

Ripensare Boezio. Il ruolo della nozione di natura all'interno della definizione di persona

Antonio Petagine

Pontificia Università della Santa Croce – Roma

a.petagine@pusc.it

DOI: 10.17421/2498-9746-03-02

Sommario

La nozione di persona appare oggi attraversata da un'insuperabile ambiguità. Essa è dovuta certamente alla complessità della sua vicenda storica, ma soprattutto al fatto che una tale nozione è terreno di scontro tra due concezioni antropologiche rivali: la prima è quella che risale a Severino Boezio, il quale, tra il V e il VI secolo d.C., ha stabilito un forte legame tra persona e natura; la seconda è quella maturata a partire da John Locke, il quale ha indicato come criterio dell'identità personale la coscienza.

In questo contributo, l'autore mette in luce il ruolo della nozione di natura all'interno della definizione classica di persona, mostrando come un tale ruolo abbia prodotto per secoli l'attribuzione della dignità personale all'essere stesso dell'individuo. Quindi, l'autore rimarca che, a partire da John Locke, una tale concezione è stata abbandonata, spostando così il riconoscimento di chi è persona dal piano dall'essere dell'individuo a quello di ciò che l'individuo è in grado di fare, fornendo in tal modo un'inaspettata base teorica alla costruzione di una società basata sull'aver e sulla «dittatura della prestazione».

INDICE

Premessa	20
1 Severino Boezio e la definizione classica di persona	21
2 La ricchezza e la nobiltà dell'individuo, a partire dalle <i>Categorie</i> di Aristotele	23

3 Natura razionale? La definizione boeziana alla prova	28
4 Dall'essere all'avere: la nozione lockeana di persona	33
Conclusioni: un'idea di natura all'altezza dell'individuo	36
Note	37

PREMESSA

Come notava Paul Ladrière, l'uso del termine «persona» all'interno del linguaggio ordinario è attraversato da un paradosso: con grande facilità, «persona» viene adoperato come sinonimo di individuo; eppure, soprattutto in ambito sociale, ci si trova a contrapporre «persona» ad «individuo», supponendo che il primo termine esprima qualcosa che sfugge al secondo¹. Una tale ambiguità si amplifica ulteriormente, se ci si sposta nel dibattito bioetico: alla dignità della persona si appella, ad esempio, sia chi è a favore dell'eutanasia, sia chi le è contrario, sia chi legittima l'aborto, sia chi lo contrasta, sia chi ritiene inaccettabile il suicidio assistito, sia chi trova ingiusto impedire di sceglierlo. Non stupisce allora che qualcuno si sia chiesto se non sia meglio che la nozione di persona, rivelandosi così ambigua, esca di scena dal dibattito pubblico².

Si potrebbe certamente notare che la complessità semantica del termine «persona» viene dalla sua stessa storia: attraversando l'arco dell'intera cultura occidentale, dall'epoca greco-romana fino a quella contemporanea, esso porta in sé un'eredità articolata e complessa, segnata da approfondimenti e da sviluppi tutt'altro che lineari³. Tuttavia, non sembra sufficiente fermarsi a questo riscontro storico: l'ambivalenza della nozione di persona è provocata principalmente dal fatto che la determinazione di che cosa significhi essere persone si costituisce come un terreno di scontro tra due concezioni antropologiche rivali. La prima — che prende forma tra la fine dell'età antica e l'inizio di quella medievale — stabilisce che ogni individuo umano è persona, per il semplice fatto di essere «umano». La seconda, invece, individua l'identità personale nella presenza e nell'esercizio della coscienza: un uomo non è persona di per sé, ma lo è nel momento in cui è in grado di dire «io», riconducendo a sé la responsabilità delle proprie azioni compiute nel presente, nel passato e nel futuro, come afferma nitidamente John Locke nel *Saggio sull'intelletto umano*, a partire dall'edizione del 1694⁴.

All'interno del dibattito pubblico contemporaneo, lo scontro tra la concezione che possiamo chiamare dell'«uomo-persona» e quella di «coscienza-persona»⁵ si palesa nel fatto che la prima stimola ad assumere

una posizione *inclusiva*, riconoscendo pari dignità ad ogni vita umana, a prescindere da qualsiasi condizione — sociale, politica, sanitaria — in cui quell'individuo venga a trovarsi. La seconda promuove, all'opposto, una logica *discriminatoria*, in quanto cioè porta a considerare alcune forme o momenti della vita umana come privi della piena dignità personale⁶.

Certamente, già solo il fatto di rendere gli attori del dibattito pubblico consapevoli di questa «battaglia di concetto», che investe l'idea stessa di persona dall'interno, arrecherebbe sicuramente un beneficio: spesso infatti, quando si sostiene o si nega che i feti, gli uomini in coma vegetativo persistente o i malati affetti da gravissime patologie mentali siano da considerare persone, si assiste ad uno spettacolare dialogo tra sordi, perché il vero elemento discriminante sta proprio nel modo in cui si concepisce la persona, al di qua, per così dire, dello specifico argomento in discussione. Tuttavia, in questa sede non vorremmo fermarci a focalizzare quest'aspetto, come già abbiamo fatto altrove⁷, ma vorremmo piuttosto tentare di chiarirne uno ulteriore, ossia il ruolo che svolge la nozione di *natura* in questa battaglia di concetto, la cui posta in palio è la determinazione di ciò che rende gli individui umani delle persone.

Perciò, il nostro lavoro si dividerà in due parti fondamentali: ci concentreremo innanzitutto sulla definizione di persona messa a punto da Severino Boezio (480ca-524), secondo la quale le persone sono «sostanze individuali di natura razionale»⁸, in cui viene quindi stabilito un solido legame tra le nozioni di natura e di persona. In secondo luogo, mostreremo come John Locke, alla fine del XVII secolo, abbia dissociato la dignità personale dal possesso di una natura, abbia spinto non solo ad individuare la dignità personale nella coscienza, ma abbia, più fundamentalmente, indicato come criterio per l'identità personale qualcosa che si *ha* o che si *fa*, piuttosto che qualcosa che si *è*.

1 SEVERINO BOEZIO E LA DEFINIZIONE CLASSICA DI PERSONA

Nei primi secoli dell'era cristiana, la nozione di persona giocava il proprio ruolo nei dibattiti filosofico-teologici presentando già un quadro semantico complesso, che partiva dai significati di «maschera» e «ruolo», per giungere ormai ad abbracciare anche quello di individuo⁹. Eppure, non vi è dubbio che sia stato Severino Boezio a rendere la nozione di persona pregnante dal punto di vista filosofico¹⁰. Nel *Contra Eutychem et Nestorium*, egli si assume il compito di chiarire chi o che cosa possa avere una tale eccellenza, da meritarsi il nome di «persona»¹¹. Per raggiungere un tale obiettivo, egli procede

stabilendo una precisa corrispondenza tra quanto va considerato nobile ed eccellente dal punto di vista del valore e quanto si rivela consistente, fondante e primo, dal punto di vista dell'essere. È chiaro fin da subito insomma che ad avere maggior valore è ciò che, *sul piano dell'essere*, rivela più consistenza, più stabilità e una maggiore altezza nelle operazioni che è orientato a compiere.

Boezio determina quindi un triplice livello di eccellenza/primato: in primo luogo, ciò che è sostanziale è ontologicamente primario e più nobile rispetto a quanto è accidentale, perché gli accidenti esistono solo inerendo a un certo soggetto, mentre la sostanza sussiste di per sé e funge da fondamento degli accidenti stessi¹². Perciò, per fare un esempio, non esiteranno mai la bianchezza, l'altezza o la bellezza in se stesse, ma solo come qualità di questo o di quel corpo. In tal senso, l'essere un corpo (sostanza) è ontologicamente fondante rispetto all'essere una qualità o una grandezza (accidenti), quindi sarà anche più nobile e di maggiore valore.

Il secondo primato che Boezio segnala è quello della vita intelligente rispetto alle forme di vita che non sono orientate all'espletamento di attività razionali¹³. Ciò significa che ad essere persone non sono le cose, le piante o gli animali, bensì gli uomini, gli angeli e Dio. Tommaso d'Aquino spiegherà tale primato indicato da Boezio osservando che persone sono gli individui fatti per esercitare la signoria sui propri atti, senza lasciarsi semplicemente vivere, agendo meccanicamente o seguendo un istinto¹⁴.

L'ultimo e definito primato è quello della sostanza individuale rispetto a ciò che è universale: l'uomo ad esempio è ontologicamente più consistente dell'umanità considerata in astratto e quindi anche più nobile di essa. A partire da tali premesse, Boezio tira la seguente conclusione: a possedere la dignità di persona non è qualcosa di generale, né una qualche proprietà, né un certo insieme di accidenti: «persone» sono Cicerone e Platone, siamo io e te, nella nostra concreta totalità di individui¹⁵. È a questo punto che Boezio, a mo' di sintesi, definisce la persona come «la sostanza individuale di natura ragionevole»¹⁶.

Nella definizione boeziana, la dignità della persona è dunque legata alla compresenza di due fattori fondamentali: *in primis*, al possesso dello statuto ontologico di individuo; in secondo luogo, alla presenza della natura razionale, che rende certe forma vita più nobili di altre. Proviamo ora a entrare nel merito di questi due fattori, cercando di approfondire le implicazioni insite nei due «primati» indicati da Severino Boezio.

2 LA RICCHEZZA E LA NOBILTÀ DELL'INDIVIDUO, A PARTIRE DALLE CATEGORIE DI ARISTOTELE

Può essere facile osservare che alla base di questa operazione boeziana ci siano due fondamentali idee cristiane: la prima è quella di creazione, secondo la quale la concreta e ordinata determinatezza delle cose si costituisce come un segno della potenza, della bontà e dell'intelligenza del Creatore; la seconda è quella di un rapporto tra Dio e gli uomini collocato eminentemente sul piano dell'amore intimo e personale, prima che su quello dell'appartenenza ad un popolo o dell'obbedienza alla legge. Inoltre, hanno certamente ragione Andrea Milano, Emmanuel Housset e Philippe Cormier, nel rimarcare il debito che l'idea successiva di persona ha nei confronti della speculazione di Agostino, il quale ha prodotto un'immagine altissima dello specifico spirituale umano¹⁷.

