



Essere, persona, agire etico. La *difficilis quaestio de natura humanae naturae*

Ramón Lucas Lucas, L.C.*

Christian Thomasius, riconosciuto come il fondatore della filosofia del diritto, si era già posto all'inizio del ottocento, la “*difficilis quaestio de natura naturae*”¹. Tre secoli dopo siamo sempre a confrontarci con la stessa difficoltà. L'identità umana è, per certi versi, inafferrabile. In una celebre pagina del *De hominis dignitate*, Pico della Mirandola lo descrive così, dopo che l'Architetto divino aveva creato gli altri esseri: «Prese dunque l'uomo, creatura di forma indefinita, lo pose al centro dell'universo e così gli parlò: “Non ti ho assegnato, o Adamo, né una sede precisa né un aspetto particolare né una funzione speciale, affinché tu abbia e possedga la sede, l'aspetto e le funzioni che da te stesso sceglierai secondo il tuo desiderio e il tuo giudizio. Gli altri esseri hanno una natura definita e chiusa entro termini e leggi da me stabilite. Tu, non rinchiuso in stretti confini, secondo il tuo libero arbitrio, a cui ti ho rimesso, determinerai la tua natura. Ti ho posto al centro dell'universo affinché di lì tu scorga più agevolmente tutto ciò che nell'universo esiste. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, affinché ti foraggi da te stesso la forma che preferisci, come un libero e nobile modellatore e forgiatore di te stesso.

* Professore Ordinario di filosofia, Pontificia Università Gregoriana.

¹ Ch. Thomasius, *Fundamenta iuris naturae et gentium*, I, c. 1, lect. 3.

Potrai degenerare verso gli esseri inferiori, i bruti, o rigenerarti verso i superiori, i divini, a tuo esclusivo giudizio”»².

Cinque secoli dopo si mantiene vivo il problema antropologico di fondo: il rapporto tra natura umana e libertà, natura e cultura, universalità della norma e singolarità della persona. In realtà la problematica non è solo antropologica, ma si articola tra *metafisica*, *antropologica* ed *etica*. Cioè, la ricerca dell'identità della persona e il fondamento della sua dignità (antropologia) deve tener conto dello statuto ontologico che definisce e identifica l'essere in quanto tale e più specificamente l'essere della persona (metafisica); su queste basi si fonda lo statuto assiologico (etica). Infatti, nelle posizioni etiche va considerato che esiste sempre, esplicita o implicita, una determinata visione antropologica, da cui dipendono le affermazioni etiche sostenute; infatti, l'agire morale affonda le sue radici in una determinata visione dell'uomo. Generalmente le discordanze su questioni etiche non sono altro che conseguenze di determinate posizioni antropologiche. Ma già qui si affaccia un problema che dovremmo esaminare più avanti perché non tutti riconoscono l'interdipendenza tra lo statuto ontologico, antropologico e assiologico.

Il problema potrebbe essere formulato più precisamente così: l'essere umano in quanto tale, nella sua differenza specifica, ha un'identità con valenza universale e costante nelle sue determinazioni essenziali? Quest'identità, inoltre, può essere normativa per l'agire libero? Affermare ciò non farebbe perdere alla persona la sua libertà e la sua soggettività? Esaminerò in un primo paragrafo la problematica sia metafisica, antropologica ed etica. In un secondo paragrafo farò una riflessione critica seguendo anche le tre linee della problematica. In fine farò un breve accenno al rapporto tra antropologia e diritto.

I. La problematica

I. 1. La problematica metafisica: l'essere delle cose e l'esistere dell'uomo

La filosofia classica considerava l'uomo come un essere naturale, dotato cioè di un'essenza stabile che gli viene data direttamente dalla

² PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, 8-9.

natura, la quale gli impone oltre che le leggi biologiche, anche i dettami morali fondamentali; «Agisci secondo natura» era l'imperativo etico. Si trattava chiaramente di una concezione dell'uomo fondata sul primato della natura sulla storia.

Questa concezione, sostanzialmente condivisa anche dai pensatori medioevali, viene abbandonata dalla filosofia moderna e contemporanea, la quale non vede più nell'uomo un parto della natura, ma piuttosto un prodotto di se stesso. È la posizione «storicistica» (contrapposta a quella «naturalistica») dell'uomo, legata al primato dell'esistenza sull'essenza, della libertà sulla ragione, della storia sulla natura. Si ritiene problematica l'oggettivizzazione dell'essenza dell'uomo e il voler rinchiuderla in una definizione.

Prendo come punto di riferimento tre pensatori contemporanei: Ortega y Gasset, Heidegger, Sartre. Per poter capire bene l'uomo è necessario conoscere la concezione metafisica dell'essere che hanno questi pensatori, perché la *ratio hominis* deve essere integrata in modo organico con la *ratio realitatis*. Secondo loro, l'antropologia ha bisogno della costruzione di una metafisica nuova, fondata su una nuova concezione dell'essere³. Il loro pensiero rompe con il passato⁴, sia concettualmente, che con i vocaboli, perché, a loro dire, considera l'essere al modo della «cosa».

Per José Ortega y Gasset, «Il filosofo antico cerca l'essere delle cose e inventa concetti che interpretino il suo modo di essere (...). Non avertite che abbiamo bisogno di concetti radicalmente nuovi, di idee e categorie diverse da quelle classiche (...). Si tratta, nondimeno, di invalidare il significato tradizionale del concetto di "essere", e poiché è questo la radice stessa della filosofia, una riforma dell'idea dell'essere significa riforma radicale della filosofia (...). Siamo invitati, quindi, a perdere ogni rispetto per il concetto più venerabile, più persistente e vigoroso che ci sia nella tradizione intellettuale: il concetto di essere. Annuncio scacco matto all'essere, di Platone, di Aristotele, di Leibniz, di Kant; e pure a quello di Cartesio»⁵. La domanda cruciale non va

³ J. ORTEGA Y GASSET, *Cos'è filosofia?*, Marietti, Torino 1994, 113.

⁴ La visione orteguiana dell'essere rappresenta a suo dire un «scacco matto» all'idea tradizionale di essere: Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Cos'è filosofia?*, Marietti, Torino 1994, 114. Quella heideggeriana comporta una «distruzione» dell'ontologia antica. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1990, § 6, 41.

⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Cos'è filosofia?*, 113-114.

formulata riguardo a chi è l'essere, ma cosa è l'essere. E l'essere non è *res*, cosa, oggetto, sufficienza. L'essere è indigenza, dinamicità, cambiamento. L'«essere» stesso è verbo attivo, ἐνεργεία ὄν, attualità, secondo lo stesso Aristotele⁶.

Martin Heidegger, con un certo paradosso, si propone come compito, da una parte, il recupero di questo pensiero che «è oggi dimenticato. (...) Ha ispirato il pensiero di Platone e di Aristotele, anche se ha senz'altro taciuto dopo di loro»⁷; d'altra –come aveva precedentemente fatto Ortega– si propone la distruzione dell'ontologia tradizionale, per approdare a un nuovo concetto di essere: «Se il problema dell'essere stesso deve venir in chiaro quanto alla propria storia autentica, è necessario che una tradizione consolidata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi. Questo compito è da noi inteso come la *distruzione* del contenuto tradizionale dell'ontologia antica»⁸ e l'instaurazione della nuova ontologia, mediante la differenza ontologica tra l'Esserci (*Dasein*) e gli enti: «L'essenza (*essentia*) di questo ente, per quanto in generale si può parlare di essa, dev'essere intesa a partire dal suo essere (*existentia*)»⁹.

Per certi aspetti il pensiero di J.P. Sartre è analogo riguardo a questo punto. Nel suo voluminoso saggio filosofico *L'essere e il nulla* è presentata una distinzione dell'essere in due «regioni» chiaramente differenti, due «zone di essere radicalmente separate»¹⁰: l'essere-in-sé (*être-en-soi*), ovvero l'oggetto, la cosa, e l'essere-per-sé (*être-pour-soi*), ovvero il soggetto, l'uomo, la coscienza, la libertà. L'essere per-sé è l'esistenza di ciascun uomo. In questo essere-per-sé Sartre scopre due aspetti fondamentali: la sua *negatività* e la sua *libertà*. La negatività in quanto l'essere-per-sé è un'insieme di essere e non-essere; è essere in quanto è coscienza, ma è non-essere in quanto la coscienza è sempre coscienza di qualcosa che non è se stessa. «La coscienza non

⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in *Obras completas*, Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid 1983, vol. VIII, 278. J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo a «Historia de la filosofía» de Emile Bréhier*, in *Obras completas*, VI, 415.

⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 1, 17.

⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 6, 41.

⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 9, 64.

¹⁰ J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1988, 29-34.

ha nulla di sostanziale, è pura “apparenza”, esiste in quanto appare»¹¹. In questo modo, per Sartre: «l'uomo non è nient'altro che quello che progetta di essere; egli non esiste che nella misura in cui si realizza»¹², come la coscienza è, nella misura in cui è coscienza di qualcosa. In opposizione permanente all'essere-*in-sé*, tranquillo e senza domande, l'essere-*per-sé* è la coscienza di sé in cui ha spazio l'insicurezza riguardo al proprio essere, c'è rapporto ad altri esseri, si dà l'alterità, che è sempre apertura al non-io, cioè negatività.

