

Università degli Studi di Verona – Facoltà di Scienze della Formazione

Paola Premoli De Marchi

**La persona
tra metafisica,
fenomenologia
ed etica**

a.a.2010-2011

Insegnamento di Etica e Filosofia della Persona

Sommario

Introduzione	4
La nascita della metafisica	4
La nascita del concetto di persona	5
La persona come sostanza individuale di natura razionale.....	6
La persona come essere relazionale	9
La persona umana come essere finito e come spirito incarnato	10
La persona nella fenomenologia	12
Scheler e la persona come centro degli atti.....	12
Edith Stein e la differenza tra uomo e donna.....	15
La persona e l'etica.....	16
La dignità dell'uomo come fonte di un'etica personalista	16
Josef Seifert e la dignità come fondamento dei diritti umani.....	17
Conclusione	19

Introduzione

Il corso di *Etica e filosofia della persona* dell'anno accademico in corso è dedicato alla filosofia di Dietrich von Hildebrand, è precisamente alla sua etica personalista e alla sua filosofia dell'amore. Al fine di rendere più chiara la posizione di questo esponente della fenomenologia contemporanea è opportuno partire da una breve presentazione del contenuto e dell'origine del concetto filosofico di persona. A questo sono dedicate le pagine che seguono.

La riflessione antropologica - su chi è l'uomo - ed etica - su che cosa è la vita buona e chi è l'uomo moralmente buono -, hanno accompagnato l'essere umano fin dai tempi più remoti e hanno coinvolto la filosofia, secondo il suo significato più originario e letterale di *amore alla sapienza*, fin dalle sue origini. La nozione di persona non è antica quanto la filosofia, ma si è inserita ad un certo punto della storia del pensiero occidentale e ben presto è diventata ineludibile per parlare tanto dell'uomo quanto di Dio.

Nel corso dei secoli, la filosofia ha utilizzato il termine persona sia per designare un peculiare tipo di essere, e cioè una realtà superiore e irriducibile a tutto ciò che è apersonale, sia per dare un nome comune alle caratteristiche più specifiche dell'essere umano di cui abbiamo esperienza. Dall'analisi dei fenomeni umani si può arrivare a definire la persona come soggetto in grado di realizzare atti di tipo unico, in quanto spirituali, dotati di senso e generatori di senso, intelligenti e liberi. Il fatto che almeno da Tommaso d'Aquino e in modo esplicito con Kant, alla persona è stata associata la nozione di dignità, di un valore incondizionato che esige un rispetto assoluto, ha inoltre inserito il concetto di persona tra i fondamenti della riflessione etica. La nozione di persona è insomma centrale tanto per la metafisica, quanto per una parte significativa della fenomenologia, quanto per la filosofia morale. È proprio alla luce di queste tre branche della filosofia che intendiamo presentarla.

La nascita della metafisica

Secondo un'interpretazione assai convincente, la *metafisica* viene fatta nascere con Platone, e precisamente nel suo celebre dialogo *Fedone* (96 A-102 E). Questo testo fu probabilmente composto intorno al 387 a.C. Ad un certo punto il protagonista, Socrate, racconta di essere andato alla ricerca delle vere cause delle cose e delle sue azioni, ma di non aver trovato una risposta adeguata nelle teorie dei filosofi naturalisti in voga alla sua epoca. La spiegazione che limita la ricerca delle cause alla realtà fisica non è sufficiente, ad esempio i movimenti dei suoi nervi e delle sue ossa non possono spiegare davvero *perché* Socrate è in prigione. Per scoprire la vera causa è necessario passare ad una seconda forma di conoscenza, che va al di là dell'empirico. Si tratta, aggiunge lo stesso Socrate, di intraprendere una «seconda navigazione», così come i marinai che, quando cala il vento, devono abbandonare la vela e prendere i remi.¹ E il viaggio intrapreso per bocca di Socrate conduce Platone alle Idee, come il bello in sé e il buono in sé, principi in virtù dei quali le cose sono belle o buone.

In questa immagine viene introdotta la metafisica come conoscenza filosofica che va al di là di ciò che sperimentiamo con i sensi per raggiungere la conoscenza delle vere cause delle cose. Tale indagine subentra quando l'osservazione empirica non è in grado di rendere ragione di se stessa. Non si tratta di passare dalla ragione alla fantasia, ma di andare al di là della dimensione materiale, proprio per dare ragione di quello che

¹ Platone, *Fedone* 99 D.

tale dimensione ci rivela, e che oggi chiamiamo «fenomeni». Questo andare al di là diventa necessario soprattutto per spiegare i fondamenti della realtà e per rendere ragione di che cos'è l'uomo.

Aristotele ha lasciato degli appunti su questa conoscenza, i quali furono probabilmente raccolti in un'unica opera e intitolati «meta-fisica» da un suo discepolo.² Tale termine può indicare tanto «dopo» la fisica, a significare che quest'opera segue quella che tratta i fenomeni della natura, quanto «al di sopra» della fisica, dunque servirebbe a designare quella conoscenza che tratta le realtà al di sopra di quelle fisiche. Nell'opera che ci è giunta con il titolo di *Metafisica*, dunque, Aristotele dà quattro definizioni di questa ricerca che va al di là delle cause fisiche.

- a) La metafisica è *ontologia*, ossia scienza non degli esseri particolari, ma dell'essere in se stesso, e in questo senso è la scienza più generale.
- b) Inoltre, la metafisica è la *scienza che indaga i principi primi e le cause* della realtà che, sappiamo da Platone, non possono essere empiriche e mutevoli, ma devono essere sovraempiriche e immutabili.
- c) Inoltre la metafisica è *scienza della sostanza*, ossia di quell'essere che – a differenza dagli accidenti - sta in se stesso e non si poggia su altro per esistere.
- d) Infine, la metafisica è *scienza dell'essere assoluto*, ossia è teologia.

La metafisica è solo una branca della filosofia, accanto ad altre come la filosofia della natura, la filosofia del linguaggio, la filosofia del diritto, l'etica o filosofia morale, l'epistemologia o filosofia della conoscenza, l'estetica, ma la metafisica ha sempre avuto la pretesa di indagare i fondamenti di ogni realtà, e quindi di essere anche fondativa rispetto ad ogni altra conoscenza.

In epoca moderna, e soprattutto dopo Kant, la filosofia ha messo in dubbio di poter conoscere i principi metafisici della realtà, fino ad indurre molti filosofi a parlare della fine della metafisica. Tuttavia, l'aspirazione ad andare oltre l'esperienza empirica per arrivare ai fondamenti metafisici non è mai del tutto scomparsa dalla storia del pensiero. Ai fini del nostro corso è importante tenere presente che le basi concettuali offerte dalla metafisica degli antichi sono tuttora essenziali per comprendere la nozione filosofica di persona.

La nascita del concetto di persona

L'origine del termine *persona* viene comunemente fatta risalire al termine *prosopon*, che indicava la maschera indossata dagli attori dell'antica Grecia per interpretare i diversi ruoli nelle commedie e nelle tragedie, e al quale corrispondeva il termine *persona*, dal risuonare ("personare") proprio di questo oggetto.³ In epoca greco-alessandrina e romana, la *persona* diventa il soggetto che parla, di cui si predica qualcosa. Nel diritto romano indica il soggetto giuridico.

