

Persona, natura umana e bioetica attuale (I)*

Distinzione e connessione tra natura umana e persona umana

Ramón Lucas Lucas, L.C.



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

Intraprendere oggi una riflessione filosofica sulla persona potrebbe sembrare mancante di originalità. Lo accetto. Secoli di storia non sono passati in vano; se un tema è stato pensato e ripensato è appunto la persona. Non mi sembra, tuttavia, superfluo riprendere la riflessione sulla distinzione e connessione tra «natura umana» e «persona», tanto più quando non poche posizioni attuali, soprattutto in campo bioetico, contestano l'identificazione di persona ed essere umano¹, ponendo gravi questioni di carattere non solo antropologico ma anche etico e giuridico.

Nella storia del pensiero umano questa distinzione è stata fatta dalla teologia cattolica per esprimere in maniera valida il messaggio rivelato delle due nature (umana e divina) nell'unica persona di Cristo. Da ciò si segue che l'analisi non può prescindere dalla spiegazione teologica², anche se qui mi limiterò al campo filosofico. Nel contesto teologico e culturale del quinto secolo era chiaro che essere persona non implicava un'identità di natura con l'uomo. L'orizzonte «personale» era allargato verso l'alto e poteva abbracciare analogamente anche gli angeli e Dio.

Oggi, tuttavia, il contesto culturale è molto cambiato. Non si sente più il bisogno di allargarlo verso l'alto, ma si di estenderlo ad entità tecnologiche, quali i robot, o altri esseri, come gli animali dotati di un certo grado di coscienza. Paradossalmente l'orizzonte «personale» si restringe riguardo all'inizio e fine della vita umana, ove alcuni pensatori vogliono introdurre la distinzione/separazione tra

individuo umano e persona umana. Ciò in netto contrasto con le dichiarazioni riguardanti i diritti umani, che sono sempre stati ritenuti diritti degli *esseri umani*, e le dichiarazioni sono state adottate allo scopo di evitare discriminazioni tra gli esseri umani.

La riflessione che propongo ha l'esigenza di rispondere alla domanda fondamentale se esista una distinzione tra natura umana e persona umana. Domanda che intende coniugare l'aspetto universale ed individuale dell'essere umano. La natura umana indica «ciò che è universale e comune» a tutti gli uomini, mentre la persona umana è sempre «l'individuo concreto». Come coniugare universalità e singolarità? Tra natura umana e persona vi è una sottile distinzione ove si concentra il mistero della persona umana nella sua individualità irripetibile. Per trattare il tema con un minimo di serietà, è necessario far riferimento alla metafisica che fonda detta distinzione e connessione. Sappiamo che senza alcuni elementi condivisi dalle persone che dialogano, le posizioni diventano inconciliabili; così lo dimostra la storia del pensiero occidentale, da Parmenide *versus* Eraclito fino ai nostri giorni. Il punto centrale della metafisica di riferimento è l'analogia e partecipazione dell'essere.

I. LA METAFISICA CHE FONDA LA DISTINZIONE/CONNESSIONE TRA NATURA E PERSONA

Il cardine della metafisica di Aristotele era la relazione atto/potenza a livello dell'essere, e

