, da un'altra, che si riferisca alla realtà in quanto realtà. Il dinamismo della tendenza è certamente orientato all'atto umano, ma prima di sfociarvi deve attraversare diverse fasi: dall'impulsività fino all'integrazione di questa nell'interiorità della persona, passando attraverso il momento d'incontro della natura tendente della persona con la realtà a cui tende. La donazione di senso di realtà, che caratterizza la tendenza umana in virtù della sua spiritualità, passa ugualmente attraverso diverse fasi: la semplice possibilità che caratterizza l'impulsività tendenziale somatica; la certezza che segna il sentimento; fino alla conoscenza e volizione presenti nell'atto e la coscienza della propria responsabilità. È qui che si manifesta in modo chiaro la libertà della persona in quanto capace di aprirsi, di dare senso a ciò che è fuori di lei, e di donarsi attraverso l'agire libero soprattutto a quelle persone che dipendono massimamente dalle altre, come i bambini, i malati e gli anziani.

Tutto ciò pone una questione: nonostante la tendenza sia potenzialità di tutta la persona e quindi manifesti la sua spiritualità, non contiene in sé il suo livello superiore: l'uso personale della propria libertà. Perciò, a differenza dall'animale che si affida solo all'istinto, la persona può contare su due livelli di operatività: quello della tendenza, come qualcosa che accade in lui, e dell'atto, come qualcosa che egli fa. E, poiché la natura umana, che inizialmente è costituita dalle tendenze, è anche principio di operazioni, le quali danno alla natura una determinata forma, è possibile stabilire una distinzione fra natura ed essenza, affermando che — a differenza di quanto sostiene la tradizione aristotelico-tomista — nella persona l'essenza va al di là della natura, in quanto rende atto personale ciò che nella natura è solo una possibilità. Ne deriva che, a differenza dell'animale, nella persona si possa distinguere fra natura, corrispondente al livello tendenziale, ed essenza, che permette la personalizzazione della propria natura.

Sebbene non faccia questa distinzione, Karol Wojtyła ne offre qualche cenno

quando analizza con precisione le due esperienze che si trovano in ogni atto umano e che mostrano la sua peculiarità rispetto agli istinti animali e ai dinamismi fisiologici che si producono nell'uomo (come la circolazione del sangue, la digestione, la respirazione, ecc.), mentre allo stesso tempo indicano il modo in cui i dinamismi, la dinamizzazione, l'attualizzazione della tendenza e l'atto umano si integrano<sup>29</sup>. Nella prima esperienza, quella che coglie la peculiarità dell'atto umano, si scopre l'io concreto come causa volontaria di un'azione in cui si dà una coscienza di sé, mentre nel dinamismo fisiologico, ma — potremmo aggiungere noi — anche nella dinamizzazione e nell'attualizzazione tendenziale manca la coscienza dell'io come causa volontaria. Nella seconda esperienza, quella che percepisce il dinamismo, la dinamizzazione e l'attualizzazione delle tendenze la persona scopre che questo accadere non è estraneo all'unità e all'identità dell'io, giacché riconosce il dinamismo, la dinamizzazione e l'attualizzazione delle tendenze come qualcosa che gli appartiene, sebbene non si trovi in esso in modo completo, ossia facendo uso della sua libertà.

Ci sono quindi due livelli di operatività che si integrano in un unico io: la dinamizzazione tendenziale e l'atto umano, che contiene le diverse potenzialità dell'io già attualizzate. La distinzione tra dinamizzazione tendenziale e atto, sebbene non sia una novità nella storia della filosofia (può essere messa in relazione con la distinzione tra natura e seconda natura in Aristotele, e tra natura e persona appartenente alla metafisica patristica e medievale cristiana), sottolinea l'importanza che la coscienza di sé come agente libero riveste nell'operatività umana, al punto che, se mancasse tale coscienza, l'atto umano non esisterebbe; pertanto, la coscienza di sé come agente libero e responsabile è costitutiva dell'agire umano. Non vi è dubbio che sia la coscienza di sé, sia la volontarietà, erano già comprese implicitamente nel termine razionale appartenente alla definizione classica di persona come sostanza individuale di natura razionale (*individua substantia rationalis naturae*<sup>30</sup>), ma non vi era affatto compreso che la natura umana fosse così radicalmente diversa da quella animale al punto da poter utilizzare con proprietà il termine analogico di natura solo per riferirsi alla dinamizzazione tendenziale dell'uomo, in quanto questi sono realmente dati per natura e non ammettono nessun tipo di modifica essenziale.