La nozione di *persona* è entrata nella filosofia grazie al dibattito teologico e metafisico dei primi secoli della cristianità, e precisamente nei tentativi di render conto dell'unicità e trinità di Dio e di formulare la coesistenza di natura umana e divina in Gesù Cristo. Il dibattito su queste due questioni ha condotto ad affermare che Dio ha un'unica natura o essenza (divina) in tre Persone e che in Cristo si dà coesistenza della natura umana e divina in una stessa persona. Il termine filosofico di *persona* viene introdotto come traduzione del concetto greco di *hypostasis*, che indica una sostanza o

² Si pensa o a Eudemo di Rodi, discepolo diretto di Aristotele, oppure ad Andronico di Rodi, che nel I secolo ordinò e pubblicò la prima edizione completa delle opere di Aristotele. Cfr. G. Reale, Introduzione a Aristotele, *La Metafisica*, Rusconi, 1984, p. 9ss.

³ Tommaso d'Aquino, *I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1.

essenza individuale. A partire da questa origine teologica, il pensiero cristiano ha poi condotto ad applicare il termine persona all'uomo, per indicare il suo carattere unico e irripetibile e la sua dignità incomparabile. Tommaso d'Aquino, ad esempio, scrisse che «la persona indica ciò che è più perfetto in tutta la natura», seppure si predica in modo diverso delle persone umane, degli angeli e di Dio.⁴ Anche se la nozione di persona è un'acquisizione che la filosofia deve al cristianesimo, di per sé essa è puramente filosofica, in quanto è frutto dell'esercizio della ragione naturale e utilizza nozioni elaborate dal pensiero greco classico.

La persona come sostanza individuale di natura razionale

La più nota definizione di persona, applicabile sia a Dio sia all'uomo, è quella di Boezio (487-525 circa), che la indicò come «*rationalis naturae individua substantia*».⁵ La persona è una a) sostanza b) individuale c) di natura razionale. Per spiegare questa definizione è necessario comprendere il preciso significato filosofico dei termini usati.

La persona come sostanza

Per *sostanza* si intende ciò che esiste per sé e che non viene predicato di altro. Da un lato, dunque la sostanza si differenzia da quello che esiste solo nella mente o è puramente possibile, come l'idea di quello che cucinerò a pranzo o di una giraffa viola. Dall'altro lato, la sostanza si differenzia da ciò che è accidentale, e ha bisogno di qualcos'altro su cui «poggiarsi» per esistere. Ad esempio, un cane è una sostanza, mentre il suo colore, le dimensioni, il peso, l'età sono accidenti. Un cane è qualcosa in se stesso. Il suo colore è qualcosa solo in quanto è «del cane».

La sostanza è anche definita come «*essentia cui competit per se esse*», cioè «un'essenza che esiste per sé». La differenza tra la semplice essenza del cane e un cane come sostanza è che il secondo esiste. L'essenza è ciò che fa sì che il cane sia un cane e non uno struzzo, ma l'essenza entra nella realtà solo come sostanza, quando esiste. E in filosofia ciò che fa esistere viene chiamato atto di essere, *actus essendi*. Secondo Aristotele un concetto universale è sostanza in un senso più limitato, perché non esiste nella realtà. Del denaro che è mero frutto della mia immaginazione è molto meno «sostanza» di un sacchetto di monete d'oro che porto attaccato alla cintura.

Le due caratteristiche della sostanza sono dunque il «sussistere» in se stessa (diversamente da ciò che è solo pensato o possibile e dagli accidenti) e il poter essere supporto di accidenti. La sostanza è il principio ontologico che sta in sé e in virtù di questo può supportare gli accidenti.

In tutti voi a questo punto sorgerà spontanea la domanda: perché è importante attribuire alla persona il carattere di sostanza?

La nozione di sostanza è necessaria soprattutto per spiegare l'identità della persona, il fatto che resta la stessa nonostante il passare del tempo, il mutare delle esperienze e i cambiamenti della vita e per rendere conto del fatto che a supporto delle capacità che riconosciamo come tipicamente umane c'è una realtà comune.

Per quanto riguarda il primo aspetto, la sostanza è in generale quella nozione metafisica che rende ragione del fatto che una cosa può permanere nella sua essenza, nel tempo e nello spazio, nonostante il mutare di molte sue caratteristiche (che sono gli accidenti). Risponde a problemi del tipo: come è possibile che un canarino resti lo stesso individuo della sua specie da quando nasce a quando muore? Come è possibile che se incontro un mio compagno delle elementari dopo dieci anni, ritrovo in lui la

⁴ «*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*», (*Summa Theologiae*, I, q. 28, a. 3).

⁵ *De persona et duabus naturis*, cap 3, PL 64, 1343. Tommaso d'Aquino propone una definizione simile in *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3 ad. 2 : «*omne individuum rationalis naturae dicitur persona*».

stessa persona con cui giocavo a biglie? Così come il canarino, anche ogni singolo essere umano è una sostanza, perché resta lo stesso, con la stessa identità, nonostante il mutare delle sue capacità, operazioni, comportamenti. Si può anche dire che l'uomo non si esaurisce in ciò che fa, perché ha un'identità che permane.

Inoltre, la sostanza serve ad indicare quel supporto che rende possibili le attività, pur non identificandosi con esse. Già Platone e Aristotele, ma in modo ancora più chiaro Tommaso d'Aquino, hanno compreso che *ogni operazione o attività implica (senza identificarsi con esse) delle potenze o capacità operative nel soggetto che agisce. E queste, a loro volta implicano (senza identificarsi con essa) una sostanza che le supporti*. Se consideriamo una macchinetta per il caffè, possiamo distinguere tra il caffè che esce dal filtro, i pezzi della macchina che «operano» secondo una consequenzialità precisa, e la macchina in se stessa. Ora, il caffè esce dalla macchina in virtù di una «operazione» della macchinetta, che presuppone delle capacità, formate dalle parti della macchina messe in moto dell'elettricità. Ma né le operazioni, né le capacità sussisterebbero senza la macchina, una sostanza che le supporta. Affermare che la persona è una sostanza, significa dire che essa è supporto delle capacità e operazioni tipicamente personali, ma né il possesso di certe capacità, né l'esercizio di certe operazioni esauriscono del tutto il fatto di essere una persona. La persona è ciò che rende possibili tanto le capacità quanto le operazioni ma non si riduce ad esse. È necessario essere una persona per agire come persona

Anche un fenicottero, un baobab e l'Arena di Verona, però, sono sostanze. Che tipo di sostanza è la persona? Secondo la definizione di Boezio, dobbiamo procedere e dire che ciò che caratterizza la sostanza personale è di essere *individuale e di natura razionale*.

La persona come individuo

In generale, l'individualità implica sia l'*unità interna* di qualcosa, sia la diversità dagli altri, dunque l'*unicità*.⁶ Se parlo di una crostata di frutta, intendo qualcosa di diverso da un ammasso di briciole e di fette di pera e mela: parlo di un'entità con una struttura unitaria e distinta rispetto a tutto il resto.

L'*unità interna* non esclude ovviamente la composizione di parti in un tutto. Un aspirapolvere è un oggetto individuale, al di là dei pezzi che lo compongono, e funziona solo come insieme; ancor più un organismo pluricellulare è un individuo anche se è composto di parti, perché le sue parti sono integrate in un tutto vivente. Anzi, la morte degli esseri viventi si manifesta proprio come disgregazione dell'unità funzionale, dell'integrazione delle parti in un tutto. La torta è fatta di molti ingredienti, ma cessa di essere un individuo quando viene smembrata del tutto, o perché tutte le fette vengono consumate, o perché si disintegra cadendo sul pavimento.