Riconosciuti questi elementi, resta il fatto che Severino Boezio ha consapevolmente collocato la definizione di persona in un preciso impianto teorico, contraddistinto dall'adesione al quadro concettuale delle *Categorie* di Aristotele¹⁸, opera che, come è stato opportunamente notato, non può essere rubricata come meramente logica: essa sottende una precisa visione metafisica, caratterizzata dalla centralità degli individui concreti sulle entità universali, in una funzione chiaramente antiplatonica¹⁹. Usando un'espressione di Marwan Rashed, possiamo quindi dire che alla base della definizione classica di persona abbiamo una concezione ontologica «categoricentrica», secondo la quale è la sostanza individuale ciò che propriamente esiste e sussiste²⁰. In continuità con essa, si produrrà la spettacolare «scoperta dell'individuo» che, intrapresa a partire dall'XII secolo, troverà nel Medioevo piena espressione in autori come Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, pur ciascuno con le proprie peculiarità²¹. Messa in crisi nel corso della modernità, la concezione ontologica veicolata dalle *Categorie* non ha tuttavia smesso di esercitare la propria influenza sul dibattito metafisico, come testimoniano alcune significative voci contemporanee²².

A questo punto, si tratta di capire che cosa sia propriamente un individuo, secondo questo genere di prospettiva e in che cosa consista esattamente il suo primato ontologico. Innanzitutto, l'individuo si rivela come il livello più concreto di realtà e quindi come il «luogo» in cui accadono *tutti* i modi di essere stabiliti da Aristotele: che cosa sono in effetti la sostanza, la qualità, la quantità, la relazione e tutte le altre categorie, se non tipi di realtà che si danno *negli* individui (gli accidenti) e *come* individui (la sostanza)? Può esistere, forse, qualcosa di reale che non sia ben determinato, e dunque rigorosamente individuale?

In tale contesto, i livelli ontologici della sostanza e degli accidenti appaiono certamente distinti, ma anche ordinati tra loro, al fine di arricchirsi reciprocamente: la sostanza perfeziona gli accidenti, in quanto si costituisce come il loro fondamento, ovvero come il loro soggetto di inerenza e di predicazione; gli accidenti, a loro volta, perfezionano la sostanza, dal momento che le apportano dei reali incrementi ontologici, a livello quantitativo, qualitativo, relazionale, realizzativo, ecc.²³. La visione «categoricentrica» consegna dunque alla nostra riflessione una concezione *ricca* dell'individuo — di ogni individuo, non solo di quello umano — quale totalità ben determinata, costituita da una pluralità di dimensioni tra loro ordinate e complementari.

Si può notare, circa quest'aspetto, il fatto che, nell'ambito della riscoperta fenomenologica dell'irriducibilità della persona alla realtà delle cose, sia maturata, grazie anche all'influenza di Martin Heidegger, l'idea che le categorie tradizionali di sostanza o di *suppositum* non debbano venire applicate all'essere personale, perché si tratta di nozioni atte alla descrizione degli oggetti e delle cose, piuttosto che dei soggetti e delle persone²⁴. Legato a questo aspetto vi sarebbe un secondo elemento, che sembra rendere inattuale quanto espresso dalla definizione boeziana: nel corso del Novecento, diverse correnti hanno rivalutato la nozione di persona ponendola in contrasto con quella di individuo e identificando l'essere personale con l'essere in relazione²⁵. Secondo quest'ottica, infatti, quando l'uomo si pensa come sostanza e come individuo, tende a concepirsi in maniera riduttiva, come una monade autoreferenziale e chiusa in se stessa, incapace di un autentico incontro con l'altro. Non è forse vero che le società i cui membri si pensano come individui sono contraddistinte da dinamiche massificate e spersonalizzanti, che distruggono i legami sociali, dal livello personale e familiare a quello socio-politico? La definizione di Boezio avrebbe quindi la grave pecca di trascurare completamente la natura relazionale dell'uomo, esaltandone invece l'individualità.

L'analisi della posizione boeziana che abbiamo effettuato, pur nella sua brevità, ci permette già di osservare che queste difficoltà dipendono più dal significato che noi oggi diamo alle nozioni di «sostanza» e di «individuo», che non dalla registrazione di un'aporia intrinseca, legata a quanto Boezio stesso intendesse dire, utilizzando tali concetti. È per noi, venuti dopo la stagione moderna della filosofia, che la categoria della sostanza non risulta adeguata per esprimere il livello d'essere fondamentale che caratterizza ogni singola realtà, spirituale o materiale che sia, come accadeva nella cultura filosofica antica e medievale²⁶. È in noi «moderni» che la nozione di individuo evoca, a livello relazionale e sociale, il riferimento ad un'entità chiusa in se stessa, oscillante tra la promozione prometeica di sé e la collocazione sperso-

nalizzata in una realtà sociale massificata²⁷. Quando Severino Boezio pone al centro l'individualità e la sostanzialità della persona, non ne promuove affatto un'immagine solipsistica o atomistica, perché il termine «individuo» è messo in risalto rispetto all'accidentalità e alla generalità, non all'essere in relazione.

A proposito della dimensione relazionale della persona, ci sembra necessario richiamare il fatto che l'essere in relazione è cruciale, nel quadro dell'identità della persona, proprio per il fatto che la vita umana è segnata in maniera peculiare dalla socialità, dal linguaggio e, in ultima analisi, dall'*intelligenza*. È l'essere razionali, in effetti, che apre i nostri orizzonti, che ci fa trascendere il particolare, lo spazio e il tempo attuali, che ci rende padroni dei nostri atti; e in virtù di tali elementi, che l'uomo può costruire un modo di vivere segnato dalla gratuità e dall'intrinseca apertura all'altro da sé. Così, grazie al multiforme dinamismo della nostra intelligenza, ci è possibile una condivisione con gli altri del tutto impensabile per qualsiasi altro vivente: possiamo condividere quel che vi è di più intimo in noi, costruendo insieme legami, culture, destini. Si potrebbe dire che nell'esperienza delle nostre pulsioni, dei nostri gusti e delle nostre passioni noi siamo ben più soli, più isolati, più separati tra di noi che nell'articolazione del nostro pensiero e nelle movenze profonde del nostro cuore. E non sono forse questi ultimi gli elementi che sono in grado di rendere le relazioni autentiche, stabili, profonde? Le crisi relazionali attuali non sono forse — nel senso più profondo — crisi di «testa» e di «cuore», riguardando precisamente quella che sant'Agostino chiamava *mens*?

Se dunque guadagnassimo una più piena consapevolezza dell'intimo legame che si realizza in noi tra razionalità e relazionalità, grazie alla quale diventiamo capaci di atti gratuiti e di relazioni disinteressate, allora dovremmo concludere che la definizione boeziana, focalizzando l'attenzione sulla presenza in noi di una «natura razionale», risulta in fin dei conti più pertinente dei tentativi di definire la persona sulla base della semplice relazionalità. Anche in questo caso, ci sembra che l'esigenza di rimarcare la dimensione relazionale della persona non derivi da un limite della concezione antropologica espressa da Boezio, bensì dalle nostre pre-comprensioni della razionalità umana: ridotta ad un'identità computazionale, fredda e disincarnata, la nostra intelligenza appare inevitabilmente estranea alla dimensione più genuinamente relazionale, con cui è invece, a ben vedere, profondamente intrecciata. Si può in effetti concepire lo sviluppo di una qualsiasi forma di eccellenza razionale, senza riconoscere un ruolo decisivo alle pratiche educative, senza lo scambio, il dialogo e il confronto serio con altri, inseriti in una comunità «scientifica»?

Perciò, bisogna ben affermare che la persona è originariamente un essere-in-relazione, ma non lo si può fare senza sciogliere subito una lampante ambiguità. Se infatti intendiamo la relazione come originaria nel senso che una vita umana non può essere nemmeno concepita, né svilupparsi adeguatamente fuori dal contesto relazionale, ciò è del tutto corretto²⁸; tuttavia, come abbiamo cercato di mostrare, un tale carattere si iscrive precisamente nella natura razionale dell'essere umano, che la definizione boeziana mette dunque – giustamente – in primo piano.

Se, invece, affermando il carattere originario della relazione intendiamo sostenere che l'identità stessa dell'individuo coincide con la sua relazionalità, allora entriamo in un quadro piuttosto difficile da accettare. L'esperienza stessa del legame e del dono ci rivela infatti che, per quanto ciò possa apparire paradossale, solo se l'essere in relazione con l'altro non esaurisce tutto noi stessi, allora possiamo costruire legami autentici e donarci l'un l'altro reciprocamente. Nell'amore e nel dono autentici, infatti, non si produce la fusione con l'altro, fino alla perdita dell'io, ma la promozione autentica degli «li» coinvolti nella relazione d'amore. In altre parole, l'altro che mi ama davvero, non mi chiede di annullare me stesso per amarlo, né di annullare le nostre identità in una realtà fusionale che ci trascenda, ma mi interpella ad essere più autenticamente me stesso. Amore, libertà e «assolutezza» della persona vanno insieme; è quando si cerca di dissociare che le relazioni, da esperienza costitutiva dell'esistenza personale, si pervertono in dinamiche personalizzanti, alienanti e/o manipolatorie.

Certamente, resta necessario riconoscere un fatto: le relazioni non sono semplici *entia rationis*, perché ad essere corrisponde un certo livello di realtà, che permette un incremento effettivo (o un danno effettivo, quando vengono lacerate) al soggetto che ne è coinvolto. Ebbene, anche in questo caso, per determinare lo statuto ontologico della relazione, il modello categoriale aristotelico, sotteso alla definizione boeziana di persona e adottato a piene mani da Tommaso d'Aquino, risulta meno fragile di quanto una certa filosofia moderna e contemporanea abbiano sentenziato. In effetti, in tale modello, la relazione sarebbe inquadrata come un *accidente proprio* della sostanza e ciò significa, come abbiamo già visto, riconoscerle lo statuto di *realtà*, che si fonda, certo, sui soggetti che la vivono, ma che, a sua volta, li perfeziona secondo una sua propria e irriducibile modalità ontologica²⁹. Ancora una volta, ciò che ci rende difficile associare relazionalità e accidentalità è la presenza in noi di una pre-comprensione impoverita, tale per cui associamo l'idea che qualcosa sia «accidentale» all'idea che si tratti di qualcosa di non necessario, di tangenziale o di transeunte, sostanzialmente di non rilevante. Al contrario, nel quadro delle *Categorie* sono chiamati «accidenti» una serie

di modi di essere che pur non identificandosi con la sostanza di una cosa (la quale, infatti, non è le sue qualità, le sue dimensioni, il luogo che occupa, ecc.), sono in ogni caso suoi elementi propri, *strutturalmente* presenti nella sua costituzione³⁰.