La filosofia moderna, a partire da Cartesio, ha considerato invece che ciò che è naturale nell'uomo (uguale all'animale) sono esclusivamente i dinamismi fisiologici, mentre ciò che è personale consiste unicamente nella coscienza, nell'intelligenza e/o nella volontà. In questo modo si stabilisce una contrapposizione tra natura ed essenza, che comporta anche il rifiuto di un'altra definizione classica,

<sup>29</sup>Cfr. K. Wojtyła, *Persona e atto*, trad. it. S. Morawski, R. Panzone, R. Liotta, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, p. 107.

<sup>30</sup>Cfr. S. Boezio, *De duabus naturis et una persona Christi*, III, in Migne PL 64, col. 1345.

quella di natura, intesa come essenza in quanto principio di operazioni.

Ci sembra che il dualismo cartesiano, e in generale il dualismo moderno, pur compiendo un'indebita contrapposizione tra natura ed essenza, giacché, come abbiamo visto, il soggetto dei due livelli di operatività è sempre la stessa e unica persona, pone una questione circa l'essenza dell'uomo che era stata lasciata senza risposta dalla filosofia classica, perché la sua concezione dell'uomo era fondamentalmente di carattere ontologico e derivatamente di carattere etico. In effetti, il metodo della metafisica classica per scoprire l'essenza degli esseri animati, basato sull'esperienza esterna delle operazioni, porta a intendere l'uomo come un ente capace di compiere operazioni in cui si manifesta la sua natura razionale (atti d'intelligenza e di volontà), ma ciò che questo metodo non ottiene, trattandosi di un altro tipo di esperienza che solo l'uomo possiede, è la coscienza di un io origine di operazioni coscienti e libere, e la coscienza di un qualcosa nell'io che è, invece, origine di dinamizzazioni e attualizzazioni tendenziali necessarie. Dal punto di vista dell'esperienza esterna dell'operazione, la razionalità appare come una qualità di alcune operazioni dell'uomo, mentre, dal punto di vista dell'esperienza che l'uomo ha dei propri atti, la razionalità — intesa come coscienza di un io origine di operazioni coscienti e libere — non è semplicemente una qualità di alcune operazioni dell'uomo, ma ciò che svela all'uomo la totalità della sua essenza.

Ne consegue che, dal punto di vista della coscienza dell'azione, la dinamizzazione e l'attualizzazione tendenziale, sebbene possano essere considerate naturali, non possono essere considerate come completamente personali, perché in esse sono assenti la volontarietà e la coscienza (la dinamizzazione e l'attualizzazione tendenziale sono sempre o molte volte involontarie e a volte non se ne ha coscienza). D'altra parte, il carattere involontario e incosciente proprio della dinamizzazione e attualizzazione tendenziale dimostra che queste non sono disponibili in maniera diretta. La loro mancanza di disponibilità e, allo stesso tempo, la loro dinamizzazione e attualizzazione rendono manifesto che la volontà non è necessaria nel processo di dinamizzazione della natura umana, al contrario di quanto avviene con l'attualizzazione dell'essenza. Orbene, essendo i dinamismi integrati nell'atto umano, si deve affermare che la distinzione fra natura ed essenza non comporta una contrapposizione, ma piuttosto un perfezionamento o personalizzazione della natura, giacché per mezzo dell'essenza la natura interviene negli atti umani, che la trascendono. L'essenza, per il fatto di possedere una serie di potenzialità che contengono e perfezionano quelle corrispondenti alla natura, può essere intesa come *il disporre* di potenzialità che vengono integrate e rese atto<sup>31</sup>. Nella misura in cui l'essenza viene definita come il disporre, l'essenza deve essere posta in relazione con la libertà, senza che tuttavia sia possibile iden-

