

RIFLESSIONI

Daniele Fazio

Tutti gli uomini sono persone? Le ragioni di Spaemann

1. Status quaestionis

La considerazione o meno dell'uomo come persona non è affatto una questione opzionale, né può essere giudicata, all'interno dell'antropologia e di tutte le scienze che si occupano della vita umana, come un elemento secondario. La questione riguarda per prima cosa il rispetto della dignità di ogni essere umano e coinvolge anche la convivenza fra i popoli. Fra le pieghe dell'antropologia proposta dal pensatore tedesco Robert Spaemann si possono ravvisare orizzonti e tematiche aderenti ai problemi che l'oggi pone e alla realtà che ci sta dinnanzi. La filosofia di Spaemann non è affatto scевра dai riferimenti all'attuale dibattito internazionale circa l'uomo, la sua vita e la sua dignità, anzi partecipa — all'interno della cultura moderna, rinunciando anche al ritorno *tout court* alla metafisica o a una semplice proposta di un'antropologia filosofica — a pieno titolo allo sforzo di fronteggiare le sfide che tecnica e scienza pongono alla riflessione filosofica e quindi all'etica, tanto che al compimento del suo ottantesimo genetliaco la stampa tedesca ebbe a salutarlo come il “difensore della dignità umana”.

La bioetica è un ambito paradigmatico per capire quanto sia sempre più urgente la necessità di definire confini di intervento e affrontare problematiche ontologiche e morali, mosse dalle sempre più innovative e sofisti-

cate scoperte scientifiche e tecnologiche, che giungono a invadere le stesse origini della vita umana, toccandola nel suo nucleo misterioso. Orizzonti vagheggiati da romanzi di fantascienza del Novecento, in cui l'uomo diventa una macchina creata in laboratorio per le più diversificate utilità alla mercé dell'occhio vigile dell'orwelliano "Grande Fratello", sono del tutto possibili quando già non sperimentati e, se all'uomo di qualche secolo fa tali scenari potevano suscitare un sorriso sarcastico, ai nostri giorni basta entrare in un ospedale o aprire una seria rivista scientifica per rendersi conto che l'uomo ha nelle sue mani potenzialità straordinarie d'intervento sulla sua stessa natura, che ci fanno porre dei seri interrogativi. Può, infatti, la scienza realizzare tutto ciò che essa sarebbe in grado di fare? Tutto ciò che si *può* fare (piano poetico) si *deve* anche fare (piano etico)? Quali sono i criteri che possono regolare tali questioni? È possibile parlare di limiti o le possibilità tecniche devono essere illimitate?

Di queste problematiche, come già anticipato, si occupa la bioetica. Il termine viene coniato per la prima volta all'inizio degli anni Settanta del secolo scorso da un oncologo americano, Van Rensselaer Potter (1911-2001) e vuole indicare un nuovo atteggiamento nei confronti della realtà vista dalla finestra privilegiata del *bios* degli esseri viventi. Nel 1978, con una velocità mai registrata rispetto alla nascita e progressione di una disciplina, viene pubblicata da parte di Warren Thomas Reich, la prima monumentale enciclopedia di bioetica¹.

Questa nuova disciplina si presenta come una scienza interdisciplinare che dovrebbe inglobare le varie direzioni della filosofia, dell'etica, della medicina, della biologia, della genetica, del diritto, della sociologia, della medicina e anche della teologia rispetto ai problemi trattati. «*Non è una disciplina autonoma e indipendente: ricomprende problematiche legate al progresso della conoscenza e delle tecniche biologiche, ma un adeguato approfondimento riporta alle questioni e agli atteggiamenti etici fondamentali concernenti l'uomo in quanto anima e corpo, spirito e materia, organismo capace di azioni e interazioni significative e simboliche eccedenti il campo dell'indagine della biologia*»².

A suscitare la nascita e il repentino incremento di tale scienza vi sono degli eventi storici che vanno ricordati. Già la Seconda Guerra Mondiale, aveva dimostrato la potenzialità distruttiva della scienza. Nei primi giorni di agosto del 1945 sulle città giapponesi di Hiroshima e di Nagasaki furono sganciate le bombe atomiche che diedero la drammatica misura di

¹ Cfr. WARREN THOMAS REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, 5 voll., MacMillan, New York 1995.

² UBERTO SCARPELLI (1924-1993), *Bioetica laica*, Sperling & Kupfer, Milano 1998, p. 35.

tale potenzialità. Dagli anni 1950 in poi si susseguirono nel campo medico importanti scoperte che sin da subito andarono a stimolare il dibattito etico: la scoperta del Dna — l'acido desossiribonucleico, che contiene la mappa del genoma umano —; la nascita dell'ingegneria genetica; l'introduzione della pillola anticoncezionale, che separa tecnicamente sessualità e procreazione; il primo trapianto di cuore; le prime questioni inerenti alla riflessione sulla morte, date dalle nuove frontiere raggiunte dalla terapia intensiva; la nascita di una bimba ottenuta con la pratica della Fivet — la fecondazione *in vitro* con *embryo transfer* —, ossia della procreazione medicalmente assistita; e infine, in anni più recenti, la realizzazione della clonazione di un essere vivente, la famosa pecora Dolly. Se ben guardiamo questo elenco non è possibile trovare una questione che non abbia come centro focale l'uomo, sia come soggetto chiamato a una decisione morale rispetto alle varie sperimentazioni, sia, ancor prima, come "oggetto" delle sperimentazioni stesse. Con queste pratiche nascono questioni concrete che riguardano l'inizio della vita e le modalità della nascita e della morte, che toccano il centro della riflessione sulla persona in quanto riguardano a stretto giro l'integrità fisica di essa, la quale, come si vede, si trova a essere consegnata a una volontà spesso esterna rispetto alla propria.

