

Persona, natura umana e bioetica attuale (II)*

Distinzione e connessione tra natura umana e persona umana

Ramón Lucas Lucas, L.C.

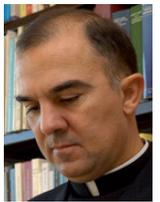
2. I tre livelli: le operazioni, le capacità operative, il soggetto

La polarizzazione dell'attenzione nelle operazioni che la persona compie fa sorgere un'altra difficoltà. Dal punto di vista ontologico, se la coscienza e la libertà sono operazioni *essenziali* dell'uomo, la privazione dovrebbe rendere l'individuo un essere non-umano; al contrario, il possesso della coscienza in esseri infra-umani dovrebbe renderli umani. Dal punto di vista etico, se ciò che è degno di rispetto è la coscienza e la libertà, bisognerà rispettare tutti quelli esseri che ne sono dotati in qualche modo – anche gli animali che hanno coscienza – mentre non vi sarà alcuna esigenza di rispetto verso quelli che ne sono privati, arrivando così alla posizione di Singer.

È necessario, tuttavia, domandarsi se ciò che bisogna rispettare è la coscienza – come proprietà – o la persona – come soggetto –. Infatti, una cosa è il soggetto come esistente, un'altra la capacità di essere cosciente, e un'altra ancora, l'atto di coscienza. Perciò la soluzione più agevole a queste difficoltà passa per il riconoscimento dei tre ordini o livelli metafisico-antropologici che ci permette anche di chiarire il significato ontologico dell'espressione «natura razionale» applicata alla persona. I tre ordini o livelli sono: le *operazioni o attività*, le *potenze o capacità operative* e la *sostanza o soggetto*, a cui tutte e due appartengono¹. Il primo livello consiste nell'operazione, che è un atto accidentale che non s'identifica con l'essere. Il secondo livello è quello del-

la facoltà o potenza operativa; dato che ogni atto rivendica una potenza del proprio ordine, sostanziale o accidentale, – in questo caso accidentale – la potenza operativa, dunque, deve essere accidentale, e pertanto realmente distinta dalla sua sostanza². Una cosa, infatti, è agire come persona: ridere, parlare, amare, decidere, ecc.; un'altra è possedere la capacità di poter agire così, pur se temporaneamente non la si esercita, come quando si dorme; e un'altra ancora è il soggetto che possiede dette capacità e agisce in quel modo. Il terzo livello è, appunto, questo soggetto degli atti e delle facoltà operative: né gli atti, né le capacità si identificano con l'essere che ne è il soggetto. È chiaro che questi tre aspetti, che a livello di *fondazione costitutiva* seguono l'ordine espresso nel testo di Tommaso (essentia, virtus, operatio), a livello della *conoscenza della realtà fondante* richiedono l'ordine inverso (operatio, virtus, essentia).

La persona è primariamente una realtà ontologica. Indica il fondamento entitativo delle diverse manifestazioni della razionalità, ma non coincide con esse. Agazzi sintetizza così i tre ordini o livelli: «La “determinatezza ontologica” del portatore non coincide con il *possesso* della proprietà, ma semplicemente con la possibilità o la capacità di essere il portatore di questa proprietà, ed in questo senso non è eliminata dalla concreta assenza della proprietà, se questa assenza deve essere intesa come una privazione»³. Ciò vale in modo particolare per la proprietà della coscienza come caratterizzante la persona: è il possesso intrinseco della capacità di coscienza e non il



Professore Ordinario di Antropologia filosofica e Bioetica, Pontificia Università Gregoriana, Roma.

suo esercizio ciò che rende un essere umano persona. Si può affermare che l'esercizio di una facoltà è la conferma del possesso della stessa, ma non la costituzione della medesima. In questo modo è il possesso intrinseco della facoltà della coscienza ciò che costituisce la persona, non il suo esercizio in atto.

Lo stesso Norman Ford, che sotto certi aspetti ha posizioni differenti da quella che sto presentando, in questo è tassativo: «Il riconoscimento dello status di persona non esige né lo sviluppo completo dell'individuo né l'esercizio effettivo di attività tipicamente personali. Come si è detto in precedenza, noi riconosciamo in modo pressoché unanime che gli infanti e i feti ancora lontani di vari mesi dalla nascita sono esseri umani, e lo facciamo in quanto riconosciamo una reale identità ontologica continuativa tra feto e bambino»⁴.