L'individualità implica anche l'*unicità*. Tutto ciò che è, in quanto qualcosa, è diverso da tutto il resto, dunque un individuo. La goccia d'acqua che cade nell'oceano cessa di esistere come individuo perché non è più distinta dal resto dell'acqua.

L'esperienza ci mostra che la persona è un essere individuale – nel senso tanto della sua unità interna quanto della sua unicità e irripetibilità –, in un senso incomparabilmente più alto rispetto a tutto ciò che non è personale. E il fondamento di questa individualità particolare sta nella sua differenza specifica, che Boezio indica con *natura razionale*.

⁶ Si dice allora che per individuo s'intende sia un «*subsistens distinctum*», sia un «*indivisum in se, divisum a quolibet alio*».

La persona come soggetto spirituale

Boezio utilizza il termine *natura* per indicare l'elemento essenziale, che permane e tocca il cuore della cosa, in questo caso della persona. Per quanto riguarda la dimensione *razionale*, è da notare che S. Tommaso ritocca la definizione boeziana aggiungendo anche il termine *intellettuale*, così da comprendere tutte le capacità della ragione umana e divina, e afferma: «*Omne subsistens in natura rationali vel intellectuali est persona*», cioè «ogni essere sussistente dalla natura razionale o intellettuale, è persona».⁷ Con la modernità si è anche descritta la persona come un soggetto, un «io», qualcuno e non solo qualcosa. Tutte queste espressioni stanno ad indicare quell'elemento caratterizzante che rende la persona la forma più perfetta di sostanza e di individuo.

La razionalità esprime in modo specifico la capacità della persona di avere coscienza di sé e del mondo esterno, ma possiamo intenderla in senso ampio come espressione di tutte le facoltà tipiche della persona, perché tutte le facoltà tipicamente personali presuppongono la consapevolezza: non solo quelle volte a *conoscere* (intelletto e ragione in senso stretto), ma anche la *volontà* (che per gli antichi è appetito razionale, dunque capacità di muovere in base a ciò che è colto dalle facoltà razionali) e, aggiunge la filosofia contemporanea, quelle dimensioni *dell'affettività* che non sono puramente istintive, ma rappresentano una risposta a qualcosa di cui siamo coscienti, come nel caso dell'amore, della stima, della gioia per l'arrivo di un amico. Torneremo su queste capacità umane nel corso delle nostre lezioni.

Il fatto che la persona possa dire «io» significa che essa *possiede se stessa* in un modo del tutto assente nelle sostanze apersonali. Tale possesso si rivela soprattutto nella coscienza e nella libertà. La consapevolezza di sé è cifra specifica del soggetto. La persona umana, ad esempio, vive nel tempo grazie alla coscienza, che le permette di distinguere tra passato, presente e futuro. Può ricordare e progettare. È l'esperienza di sé quella che più di ogni altra rende cosciente la persona della propria identità, di chi è.

La persona possiede se stessa anche perché può intraprendere azioni libere, cioè è in grado di trascendere i legami della causalità puramente meccanica e di porre relazioni causali di tipo del tutto diverso. La libertà può essere definita anche come capacità di iniziare una nuova catena causale, senza essere determinati da qualcos'altro.

Tutto ciò permette di affermare che la persona è una sostanza di tipo *spirituale* e non materiale. Già la coscienza che l'uomo ha di sé ci testimonia che l'io è una realtà che permea le parti del nostro corpo, comandando ad esempio movimenti e azioni, ma trascende queste parti. È il soggetto semplice e cosciente di tutti gli atti personali.

Una delle obiezioni più comuni che vengono sollevate contro la nozione di persona come sostanza o come natura è che tale prospettiva non tiene conto del fatto che l'uomo non è un essere fisso, fermo, immutabile, ma nel corso della sua esistenza cambia, soprattutto grazie all'esercizio della propria libertà. Questa obiezione è pienamente giustificata se si applica all'uomo la stessa nozione di sostanza che vale per le realtà impersonali, che non sono dotate di libertà, e quindi sono del tutto determinate dalla propria natura. Ma se invece si tiene presente che la sostanza personale ha una natura irriducibile a quella delle sostanze impersonali, è possibile comprendere come sia non solo lecito, ma addirittura opportuno, parlare di persona come sostanza, seppure di tipo unico. Come già accennato, la natura razionale propria della persona fa sì che essa sia sostanza e individuo in un senso specifico e incomparabilmente più perfetto rispetto a ciò che non è persona.⁸

⁷ *Summa contra Gentiles*, IV, c. 35.

⁸ Per una trattazione approfondita della perfezione della sostanza personale, si veda il testo di Josef Seifert, *Essere e Persona* (Vita e Pensiero, Milano 1989).

Per limitarci solo all'individualità, ogni uomo non è solo un esemplare della natura o essenza umana, come un abete lo è della famiglia delle conifere, ma è un individuo unico, irripetibile, insostituibile, proprio perché è persona. Ramon Lucas Lucas arriva a dire che «in fondo non ci sarebbe nessuna obiezione morale decisiva e irripetibile contro la distruzione di un singolo individuo umano, se la sua perfezione di potesse riprodurre e ritrovare in un altro essere umano».⁹ Invece, l'esperienza ci mostra che ogni persona è assolutamente unica e irripetibile. Questa unicità si manifesta in modo tragico nella morte della persona amata: una madre che perde un figlio, ad esempio, non può colmare la perdita avendone un altro.

Alcuni filosofi (Mounier, Hildebrand) hanno distinto tra *persona* e *personalità*: ogni essere umano ha una natura personale, è un individuo unico e irripetibile, e anche presenta delle proprietà che pur dipendendo dalla sua natura personale, si sviluppano secondo le proprie caratteristiche individuali, siano esse date con la nascita o acquisite nel tempo. Ma ogni individuo si manifesta come tale, dunque ha una personalità, perché è persona, non è persona a causa delle manifestazioni esterne.

Anche se l'unicità, dunque, si manifesta all'esterno nella differenza psico-fisica tra gli uomini, essa ha una radice molto più profonda dell'aspetto corporea, derivante dalla loro natura personale. Ognuno nasce diverso da tutti gli altri e si sviluppa in modo diverso. Pensiamo al caso dei gemelli omozigoti, che anche se hanno lo stesso codice genetico e in genere crescono nello stesso ambiente, sviluppano personalità diverse. L'identità del singolo uomo è molto più profonda e ricca della sua identità genetica.

La persona come essere relazionale

Da quanto precede consegue che un completamento essenziale alla metafisica della persona come sostanza è dato dalla riflessione sulla persona come essere essenzialmente relazionale. Mentre Aristotele attribuiva alla relazionalità il carattere di accidente, il pensiero contemporaneo ha il merito di aver riconosciuto alla relazione una forma ugualmente originaria dell'essere, tanto quanto quella di sostanza. Tutta la realtà può essere letta alla luce delle due categorie di ciò che esiste per sé (le sostanze) e di ciò che è in rapporto ad altro da sé (le relazioni).