Ecco che qui le prospettive dei vari studiosi si diversificano. Secondo Giovanni Fornero abbiamo una grande biforcazione fra una bioetica "laica" e una bioetica "cattolica"³. Il fulcro del discorso di questo filosofo italiano sta nel voler chiarificare i nuclei teorici da cui sembrano dipanarsi le varie posizioni in campo bioetico. Da un lato vi sarebbe la considerazione secondo cui la vita è sacra e indisponibile, avanzata dai pensatori d'ispirazione cattolica, dall'altra la posizione del pensiero "laico" che punta sulla qualità e sulla disponibilità della vita. A mio modo di vedere questa importante diversificazione, vista dal punto di vista della vita della persona — come in un certo senso insegna a fare Robert Spaemann —, che può essere rintracciata in coloro che da un lato fanno ruotare le loro argomentazioni a partire dal concetto di *sacralità* della vita e dall'altro in coloro che derivano le loro tesi a partire dal riferimento a una presunta *qualità* della vita, non dipende integralmente da posizioni confessionali religiose. Anzi, seppure la religione cattolica nel suo impianto teorico propenda per la prima opzione, essa ricava ciò innanzitutto non da dogmi religiosi, ma attraverso il riferimento alla ragione e al diritto naturale, che di per sé è riconoscibile da ogni uomo. Di fatto, poi, non sono pochi coloro i quali, pur non essendo cattolici, affermano e difendono le tesi che Fornero attribuisce alla cosiddetta bioetica cattolica. Generalmente per i primi tutti

³ Cfr. GIOVANNI FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2005.

gli uomini, sin dalla loro origine — lo stadio embrionale —, sono persone o, meglio, sono da considerarsi come persone, ovvero a esse va attribuita dignità pari a quella di ogni essere umano cosciente e integro. I secondi — ovvero i difensori della presunta qualità della vita — ritengono che non a tutti gli uomini vadano attribuiti gli stessi diritti, perché in fondo non sappiamo quando o se si è o meno persona in alcuni stadi di vita, come per esempio in quello embrionale⁴. Stefano Semplici, invece, si distanzia da Fornero proponendo una bioetica condivisa, che parta dal rispetto della dignità umana, una bioetica “senza laici” e “senza cattolici”, che abbia come fulcro un atteggiamento responsabile nei confronti della vita su cui non vanno esercitati solamente diritti.

A mio parere la domanda di fondo, alla fine, di ogni questione bioetica è quella di stabilire che cosa sia bene e che cosa sia male per l'uomo. E tali concetti per produrre una certa fecondità riflessiva hanno da presentarsi come tutt'altro che relativi: «*la controversia su “bene” e “male” — sostiene Spaemann — dimostra che l'etica è controversa. Appunto per questo però dimostra anche che non è puramente relativa, quale che possa essere il bene nel singolo caso e per quanto i casi limiti possano essere difficili da decidere. Dimostra che certi comportamenti sono migliori di altri — semplicemente migliori, non soltanto migliori per qualcuno o migliori in rapporto a determinate norme culturali. Lo sappiamo tutti. L'etica filosofica ha il senso di riportare questo sapere ad una maggiore chiarezza su se stesso e di difenderlo contro le obiezioni sofistiche*»⁵.

Per Hugo Tristram Engelhardt, filosofo americano, non è possibile definire tutti gli uomini persone, ma solo quelle che possiedono alcune qualità o peculiarità: l'autocoscienza, la razionalità, un senso morale minimo e la libertà⁶. «*Chi non possiede tali peculiarità non può essere elevato al rango di “persona”, perché è privo di autonomia e non è in grado di partecipare alle controversie o di accordarsi con gli altri. V'è pertanto, una radicale separazione tra essere umano e persona. Una tale visione non può che produrre aberrazioni di cui la storia ci ha dato terrificanti esempi di morte*»⁷. Una posizione più soft è adottata da Thomas L. Beauchamp e James Franklin Childress, che fondano le loro teorie su alcuni valori che possono essere

⁴ Cfr. PEDRO MORANDÉ, *Vita e persona nella post modernità*, trad. it., in *Quale vita? La bioetica in questione*, a cura di Angelo Scola, Leonardo Mondadori, Milano 1998.

⁵ ROBERT SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, trad. it., a cura di Luca Tuninetti, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1993, p. 31.

⁶ Cfr. HUGO TRISTRAM ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, trad. it., a cura di Stefano Rini, il Saggiatore, Milano 1999.

⁷ ALESSANDRO PERTOSA, *Scelgo di morire? Eutanasia, accanimento terapeutico, eubiosia*, Esd. Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, p. 39.

interscambiabili e fra i quali non vige alcuna gerarchia. Questi sono l'autonomia, la non maleficenza, la beneficenza e la giustizia⁸.

Su prospettive opposte possiamo trovare Hans Jonas (1903-1993), che fonda la sua etica della responsabilità sulla metafisica. Secondo Pertosa, Jonas sostiene che *«la morale non può limitare la sua azione riducendosi a mera base di principi astratti, bensì essa deve prescrivere delle norme in difesa dei valori inderogabili dell'uomo. Jonas critica aspramente l'etica kantiana del "dovere per il dovere", giudicandola superata e inapplicabile nella modernità. L'uomo "tecnoscientifico" deve tenere conto non solo dell'ambiente circostante, ma anche della sopravvivenza della specie. Lo scienziato deve essere, in tal modo, responsabilizzato nella sua azione e l'homo faber deve superare la visione antropocentrica (adottata già da Cartesio) per dirigersi verso un'etica di dimensione planetaria»*⁹.