3. Essere persona in potenza?

Una delle fasi dove appare più evidente la separazione tra natura umana e persona è lo stadio iniziale dello sviluppo embrionale, dove è riconosciuta l'identità umana ma non quella personale. Norman Ford ha riassunto la posizione così: «Le prime cellule embrionali umane non possono costituire un individuo umano in atto, ma semplicemente hanno la potenzialità di formare uno o più individui umani»⁵. Fino a quando non si è raggiunto uno stadio di sviluppo adeguato saremmo in presenza di un uomo in potenza, ma non di un individuo umano reale⁶.

Questa è la posizione esplicita del *Rapporto Warnock*, dove l'espressione «potenziale essere umano»⁷ viene presa nel senso di un «essere possibilmente umano». Il testo del rapporto lascia pochi spazi a interpretazioni: una cosa infatti è sostenere – si legge nel documento – che «l'embrione umano abbia lo stesso status di un bambino o di un adulto, in virtù del potenziale di vita umana che possiede»⁸, altro invece è affermare che «un embrione umano non può essere pensato come una persona umana o anche una persona potenziale: è semplicemente un insieme di

cellule che, a meno che non si impianti in un ambiente uterino umano, non ha potenziale di sviluppo»⁹. Nel primo caso siamo in presenza di un individuo umano reale che, come ogni organismo biologico che comincia, non ha ancora sviluppato, ma dovrà e potrà sviluppare tutta la sua potenzialità perché questa gli è costitutiva. Nel secondo caso, questo individuo umano reale non esiste, e tanto meno – nell'ottica del Rapporto – esiste la persona.

La separazione tra natura umana e persona nell'embrione, la tesi della «umanizzazione progressiva», come pure quella della perdita progressiva di umanità, sono un tema molto dibattuto. L'embrione sarebbe, certo, un essere umano fin dal concepimento, ma diventerebbe persona solo in fasi successive; il malato in certe condizioni di fin di vita sarebbe anche egli un essere umano, ma avrebbe perso lo status di persona. Ciò viene argomentato in forme diverse a seconda delle posizioni¹⁰. Taluni vedono l'embrione come un «precursore» della persona, cioè, una persona in potenza. Altri come colui che non possedendo l'«autocoscienza» non può essere persona. Altri ancora fanno dipendere lo status ontologico dal «riconoscimento» che gli adulti gli offrono. Altri, infine, insistono nella capacità di «relazione interpersonale». L'embrione pre-impianto avrebbe lo status di «precursore» della persona umana. Tutte le posizioni insistono sul fatto che la persona è quell'essere che ha la capacità *attuale di coscienza*, di presenza psicologica, di riflessione. Non si nasce persona, ma si diventa quando la «coscienza» matura, allo stesso modo si perderebbe lo status di persona quando si perde la coscienza. L'embrione, evidentemente non ha sviluppato ancora queste capacità, pertanto non si dovrebbe propriamente parlare di persona.

La dissociazione tra essere umano e persona si è avvalsa di nuove conoscenze empiriche e del bisogno di stabilire i confini della vita umana come vita della persona in quelle situazioni che, grazie alle tecniche scientifiche, possiamo conoscere con precisione e accuratezza. Le «situazioni limite», i «casi marginali» sembrerebbero mostrare che l'identificazione

tra «individuo umano» e «persona» presenterebbe non pochi problemi. Infatti secondo Ryder e Singer il riconoscimento dei diritti agli esseri umani e la negazione dei medesimi agli animali si fonda nello specismo¹¹, che consiste nel distinguere nettamente le specie animali da quella umana, e nell'affermare il valore di alcuni esseri viventi soltanto perché appartengono alla specie biologica umana. Questa discriminazione appare in tutta la sua evidenza nei «casi marginali» (*marginal men*)¹², cioè, individui della specie umana come bambini, handicappati mentali, comatosi, che si trovano nelle stesse condizioni d'incoscienza di altri esseri non-umani, ma tuttavia, a differenza di questi, vengono rispettati e considerati superiori soltanto perché appartenenti alla specie umana. Questo significherebbe che non è l'autocoscienza il fondamento del rispetto e del diritto, ma il solo fatto di appartenere alla specie biologica umana. Qui starebbe la discriminazione; gli animali, poiché non hanno razionalità, si trovano nelle stesse condizioni degli «uomini marginali»; perché allora non riconoscere loro gli stessi diritti? La nuova concettualizzazione teorica della «persona in potenza» vorrebbe offrire un paradigma per risolvere questi problemi con un'applicazione del «concetto persona» a questi stadi limiti della vita umana, come sono la vita prenatale e la vita terminale o gravemente deformata.