La relazionalità deve essere considerata una caratteristica essenziale della persona, anche se la persona non si esaurisce in nessuna delle sue relazioni. Sebbene sia un essere essenzialmente relazionale, nel suo nucleo metafisico la persona è infatti incomunicabile, tanto che Riccardo di San Vittore la definì «*intellectualis essentiae incommunicabilis existentia*», l'esistenza incomunicabile di un'essenza intellettuale.¹⁰

Ciò ha un significato primariamente metafisico: la persona è indivisibile e non può unirsi ad altre persone fino a formare una sola sostanza. Già a livello esperienziale vediamo che l'identità personale può solo in piccola parte essere comunicata ad altri, ci impedisce di perderci nella totalità della natura o della massa degli uomini, ed è percepita come qualcosa di semplice e unitario. Non è possibile dissolvere il proprio io nelle relazioni con gli altri: anche quando entriamo a far parte di un gruppo, col quale

⁹ Ramón Lucas Lucas, *Antropologia e problemi bioetici*, Ed. San Paolo 2001, p. 96.

¹⁰ *De Trinitate*, IV, 23. Secondo Tommaso d'Aquino, l'incomunicabilità va intesa in tre sensi: «Anzitutto l'individuo che è persona non può comunicare con le altre cose come parte, essendo un tutto completo; poi non può comunicare come l'universale comunica con i singoli, in quanto la persona è qualcosa di sussistente; infine non può comunicare come qualche cosa di assumibile, perché ciò che è assumibile passa nella personalità dell'assumente, e non ha più una personalità sua propria. Non va invece contro il concetto di persona la capacità di assumere» (III Sent., d. 5, q. 2, a. 1, ad 2).

condividiamo molte cose, noi restiamo qualcosa di unico e non dissolvibile nel «noi». E anche quando siamo uniti ad un'altra persona da un amore profondissimo, non riusciremo mai a fondere la nostra identità con la sua. Al contrario, chi ha un'identità poco strutturata, ha grandi difficoltà ad entrare in relazione con gli altri.

L'incomunicabilità assume il suo pieno significato solo se vista in rapporto alla relazionalità della persona. Non deve essere infatti intesa come una chiusura solipsista, perché proprio la singolarità di ciascuno fonda la ricchezza del dialogo e della relazione interpersonale. Come vedremo nel corso delle nostre lezioni, attraverso la relazione la persona porta a piena attuazione la propria specificità come essere individuale. L'io si perfeziona attraverso il tu.

La persona umana come essere finito e come spirito incarnato

Abbiamo definito la persona come sostanza individuale di natura razionale e come essere relazionale. Anche se l'uomo è l'unico tipo di sostanza personale di cui abbiamo esperienza diretta, in linea di principio possiamo pensare che le caratteristiche indicate siano applicabili alla persona come tale, quindi anche ad altri esseri personali, diversi da quelli umani. Dobbiamo allora aggiungere due caratteristiche specifiche della persona umana.

La prima è che l'uomo è una persona che non si pone da sé. Possiamo pensare ad una sostanza personale assoluta, che sussiste da sé, in sé e per sé nel senso che non è stata posta da nient'altro. Ma l'uomo non ha questa caratteristica, non si è posto da solo e presenta degli evidenti limiti, primo tra tutti il fatto che nasce e muore. Questo pone diversi problemi filosofici a) sia riguardo alla relazionalità di ogni uomo con i suoi simili, dai quali dipende, b) sia riguardo ai limiti della sua libertà, che si esercita in un sistema che l'uomo non ha creato, ma in cui si trova; sia c) riguardo alla questione di quale sia la sua origine, se il caso o un'intelligenza creatrice, anzi, un essere personale assoluto ed eterno. Tali questioni riguardano ambiti diversi della riflessione filosofica, la prima soprattutto la filosofia sociale, la seconda la filosofia morale, l'ultima la teologia razionale.

In secondo luogo, la persona umana, oltre ad essere un soggetto spirituale, è anche corporea. Si può dire che l'uomo è *persona incarnata*. Nessuna disciplina o pratica che ha per oggetto la persona umana può indirizzarsi ad essa solo come soggetto spirituale. Deve tener presente che l'uomo è persona, ma che *ha* un corpo ed è anche un corpo. Su questo aspetto della persona umana la fenomenologia contemporanea ha offerto importanti contributi. Ad esempio ha portato ad osservare che il corpo umano esteriormente è simile alle altre cose materiali, può essere misurato come misuriamo un sasso o un tronco, può essere studiato dalla biologia e dalla zoologia, può essere curato dalla medicina. È però diverso dai corpi delle altre cose perché è il corpo di una persona. E questo significa che è permeato da quel principio spirituale che dice «io».

Molti sono i fenomeni che ci rivelano questo legame intrinseco tra la persona umana e il suo corpo. Quando abbiamo mal di denti, non diciamo «il mio corpo ha mal di denti», ma «io ho mal di denti», così come quando siamo stanchi e abbiamo sonno, non attribuiamo questi stati al nostro corpo, ma a noi stessi. D'altra parte, tutte le attività spirituali della persona si manifestano all'esterno solo attraverso segni corporei. Pensiamo all'amore, alla stima, alla gioia, e così via.

L'io si manifesta all'esterno solo attraverso il corpo, ma trascende il corpo. Gran parte del dibattito in campo bioetico scaturisce proprio da questo problema. Abbiamo dei segni evidenti della presenza della persona, quando questa si manifesta in atti specificamente personali, ma non possiamo misurare l'«io» con strumenti delle scienze

empiriche. Dunque queste scienze non sono in grado di stabilire se un essere umano vivo è già o è ancora persona o no.

La riflessione metafisica ha provato fin dalle origini, pensiamo al racconto di Socrate nel *Fedone* platonico sulle cause per cui Socrate è in carcere, a spiegare il rapporto tra il soggetto e il suo corpo, tra spirituale e materiale. La filosofia può fornire degli elementi importanti a questo proposito, anche se non risolve del tutto la questione. Il rapporto tra la persona e il corpo conserva una dimensione di mistero. Vediamo però che cosa ci può dire in positivo.

Platone è ricorso alla nozione di anima. Nell'uso comune tale termine oggi ha una connotazione prevalentemente religiosa. La filosofia della natura, fin dalle origini, invece, utilizzava la nozione di anima per spiegare la vita. L'anima è quel principio animatore che informa ogni essere vivente ed è di grado e qualità differente a seconda dei tipi di vita. Così il pensiero greco distingueva tra anima vegetativa, sensitiva e razionale, attribuendo alle piante solo la prima, agli animali le prime due, all'uomo tutte e tre le forme di anima. E già Platone attribuì all'anima razionale la spiritualità e l'immortalità. In quanto incorporea, secondo Platone, l'anima razionale non è soggetta ai processi di corruzione della materia, e quindi non muore con il corpo.

Nelle persone puramente spirituali, l'anima coincide con tutto l'essere personale. Nell'uomo essa è sia sostanza spirituale di natura razionale, sussistente per sé (quindi persona), sia *forma* del corpo, cioè «anima il corpo», informa la materia, facendola diventare corpo organico vivente, pur conservando la propria natura spirituale, quindi trascendente rispetto al corpo.

Se dunque la persona umana non si esaurisce nel suo corpo, ma lo trascende, in quanto principio spirituale, d'altra parte non può essere considerata separatamente dal corpo, come se il corpo potesse avere un principio a sé che lo anima. La vita umana è vita di una unità corporeo-spirituale, dunque né meramente corporea, né meramente spirituale: Nell'uomo il principio di vita è unico, lo stesso per la vita spirituale, per quella psichica, per quella fisica. L'uomo non ha tre anime, ma una sola anima che svolge diverse funzioni.