Mons. Carlo Caffarra, arcivescovo di Bologna e teologo morale, che si è occupato anche di bioetica, riconosce che il valore della persona, ancor prima di essere determinato dalla sua vita cosciente, dalla sua capacità di condurre una vita morale, dal possesso di doti o di talenti naturali, è dato dal suo stesso modo di essere: *«il valore della persona — egli scrive — consiste in primo luogo nel suo stesso modo di essere: in sé e per sé. Non esiste un modo di essere più perfetto. È la sua dignità ontologica inerente al suo esserci stesso. Questa dignità è in ogni persona, dall'istante del suo concepimento, qualunque sia la sua condizione»*¹⁰.

Possiamo affermare, allora, che due antropologie sono in lotta, una che attribuisce all'uomo i caratteri della persona solo a partire dalle qualità che questo presenta, l'altra che fa coincidere l'essere umano meramente biologico con la persona, creando fra i due concetti una eguaglianza. Per la prima visione l'uomo acquista dignità e quindi va tutelato solo quando diventa persona. Per la seconda prospettiva, l'uomo deve sempre essere tutelato sin da quando è nello stadio embrionale, poiché è portatore di dignità e per questo in qualsiasi stadio esso si trovi è inviolabile e la sua vita indisponibile.

2. Ogni uomo è persona

La riflessione di Robert Spaemann in merito allo statuto di persona da conferire o meno a tutti gli uomini ha come obbiettivo polemico le teorie

⁸ Cfr. THOMAS L. BEAUCHAMPS e JAMES F. CHILDRESS, *Principi di etica biomedica*, trad. it., a cura di Francesco Demartis, Le Lettere, Firenze 1994.

⁹ A. PERTOSA, *op. cit.*, pp. 39.40.

¹⁰ CARLO CAFFARRA, *La visione cristiana dell'uomo*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 2006, p. 25.

del filosofo australiano Peter Singer e del filosofo tedesco Nobert Hörster, i quali non riconoscono a tutti gli uomini la dignità di persona¹¹. Segnatamente, le teorie singeriane non riconoscerebbero dignità di persona a chi non è cosciente di sé, ovvero all'embrione, al feto, ai bambini, ai malati mentali e ai comatosi. Una tesi che si vuol far risalire al filosofo inglese John Locke (1632-1704) e che si fonda sul fatto che gli esseri che noi chiamiamo persone hanno una natura razionale. Di conseguenza, per esclusione chi non esprime questa natura non dovrebbe esser considerato persona.

Il filosofo tedesco nel capitolo conclusivo del suo saggio *Persone. Sulla differenza tra "qualcuno" e "qualcosa"* si chiede se tutti gli uomini sono persone. Questo "tutti" rimarcato assume un significato importante a livello ontologico ed etico e già anticipa la dimostrazione che ne verrà fatta e la volontà di includere proprio tutti gli appartenenti alla specie umana "per nascita" — come egli nei suoi testi spesso sottolinea — nella categoria di persona, parola che in questo contesto assume veramente il suo alto valore di *nomen dignitatis*. «*La specie, cui attribuiamo l'essere persona, si chiama uomo, senza voler escludere con questo che al di fuori degli uomini vi possano essere altre persone. Ora la domanda suona così: tutti gli uomini sono persone? I diritti personali sono diritti umani, oppure dobbiamo escludere una parte degli uomini dall'ambito delle persone e dunque rinunciare al termine diritti umani, come negli ultimi tempi viene proposto? La ragione di questa proposta è la seguente: se la razionalità e l'autocoscienza sono le qualità in base alle quali definiamo gli esseri come persone, allora è irragionevole chiamare persone anche quegli esseri che non dispongono di queste qualità*»¹².

Si pone qui per prima cosa una questione di carattere meramente biologico, ovvero tutti gli uomini appartengono alla stessa specie, addirittura secondo alcuni studi genetici, tutto il genere umano deriverebbe da una sola donna — teoria del monogenismo —: è dunque pretestuoso separare il biologico dal personale, in quanto tutto ciò che l'uomo è, la sua struttura, anche fisica, i suoi bisogni biologici e le sue aspirazioni spirituali sono inseriti e formano tutt'uno con l'ottica personale. Senza il biologico possiamo dire per converso che l'uomo non sarebbe persona, gli mancherebbe, infatti, una parte importante, la parte della sua individuazione, del suo esser concretamente oggettivo, umanità e personalità sono due ambiti, dunque, che non vanno separati, come se la persona non fosse anche la sua "carne", o si potesse prescindere tranquillamente da essa: «*questa separazione del*

¹¹ Cfr. PETER SINGER, *Etica pratica*, trad. it., Liguori, Napoli 1989.

¹² R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, trad. it., a cura di Leonardo Allodi, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 232

biologico dal personale disconosce il fatto che l'essere delle persone consiste nella vita degli uomini. Le fondamentali funzioni e relazioni biologiche non sono negli uomini qualcosa di apersonale, ma sono relazioni e realizzazioni specificatamente personali. Mangiare e bere sono atti personali, actus humani, non solo actus hominis, come dicevano gli scolastici»¹³.