<sup>31</sup>Questa nozione di essenza umana coincide in parte con quella affermata da Polo: «Chiamo detenzione l'essenza dell'uomo come perfezione della sua natura. La detenzione è lo stesso disporre: è necessario fermarsi sul disporre, per non confonderlo con ciò che è disponibile. La persona umana

tificarle, perché la libertà nell'uomo non è solo il disporre, ma anche ciò che lo rende possibile, come le possibilità di agire che si trovano sia nella dinamizzazione e attualizzazione delle tendenze sia soprattutto negli abiti.

Infine, dal momento che l'essenza è un poter disporre, essa può perfezionare o togliere perfezione alla natura, integrando o disintegrando le nostre tendenze, la loro attualizzazione e le nostre stesse azioni. Può prodursi così il paradosso — impossibile fra gli animali — di azioni personali che sono disumane. La distinzione fra dinamismi della natura che si attivano da se stessi e l'atto umano è importante, perciò, in ambito etico, tanto più se si considera che la dinamizzazione e attualizzazione tendenziale, non compresa nell'atto umano, è estranea alla volontà e pertanto manca di moralità, mentre al contrario, è sempre presente nell'atto della persona, anche in quello disumano.

## 5 CONCLUSIONE

La tendenza si presenta inizialmente come impulso ad agire in senso ampio e, analogamente all'istinto, non sempre nasce dalla conoscenza di ciò a cui tende, ma a volte è attivata dai movimenti degli organi, come si verifica soprattutto nelle tendenze più elementari (nutritiva, sessuale, ecc.). A questo livello la tendenza o non emerge alla coscienza o le appare confusamente, come una vaga sensazione che perdura o un sentimento di necessità, ecc. Probabilmente, la prima volta in cui un neonato sente fame o sete si tratta di una sensazione non ben definita di necessità che, attraverso l'esperienza della sua soddisfazione e il ripetersi della sensazione, diviene sempre più determinata, fino al punto di essere identificata come fame. Rimane sempre, comunque, la possibilità di interpretare le sensazioni in modo scorretto: la fame può, per esempio, essere confusa con un dolore gastrico. L'impulsività della tendenza contiene in sé la necessità presente nell'essenza della persona, dato che questa è il culmine di una natura che deve soddisfare determinate carenze, vale a dire che, nell'apertura dell'essenza della persona verso l'esterno, prodotta dall'impulso, è sempre presente la ricerca di ciò che conviene alla natura stessa.

Sebbene la tendenza condivide con l'istinto la mancanza e il bisogno, lo trascende sia perché in essa c'è sempre come sfondo l'infinito (da cui il desiderio

non dispone della propria essenza, bensì (dispone) in accordo con quella» (L. Polo, *Presente e futuro dell'uomo*, Rialp, Madrid 1993, p. 190). Questo autore sostiene che l'essenza umana ha origine dalla partecipazione ad una libertà trascendentale, la libertà dell'essere personale che, nella misura in cui non è fondamento di se stesso, non è una libertà assoluta: «Andando oltre la simmetria con l'essere dell'universo, la libertà umana è trascendentale. La libertà è una dotazione da cui dipende l'essenza dell'uomo, dipendenza che assicura il disporre, cioè l'essenza al livello degli abiti» (*Ibid.*, p. 191).

umano che oltrepassa la semplice soddisfazione) sia perché essa è aperta al mondo e all'atto umano come possibilità.