La pluralità e la ricchezza dell'individuo — e in particolare dell'individuo personale — non emergono però soltanto da una corretta messa a fuoco dell'articolazione tra sostanza e accidenti. L'individuo rivela una certa complessità anche in seno alla propria identità di ente *singolare*. In effetti, ogni singolo individuo si costituisce certamente come qualcosa di unico e ben distinto da tutti gli altri enti; tuttavia, sarebbe semplicistico concepire tale unicità e irripetibilità come una sorda incomunicabilità, secondo un'immagine solipsistica dell'individualità. Ogni ente singolare è infatti sempre un certo *tipo* di ente: non esistono gli individui, gli essenti o i singoli, ma gli alberi, i cani, gli uomini. Ciò significa che quando siamo di fronte ad un individuo, non siamo semplicemente di fronte ad un ente uguale a se stesso, ma anche ad un certo tipo di essere, che può venire compiutamente realizzato, almeno in linea di principio, da più di un individuo. Così, ad esempio, Luca e Paolo sono indubbiamente due enti singolari ben distinti l'uno dall'altro, ma sono anche, entrambi, *ugualmente*, due esseri umani³¹.

In virtù di questo carattere, non può che risultare riduttiva l'identificazione dell'individualità con la singolarità, come se l'individuo fosse il detentore di caratteri singolari, unici, irripetibili e incomunicabili, senza essere anche una realtà capace di realizzare un portato comune, condiviso con altri individui. Anzi, verrebbe da dire che la singolarità consiste esattamente nell'esclusività con cui ciascuno realizza la nostra comune umanità. Ebbene, questo «umano-che-è-comune», come lo chiama Pierangelo Sequeri³², è esattamente ciò che, nella tradizione aristotelica assunta da Boezio, viene chiamato «essenza» o «natura». Così, Boezio può affermare che è l'individuo, e non una qualche natura, ad essere persona; tuttavia, l'individuo è se stesso proprio realizzando una ben determinata natura³³. La «natura» di un individuo, infatti, non si identifica con la sua costituzione fisica o con la sua composizione biologica. Il possesso di una natura esprime precisamente il *tipo* di ente che l'individuo realizza *secondo tutto se stesso*, sebbene non secondo ogni modo: Luca o Paolo sono infatti con tutto se stessi due esseri umani, ma anche, con tutto se stessi, *soltanto* Luca e *soltanto* Paolo. Stabilendo che la dignità personale spetta all'individuo di natura razionale, la definizione boeziana lega la dignità personale all'*essere stesso* di quell'individuo, riconoscendone in maniera semplice e chiara e l'irriducibilità, e la peculiarità della sua identità specifica.

Come accadeva già nel Medioevo, qualcuno potrebbe però ritenere che se davvero tutto ciò che esiste è individuale, allora la natura, quale dimensione comune e/o universale condivisa da più individui, non dovrebbe essere concepita che come il frutto della nostra attività mentale, che ci spinge ad astrarre, a generalizzare e a comparare tra loro gli oggetti. Come è noto, questa posizione è stata etichettata, nella sua generalità, come «nominalismo». Il punto critico di questa prospettiva — messo magistralmente in luce già da Giovanni Duns Scoto all'inizio del XIV secolo — sta nel fatto che se le cose stessero davvero in questo modo, allora si creerebbe un solco invalicabile tra la pura singolarità delle cose e la tendenza concettualizzatrice della mente, che renderebbe il pensiero e il linguaggio sempre inadeguati rispetto alla realtà che ci sta dinnanzi. Perciò, ogni relazione che noi istituissimo tra gli individui si rivelerebbe del tutto arbitraria³⁴. Il teologo francescano rimarcava che si riscontrerebbe un'analogia difficoltà misurandosi con il fenomeno fisico della generazione: sembra arduo infatti negare che un qualsiasi generante trasmetta al generato un'identità *specificata*³⁵.

La definizione boeziana spinge dunque a riconoscere il primato ontologico dell'individuo e il suo valore in quanto realtà singolare, concreta, irripetibile e incomunicabile; tuttavia lo fa non contro, bensì in intima correlazione con il fatto che il singolo individuo è tale realizzando una certa natura, quale identità specifica fondamentale, comunicabile e comune con altri individui. Quando poi, secondo questa prospettiva, i singoli individui si trovano a realizzare una natura di tipo razionale, allora a costoro vanno riconosciute una dignità e un'eccellenza che, come sottolinea Tommaso d'Aquino, meritano il conio di un nome speciale: quello di *persona*³⁶.

3 NATURA RAZIONALE? LA DEFINIZIONE BOEZIANA ALLA PROVA

Quanto abbiamo chiarito fino ad ora dovrebbe permetterci di comprendere che cosa significa affermare che ad essere persona è l'individuo «di natura razionale». Al riguardo, non sono poche le occasioni in cui mi è personalmente capitato di sentir muovere alla definizione boeziana il seguente rimprovero: enfatizzando la razionalità come elemento discriminante della persona, non si rischia di dare un'immagine parziale della persona stessa? E di sminuire il contributo della corporeità all'identità personale? L'uomo non è forse persona «in queste carni e in queste ossa», come dichiarava lo stesso Tommaso d'Aquino³⁷? Una tale specificazione legata alla razionalità sembra anche entrare in conflitto con la tensione, intima alla definizione boeziana,

ad attribuire la dignità personale a tutti gli esseri umani, per il semplice fatto di appartenere al genere umano. Se però un individuo non è ancora o non può essere o non è più «razionale», sarà da considerarsi persona?

Riserve di questo genere avrebbero una qualche consistenza se Boezio avesse stabilito che a rendere l'individuo «persona» è la ragione, ponendo così la dignità personale nel possesso di qualcosa, ovvero di una proprietà o di una facoltà. Ma Boezio non intendeva certo dire questo³⁸: se ad essere razionale è la natura dell'individuo, ciò significa che si sta parlando dell'individuo *nella sua interezza*, a livello della sua stessa sostanza, implicando quindi necessariamente, nel caso dell'uomo, anche il corpo. Il corpo umano è, infatti, un corpo di natura razionale. Quindi, si dovrebbe dire, proprio in virtù della definizione boeziana di persona, che dove c'è un corpo umano c'è una persona umana. Questo aspetto è stato ben messo in chiaro da Tommaso d'Aquino, quando ha spiegato in che modo la definizione boeziana di persona si applica all'uomo³⁹.

Questa precisazione implica la necessità di tornare ancora sul significato di «natura» implicato nella definizione classica di persona: come abbiamo già accennato prima, nell'ottica boeziana la natura non è semplicemente l'insieme delle cose che appartengono all'ordine fisico, come noi la intendiamo abitualmente. La natura si configura piuttosto come l'essenza di una cosa, ovvero come il principio fondamentale che determina il *tipo* di essere che una certa entità realizza e il tipo di operazioni che è orientata a compiere. Al riguardo, Boezio osserva che il termine «natura» possiede diversi significati, di cui solo quello che si identifica con l'essenza, o meglio con la «differenza specifica», è pregnante nell'elaborazione della definizione di persona⁴⁰. Tommaso d'Aquino assume un'analogia prospettiva, osservando che l'idea di «natura» è, nel senso più immediato, legata a quella di nascita: ciò significa che la natura indica il principio intrinseco per cui ogni cosa, nel processo di generazione, acquisisce indelebilmente ciò che è; senza questo presupposto, nessuna cosa sarebbe un che di ben definito, né quindi il nostro intelletto potrebbe coglierlo, a sua volta, in maniera definita⁴¹.

La prospettiva aristotelica assunta da Boezio metteva al centro una precisa esperienza del vivente, che porta a concepirlo come colui che possiede in se stesso il principio delle proprie operazioni. In tal senso, Tommaso d'Aquino preciserà che *essenza e natura* appaiono sostanzialmente sinonimi, tuttavia il termine «natura» ha lo scopo di specificare che l'essenza è anche il principio che orienta il vivente a compiere determinati tipi di operazioni⁴². Nel caso dell'uomo, ciò che abbiamo «fin dalla nascita» è dunque ciò che rende ben definito e definibile il suo essere, che lo orienta — e lo interpella — allo sviluppo di una vita pienamente umana, attraverso il compimento delle

sue molteplici attività. In quanto dotata di «natura razionale», la persona si costituisce dunque come una totalità fisica, psichica e razionale, orientata all'espletamento di operazioni come il pensare, il volere, il vivere insieme, l'amare.

Da questo assunto, è possibile tirare due generi di conclusioni. In primo luogo, la definizione classica di persona non implica alcuna pregiudiziale dualistica, né razionalistica: anzi, proprio la presa d'atto che l'uomo è un individuo «di natura razionale» dovrebbe promuovere l'idea che la ragione non è una cosa a sé stante posseduta dall'individuo, irrelata rispetto alle altre dimensioni dell'uomo. In sintonia con questa prospettiva, va considerato positivamente lo sforzo prodotto dall'antropologia filosofica novecentesca nell'individuare come costitutivi dell'identità psico-somatica dell'uomo caratteri quali la carenza di istinti, la conformazione tipicamente umana del volto e della mano; la frontalità del rapporto sessuale; la prolungata necessità di cure parentali e la permanenza di atteggiamenti «giovanili» nel corso dell'intera vita umana. La messa in luce di questi caratteri ha permesso di riconoscere una tensione, intrinseca alla nostra stessa corporeità, verso le mediazioni operate dalla ragione, quali la produzione della cultura e della tecnica, della società e della storia, del pensiero disinteressato e dell'amore. Nel linguaggio di Boezio, si potrebbe dire che queste analisi confermano quanto il corpo dell'uomo sia «di natura razionale»⁴³. Specularmente, l'intelligenza umana si rivela «incorporata» e quindi ben diversa da quella che si potrebbe attribuire ad un angelo o a Dio, che possono venir concepiti come realtà pensanti, ma non corporee. L'intelletto umano infatti non può attivarsi senza la concreta esperienza che prende le mosse dai sensi. Alla base di ogni impresa conoscitiva va riconosciuto sempre un non-sapere di partenza, che ci spinge a procedere discorsivamente, ovvero ricercando, sviluppando, avanzando passo per passo, nel tempo e in correlazione con le nostre disposizioni psico-fisiche⁴⁴.