4. Essere persona in atto

Risponderò a queste posizioni limitandomi al campo strettamente filosofico, richiamando brevemente la dottrina di Aristotele sulla potenzialità¹³, che secondo me e secondo gli specialisti di Aristotele¹⁴ è ben diversa dalla «potenza» indicata in queste posizioni, anzi,

Il fondamento del valore e del diritto non è la né la biologia umana né l'autocoscienza separatamente considerati. Aristotele con il suo ilemorfismo ha saputo comprendere la realtà in modo integrato, e stabilire che il fondamento del valore e del diritto è la natura completa dell'individuo, cioè, la persona

lo Stagirita sostiene proprio il contrario di ciò che gli si pretenderebbe attribuire. Il richiamo ad Aristotele è motivato più per il contenuto della sua filosofia che per la sua indubbia e plurisecolare fama. La metafisica che fonda queste applicazioni etiche, è saldamente ancorata al pensiero di Aristotele, che più di duemila anni non son riusciti a erodere, anzi. Egli, infatti, diversamente dal

suo maestro Platone, nutrive ammirazione per il mondo materiale ed è stato oltre che filosofo un grande biologo, che ha saputo coniugare e integrare i due saperi. La sua filosofia facilita una comprensione integrata della realtà. Nozioni metafisiche profonde come atto e potenza, materia e forma, sostanza e accidente mirano a spiegare l'esistenza degli esseri materiali concreti, tra cui si trova la persona umana.

Per Aristotele l'embrione umano possiede, sin dall'inizio, un'anima che è l'atto primo di un corpo che ha

la vita in potenza¹⁵. Nell'embrione umano è già presente, come *atto primo*, l'anima intellettuale, anche se non esercita ancora in *atto secondo* le sue capacità¹⁶. Ciò è confermato da quanto Aristotele dice nella *Metafisica IX*, dove parla proprio del concetto di uomo in potenza. «Nella misura in cui una cosa ha in sé il principio della sua generazione, in quella misura, se non è ostacolata dall'esterno, sarà in potenza per mezzo di sé stessa. Lo sperma, ad esempio, non è ancora l'uomo in potenza in questo senso perché deve essere deposto in un altro essere e mutarsi, ma quando in virtù del principio che ha in sé stesso, è già passato in tale stadio, diciamo che è uomo in potenza»¹⁷. Di questo testo è importante notare la costruzione grammaticale ed il significato preciso di alcuni termini. Il testo può essere diviso in tre frasi.

Prima frase: «Nella misura in cui una cosa ha in sé il principio della sua generazione, in

quella misura, se non è ostacolata dall'esterno, sarà in potenza per mezzo di sé stessa». Seconda frase: «Lo sperma, ad esempio, non è ancora l'uomo in potenza in questo senso perché deve essere deposto in un altro essere e mutarsi».

Terza frase: «ma quando in virtù del principio che ha in sé stesso, è già passato in tale stadio, diciamo che è uomo in potenza».

Nella prima frase si insiste due volte sulla natura stessa della cosa, cioè, la cosa «ex natura sua»: «Ha in sé stessa il principio = ἐν αὐτῷ τῷ ἔχοντι»; «sarà (in potenza) per mezzo di sé stessa = ἔσται δι' αὐτοῦ». Nella seconda frase abbiamo due infiniti, il primo in aoristo forte (πεσεῖν¹⁸ = cadere) il secondo in presente (μεταβάλλειν = mutare). Nella terza frase si insiste di nuovo nella natura della cosa stessa: «In virtù del principio che ha in sé stesso», letterale «di sé stesso» (τῆς αὐτοῦ). «È già passato in tale stadio», letteralmente «è già tale» (ἤ τοιοῦτον).