Il corpo umano oggi viene spesso chiamato «corporeità» per indicare la sua stretta connessione con la dimensione personale, con la soggettività. La corporeità indica la dignità della dimensione psico-fisica dell'uomo, che deriva dal fatto che il corpo umano è espressione della soggettività. L'uomo è il suo corpo, ma non è solo il suo corpo. Il corpo è il modo con cui la persona umana è nel mondo, non ne ha uno alternativo. D'altra parte, le condizioni corporee influiscono sul modo di essere della persona. Pensiamo a come la bellezza o bruttezza fisica influisce sulla personalità, e come, al contrario, l'equilibrio interiore rende fisicamente più belli.

L'uomo ha anche il suo corpo, nel senso che se ne serve per entrare in relazione col mondo. Però non ha un dominio assoluto sul corpo, nel senso che ne può fare ciò che vuole. E questo per almeno due ragioni: la prima è fisica, e dipende dal fatto che l'uomo è soggetto alle leggi degli altri esseri materiali (come la legge di gravità), alle leggi degli esseri viventi (come la necessità di nutrimento) e a quelle cui sottostanno gli esseri animati (devo muovermi per nutrirmi). La seconda è personalistica: la presenza della persona conferisce al corpo una dignità morale, e questo comporta che ci siano degli atti nei confronti del corpo che sono conformi a questa dignità – come aver cura della propria salute, difendere la vita umana, combattere il dolore - e atti che attentano ad essa – come mutilare, uccidere o torturare esseri umani.

La persona nella fenomenologia

La *fenomenologia* è un movimento del pensiero contemporaneo che viene fatto iniziare «ufficialmente» con la pubblicazione delle *Ricerche Logiche* di Edmund Husserl (1900/1). Ciò che i primi fenomenologi condividevano con Husserl era l'esigenza di offrire alla filosofia un metodo rigoroso, seppure diverso sia da quello delle scienze naturali, sia dalla psicologia, in nome dell'appello a «tornare alle cose stesse» rivolto da Husserl nelle *Ricerche Logiche*. Tale obiettivo venne infatti perseguito ricollocando l'esperienza alle origini della conoscenza filosofica, e nello stesso tempo cercando di riscoprire la natura specifica dell'esperienza delle cose, degli altri e di se stesso, propria della filosofia. In tal modo si volevano rifuggire tanto l'astrattezza dell'idealismo, quanto il riduzionismo empiristico del positivismo.

Il primo che tentò di ricostruire la storia di questo movimento, Spiegelberg, definì la fenomenologia come «indagine descrittiva dei fenomeni sia soggettivi sia oggettivi, nella loro ampiezza e profondità». Lo stesso Spiegelberg affermò che «i fenomenologi sono troppo individualisti nelle loro abitudini per costruire una scuola organizzata».¹¹ Questa affermazione non è universalmente valida, perché tra i seguaci della fenomenologia ce ne furono molti che intesero la ricerca filosofica come un compito da perseguire in comune, però suggerisce il fatto indubitabile che all'interno del movimento fenomenologico ci sono posizioni molto diverse e spesso opposte.

Se si concorda sul fatto che la fenomenologia è un metodo per analizzare i fenomeni, su che cosa si intenda poi con «fenomeno» esistono importanti divergenze. Alcuni intendono i fenomeni come rivelativi della realtà in se stessa, come il modo in cui le cose davvero si danno nell'esperienza, altri, invece come il modo in cui le cose semplicemente appaiono soggettivamente a chi le coglie. Esistono poi differenze quanto al metodo con cui l'analisi deve essere condotta, se attraverso l'intuizione delle essenze e l'indagine sulle leggi necessarie che in esse si fondano, oppure attraverso l'*epoché*, la sospensione del giudizio sull'esistenza reale degli oggetti, oppure ancora attraverso l'analisi della coscienza trascendentale. Così come è infine differente la scelta di quali siano i fenomeni da analizzare, se la realtà esterna, la coscienza, la natura, l'esperienza morale, o l'esperienza estetica.

Solo una parte della fenomenologia contemporanea ammette la possibilità di aprirsi alla metafisica. Infatti, solo se lo studio dei fenomeni porta a conoscere le cose in se stesse è possibile pretendere di arrivare ad una qualche conoscenza che vada oltre i dati di esperienza.¹² Se il filosofo non può trascendere i fenomeni, la conoscenza metafisica, come ben argomentato da Kant, non è possibile. Mi devo fermare ai fenomeni, e costruire un puzzle più o meno organico. Ma non posso pretendere di cogliere l'essenziale del disegno, il nucleo che dà senso al tutto.

Scheler e la persona come centro degli atti

La fenomenologia che pensa di poter fare il passo dai fenomeni alle cose in sé, invece, si apre naturalmente alla metafisica. Tra gli esponenti di questa fenomenologia, che è detta realista, vengono annoverati, pur nella varietà delle loro impostazioni,

¹¹ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, La Hague 1960, vol I, p. xxviii.

¹² Josef Seifert, «Umano non umano», in *Documenti della Fondazione Rui*, n. 70, settembre 1998. P. Premoli De Marchi, «Dall'esperienza all'essenza, per una filosofia della persona umana. Il contributo della fenomenologia realista all'antropologia», in *Acta Philosophica*, vol. 10 (2001), fasc. 1, p. 93-109.

Adolf Reinach, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, e più recentemente Karol Wojtyła e Josef Seifert. Tali pensatori ritengono di riproporre il metodo utilizzato dalla metafisica classica, che come abbiamo visto intendeva partire dall'osservazione della realtà, per andare alla ricerca delle ragioni profonde, benché invisibili, delle cose. Alla fenomenologia realista andrebbe semplicemente il merito di aver teorizzato ed elaborato quello stesso metodo che ogni filosofo autentico ha sempre seguito.

Il fatto che questi autori abbiano condiviso la fondamentale scelta per il realismo nella conoscenza, tuttavia, non li ha condotti necessariamente a condividere le stesse concezioni riguardo alla nozione di persona. In particolare, può essere utile ricordare la posizione di Scheler che, pur strenuo sostenitore tanto dell'idea che la filosofia debba essere una conoscenza di essenze quanto della superiorità assoluta della persona rispetto alla realtà impersonale, rifiuta la concezione classica di persona come sostanza e ritiene che la persona non sia in ultima analisi conoscibile in se stessa dalla filosofia. Della persona possiamo solo dire che è centro di atti.

Nella prefazione alla seconda edizione alla propria opera di etica più importante, dal titolo *Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Scheler indica tra le caratteristiche essenziali della propria posizione, quella a) di essere un personalismo etico, nel quale tutti i valori sono subordinati ai valori della persona e quella di essere b) una teoria della originale corresponsabilità di ogni persona alla salvezza morale di tutte le altre.

Per quanto riguarda il *personalismo etico*, Manfred Frings, uno dei massimi studiosi di Scheler e coeditore della sua opera omnia, ha osservato che la filosofia di Scheler «è in gran parte un tentativo inarrestabile di preservare il valore individuale della persona come insostituibile». ¹³ La più estesa trattazione sulla persona è contenuta proprio nel *Formalismo*, che come sottotitolo reca: *Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*. In quest'opera Scheler spiega che la differenziazione tra i valori che la persona sperimenta rivela come l'uomo sia un essere unitario ma stratificato: ha una dimensione sensibile, una dimensione vitale, una dimensione psichica, una dimensione spirituale, e tutte queste dimensioni sono organicamente connesse. In particolare l'uomo manifesta la dimensione più specificamente personale nei valori dello spirito (dell'arte, della scienza, della vita politica) e in quelli del sacro. Come Kant, anche Scheler riconosce alla persona un valore massimo, tale che ne vieta ogni strumentalizzazione. L'antropologia delineata nel *Formalismo*, ma anche ne *L'idea dell'uomo* afferma la capacità costitutiva dell'uomo di aprirsi ai valori e a Dio come valore sommo. Secondo Scheler dal rapporto di correlazione tra la persona e il mondo si può poi inferire che solo una persona assoluta può essere il correlato del mondo come totalità e il fondamento della sua unicità e unità.

