

**MATTEO GALLETTI
ANNALISA VERZA
SILVIA ZULLO**

a cura di

BIOETICA

II

**BIOETICA, DIRITTO
E DIRITTI**

**Università degli Studi di Bologna
CIRSFID**

003-2005
università
seguenti
ponsabile
Catania,
Studi di
rsità degli
orsellino,
cientifico
ponsabile
ziata con

e ha diritto di
moralità.
di lasciare a
che la scelta
fatta per me
re valori per
ndo i principi
onibilità della
i sono tenuti
pi, rischia di

Persone, natura e diritti

Matteo Negro

1. Uomo e natura - 2. Persona, diritti e vita.

1. Uomo e natura

Il cartesianismo ha senza dubbio assestato alla nozione di natura umana un colpo decisivo, favorendone il disincantamento e il progressivo appiattimento su un modello di tipo meccanicistico. Ciò che nell'uomo è naturale coincide gradualmente con il naturale *tout court*, che si delinea come una forma a sé stante, al pari della materia. Diviene così nel tempo sempre più difficile riuscire a porre la questione della "natura umana", della sua specificità e unicità. La perdita della capacità di rispondere alla domanda sull'identità dell'uomo porta con sé un pessimismo che investe la sfera globale delle attività. Il socratico "conosci te stesso" diviene una sfida enorme e, per certi versi, insostenibile¹. Se poi si considera che il diaframma interpretativo dell'identità umana che la scienza ha posto in essere (trovando anche nel cartesianismo un valido supporto) non riesce a dar ragione dell'esperienza spirituale e interiore, si ritrovano le ragioni di un ulteriore pessimismo a causa del permanere di un sostanziale oblio dell'uomo nella sua integralità e delle sue potenzialità. Certamente, il modello della "macchina", esaltato dalle scienze cognitive, è epistemicamente potentissimo e assolve bene al ruolo di ridurre al

¹ E. AGAZZI, *Sciences de la vie, image de l'homme et progrès*, in AA.VV., *Biologie moderne et visions de l'humanité*, Bruxelles, De Boeck, 2004, p. 49; "L'aspetto paradossale di questa invitation consiste dans le fait que, apparemment, la connaissance de soi est une tâche facile, vu qu'il n'y a pas de diaphragme qui s'interpose entre le sujet qui connaît et l'objet de cette connaissance. Toutefois, cette facilité se transforme en difficulté si l'on considère justement la connaissance comme une opération qui exige une altérité, une prise de distance entre le sujet et l'objet. A partir de ce moment, l'objectivation de soi se présente comme une entreprise désespérée et on se sent poussé à la recherche des *moyens* indirects (c'est-à-dire des 'sources de connaissance') pour y parvenir".

minimo il mistero attorno alla natura umana. Tuttavia, esso non dà ragione fino in fondo dell'evidenza fenomenologica della dualità (fisicità ed interiorità)², della dimensione dell'intenzionalità, delle evidenze morali (dovere, libertà, coscienza). La scienza galileiana è così pervenuta alla convinzione che il problema metafisico della natura (essenza) delle cose sia un problema evanescente da un punto di vista scientifico. Come Evandro Agazzi ha puntualizzato, ciò non ha però condotto a un decremento della forza epistemica delle conclusioni scientifiche (*the scientific image of the world*), ma ha ricondotto l'oggettività del mondo fisico (e dunque anche dell'uomo, come parte di esso) all'interno dell'*artificialità* (sperimentazione, manipolazione, calcolo), introducendo la possibilità dello scarto e della variazione³. L'artificiale, che nella visione classica non vive di vita propria ma di intenzionalità e causalità traslate, con la modernità funge da specchio in cui si riflette una certa immagine dell'uomo⁴.

La cultura occidentale ha elaborato in modo sistematico il concetto di natura sin dagli albori del pensiero ellenico. La filosofia di Aristotele ha perfezionato la distinzione tra naturale e artificiale. La sua divisione concettuale ha retto per lungo tempo, sino allo sviluppo della scienza sperimentale moderna. Tuttavia, il perfezionamento ulteriore del concetto di tecnica e il suo maggior impatto nella vita sociale hanno accentuato ma anche distorto la già ambigua relazione

² *Ibidem*, p. 54: "[L]'homme est capable d'intérioriser le monde externe tout en ne s'identifiant pas ontologiquement avec celui-ci. Cette 'présence interne' du monde constitue l'ensemble des *représentations*, et la faculté de produire des représentations a été indiquée en philosophie par le terme d'*intentionnalité*'".

³ E. AGAZZI, *Nature and the Natural: Some Philosophical Reflections*, in «Studies in Science and Theology», 3 (1995), p. 5: "Scientific observation is *instrumental* observation and, moreover, the experimental set-up is such that, not, so to speak, Nature in itself, but only those aspects of Nature that can be *artificially* isolated by the experimental procedures can really be described and explained. *Contemporary* science has completed this transition: what is studied and discussed in actual scientific practice is not Nature in itself, but previously elaborated *scientific* result and theories".