Berti commenta questo testo dicendo che, «qui è evidente la differenza tra il seme, che non è ancora uomo in potenza, perché da sé non è ancora in grado di diventare uomo, e l'embrione, cioè il seme deposto nell'utero e trasformato in embrione in seguito all'unione con la materia, che invece è detto esplicitamente essere già uomo in potenza»¹⁹. Nel primo caso qualcosa deve intervenire perché diventi uomo; nel secondo caso è il contrario: qualcosa deve intervenire perché non sviluppi ciò che già è per virtù propria.

Come si vede la tesi di Aristotele è molto diversa, anzi contraria, a quella di chi sostiene che l'embrione umano non sarebbe un individuo umano reale, ma solo un potenziale uomo. Si travisa così la differenza essenziale che esiste tra *potenziale* e *possibile*. Al possibile manca un rapporto reale con l'atto, è semplicemente ciò che può diventare qualcosa, senza altre condizioni, mentre potenziale è ciò che può diventare qualcosa per virtù propria e lo diventa a meno che non insorgano ostacoli. Con la logica che lo contraddistingue, Agazzi ne mostra l'evidenza, perché la potenzialità «riguarda esplicitamente una proprietà che *non* è posseduta ancora da un essere, ma che in circostanze normali *dovrebbe*

essere posseduta in un tempo successivo»²⁰. La potenzialità richiede già l'essere in atto e si distingue della mera possibilità.

Questo grave equivoco è alla base del *Rapporto Warnock*, dove l'espressione «potenziale essere umano»²¹ viene presa non nel senso aristotelico, bensì in quello di un «essere possibilmente umano». Una cosa è infatti riconoscere la capacità di sviluppo dell'individuo umano, ammettendo con ciò la complessità di tale processo, che coinvolge la sua vita biologica, intellettuale e morale; un'altra è ridurre la potenzialità reale a mera possibilità ipotetica. In verità, per essere chiari bisognerebbe dire che in potenza sarebbe non l'essenza dell'uomo, la sua natura di individuo della specie umana, ma l'attuazione completa delle sue capacità essenziali che per esplicitarsi necessitano della maturazione biologica e psichica, che per altro non finisce con la vita intrauterina.

Questo sviluppo e maturazione dell'embrione, che attua continuamente le sue potenzialità, ma che non muta nella sua identità costitutiva, può essere facilmente compreso applicando correttamente la nozione aristotelica della potenzialità e del rapporto che intercorre tra potenza attiva e atto, dottrina divenuta poi classica con la distinzione tra potenza attiva e potenza passiva. La potenza attiva manifesta la capacità costitutiva di un essere di svilupparsi «ex natura sua», per cui ha un rapporto reale con l'atto. «Actus est prior potentia». Perciò, benché l'embrione umano non abbia raggiunto tutta la maturazione del dinamismo intrinseco, è già destinato «ex natura sua» a maturare e sviluppare tutte le indicazioni ontologiche della sua natura. Il poter-maturare è tale perché partecipa già dell'essere, si tratta di un poter-essere che partecipa già dell'essere. È evidente che per Aristotele solo lo zigote ha questo carattere attuale della potenza attiva (ex natura sua), che in assenza di ostacoli esterni, porterà allo sviluppo completo dell'essere umano; i gameti, al contrario, possiedono solo la potenza passiva, cioè la mera possibilità e disponibilità a subire trasformazioni da parte di qualcosa di esterno ad essi. La potenza attiva è talmente ontologica e legata all'atto d'essere,

che fonda e rende possibile tutte le attuazioni future. Per questo carattere «attuale» della potenza attiva – attiva da «atto» – l'embrione in sviluppo è già se stesso, anche se non ha maturato tutte le sue capacità organiche, spirituali e morali. Lo sviluppo è un processo che implica necessariamente un succedersi di forme che in realtà non sono che stati gradualmente di uno stesso identico essere. Questo processo suppone ed esige nell'embrione l'esistenza già in atto – ma come potenza attiva, non come attuazione matura – di tutti i caratteri «essenziali» che lo contraddistinguono come tale individuo umano e che orienteranno il suo sviluppo.