Basandoci su questo concetto possiamo pure ricavare il significato che generalmente si dà alla parola “umanità”: essa non è nient'altro che la comunità di tutte le persone, *ergo* di tutti gli uomini per il solo fatto che sono nati. Nei rapporti fra esseri viventi, con il *bios* che li accomuna, in specie per l'uomo, si stabilisce un rapporto che si pone come ulteriore alla stessa animalità; la genealogia, la parentela non sono mere espressioni biologiche ma generano simultaneamente relazioni interpersonali che durano tutta la vita. Il “biologico” di per sé per l'uomo non è qualcosa di meramente biologico, ma apre alla dimensione personale, che si esplica innanzitutto in una trama di relazioni. Ritorna qui la centralità del concetto di vita quale essere più proprio di ogni uomo ancor prima delle sue qualità intellettuali, culturali e morali. In altri termini, possiamo ribadire il fatto che ancor prima di pensare, la persona è, cioè vive, e non vive perché pensa, ma vive e la sua vita ha una qualità che è quella del pensiero, che così la diversifica da tutte le altre creature, ma non può essa — la qualità — fornire il *Leitmotiv* per distinguere fra persone e non-persone. Il pensiero, infatti, è solo una qualità delle persone, la loro intima natura è, invece, la vita. Sulla scia di Aristotele (384/383-322 a.C.) viene ribadito che “*vivere viventibus esse*”. L'animalità dell'uomo non è mai pura animalità, ma il mezzo per la realizzazione della persona. Il riconoscimento della persona non avviene per via delle sue qualità, in quanto la persona ha delle qualità ma non è le sue qualità, ha una natura biologica, ma non è la sua natura biologica.

La seconda motivazione che Spaemann mette in campo riguarda proprio questo ambito delle qualità umane. Una delle qualità può essere — come sopra dicevo — il pensiero, ma possiamo aggiungere la libertà, il senso della morale, l'autocoscienza... A definire tuttavia la persona non possono essere le qualità. Non vi è alcun passaggio fra un “qualcosa” e un “qualcuno” e le qualità che si apprendono tramite relazione fra persone non fanno compiere questo passaggio. Le qualità, invece, vengono acquisite nel tempo e, in un certo senso, sono trasmissioni che automaticamente vengono consegnate, senza una qualche volontà particolare di farlo, ai nascituri o agli infanti. Prendiamo, per esempio, la capacità del parlare e del comportarsi in maniera razionale. Il bambino acquisisce questi due atteggiamenti dalla madre o da chi si occupa della sua crescita. Genitori

¹³ *Ibid.*, p. 233.

o tutori, però, quando svolgono queste attività, non hanno in mente, né superflualmente, né come scopo precipuo, quello di formare persone, ma di educare e di allevare il bambino che è oggetto delle loro cure e questo apprendimento avviene non con una didattica “scolastica”, ma stando a stretto contatto, l’uno accanto all’altro con il bimbo che cresce. Il bambino apprende come parlare perché gli si rivolge la parola, non perché gli si insegna a parlare. Molte sono le cose che le mamme non dicono espressamente, eppure esse passano in maniera silenziosa nella *forma mentis* dei figli. «Essere persona è piuttosto in senso eminente esistere in virtù di un’origine propria, un esistere che è sottratto ad ogni sollecitazione dall’esterno. Questo significa che la madre può e deve nel suo rapporto con il bambino essere autentica, affinché il bambino cresca psichicamente sano. Se la teoria che le persone si manifestano solo in virtù del loro riconoscimento fosse vera, ci si dovrebbe preoccupare del fatto che i primi dai quali questo riconoscimento deve provenire, non sanno nulla di questa teoria. In caso contrario l’autenticità e la spontaneità del riconoscimento sarebbero compromessi»¹⁴.

È possibile aggiungere anche un’altra motivazione a questo secondo punto: nell’ottica del pensiero e anche della semantica spaemanniana possiamo affermare che le madri o le nutrici non si occupano dei loro bambini a partire dalla convinzione che hanno a che fare con dei “qualcosa” da far diventare dei “qualcuno”: «lo sguardo della madre sul neonato è di solito uno sguardo d’amore»¹⁵. Sono ben consapevoli che hanno davanti degli infanti e, anche se non parlano e non si comportano “razionalmente”, questi sono considerati soggetti, con una loro personalità ben precisa e insostituibile, appunto dei “qualcuno”, sempre uguali nel loro essere e in via di apprendimento per quanto riguarda le loro qualità.

La terza obiezione riguarda la razionalità del malato di mente. Quando non si riconosce una qualche intenzionalità degli atti alle persone lo si fa sulla base di una comune piattaforma da cui ci muoviamo con criteri di reiteratività nel quotidiano, compiendo la riduzione delle azioni a un significato razionale che noi osservatori riusciamo, attraverso una nostra simbolica o attraverso i dati che ci vengono trasmessi a decodificare, a decifrare per renderlo nostro. Nel caso del malato mentale entra in crisi questo schema in quanto questi compie delle azioni che non riusciamo a collegare a una particolare intenzionalità. Ai nostri occhi potrebbe apparire come una macchina che non ha nessun autista. Non per questo, però, dobbiamo giungere all’idea che l’infermo di mente non abbia una sua razionalità in-

¹⁴ *Ibid.*, p. 235.

¹⁵ IDEM, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, trad. it., a cura di L. Tuninetti, Edusc. Educazione e Scuola, Roma 2007, p. 23.

terna che lo guidi e che lo renda coerente con se stesso. Egli, allora, segue una razionalità propria che prescinde dagli altri uomini come termine di confronto immediato, ma potrebbe non prescindere dal termine ultimo di confronto che è Dio. Alle premesse in questo caso, per la nostra ottica limitata, non sopravvengono le conseguenze. «*Il significato che un malato di mente dà ad un'azione può sfuggirci al punto da non riuscire a connettere ad essa un certo esito. Le sue intenzioni pratiche e teoretiche, i suoi propositi e idee su come il mondo è costituito, sono inderivabili le une dalle altre. Tuttavia, egli può proprio per questo, avere una propria razionalità d'azione e anche di essere capace di una chiara distinzione tra bene e male, e certo essere responsabile — non davanti agli uomini, ma davanti a Dio — tanto quanto ogni uomo "ragionevole"*»¹⁶.