⁴ *Ibidem*, p. 4: "What distinguishes the traditional from the modern way of considering the artificial is that in tradition this constituted something intermediate between Nature and man, something which is not natural but is also distinct from man, since it is simply man's *production*. In modernity, the artificial has been more strictly related with man, since it is considered to constitute the 'world of man' in a substantial sense".

fra i due
percorso

Per
irrevocabile
all'ordine
per altre
e della
Degli og
stesso il
dall'este
stessi, m
potrebbe
tale prin
sostato
definizio
natura p
rispetto
giacche
qualunq
accidenti
descritt
per defin
accidenti
dell'uom
artificiali

"Aut
"E. Me
in stes
dramma
tempo d
oggetti
possibil
per descr
si deve
stato: ch
che quei
cultura
inter con
determina

fra i due termini e hanno obbligato ad una revisione semantica, il cui percorso non è privo di insidie.

Per Aristotele il nesso fra natura e sostanza è strettissimo e irrevocabile. Naturale è soltanto la sostanza, l'artificiale appartiene all'ordine dell'accidentale: "[d]egli enti alcuni sono per natura, altri per altre cause [...] la natura è un principio e una causa del movimento e della quiete in tutto ciò che esiste di per sé e non per accidente". Degli oggetti prodotti artificialmente "nessuno di essi, infatti, ha in se stesso il principio della produzione, ma alcuni lo hanno in altre cose e dall'esterno, come la casa e ogni altro prodotto manuale; altri in se stessi, ma non per propria essenza, bensì in quanto accidentalmente potrebbero diventare causa a se stessi [...] ha natura tutto ciò che ha tale principio. E tutte queste cose sono sostanze, perché esse sono un sostato e la natura è sempre in un sostato"⁵. Sin da subito la definizione di natura viene applicata all'uomo. La domanda sulla sua natura punta ad una chiara risposta essenzialistica. Anzi è proprio rispetto all'uomo che ha senso distinguere fra sostanze e accidenti, giacché la sfera delle "affezioni" umane è più ampia rispetto a qualunque altra: l'uomo in quanto produttore, artefice di elementi accidentali, rientra a pieno titolo in una molteplicità di schemi descrittivi. E, come precisa Aristotele, qualunque predicato si utilizzi per definire l'essenza dell'uomo, esso farà sempre riferimento ad un accidente. La natura dell'uomo risiede invece nel "sostato"; l'essenza dell'uomo è ciò in virtù di cui i suoi accidenti esistono: la sua *animalità*, il suo specifico principio di vita e movimento⁶. Non va

⁵ ARISTOTELE, *Fisica*, in *Opere*, Bari, Laterza, 1987, vol. 3, II, 192b (corsivo mio).
⁶ ID., *Metafisica*, in *Opere*, Bari, Laterza, vol. 6, IV, 4, 1007a: "Nulla vieta, quando ci si domanda se è vero o non è vero che questo dato oggetto sia uomo, bisogna dare una risposta che abbia un unico significato, senza aggiungere, peraltro, che quel dato oggetto è anche bianco e grande. E in verità gli accidenti sono infiniti e non è possibile enumerarli [...] Allo stesso modo, pertanto, anche se il medesimo oggetto è per diecimila volte uomo e non-uomo, alla domanda se un tale oggetto è un uomo non si deve mai rispondere aggiungendo che esso è nello stesso tempo anche non-uomo, a meno che non si aggiungano nella risposta anche tutte quante le altre cose accidentali che quel dato oggetto è o non-è; ma se si fa questo, non si può discutere più. Insomma, coloro che ragionano in questo modo sopprimono la sostanza e l'essenza. Infatti essi sono costretti ad affermare che tutte le cose sono accidentali e che non esiste una determinata cosa che è essenzialmente animale. Se, infatti, ci sarà una determinata

esso non dà
 nella dualità
 natività, delle
 galileiana è
 fisico della
 da un punto
 ato, ciò non
 emica delle
 (rid), ma ha
 dell'uomo,
 mentazione,
 illo scarto e
 non vive di
 a modernità
 "uomo".
 o il concetto
 filosofia di
 rtificiale. La
 illo sviluppo
 zionamento
 o nella vita
 na relazione

me tout en ne
 me du monde
 eprésentations

in «Studies in
 instrumental
 so to speak,
 isolated by the
 Contemporary
 actual scientific
 and theories".
 edem way of
 e immediate
 nent from man,
 n more strictly
 of man' in a

inoltre dimenticato che tale principio sostanziale anima individui la cui esistenza è ben delimitata nel tempo e nello spazio. L'orizzonte fondamentale, l'autentico punto di fuga della filosofia naturale aristotelica nell'esame dello statuto dell'uomo riguarda il principio vitale e non meccanico degli individui⁷.

Il naturalismo metafisico era stringente anche da un punto di vista assiologico e riconosceva all'ordine delle cose il carattere della perfezione. La scienza moderna ha svuotato di valorialità e finalità il mondo fisico, eliminando il rischio della fallacia naturalistica. In forza della sottrazione del carattere di necessità intrinseca da alcune manifestazioni della natura, le modificazioni "artificiali" non ledono più il principio dell'intangibilità dell'ordine dell'essere, ma addirittura rientrano nel normale corso dell'evoluzione contingente⁸. Queste