È chiaro, perciò, che un embrione che sta compiendo il suo proprio ciclo vitale, mantiene permanentemente la sua identità ed individualità, rimanendo sempre lo stesso identico individuo. Xavier Zubiri assume questa posizione per intero e in un'acuta analisi sul rapporto corpo-mente dice: «Personalmente ho sempre pensato che la mente sorge quando comincia la cellula germinale. Tutto ciò che l'uomo è si trova già nel punto di partenza e, dunque, in esso esiste già la mente»²².

Dunque, secondo l'analisi del rapporto tra potenza attiva e atto, l'embrione umano è destinato, fin dal concepimento, a maturare ciò che già è: individuo della specie umana. In questa maturazione il biologo scopre che non ci sono salti qualitativi o mutamenti sostanziali, bensì una continuità, per cui l'embrione umano si sviluppa in un uomo adulto e non in un'altra specie. «Ogni embrione – e quindi anche l'embrione umano – mantiene costantemente la sua propria identità, individualità e unicità, rimanendo ininterrottamente lo stesso identico individuo lungo tutto il processo»²³.

Oltre al dato osservabile del biologo, però, la logica del filosofo attesta che non ci possono essere salti di qualità, né passaggi da una essenza a un'altra. Il corpo umano può maturare come tale in quanto di fatto lo è già. Se

nello sviluppo embrionale, la vita biologica si dissociasse da quella propriamente umana, non si riuscirebbe a spiegare l'identità del soggetto e saremmo di fatto in presenza di una dicotomia tra l'io e la sua corporeità.

In altre parole, è contro la logica del principio d'identità che da una corporeità biologica già costituita secondo una sua essenza, derivi, in una seconda fase, un essere umano al cui questa corporeità sia intrinseca. La fase iniziale dello sviluppo embrionale non può essere puramente biologica. O si ammette che l'embrione è un individuo della specie umana, oppure si dovrà spiegare come, da una corporeità

«Personalmente ho sempre pensato che la mente sorge quando comincia la cellula germinale.

Tutto ciò che l'uomo è si trova già nel punto di partenza e, dunque, in esso esiste già la mente» (Zubiri)

biologica non umana, possa sorgere un individuo umano, senza che ciò comporti contraddittorietà con l'identità del nuovo essere umano e la corporeità biologica precedente. L'embrione appartenente alla specie biologica umana, che non fosse fin dall'inizio vero individuo umano, non potrebbe diventarlo successivamente senza contraddire la propria identità di essenza. L'unità e continuità dello sviluppo embrionale richiedono, dunque, che fin dal concepimento sia un individuo della specie umana, non è un *essere umano in potenza*, ma è già un *reale essere umano*. La dottrina della potenza attiva di Aristotele va intesa proprio in questo senso, riconfermato da Agazzi, che sostiene la «debolezza concettuale della nozione di persona potenziale: se la "acquisizione" di capacità *congenite* è solo un dispiegamento di quanto è già iscritto nella natura di un individuo e un individuo non può evitare di essere *in atto* ciò che esso è – ossia di possedere in atto la sua propria natura – si deve dire che un individuo deve essere una persona fin dall'inizio, affinché possa dispiegare nel corso del tempo *le potenzialità implicite nel suo essere una persona*»²⁴. Da qui che egli ritiene scorretto l'uso del termine «potenzialità».

La formula *persona potenziale* può essere accolta soltanto in questo senso di potenza attiva

e non di mera possibilità, per cui si può dire che l'uomo è sempre in atto nelle varie fasi dello sviluppo. In questo contesto mi sembra anche evidente che la persona per il suo status ontologico e per le sue capacità psichiche ha infinite potenzialità di sviluppo e, come già è noto, è *quodammodo omnia*. La distinzione tra *atto primo* e *atto secondo* chiarisce questo punto. L'atto primo, in quanto dà l'essere *simpliciter*, è sostantivo, congenito, costitutivo e non ammette gradi, né posticipazioni; gli atti secondi, in quanto danno l'essere *secundum quid*, sono accidenti e, come tali, possono essere presenti o assenti.