la relazione forma/materia a livello dell'essenza, per tal motivo l'essere si dice «in tanti significati»³. Tommaso d'Aquino, seguendo la metafisica di Aristotele, elabora la distinzione reale tra essere ed essenza. La relazione originaria non è già tra forma e materia, bensì tra essere ed essenza. «Sappiamo che l'originalità del tomismo è di aver visto nell'esistenza non un accidente estrinseco dell'essenza⁴, bensì l'atto intimo di questa e la fonte della sua positività. L'esistenza *-ipsum esse-*, è l'atto d'essere»⁵. L'atto di essere è perfezione, atto puro ed atto primo sussistente per sé. Niente esiste se non in quanto è atto, perciò l'essere stesso è atto di tutte le cose che esistono e delle sue perfezioni⁶. Così l'essere non è solo perfezione assoluta, ma anche perfezione di tutte le perfezioni. In sé e per sé è illimitato. Se esiste come limitato ciò si deve al principio opposto che è la potenza, che in questo ordine è l'essenza. L'essenza è la limitazione e determinazione dell'essere ad un grado concreto di perfezione, per la quale, l'essere in sé illimitato, viene limitato ad un grado concreto ed è diverso di tutti gli altri gradi. La limitazione dell'essere da parte dell'essenza fa possibile la molteplicità e diversità degli enti che hanno diversa essenza. In relazione all'essere che è atto, l'essenza è potenza. La ragione ultima della differenza ontologica, pertanto, bisogna cercarla nella diversa limitazione che l'essenza fa dell'essere che, in questo modo, può essere partecipato da altri enti in modi diversi⁷. L'essenza indica la natura di una cosa e non è altro che la relazione all'essere⁸. Essendo l'essenza ciò per cui un ente ha l'essere, non si identifica con l'essere stesso. L'essenza è chiamata anche quiddità o natura. «Quiddità» in quanto significa il *quid est* della cosa manifestato nella definizione e, pertanto, intelligibilità. «Natura» in quanto principio degli atti «secondi» che provengono dalle facoltà operative. L'essenza comprende, negli esseri materiali, sia la forma sostanziale, che la materia prima. La forma sostanziale è il gra-

*La riflessione che
propongo ha l'esigenza di
rispondere alla domanda
fondamentale se esista
una distinzione tra natura
umana e persona umana*

do di perfezione ontologica dentro l'essenza; la materia prima è la limitazione di questo grado ontologico ad un individuo concreto. Analogamente a quanto succede con l'essenza rispetto all'essere, la limitazione della forma sostanziale da parte della materia prima fa possibile la molteplicità e diversità degli enti che hanno la stessa essenza. L'essenza o natura comprende tutto ciò che si esprime nella definizione di un ente concreto. L'essenza dell'uomo, definito «animale rationale», comprende sia la materia (*animale*) che la forma (*rationale*). Essere ed essenza sono realmente distinti e bisogna mantenere detta distinzione. Può ben comprendersi, infatti, cosa è un unicorno (essenza), ma non è provato che l'unicorno esista (essere). Essere ed essenza, dunque, sono distinti e si rapportano come l'atto e la potenza. L'essenza sta in potenza rispetto all'essere, mentre l'essere è atto dell'essenza, cioè, *actus essendi essentiae* secondo Tommaso⁹. L'essenza o natura, così strutturata ontologicamente, possiede capacità operative per realizzare determinati atti. Ogni ente, infatti, agisce secondo la propria natura e secondo le capacità che questa possiede. L'agire accidentale si distingue realmente, sia dall'atto di essere, sia dall'essenza, ma è in rapporto di relazione e proporzione con ambedue. In ogni essere finito si dà una differenza tra essere, essenza ed agire. L'agire appartiene al mondo degli accidenti e presuppone l'essere, è *atto secondo* rispetto alla forma sostanziale che è *atto primo*. Essere accidente e atto secondo, però, non significa mancanza d'importanza e, meno ancora, essere superfluo. L'accidente, in realtà, manifesta la perfezione e fecondità dell'essere. Non esiste agire senza essere, ma è vero anche il contrario, ovvero non esiste essere senza agire, l'essere è *diffusivum sui* e l'agire non è altro che il manifestarsi dell'essere. Non vi è, perciò, opposizione contraddittoria tra essere ed agire. Secondo queste considerazioni, l'essenza si attualizza in tre modi nell'atto di essere, cioè,

ci sono tre modi di esistere dell'essenza¹⁰. In primo luogo, in Dio, si dà identità tra essere-essenza-agire. L'essenza è uguale all'essere e l'essere uguale all'agire. In altre parole, l'essenza di Dio è il suo essere, come lo è anche l'agire. In Dio non esiste composizione, Egli esiste necessariamente, è eterno, è l'unico necessario¹¹. È l'*Ipsum Esse Subsistens*.

In secondo luogo, negli angeli che sono spiriti puri, l'essenza non ha materia e è forma sostanziale pura, perciò non può moltiplicarsi ed ogni forma sostanziale pura esaurisce tutta la perfezione dell'essenza. Ogni angelo è un'essenza e non si danno due angeli con la stessa essenza. Tuttavia l'essenza è differente dell'essere in quanto lo limita ad un grado concreto di perfezione.