In secondo luogo, il fatto che la dignità personale stia nel fatto che l'individuo incarni una certa natura significa che tale dignità sta nell'essere costitutivo della persona, prima che nelle sue attività, e queste ultime in forza di tale essere costitutivo: in effetti, per le ragioni più diverse, delle attività possono cessare o venire impediti, senza che questo significhi che sia scomparso il soggetto in grado di produrle, né che si sia dissolta la sua natura umana. Dunque è in coerenza, e non contro o al di là della concezione classica di persona, che si può sostenere di non avere affatto bisogno di riscontrare l'esercizio delle attività intellettuali per riconoscere la presenza della persona⁴⁵. Essendo la dignità personale legata alla natura razionale propria dell'uomo, basta stare di fronte ad un corpo umano, per essere di fronte ad

una persona umana⁴⁶.

Si consideri anche che, secondo il punto di vista aristotelico assunto da Boezio, sarebbe del tutto inconsistente affermare il valore e l'altezza della ragione o della coscienza senza che un tale riconoscimento coinvolga il soggetto/sostanza *da cui* promanano, *per cui* esistono e *in cui* sussistono. Infatti, nel quadro delle categorie, la ragione, la coscienza o la libertà sono pur sempre degli *accidenti*; e gli accidenti, in particolare gli accidenti propri, possono svolgere il compito di rivelare l'esistenza e l'identità della sostanza, proprio perché la sostanza non è una sorta di fondo oscuro, come dirà più tardi John Locke, ma ciò che si rivela e si perfeziona negli accidenti stessi. Così, secondo questa prospettiva, non è la coscienza o la mente o la libertà presi isolatamente a conferire a Paolo o a Giulia lo statuto di persona: è piuttosto l'essere *fatti* secondo quel tipo di essere, che consente loro di avere una coscienza, di sviluppare la conoscenza e di esercitare la libertà. In tal senso, solo nel quadro olistico di una «natura razionale» l'esercizio stesso del pensare, dell'aver coscienza e del volere liberamente possono essere concepiti in maniera sensata, ovvero non come entità falsamente ipostatizzate, ma come momenti strutturati di un soggetto, in cui sono orientate a realizzarsi nelle attività che gli sono proprie.

Per comprendere l'importanza di questa posizione, possiamo analizzare brevemente la recente proposta di Joseph Fletcher, il quale, non riconoscendo l'esistenza di una natura umana, ha provato a ricavare il «profilo dell'uomo» dalla presenza combinata di una serie di indicatori, i quali andrebbero posseduti secondo precisi *standards* misurabili e ben riconoscibili⁴⁷. Spinto dal desiderio di fornire un elenco esaustivo e dettagliato di tali caratteri, Fletcher ne ha individuati in un primo momento una ventina, quindici positivi, cinque negativi⁴⁸. Non gli è stato difficile però rendersi conto dell'estrema problematicità di muoversi in uno schema di questo tipo: in quale relazione stanno tra loro questi criteri? C'è un ordine, una gerarchia tra questi? L'assenza o la debolezza di quali o quanti di tali indicatori priverebbe la vita della sua umanità, quindi della dignità personale? Ciò ha portato Fletcher a ridurne il numero, già solo dopo due anni, a quattro: l'autocoscienza; le relazioni umane; la capacità di essere felici; l'attivazione delle funzioni neocorticali. Quest'ultima fungerebbe evidentemente da *conditio sine qua non* delle altre⁴⁹.

Questo genere di prospettiva ci sembra caratterizzata da alcuni decisivi punti di debolezza. Il primo è questo: un indicatore, per definizione, non è che un mezzo per riconoscere la presenza di una cosa da parte di qualcuno. Ebbene, a rigor di logica, il fatto che un indicatore da me scelto per riscontrare la presenza di un fattore non venga soddisfatto, non significa

affatto che la *cosa stessa* a cui quel fattore appartiene non ci sia o abbia perso la sua identità. Non è impossibile che la cosa «sorprenda» l'osservatore, rivelandosi in modi diversi da quelli pre-fissati dall'osservatore tramite gli indicatori. Questo vale anche quando l'indicatore è di natura medica, come quello dell'attività neo-corticale, il quale per altro dipende totalmente dalle conoscenze scientifiche del momento, che possono anche variare in futuro, modificando sensibilmente l'affidabilità di quell'indicatore. Nel famoso caso dell'eutanasia praticata su Eluana Englaro nel 2009, ci avevano «garantito» che Eluana non avrebbe patito alcuna sofferenza dall'interruzione dell'alimentazione e dell'idratazione, dato che la sua attività neo-corticale era del tutto compromessa. Non pare che le cose siano andate esattamente in questo modo⁵⁰.

In secondo luogo, dalla prospettiva di Fletcher, non è chiaro se, come e in quale misura tali indicatori siano *scopi* che l'individuo raggiunge agendo, rendendo così la sua vita degna di essere vissuta, oppure se essi rappresentino *condizioni* di base, che rendono umana la vita dell'individuo per la loro sola presenza, a prescindere dall'agire del soggetto.

In terzo luogo, poiché l'identità personale viene fatta derivare dal concorso di più fattori, si suppone l'idea che una tale unità sia il risultato o la somma di parti o fattori diversi. Ebbene, questo presupposto appare tutt'altro che evidente: appare ben più ragionevole ritenere che una pluralità di elementi dia vita ad un'unità organica, strutturata e organizzata soltanto se il principio di tale unità precede la composizione, godendo di un'antiorità architettonica: per fare un facile esempio, è perché il disegno da compiersi è già dato in anticipo che taluni pezzi di cartoncino assumono l'identità di tessere di un puzzle. E che cos'è la natura di un individuo, se non una tale unità architettonica, capace di orientare finalisticamente l'individuo a compiere certe attività piuttosto che altre?

Infine, mentre il riferimento inderogabile alla natura umana produce un criterio definito, olistico e inclusivo, i tentativi di individuare l'identità personale in un combinato di fattori produce un esito tutt'altro che certo: la stessa coscienza, un elemento facilmente riconosciuto come istitutivo dell'identità personale, è in realtà a sua volta «spacchettabile» in una serie di fenomeni e di condizioni più originarie, di cui l'identità personale dovrebbe poi essere in qualche maniera il prodotto finale. Ebbene, se la dignità umana non è presente per il semplice fatto che si dà una natura umana, ma dipende dal valore di una serie di indicatori che ci fanno entrare/uscire dalla dignità umana, come un qualsiasi prodotto industriale che deve passare il controllo qualità, allora bisognerà ammettere che, in barba al rasoio di Ockham, privarsi del riferimento «economico» della natura conduce a trovarsi in mezzo

ad un dedalo di combinazioni possibili, che rende tutt'altro che chiara quando, come e in che misura gli individui possono essere considerati «persone». Legato a questa difficoltà emerge poi anche il problema politico di chi dovrebbe decidere lo *standard* della vita genuinamente personale: i medici? Oppure la coscienza individuale? Un' *équipe* di saggi riconosciuta a livello planetario? Scienziati? Filosofi? Oppure dovrebbe determinarlo ogni popolo o una sua rappresentanza democraticamente stabilita? Le dinamiche della nostra società tecnologico-tecnocratica dovrebbero toglierci ogni ingenuità: la determinazione e la gestione degli elementi discriminanti che stabiliscono che cosa renda una vita degna di essere vissuta saranno inevitabilmente in mano a chi è in grado di esercitare maggiore *potere*, secondo esigenze di tipo sociologico, economico, strategico, militare. Così, sbarazzandosi del riferimento rigoroso al legame tra individuo e natura, si permette l'entrata e il consolidamento, sulla scena della nostra cultura etico-politica, della coscienza — e della legge — del più forte.

Nella concezione classica di persona, questo genere di problemi viene risolto in maniera semplice ed elegante, per il semplice fatto di assumere un criterio immediatamente unitario e architettonico, assegnando la dignità personale all'individuo in se stesso, quale totalità concreta di tutti i fenomeni e di tutti i modi di essere, ordinati secondo una certa natura, siano essi attivi o solo potenziali. Questo era esattamente quanto Boezio ritrovava nel greco *hypostasis*, che i latini traducevano con *suppositum*, e che egli ha reso con il termine *persona*⁵¹.

4 DALL'ESSERE ALL' AVERE: LA NOZIONE LOCKEANA DI PERSONA

Tra le pagine del suo *Saggio sull'intelletto umano*, John Locke spiega che non è l'individuo umano, in quanto tale e in quanto sostanza, ad essere il detentore e il garante della dignità umana. L'identità personale viene ascritta alla coscienza e al suo potere di dire «Io», riconducendo a sé i propri atti del presente, del passato e del futuro⁵².

La critica compiuta da Locke alla nozione di sostanza e la sua elaborazione di un nuovo paradigma dell'identità personale sono stati oggetto di studi importanti, a cui rinviamo per una trattazione più dettagliata⁵³. Inoltre, si è già ben riflettuto sulle difficoltà che questa concezione della persona implica: nata infatti per porre l'identità della persona su basi più solide e più evidenti di quelle impiegate sulla nozione di sostanza, Locke si trova paradossalmente ad associare l'identità personale a qualcosa che si rivela

tutt'altro che stabile e che diventa anche difficile da riconoscere e stabilire, in diverse circostanze della vita⁵⁴.

Rispetto a questi studi e a queste analisi, noi vorremmo concentrarci su un aspetto ben preciso, che abbiamo già anticipato nella premessa e che ci sembra cruciale nel comprendere la portata della proposta lockeana, come pure la sua influenza sul dibattito contemporaneo. Non si tratta semplicemente dell'identificazione della persona con la coscienza: anche Cartesio identificava lo specifico umano con il *cogito*, assumendo uno schema dualistico tra *res cogitans* e *res extensa*; tuttavia, è chiaro che per Cartesio il *cogito* sia una realtà sostanziale, ovvero ciò che l'anima umana è. Il fatto di diffidare delle nozioni di sostanza e di natura, considerate empiristicamente – e nominalisticamente – come elaborazioni concettuali prive di un immediato riferimento a una qualche entità reale⁵⁵, porta Locke a compiere un'operazione più radicale. Egli trasferisce la dignità della persona su un piano diverso da quello dell'essere, collocandolo sul piano di un *possesso* e di un'attività: di un possesso, perché la nostra coscienza non si identifica con ciò che noi siamo, ma con uno stato, ovvero una certa condizione di presenza a sé dell'Io; di un'attività, giacché l'identità personale, secondo Locke, non sta in altro che nell'*esercizio attuale* del ricondurre a sé i diversi fenomeni del presente e del passato, proiettandosi verso quelli futuri, costituendosi in tal modo come *responsabile* di tali atti⁵⁶. Vi è dunque un preciso aspetto della posizione lockeana destinato ad avere fortuna nel XX secolo, che va oltre l'individuazione della coscienza quale carattere costitutivo dell'identità personale: esso consiste nell'aver spostato il riconoscimento della dignità personale in qualcosa che l'individuo *ha* o che è in grado di *fare*, piuttosto che in qualcosa che l'individuo è.