Oltre a ciò, c'è una profonda ragione metafisica per cui la vita biologica dell'embrione è e deve esser già vita personale. La vita umana è la vita di una persona, che è un'unità corporeo-spirituale. Essa non è soltanto «bios», ma non è nemmeno spirito «puro», la vita umana è la vita di uno «spirito-incarnato». Sebbene l'uso delle facoltà superiori specificamente umane sia il segno

distintivo della nostra «umanità», da sole non costituiscono il soggetto umano, né come facoltà, né tanto meno come atti da esse posti. Per il filosofo l'argomento è facile da comprendere. L'anima umana, infatti, è l'unico principio di vita, cioè l'unica forma sostanziale del corpo. Nell'uomo non ci sono tre anime distinte, responsabili una della vita vegetativa, l'altra della sensitiva e l'altra di quella spirituale, ma un'unica anima spirituale che presiede a tutte le funzioni della vita. Una vita vegetativa d'un embrione umano, dunque, è una vita personale umana perché il suo principio vitale unico è l'anima spirituale. D'altra parte si riconferma così l'esperienza fenomenologica della propria corporeità come soggettività. L'uomo è un soggetto non solo per la sua autocoscienza e autodeterminazione, ma anche per il suo proprio corpo. La struttura della corporeità gli permette di essere l'autore di un'attività specificamente umana. In quest'attività il corpo

manifesta la persona e presenta se stesso, in tutta la sua materialità, come corpo umano. Il corpo caratterizza l'individuo, e ognuno è riconosciuto in questo mondo come individuo perché possiede un corpo. L'unità tra spirito e corpo è tale che non esistono atti umani che possano realizzarsi indipendentemente solo nel corpo o solo nello spirito. L'incarnazione dell'uomo non è un'«appendice» che in qualche modo si somma alla sua essenza umana. Fin dal concepimento, quando inizia l'essere umano, l'esistenza umana e la sua incarnazione sono legate l'una all'altra. Questo modo specifico di esistere storicamente diversifica l'uomo dagli altri esseri. Lo spirito,

in quanto principio costitutivo dell'essere umano, è originariamente incarnato e in questo modo dà origine alla corporeità umana. Affermare il contrario significherebbe che la dimensione spirituale si unirebbe accidentalmente a quella corporea quando questa ha acquisito una certa maturazione, come se essa fosse introdotta

dall'esterno. In tal caso si ammetterebbe l'esistenza di una struttura biologica umana, che acquisirebbe successivamente – dunque in modo estrinseco – la sua qualifica personale. Questa posizione entra in contraddizione con la esperienza che abbiamo della persona come essere umano. Teichman lo dice con meridiana evidenza commentando la posizione di Wittgenstein: «Le ragioni per cui facciamo di un'entità una persona si riferiscono sempre al comportamento o – come direbbe Wittgenstein – alla storia naturale degli esseri umani. Viceversa sarebbe grottesco che ci si chieda di dire le ragioni che abbiamo per supporre che gli esseri umani sono persone»²⁵. Dunque, lo sviluppo biologico e psicologico della persona non implica cambiamento di natura, ma semplicemente una manifestazione graduale delle capacità che possiede fin dall'inizio, perché da allora è un essere di natura razionale. Come dice Germain Grisez, il livello di sviluppo richiesto per lo statuto personale

*Ogni uomo ha diritto
alla vita per essere uomo,
individuo della nostra
specie umana.*

*“La natura umana
resta la medesima dalla
fecondazione alla morte”
(J. Lejeune)*

non può fondarsi nel suo sviluppo corporeo. Se alle otto settimane presenta un livello sufficiente di possibilità di sviluppo conoscitivo, emotivo, decisionale, ecc. perché non riconoscere questa possibilità all'entità iniziale?²⁶ Ciò che è «potenziale» non è «l'essere» della persona, ma il suo «sviluppo». Inoltre, questa potenzialità riguardo allo «sviluppo» non si dà soltanto nella fase embrionaria, ma continua durante tutta la vita della persona. Perciò, l'embrione umano non deve essere considerato come «persona in potenza», ma piuttosto come «persona con potenzialità».