In terzo luogo, negli uomini, animali, vegetali..., cioè, negli enti la cui essenza è composta di materia e forma, l'essenza si distingue dell'essere e la relazione tra materia e forma dentro l'essenza, permette la moltiplicazione di questa in molti individui della stessa essenza. Sullo sfondo di questo quadro metafisico ci domandiamo: qual'è il rapporto di distinzione e connessione tra natura e persona?

II. LA NATURA UMANA COME ESSENZA E LA PERSONA COME SOGGETTO INDIVIDUALE

Il linguaggio comune ci mostra la distinzione tra «persona» e «natura umana» mediante le domande «chi è?» e «cosa è?». Queste domande manifestano solo due aspetti della stessa realtà, oppure due realtà distinte? Lo stesso linguaggio indica la distinzione. Dire che «l'individuo umano è persona» non è tautologia. Tuttavia la proposizione «l'individuo umano è umano» si lo è. Ma siccome nell'esperienza «persona» e «natura umana» sono così intimamente unite fino al punto di venir percepite come identiche, l'analisi fenomenologica ed esperienziale non basta per spiegare la distinzione reale tra persona e natura umana.

La definizione filosofica di persona non è altro che l'espressione logica della realtà ontologica dell'individuo umano. *Quest'uomo* è «uomo» perché possiede la natura umana. È «questo» uomo perché tale natura umana

è individuata in quanto la forma sostanziale informa una materia determinata e così distinta. In definitiva, però, questo uomo «è» perché possiede effettivamente atto d'essere, per cui detta natura umana sussiste realmente ed è soggetto dei propri atti, cioè, persona. Il soggetto dell'agire non è allora la «natura umana» considerata in astratto – perché come tale esiste solo come *ens rationis* – bensì la *natura umana-in-questo-uomo-qui*, cioè, la persona umana. L'agire segue l'essere. Agisce colui che è, il sussistente, l'individuo che – quando la sua natura è spirituale – è persona. Volendo parlare con precisione si deve dire che non è la facoltà operativa che agisce, né l'essenza, bensì l'uomo individuale, o il sussistente¹².

La natura umana non è creata per sussistere come «natura» o «essenza» astratta, poiché non può esistere in realtà se non nella sua unità individuale, cioè nell'individuo realmente esistente. L'essenza comune a tutti gli uomini costituisce la natura umana e la natura umana realizzata in un individuo umano concreto costituisce la persona umana. È qui però che si pone la domanda metafisica: in che modo una natura in se stessa uguale – tutti gli uomini sono uguali – può essere presente in molti individui distinti tra di loro? Dove situare la differenza che permette a questo individuo essere diverso dagli altri, se la sua natura, cioè la sua essenza, è uguale? Come si vede siamo nel cuore della riflessione metafisica. Tommaso d'Aquino discusse in molte occasioni il tema e lo sviluppò nell'opuscolo *De ente et essentia*. Dopo di lui è stato ripreso da non pochi pensatori, non ultimo ma sì molto rappresentativo, Joseph De Finance¹³. Cerco di chiarire questo tema ispirato da alcuni suoi scritti.

L'individualità e molteplicità delle persone umane suppone la differenza tra di loro. Detta differenza non possiamo cercarla soltanto nell'atto d'essere pensando che la natura, o essenza, sia qualcosa di comune ed identico a molti e che diventi individuale per il mero fatto di esistere (atto d'essere). Certo, l'atto d'essere di un ente è sempre individuale e contribuisce all'individuazione dell'ente stesso, ma come atto d'essere in quanto atto d'es-