A questo punto, ci sembra chiaro che se si assume fino in fondo una convinzione di questo tipo, si giunga inesorabilmente a costruire – anche oltre l'intenzione personale di Locke – un'immagine di sé, dell'altro e della società basata sul criterio per cui *gli uomini valgono per quello che hanno e per quello che fanno, non per quello che sono*. In altre parole, se la persona è tale per il possesso e l'attività della coscienza, ne verrà di conseguenza che una comunità di persone sarà fatta da coloro che si riconoscono tali nella capacità di produrre un certo livello di prestazioni, segnato da un certo *standard* psico-fisico e mentale, che consenta loro di potere dire «Io», qui, ora, per il presente, il passato, e pure *per il futuro*. Così, risulta del tutto in linea con questa auto-rappresentazione della propria dignità l'importanza di decidere anche sulla propria morte, giacché la «bella morte», prima ancora che una morte senza sofferenze, è una morte «decisa», frutto cioè di una coscienza capace lockeanamente di estendersi sul futuro, recuperando così

all'Io anche quei momenti in cui la coscienza non potrà venire esercitata in maniera attuale. Se in effetti la vita umana non ha più dignità al di fuori di certi condizioni, che cosa c'è di più coerente con la dignità personale del fatto di potere riconoscere tale condizione, agganciando all'Io cosciente situazioni in cui non è possibile esercitare la coscienza?

Così, l'interiorizzazione socio-culturale di una tale rappresentazione della persona conduce diritta alla costruzione di un mondo in cui alla vita dell'individuo si riconosce valore solo in virtù delle prestazioni che egli è in grado di fornire e di *standards* qualitativi che gli è possibile garantire. In un famoso discorso del 1983, Ronald Reagan ha intuito la portata di questo mutamento, intervenendo sul caso di un neonato – ribattezzato Baby Doe – che è stato lasciato morire a seguito di una malformazione all'esofago, per il semplice fatto di essere affetto dalla sindrome di Down, apparendo quindi ormai condannato ad un'esistenza a cui sarebbe stato impossibile raggiungere lo *standard* di una vita pienamente umana. Nell'occasione, Reagan espresse la necessità, per una nazione, di riflettere su che cosa comporta spostare il valore della vita umana dal piano della sua «sacralità» a quello della sua «qualità»⁵⁷.

La necessità di questa riflessione, a ben vedere, non investe soltanto i temi caldi del dibattito bioetico-politico, ma penetra in profondità, direttamente all'interno del nostro vissuto quotidiano. Una tale prospettiva infatti alimenta a dismisura l'ansia, sordamente presente nei nostri vissuti, che caratterizza i nostri sforzi nel mantenere un certo *standard* psico-fisico e un certo livello di «felicità», come pure la tensione a non deludere determinate aspettative personali, famigliari o sociali. Infatti, in un contesto sociale e relazionale in cui si è persone per quello che si fa e per le prestazioni di cui si è capaci, si alimenta la paura di una morte ben più grave della semplice morte fisica: si tratta di fuggire la condizione di «individui umani non persone»⁵⁸, cosa resa possibile dal fatto di poter diventare entità di scarto, non appena si smetta di essere – o anche solo di auto-rappresentarsi – come funzionali e funzionanti.

Così, se prendiamo alcuni casi di gravissima disabilità, finiti sotto i riflettori dei media in questi anni, come quelli di Terry Schiavo negli Stati Uniti o di Eluana Englaro in Italia, dovremmo riconoscere che si tratta di vicende che ci interpellano, in maniera assordante, su un punto cruciale, che riguarda esattamente il modo in cui noi consideriamo ciò che nella vita ha valore, come individui, come gruppi e come società. Stabilire l'indegnità di vite come queste significa, volenti o nolenti, dare *innanzitutto a se stessi* il terribile annuncio che si vale per quello che si è in grado di fare. Invece, prendersi cura di persone che non possono *fare* più nulla, che non forniscono più

prestazioni, che non possono attivare nessuna delle loro potenzialità «superiori» implica una rappresentazione diversa dell'umano, secondo la quale le persone valgono sempre, al di là delle prestazioni che sono in grado di fornire. Questo messaggio, come un lievito che fermenta tutta la pasta, non vale solo per i soggetti colpiti da gravi disabilità, ma è benefico *sempre e per tutti*, ovvero in tutte le condizioni quotidiane della vita. Infatti, è nell'atto stesso di lanciarsi nella realizzazione dei nostri progetti e nella costruzione delle nostre relazioni, che abbiamo bisogno di guardare alla vita convinti di essere e valere di più delle nostre condizioni presenti, più della nostra salute, più di ciò di cui siamo consapevoli. Qualunque legame, anche quello che appare più viscerale, viene prima o poi messo alla prova proprio su questo aspetto, ovvero sulla capacità di sapersi prendere cura gli uni degli altri *per se stessi* e non per le aspettative che, in un modo o nell'altro, siamo in grado di soddisfare. Non stupisce allora che la nostra cultura trovi nella capacità di costruire relazioni autentiche e durevoli il proprio punto critico più grave. Come si potrà in effetti costruire questo tipo di relazioni, se si resta soggiogati alla «dittatura della prestazione», che la concezione lockeana di persona tende a legittimare?

CONCLUSIONI: UN'IDEA DI NATURA ALL'ALTEZZA DELL'INDIVIDUO

Nel percorso che abbiamo proposto, abbiamo cercato di mettere in chiaro come la correlazione tra le nozioni di persona e natura abbia storicamente permesso di elaborare una fondazione della dignità personale situata sul piano nell'essere stesso dell'individuo. A tale scopo ci siamo concentrati sulla definizione proposta da Severino Boezio, secondo la quale la persona è *rationalis naturae individua substantia*: tale definizione si è fatta custode — al di là delle critiche e delle rivisitazioni che può aver subito nell'arco di quindici secoli — di un preciso contenuto speculativo, che ci sembra necessario non perdere di vista. Siamo d'accordo perciò con quanto scrive Enrico Berti, quando osserva che, nella sua apparente povertà, la definizione boeziana resta più pregnante e più completa di altri tentativi, anche piuttosto recenti, di determinare il carattere costitutivo della persona⁵⁹.

Soprattutto, ci sembra che la definizione classica di persona possa giocare oggi un cruciale ruolo *euristico*: essa ci offre un piano di ricerca, al cui centro si trova la possibilità di concepire adeguatamente quelle realtà per cui le nozioni di «individuo» e di «natura», di «sostanza» e di «relazione», di «accidente» e di «soggetto» sono sorte e sono state progressivamente riev-

laborate. Un tale lavoro implica inevitabilmente l'assunzione di un duplice compito. Il primo consiste nel sempre più penetrante riconoscimento delle modificazioni, anche profonde, che tali concetti hanno subito nel corso di una pressoché bimillenaria storia della cultura filosofica. Il secondo, di tipo più speculativo, si identifica con l'esigenza di *riappropriarsi* di quanto tali nozioni significano, di modo da poter mantenere adeguatamente sulla scena della nostra cultura — scena non solo filosofica, ma anche sociale e politica — una prospettiva capace di indicarne la dignità personale dell'individuo umano.

Infine, abbiamo cercato di mostrare che la «battaglia di concetto» tra la prospettiva di matrice boeziana e quella lockeana di persona non consiste solo e tanto nel fatto che l'una attribuisca dignità all'individuo mentre l'altro alla (sola) coscienza. La differenza appare decisamente più radicale e concerne il fatto che in virtù della nozione di «natura razionale», risulta possibile riconoscere dignità personale all'essere stesso degli uomini, a prescindere dal loro fare, dall'averne, dall'esibire qualcosa a qualcuno; in virtù dell'altra concezione, invece, tutto il valore della persona viene riposto in un'attività, dunque in qualcosa che si fa e che si riscontra. Abbiamo quindi cercato di spiegare che questa battaglia di concetto non riguarda soltanto situazioni particolari, come quelle per le quali si invoca — o si rifiuta — il diritto all'eutanasia, all'aborto o al suicidio assistito. Essa penetra nelle viscere dei nostri vissuti, interpellandoci nel quotidiano a verificare se per noi entrare in relazione con se stessi e con gli altri significa passare inesorabilmente per la strada stretta delle *performances* che siamo in grado di garantire, oppure se è ancora possibile amare ed amarsi per se stessi, riconoscendosi dotati di un intrinseco valore, che i nostri atti possono testimoniare, ma non generare, né trascurare.

NOTE

1. «La simple attention portée au langage ordinaire d'aujourd'hui fait apparaître d'abord, en effet, le caractère interchangeable des termes de personne et d'individu. Dans un second temps, sans qu'on puisse encore l'établir de manière strictement objective, on est conduit à penser que, presque toujours, le locuteur, sans avoir besoin de passer au stade réflexif mais simplement en utilisant la maîtrise de la langue, n'emploie l'un des termes qu'en ayant éliminé l'autre, en raison de ce qu'il veut exprimer» (P. Ladrière, *La notion de personne, héritière d'une longue tradition*, in Id., *Pour une sociologie de l'éthique*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, p. 319).