Posizioni come quelle di Engelhardt e Singer portano a due gravi errori: primo, confondere il piano ontologico dell'essere con quello accidentale dell'agire, secondo invertire e confondere il piano ontologico dell'essere con quello epistemologico del riconoscimento dell'essere: un uomo sarebbe persona se viene riconosciuto come tale. Sotto questo punto di vista è chiaro che, un individuo umano che non possa manifestare tutte le sue capacità razionali, sarebbe più o meno persona – o addirittura non sarebbe affatto persona – nella misura della sua capacità di manifestarsi come tale e di essere così riconosciuto. Lo «status di persona» diverrebbe così un aspetto accidentale che può verificarsi o meno nel soggetto umano e sarebbe dipendente non dalla natura razionale di questo soggetto individuale, ma da fattori a lui esterni, come una modificazione biologica naturale che potrebbe produrre esseri umani senza attributi personali, o una volontà umana distinta dalla sua, come quando si attribuisce all'autorità pubblica la prerogativa di «legiferare» o di «stabilire» chi sia o non sia persona. In questo modo si potrebbe negare lo «statuto di persona» a determinati esseri umani, o a interi gruppi di popolazioni umane in funzioni di interessi economici, politici, raziali, ecc. In una pagina memorabile scrive Romano Guardini: «L'essere persona non è un dato di natura psicologica, ma esistenziale: fondamentalmente non dipende né dall'età, né dalla condizione psicofisica, né dai doni di natura di cui il soggetto è provvisto, bensì dalla dimensione spirituale che viene a trovarsi in ogni uomo»²⁷.

La persona non cambia, non è alterabile, non è in divenire: o c'è o non c'è; la personalità invece è soggetta alle trasformazioni mediante l'educazione e gli influssi esterni, così si può parlare di «migliorare la personalità», di «cambiamento di personalità». La persona si riferisce al sostrato ontologico della natura umana, mentre la personalità fa riferimento alle qualità accidentali ed all'esercizio di esse. Zubiri ha indicato questi due aspetti in modo preciso: «La personalità è qualcosa che si configura lungo la vita. Non è un punto di partenza, ma un termine progressivo dello sviluppo vitale. La personalità si va costituendo, modificando e rinnovando. Non è qualcosa da cui si parte. Ma la persona è cosa distinta; l'oligofrenico è persona; il concepito, prima della nascita è persona. Sono persone come qualsiasi di noi»²⁸.

D'altra parte, e portando la riflessione al limite dell'assurdo, non è la tematizzazione del concetto di *persona* ciò che determina l'obbligazione di rispettare l'essere umano. Non l'avevano gli israeliti per capire la gravità del comandamento di Yahvé: «non uccidere»; neppure i romani ebbero bisogno di esso per capire che il Diritto doveva proteggere la vita dei cittadini. Ai nostri giorni, quando la comunità internazionale volle definire i diritti degli individui, non ebbe neppure bisogno del termine persona; si espresse semplicemente così: «Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo», cominciando con il diritto alla vita. Ogni uomo ha diritto alla vita per essere uomo, individuo umano, individuo della nostra specie umana e questa è tale dalla fecondazione alla morte. Il genetista J. Lejeune lo ha detto con forza alla commissione del senato australiano: «Direi quindi che a essere costante è la sua natura. Un embrione ha la pienezza della natura umana al pari del feto, del ragazzo che va a scuola, dell'adulto maturo e dell'anziano. La natura umana resta la medesima dalla fecondazione alla morte»²⁹.

NOTE

* La prima parte è stata pubblicata in *Studia Bioethica*, vol. 11 (2018) n. 2, pp. 58-65.

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summ. Theol.*, I, q. 75, prol.: «tria inventur in substantiis spiritualibus, scilicet “essentia, virtus et operatio”».

² TOMMASO D'AQUINO, *Summ. Theol.*, I, q. 77, a. 1-7; I, q. 54, a. 1-3.

³ E. AGAZZI, «L'essere umano come persona» in E. Agazzi (ed.), *Bioetica e persona*, Milano, 1993, 145.

⁴ N. FORD, *Quando comincio io? Il concepimento nella storia, nella filosofia e nella scienza*, Milano 1997, 189; orig. inglese, *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge 1989.

⁵ N. M. FORD, *Quando comincio io?*, 26. Si veda anche: P. SINGER, S. BUCKLE, K. DAWSON, «The singamy debate: when precisely does a human life begin?» *Embryo Experimentation*, Cambridge 1990.