sere – a meno che non sia atto d’essere puro – separato del contenuto essenziale, non ha principio alcuno di individuazione, anzi, è l’aspetto più comune di tutti: «Le cose non si distinguono tra di loro per il fatto di esistere, perché sotto questo aspetto, convergono»¹⁴. Lo stesso Tommaso, perciò, dice che il principio di differenziazione e di individualizzazione va cercato nella natura o essenza. È necessario che la natura umana possieda nella sua stessa struttura essenziale ciò che fonda l’unità ed uguaglianza di tutti gli esseri umani e la diversità e singolarità di ognuna delle persone. Questa struttura essenziale è composta da due principi: la forma sostanziale spirituale e la materia prima. La forma sostanziale è il principio di perfezione ontologica umana e pertanto di identità, all’interno dell’essenza. La materia è il principio di limitazione della perfezione al grado ontologico umano e pertanto di diversità e differenziazione. Nell’essere umano la forma sostanziale e la materia prima costituiscono un’unica natura o essenza. In altre parole, l’essenza umana è umana e non canina, perché il grado di perfezione umano è costituito dalla forma sostanziale umana; ma è questa forma sostanziale umana concreta di Pietro e non di Maria, perché è limitata ed individualizzata dalla materia prima. In questo modo il rapporto intrinseco tra forma e materia fa che ognuna di loro sia unica ed irripetibile. Il principio di individuazione e di differenziazione, perciò, si trova nella natura stessa: «La materia, limitando la forma, ne permette la moltiplicazione, perché la forma in tal modo “limita” fa posto ad altre limitazioni dello stesso tipo»¹⁵.

In questo modo si può dire che la natura umana è uguale in Pietro e in Maria. Tutti i due hanno la stessa dignità e valore ontologici, ma si può anche – e si deve – dire che non è la stessa. La natura umana in astratto non esiste, esiste solo realmente in un essere concreto. Da qui che la natura umana realmente esistente sia una concreta ed irripeti-

Non esiste agire senza essere, ma è vero anche il contrario, ovvero non esiste essere senza agire

bile forma sostanziale limitata da una materia prima, che costituendo l’essenza concreta dell’uomo, esiste realmente mediante l’atto d’essere dell’essenza. Ed è qui dove l’atto d’essere, l’esistere dell’ente concreto, svolge anche il suo ruolo fondamentale nell’individuazione e diversificazione degli enti. Solo mediante l’atto d’essere, la natura (essenza) esiste in un ente concreto. Perciò, come dice

De Finance, «quest’anima, nel più profondo di sé, è contrassegnata dalla sua appartenenza a *questo* soggetto, identica lungo tutte le proprie vicissitudini. È a causa di lui, e perché essa è l’anima di *questo* uomo, che il suo *essere* (d’anima) è distinto dall’essere delle altre anime»¹⁶.

Per precisare ancora la distinzione-relazione si può dire che quando parliamo di una persona non distinguiamo tra persona e natura umana, ma consideriamo l’essere intero, la persona con la natura che possiede; così, secondo la definizione di Boezio, si presenta la persona come «sostanza individuale di natura razionale». Il principio primo tuttavia è la persona, che nel caso dell’uomo, dà l’atto d’essere alla natura razionale (e nel caso di Cristo è l’unico soggetto delle due nature). Se si considera la persona in senso stretto, bisogna distinguere ciò che appartiene propriamente alla natura da ciò che appartiene alla persona come tale. L’esperienza psicologica ci mostra la «totalità» dell’essere personale, ma la riflessione ci conduce a distinguere nella totalità concreta dell’individuo, ciò che costituisce formalmente la persona in quanto distinta dalla natura umana.

Possiamo ancora domandarci in base a questa esperienza psicologica: mantenuta la distinzione è possibile affermare un «identità» tra persona e natura umana? In realtà, dato che c’è distinzione – e distinzione profonda nell’essere – non c’è identità nel senso che la realtà della persona sia la realtà della natura. La realtà della persona è l’individuo concreto (*ens reale*), mentre la realtà della natura è la categorizzazione universale (*ens rationis*).

Possiamo in un certo modo parlare di un'identità dinamica nel senso che la persona possiede la natura. La persona è il soggetto di tutte le attività della natura. Tutte le determinazioni, qualità e proprietà della natura divengono proprie della persona. La persona nel cogliersi come «io» e agire come «io», si appropria tutto ciò che c'è nella natura. Per questo la persona umana, anche se non è la natura umana, la personalizza fino al punto di farla interamente sua, identificandosi in questo senso con essa.