Analizziamo ora, il relazione al quarto stadio argomentativo, la situazione di coloro che sono malati di mente gravi e che sono impediti gravemente nei loro atti di locuzione e di movimento e di coloro che per altre vie sono completamente debilitati. Potremmo pensare in questo caso anche ai malati terminali o agli stati di cosiddetto "coma irreversibile". Di fatto ci si rivolge a questi soggetti non come se fossero un "qualcosa", ma come dei malati, a nessuno verrebbe in mente infatti, di scambiare per una cosa, un comatoso o un paralitico, o altrimenti di considerarli alla stregua degli animali, anzi quando li abbiamo davanti, noi li consideriamo come persone che sono in uno stato particolare di debolezza, quale è quello della sofferenza fisica grave. Ciò li rende anche degni di una maggiore attenzione da parte nostra: davanti a noi, pertanto, sta sempre un qualcuno, quindi un uomo, un uomo nel suo essere-se-stesso, privo cioè di particolari qualità che lo possano rendere utile e gradevole. Scatta, allora, una seconda determinazione. Dal momento che questi soggetti sono debilitati a causa della sofferenza fisica, riconosciamo che hanno bisogno del nostro aiuto e vogliamo in qualche maniera, anche se magari insufficiente, aver cura di loro. Questo "aver cura" (*Fürsorge*) ci rimanda anche a un assunto centrale della filosofia heideggeriana, esso è in un certo senso il motivo che muove l'intera esistenza del *Dasein* (l'essere)¹⁷ verso gli altri uomini e non solo relativamente al fatto che questi abbiano bisogno di cure mediche. I malati, però, hanno un *modus essendi* non animale, ma umano. Essi non sono la loro natura, ma anch'essi possiedono in maniera personale la loro natura e dal momento che la loro natura è inferma, anche il possesso personale di essa risulta ferito. Tuttavia, ci stanno davanti come un miste-

¹⁶ R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, cit., p. 236.

¹⁷ Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it., a cura di Franco Volpi (1952-2009), Longanesi, Milano 2005, parr. 39-45.

ro e questo è sicuramente una caratteristica personale: «l'uomo — scrive Spaemann —, in quanto è l'essere che ha il suo essere così, è sempre, allo stesso tempo, un mistero. Egli non è mai semplicemente la mera somma dei suoi predicati. Nei casi di afasia non abbiamo accesso al suo pensiero. Quando sopraggiunge un'incapacità di movimento, non esiste più in generale, un indizio esterno di una vita interiore intenzionale. Ciò nonostante, ne presupponiamo l'esistenza ulteriore. Non sappiamo che cosa potremmo presupporre nei malati mentali. Tuttavia, poiché la peculiarità della natura umana è di essere posseduta in un modo personale, non abbiamo alcuna ragione per considerare questa natura in modo del tutto differente, anche quando essa sia gravemente deturpata»¹⁸. La ragione specifica che muove il rispetto verso tali persone, secondo Spaemann, è veramente genuina in quanto non è mossa da qualche qualità secondaria che esse presenterebbero, ma dal loro essere uomini, in cui non si percepisce altro che il loro esser qualcuno, pertanto «ciò che essi danno in questo modo, attraverso il loro prendere, è più di quanto essi stessi ricevano»¹⁹.

Il quinto punto è dedicato ai bambini piccoli che si vorrebbero, nelle teorie singeriane, essere delle persone “potenziali”. Non esistono affatto persone potenziali — commenta Spaemann — niente ha uno sviluppo per diventare qualcuno, la persona in tal senso possiamo dire che è atto senza potenza, pienamente atto. Se mai le capacità sono potenziali. Se infatti, ci rifacciamo più precisamente ai concetti aristotelici di potenza e di atto, scopriamo che questo passaggio dalla potenzialità alla attualità implica un cammino, uno sviluppo, un procedere, un divenire: «potenza esprime la predisposizione, la potenzialità appunto di un sostrato a recepire una determinata forma; atto esprime la piena realizzazione della forma in un determinato sostrato. Nulla secondo Aristotele, può divenire attuale, cioè realizzarsi compiutamente, se già non preesisteva in potenza»²⁰. L'essere personale, però, o c'è o non c'è. Più volte si è ribadita la convinzione che non si diventa qualcuno, ma che esiste un radicale abisso ontologico fra l'essere qualcuno, *semper in actu*, e l'essere qualcosa: «parlare di persone potenziali — continua Spaemann — è privo di senso anche per il fatto che il concetto di potenzialità in generale può sorgere soltanto nel presupposto della personalità. Le persone sono la condizione trascendentale di certe possibilità. Il fatto che definiamo possibile qualcosa che non è reale è già stato ripetutamente criticato a partire dai megarici. A ciò che è puramente possibile

¹⁸ R. SPAEMANN, *Personae. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, cit., pp. 237-238.

¹⁹ *Ibid.*, p. 238.

²⁰ MARIO VEGETTI; FRANCO ALESSIO; e FULVIO PAPI, *Filosofie e società*, Zanichelli, Bologna 1992, p. 236.