⁶ J.T. EBERL (ed.), *Contemporary Controversies in Catholic Bioethics*, [Philosophy and Medicine 127], Switzerland 2017. Vedi i contributi di: J.R. MEYER, «The Ontological Status of Pre-implantation Embryos» e D. HERSHENOV & R. HERSHENOV, «The Potential of Potentiality Arguments».

⁷ *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology*, Chairman Dame Mary Warnock, Dept. of Health and Social Security, London: Her Majesty's Stationery Office, 1984, II, 22, 93.

⁸ *Report of the Committee...*, II, 11, 89.

⁹ *Report of the Committee...*, II, 15, 90.

¹⁰ L. M. MORGAN, «“Life begins when they steal your bicycle”: cross-cultural practices of personhood at the beginnings and ends of life» *J Law Med Ethics*, 2006, 34 (1) 8-15.

¹¹ R. RYDER, *Victims of Science: the Use of Animal in Research*, London 1975.

¹² P. SINGER, *Etica pratica* Liguori, Napoli 1989; orig. inglese, *Practical Ethics*, Cambridge 1999².

¹³ ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 7, 1048b 37 - 1049a 17.

¹⁴ Mi avvalgo dell'analisi fatta da: E. BERTI, *Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele*, in S. BIOLO, *Nascita e morte dell'uomo*, Genova 1993, 115-123, e K. FLANNERY, «Applying Aristotle in Contemporary Embryology» *The Thomist* 67 (2003) 249-278.

¹⁵ ARISTOTELE, *De Anima*, II, 1, 412a 27-28.

¹⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 3, 1046b 29 - 1047a 30; 6, 1048a 25 - 1048b 10.

¹⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 7, 1049a 13-17.

¹⁸ K. FLANNERY, «Applying Aristotle in Contemporary Embryology». Flannery fa notare che il verbo *πεσείν* è stato aggiunto da Ross e non si trova nei manoscritti, anche se lo pseudo-Alessandro lo include commentando questo passaggio (pp. 255 e 264-265). Tuttavia

anche senza il verbo *πεσείν* il testo di Aristotele indica che si deve dare un cambiamento tra lo sperma e l'embrione. Per Berti ciò si verifica – secondo Aristotele – nella fecondazione, mentre per l'interpretazione che Flannery fa dello stagirita ciò inizierebbe posteriormente (con la formazione del cuore): «Berti is correct to apply the Aristotelian idea of first act and *Metaph.* 9.7 in particular to the question of the onset of the human soul; he errs, in my opinion, regarding the timing of this onset» (pp. 264-265). Tuttavia ciò non cambia il nucleo della questione e la posizione sull'inizio della vita umana embrionale di Berti e Flannery è la stessa. Infatti come dice più avanti, si può sostenere che «Aristotle does not hold that the human soul is present in the embryo from the moment of conception. But, in the end, this is a support only for someone who wants to maintain an antiquated biology (...) Once we make the adjustments, taking into account advances in contemporary biology and embryology, we can make good use especially of Aristotle's idea of first act, as expounded by Berti. The result is a philosophically rich account of how the human soul can be present in the *conceptus* from the beginning, that is, from the moment when the two gametes meet» (p. 270).

¹⁹ E. BERTI, *Quando esiste l'uomo in potenza?* 121.

²⁰ E. AGAZZI, «L'essere umano come persona», 150.

²¹ *Report of the Committee...*, II, 22, 93.

²² X. ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid 2001, 596-597.

²³ A. SERRA, «Lo stato biologico dell'embrione umano», in R. LUCAS LUCAS, (ed.), *Commento interdisciplinare all'Evangelium Vitae*, Vaticano 1997, 590.

²⁴ E. AGAZZI, «L'essere umano come persona», 153-154.

²⁵ J. TEICHMAN, «Wittgenstein on Persons and Human Beings», *Royal Institute of Philosophy Lectures*, London, 7 (1972-1973) 140.

²⁶ G. GRISEZ, «When do people begin?» in L. SHRENK (ed.), *The ethics of having children: Proceedings of the American Philosophical Association* 63 (1990) 37.

²⁷ R. GUARDINI, «I diritti del nascituro», *Studi Cattolici* 18 (1974) 327-328.

²⁸ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 113.

²⁹ J. LEJEUNE, *Official Hansard Report of Senate Select Committee on the Human Embryo Experimentation Bill 1985*, 1102.