cosa che è essenzialmente 'uomo', questa non si identificherà né con 'essere non-uomo' né con 'non-essere uomo' (quantunque queste siano negazioni di quella); infatti, quello che allora si intendeva significare era un'unica cosa, vale a dire la sostanza di una data cosa. Ma significare la sostanza di una data cosa vale come dire che l'essenza di tale cosa è appunto quella e non altro. Se, invece, l'essere essenzialmente uomo si identifica con l'essere essenzialmente non-uomo o col non-essere essenzialmente uomo, allora l'essenza sarà qualche altra cosa, e di conseguenza essi saranno costretti ad ammettere che nessuna cosa ha una definizione di tal genere, ma che tutte le cose sono accidentali. E in verità proprio in questo consiste la differenza tra sostanza e accidente: il bianco è accidentale all'uomo perché questi è bianco, ma il bianco non è la sua essenza. *Ma se si afferma che tutte le cose sono accidentali, non vi sarà un oggetto primario in virtù del quale gli accidenti esistono*, dal momento che l'accidente sta sempre a significare il predicato di qualche sostrato. In tal caso, allora, non si potrà evitare il processo all'infinito del predicato" (corsivo mio).

⁷ R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 149: "La 'forma' aristotelica non è *superveniens*, non è una sovrastruttura su un'entità già presente o su una pluralità di tali entità, che le congiunga a una superiore unità accidentale, come il membro di un'associazione all'associazione stessa. La 'forma' è piuttosto il principio strutturale di un'unità vivente e questa è una realtà elementare, le cui parti esistono soltanto come parti. Le parti sono soltanto virtuali *entia per se*, enti autonomi, che diventano tali soltanto se l'unità vivente si dissolve, cioè quando l' 'anima' scompare".

⁸ E. AGAZZI, *Nature and the Natural*, cit., p. 8: "With the constitution of modern science, as we have seen, ontological necessity is removed from Nature, but a weaker condition is introduced in its place, that of natural *determinism*: natural laws are perhaps contingent (in the sense that they might have been different from what they

variazio
concezio
costituis
un qual
ad una
vogliono
di altri
tipologi

La p
pertanto
tale e l
dell'ope
fine di a
(PCN).
riconosc
l'impieg
In sinte
fittizia
cioè an
scientific
l'esperie
di ogni
non son
scienza

Il mo
il rispet
tecnolog
regione
ontologi

actually a
it is impos
Ibidem.
the natura
the means

E AGA
bioéthique
l'artificiel
actuellem
qui est pe

variazioni non mettono in fin dei conti in crisi l'impalcatura della concezione teleonomica della natura, proprio perché la legge naturale costituisce un vincolo oggettivo troppo forte per essere equiparato ad un qualsivoglia prodotto storico-culturale. La natura, tuttavia, si presta ad una interazione con i soggetti razionali e liberi, i quali possono, se vogliono, favorire la sua evoluzione in simbiosi con il perseguimento di altri fini razionali, oppure tentare di ostacolarla, introducendo tipologie di incompatibilità teorico-pratiche.

La prospettiva nella quale si spinge l'antropologia filosofica è pertanto quella dell'accordo tra il rispetto dell'essere umano in quanto tale e la valorizzazione dell'artificiale, in quanto documentazione dell'operatività stessa dell'uomo che crea continuamente qualcosa al fine di adattare a sé il mondo. Il "principio di compatibilità naturale" (PCN), ricavato dalle riflessioni di Agazzi, compendia da un canto il riconoscimento del fondamento teleologico della natura e dall'altro l'impiego di mezzi contingenti utili al raggiungimento dei fini naturali. In sintesi: il naturale si esprime come compatibilità "realizzata" e non finizia di intrinsecamente naturale e di contingentemente naturale, cioè artificiale.⁹ Ovviamente, anche se, come detto, l'immagine scientifica del mondo non prevede il concetto di teleologia, l'esperienza umana nella sua complessità apparirebbe opaca al di fuori di ogni considerazione dei fini (fini dell'azione ecc.). Scopi e fini che non sono determinabili obiettivamente attraverso il metodo della scienza sperimentale, ma solo attraverso un'accurata analisi filosofica. Il mondo dell'artificiale è l'ambiente naturale dell'essere umano e il rispetto della natura non implica il rifiuto dell'artificiale, del tecnologico, ma solo la giusta considerazione della relazione fra la regione dell'artificiale, nelle sue varie forme, e le altre regioni ontologiche.¹⁰ In forza di tale considerazione si può non sovrapporre

actually are), however since they exist, they strictly command natural phenomena and it is impossible to escape them".

⁹ *Ibidem*, p. 11: "even if we admit that the artificial is legitimate provided it respects the natural ends, it is by no means logically founded that we must also keep faithful to the means contingently employed by Nature for attaining such ends".

¹⁰ F. AGAZZI, *L'être humain et la nature dans le discours bioéthique*, in *Le discours bioéthique*, a cura di P. Kemp, Paris, Cerf, 2004, pp. 84-85: "[L]e monde de l'artificiel (c'est-à-dire, le résultat de la manipulation humaine de la Nature) est acclément l'environnement naturel de l'être humain (c'est-à-dire l'environnement qui est proportionné à sa nature spécifique). C'est pourquoi l'exigence morale de

individui la
L'orizzonte
fia naturale
il principio

unto di vista
rattere della
e finalità il
ica. In forza
da alcune
non ledono
a addirittura
e⁸. Queste

on "essere non-
oni di quella);
vale a dire la
vale come dire
vece, l'essere
mo o col non-
di conseguenza
e di tal genere,
sto consiste la
perché questi è
e le cose sono
ndenti esistono,
alcune sostato,
icato" (corviso