Questa distinzione ontologica era già presente in Heidegger, il quale collega la domanda sull'essere alla domanda sull'uomo¹³. Ambedue le domande sono primordiali nella filosofia di Heidegger, ma in modo diverso. La questione sull'essere ha il primato d'importanza in senso assoluto. La questione sull'uomo ha il primato del metodo: essa è il punto di partenza della filosofia¹⁴. La sintonia con Ortega y Gasset è molto evidente. A Heidegger non interessa tanto la composizione e unità oggettiva dell'uomo in anima e corpo, le sue facoltà psichiche e fisiche, ma il significato del suo esistere. L'uomo, dice Heidegger, è il solo essere che non può ridursi a ente tra gli altri enti, ma è l'ente a cui è dato il proprio dell'essere, a cui preme di essere se stesso. Mentre gli altri enti reali sono quello che sono, oggetti tra oggetti, «*l'essenza dell'uomo consiste nella sua esistenza*», è in quanto ha delle possibilità da attuare in forza di una sua decisione che lo porta all'«*autenticità*» o all'«*inautenticità*». Esiste, dunque, un «*primato dell'esistenza sull'essenza*»¹⁵.

La conclusione a qui si arriva è che la persona non può essere concepita come una sostanza, né è un essere sostanziale oggettivo, ma soltanto un ordine strutturato di atti, che realizza continuamente se stesso. L'uomo non solo si autodetermina, ma si ontodetermina. Per parlare, dunque dell'essere dell'uomo, si deve creare un concetto non-eleatico di essere. Perciò «chi voglia capire l'uomo che una realtà *in*

¹¹ J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, 22.

¹² J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, 55.

¹³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 64ss.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 3-4, 24-31.

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 64-65.

via, un essere costitutivamente pellegrino, deve buttare in mare tutti i concetti fissi ed imparare a pensare con concetti dinamici»¹⁶.

Le conclusioni implicite in queste posizioni mostrano che questo farsi metafisico dell'uomo, che possiamo chiamare ontodeterminazione (determinazione dell'essere), presuppone una doppia libertà: una libertà psicologica e una libertà metafisica. Infatti, se l'uomo è psicologicamente libero lo è perché deve esserlo e deve esserlo in quanto ha fra le mani il proprio fare metafisico. In questo modo assistiamo alla conversione di ciò che può considerarsi autodeterminazione, in una *onto-determinazione*. Detto più esplicitamente, come il libero arbitrio esige l'immunità di ogni determinazione *ab intrinseco*, ovvero, un dominio sull'esercizio dei propri atti di scelta e sugli atti dell'intelletto (giudizio pratico pratico), la libertà metafisica può esigere un dominio non solo sull'esercizio degli atti di una o dell'altra facoltà, ma sullo stesso essere dell'uomo. Si deve dunque concludere che questa libertà metafisica prenderebbe il carattere di una libertà creatrice, arbitro supremo non soltanto delle proprie azioni, ma dello stesso *suppositum* al quale si attribuiscono. In questo modo si deve capovolgere il detto scolastico: «*actiones sunt suppositorum*», dovendo in vece dire: «*supposita sunt actionum*». L'uomo è l'ente che fa se stesso, un ente che l'ontologia tradizionale non riusciva a capire.

I. 2. La problematica antropologica: l'opposizione tra natura umana e libertà

La metafisica dell'ontodeterminazione comporta un'opposizione tra natura umana e libertà, considerando inadeguata la prima a esprimere appieno l'esistenza umana. Dal rifiuto della *sostanza*, come elemento oggettivante e cosificante, si passa al rifiuto della *natura umana*, che viene concepita come statica e fissa, mentre l'uomo è dinamico.

José Ortega y Gasset riassume così l'opposizione tra natura e libertà: «L'uomo è un essere pellegrino, un sostanziale immigrante. È privo di senso mettere limiti a ciò che l'uomo è capace di fare...; l'uomo non ha natura, ma storia. Ciò che la natura è per le cose, è la storia per l'uomo... *Deus cui hoc est natura quod fecerit...*; neppure

¹⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, in *Obras completas V.*, 540.

l'uomo ha altra natura se non ciò che ha fatto»¹⁷. Partendo dalla libertà come da-fare, l'analisi orteguiano individua la storicità umana. Se l'essere dell'uomo è originariamente libertà, un essere che fa se stesso, la sua struttura propria sarà la storicità. L'uomo non solo è nella storia, non solo ha storia, ma è storicità. L'uomo è un da-fare (*quehacer*), un dramma. Questo mostra che il modo di essere dell'uomo, non è *essere fatto*, perché l'unico che ci viene dato quando abbiamo vita umana è il doverlo fare e viverla in ogni istante, ciascuno la propria. L'uomo è un gerundio e non un participio: un *faciendum* e non un *factum*¹⁸. Per Ortega y Gasset «l'uomo non ha natura, ma storia...», il che vuole dire che ciò che è propriamente umano, ciò che costituisce l'essere dell'uomo, non è la natura di cui dispone, ma il farsi drammatico nel quale si trova e dal quale non ha altra uscita se non esercitare la propria libertà. Corpo e anima «non sono lo umano nell'uomo, è ciò che ci resta del antropoide»¹⁹.

Questa idea di una libertà senza natura alcuna di riferimento, che costruisce se stessa in modo autoreferenziale, ha trovato in Sartre uno dei massimi rappresentanti. La categoria che conviene all'uomo non è l'essere, ma il *farsi*²⁰. L'uomo si colloca di fronte alla natura, come il soggetto di fronte all'oggetto. Non riceve da essa né specificazione né valore, perché nell'uomo «l'esistenza precede totalmente l'essenza»²¹. Come dice Sartre «se davvero l'esistenza precede l'essenza non si potrà mai fornire spiegazioni riferendosi ad una natura umana (...), l'uomo è libertà»²². Nell'antropologia sartriana l'uomo è libertà. Nella tradizione filosofica la libertà è stata concepita come una caratteristica degli atti della volontà, una facoltà dell'essenza dell'uomo. Sartre, invece, fa della libertà l'essenza stessa dell'uomo, in quanto esistenza e libertà s'identificano e perché nell'uomo «l'esistenza precede totalmente l'essenza»²³. «Sono condannato ad essere libero. Ciò vorrebbe

¹⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, in *Obras completas* VI, 41. La citazione latina è di Sant' AGOSTINO, *De Genesi ad literam*, VI, 13, 24 (PL 34, 349).

¹⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, in *Obras completas* V, 39.

¹⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *Vives*, in *Obras completas* V, 495.

²⁰ J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, 526-668. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 447-482

²¹ J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1990, 27-28.

²² J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, 40-41.

²³ J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, 27-28.

significare che non si troverebbero alla mia libertà altri confini all'infuori di se stessa»²⁴.

Il confronto tra natura umana e cultura è stato ripreso con notevole eco da Francis Fukuyama, il quale ritiene che il dibattito controversiale sia dovuto all'intimo rapporto che esiste tra natura umana, valori umani e politica. «Molte delle discussioni tradizionali si sono concentrate sulla vecchia questione dove situare il limite tra natura e cultura. Questo tema fu spiazzato da diverse polemiche nell'ultimo secolo nel quale l'ago della bilancia si spostò fortemente in favore della cultura; molti infatti argomentano che il comportamento umano è così plastico da convertire il concetto di natura umana in un non senso»²⁵. Fukuyama propone un rapporto di equilibrio tra naturale e culturale. Perciò «In contrasto con le asserzioni decisamente relativistiche dell'antropologia culturale, gran parte della nuova biologia lascia intendere che la variabilità culturale umana non è così grande come potrebbe sembrare. Proprio come i linguaggi umani, che possono essere infinitamente diversi ma rispecchiano tutti profonde strutture linguistiche comuni derivanti dalle aree del linguaggio del neocortex, così anche le culture dell'uomo riflettono requisiti sociali comuni stabiliti non dalla cultura, ma dalla biologia. Nessun biologo che si rispetti negherebbe l'importanza della cultura [...]. Tuttavia questa componente culturale giace su una sottostruttura naturale che limita e incanala la creatività culturale per popolazioni di individui. Ciò che la nuova biologia suggerisce agli studiosi dotati di buon senso non è il determinismo biologico, bensì una visione più equilibrata dell'interazione tra natura ed educazione nel foggare il comportamento umano»²⁶.

L'aporia tra natura e libertà fa evidente il *problema antropologico*: l'uomo in quanto uomo, nella sua differenza specifica, ha una natura universale, cioè valida per tutti gli individui, e immutabile, cioè costante e permanente nelle sue determinazioni essenziali? Questa natura umana universale e immutabile, inoltre, può essere una norma per l'agire libero? Affermare ciò non farebbe perdere all'uomo la sua libertà e la sua soggettività, legate al suo essere spirito?

²⁴ J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, 534.

²⁵ F. FUKUYAMA, *Our posthuman future*, Bookmarque, Croydon Surrey 2003, 129.