L'aspetto della *solidarietà interpersonale collettiva*, d'altra parte, ci testimonia che l'opera scheleriana mostra un'attenzione costante verso la dimensione *relazionale* della persona, tanto da presentare molti studi dedicati ad atti sociali specifici, come il perdono e il risentimento, agli atti emozionali interpersonali, prima tra tutte l'empatia, alle forme di vita comunitaria, e alla riflessione sui rapporti tra persona e ambiente, tra individuo e società, tra filosofia e storia, etc. A partire dalla fenomenologia delle forme sociali si può giungere ad affermare che solo Dio è fondamento della solidarietà tra le persone finite, dunque delle forme comunitarie. Nel *Formalismo* si afferma che Dio è persona delle persone.

¹³ M. Frings, *The Mind of Max Scheler, The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*. Milwaukee, 1997, p. 7.

Ora, Scheler definisce la persona come «concreta essenziale unità ontologica di atti di diversa natura, che trovano in essa il loro fondamento». ¹⁴ In questa descrizione egli sembra essere sulla stessa linea di quanto abbiamo affermato descrivendo la persona dal punto di vista metafisico. Ma Scheler ritiene che, in quanto è esecuzione di atti, la persona non deve essere cercata *al di là* di essi. Essa è infatti spirituale e pensare un *al di là* degli atti significa applicare categorie spazio-temporali che non sono adeguate allo spirito. L'intera persona, aggiunge Scheler, è contenuta in ogni atto concreto e varia entro ogni atto, senza però esaurirsi in nessun atto. ¹⁵ Questo per Scheler significa che la persona non può essere *oggettivata* (dunque resa *oggetto* di un atto conoscitivo intellettuale), ma può solo essere *vissuta*; significa però anche che la persona non può essere identificata con una sostanza *al di là* degli atti, perché egli ritiene che la sostanza è un'essenza astratta, che non potrà mai coincidere con la persona che invece è sempre concreta. Pur ponendosi in una prospettiva personalista, Scheler rifiuta perciò di riconoscere un principio sostanziale personale, ossia un sostrato che spieghi l'identità della persona attraverso il flusso dei suoi vissuti e dei suoi atti. Questa particolare interpretazione della persona come centro concreto degli atti è applicata da Scheler tanto alla persona umana quanto alla persona divina.

La definizione della persona data nel *Formalismo* impone a Scheler anche una soluzione del tutto peculiare al problema di come la persona sia conosciuta. In quanto è inoggettivabile (così come lo sono i suoi atti), essa si dà solo nei suoi atti, sperimenta se stessa solo in essi, e anche la conoscenza di altre persone avviene *compiendo con esse* i loro atti, oppure partecipando dell'essenza della persona altrui, *comprendendola*. ¹⁶ Non si dà dunque un *sapere* della persona (*Wissen*), perché il sapere è la forma di partecipazione che si dà solo con ciò che è oggettivabile. Ma ogni forma di accesso alla persona altrui può avvenire se e solo se l'altro *liberamente si rivela*, manifestando i suoi atti intenzionali, negli atti stessi e nella parola. Se l'altra persona tace, il suo centro spirituale resta del tutto *al di fuori* della nostra portata conoscitiva. Anche per le persone finite, la rivelazione di sé è comunque sempre limitata perché l'intimità della persona non può essere rivelata se non in piccola parte. ¹⁷

È stato osservato che il rifiuto di Scheler di considerare la persona come sostanza è probabilmente da attribuire alla concezione di sostanza inaugurata da Descartes, come entità statica, attribuita alle cose materiali, per indicare ciò che è supporto di qualità. Come abbiamo accennato è corretto ritenere tale accezione come inadeguata a render conto del carattere dinamico dello spirito e del fatto che la persona non è solo il punto di partenza degli atti, ma vive nei suoi atti. Se Scheler pensava ad essa, il suo rifiuto diventa fondato.

Ci sono comunque dei casi in cui Scheler *tratta* la persona *come* sostanza, ad esempio nella descrizione del pentimento come atto in cui la persona si relaziona alle azioni compiute in passato e si emancipa da esse, in *Pentimento e rinascita*, e nell'affrontare la questione dell'individualità personale in *Essenza e forme della simpatia*. ¹⁸ Inoltre, Scheler ammette che la persona è l'essenza che può essere supporto dei valori più alti, che *pri-*

¹⁴ *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronelli, ed. San Paolo, 1995, p. 473.

¹⁵ *Ivi*, p. 476.

¹⁶ *Formalismo*, p. 107s, 356, cap VI A.

¹⁷ Cfr. *Formalismo* p. 682-687; *Essenza e Forme della simpatia*, a cura di G. Morra, Città Nuova Roma 1980, p. 241s; 73; 111.

¹⁸ cfr. J. J. Sanford «Scheler versus Scheler: The Case for a Better Ontology of the Person», in J. Crosby (a cura di), *cit.*, p. 149; G. Ferretti, *Max Scheler*, opera in due volumi, il primo dedicato a *Fenomenologia e Antropologia personalistica*, il secondo alla *Filosofia della religione*, Milano 1972, vol 1, p. 170s.

ma di compiere atti essa coglie valori, e anche che è centro *potenziale* degli atti¹⁹ – e tutte queste affermazioni sembrano andare oltre l'identificazione della persona con la mera esecuzione dei suoi atti.

Edith Stein e la differenza tra uomo e donna

A prescindere dal fatto di sfociare o meno in una metafisica, la fenomenologia ha importanza per la filosofia della persona soprattutto a causa delle ricche analisi degli atti e delle dimensioni specificamente personali dell'uomo che essa ha offerto fin dalla sua nascita. Un esempio emblematico è rappresentato dalle riflessioni di Edith Stein riguardo alla differenza tra uomo e donna. Vediamo come questo tema, da sempre oggetto della letteratura, dell'arte, della musica, così come di ogni altra disciplina che ha per oggetto l'uomo, ma anche delle discussioni quotidiane e delle barzellette possa diventare un problema filosofico.

La Stein ritiene che la differenza tra uomo e donna sia tra *due diversi modi di essere* della stessa natura, che è quella umana, dunque di persona incarnata. Tale differenza è essenziale, perché tocca ogni essere umano, ma evidentemente non esaurisce tutto ciò che la persona è. Ogni essere umano si caratterizza anche per la sua appartenenza allo stesso genere umano, dunque per la partecipazione alla stessa natura personale, e per la sua individualità irripetibile, che come abbiamo accennato non ha pari in nessun altro tipo di essere a-personale. Tale differenza manifesta radicalmente l'unità corporeo-spirituale della persona, perché riguarda tutte le dimensioni (fisica – genetica e morfologica –, psicologica e spirituale) e tocca il suo modo di porsi nel mondo e di instaurare relazioni interpersonali.

Quale è, allora, il *contenuto* di questa differenza?