... Roma-Bari,
za, non è una
entità, che le
un associazione
de di un'unità
come parti. Le
tali soltanto se

tion of modern
; but a weaker
natural laws are
from what they

l'una regione all'altra né si devono operare forzature riduzionistiche. Ciò che segna la diversità ontologica di fondo fra l'umano e l'artificiale, ma che in qualche modo di questi suggella la compatibilità e la continuità, è la dimensione dell'intenzionalità: "possiamo dire che l'anello mancante, per usare una famosa locuzione cara ai teorici dell'evoluzione biologica, fra l'intelligenza artificiale e quella naturale (che si mostra già a livello animale, prima che a livello umano), pare indubbiamente essere l'intenzionalità. Il riconoscimento di questo fatto non si limita a confutare ogni riduzionismo fisicalistico, ma mostra l'inadeguatezza anche di quelle forme di emergentismo che sono capaci di vedere i livelli più elevati della realtà soltanto come complessificazioni di quelle inferiori, lasciandosi sfuggire la vera natura del nuovo e del diverso"¹¹. L'intenzionalità rappresenta il vero principio di individuazione dell'azione umana. Quest'ultima si distingue da qualsivoglia attività riproducibile non in forza della sua effettività, del mero risultato, ma dell'atteggiamento razionale che la suscita e la porta a realizzazione, contrassegnandola in modo unico e definitivo. L'azione è pertanto un'operazione perfettamente adeguata all'atteggiamento razionale del soggetto che è ad essa irrevocabilmente connesso (*operari sequitur esse*). Al contrario, le operazioni degli automi o delle macchine in genere sono valutabili in base al risultato, in quanto esiti di processi emulativi¹². L'intenzione,

respecter la nature [...] entraîne le respect du droit humain à utiliser et à modifier la Nature et considère l'artificiel comme une partie de la Nature qui provient de la nature particulière de l'être humain. Seule une perspective cosmocentrique [...] semble contenir les éléments nécessaires pour éviter de glisser de l'appréciation positive (légitime) de l'artificiel à l'affirmation que *chaque* forme de l'artificiel est moralement légitime. [...] [L]a justification de la légitimité de l'artificiel, qui est une défense particulière de la *liberté d'action* humaine, doit être inscrite à l'intérieur d'un contexte moral de *respect* aussi pour les régions ontologiques qui sont différentes de celle de l'être humain, de son monde et de ses besoins. En particulier la réalisation de l'artificiel doit respecter non seulement un étalage d'obligations *morales* concernant les humains [...], mais aussi la Nature".

¹¹ E. AGAZZI, *Operazionalità e intenzionalità: l'anello mancante dell'intelligenza artificiale*, in *Intelligenza naturale e intelligenza artificiale*, a cura di S. BIOLO, Genova, Marietti, 1991, p. 13.

¹² Agazzi spiega analiticamente il senso del principio classico dell'*operari sequitur esse*: «the technical attitude focuses its interest on what the different beings (machines, animals, men, etc.) are able to *do*, while the philosophical attitude aims at establishing

la dimen
criterio d

La p
accetu
quell
da un
del do
fattual
dover
che su
in cui
assegn
Ma, ap
non si
dimen
"uman

L'analog
alcune in
sussiston
comporta
entità ide
D'altron

«the tech
attitude
some nat
being un
and how t
what the
attitude
being, wh
what is c
technical
«operari
E. AGAZ
1991, p.
"CE E
«operari

la dimensione del dover-essere di ogni atto tipicamente umano è un criterio di tipo fattuale-ideale (aperto all'intersoggettività):

La presenza di una dimensione di dover-essere è infatti accettabile a tutti i livelli dell'agire tipicamente umano, ossia di quell'agire in cui *consta* che l'uomo si comporta diversamente da un animale [...]. L'esistenza presso l'uomo di una dimensione del dover-essere è qualcosa che *si constata*, ha cioè una radice fattuale, non comporta un illecito "passaggio dall'essere al dover-essere", bensì rispecchierà il fatto che *qualunque* azione che sia autenticamente umana (indipendentemente dal "livello" in cui si colloca) è sempre guidata da una "intenzione" che ne assegna lo scopo e le offre un criterio o un ideale di "perfezione". Ma, appunto, questo criterio non è più fattuale, bensì ideale, esso non si trova nell'esperienza stessa [...] tuttavia esso è tale che, dimenticandocene, non riusciremmo più a qualificare come "umane" le "azioni dell'uomo".¹³

L'analisi uomo-macchina tende ad ignorare (anche se favorisce alcune interessanti applicazioni di tipo locale) il fatto che non soltanto sussistono comportamenti tendenti ad uno o più scopi, ma comportamenti, per dirla con Agazzi, orientati-da-valori attraverso entità ideali intenzionate che divergono modelli della nostra attività.¹⁴ D'altronde, le conseguenze sul piano morale e persino giuridico non si

what these beings are in themselves. Now, the arbitrary extrapolation of the technical attitude consists in the pretention of claiming that two beings are *essentially* of the same nature if they are both able to do a certain number of identical or very similar things (underestimating the question about *how* these two beings do the same things, and also that of the existence of *other things* which one of them may be able to do while the other is not). On the other hand the extrapolation of the philosophical attitude consists in pretending that these two beings do actually perform *different* things, when they seem to perform the same things, because of a difference in nature which is considered to exist between them (and this is clearly false from a strictly technical point of view): E. AGAZZI, *Intentionality and Artificial Intelligence*, in «Epistemologia», 4 (1981), n.s., pp. 196-197.