²⁶ F. FUKUYAMA, *La grande distruzione*, Baldini-Castoldi, Milano 2001, 208.

I. 3. *La problematica assiologica: l'etica senza natura e senza norme di riferimento*

La tradizione filosofica ha visto nella libertà certamente una condizione necessaria della moralità. Per Sartre, però, non soltanto è condizione necessaria, bensì anche condizione *sufficiente*; essa è *l'unica* condizione. Il solo precetto morale è agire liberamente. L'uomo ha soltanto una legge: se stesso; dunque tutto ciò che è compiuto liberamente è di per se stesso conforme all'uomo e pertanto intrinsecamente morale.

Quest'è la radicalità della tesi di Sartre che ha impregnato fortemente la cultura contemporanea: i valori sono tali soltanto perché l'uomo li sceglie e non dipendono affatto della natura delle cose. In questa prospettiva l'etica non è più fondata sulla legge morale naturale, cioè, sulla realtà reale, ma sulla realtà decisionale. La bontà o malizia dell'atto etico dipende più dalla forma della scelta che dal suo contenuto.

Sappiamo che ciò non è nuovo. La cultura moderna, soprattutto a partire da Kant ha abbandonato il reale e si è ripiegata sul pensato, affermando che «le cose sono come le pensiamo», invece che «pensiamo le cose come sono» se non, addirittura, come aveva già detto Berkeley: «essere è essere percepito». Per l'etica sartriana i valori morali sono come li facciamo. Il soggetto e la sua scelta divengono unico criterio di giudizio morale. Sartre ritiene sufficiente l'impegno del soggetto²⁷.

II. 1. **Linee di riflessione metafisica: l'«esse ut actus»: l'atto d'essere**

La contrapposizione nell'uomo tra natura e libertà, sostantività e storicità potrebbe essere superata nella misura in cui si veda *l'esse ut actus* come la sorgente di ogni dinamismo. Non vi è bisogno di abbandonare *l'esse* per affermare la storicità umana. Rispondendo a un interlocutore che si era espresso così, Cornelio Fabro fu tassativo: «Se

²⁷ In dialogo critico con alcuni pensatori contemporanei K. Flannery esamina el pensiero di san Tommaso riguardo all'atto morale: K. FLANNERY, «Thomas Aquinas and the New Natural Law Theory on the Object of the Human Act», in *National Catholic Bioethics Quarterly*.13.1 (Spring 2013) 79-104.

questo atto di essere è l'atto dell'ente, l'atto della sostanza, è atto sostanziale, è atto costitutivo. In me, nella posizione di ente, costituisce più l'atto di essere che non l'umanità, perché la stessa umanità è tenuta in essere dall'atto di essere. Allora questo atto profondo intimo non varia; variano le attività esistenziali, varia il mio essere nel mondo, non il mio essere nell'essere»²⁸, perché «essendo proporzionato all'essenza, non può trascendere il grado formale dell'essenza stessa: “*Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente*”»²⁹, ma «*fixum et quietum*» non vuol dire statico e chiuso.

Anzi, come dice Xavier Zubiri dell'uomo, egli è una «sostantività aperta»³⁰. Il contributo di Zubiri nella comprensione del dinamismo umano non è da sottovalutare, in quanto riesce come Fabro, anche se per vie e approcci differenti, a coniugare dinamismo e sostantività³¹. Sappiamo che Zubiri critica questo approccio aristotelico in base alla distinzione che fa tra «sostanzialità» e «sostantività», preferendo parlare di «unità strutturale», o «unità sostantiva», piuttosto che sostanziale³². Argomenta la distinzione dicendo: sembra chiaro che le proprietà delle sostanze chimiche (glucosio...) del corpo in quanto tali, hanno una consistenza indipendente dall'anima come forma sostanziale, ma in quanto sostanze di questo corpo vivente, agiscono e interagiscono in rapporto alla unità/totalità del soggetto. Il glucosio, infatti, in un cadavere continuerà ad avere le proprietà di glucosio, ma non eserciterà più il compito «vitale» a lui assegnato nell'organismo vivente, perché gli manca la forma sostanziale vitale. Lo stesso Zubiri arriva a questa conclusione, quando con precisione dice: «Tra “anima” ed “organismo” non c'è “relazione” di atto e potenza, ma una “relazione” di co-determinazione mutua in unità coerenziale primaria, cioè, c'è unità di struttura, non unità di sostanza. Grazie ad essa, tale unità non dà nuove proprietà a nessuna sostanza che entra in essa. L'uomo è com-

²⁸ C. FABRO, «Dibattito congressuale. Il problema del fondamento. Atti del IV Congresso Nazionale dei docenti italiani di filosofia», in *Sapienza* 26, 398.

²⁹ C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960, 391.

³⁰ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, 68.

³¹ Lo stesso titolo di un suo libro è più che significativo, X. ZUBIRI, *Estructura dinamica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1995².

³² X. ZUBIRI, «L'uomo realtà personale», in *Il problema dell'uomo*, Edizioni Augustinus, Palermo 1985, 95-96.

posto di una sostanza psichica e di milioni di sostanze materiali. Ma tutte costituiscono una sola unità strutturale. Ogni sostanza ha le sue proprietà, ma la struttura conferisce loro una sostantività unica in virtù della quale l'attività umana è assolutamente nuova»³³. Quindi, secondo Zubiri, l'unità tra corpo e anima non è causale, né strumentale e neppure si tratta di un parallelismo psico-fisico. «L'unità in questione non è causale, né di mero parallelismo, ma rigorosamente “formale” [...] “strutturale”: l'uomo è una sola unità strutturale la cui essenza è corporeità animica»³⁴. Perciò, l'anima spirituale umana in quanto è *forma corporis*, è ciò che fonda l'unità essenziale di ogni persona.

La sostantività può essere aperta o chiusa. Secondo Zubiri l'uomo è una sostantività aperta che non consiste in «*apertura verso altra realtà, ma apertura verso la propria* realtà umana in quanto realtà»³⁵. Dice Zubiri: «Ciò è esclusivo delle essenze intelligenti e volenti. L'intelligenza e la volontà non sono aperte primariamente *perché* si rapportano a cose che non sono loro stesse. Ciò verso cui primariamente si rapportano, e in ciò che consiste formalmente la loro apertura, è il rapporto al loro proprio carattere di realtà [...] Cosa che non succede nel caso delle essenze chiuse [...] Mentre le essenze chiuse non fanno altro che essere ciò che sono in sé ed essere rispetto alle altre essenze che sono in sé, nelle essenze aperte accade qualcosa di completamente diverso»³⁶. Al fine di evitare ogni equivoco, Zubiri spiega subito come questa apertura dell'essenza umana vada cercata all'interno della stessa essenza e non in qualcosa di aggiunto, direi accidentale, a essa: «Sarebbe un enorme fraintendimento pensare che nell'essenza aperta la sua apertura consiste in qualcosa di “aggiunto”, di tipo relazionale alle note che fanno all'essenza – in questo caso all'uomo – un'essenza chiusa, qualcosa in sé. Ciò sarebbe assolutamente falso. In fin dei conti è stata la radice di tutti i soggettivismi del secolo XIX, che hanno creduto che l'uomo iniziasse essendo una realtà chiusa su sé stessa, avendo poi l'ingenua pretesa di credere di potersi porre o meno in collegamento con qualcosa che non è sé stessa. Ciò è completamente chimerico nel punto stesso di partenza. L'apertura

³³ X. ZUBIRI, «L'uomo realtà personale», 96.

³⁴ X. ZUBIRI, «L'uomo realtà personale», 98.

³⁵ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 69.

³⁶ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 101.

dell'essenza aperta non è aggiunta alle strutture in virtù delle quali quest'essenza è qualcosa in sé»³⁷. In questo Zubiri, anche se con un linguaggio proprio carico di neologismi, non si scosta dalla tradizione filosofica che vede nella forma sostanziale dell'essenza umana il principio di apertura dell'essenza stessa. L'anima umana, «et anima est et spiritus»³⁸, e perciò la sostanza razionale ha «dominium sui actus»³⁹, e tra le altre sostanze ha un particolare nome: «Et hoc nome est persona»⁴⁰. Zubiri ritiene la persona una «sostantività aperta. Gli atti di questa sostantività sono certamente aperti. Ma ciò che sto affermando qui è che sono aperti non soltanto le attività, ma la struttura sostantiva stessa»⁴¹.

Joseph De Finance, è molto esplicito: «Il soggetto spirituale è un esistente, la cui natura, per quanto possa essere determinata – io sono un uomo e non un angelo – è essenzialmente penetrata e come intrisa di indeterminazione. Questa indeterminazione non si sovrappone alla determinazione per diluirla, come la determinazione non sopravviene all'indeterminazione per abolirla; l'indeterminazione nella creatura spirituale è costitutiva della sua stessa determinazione [...] La sintesi determinazione-indeterminazione nello spirito, non si può ridurre alla coppia: atto e potenza. Anche l'essere «naturale» comporta un elemento di determinazione, che è la sua forma e un elemento d'indeterminazione, che è la sua materia. Lì però si tratta di una indeterminazione limitante e che, per così dire, tira verso il basso; per questa indeterminazione la forma si aliena, sfugge, s'inabissa nella notte. Nello spirito, al contrario, l'indeterminazione (intrinseca alla forma stessa) si tiene per così dire in alto: indeterminazione che apre, che illumina, un buco nel tetto attraverso il quale scende la luce. È per questo che noi preferiamo chiamarla *apertura*»⁴².