III. IMPLICAZIONI BIOETICHE: DISSOCIAZIONE TRA INDIVIDUO UMANO E PERSONA UMANA

1. Distinzioni logiche sulla dissociazione: negazione, privazione, potenzialità, possibilità

Ho sostenuto la distinzione tra natura e persona. Ma affermare la dissociazione diventa molto problematico, perché sarebbe dire che alcuni essere umani non sono persone, cioè, negare che tutti gli uomini sono persone. Questa negazione non indica proprietà alcuna positiva e caratterizzante l'uomo. Dire che l'essere umano non è quadrupede non caratterizza positivamente in modo alcuno l'uomo; egli potrebbe essere, infatti, bipede, chilopode, diplopede, o altro miriapode qualsiasi. Anche se la proprietà di bipede fosse un caratterizzante specifico dell'essere umano, la non-presenza di fatto di questa proprietà non sarebbe sufficiente a escluderlo dai bipedi, in quanto tale assenza potrebbe essere per privazione o per potenzialità e non una assoluta non-presenza. Pensiamo per esempio a qualcuno a cui sono state amputate ambedue le gambe per problemi di diabete, o a chi è nato senza gambe per una malformazione congenita, come la Focomelia, dovuta all'assunzione del Talidomide.

La negazione, tuttavia, può essere per contrapposizione simmetrica di due proprietà opposte, in modo che se è presente una non può esservi anche l'altra, perché l'opposizione esclude l'intersezione tra di loro: se è bianco non è nero. Gli opposti possono ammettere una terza possibilità: non è bianco

né nero, ma verde. Agazzi conclude: «Ebbene, anche coloro che sostengono che l'uomo non è persona *per sé*, ammettono poi che molti esseri umani (in realtà la maggioranza) sono persone»¹⁷. La negazione può inoltre far riferimento al rapporto tra genere e specie (animale - gatto): non tutti gli animali sono gatti, ma tutti i gatti sono animali. Così la persona sarebbe uomo, ma l'uomo non sarebbe di *per sé* persona. La persona sarebbe la differenza specifica del genere uomo.

Vi è ancora un'altra forma di negazione che implica tre elementi: il soggetto, la proprietà, l'assenza della proprietà. Esempi di questa forma di negazione sono la privazione e la potenzialità. La *privazione* non è soltanto non avere qualcosa, ma non avere qualcosa che si *dovrebbe avere* per natura; Maria è sorda perché è privata dall'udito, ma il libro non è né sordo né uditore. Inoltre la *privazione* non cambia la natura del soggetto che ne è privato; Maria, anche se non ode, non perciò è diventata un libro.

Simile alla privazione è la *potenzialità*. Anche qui si hanno i tre elementi: il soggetto, la proprietà, l'assenza – in qualche modo – della proprietà. La differenza con la *privazione* è che lì il soggetto non ha ciò che dovrebbe avere; mentre nella *potenzialità* il soggetto ha già la proprietà, ma è assente l'esercizio o la manifestazione della stessa dovuto allo stato del soggetto (condizioni di sviluppo, malattia, ecc.). La potenzialità si distingue, perciò, sia dalla privazione che dalla mera possibilità. Quest'ultima, infatti, ha un rapporto solo ipotetico con la reale proprietà ancora non esercitata. La potenzialità attiva, invece, ha un rapporto reale e attuale con detta proprietà in quanto essa appartiene alla natura del soggetto e, quindi, «l'individuo comprende già nella sua natura la proprietà in questione, ed è semplicemente in attesa del momento di avvalersene concretamente, grazie al verificarsi delle *condizioni adatte*»¹⁸. Il *potenziale* va inteso nel senso conferitogli da Aristotele¹⁹. In sintesi esso significa una netta differenza con il *possibile*, il che vuol dire che una cosa è essere *già di fatto persona*, anche se non si sono sviluppate tutte le proprietà, e un'altra ben diversa è essere soltanto *possibile persona*

futuribile. Ciò che è potenziale verso il futuro non è l'essere persona, ma il funzionamento e il manifestarsi come tali²⁰.