¹³ E. AGAZZI, *I fondamenti filosofici dei diritti umani*, in «Cenobio», 4 (1987), pp. 333-334.

¹⁴ Cfr. E. AGAZZI, *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Milano, Rusconi, 1992, pp. 128-129.

uzionistiche.
l'umano e
suggerla la
intenzionalità:
sa locuzione
a artificiale e
che a livello
conoscimento
o fisicalistico,
eggenismo che
oliano come
agire la vera
esente il vero
est'ultima si
za della sua
ionale che la
modo unico e
nte adeguata
e ad essa
contrario, le
o valutabili in
L'intenzione,

et à modifier la
ient de la nature
que [...] semble
scation positive
l'artificiel est
ciel, qui est une
a l'intérieur d'un
n différentes de
la réalisation de
rles concernant
de l'intelligenza
ra di S. BILOLO,

operari sequitur
eings (machines,
us ai estabishing

fanno attendere. La macchina programmata per uno scopo "vale" nella misura in cui esegue il suo programma; nel momento in cui cessa di eseguirlo, perde tutto il suo valore. Tuttavia, la macchina si inserisce appieno nella cornice dei comportamenti dei soggetti che la producono e la programmano. Tali comportamenti sono accompagnati da esigenze e ragioni normative, cioè da giudizi di tipo logico-razionale sulle relazioni sussistenti tra stati di fatto; in parole povere, l'azione umana implica una capacità di comprendere le relazioni fra stati di fatto, una capacità di *giudicare*, che è anche capacità normativa, perché il giudizio è norma dell'azione individuale e sociale¹⁵.

2. Persona, diritti e vita

Dall'analisi filosofica dell'esperienza umana determiniamo che l'uomo ha una dignità particolare nella scala del vivente. La superiorità ontologica è garantita dal fatto incontestabile che l'uomo in quanto persona è dotato di una dimensione non materiale o spirituale. Questa però è una proprietà dell'essere umano nella sua integralità, secondo la totalità della sua esperienza. E l'intangibilità della persona è l'intangibilità della totalità della persona e non di una singola parte, slegata dall'unità. Se qualcuno perde un braccio in un incidente, l'integralità del suo essere persona non viene indebolita. Al braccio amputato non compete questa proprietà, giacché separato irrimediabilmente non tanto dalle altre parti del corpo, quanto dalla persona cui tutte le parti appartengono. D'altro canto, se dopo un po' viene applicata una protesi (come qualsiasi altro organo impiantato in casi analoghi) in grado di sostituire il braccio e restituire una funzionalità parziale, la protesi non lede il principio di intangibilità, ma partecipa dell'unità dell'essere personale. Così, l'uomo persegue i fini ultimi, che la natura razionale in primo luogo individua ed esalta,

¹⁵ E. AGAZZI, *I fondamenti filosofici dei diritti umani*, cit., p. 337: "Se l'uomo è una macchina (e tale esso è obbligato ad essere se nient'altro che la materia e le sue leggi devono bastare per la comprensione della sua natura), nulla è più 'razionale' che lo sfruttamento dell'uomo, poiché una macchina è fatta per essere sfruttata [...] Il diritto nasce soltanto in presenza di un'altra coscienza, in presenza di qualcuno che, idealmente, possa chiedermi: 'perché mi fai questo?', ossia in presenza di un altro soggetto".

e le singo
particolar
altrettanto

In più,
del dover
registrazio
intenzional
compimen
e riconosce
tipo met
dell'esper
cogenza id

La natu
essere stud
natura è
investe l'a

l'includ
nell'inte
nella co
che que
in esse
una rich
essere
intellig

Ciascun m
interno u
ricostruzio
dell'esper
filosofica
deriva dal

"E A. GAZZ
nature de
arbitraria che
mag. di ricer
at allegorici p

e le singole parti partecipano di questi fini ultimi con i propri fini particolari, i quali però non sono equiparabili ai primi e non sono altrettanto determinanti assaiologicamente.

In più, rispetto agli altri esseri viventi l'uomo è dotato di un senso del dover essere. Non risponde alla realtà solo attraverso la registrazione del dato, ma anche mettendo in atto una sorta di intenzionalità morale, astruendo in un certo senso l'immagine del compimento di un'azione, di un desiderio, di un pensiero, e istituendo e riconoscendo valori, motivazioni, significati. Questa è un'istanza di tipo metafisico e non scientifico, che oltrepassa l'ambito dell'esperienza scientifica. La dimensione deontologica ha una sua coerenza ideale, asimmetrica rispetto alla visione naturalistica¹⁶.

La natura è d'altronde una realtà multifattoriale e non può pertanto essere studiata attraverso un solo metodo di indagine. Lo studio della natura è compositivo e rispetta due esigenze. La prima esigenza investe l'applicazione del criterio di compatibilità:

l'includibilità del "punto di vista dell'interio", non soltanto nell'interpretazione dei risultati teorici delle scienze, ma anche nella costruzione delle stesse teorie scientifiche, dal momento che quella che di solito viene indicata come esigenza di rispettare in esse la *coerenza logica*, non ha quasi mai i caratteri banali di una richiesta di evitare le contraddizioni formali, bensì quella di essere compatibile con certi criteri molto generali di *intelligibilità*.