³⁷ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 101-102.

³⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 97, a. 3.

³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 29, 1, c.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, c.

⁴¹ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 67-68.

⁴² J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 217-218.

II. 2. Linee di riflessione antropologica

II. 2. 1. *La natura umana come natura aperta*

La polisemia dei concetti è una ricchezza delle lingue, ma quando diventa ambiguità è un problema. Il concetto di «natura» è paradigmatico. Hume la definisce «un vago termine indeterminato, a cui la moltitudine attribuisce di tutto»⁴³. Nella cultura contemporanea il tema della natura umana vive un paradosso. Da una parte vi è un'esaltazione del «naturale» fino al punto di diventare quasi un culto idolatrico; i movimenti culturali e sociali ecologisti ne sono la testimonianza⁴⁴; anche in ambito scientifico c'è un'esaltazione del naturale che tende a unificare l'universo in una stessa natura retta dalle stesse leggi⁴⁵. D'altra parte si assiste ad una mortificazione e disprezzo del naturale in favore della tecnica, della cultura e della soggettività. Lo stesso ambito giuridico ha fatto prevalere il diritto positivo al diritto naturale: «*autoritas, non veritas, facit legem*»⁴⁶.

La svolta implica un capovolgimento dell'ordine ontologico per quello psicologico-morale e uno slittamento «dalle categorie dell'essere a quelle dell'agire»⁴⁷. È da qui che sorge la concezione *culturalista* e *soggettivista*, che è come il nocciolo del pensiero contemporaneo. Tutto è culturale, tutto soggettivo, tutto dipende dall'opinione e convinzione del soggetto, fino al punto che l'affermazione di ciò che è ovvio diventa una vera sfida, come acutamente dice Chesterton: «La grande marcia della distruzione intellettuale proseguirà. Tutto sarà negato. Tutto diventerà un credo. È una posizione ragionevole negare le pietre della strada; diventerà un dogma

⁴³ D. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, in *Philosophical Works*, vol. II, Adam Black and William Tait, London 1826, 423.

⁴⁴ M. FOX, «Deep ecology: A new philosophy of our time?», in *The Ecologist* 14 (1984) 194-200; F. CAPRA, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, Feltrinelli, Milano 1989⁴; O. H. STECK, *Welt und Umwelt*, Kohlhammer, Stuttgart 1978. Una visione generale del pensiero ecologista si può trovare in F. GIOVANNINI, *Le culture dei verdi. Un'analisi antica del pensiero ecologista*, Dedalo, Bari 1987.

⁴⁵ F. DYSON, *Infinito in ogni direzione. Le origini della vita, la scienza e il futuro dell'umanità*, Rizzoli, Milano 1988.

⁴⁶ HOBBS, *Leviathan*, XXVI, 1-10. Habermas invertirà la frase: «La verità, non l'autorità, fa la legge», J. HABERMAS, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MA, MIT Press 1989, 88.

⁴⁷ V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, 54.

religioso riaffermarle. È una tesi razionale quella che ci vuole tutti immersi in un sogno; sarà una forma assennata di misticismo asserire che siamo tutti svegli. Fuochi verranno attizzati per testimoniare che due più due fa quattro. Spade saranno sguainate per dimostrare che le foglie sono verdi in estate»⁴⁸.

Aristotele⁴⁹ propone sei significati fondamentali della parola φύσις, de i quali i primi cinque riguardano gli esseri soggetti al cambiamento, mentre il sesto significato riguarda ogni essenza. «πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται» («ogni essenza viene detta natura») ⁵⁰. Con questa semplice affermazione Aristotele formula il nucleo del problema: qual'è l'essenza umana perché anche essa possa essere chiamata «natura»?

Sono convinto che l'intuizione di Aristotele sia anche la ragione di fondo condivisa del, tuttavia, apparente rifiuto che Ortega ha del termine e del concetto «natura» per spiegare l'uomo. Egli dice che «corpo e anima non è l'umano nell'uomo. È ciò che ci resta dell'antropoide. L'umanità, al contrario, non ha essere fisso e dato una volta per sempre»⁵¹. Con quest'affermazione non intende negare la struttura psico-fisica nell'uomo. Ciò che viene negato è che questa struttura psico-fisica determini il soggetto umano in quanto umano. L'uomo non è totalmente definito dalla sua natura biologica o psichica. Riguardo ad essa non è nella stessa situazione che gli esseri materiali riguardo alla propria natura, perché la sua natura è quella di un essere spirituale. Per questo contesta «la validità della nozione di “natura”, quando si tratti di ciò che vi è di veramente umano nell'uomo»⁵² e, quindi, se «la “natura” viene intesa come ciò che chiude l'essere nella sua determinazione, allora sí dobbiamo dire che l'uomo, in quanto uomo o meglio considerato nella sua “differenza”, *non ha una natura*. L'espressione “natura umana” varrebbe quindi soltanto per ciò che

⁴⁸ G. K. CHESTERTON, *Eretici*, Lindau, Torino, 2010, 243.

⁴⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 4, 1014b 16 - 1015a 19. «Natura» significa: 1) la crescita delle cose; 2) il punto di partenza di questa crescita; 3) il suo principio immanente (Cf. *Phys.* 2, 1 192 b 21); 4) la materia di cui è fatta la cosa; 5) l'essenza delle cose «naturali», cioè mobili ed estese; 6) ogni essenza.

⁵⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 4, 1014b 12.

⁵¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, in *Obras completas* IX, 646: «el cuerpo y el alma, no es lo humano en el hombre. Es lo que tiene de antropoide. Su humanidad, en cambio, no posee un ser fijo y dado de una vez para siempre».

⁵² J. DE FINANCE, *La nozione di legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1970, 10.

nell'uomo non è propriamente umano»⁵³. Bisogna, dunque, purificare il significato e cogliere la sua portata analogica.

Heidegger aveva colto il dinamismo quando scrive che: «La parola *φύσις* indica ciò che si schiude da se stesso»⁵⁴, cioè il dispiegarsi. Il significato analogico chi permette di affermare che natura e apertura non sono nella persona due realtà opposte o giustapposte; come diceva Leopardi «la natura vuol essere illuminata dalla ragione, non incendiata»⁵⁵.

La comprensione dell'uomo non può essere puramente *zoologica*, ma si deve cogliere la sua particolare situazione *biologica e biografica*. Per approfondire ciò una linea utile può essere quella seguita da Arnold Gehlen con la sua antropo-biologia. Secondo Gehlen l'uomo è un essere deficitario, è un «essere di carenze» (*Mängelwesen*)⁵⁶: carenza di adattamento, di specializzazione, di istinti, di autonomia, carenza di difese e di abilità, ecc.⁵⁷ «Così, dunque, un esame biologico dell'uomo non consiste nel comparare la sua *physis* con quella dello scimpanzé, ma nel rispondere a questa domanda: come può sopravvivere quest'essere che per essenza non è comparabile a nessun altro animale?»⁵⁸. La risposta deve evitare due rischi. Il primo, considerare l'uomo come un animale gradualmente più perfezionato. Il secondo, vedere la differenza solo nella presenza dello spirito⁵⁹.

Il punto centrale di questa posizione antropo-biologica è che l'uomo è un essere a parte perché la sua dimensione biologica è del tutto singolare. Il corpo umano, nella sua struttura morfologia e funzionale, con l'insufficienza organica e la mancanza di determinazione istintiva, costituisce un'originalità del tutto singolare nel mondo naturale. Così, questa rivendicazione della specificità della corporeità biologica umana, lungi dall'essere una concessione all'animalismo, è una riconferma della diversità dell'uomo e della sua speciale posizione

⁵³ J. DE FINANCE, «Realtà e normatività della natura umana», in *Vita e Pensiero - Nuova Serie*, n. 10, ottobre 1971, 757.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979, 25.

⁵⁵ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, n. 2.

⁵⁶ A. GEHLEN, *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Aula-Verlag, Wiesbaden 1986¹³, 16.

⁵⁷ A. GEHLEN, *Der Mensch*, 33, 83.

⁵⁸ A. GEHLEN, *Der Mensch*, 36.

⁵⁹ A. GEHLEN, *Der Mensch*, 22-23.

biologica nel cosmo. La natura della persona umana include il suo corpo, è al soggetto unitario che appartiene la dignità. «La persona umana non è riducibile ad una libertà che si autoprogetta, ma comporta una struttura spirituale e corporea determinata»⁶⁰.

Una posizione seguita in modo diverso da X. Zubiri chi sostiene che, «la struttura somatica ci pone nella situazione d'intelligere per assicurare la nostra sostantività. Dunque, l'intelligenza sensiente è la radicale e ultima possibilità di sostantività che l'uomo possiede. È la possibilità *radicale*, perché l'intelligenza entra in gioco quando il resto dell'organismo non è sufficiente»⁶¹. Non entro a sviluppare una riflessione sulla corporeità, ma il tema è così importante e attuale che non si può non inserirvi un'altra linea di ricerca e riflessione molto attuale della che do qui soltanto un abbozzo: l'unità della persona, rapporto mente-corpo e problemi attuali di neuroscienza e neuroetica.