*sembra mancare proprio una condizione per realizzarsi, dunque appunto per questo, è impossibile. È possibile quando sono date tutte le condizioni. In quel caso esso è anche reale»²¹. La persona, rimanendo nell'orizzonte semantico aristotelico, è *prote energeia*, ovvero realtà prima, non soggetta a mutamento di essenza, di sostanza. A mutare è solo l'intenzionalità, che può essere diversa di tempo in tempo, ma essa comunque ha sempre per soggetto persone reali. La persona esiste ancor prima che riesca a dire "io".*

L'ultima obiezione — la sesta — riguarda la questione del diritto incondizionato a essere riconosciuti come persone. Per Spaemann «*il diritto delle persone [...] viene percepito piuttosto, in primo luogo e fondamentalmente, come diritto che procede da una determinata persona o da più persone determinate. Questa pretesa viene percepita in generale come incondizionata solo unitamente alla convinzione che questo sia un caso di incondizionatezza. L'incondizionatezza del "non ucciderai" proviene da un volto umano di volta in volta determinato»²². È impossibile non ravvisare in queste affermazioni, se non un'influenza, almeno una condivisione di orizzonti con Emmanuel Levinàs (1905-1995), che fra i primi ha portato nelle pieghe della filosofia occidentale la tematica, prettamente presente nel pensiero ebraico, del volto, facendone una vera e propria fenomenologia, legato all'imperativo morale, all'ingiunzione diretta al cuore della persona: "tu non ucciderai". «*L'esteriorità dell'altro s'impone all'io attraverso l'epifania del volto. Nel volto l'Alterità dell'altro non può essere compresa quindi inglobata, né ridotta a una qualche rappresentazione; essa rimane esteriore, infinitamente trascendente rispetto al movimento dell'io. Il volto però parla e rivolge un appello, rispetto al quale l'io non può rimanere sordo»²³. Da questo si può imparare che ogni persona non è mai un astratto ideale, ma un volto, ovvero una incarnazione ben precisa, un soggetto reale di diritti, a cui va indirizzata questa protezione etica; il volto è sempre il volto concreto di qualcuno e mai una immagine sbiadita o poco definita dai contorni incerti. I diritti, pertanto, non sono legati alle qualità della persona, ma al fatto stesso che esse sono tali e che esistono come tali sino dal concepimento ed entrano con la nascita a far parte delle comunità di persone: «*l'essere della persona è la vita di un uomo»²⁴.***

In definitiva, «*se qualcuno esiste, egli è esistito da quando esiste questo organismo umano individuale, ed egli esisterà fino a che questo organismo*

²¹ R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, cit., p. 239.

²² *Ibid.*, pp. 240-241.

²³ ANTONIO DA RE, *Figure dell'Etica*, in CARMELO VIGNA (A CURA DI), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 3-118 (p. 60).

²⁴ R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, cit., p. 241.

vive. L'essere della persona è la vita di un uomo. Così ad esempio, non ha alcun senso dire che la morte cerebrale forse non è la morte dell'uomo, ma la morte della persona. In quanto la persona è l'uomo e non una qualità dell'uomo. Perciò essa non può morire prima dell'uomo. Competenti circa la questione dell'inizio e della fine della persona sono dunque gli stessi che sono competenti per la questione dell'inizio e della fine biologica della vita umana»²⁵. Non possono altresì esistere diritti umani che non siano anche diritti della persona e viceversa. È la stessa cosa! Per usare una parola frequente in logica possiamo dire che è una tautologia.

Prima però di raccogliere le fila della nostra discussione occorre rispondere a una provocazione che sovente giunge; essa è sempre inerente all'essere personale e riguarda lo statuto di quel "qualcuno" che viene chiamato embrione e che rappresenta anche per la scienza lo stadio iniziale della vita. La dottrina cattolica, esposta autorevolmente nel Catechismo della Chiesa Cattolica, recita: «*l'embrione [...] deve essere trattato come persona*»²⁶. La citazione è importante in quanto stabilisce che sino dal concepimento l'uomo è da considerarsi come persona e nella sua sinteticità riassume la posizione di tutti gli studiosi, non necessariamente credenti, che hanno a che fare con il campo bioetico, ma anche con quello filosofico, e che considerano la vita umana sacra dal concepimento, ovvero dallo stato embrionale sino alla morte naturale.

Ciò che va compreso a questo proposito è che questo non è *prima facie* una determinazione confessionale, bensì una esigenza della ragione. Ciò, infatti, consente di preservare l'uomo da ogni manipolazione proprio nello stadio in cui si trova a essere in una condizione di assoluta debolezza e d'impossibilità a ogni e qualsiasi difesa. L'affermazione ruota nell'ottica cara anche a Spaemann, secondo cui non esistono diritti delle persone differenti dai diritti umani, per la coincidenza come detto precedentemente di biologico ed ontologico: «*la cellula uovo contiene il DNA completo. L'inizio di ciascuno di noi risale alla notte dei tempi. In ogni momento è d'obbligo considerare ciò che — generato dagli uomini — si sviluppa autonomamente fino a diventare una forma umana adulta come "qualcuno" che non può essere sfruttato come "qualcosa", ad esempio come deposito di organi di ricambio a favore di altri, per quanto questi altri siano sofferenti. Anche gli esperimenti di ibernazione nei campi di sterminio nazisti erano fatti a favore di altri che soffrivano*»²⁷. Per assurdo sarebbe, altresì, sufficiente il dubbio sul

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 2.274.