Ciascun metodo particolare deve poter tendere a riprodurre al suo interno una dinamica (metafisico-regolata) non banale e di ricostruzione dell'interio dell'esperienza e non di riduzione dell'esperienza stessa. La seconda esigenza riguarda la prospettiva filosofica nel suo insieme, come prospettiva dell'interio, che non deriva dalla sommaria delle indagini particolari, ma piuttosto dallo

¹⁶ E. AGAZZI, *Nature and the Natural*, cit., p. 17: "When acting according to this ideal that of other persons) are guided by our conscious intention not to passively adhere to artificial, the manipulation of Nature, the use of our body, the intervening on it and on picture, we act morally, in the sense that our actions (including our creation of the an alleged given Nature, but to promote what is good for ourselves and others".

no "vale" nella
n cui cessa di
na si inserisce
getti che la
accompagnati
i tipo logico-
parole povere,
e relazioni fra
cità normativa,
ale¹⁵.

miniamo che
viente. La
le che l'uomo
materiale o
ano nella sua
l'intangibilità
a e non di una
braccio in un
indebolita. Al
ccché separato
quanto dalla
e dopo un po'
piantato in
restituire una
intangibilità,
mo persegue i
idua ed esalta,

Se l'uomo è una
ena e le sue leggi
razionale' che lo
taia [...] Il diritto
di qualcuno che,
senza di un altro

scarto ineliminabile che sussiste tra ogni teoria e la natura come problema generale:

il punto di vista dell'intero è proprio quello che caratterizza la prospettiva filosofica in senso lato, e quella metafisica in particolare: filosofia e metafisica, infatti non si caratterizzano tanto per il fatto di occuparsi di certe cose o di certi tempi, ma per il *modo* di occuparsene, ossia per la prospettiva di globalità con cui investono *qualunque* oggetto di cui si occupano (anche se non intendiamo dire che lo stile della filosofia sia soltanto questo). Diremo allora, in sostanza, che le scienze contengono parecchia filosofia e metafisica *implicite*¹⁷.

Che cosa significa allora considerare l'uomo come essere naturale? Significa indubbiamente tenere conto delle conoscenze fattuali che le scienze naturali acquisiscono; significa altresì includere punti di osservazione dell'esperienza che aprono alla normatività intrinseca dell'esperienza umana, ad una fenomenologia eidetico-costitutiva altrettanto obiettiva. La prescrittività, la valorialità, il dover essere come dimensione continua dell'agire, l'intenzionalità, la coscienza, l'interiorità: sono anch'essi fattori dell'esperienza cui è opportuno che le scienze empiriche consacrino i loro sforzi ermeneutici, ma secondo una modalità compatibilista e non riduzionista. Una cosa è studiare l'intenzionalità della coscienza applicando una matrice computazionale o biologica che inseguia la prospettiva di una compatibilità, un'altra cosa è studiare l'intenzionalità della coscienza con la consapevolezza dell'esistenza di un'esclusiva piattaforma di tipo computazionale o biologico¹⁸. Pertanto, non ha senso separare

¹⁷ E. AGAZZI, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, Casale Monferrato, Piemme, 1995, p. 5.

¹⁸ E. AGAZZI, *Il bene, il male e la scienza*, cit., p. 293: "Questo insieme di conoscenze [fattuali] contribuisce potentemente a farci delineare un'*immagine dell'uomo*, a dirci in una certa misura 'che cosa effettivamente siamo'. Ma la nostra immagine dell'uomo contiene altresì, e in misura non meno essenziale, la delineazione di 'ciò che vorremmo essere', ossia l'insieme dei *fini* o degli ideali che, secondo noi, un uomo o un'umanità veramente realizzati *dovrebbero attingere*. Possiamo quindi tornare a parlare di *natura umana*, purché ci rendiamo conto che questa natura, molto di più che qualcosa di dato, è un *compito da realizzare*, è un insieme di condizioni di fatto e di fini [...] In tal modo risulta anche possibile superare la dicotomia tra

categorica
categorizz
compatibil
modo tut
verso la n
corporeit
e verific
che potr
naturale
macchina
non app
struttural
costituim
Simondoe

descrittivo
dovessi tro
me il dover
concetti e
come face
effettivame
assumono l
comporti in
concetto m
un'immagin
valori che n
E. AGAZZI
«Epistemologi
more and n
man is a co
e.g. body a
sense». If v
implicit int
includes as
the names
pregnancy
headings
human bod
the realizat
the unitary
remain also

categorialemente "corpo" e "mente", osserva Agazzi, se a queste categorizzazioni non possono contribuire ontologie differenti e compatibili. La dimensione della corporeità umana, poi, documenta in modo tutto particolare il fatto incontrovertibile dell'essere orientata verso la realizzazione di compiti di natura "spirituale"¹⁹. Nell'uomo la corporeità, che obbedisce a meccanismi di funzionamento assai precisi e verificabili empiricamente, è subordinata all'esecuzione di quelle che potremmo chiamare operazioni non corporee. Nell'universo naturale sin qui noto è certamente questo un fenomeno unico: la macchina umana pulsa e agisce in funzione di qualcosa che non appartiene al suo modo di funzionamento, ma che è strutturalmente e indissolubilmente collegato ad essa, tanto da costituire in qualche modo l'energia potenziale, per dirla con Simondon. Nutriti e vivere non rappresentano per l'uomo gli unici