II. 2. 2. Unità della persona, rapporto mente-corpo e problemi attuali di neuroscienza e neuroetica.

La struttura corporea è costitutiva della natura umana, ma ciò che fa *umana* detta corporeità è la presenza dello spirito, allo stesso modo come ciò che fa *umano* detto spirito è il suo rapporto con il corpo. Non è la corporeità in quanto «materia» a specificare la natura umana, ma la corporeità segnata dallo spirito. C'è, dunque, nella natura umana una dimensione che, se bene in rapporto intrinseco con la materia, la supera e la costituisce come materia umana. È il classico problema dell'unità sostanziale della persona.

Nella persona umana il corpo non è semplicemente «corpo», ma *corpo-umano*, e l'anima non è puro spirito, bensì *spirito-umano*. Il pensiero antropologico contemporaneo rivalutando la corporeità e approfondendo la dimensione storica ne ha esplicitato il senso. Per Heidegger l'uomo è «l'essere-nel-mondo», per De Finance è il «cittadino di due mondi», per Zubiri l'anima umana è «strutturalmente corporea» e il corpo è un «organismo intrinsecamente umano», fino al punto di poter parlare di una «corporeità animica»⁶², e della non più esistenza

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, 48.

⁶¹ X. ZUBIRI, «El problema del hombre», 80.

⁶² X. ZUBIRI, «L'uomo realtà personale», 97-98. «Solo l'anima "è" tale per la sua corporeità, e il corpo solo "è" corpo per la sua animicità», *Ibid*, 98.

della corporeità umana nel cadavere, come già aveva detto Tommaso: «Tutto il corpo e tutte le sue parti hanno dall'anima l'essere sostanziale specifico; quando perciò quest'ultima recede, come non resta più l'uomo, o l'animale, o il vivente, così non resta più né la mano, né l'occhio»⁶³. Secondo Zubiri, l'unità tra corpo e anima non è causale, né strumentale e neppure si tratta di un parallelismo psico-fisico. «L'unità in questione non è causale, né di mero parallelismo, ma rigorosamente “formale” [...] “strutturale”: l'uomo è una sola unità strutturale la cui essenza è corporeità animica»⁶⁴.

Le parole di Zubiri: «la psiche non è solo *del* corpo ma è in se stessa corporea, e il corpo non è solo della psiche ma è in se stesso psichico»⁶⁵ mettono bene in evidenza il rapporto mente-corpo e i problemi di neuroscienza attuali ad esso collegati. L'espressione mente-cervello, oggi in uso nelle neuroscienze, nasconde uno dei problemi più antichi della filosofia. Platone ne fece uno dei suoi temi prediletti. Agostino giunge a dire che per certi versi è più difficile comprendere l'unione dell'anima col corpo, che non l'Incarnazione del Verbo⁶⁶. Tommaso parla di *diligens et subtilis inquisitio*⁶⁷ quando si tratta della conoscenza oggettiva dell'anima. Nel settecento Descartes operò la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, senza riuscirne a spiegare il vero rapporto. I filosofi della scienza lo presentano come «uno dei problemi più antichi, intriganti e difficili dell'intersezione tra scienza e filosofia, e cioè il *problema mente-corpo*»⁶⁸. La ragione di fondo di tale difficoltà sta in ciò che Vittorio Possenti chiama il «carattere *anfi-*

⁶³ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio Disputata De Spiritualibus Creaturis*, a. 4. È noto il dialogo shakesperiano fra Amleto e il becchino, nel quale tanto vivamente si rende quest'idea: «Amleto: Per quale uomo scavando vai? / Becchino: Per nessun uomo / Amleto: Orbene, per qual donna? / Becchino: Del pari per nessuna. / Amleto: E chi deve essere posto in quella fossa? / Becchino: Una, o Signor, che già fu donna. Adesso... requie all'anima sua, poiché ella è morta». Per una visione recente sul pensiero di Tommaso al riguardo si veda A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*.

⁶⁴ X. ZUBIRI, «L'uomo realtà personale», 98.

⁶⁵ X. ZUBIRI, *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial, Madrid 2001, 596.

⁶⁶ AGOSTINO, *Epistola 137, Ad Volusianum* c. 3: «la commistione di due cose incorporate sembra più facile a concepirsi, che non quella di una cosa incorporea e di un'altra corporea [...] e perciò stesso è più agevole a credersi l'unione del Verbo Divino coll'anima, che non l'unione dell'anima col corpo».

⁶⁷ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, q. 87, a. 1.

⁶⁸ M. BUNGE, *Epistemología*, Ariel, Barcelona 1980, 136.

bio» dell'uomo. «L'uomo è posto sulla linea dell'orizzonte, là dove due mondi, cielo e terra, spirito e materia si incontrano e comunicano»⁶⁹.

Un orientamento assai predominante in neuroscienza è l'intento di dimostrare che il libero arbitrio è un'illusione, che la coscienza è un epifenomeno del cervello, che la mente è semplicemente un fascio di neuroni. *L'uomo neuronale*, secondo il libro di Jean-Pierre Changeux⁷⁰, non oltrepassa la frontiera dell'orizzonte psico-fisico. La ricerca intende presentare una visione di queste tendenze e discutere un tema classico nella filosofia e i risvolti che oggi ha nel rapporto con la neuroscienza, mantenendo la necessità di una visione metafisica del problema⁷¹.

II. 2. 3. *Natura aperta, cultura, storicità*

José Ortega y Gasset riassume così la visione antropologica storicista: «L'uomo è un essere pellegrino, un sostanziale immigrante. È privo di senso mettere limiti a ciò che l'uomo è capace di fare...; l'uomo non ha natura, ma storia. Ciò che la natura è per le cose, è la storia per l'uomo... *Deus cui hoc est natura quod fecerit...*; neppure l'uomo ha altra natura se non ciò che ha fatto»⁷². Partendo dalla libertà come da-fare, l'analisi orteguiana individua la storicità umana. Se l'essere dell'uomo è originariamente libertà, un essere che fa se stesso, la sua struttura propria sarà la storicità. L'uomo non solo è nella storia, non solo ha storia, ma è storicità. L'uomo è un da-fare (*quehacer*), un dramma. Questo mostra che il modo di essere dell'uomo, non è *essere fatto*, perché l'unico che ci viene dato quando abbiamo vita umana è il doverlo fare e viverla in ogni istante, ciascuno la propria. L'uomo è un

⁶⁹ V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, 118. J. DE FINANCE lo ha plasmato graficamente nel titolo de uno dei suoi libri *Cittadino di due mondi*, Libreria Editrice Vaticana 1993.

⁷⁰ J-P. CHANGEUX, *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1993.

⁷¹ J. D. MADDEN, *Mind, Matter, and Nature. A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind*, The Catholic University of America Press. Washington 2013. L. F. AGNATI, «Neuroscienze e filosofia: antiche e nuove "mitologie"», in *Hermeneutica*, 2008, 269-299. AA.VV., *Corpo e anima. Necessità della metafisica*, Mondadori, Milano 2000. V. ANDREOLI (cur.), *L'anima e la mente*, San Paolo Cinisello Balsamo (MI) 2012. W. GLANNON, *Brain, Body, and Mind. Neuroethics with a Human Face*. Oxford University Press, Oxford 2013.

⁷² J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, in *Obras completas* VI, 41. La citazione latina è di Sant' AGOSTINO, *De Genesi ad literam*, VI, 13, 24 (PL 34, 349).

gerundio e non un participio: un *faciendum* e no un *factum*⁷³. In generale, in questa antropologia viene evidenziata *l'infinita plasticità* della realtà umana, ed il fatto che questa realtà si trovi in continuo cambiamento: l'uomo non è, ma vive, ed il vivere è costante mutazione storica e culturale.

Con meravigliosa chiarezza Joseph De Finance presenta così il fondamento antropologico della natura culturale dell'uomo: «Se la creazione implica la posizione di soggetti capaci di decidere del senso e del valore del proprio essere, essa implica, per ciò stesso, come condizione prima di tali soggetti, un certo stato di *incompiutezza*. La perfezione non è, ne può essere un dato iniziale. L'essere libero, la persona, poiché la sua vocazione è di *farsi*, sorgerà da una indeterminazione, almeno relativa. Il suo compimento, se, da un certo punto di vista, può, e deve, presentarsi come un dono gratuito, secondo una diversa prospettiva apparirà contemporaneamente come il frutto della sua spontaneità. Così la creazione comporta necessariamente un intervallo metafisico tra il momento in cui l'ente finito è dato a se stesso e quello in cui, con un atto libero, determina il significato della sua esistenza. Tra questi due momenti, si svolge tutta la sua storia»⁷⁴.