²⁷ R. SPAEMANN, *Generato non creato. Quando un essere umano è un essere umano?*, in *Communio. Rivista internazionale di teologia e cultura*, anno XXXIV, n. 206, Jaca Book, Milano 2006, p. 72.

fatto o meno che l'embrione possa essere un "qualcuno" e non un qualcosa per frenare, secondo buon senso, qualsiasi azione che possa essere lesiva nei suoi confronti. Ne va della stessa considerazione dell'uomo adulto, nel quadro più ampio di una visione antropologica. «*Se ci si dà come principio l'essere e non assolutamente la cosa* — scrive Julien Freund (1921-1993) —, *bisogna considerare l'essere fin dal suo inizio, nell'atto dei due esseri che lo fanno essere. Se si considera [l'embrione] come un oggetto ne deriva che si possono considerare alla stessa stregua i due esseri che lo procreano come oggetti o come cose che si possono manipolare come procedimenti del dominio tecnico*»²⁸.

3. La persona, crocevia delle questioni bioetiche

Le questioni accennate in sé e per sé non sono totalmente esaurienti, ma servono a far comprendere come quel concetto di persona che ha travalicato i secoli si trova sempre al centro del dibattito culturale e possiamo dire a buon diritto che si presenta come crocevia per le questioni bioetiche. Con le conoscenze della tecnoscienza dei nostri giorni potenzialmente saremmo in grado di riprodurre il mondo descritto da Aldous Huxley (1894-1963). Per avere un'idea di questo "mondo nuovo" possiamo attingere alle seguenti righe di un suo celeberrimo romanzo: «*si praticavano normalmente l'eugenetica e il suo contrario, la disgenia. In una serie di bottiglie, ovuli biologicamente superiori, fertilizzati da spermatozoi biologicamente superiori, ricevevano le migliori cure prenatali [...]. In un'altra serie di bottiglie, assai più numerose, ovuli biologicamente inferiori, fertilizzati da spermatozoi inferiori, subivano il Processo Bokanovsky e il trattamento prenatale con l'alcool e con altri veleni proteïnici. Se ne decantavano creature quasi subumane, ma pur sempre capaci di lavoro non specializzato*»²⁹. Diventa sempre più pregnante chiederci se ci sia un limite a tutto questo e in che cosa esso debba consistere. E non si può trovare altro limite, altra ragione, altra argomentazione che quella dettata dall'essere personale dell'uomo da cui dipende la sua irriducibile dignità. Chi ha della perso-

²⁸ JULIEN FREUND, *Cosa o Essere*, in *Cristianità. Organo Ufficiale di Alleanza Cattolica*, anno VIII, n. 60, Piacenza aprile 1980, p. 1. Queste determinazioni non possono neanche essere affidate alle singole coscienze in quanto un uomo non può dipendere per la sua esistenza dal giudizio di un altro uomo: «[...] è insensato lo slogan secondo cui questa questione [cioè la protezione dei bambini non ancora nati] dovrebbe essere affidata alla coscienza di qualcuno (la madre, il medico, i parlamentari, ecc.). Infatti o non c'è un diritto alla vita dei bambini non ancora nati e allora non occorre minimamente scomodare la coscienza, oppure sussiste tale diritto e allora non può essere messo a disposizione della coscienza di altri uomini» (R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, cit., p. 98).

²⁹ ALDOUS HUXLEY, *Ritorno al Mondo Nuovo*, trad. it., Mondadori, Milano 1961, p. 100.

na, tuttavia, un concetto “debole” o “liquido”, gli attribuisce anche, a volte contro lo stesso dato naturale, un valore solo a partire dalle qualità che la sua vita possiede e non in quanto vita in sé. L'utilitarismo rende quest'ultima disponibile a una manipolazione i cui esiti possono essere facilmente intuibili. Ne va della stessa esistenza dell'uomo. Tutti questi tentativi in un certo senso inverano quella “*abolition of man*” che lo scrittore inglese Clive Staples Lewis (1898-1963) nel secolo scorso ha fatto presente e contro cui lo stesso Spaemann cerca di combattere attraverso le armi della riflessione filosofica. Utopia³⁰ è per il pensatore tedesco ogni e qualsiasi tentativo di alterare la normale *conditio humana*, i cui esiti sono la distruzione della regolarità in cui la vita si esprime. L'impegno per la difesa della vita umana, di cui si nutrono anche le riflessioni ecologiche di Spaemann, non può che passare attraverso la riconsiderazione della natura umana in una ottica teleologica e metafisica, da cui si può evidenziare una legge, un diritto di natura inscritto nel cuore di ogni uomo, quale sua “grammatica intima e primordiale”, e che non può essere obliato dalle istituzioni e dalle legislazioni positive, il cui obbligo sarà quello di riconoscere questi dati come antecedenti e fondanti della loro stessa attività.

Riflettendo a partire dalla proposta spaemanniana, la persona in una ottica di tipo funzionalistico viene ridotta alla mera natura. Considerata sotto la prospettiva scientifica moderna si compie una riduzione dell'essere umano alla materia, per cui anche la stessa psiche viene ricondotta alla mente e questa al cervello, quindi a operazioni neuronali. Da tempo si sente l'urgenza di avere una ridefinizione dell'umano che possa tener conto, da un lato, delle spinte che il progresso scientifico produce in ordine a un miglioramento della vita fisica degli esseri viventi e, dall'altro, si pone il problema di come proteggere l'invulnerabilità della vita umana che sempre più appare consegnata nelle mani dell'ideologia tecnocratica, pronta ad alterare la sua normale *conditio* e a giungere a un punto di non ritorno in cui il grado massimo del progresso coincide con le condizioni per una totale autodistruzione dell'umanità o di parti di essa. La nozione di persona, a questo proposito, necessita di riposare su un concetto teleologico-metafisico di natura, che la modernità ha dimenticato e obliato, producendo quella disponibilità alla manipolazione e all'assoggettamento di tutto il creato, uomo compreso, per cui, mancando un fine ben preciso, è impossibile scoprire anche il limite entro cui potere agire. La natura interpretata in termini semplicisticamente naturalistici riduce l'uomo alla materia, pensandolo come ingranaggio di un meccanismo da smontare

³⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Per la critica dell'utopia politica*, trad. it., a cura di Sergio Belardinelli, Franco Angeli, Milano 1995.

e rimontare. La considerazione della persona avviene solamente in base all'accertamento di determinate qualità naturali o empiriche, in assenza delle quali si dovrà ammettere che mancano caratteri personali. Le teorie singeriane sono disposte a negare diritti personali a categorie di uomini che non mostrano determinate qualità — provare o dimostrare di provare, ad esempio, emozioni e dolore — e sono pronte a darle a specie viventi superiori che in qualche misura le possano evidenziare — animalismo trascendentale.