descrittivo e prescrittivo, dicotomia che si esprime spesso dicendo che, se anche dovessi trovarmi in presenza di una chiara tavola dei valori, non ne scaturirebbe per me il *dovere* razionale di attuarli. Ciò è vero se i valori vengono ipostizzati, ossia concepiti come entità metafisiche distaccate, ma se i valori vengono considerati come facenti parte dell'immagine dell'uomo (ossia della natura umana quale effettivamente e razionalmente ho accettato di rappresentarla), allora essi assumono la natura di *caratteri costitutivi* e diventa pertanto *razionale* che l'uomo si comporti in conformità ai suoi caratteri costitutivi. Come si vede, il tradizionale concetto metafisico della morale che si ancora nella natura umana è di fatto un'immagine storicamente in evoluzione, nella quale l'umanità iscrive anche i fini e i valori che ritiene meritevoli, o addirittura doverosi, promuovere".

E. AGAZZI, *Mind and Body: A Philosophical Delineation of the Problem*, in *Epistemologia*, 4 (1981), n.s., pp. 19-20: "Something of which we are becoming more and more aware nowadays is that we must recover a unitary view of man, as man is a complex and many-sided reality, which cannot be understood by separating, e.g., body and spirit (or body and mind, if we understand "mind" in a sufficiently rich sense). If we keep this need of unity in view, we can accept to a large extent the implicit intention of dualism, as far as it points out that the complex reality of man includes aspects which may be grouped together under two main headings, for which the names of *mind* (or soul, or spirit) and *body* may be used, owing to the historical pregnancy of their meanings; but it would be dangerous to 'substantialize' these headings. As a matter of fact, what is becoming more and more clear is that the human body itself is a peculiar body indeed, which is so to speak "oriented" toward the realization of performances which we still call "spiritual" [...] to the delineation of the unitary and complex image of man no source of information and insight may remain alien".

a natura come

rafferizza la
metafisica in
ratterizzano
i tempi, ma
di globalità
pano (anche
sia soltanto
contengono

essere naturale?
fatti che le
ndere punti di
ività intrinseca
ico-costitutiva
l dover essere
la coscienza,
opportuno che
ci, ma secondo
cosa è studiare
una matrice
ettiva di una
della coscienza
piatforma di
senso separare

asale Montefratto,

me di conoscenze
dell'uomo, a dirsi
nostra immagine
lizzazione di 'ciò
secondo noi, un
Possiamo quindi
esta natura, molto
e di condizioni di
la dicotomia tra

fini; essi sono anzi relativi all'affermazione di obiettivi non materiali (progetti, idee, fedi, ecc.)²⁰. Non solo, ma proprio l'esperienza dell'interiorità oggettiva è al centro della vita intersoggettiva, dei linguaggi, delle tradizioni sociali e culturali e riveste un ruolo spesso e volentieri addirittura negato a manifestazioni ben più prosaiche dell'esistenza. È un'esperienza della persona, nella persona, ma non è riducibile a epifenomeno della pura soggettività, a manifestazione dell'autonomia monadica degli individui. Con questa "evidenza fenomenologica" sono alle prese i differenti sistemi politico-culturali nel tentativo di fondare all'interno dei sistemi giuridici la tutela più compiuta delle persone:

Le costruzioni ideologiche, filosofiche, religiose, culturali sono semplicemente modi differenti di *interpretare e spiegare* quest'evidenza di base, ma esse non possono confutarla né modificarla. Perciò, se il riconoscimento dei diritti umani può essere raggiunto *analizzando* semplicemente quest'evidenza fenomenologica, siamo legittimati a dire che è possibile ottenere una tale fondazione indipendentemente da ogni presupposto filosofico, ideologico, religioso o culturale. Questo è precisamente quanto noi crediamo di aver fatto: abbiamo preso sul serio l'evidenza fenomenologica dell'esistenza di una dimensione del dover-essere, o dovere, come una caratteristica delle azioni umane, e derivato dalla sua analisi i concetti di umana dignità, di rispetto, di diritti assoluti²¹.

²⁰ E. AGAZZI, *Sciences de la vie, image de l'homme et progrès*, cit., pp. 57-58: "Cette sphère de l'intériorité est loin de se réduire purement et simplement à une sorte de point élémentaire insondable, obscur et inexprimable: elle constitue un véritable monde intérieur qu'on peut analyser, approfondir, explorer, même en utilisant des méthodes appropriées que l'humanité s'est efforcée de préciser et de pratiquer dans les différentes cultures, y compris la culture occidentale, avant que l'impérialisme de la technoscience ne fasse tomber en désuétude une pareille préoccupation [...] Nous devons reconquérir l'idée d'une *intériorité objective*, car celle-ci est une réalité dont tous les hommes ont l'*expérience* (même s'il ne s'agit pas de l'expérience sensible), qu'ils peuvent comprendre, dont ils peuvent parler réciproquement, qu'ils peuvent sonder et dont ils peuvent enseigner l'analyse à d'autres personnes".

²¹ E. AGAZZI, *Perché gli esseri umani hanno diritti?*, in «Nuova Secondaria», 13 (1996), p. 50.