2. Così scriveva Giovanni Boniolo: «Quando un termine ha troppi significati e quando i suoi significati tecnici si mescolano con quelli quotidiani diventa un problema usarlo. [...] Eliminiamo dai discorsi filosofici (e quindi anche etici e bioetici) il termine persona e così elimineremo anche gli interminabili e fastidiosi dibattiti e chiacchiericci intorno alla questione se qualcosa o qualcuno sia persona o meno» (G. Boniolo, *Dalla "persona" all'"individuo": una soluzione filosofica a partire dal fondamento biologico*, in G. Boniolo, G. De Anna, U. Vincenti, *Individuo e persona*, Bompiani, Milano 2007, pp. 13 e 15).
3. Cfr. Ladrière, *La notion de personne*, cit., pp. 319-387. Per una ricostruzione storica della nozione di persona, si vedano anche E. Berti, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, a cura della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale Sezione di Padova, Fondazione Lanza, Gregoriana Editrice, Padova-Roma 1992, pp. 43-74; F. Housset, *La vocation de la personne. L'Histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, PUF, Paris 1997; O. Rossi, *Ermeneutica della persona. Individuo, sostanza e persona dall'antichità ad Heidegger*, Cattedrale, Ancona 2008.
4. Cfr. *Infra*, pp. 33-34.
5. Abbiamo adottato questo schema in A. Petagine, *Profili dell'umano. Lineamenti di Antropologia Filosofica*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 242-270.
6. Questo aspetto è stato ben messo in luce da R. Speamann, *Persone. La differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 4-5: «Negli ultimi anni [...] il concetto di persona gioca improvvisamente un ruolo chiave nella distruzione dell'idea che gli uomini, proprio perché uomini, rispetto ai loro simili, avrebbero qualcosa come dei diritti. Gli uomini devono avere diritti non in quanto uomini, ma solo nella misura in cui sono persone. Non tutti gli uomini e non gli uomini in ogni stadio della loro vita e in qualunque condizione della loro coscienza sono, così ci viene detto, persone. Non lo sono, ad esempio, se viene loro negata fin dall'inizio l'ammissione nella comunità di riconoscimento mediante la quale — e solo grazie alla quale — gli uomini diventano persone. Non lo sono neppure se ad essi, in quanto individui, mancano le caratteristiche in virtù delle quali definiamo in generale gli uomini come persone, cioè se essi non dispongono ancora o non più temporaneamente o per tutta la vita di queste caratteristiche. Ad esempio, bambini piccoli e vecchi con gravi deficit mentali non sono persone e secondo Derek Parfit, il pensatore di gran lunga più autorevole di questo orientamento, non lo sono neanche coloro che si trovano in coma irreversibile e quanti sono temporaneamente privi di coscienza. Non vi è nessuna ragione per riconoscere a questi uomini un diritto, ad esempio, alla vita: si tratterebbe addirittura di una parzialità immorale, a favore della propria specie, una forma di "specismo", secondo l'espressione discriminante del filosofo morale animalista australiano Peter Singer».
7. Cfr. *Infra*, nota 5, p. 38.
8. Cfr. Severino Boezio, *Contra Eutychem et Nestorium*, § 3, in Id., *De consolatione Philosophiae. Opuscola Theologica*, ed. C. Moreschini, Saur, München-Leipzig 2000, p. 214, ll. 171-172.

9. Si vedano al riguardo, le osservazioni ancora valide di M. Nédoncelle, *Proso-pon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, «Revue des Sciences Religieuses» 22 (1948), pp. 277-299; Housset, *La vocation de la personne*, cit., pp. 36-79; P. Hadot, *De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques*, in Id., *Études de patristique et d'histoire des concepts*, Les Belles Lettres, Paris 2010, pp. 385-397; Berti, *Il concetto di persona*, cit., pp. 43-47; A. Neschke-Hentschke, *La situation de l'homme dans le monde. L'anthropologie de Platon et de Cicéron*, in F.-X Putallaz, B.N. Schumacher (a cura di), *L'humain et la personne*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, pp. 133-153, in particolare pp. 152-153. Una pregevole ricostruzione dell'identità e del ruolo della nozione di persona nei dibattiti teologici dei primi secoli cristiani, è quella di Andrea Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, EDB. Bologna 2017 (Reprint).
10. Cfr. Milano, *Persona in teologia*, cit., pp. 292-293 e 348-352; Id., *Da Boezio alla scolastica medievale*, in A. Pavan, A. Milano (a cura di), *Persona e Personalismi*, Dehoniane, Napoli 1987, pp. 51-52; Housset, *La vocation de la personne*, cit., p. 120; C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013, cit., pp. 1157-1161.
11. Cfr. Severino Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium*, § 3, cit., pp. 217-218, ll. 235-242. Sull'identità della nozione di persona come *nomen dignitatis*, cfr. Speermann, *Persone*, cit., pp. 30-34.
12. «Videmus personam in accidentibus non posse constitui (quis enim dicat ullam albedinis vel nigredinis vel magnitudinis esse personam?), relinquitur ergo ut personam in substantiis dici conveniat» (Severino Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium*, § 2, cit., p. 213, ll. 132-135).
13. «Sed substantiarum aliae sunt corporeae, aliae incorporeae. Corporearum vero aliae sunt viventes, aliae minime; viventium aliae sunt sensibiles, aliae minime; sensibilibus aliae rationales, aliae irrationales. Item incorporearum aliae sunt rationales, aliae minime, ut pecudum vitae; rationalium vero alia est immutabilis atque impassibilis per naturam ut Deus, alia per creationem mutabilis atque passibilis, nisi impassibilis gratia substantiae ad impassibilitatis firmitudinem permutetur ut angelorum atque animae. Ex quibus omnibus neque in non viventibus corporibus personam posse dici manifestum est (nullus enim lapidis ullam dicit esse personam), neque rursus eorum viventium quae sensu carent (neque enim ulla persona est arboris), nec vero eius quae intellectu ac ratione deseritur (nulla est enim persona equi vel bovis ceterorum quae animalium quae muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt), at hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli» (*Ibid.*, pp. 213-214, ll. 135-153).
14. « Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona» (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, *corpus*).

15. «Rursus substantiarum aliae sunt universales, aliae particulares. Universales sunt quae de singulis praedicantur ut homo, animal, lapis, lignum cetera que huiusmodi quae vel genera vel species sunt; nam et homo de singulis hominibus et animal de singulis animalibus lapis que ac lignum de singulis lapidibus ac lignis dicuntur. Particularia vero sunt quae de aliis minime praedicantur ut Cicero, Plato, lapis hic unde haec Achillis statua facta est, lignum hoc unde haec mensa composita est. Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis; animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis vel singulorum individuorum personae singulae nuncupantur» (Severino Boezio, *Contra Eutychem et Nestorium*, § 2, cit., p. 214, ll. 153-167).
16. Cfr. *Ibid.*, § 3, p. 214, ll. 168-172.
17. Cfr. A. Milano, *Agostino: diffidenza per il «termine» e creazione del «concetto» di persona*, in Pavan, Milano (a cura di), *Persona e Personalismi*, cit., pp. 43-50; Id., *Persona in teologia*, cit., p. 310; Housset, *La vocation de la personne*, cit., pp. 63-99; P. Cormier, *Généalogie de la personne*, Ad Solem, Paris 2015, pp. 209-233.
18. Questo legame è stato ben messo in luce in maniera particolarmente chiara nei seguenti lavori: E. Berti, *Individuo e persona: la concezione classica*, «Studium» 91 (1995), pp. 515-527; E. Peroli, *L'altro se stesso. Sulle origini dell'idea di persona*, «Hermeneutica», n.s. 13 (2006), pp. 9-28; G. De Anna, *Persona: analisi storico-critica di una Babele filosofica*, in Boniolo, De Anna, Vincenti, *Individuo e persona*, cit., pp. 88-89. Non va dimenticato, per altro, che Boezio ha fornito la traduzione delle *Categorie* considerata autorevole nel corso di tutto il Medioevo. Cfr. Aristoteles Latinus, *Categoriae vel Praedicamenta: translatio Boethii editio composita, translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii Commentario decerpta, Pseudo Augustini paraphrasis themistianae*, ed. L. Minio-Paluello, Brill, Leiden 1961, pp. 5-41.
19. Cfr. A. De Libera, *Boèce et l'interprétation médiévale des Catégories. De la paronymie à la denominatio*, in A. Motte, J. Denooz (a cura di), *Aristotelica Secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, CIPL, Liège 1996, pp. 255-264; Id., *Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale*, in K.O. Apel et al., *Un siècle de Philosophie 1900-2000*, Gallimard/Centre Pompidou Paris 2000, pp. 552-587; Rossi, *Ermeneutica della persona*, cit., pp. 13-15.
20. Cfr. M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, De Gruyter, Berlin-New York 2007, pp. 42 e 177.
21. Si vedano al riguardo C. Morris, *The Discovery of the Individual (1050-1200)*, Harper Torchbooks, New York-Hagerstown-San Francisco-London 1973; D. Iogna-Prat, *Introduction générale. La question de l'individu à l'épreuve du Moyen Âge*, in É. Anheim et al., *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant le modernité*, sous la direction de B.M. Bedos-Rezak et D. Iogna-Prat, Aubier, Paris 2005, pp. 7-29; Circa la posizione di Tommaso d'Aquino, rimandiamo al nostro *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Academic Press, Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 2014, pp. 99-117. Quanto a Scoto, si veda almeno O. Boulnois, *Lire le principe d'individuation*

- de Duns Scot*, Vrin, Paris 2014 ; C. Bianco, *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona*, FrancoAngeli, Milano 2017².
22. In reazione alla concezione kantiana delle *Categorie*, sono stati prodotti studi sulle categorie di Aristotele, nella metà del XIX secolo, dall'indole non meramente storica: cfr. A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele. Con in appendice la prolusione accademica del 1833 „De Aristotelis Categoriis“*, tr. it. a cura di G. Reale e V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994; H. Bonitz, *Sulle Categorie di Aristotele*, tr. it. a cura di G. Reale e V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1995; F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, tr. it. a cura di G. Reale e S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995; O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, „Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie“, Meiner, Leipzig 1891, pp. 101-216. Per una ripresa contemporanea dell'ontologia della sostanza, implicante una riconsiderazione del quadro categoriale aristotelico, si vedano in particolare D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Basil Blackwell, Oxford 1980; M.J. Loux, *Primary Ousia*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1991; Id., *Substance, Nature and Immanence – Form in Aristotle's Constituent Ontology*, in C. Kanzian, M. Legenhausen (a cura di), *Substance and Attribute. Western and Islamic Traditions in Dialogue*, Ontos Verlag, Frankfurt, Paris, Ebikon, Lancaster, New Brunswick 2007, pp. 145-162; E.J. Lowe, *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity and Time*, Oxford University Press, New York 1998; Id., *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford University Press, New York 2008; M. Bastit, *La Substance. Essai métaphysique*, Les Presses Universitaires de l'IPC, Parole et Silence, Paris 2012. Per una ricostruzione sintetica, ma efficace, della parabola culturale della proposta ontologica aristotelica, si veda G. Galluzzo, *Breve storia dell'ontologia*, Carocci, Roma 2011, pp. 115-185.
23. Una tale maniera di intendere il rapporto tra sostanza e accidenti è ben delineata da Tommaso d'Aquino. Per un'analisi dettagliata della posizione di Tommaso, con riferimento ai testi fondamentali, rimandiamo innanzitutto allo studio di Barry F. Brown, *The Accidental Being. A Study in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, University Press of America, Lanham-New York-London 1985. Cfr. anche Petagine, *Matière, corps, esprit*, cit., pp. 90-96.
24. Così si esprime Emmanuel Housset: «Or, réentendre l'*hypostasis* dans la *persona*, c'est maintenir aujourd'hui encore la possibilité de passer de la question de 'quoi' à la question 'qui' et de ne plus comprendre la singularité de la personne comme une limitation. Cela impose de dépasser la représentation de la personne entendue comme individu rationnel support d'accidents, représentation qui occulte toujours ce qui fait la vie propre de la personne en la chosifiant» (E. Housset, *La personne indéfinissable. Boèce et Thomas d'Aquin*, in Pu-tallaz, Schumacher (a cura di), *L'humain et la personne*, cit., p. 158). Quanto ad Heidegger, si vedano in particolare M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in Id., *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 282-283; Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 121-147.
25. In tal senso si vedano, tra i diversi «personalisti», almeno i contributi di E. Mou-