2. *Le ricadute bioetiche della dissociazione natura umana e persona umana*

«Il problema è che non tutti gli uomini sono persone»²¹. Tristram Engelhardt mette bene in evidenza le ricadute che in campo bioetico ha una pura dissociazione tra natura umana e persona. La dissociazione appare difficile da superare se la persona viene identificata con un insieme di proprietà e operazioni, mancanti le quali, non c'è più la persona. Il dovere etico di rispettare la persona dipenderà allora della presenza o meno di determinate proprietà e operazioni. Si arriva così alla domanda fondamentale formulata da Agazzi: «si deve rispettare la persona perché è cosciente (cioè, si deve rispettare questa proprietà), o si deve rispettare la persona perché è una persona umana?»²².

Agazzi formula la problematica in ambito del «rispetto etico». È chiaro tuttavia che l'ambito metafisico-antropologico lo precede, a meno che non si voglia seguire il pensiero di Hans Kelsen secondo cui dall'essere non potrebbe derivare un dovere, perché si tratterebbe di due ambiti assolutamente diversi. La questione antropologica della non separazione tra natura umana e persona umana è fondamentale; il nucleo antropologico è il rapporto tra la persona (soggetto) e i suoi atti (accidenti, in senso metafisico). Detto rapporto potrà illuminare il dibattito bioetico che si concentra intorno a tre situazioni: la presenza/assenza di coscienza, la presenza/assenza di libertà, i casi marginali.

1. La coscienza e la libertà: essenza o atti della persona?

La *privazione*, come ho appena mostrato, non cambia la natura del soggetto che ne è pri-

vato. Chi sostiene la separazione tra essere umano e persona, non accetta facilmente questo discorso, perché ritiene che la coscienza e la libertà non sono paragonabili ad altre proprietà, né sono accidenti, ma esse costituiscono la vera natura della persona. Va da se, e credo tutti siano d'accordo, che coscienza e libertà sono, in certo senso, «l'umano nell'uomo» come direbbe Ortega y Gasset²³. È anche pacifico che soltanto nell'esercizio della coscienza e della libertà l'uomo è «agente morale», come dice Engelhardt. Il problema, come spesso capita, non è la falsità, ma la mezza verità trasformata in verità assoluta. Si arriva così a dotare la coscienza e la libertà di una specie di ipostatizzazione esistente a se e per se. La persona si costituirebbe

Possiamo in un certo modo parlare di un'identità dinamica nel senso che la persona possiede la natura

in base al rapporto con il mondo, soprattutto con le altre persone, mediante atti coscienti e liberi; soltanto quando si è capaci di fare atti coscienti e liberi si è responsabili e, dunque, si è persona, perché si è nella possibilità di stabilire rapporti interpersonali. Ciò che è «personale»²⁴ inizia

con un rapporto «inter-personale», che non è un momento ma un processo, un processo che si sviluppa nel maturare le capacità interne, che sono capacità relazionali. La persona non dovrebbe essere concepita come un soggetto, ma soltanto come un ordine strutturato di atti che realizza continuamente se stesso. «Un organismo è persona – dice Mori – solo dopo aver esercitato almeno una volta l'attività simbolica»²⁵.

Il discorso si allarga perché su questa scia si sostiene che certi esseri non umani potrebbero essere dotati di coscienza e, dunque, sarebbero persone, come alcune scimmie antropomorfe e altri animali. Così è persona ogni essere cosciente, anche se non fa parte della specie umana, mentre non è persona l'essere che non è cosciente, anche se è individuo della nostra specie. Bisogna «rifiutare la teoria per cui la vita dei membri della nostra specie ha più valore di quella dei membri di altre specie. Alcuni esseri appartenenti a

specie diverse dalla nostra sono persone; alcuni esseri umani non lo sono»²⁶. Da questa antropologia Singer ricava la dimensione etica del comportamento: «sembra che sia più grave uccidere, per esempio, uno scimpanzé, piuttosto che un essere umano gravemente menomato, che non è una persona»²⁷. Norman Ford riassume così queste posizioni: «Tutti questi autori danno per scontato che la persona umana è anche membro della specie *homo sapiens*. Essi, però, ammettono concordemente che il fatto di essere biologicamente umani non basta per meritare la qualifica di persona»²⁸. Per questi autori c'è inoltre bisogno di atti razionali.