A queste concezioni utilitaristiche, sensistiche ed empiristiche si oppone la linea del personalismo ontologico, che propone una determinazione non qualitativa dei caratteri della persona, ma di tipo sostanzialistico. Si fa leva su argomentazioni di tipo filosofico-realistico, il cui perno è l'intuizione dell'essere della persona, che ne possa garantire l'immutabilità e quindi l'invulnerabilità a prescindere dai suoi caratteri. Sebbene, dunque, in questo approccio non vengano sottovalutati i *signa personae*, si ha la consapevolezza che vi è un nucleo ontologico radicale che custodisce, al di là della manifestazione di qualità, l'essenza dell'uomo. In questo contesto non si esclude il piano corporeo-biologico-esistenziale-relazionale, ma, inglobandolo, si cerca di darne un fondamento, una piattaforma metafisica, tesa a garantire l'identità durevole del soggetto e dunque l'indisponibilità alla manipolazione, per cui si ha la possibilità di fondare lo stesso concetto di dignità dell'essere umano. Questo nucleo è eccedente a qualsiasi operazione della persona stessa. Si è persona in un atto istantaneo, pur acquisendo nel tempo e con gradazione la personalità, ovvero tutte quelle qualità che mostrano in grado tendenzialmente perfetto l'esistenza personale. Solo nel momento in cui viene a mancare il carattere essenziale della persona — il suo essere spirituale — solo allora cesserà di esistere la persona. Ma paradossalmente questa sua essenza spirituale emerge con la comparsa biologica nel nuovo essere umano. I caratteri secondari — dalla mobilità alla coscienza — invece non sono essenziali all'essere personale e quindi di per sé la loro mancanza non ne inficia l'essenza. Si orbita nell'ottica della conferma della equiestensionalità dei termini "individuo-uomo" e "persona umana", ricongiungendo biologia a ontologia. È la visione secondo cui non è possibile staccare le fasi vitali nella struttura biologica dall'essere personale, tutte ugualmente importati e dirette teleologicamente sin dallo stadio embrionale. La valorizzazione delle scienze è pienamente espressa, ma considerandole nel loro limite e aprendole all'orizzonte ontologico-realistico. Una scienza che basti a se stessa e si presenti come la sola detentrica della rappresentazione del reale non solo presenterebbe questo in maniera riduzionistica, ma aspirerebbe a configurare un nuovo ordine morale determinato dalle potenzialità della tecnica. D'altronde,

fa riflettere Spaemann, «*la vita e la morte non sono prima di tutto oggetti della scienza*»³¹. Vi è un *quid* di essenziale che rende un “qualcuno” l’essere umano. Gli antichi chiamavano questo “anima” o, meglio ancora, in termini cristiani, “spirito”. Questa scintilla interiore, sfuggente alle scienze empiriche, decreta l’assoluta irriducibilità dell’uomo a qualsiasi altro ente e ne costituisce la sua incondizionatezza, in quanto rappresentante di un assoluto. Solo in questo può esser fondato saldamente il concetto di dignità umana, che non è afferrato adeguatamente al di fuori di un orizzonte religioso, che renda la vita sacra: in fondo, ciò era stato compreso anche da Theodor Adorno (1903-1969) e da Max Horkheimer (1895-1973) quando affermavano che contro l’omicidio alla fine si dà solamente un argomento religioso. Sulla scia della tradizione giudaico-cristiana, Spaemann ritrova il luogo dell’intangibilità dell’uomo, centro propulsivo della persona, nella nozione di “cuore”. Con tale termine si vuol definire «*il fondamento senza fondamento in un senso per il quale nell’antichità non esiste un equivalente intellettuale e concettuale. L’identità del cuore si trova in un luogo più profondo di quello in cui sta ogni determinazione qualitativa*»³². Da qui prende avvio quella scoperta antropologica di cui ancora oggi il nostro mondo occidentale si alimenta e attorno a cui ha costruito, anche in aperta opposizione all’*humus* religioso e culturale che ha generato tale universo concettuale e semantico, i diritti inalienabili dell’uomo o i vari sistemi politici democratici. Perdendo, tuttavia, il quadro normativo di riferimento — la teologia cristiana —, il pericolo è subito evidenziato nella perdita di una visione integrale della persona, di cui ogni uomo fa esperienza concreta nel suo essere così come è. La necessità che s’impone è quella di una rinnovata fiducia nella datità della persona, così come questa nel suo concreto appare e questo passa anche dalla paradossale presa d’atto che la persona può vivere o meno secondo il suo ordine proprio, ovvero dalla consapevolezza della libertà di aderire o meno all’essere. In questo precario equilibrio sta la conservazione o l’autodistruzione dell’umano, l’opzione per l’essere o per il nulla.

³¹ R. SPAEMANN, *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*, trad. it., Lindau, Torino 2011, p. 71.

³² IDEM, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, cit., pp. 22-23.