Lo stesso De Finance afferma «se l'esistente umano è soggetto o persona, è perché l'uomo non è soltanto “natura” ma “apertura”, o meglio, perché la sua natura è una natura “aperta”»⁷⁵, cioè è «natura umana», «natura razionale» come fu definita da Boezio. Una natura «spirituale» è una natura «aperta», ed è perciò che l'apertura è un aspetto della nostra natura. La libertà umana presuppone sempre la natura umana; come dice San Tommaso: «la potenza volitiva è naturale e appartiene necessariamente alla natura spirituale»⁷⁶. Se intesa così, hanno ragione Ortega e Sartre: non siamo liberi di essere liberi, perché la libertà ci appartiene per natura.

⁷³ J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, in *Obras completas* V, 39.

⁷⁴ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1990, 219.

⁷⁵ J. DE FINANCE, «Realtà è normatività della natura umana», 756.

⁷⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 18, a. 1, ad 3um: «Ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate».

II. 2. 4. *La natura umana: universale e immutabile*

In un mondo sottoposto a continui cambiamenti, possono ancora reggere queste due caratteristiche all'urto della storicità? Il problema dell'universalità e dell'immutabilità della natura umana può essere posto a due livelli.

A livello dell'individuo, riguardo l'immutabilità (*aliter sed idem*): «C'è dunque in me – ed in ogni singolo – un *invariante* che segna il limite delle variazioni compatibili con l'identità personale. Questo invariante è la natura individuale. Definisce l'area dentro cui ognuno può modificarsi pur restando se stesso»⁷⁷. L'uomo non può veramente diventare altro da sé – un gatto per esempio – e conservare la sua identità umana. Come diceva Orazio «anche se cacerai la natura con la forza, essa tuttavia ritornerà sempre»⁷⁸.

A livello dell'umanità in genere il problema riguarda insieme l'immutabilità e l'universalità. Le diverse tendenze verso il postumano e del così detto *enhancement*⁷⁹ mettono in crisi la continuità della natura umana⁸⁰. Gli uomini non sarebbero più definibili «in base a una

⁷⁷ J. DE FINANCE, «Realtà e normatività della natura umana», 761.

⁷⁸ ORAZIO, *Epist.*, I, 10, 24: «Naturam expelles furca, tamen usque recurret».

⁷⁹ B. GORDIJN, R. CHADWICK (cur.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, 2008, 1: «Da tempo immemore l'idea regolativa di *restitutio ad integrum*, ossia il ristabilire la totalità e l'integrità nell'uomo, ha dominato la medicina. Attualmente, l'idea di ripristinare le normali funzioni del corpo umano gioca ancora un ruolo centrale. Tuttavia, un altro concetto è recentemente venuto alla ribalta in ambito medico. Oltre il semplice ristabilire le condizioni fisiche e mentali originarie dei pazienti, i medici sempre di più prevedono la possibilità di migliorare i tratti di persone perfettamente sane. Cioè, la dottrina della *restitutio ad integrum* è gradualmente costretta a condividere il proprio *status* nella medicina di oggi con l'idea della *transformatio ad optimum*, rimodellando le persone che sono già in buona forma fisica per migliorarne ulteriormente alcune caratteristiche. Questo fenomeno è comunemente chiamato "enhancement"». F. GIGLIO, *Human Enhancement. Status quaestionis, implicazioni etiche e dignità della persona*. M. FAGGIONI, «La natura fluida. Le sfide dell'ibridazione, della transgenesi, del transumanesimo», in *Studia Moralia* 2 (XLVII) 387-436. G. HOLUB, «Creating Better People? Some Considerations on Genetic Enhancement», in *The National Catholic Bioethics Quarterly*, Winter 2010, 723-740. I. PERSSON, J. SAVULESCU, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012.

⁸⁰ F. FUKUYAMA, *Our posthuman future*. R. BRAIDOTTI, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*. B. CLARKE, *Posthuman Metamorphosis: narrative and systems*. M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*. I. SANNA (cur.), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?* F. GAMBARDELLA, *L'animale autopoietico. Antropologia e biologia alla luce del postumano*. M. ROBERTO, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*. L. PALAZZANI (cur.), *Nuove biotecnologie. Biodiritto e trasformazione della soggettività*. R. MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*.

comune proprietà o essenza, ma l'unica condizione che accomuna tutti gli uomini è di essere frutto di continue pratiche di costruzione/modificazione artificiali»⁸¹.

Anche qui faccio un brevissimo appunto. In un mondo in cui la schiavitù regnava padrona e la vita delle persone dipendeva dalle decisioni dei potenti del tempo, Seneca afferma l'universalità della natura umana e dichiara che non vi è schiavitù se non quella dell'uomo che rinnega la propria natura. Anche gli schiavi, perciò, sono uomini: «"Sono schiavi" dunque uomini. "Sono schiavi" dunque compagni di stanza. "Sono schiavi" dunque umili amici. "Sono schiavi" dunque li dovrai riconoscere uniti nella servitù se penserai che la fortuna ha uguale potere sugli uni e sugli altri» per cui – continua Seneca – «questo è il mio insegnamento a questo proposito: comportati con gli inferiori come vorresti che si comportassero con te coloro che ti sono superiori»⁸².

Marco Ivan Rupnik ha una bella annotazione patristica sulla natura umana: «dal pensiero greco, i Padri ereditano il concetto di "natura" sia come significato che esprime l'unità di un determinato gruppo di esseri, sia come nozione che indica anche l'unità interna ad un essere concreto. Così, ad esempio, come nella speculazione trinitaria "natura divina" può indicare il fondamento di unità delle tre Persone, a livello umano *natura umana* potrebbe significare la realtà comune a tutti gli uomini che a questa natura partecipano e che allo stesso tempo li rende incompatibili con un'altra natura. All'interno di un individuo è la sua natura a garantirgli anche la base per la sua unità e inconfondibili-

L. GRION (cur.), *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*. D. MOLTISANTI, E. POSTIGO, «Transumanesimo: un'analisi antropologica ed etica», 201-225.

⁸¹ M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011, 196. R. MARCHESINI, «Ruolo delle alterità nella definizione dei predicati umani», in P. BARCELLONA - F. CIRAMELLI - R. FAI (cur.) *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*. Edizioni Dedalo, Bari 2007, 54: «Nella visione postumanista l'umano non è più [...] l'emanazione o l'espressione dell'uomo bensì il risultato dell'ibridazione dell'uomo con le alterità non umane».

⁸² SENECA, *Epistulae*, V, 6 (47). L'eco del Vangelo appena predicato in Palestina è evidente: «Ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro» (Lc. 6, 31). Kant lo riaffermerà nel suo imperativo pratico: «agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo», I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Edizioni Laterza, Bari 2010⁷, 92. La ragione l'aveva dato poco prima: «gli esseri razionali sono chiamati persone, perché la loro natura li contraddistingue già come fini in se stessi» (p. 91).

tà, cioè la permanenza, la costanza dell'essere. Per avvicinarsi al significato di questo termine, occorre quindi scavare nella ricerca di una realtà che accomuni tutti gli esseri che ad essa partecipano»⁸³.

II. 3. Linee di riflessione etica: la normatività della natura umana, la legge morale naturale

Perché questa natura umana universale è normativa?⁸⁴ Robert Spaemann formula il quesito in modo molto preciso nei termini seguenti: «Esiste qualcosa che sia giusto per natura? Ha senso e, se lo ha, quale senso ha, utilizzare parole come “natura” o “naturale” in relazione al giudizio rispetto alle azioni umane? E qualora noi dovessimo affermare che un'azione sia innaturale, contro natura o contro ciò che per natura è giusto, può questo rappresentare un argomento morale, cioè un argomento ultimo e assoluto, contro un'azione?»⁸⁵. La sola pretesa di farlo sembra ledere l'individualità delle persone e la diversità delle situazioni. Contro tale carattere assoluto e universale della moralità riemerge perentoria l'etica della situazione che, lungi dal considerare l'astratto *homo ut sic* (la natura umana universale), rivolge la sua attenzione all' *homo ut hic*. Il primo problema che sorge al riguardo è il rapporto tra antropologia ed etica.

II. 3. 1. Il rapporto tra antropologia ed etica

Non tutti riconoscono l'interdipendenza tra lo statuto ontologico, antropologico e l'assiologico. Richiamando il pensiero di Kelsen si potrebbe dire che «dall'essere non potrebbe derivare un dovere, perché si tratterebbe di due ambiti assolutamente diversi. La base di tale opinione è la concezione positivista, oggi quasi generalmente adottata, di natura. Se si considera la natura – con le parole di Hans Kelsen – “un aggregato di dati oggettivi, congiunti gli uni agli altri quali cause ed effetti”, allora da essa realmente non può derivare alcuna indica-

⁸³ M. I. RUPNIK, *Dire l'uomo*, Lipa, Roma 2011², 93.

⁸⁴ K. BAYERTZ, «Human Nature: How Normative Might it Be?» in *Journal of Medicine and Philosophy* 28 (2003) 2, 131-150. M. J. CHERRY (cur.), *The Normativity of the Natural*, Springer Science - Business Media B.V., Dordrecht 2009, 153-172.