Sembra chiaro che tutte queste posizioni contrappongono il concetto di vita umana a quello di persona²⁹. Buona parte di loro condividono le posizioni filosofiche di J.P. Sartre al riguardo. 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 perché nell'uomo «l'esistenza precede totalmente l'essenza»³⁰. Negli altri esseri esiste un progetto che viene realizzato dall'esistenza. L'uomo, al contrario, consiste nel «nulla di essere» e questa è la sua libertà. Può essere uomo soltanto partendo dal vuoto che egli è, facendosi ciò che egli decide di essere. La libertà, scrive Sartre, «è precisamente il nulla che è stato nell'intimo dell'uomo e che costringe la realtà umana a farsi invece che a essere (...) la libertà non è un essere: è l'essere dell'uomo»³¹.

In questo modo si vede capovolto il detto scolastico «*actiones sunt suppositorum*», in «*supposita sunt actionum*». L'uomo è l'ente che fa se stesso; egli sarebbe creatore della propria entità mediante la coscienza e la libertà. L'uomo non sarebbe l'«essere», ma il suo stesso

«farsi»³², ove l'identità si ridurrebbe all'istantaneità attuale del compimento di determinate operazioni. Il presupposto, dunque, di questa nuova metafisica è *il primato dell'agire sull'essere: l'essere viene costituito dall'agire*. Presupposto che come si vede ha avuto gravi conseguenze nell'etica.

Penso che al di là delle posizioni dei singoli pensatori, sono le posizioni stesse che fanno problema alla logica concettuale. Chiunque afferma che certe qualità sono «di» qualcosa o «di» qualcuno, indica implicitamente un soggetto determinato: più proprietà e atti sono riferibili a uno stesso uomo. L'esperienza ci

attesta e mostra che i corpi mutano e si trasformano, rimanendo gli stessi, è la stessa pianta, o lo stesso animale, o lo stesso uomo, che nasce, cresce e muore. Ne risulta che le proprietà che l'uomo possiede, le funzioni che esercita e gli atti che compie non esistono in sé, ma esistono solo come caratteri, funzioni e attività «di» un individuo umano, che ne è il soggetto, al quale esse vengono ricondotte; le proprietà, le

funzioni e le attività suppongono un soggetto distinto da cui procedono. Il soggetto è pertanto la condizione ontologica reale della presenza di determinate capacità, dell'esercizio attuale di certe operazioni, della manifestazione esteriore di precisi comportamenti. È il soggetto così inteso che consente di spiegare l'*unità* (nello spazio) e la *permanenza* (nel tempo) dell'identità dell'essere umano. In questa prospettiva, la persona non è riducibile alla somma di proprietà fra loro giustapposte, né alla successione seriale di atti.

L'antropologia contemporanea, tuttavia, ha il merito di sottolineare il dinamismo della persona e la sua realizzazione nella dinamicità degli atti. A differenza degli altri esseri, chiusi e dati, la persona è una struttura aperta. La persona non è un *constitutum*, aspettando che l'agire libero sopraggiunga come una determinazione accidentale. Anzi, il suo di-

*La persona non è
riducibile alla
giustapposizione di
proprietà, né alla
successione seriale di atti.
È il soggetto ontologico che
garantisce l'identità
dell'unità nello spazio
e della permanenza nel
tempo*

namismo, radicato nell'atto stesso di essere soggetto razionale, porta a «un'approssimazione degli atti primi e secondi, in ordine a rendere conto del dinamismo integrale che costituisce la natura dell'essere della persona. *L'essere della persona è questo stesso dinamismo*»³³. La perfezione della persona è possibile grazie alla sua apertura e alla sua finitezza. Lo spirito incarnato si sperimenta, allo stesso tempo, finito e infinito; finito nel suo essere limitato dall'essenza, infinito nell'apertura spirituale di questa essenza manifestata nel desiderio di conoscere e di amare sempre di più e sempre meglio. In questo senso si può parlare di uno sviluppo delle potenzialità della persona.

NOTE

* La seconda parte verrà pubblicata in *Studia Bioethica*, vol. 11 (2018) n. 3.