- nier, *Il Personalismo*, a cura di G. Campanini, M. Pesenti, AVE, Roma 2004¹², E. Pic, *Aux origines des concepts de personne et de communauté. Comment envisager aujourd'hui une théologie communautaire?*, L'Harmattan, Paris 2010; Id., *La relation fondement de la dignité de la personne*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 111 (2010), pp. 12-22. Non va trascurata, al riguardo, l'opera teologico-filosofica di Klaus Hemmerle, il quale ha messo in rilievo con particolare chiarezza l'esigenza di ripensare le categorie fondamentali dell'ontologia, per rendere finalmente ragione del dinamismo relazionale della persona: cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria per un rinnovamento del pensiero cristiano*, tr. it. T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1976. Per una rassegna dei tentativi di sostituire la relazione alla sostanza, nell'esprimere il carattere costitutivo della persona, si vedano in particolare J.S. Grabowski, *Person: Substance et Relation*, «Communio: International Catholic Review» 22 (1995), pp. 139-163; G. Emery, *Personne humaine et relation: la personne se définit-elle par la relation?*, «Nova et Vetera» 89 (2014), pp. 7-29, in particolare 7-17.
26. Non è questa la sede per entrare nel dettaglio di questo problema, ma è evidente che la critica heideggeriana alle nozioni di sostanza e di *suppositum* è comprensibile adeguatamente solo alla luce della ridefinizione decisiva che tali nozioni hanno subito nella modernità, attraverso autori come Cartesio, Leibniz e Kant. Cfr. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, pp. 135-147; Id., *La metafisica come storia dell'essere*, in Id., *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005⁴, pp. 863-919, in particolare pp. 887-908. Sull'impatto della riflessione moderna circa la sostanza sulla concezione di persona, si veda anche V. Possenti, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, pp. 40-61. La critica contemporanea alle nozioni di sostanza e *suppositum* non va confusa con le correzioni alla definizione boeziana proposte da Riccardo di San Vittore (1100ca-1173) o da Giovanni Duns Scoto (1265/66-1308), in cui non è in discussione l'impianto, né l'idea di fondo espressa da Boezio: Riccardo riteneva che la determinazione boeziana della persona quale *substantia individua* apparisse scarsamente applicabile a Dio; perciò proponeva di sostituire a *substantia* il termine *existentia*. Cfr. Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, IV, § 22. Duns Scoto, a sua volta, sembra preferire la definizione di Riccardo a quella di Boezio perché egli ritiene che quest'ultima esprima meglio l'essere persona dell'individuo tutto intero, mentre stando alla definizione boeziana, a suo avviso, risulterebbero persone anche l'anima separata dal corpo o la semplice deità. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 23, q. unica, § 15. Si veda al riguardo A. Milano, *Il paradosso persona*, «Hermeneutica» n.s. 13 (2006), pp. 89-115, in particolare pp. 95-98.
27. Così scrive Pierpaolo Donati: «L'individualizzazione dell'Io nasce dal fatto che la società moderna è sistematicamente basata sulla immunizzazione dalle relazioni sociali e porta a rimuovere le relazioni sociali interpersonali, mentre alimenta quelle virtuali, nelle quali, illusoriamente, l'Io sembra potersi espandere. L'incapacità degli individui di vedere le proprie relazioni sociali concrete è diventata la malattia del secolo. Le relazioni sociali si vendicano e provocano disagi e disorientamenti dell'Io, il quale sperimenta in modo crescente l'isola-

- mento, la povertà di senso vitale, la mancanza di sostegni nella vita quotidiana, anche quando è connesso in Internet. Uscire dalla solitudine diventa un'impresa enorme e spesso senza speranza» (P. Donati, *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano 2015, p. 86).
28. Così scrive ancora Donati: «quando io sostengo che “all'inizio (dei fatti sociali) c'è la relazione” non intendo affermare che la relazione abbia una priorità ontologica sulla persona e quindi *generi* quest'ultima, ovvero la *determini senza residui*. Questa posizione è sociologista, e corrisponde alla tesi che la persona sia una creazione della società, un dono della società. [...] La mia affermazione vuol solo dire che, nel suo operare, la coscienza deve necessariamente relazionarsi ad Altro da Sé, e che solamente nella relazione può svilupparsi (non essere generata)». (Donati, *L'enigma della relazione*, cit., p. 39). Analogamente, Francesco Botturi afferma che «la relazione, nella sua densità antropologica, è *istitutiva del soggetto*, ma *non costitutiva*» (F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 166, corsivi dell'autore).
29. Si vedano al riguardo le osservazioni di Emery, *Personne humaine et relation*, cit., p. 23.
30. Mi pare efficace questa spiegazione dell'accidentalità della relazione data da Virgilio Melchiorre: «Le relazioni in cui l'uomo si manifesta non valgono per sé, non risolvono in sé la relazionalità di cui sono espressione. Ciò, però, non toglie che questa, in quanto tale, caratterizzi l'essere proprio dell'uomo: le relazioni effettive non sono in sé, ma per il soggetto che le pone e che può anche non porle, o porle diversamente» (V. Melchiorre, *Per un'ermeneutica della persona*, in Pavan, Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, cit., p. 300). Cfr. anche le osservazioni di Peroli, *L'altro se stesso*, cit., pp. 22-23. Riconsiderare positivamente l'efficacia di questa concettualizzazione di matrice aristotelica non toglie il fatto che, come osservava Ratzinger, lo sviluppo della nozione di persona abbia implicato un certo superamento delle concezioni di sostanza, accidente e individuo tipici del mondo greco pre-cristiano. Cfr. J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, tr. it. E. Martinelli, Queriniana, Brescia 1996¹¹. Su questa linea, si veda anche G. Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio da Nissa*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 198-212. Ci sembra però interessante notare che questo superamento è avvenuto per così dire «dal di dentro», ossia facendo maturare virtualità teoriche di tali nozioni che il mondo greco pre-cristiano non aveva valorizzato.
31. Come è noto, nel corso della storia della filosofia, la presa d'atto di questo aspetto della costituzione ontologica dell'individuo è alla base del cosiddetto «problema dell'individuazione». Al riguardo, si possono consultare con profitto J. Lukasiewicz, G.E.M. Anscombe, K.R. Popper, *The Principle of Individuation*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Suppl. 27 (1953), pp. 69-120; J.J.E. Gracia (ed.) *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, SUNY Press, Albany (N.Y.) 1994; *Individuality. An Essay on the Foundation of the Metaphysics*, SUNY Press, Albany (N.Y.) 1988; A. Bibtol-Hespériès, O. Boulnois et al., *Le problème de l'individuazione*, Vrin, Paris

- 1991.
32. Cfr. P. Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 30-40.
33. Cfr. Severino Boezio, *Contra Euthychen et Nestorium*, § 1, cit., pp. 211-212, ll.108-112.
34. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, §§ 21-26; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, §§ 18-23; Id., *Reportata Parisiensis*, II, d. 12, q. 5, §§ 9-11; Id., *Quaestiones super Metaphysicam*, l. 7, q. 13, §§ 65-67. Olivier Boulnois riporta con efficacia l'istanza fatta valere da Scoto: «Si l'on affirme que l'objet est singulier dans la chose, mais universel dans la pensée, cela revient à dire que *la pensée n'est pas adéquate à la chose*. [...] Si l'on admet la prémisse de l'adversaire, lorsqu'un intellect pense l'objet sous un concept universel, il le conçoit sous une raison (*ratio*, un concept, une définition), opposée au statut qui est réellement le sien (à sa *ratio*) : si l'objet est en lui-même singulier, en tant qu'antérieur à l'acte de penser, il est *déterminé* à être opposé de cet acte universel (puisque toute pensée et tout langage est universel)» (O. Boulnois, *Lire le principe d'individuation de Duns Scot*, cit., p. 71).
35. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 25; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 28; Id. *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 10; Id., *Quaestiones super Metaphysicam*, l. 7, q. 13, § 83. Sul «nominalismo» di una certa biologia attuale di matrice darwiniana, si veda H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, tr. it. di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, p. 62. Si potrebbe richiamare, al riguardo, anche il vivace dibattito, al confine tra la biologia e la filosofia, che ancora riguarda oggi lo statuto della specie: al di là della differenza di posizioni, appare chiaro, in tale contesto, che gli esseri viventi condividano e si trasmettano quel certo tipo di identità, che la tradizione secolare occidentale ha chiamato «specie». Per una sintesi di tale dibattito, con un'aggiornata bibliografia, si veda la voce di M. Ereshefsky, *Species*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/species/>.
36. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, *corpus*.
37. Cfr. *Ibid.*, a. 2, ad 3; *Ibid.*, a. 4, *corpus*.
38. Come notava Pierre Hadot, non si può attribuire alla definizione boeziana l'intenzione di rimarcare la razionalità in una maniera analoga a quella che caratterizzerà i filosofi moderni: «La mention de la différence spécifique *raisonnable* aura une importance capitale dans toute l'histoire de la philosophie jusqu'à Kant, parce que l'on cherchera toujours à fonder la personne sur la rationalité. Il a simplement voulu dire : chez les êtres raisonnables, on donne le nom de personne à ce qu'on appelle généralement hypostase» (Hadot, *De Tertulien à Boèce*, cit., p. 393).
39. «Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae» (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4, *corpus*.).