La Stein afferma che «l'uomo è orientato più all'attività esteriore, all'azione, alla prestazione oggettiva, che all'essere personale sia proprio che altrui»²⁰, mentre «il modo di pensare della donna, e i suoi interessi, sono orientati verso *ciò che è vivo e personale* e verso *l'oggetto considerato come un tutto*»²¹. L'orientamento dell'uomo è dunque più *oggettivo*, nel senso che per lui è più naturale applicare le sue forze ad un settore specialistico e sottomettersi alle leggi di quest'oggetto; la donna invece ha un orientamento *personale*, che si manifesta sia nel fatto che essa partecipa volentieri con tutta la persona a ciò che fa, sia nell'interesse che essa ha per la persona viva e concreta. Edith Stein, ad esempio, vede questa differenza nel diverso atteggiamento dell'uomo e della donna di fronte al malato: l'uomo è più propenso a *curare* la malattia, oggettivando il problema e isolandolo dalla persona malata; la donna è più incline a *prendersi cura* del malato, e ha più difficoltà a non farsi coinvolgere personalmente dalla sua sofferenza.

Inoltre, Edith Stein afferma che, mentre l'uomo è eminentemente orientato all'attività conoscitiva e creativa, «la forza della donna è invece la sua vita affettiva». Ciò dipende dal suo orientamento verso l'essere personale.²² La Stein, probabilmente anche a causa degli studi sull'empatia che erano stati oggetto della sua tesi di dottorato, riconosce grande importanza alla capacità conoscitiva dell'affettività, che percepisce le cose nella loro completezza, particolarità e importanza. E tale capacità è caratteristica

¹⁹ Cfr. *Eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, p. 507.

²⁰ Edith Stein, *Vita Muliebre cristiana*, in *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*. Roma 1987, p. 109.

²¹ Edith Stein, *Ethos della professione femminile*, in *op. cit.*, p. 52.

²² Edith Stein, *Vita muliebre cristiana*, in *op. cit.*, p. 111.

soprattutto dell'anima femminile.²³ Di conseguenza, secondo la Stein nella donna c'è un rapporto più intimo tra anima e corpo.

"Io sarei del parere che già il rapporto tra anima e corpo di solito nella donna è naturalmente più intimo ... Mi pare che l'anima della donna viva e sia presente con maggior intensità in tutte le parti del corpo e, di conseguenza, venga toccata più a fondo da ciò che interessa il corpo. Nell'uomo, invece, il corpo ha più chiaro carattere di strumento: serve a lui nel suo operare; fatto questo che comporta un certo distacco. Tutto ciò dipende certo dalla vocazione della donna alla maternità. Il compito di accogliere in sé un essere vivente in formazione, di proteggerlo ed allevarlo, esige una certa chiusura in se stessa... Ma ciò comporta un particolare pericolo ... se gli [al corpo] si concede troppo ... lo si fa a danno dell'anima, del suo essere spirituale; essa, invece di dominarlo e spiritualizzarlo, vi si sommerge; il corpo, da parte sua, viene così a perdere un po' della sua caratteristica di corpo umano. Più intimo è il rapporto tra anima e corpo, più grande è il pericolo di questa sommersione ..."²⁴

Tale strutturazione delle facoltà spirituali intorno all'affettività rende dunque possibile nella donna sia una maggiore integrazione della persona, sia il rischio del decadimento della vita personale ai livelli istintuali. Ad essa però la Stein fa corrispondere anche una diversa capacità per la conoscenza intellettuale-teoretica: se il modo di conoscere dell'uomo è concettuale e analitico, quello della donna è «contemplativo e sperimentale, orientato verso il concreto»²⁵.

La radice ontologica dello specifico femminile viene rinvenuta dalla Stein nella vocazione della donna alla maternità, che si manifesta nella capacità di offrire cura ed attenzione all'altro, nel saperlo comprendere, difendere e nel saper partecipare a ciò che gli appartiene. Mentre l'uomo, inclinato all'attività più che alla paternità, rischia lo *sviluppo unilaterale* di una sola delle sue capacità, la donna possiede una tendenza naturale alla *pienezza* e alla *completezza*, che si esplica sia come tensione allo sviluppo di sé, sia come predisposizione all'educazione «complessiva» di altre persone.

La persona e l'etica

In sede introduttiva si è accennato al fatto che la nozione filosofica di persona è stata fin dai primi secoli della cristianità introdotta anche con un preciso significato etico, a indicare il rispetto assoluto che è dovuto ad ogni essere umano. È vero che non è necessario parlare di persona per difendere i diritti dell'uomo. La *Dichiarazione universale dei diritti* promulgata dall'Onu nel 1948 è intitolata ai *diritti umani*, e non di *diritti della persona*. Sembra ormai acquisita come principio etico condiviso, almeno in linea teorica, l'idea secondo la quale tutti gli esseri umani sono uguali, e in quanto tali hanno gli stessi diritti. D'altra parte, alla persona si attribuisce un valore incomparabile e incondizionato. Non è dunque inutile caratterizzare l'essere umano come persona nel dibattito etico, perché questo concetto filosofico è il più adatto a spiegare la dignità assoluta e inviolabile dell'uomo.

La dignità dell'uomo come fonte di un'etica personalista

Già Tommaso d'Aquino nel tredicesimo secolo affermò che «la persona è una sostanza la cui caratteristica specifica riguarda la sua dignità» (*Summa Theologiae*, I, q. 29 a.3 ad. 2.) Quattro secoli dopo Kant, nella *Fondazione della metafisica del costumi*, afferma:

²³ Idem.

²⁴ Idem, p. 110.

²⁵ Edith Stein, *Ethos della professione femminile*, cit., p. 52

al posto di ciò che ha *prezzo* può essere messo qualcosa d'altro, come *equivalente*; laddove ciò che supera ogni prezzo e quindi non ammette un equivalente, ha una *dignità*.

È questa dignità che caratterizza la persona e la rende un fine in sé, un essere che, per il fatto di essere qualcuno e non solo una cosa, non può essere considerata in modo meramente strumentale, né essere usata, mutilata, danneggiata:

L'uomo, e ogni essere razionale in genere, *esiste* come scopo in se stesso, e *non solo come mezzo* perché sia usato da questa o quella volontà; in tutte le sue azioni, dirette sia verso se stesso sia verso altri esseri razionali, esso dev'essere sempre considerato, *al tempo stesso anche come un fine*.

E poco oltre Kant spiega dove si fonda il divieto di usare l'uomo solo come un fine:

gli esseri razionali sono chiamati «persone» perché la loro natura li designa, già essa, come fini in sé, cioè come qualcosa che non può venire adoperato esclusivamente come mezzo: e, pertanto, tale natura pone un limite all'arbitrio (ed è oggetto di rispetto).²⁶

La dignità indica perciò il fatto di possedere una rilevanza intrinseca e oggettiva, che non dipende dalle preferenze soggettive e che non si può perdere. La dignità rende la persona fonte di obblighi morali assoluti e anche supporto di diritti umani assoluti.