¹ R. DUSKA, «On confusing human beings and persons», in D. O. DAHLSTROM (ed.), *Realism*, Washington 1984, 158-165. H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Milano 1999²; orig. inglese, *The foundations of bioethics*, Oxford 1996. A.G.M. VAN MELSEN, «Person», in W.T. REICH (ed.), *Encyclopedia of bioethics*, vol. III, 1206. L. PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Torino 1996, 30ss. E. AGAZZI, «L'essere umano come persona», in E. Agazzi (ed.), *Bioetica e persona*, Milano, 1993, 137-157.

² X. TILLETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia 1989, 461.

³ ARISTOTELE, *Metafisica*, VII. 1, 1028 a 1-15.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*.

⁵ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, Vaticano 1990, 51.

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1.

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 43, nn. 6, 7, 8.

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, c.1, n. 3.

⁹ J. VILLAGRASA, «L'originale metafisica creazionista di Tommaso d'Aquino», *Alpha Omega X*, 2 (2007) 209-223.

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, c. 4.

¹¹ M. BLONDEL, *L'Azione*, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 441; orig. francese, *L'Action 1893*, Paris 1973.

¹² TOMMASO D'AQUINO, *Q. D. Ver.*, q. 2, a.6, ad 3m.

¹³ J. DE FINANCE, *Conoscenza dell'essere*, Roma 1993, 268-295; *Esistenza e libertà*, (cfr. nt. 5), 50-58.

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, L. 1, c. 26, n. 3.

¹⁵ J. DE FINANCE, *Conoscenza dell'essere* (cfr. nt. 13), 283.

¹⁶ J. DE FINANCE, *Conoscenza dell'essere* (cfr. nt. 13), 291.

¹⁷ E. AGAZZI, «L'essere umano come persona» (cfr. nt. 1), 143. Queste riflessioni seguono il filo dell'argomentazione di Agazzi.

¹⁸ E. AGAZZI, «L'essere umano come persona» (cfr. nt. 1), 150.

¹⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 7, 1048b 37 - 1049a 17.

²⁰ K. YOUNG, «The zygote, the embryo, and personhood: an attempt at conceptual clarification», *Ethics Medicine*. 1994 Spring, 10 (1) 2-7: «A zygote, in this latter view, is not a possible person, but rather a possibly functioning actual person» (p. 5).

²¹ H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica* (cfr. nt. 1), 256.

²² E. AGAZZI, «L'essere umano come persona» (cfr. nt. 1), 141.

²³ J. ORTEGA Y GASSET, *Vives*, in *Obras completas*, V, 495, Madrid 1983.

²⁴ P. SCHOTSMANS, «Responsible involvement and conscientious freedom: a relational approach to the medical (r)evolution in ethical perspective», in J. A. SELLING, JOSEPH A. ET AL., *Personalist Morals. Essays in Honor of Professor Louis Janssens*, Leuven, 1988, (col. BETL, 83) 174.

²⁵ M. MORI, *Il feto ha il diritto alla vita?*, in L. LOMBARDI VALLAURI (ed.), *Il meritevole di tutela*, Milano 1990, 797.

²⁶ P. SINGER, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989, 102; orig. inglese, *Practical Ethics*, Cambridge 1999².

²⁷ P. SINGER, *Etica pratica*, 102 ; (cfr. nt. 26).

²⁸ N. M. FORD, *Quando comincio io? Il concepimento nella storia, nella filosofia e nella scienza*, Milano 1997, 122 ; orig. inglese, *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge 1989.

²⁹ E. LECALDANO, «La nozione di dignità della vita umana», in AA.VV., (ed. CATTORINI, D'ORAZIO, POCAR), *Bioetiche in dialogo*, Milano 1999, 27-44. G. SAVAGNONE, *Metamorfosi della persona*, Torino-Leumann 2004, 119.

³⁰ J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo*, Milano 1990, 27-28; orig. francese, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1970.

³¹ J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Milano 1988, 535; orig. francese, *L'être et le néant*, Paris 1993.

³² J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, in *Obras completas*, VI, 39, Madrid 1983.

³³ F. HAYA SEGOVIA, *El ser personal*, Pamplona 1997, 278.