L'integrazione della dinamizzazione e attualizzazione tendenziale nell'atto umano porta, d'altra parte, alla tesi che natura ed essenza, sebbene possano essere distinte nell'uomo, non sono principi opposti, bensì l'origine di due livelli di operatività della persona, di cui il primo — natura — rimane compreso nel secondo — essenza. Questa distinzione fra natura ed essenza non è di tipo metafisico, ma esclusivamente antropologica, giacché è presente solamente nell'uomo, mentre negli altri esseri animati si può parlare indistintamente di natura o di essenza, poiché la natura è in essi l'unico principio di operatività.

Se ciò che è naturale nell'uomo fossero solamente i dinamismi fisiologici e la dinamizzazione tendenziale, si potrebbe concludere che l'integrazione della natura nell'essenza si realizza sempre a partire dalle istanze conoscitive e volitive e, di conseguenza, la natura umana si prolungherebbe nell'essenza della persona, non per virtù propria, ma per il potere che le facoltà superiori della persona hanno nei confronti di quelle inferiori. Tuttavia, le tendenze umane ci mostrano che la continuità fra natura ed essenza si trova già abbozzata nella stessa natura.

Questo carattere privilegiato della tendenza si nota se la si paragona con i tre livelli di operatività esaminati: dinamismo fisiologico, dinamizzazione istintiva e atto. Infatti, come l'istinto, la tendenza non è un semplice dinamismo fisiologico o attivazione permanente di un organo, poiché non sempre vi è un organo corrispondente (per esempio non hanno la tendenza a possedere, a essere stimato) o, quando esiste un organo corrispondente, non sempre la tendenza è attivata — come si verifica in quella nutritiva e in quella sessuale —; inoltre non è una dinamizzazione istintiva, poiché, a differenza di essa, una volta dinamizzata la tendenza, è possibile la cessazione dell'attivazione anche se non è soddisfatta, come nel caso del rifiuto a seguirla, e la successiva riattivazione anche se non è presente direttamente alcun oggetto; ad esempio, nell'imitazione del desiderio di un altro. D'altra parte, l'attivazione della tendenza non porta necessariamente a un atto umano: il desiderio di possedere, quello di alimentarsi, ecc., sono segni di attivazione di una o più tendenze, senza essere ancora un atto umano; la tendenza si dinamizza o può essere dinamizzata senza che si dia la coscienza dell'io come causa volontaria, per esempio si possono manifestare desideri che il soggetto respinge. Tuttavia, sebbene la dinamizzazione della tendenza non sia un atto umano, questa, a differenza dei dinamismi e dell'istinto, è aperta all'atto umano, non solo come capacità di essere compresa in quello, ma come sua potenzialità originaria. Così nell'uomo la tendenza nutritiva è aperta all'atto umano del nutrirsi, in cui confluiscono diverse dimensioni umane: creatività, estetica, etica, religiosa, ecc.; non tutti gli alimenti che per natura sono adatti a soddisfare l'appetito sono considerati adeguati, per ragioni culturali, estetiche, morali, religiose, ecc. Qualcosa di simile accade con le tendenze che trascendono il puro bisogno, come quella del

linguaggio. Essa è aperta a una serie di lingue, le quali sono già formalizzazioni culturali di questa tendenza.

La tendenza può pertanto essere definita come una potenzialità in cui è presente l'unità radicale della natura umana. Per questo, di fronte al dinamismo e all'istinto, la tendenza si trova disponibile, anche se non in forma assoluta, perché, a differenza dell'atto umano, la sua origine non è volontaria o, quando la tendenza è attivata indirettamente da una volizione, questa ha già presente l'esistenza naturale della tendenza. Nella tendenza si trova, dunque, un'unione indissolubile tra natura ed essenza: la tendenza partecipa di una libertà in germe che l'apre al mondo e all'atto umano, e, a sua volta, è configurata dall'uso della libertà negli atti umani e dagli abiti.

---

© 2022 Antonio Malo & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)