⁸⁵ R. SPAEMANN, *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*, Rosenber-Sellier, Torino 2012, 56. K. BAYERTZ, «Human Nature: How Normative Might it Be?», in *Journal of Medicine and Philosophy* 28 (2003) 2, 131-150. M. J. CHERRY (ed.), *The Normativity of the Natural*, Springer Science - Business Media B.V., Dordrecht 2009, 153-172.

zione che sia in qualche modo di carattere etico. Una concezione positivista di natura, che comprende la natura in modo puramente funzionale, così come le scienze naturali la riconoscono, non può creare alcun ponte verso l'*ethos* e il diritto, ma suscitare nuovamente solo risposte funzionali»⁸⁶.

La normatività della natura umana implica la giustificazione del passaggio dall'ontologia-antropologica alla morale, cioè, dell'essere della persona al dover essere. Ciò è possibile nella misura in cui la natura umana è vista come natura razionale, con un ordine razionale intrinseco, superando così la visione riduttivista, meccanicista e biologista. La natura nella sua riduttiva materialità appare opaca e muta per l'uomo, non dice nulla riguardo al dover essere⁸⁷. Se tra l'essere e il dover essere c'è una dissociazione incolmabile all'ora «dall'essere non potrebbe derivare un dovere, perché si tratterebbe di due ambiti assolutamente diversi.

II. 3. 2. *La comprensione del termine «natura umana»*

Giustificato il passaggio dall'antropologia all'etica, *un secondo problema è legato alla comprensione del termine «natura umana»*. È chiaro che una comprensione inadeguata della natura umana (riflessione antropologica) si riversa nella fondazione della normatività e nell'interpretazione della legge morale naturale (riflessione etica). La corretta comprensione della natura della persona, perciò, è la *difficilis quaestio de natura naturae*, come osservava già Thomasius⁸⁸. Hume in sintonia con questa difficoltà diceva che «la parola naturale è di solito assunta in tanti sensi ed è di significato così ampio, che sembrano discutere...»⁸⁹. Il suo contemporaneo Rousseau affermava: «conoscendo così poco la natura, e accordandosi così male sul significato della parola legge, sarà ben difficile convenire in una buona definizione della legge naturale»⁹⁰.

⁸⁶ BENEDETTO XVI, *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011.

⁸⁷ F. D'AGOSTINO, «Dalla natura al diritto naturale», in ID. *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1996², 66.

⁸⁸ C. THOMASIIUS, *Fundamenta iuris naturae et gentium*, I, c. 1, lect. 3.

⁸⁹ D. HUME, *Ricerca sui principi della morale*, appendice III, n. 258.

⁹⁰ J-J. ROUSSEAU, *Discorso sulla disuguaglianza*, prefazione.

La problematica in questo campo è abbondante. La mancata distinzione o il fraintendimento tra «*a natura*» e «*secundum naturam*» è fonte di non pochi problemi. È *a natura*, cioè «deriva» dalla sua natura umana, tutto quello che l'uomo è e fa nel mondo (biologia, psicologia, arte, cultura, ecc.), dunque le strutture biologiche, i processi psicologici, l'agire sociale, la virtù, il vizio, il bene e il male, insomma tutto. È *secundum naturam*, cioè «conforme» alla sua natura umana, quello che segue l'ordine razionale intrinseco a detta natura; così il vizio, il male, ecc., è contro la natura razionale dell'uomo, non è normale; si può e deve dire che solo parte di ciò che l'uomo fa è conforme alla sua natura umana.

II. 3. 3. *La natura umana della persona fonda la normatività*

Attenzione però che non è la natura in quanto «natura» il fondamento della normatività, perché in questo caso tutti gli esseri per il fatto di possedere una natura entrerebbero nell'ambito di questa legge, ma il fatto di essere una natura *aperta*, una natura *umana*, una natura *spirituale*. Il carattere normativo della natura umana va individuato nel fatto che porta in sé, intrinsecamente, un ordine razionale ed è quest'ordine la sorgente della moralità. «Se la natura umana può imporre una regola alla libertà è perché, aperta a un valore che vale per sé e assolutamente, ha in sé un valore partecipativamente assoluto»⁹¹. Un anno prima lo stesso De Finance lo esprimeva ancora più esplicitamente: «Non è dunque la natura umana in quanto natura che è normativa, ma è la natura in quanto penetrata di ragione, in quanto la ragione ritrova in essa le proprie esigenze o, piuttosto, le esigenze del proprio Ideale, articolate e come diffratte attraverso tale natura. È razionale rispettare le esigenze fondamentali di una natura che porta in sé la dignità della ragione e l'immagine del suo Ideale»⁹². È l'ordine intrinseco della natura umana che diviene il fondamento dell'ordine morale.

⁹¹ J. DE FINANCE, «Realtà e normatività della natura umana», in *Vita e Pensiero - Nuova Serie*, n. 10, ottobre 1971, 753-769.

⁹² J. DE FINANCE, «Natura, legge, libertà», in *Rassegna di teologia* 11 (1970) 367.

II. 3. 4. Il rischio dell'essenzialismo morale

Vi è tuttavia un rischio che bisogna evitare: l'essenzialismo. La natura umana non è un'essenza astratta comune da cui dedurre le norme di comportamento. È piuttosto l'essenza di una persona, soggetto individuale, dinamico, che vive in una situazione storica concreta. «La normatività non è, pertanto, un insieme di regole codificate, dedotte dall'essenza immediatamente e interamente conosciuta della natura umana: *la normatività è, invece, un insieme di regole di comportamento che la ragione umana (la *recta ratio*) progressivamente conosce e rivela, per via intuitiva e dialettica, confrontandosi e misurandosi con la realtà naturale*. La conoscenza della "legge naturale" (ossia dell'ordine della natura) non è che la esplicitazione del fine proprio della natura umana e delle regole che prescrivono le azioni conformi al fine»⁹³.

II. 3. 5. Universalità della norma, singolarità della situazione

Ogni etica è in certo senso un'etica della situazione, perché la persona percepisce il bene non solo in riferimento a un mondo di valori oggettivi, ma all'interno di una situazione personale concreta, in un contesto culturale e sociale determinato. La cosiddetta etica della situazione, però, non è riconoscere la singolarità della persona e la sua situazione specifica, piuttosto sostenere che la moralità consiste nel decidere l'azione *unicamente* secondo i dati di ogni caso singolo e in *nessun modo* in riferimento a norme generali. È l'esclusività del riferimento alla situazione che caratterizza la cosiddetta etica della situazione. L'errore non è affermare la situazione e la libertà individuale come *condizione necessaria* della moralità, ma sostenere che ne è la *condizione sufficiente*.

La cosiddetta etica della situazione ha la sua verità difficile da negare. L'etica non è una scienza esatta, come la matematica e non si possono applicare «regole» univoche, valide sempre e per tutti. Ogni situazione è unica e ogni persona decide nella singolarità della sua situazione oggettiva e soggettiva. «Io sono io e la mia circostanza e se

⁹³ L. PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli Editore, Torino 1996, 255.

non salvo questa non salvo neppure me»⁹⁴. Sono io, nella mia situazione unica, che devo vivere il valore morale e nessun altro può farlo al posto mio. Questo è, appunto, il nodo che deve sciogliere l'etica, e che già Aristotele e Tommaso d'Aquino hanno contribuito a sciogliere con la teoria della prudenza.

III. Antropologia, etica, diritto

Il tema dei diritti umani è molto controverso, non soltanto a livello pratico del loro rispetto, ma anche a livello teoretico della loro fondazione. Senza entrare nel dibattito si sente spesso affermare che i diritti non poggiano sui diritti⁹⁵, neanche sul diritto naturale, ma sui valori fondamentali propri di ogni essere umano; perciò, come diceva Rosmini, il diritto ha come suo fondamento la persona, perché «la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente», quindi anche l'essenza del diritto»⁹⁶. Il diritto, pertanto, consiste essenzialmente nel rispetto della dignità delle persone, che è un valore.

III. 1. Il paradigma classico: la dignità della persona fonda il diritto naturale e questo il diritto positivo

Al di là dell'attuale positivismo morale e giuridico, il dover essere sorge dall'essere; il dovere è la conformità con il fine. È buono, perciò, dal punto di vista morale, l'atto ordinato al fine della persona, cattivo quello che allontana dal raggiungimento del fine. La dignità della persona è legata alla sua finalità intrinseca; come ci insegna Aristotele, il fine è vera causa. L'uomo tende al raggiungimento del fine iscritto nella sua natura. Ogni persona ha un fine, un progetto, una

⁹⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, in *Obras completas*, Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid 1983, I, 322.

⁹⁵ R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977. In senso opposto F. VIOLA, «I diritti umani: una nuova forma di diritto naturale?», in AA.VV. *La legge naturale*. Glossa, Milano 2007, 137-149.