40. Cfr. Severino Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium*, § 1, cit., pp. 209-212.
41. Cfr. Tommaso d'Aquino, *In Metaph.*, l. 5, lect. 5, § 809; Id., *Summa Theologiae*, q. 29, a. 1, ad 4; *Ibid.*, q. 115, a. 2, *corpus*.
42. Tommaso d'Aquino chiarisce bene questo aspetto in *De ente et essentia*, § 1.
43. Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Traduzione dall'edizione originale del 1928, a cura di S. Cusinato, FrancoAngeli, Milano 2009; A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano 2010; H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. di U. Fadini e E. Lombardi Vallauri, Bollati Boringhieri, Torino 2006. Per una presentazione sintetica di questi autori, con scelta di passi antologici, cfr. M.T. Pansera, *Antropologia Filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Bruno Mondadori, Milano 2001. In un'analoga direzione si veda anche E. Morin, *Il paradigma perduto. Esiste una natura umana?*, tr. it. di E. Bongioanni, Feltrinelli, Milano 2001³.
44. Questo carattere peculiare dell'intelligenza umana è ben espresso dal fatto che nel dibattito filosofico medievale la mente umana fosse considerata più propriamente *ratio* e non *intellectus* o *intelligentia*, nomi che si ritenevano riferibili in maniera più idonea ad un'intelligenza dissociata dalla corporeità, come poteva essere quella angelica. Cfr. su questo punto, Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 15, ad 3; *Ibid.*, q. 16, a. 2, *corpus*; *Ibid.*, q. 17, a. 3, *corpus*; *Ibid.*, q. 58, a. 4, *corpus*; *Ibid.*, q. 85, a. 5, *corpus*; Id., *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2, quaestiuncula 1, *corpus* e d. 26, q. 1, a. 5, ad 4; Id., *De Veritate*, q. 1, a. 3, *corpus*; Id., *In Periyermeneias* I, lect. 1 e 3; Id., *Sentencia libri De anima*, l. 3, c. 5; Id., *In Metaphysicorum*, l. 9, lect. 11, §§ 1899-1917. Preziosa, per la chiarificazione di questa distinzione tra intelletto e ragione, risulta ancora la consultazione di J. Peghaire, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin-Institute d'Études Médiévales, Paris-Ottawa 1936. In virtù di questa distinzione, si può ben capire perché Maritain considerasse la posizione di Cartesio un «peccato di angelismo». Cfr. J. Maritain, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, tr. it. a cura di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1979⁵, p. 95.
45. Ci pare particolarmente efficace, al riguardo, questa osservazione di François-Xavier Putallaz: «C'est la nature commune, constituant son essence, qui est qualifiée de rationnelle, pas directement l'individu. Une personne n'est donc pas ce qui est immédiatement apte à penser, mais ce qui existe réellement, investi d'une nature essentiellement définie par la rationalité : un enfant spina-bifida, gravement handicapé et qui, par hypothèse, ne pourrait jamais penser, ne rester-t-il pas un individu subsistant dans une nature définie par sa rationalité humaine? » (F.-X. Putallaz, *Pour une métaphysique de la personne*, in Putallaz, Schumacher, *L'humain et la personne*, cit., p. 306).
46. Condividiamo perciò la seguente riflessione di Enrico Berti: «Natura [...] è tutto ciò che un individuo è in virtù della sua nascita, quindi non in virtù di ciò che egli fa, cioè delle operazioni che compie. La natura è, per così dire, la capacità, l'attitudine a compiere certe operazioni, non l'esercizio effettivo di queste. Quindi ciò che una sostanza è per natura, è qualcosa che non si risolve nelle sue operazioni, ma — per così dire — eccede sempre queste ultime, rimane

- come un residuo irriducibile alle sue manifestazioni, sia che le capacità o le attitudini che essa possiede vengano attuate, sia che non vengano attuate. La natura di un essere è tale, cioè è quello che è, anche quando le attitudini che essa costituisce non vengono esercitate, non vengono attuate» (Berti, *Individuo e persona: la concezione classica*, cit., pp. 520-521).
47. Cfr. J. Fletcher, *Indicators of Humanhood. A Tentative Profile of Man*, «The Hastings Center Report» 2 (1975), pp. 1-4; Id., *Medicine and the Nature of Man*, «Medicine and Man» 1 (1973), pp. 93-102; Id., *Four Indicators of Humanhood: The Enquiry Matures*, «The Hastings Center Report» 4 (1974), pp. 4-7.
48. *Positive Human Criteria*: Minimal Intelligence; Self-awareness; Self-control; A sense of time; A sense of futurity; A sense of the past; The capability to relate to others; Concern for others; Communication; Control of existence; Curiosity; Change and Changeability; Balance of rationality and feelings; Idiosyncrasy; Neo-cortical function. *Negative human criteria*: Man is non- or anti-artificial; Man is not essentially parental; Man is not essentially sexual; Man is not a bundle of rights; Man is not a worshiper.
49. Cfr. Fletcher, *Four Indicators of Humanhood*, cit., p. 6.
50. Si può consultare al riguardo il resoconto di L. Bellaspiga, *L'agonia di Eluana Englaro*, «Avvenire» 14 gennaio 2010, p. 2, e L. Bellaspiga, P. Cocciola, *Eluana. I fatti*, Ancora, Milano 2009.
51. «Ideo autem ὑποστάσεις Graeci individuas substantias vocaverunt, quoniam ceteris subsunt et quibusdam quasi accidentibus subpositae subiectae que sunt; atque idcirco nos quoque eas substantias nuncupamus quasi subpositas, quas illi ὑποστάσεις, cum que etiam πρόσωπα nuncupent easdem substantias, possumus nos quoque nuncupare personas. Idem est igitur οὐσίαν esse quod essentiam, idem οὐσίωσιν quod subsistentiam, idem ὑπόστασιν quod substantiam, idem πρόσωπον quod personam. Quare autem de inrationabilibus animalibus Graecus ὑπόστασιν non dicat, sicut nos de eisdem nomen substantiae praedicamus, haec ratio est, quoniam nomen hoc melioribus applicatum est, ut aliqua id quod est excellentius, tametsi non descriptione naturae secundum id quod ὑφίστασθαι atque substare est, at certe ὑποστάσεως vel substantiae vocabulis discerneretur» (Severino Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium*, § 3, cit., pp. 216-217, ll. 226-242). Cfr. su questo aspetto De Anna, *Individuo e persona*, cit., pp. 93-94. In linea con questa prospettiva, Tommaso d'Aquino preciserà che la nozione di *suppositum* è quella che meglio esprime l'individualità quale totalità concreta in relazione alla realizzazione di una precisa natura. Cfr. Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 23, q. 1, aa. 1-3; Id., *In III Sent.*, q. 6, q. 1, a. 1, qc. 1, *corpus*; Id., *In III Sent.*, q. 10, a. 2, qc. 3, *corpus*; Id., *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 2, *corpus*; Id., *Quaestiones Disputatae De potentia*, q. 9, a. 1, *corpus*; *Ibid.*, a. 2, *corpus*.
52. «Essendo la stessa coscienza quella che fa sì che un uomo sia se stesso per se stesso, l'identità personale dipende solo da ciò, ossia dal fatto che tale consapevolezza sia unita esclusivamente a una sostanza individuale o possa perpetuarsi in una successione di molteplici sostanze. Infatti, fino a che un essere intelligente può richiamarsi l'idea di una qualsiasi azione passata con la stessa coscienza che ne aveva all'inizio e con la stessa consapevolezza che ha di una qualsiasi

- azione presente, in quel caso si tratta dello stesso io personale» (J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, l. 2, c. 27, § 10, tr. it. V. Cicero-M.G. D'Amico, Bompiani, Milano 2004, pp. 607-609).
53. Cfr. in particolare A. Allegra, *Dopo l'anima. Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Studium, Roma 2005. Per un'analisi della posizione di Locke si vedano anche R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, 2003⁴, pp. 37-46; M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Cortina, Milano 1998, pp. 63-109; C. Taylor, *Radici dell'io*, tr. it. R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 69-71; 205-234; G. Strawson, *Locke on Personal Identity*, Princeton University Press, Princeton 2011; A. Lolordo, *Person, Substance, Mode and 'the moral Man' in Locke's Philosophy*, «Canadian Journal of Philosophy», 40 (2010), pp. 643-668. Sulla critica all'idea di sostanza, si vedano in particolare P. Alexander, *Ideas, qualities and corpuscles: Locke and Boyle on the Eternal World*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; P. Anstey, *John Locke and Natural Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2011; G. Yaffe, *Locke on Ideas of Substance and the Veil of Perception*, «Pacific Philosophical Quarterly», 85 (2004), pp. 252-272.
54. Cfr. Bodei, *Destini personali*, cit., p. 286; Di Francesco, *L'io e i suoi sé*, cit., pp. 187-188, pp. 309-311; Speamann, *Persone*, cit., pp. 134-137; Petagine, *Profili dell'umano*, cit., pp. 258-266.
55. Si vedano al riguardo le preziose osservazioni di W.L. Uzgalis, *The Anti-Essential Locke and Natural Kinds*, «The Philosophical Quarterly» 38 (1988), pp. 330-339.
56. Cfr. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., l. 2, §§ 11-29. Sull'origine forense della nozione lockeana di persona, cfr. *Ibid.*, § 26.
57. «Regrettably, we live at a time when some persons do not value all human life. They want to pick and choose which individuals have value. Some have said that only those individuals with "consciousness of self" are human beings. One such writer has followed this deadly logic and concluded that "shocking as it may seem, a newly born infant is not a human being". [...] Every legislator, every doctor, and every citizen needs to recognize that the real issue is whether to affirm and protect the sanctity of all human life, or to embrace a social ethic where some human lives are valued and others are not. As a nation, we must choose between the sanctity of life ethic and the "quality of life" ethic.» (R. Reagan, *Abortion and the Conscience of the Nation*, «Human Life Review», 3/2/1983, reperibile al seguente indirizzo: <https://www.humanlifereview.com/abortion-and-the-conscience-of-the-nation-ronald-reagan-the-10th-anniversary-of-the-supreme-court-decision-in-roe-v-wade-is-a-good-time-for-us-to-pause-and-reflect-our-nationwide-policy-of-abortion-o/> consultato il 20/12/2017).
58. L'espressione si trova in H.T. Engelhardt jr., *Manuale di Bioetica*, tr. it. S. Rini, Il Saggiatore, Milano 1999², p. 159.
59. «Proprio questa sua apparente povertà [della definizione di persona data da Severino Boezio] a mio modo di vedere, ne costituisce la grandezza e ne spiega la validità in ordine a tutta una serie di problemi, di carattere anche etico e, direi

più precisamente, bioetico, che si pongono oggi» (Berti, *Individuo e persona: la concezione classica*, cit., p. 515).

© 2017 Antonio Petagine & Forum. Supplement to Acta Philosophica



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

[Testo completo della licenza](#)