Josef Seifert e la dignità come fondamento dei diritti umani

Il tentativo più celebre di riconoscere in modo ufficiale i diritti dell'uomo, e dunque di distinguere tra ciò che è umano e ciò che è disumano, tra ciò che tutela e ciò che lede la dignità umana, è costituito dalla *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, promulgata il 10 novembre 1948 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. Tale *Dichiarazione* è rivela in ogni sua parte il presupposto che è possibile dire che cosa *oggettivamente* è conforme o è contrario alla dignità umana. Proprio a partire da questo testo, il filosofo Josef Seifert ha proposto una riflessione sulla dignità umana che si basa su un'indagine fenomenologica e termina con una riflessione metafisica sulla natura della persona umana.²⁷

Seifert riconduce infatti i diritti umani a quattro fonti e afferma che queste fonti contribuiscono, insieme, a fondare la dignità della persona umana. Aggiungiamo che la dignità così intesa corrisponde ad un «senso ampio» della stessa, mentre la dignità umana in «senso stretto» corrisponde principalmente alla prima fonte.

a) La dignità ontologica dell'uomo come tale

La prima fonte della dignità umana deriva dalla pura e semplice appartenenza alla specie umana, che comporta la condivisione di una *natura* che già permette di distinguere l'uomo da ogni altro essere.

C'è chi nega questa dignità a tutti gli uomini, perché la limita a coloro che *manifestano* le caratteristiche della persona (ad esempio la capacità di parlare o di instaurare relazioni col mondo e con gli altri). Seifert condivide la convinzione che *essere un*

²⁶ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1988, p. 124.

²⁷ J. Seifert, «Zu den Menschenrechten und Pflichten der Jugendlichen», in *Medicine, Mind and Adolescence*, 10 (1995), p. 81-105; *idem*, «Die vierfache Quelle der Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte», in Burkhardt Ziemseke (a cura di), *Staatsphilosophie und Rechtspolitik*, München 1997, p. 165-195; *idem* «Zur Erkenntnis der Menschenrechte und Ihrer Axiologischen und Anthropologischen Grundlagen», in J. Seifert (a cura di) *Wie erkennt man Naturrecht?*, Heidelberg 1998, p. 65-106; *idem*, «Umano non umano», in *Documenti della Fondazione Rui*, n. 70, settembre 1998.

individuo di specie umana implica possedere dignità umana, anche se le capacità tipiche della persona restano al livello della mera potenzialità. E poiché l'uomo è una persona incarnata, la sua dignità riguarda sia le sue facoltà spirituali, sia la sua struttura psicofisica.

Su questa prima e più fondamentale fonte della dignità si fondano il diritto alla vita e all'integrità spirituale e corporea, il diritto a ricevere cure in caso di malattia e di essere aiutati in caso di indigenza, il diritto a non essere mai strumentalizzati. Si tratta di diritti universali, assoluti e inviolabili, che spettano all'uomo come tale, per il semplice fatto che è un uomo.

b) La dignità della persona cosciente e razionale

A differenza dalla prima fonte della dignità umana, la seconda fonte scaturisce da quelle capacità della persona umana che sono tipicamente umane. Prima tra queste capacità è la vita cosciente della persona, che rende possibile la consapevolezza di sé e del mondo, e la possibilità di instaurare relazioni consapevoli. Come nota Seifert, l'uomo è un essere *sveglio*, vigile. Ma la sua coscienza può passare attraverso infiniti gradi di intensità, dall'embrione al bambino, fino all'adulto. Ora, la persona cosciente ha dei diritti che non possono essere esercitati dal bambino piccolo o dalla persona in coma, come il diritto di espressione, di movimento, di educare i figli, all'istruzione, al lavoro, etc. Addirittura, alcuni di essi richiedono un certo grado di maturità, come il diritto a scegliere il coniuge o a il luogo dove vivere.

È dunque vero che esistono dei diritti umani che l'uomo può perdere, ad esempio negli stati di coma irreversibile o di morte delle funzioni cerebrali. Ma non si tratta del diritto alla vita o al nutrimento, bensì di quelli che per essere esercitati richiedono la capacità di intendere. Finché l'uomo conserva tale capacità, anche questi diritti sono «inalienabili e incancellabili». Se la dignità della persona si riducesse a questo solo livello, paradossalmente anche nel sonno profondo l'uomo smetterebbe di essere persona. La coscienza è una attualizzazione della dignità umana che è indicata dalla prima fonte, ma non sarebbe possibile senza quella.

c) La dignità morale

Esiste poi una fonte della dignità della persona, che dipende dall'uso della propria libertà. Si tratta della dignità morale, che deriva dal proprio impegno verso il bene, dal proprio status morale. Questo terzo livello della dignità dunque, dipende dalla propria libertà, si acquista, ma si può anche perdere e presuppone le precedenti. Chi possiede questa forma di dignità, merita stima in un modo nuovo rispetto a quella che ogni uomo merita per il fatto stesso di essere uomo. Certi diritti, come alla libertà di movimento, il diritto di voto e di ricoprire cariche pubbliche, il diritto di espressione, all'educazione dei propri figli, possono essere revocati se non si possiede questa forma di dignità almeno ad un livello minimale.

d) La dignità dei talenti e compiti affidati alla persona

Una quarta fonte della dignità umana fa invece riferimento ai doni e ai talenti, perlopiù individuali, che l'uomo possiede. Ma anche i compiti particolari che vengono affidati all'educatore, al genitore, al medico, al personaggio pubblico, conferiscono una particolare dignità dell'uomo che li riceve, unitamente al diritto ad esercitare i compiti inerenti alla carica ricevuta. Anche questa dimensione della dignità umana si può perdere.

Come si può notare l'analisi compiuta da Seifert sulla dignità umana si appella sia alla fenomenologia, e in particolare all'analisi delle caratteristiche umane di cui abbiamo esperienza, sia alla metafisica, in quanto individua la sostanza personale come supporto di tutte le caratteristiche colte dall'analisi filosofica dei fenomeni. Inoltre, sfocia

in un'etica che distingue tra diritti umani inderogabili e diritti umani che possono essere rivendicati solo sotto certe condizioni.

Conclusione

Per concludere è opportuno ribadire che la filosofia della persona ha come prima sfida quella di superare ogni concezione riduttiva e parziale che assolutizzi solo un aspetto della persona umana, tralasciando altri aspetti essenziali, o addirittura il cuore della sua essenza. Un riduzionismo è ad esempio pensare che la persona umana sia solo un animale evoluto, e dunque che i dati empirici che misurano i suoi meccanismi fisici e psichici siano sufficienti a descrivere tutto l'uomo (empirismo), un altro è considerarla come una macchina, che agisce determinata dalle proprie leggi interne e da una relazione automatica stimolo-risposta con ciò che la circonda (meccanicismo), un altro ancora è ridurre la persona all'immagine che ciascuno ha di sé (soggettivismo) o al riconoscimento da parte degli altri.

La trattazione filosofica della persona deve dunque essere sia fenomenologica, sia metafisica. Deve essere fenomenologica, perché se non si partisse dai fenomeni, dai dati di esperienza, non si avrebbe una conoscenza, ma solo fantasia, costruzioni astratte senza fondamento nella realtà. Ma deve essere anche metafisica, perché il termine persona si riferisce ad una realtà che, per quanto sperimentabile attraverso i sensi, non può essere ridotta al livello materiale, empirico, corporeo. Dobbiamo compiere il cammino di Socrate e partire dall'osservazione che ciascuno di noi può fare, cercando di leggere i dati di esperienza, ma con l'obiettivo di arrivare a ciò che è essenziale e irrinunciabile. In questo senso dobbiamo compiere il passo dalla fenomenologia alla metafisica.

Solo così è possibile intraprendere il cammino per fondare un'etica personalista autentica. Ricordiamo allora con Mounier, che il «paradosso centrale dell'esistenza personale» è che «essa è il modo propriamente umano di esistenza e, ciò nonostante, bisogna incessantemente conquistarsela».²⁸

²⁸ Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, Editrice A.V.E., Roma 1999¹¹, p. 12.