⁹⁶ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Boniardi-Pogliani, Milano 1841, vol. I, 224. L. PALAZZANI, *Diritto naturale ed etica matrimoniale in Christian Thomasius*, Giappichelli Editore, Torino 1998, 290: «Il diritto acquista e realizza un senso nella misura in cui risponde alle esigenze della natura umana». La stessa Palazzani in «Fondamenti filosofico-giuridici del concetto di persona e implicazioni bioetiche», in S. Ippolito, C. Cirelli (cur.), *I fondamenti della dignità della persona*, Loffredo, Napoli 2006, a pagina 168 afferma: «è l'uomo il fondamento del diritto e della giustizia: è l'uomo il "primo diritto" e il "primo dovere"».

missione, una vocazione a divenire ciò che è. Questo fine non è solo soggettivo, ma oggettivo, come lo ha evidenziato Kant: «gli esseri razionali sono chiamati *persone*, perché la loro natura li contraddistingue già come fini in se stessi [...] Non sono dunque semplicemente fini soggettivi, quelli la cui esistenza ha un valore per noi come effetto delle nostre azioni, bensì *fini oggettivi*, ossia cose la cui esistenza in se stessa è un fine»⁹⁷.

Il rispetto dei diritti fondamentali è questione di giustizia naturale prima che di diritto positivo⁹⁸, secondo la definizione di giustizia del famoso giurista romano «dare a ciascuno il suo diritto, a ciascuno ciò che è suo»⁹⁹. Il governo promulga le leggi a servizio delle persone, per raggiungere i loro fini. Una legge positiva, quindi, mai dovrebbe contraddire i diritti fondamentali delle persone, adeguando la giustizia positiva a quella naturale. Quando ciò non avviene, la legge positiva perde il suo carattere di legge e si trasforma in ingiustizia: «la legge ingiusta non è legge»¹⁰⁰ perché mancante del suo fondamento. Questo è stato il paradigma più classico per il quale il diritto naturale dovrebbe orientare il diritto positivo secondo ciò che è giusto.

III. 2. Dissociazione tra diritto naturale e diritto positivo

Questo paradigma si è dissolto ed è oggi fortemente contestato, sia in campo sociale, che morale¹⁰¹. Non è una novità. Già Thomas Hobbes rappresenta la sintesi del positivismo giuridico e del pensiero decisionista: «*auctoritas non veritas facit legem*»¹⁰² – l'autorità e non la verità fa la legge –. Per Hobbes la fonte della legge non può che essere l'autorità costituita, ovvero lo Stato. Poco dopo Hobbes, Christian Thomasius – riconosciuto come il fondatore della filosofia del diritto – insiste sulla separazione tra morale e diritto. Secondo Thomasius non

⁹⁷ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Edizioni Laterza, Bari 2010⁷, 91.

⁹⁸ ARISTÓOTELES, *Ética a Nicomaco*, V, 7, 1134 b.

⁹⁹ E. D. ULPIANO, *Regulae*, D. 1, 1, 10: «*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendii*».

¹⁰⁰ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, I, 5, 11: «*lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*». La tradizione lo trasformerà in «*iniuxta lex nulla lex*».

¹⁰¹ F. D'AGOSTINO, «Il diritto naturale, il diritto positivo e le nuove provocazioni della bioetica», in Pontificia Academia Pro Vita, *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2003, 180-192.

¹⁰² T. HOBBS, *Il Leviatano*, parte 2^a, cap. 26.

tutte le norme hanno la stessa importanza: vi sono norme che si riferiscono all'intimità della coscienza della persona mentre altre regolano l'agire esteriore della vita in rapporto alle diverse persone. Le prime toccano la morale, le seconde il diritto. Principio delle prime è l'«*honestum*», delle altre lo «*iustum*».

È chiaro che in ordine alla fonte della legge non si può che essere d'accordo Hobbes e Thomasius, tuttavia ciò non significa che la legge sia di per sé giusta, buona e rispettosa dei diritti fondamentali delle persone. Anzi! Le nuove tendenze del «neogiusnaturalismo libertario», come lo chiama D'Agostino, pretendono non solo di eliminare ogni fondazione del diritto positivo nel diritto naturale, ma «operare sul diritto positivo, facendolo ritrarre progressivamente dalla sua funzione di normatività sociale, per ridurlo a mero ed estrinseco garante di nuove dimensioni di autonomia»¹⁰³.

Per ciò bisognerebbe completare l'asserzione di Hobbes aggiungendo: «*veritas non auctoritas facit jus*», – la verità e non l'autorità fa la giustizia –. Perché se è vero che il legislatore promulga le leggi per i cittadini, è altrettanto vero che il diritto necessita, per sua natura, di fondarsi nella verità. «L'umana inquietudine / emanò leggi malvage e con ciò, ciò che la natura concede / lo negano invide leggi»¹⁰⁴. Domandarsi se il fondamento della legge sia l'autorità piuttosto che la verità, non è questione avulsa dalle problematiche della giustizia. Tutto ciò che è contrario alla verità, malgrado tutte le formalità della legalità, contrasta con il diritto ed è negazione di giustizia. Così verità e diritto naturale coincidono e senza la verità anche la legge è priva di giustizia, anche la verità è infatti legge di giustizia, o come dice Tommaso «verità della giustizia»¹⁰⁵. Il diritto (*ius*) deve rapportarsi alla giustizia (*iustum*), non all'arbitrio o al comando (*iussum*): *ius qua iustum*, non *ius quia iussum*¹⁰⁶. Altrimenti la sentenza di

¹⁰³ F. D'AGOSTINO, «Il diritto naturale, il diritto positivo e le nuove provocazioni della bioetica», 183.

¹⁰⁴ OVIDIO, *Metamorfosi*, L. X, 329-331: «*humana malignas / cura dedit leges, et quod natura remittit / invidia iura negant*». Anche se applicabile la citazione a ciò che sto dicendo, bisogna dire che il poeta latino la riferiva all'amore incestuoso tra Mirra e suo padre Cynira.

¹⁰⁵ TOMMASO, *S. Th.* I, q. 21, a. 2: «*Et sic etiam dicitur in nobis veritas iustitiae*».

¹⁰⁶ Vedi l'analisi fatta da P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2007.

sant'Agostino diverrebbe realtà: «Togli il diritto e allora che cosa distingue lo Stato da una grossa banda di briganti?»¹⁰⁷.

La cattiva fama di cui gode la «natura umana» si riversa sulla legge morale naturale e, logicamente, anche sul diritto naturale. Il positivismo giuridico, che attribuisce all'essere umano la nozione di persona umana svincolata da quella di natura umana, ha minato e vede come superata qualsiasi posizione¹⁰⁸. In questo modo risulta molto problematico affermare un ordine oggettivo, perché non è più la natura umana il principio dell'agire, né la norma di condotta, ma la persona intesa come pura soggettività e slegata da ogni relazione essenziale. Di conseguenza i diritti umani hanno un fondamento convenzionale basato, a livello sociale, sulla volontà politica della maggioranza, e al livello individuale, sulla volontà soggettiva. Viene proposto in questo modo un diritto personale e non un diritto naturale, che non potrà essere se non il risultato di una decisione personale o comunitaria «soggettiva». Ma siccome la persona è sempre un individuo concreto potrà avere soltanto diritti e doveri soggettivi e, slegata dalla natura umana – ciò che concettualmente e ontologicamente risulta molto problematico –, non potrà fondare mai una legge o norma etica. «In gran parte della materia da regolare giuridicamente, quello della maggioranza può essere un criterio sufficiente. Ma è evidente che nelle questioni fondamentali del diritto, nelle quali è in gioco la dignità dell'uomo e dell'umanità, il principio maggioritario non basta»¹⁰⁹.

Diversa è la situazione se il diritto si fonda nella natura umana che è l'essenza umana come principio dell'agire. «La nozione di natura vuole semplicemente esprimere *ciò che costituisce l'uomo* nella sua totalità, mettendo l'accento in ciò che lo specifica, fa diverso dagli altri esseri, e lo costituisce in dignità, come una sorta di radice comune che si trova in tutti gli uomini»¹¹⁰. Sia la moralità che il diritto si fondano nella natura della persona umana. Tuttavia questa coincidenza nella fondazione implica una distinzione nel modo come l'una e l'altro si rivolgono alla persona: «la morale privilegia l'accoglienza calda»

¹⁰⁷ AGOSTINO, *De civitate Dei*, IV, 4, 1: «Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?»

¹⁰⁸ Sintomatica la risoluzione dell'OEA nel 1998 nel modificare la «Dichiarazione Americana dei diritti e doveri dell'uomo» in diritti e doveri della persona.

¹⁰⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011.

¹¹⁰ J. M. AUBERT, *Loi de Dieu, lois des hommes*, Desclée, Tournai 1964, 48.

mentre il diritto regola «in modo freddo e distaccato i comportamenti secondo giustizia»¹¹¹.

Summary: The quest for the foundation of the dignity of the human person, source of rights and of respect, leads to the field of philosophical anthropology, which, when asking about human nature and the identity of the person, cannot avoid having recourse to metaphysics. The ethical question regarding the normative value of rights and duties, presupposes metaphysical and anthropological questions. This is the context for the present research: the metaphysical foundation of anthropology and the anthropological foundation of ethics. Following this triad, the article address in the first section the nature of the problem; the second sections offers a line of critical reflection on these three angles of approach. Finally, the third sections discusses the mutual relationships between anthropology, ethics, and law.

Key Words: dignity of the human person, human rights, philosophical anthropology, human nature, metaphysics, ethics, law.

¹¹¹ L. PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli Editore, Torino 1996, 259.