L'ambito
nel mondo
diritto. A
esponenti
però erano
naturalisti
sforzo di
progetto
Francesco
fondamen
riguardan
pratico i
conoscenza
natura um
di ricerca
natura. L
epistemol
sensata de
del dover-
mettono i
distinzion
vede, non
ma di tipo
Finnis ha
sua defin
rationali c
nostra inc
attraverso
caso deve
essere co
Esistono i
non sono

²² In J. M. F.
Guappacchi

²³ *Ibidem*, p.
esprimere vi

²⁴ *Ibidem*, p.

L'ambito del diritto accoglie oggi con favore, soprattutto in America e nel mondo anglosassone, un confronto più stretto fra naturalità e diritto. A dire il vero, tentativi in tal senso, erano già stati compiuti da esponenti importanti della filosofia neoscolastica, i quali non sempre però erano riusciti a scansare il rischio incombente della fallacia naturalistica. Ciò che pare attualmente interessante non è tanto lo sforzo di dedurre principi primi di un diritto naturale, quanto il progetto della teoria neoclassica per la quale, come ci ricorda Francesco Viola, "dalla ricerca epistemologica dei principi fondamentali della ragion pratica si possono trarre conoscenze riguardanti il problema della natura umana. Poiché cogliamo sul piano pratico i fini intellegibili degli atti umani, veniamo in possesso di conoscenze che ci consentono poi di formulare proposizioni sulla natura umana"²². Naturalmente, si tratta di individuare un programma di ricerca e non di enucleare un corpus di conoscenze innate sulla natura. La razionalità pratica costituisce pertanto la prospettiva epistemologica che può condurre ad una classificazione concludente e scensata dei diritti assoluti della persona²³. Attraverso una ricognizione del dover-essere dell'azione che le esigenze di una ricerca razionale mettono in luce, possiamo approdare, ad esempio, ad una prima distinzione fra ragioni strumentali e ragioni non strumentali. Come si vede, non si tratta in nessun modo di una distinzione di tipo metafisico, ma di tipo pratico (prima ancora che morale). D'altronde, come John Finnis ha ricordato, lo stesso Tommaso d'Aquino aveva specificato la sua definizione di legge naturale (*participatio legis aeternae in rationali creatura*): partecipiamo alla legge dell'universo attraverso la nostra inclinazione naturale all'atto dovuto e al fine dovuto²⁴, cioè attraverso la nostra naturale inclinazione a compiere ciò che in ogni caso deve sempre essere compiuto (e a non compiere ciò che non deve essere compiuto), seguendo una finalità che non è strumentale. Esistono infatti delle ragioni per agire che sono date per se stesse e non sono strumentali a risultati o conseguenze esterne? Possiamo

²² In J. M. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, tr. it. a cura di F. VIOLA, Torino, Giappichelli, 1996, p. XI.
²³ *Ibidem*, p. 216: "la moderna grammatica dei diritti costituisce un modo per esprimere virtualmente tutte le esigenze della ragionevolezza pratica".
²⁴ *Ibidem*, p. 436.

i non materiali
 o l'esperienza
 soggettiva, dei
 ruolo spesso e
 più prosaiche
 sona, ma non è
 manifestazione
 sta "evidenza
 politico-culturali
 ci la tutela più

ulturali sono
 e spiegare
 onfutarla né
 i umani può
 est' evidenza
 è possibile
 e da ogni
 ale. Questo
 or: abbiamo
 enza di una
 caratteristica
 concetti di

pp. 57-58: "Cete
 ni à une sorte de
 que un véritable
 en utilisant des
 de pratiquer dans
 l'impatisme de
 upation [...] Nous
 une réalité dont
 éence sensible),
 n, qu'ils peuvent
 Secondaria», 13

L'ambito del diritto accoglie oggi con favore, soprattutto in America e nel mondo anglosassone, un confronto più stretto fra naturalità e diritto. A dire il vero, tentativi in tal senso, erano già stati compiuti da esponenti importanti della filosofia neoscolastica, i quali non sempre però erano riusciti a scansare il rischio incombente della fallacia naturalistica. Ciò che pare attualmente interessante non è tanto lo sforzo di dedurre principi primi di un diritto naturale, quanto il progetto della teoria neoclassica per la quale, come ci ricorda Francesco Viola, "dalla ricerca epistemologica dei principi fondamentali della ragion pratica si possono trarre conoscenze riguardanti il problema della natura umana. Poiché cogliamo sul piano pratico i fini intellegibili degli atti umani, veniamo in possesso di conoscenze che ci consentono poi di formulare proposizioni sulla natura umana"²². Naturalmente, si tratta di individuare un programma di ricerca e non di enucleare un corpus di conoscenze innate sulla natura. La razionalità pratica costituisce pertanto la prospettiva epistemologica che può condurre ad una classificazione concludente e sensata dei diritti assoluti della persona²³. Attraverso una ricognizione del dover-essere dell'azione che le esigenze di una ricerca razionale mettono in luce, possiamo appodare, ad esempio, ad una prima distinzione fra ragioni strumentali e ragioni non strumentali. Come si vede, non si tratta in nessun modo di una distinzione di tipo metafisico, ma di tipo pratico (prima ancora che morale). D'altronde, come John Finnis ha ricordato, lo stesso Tommaso d'Aquino aveva specificato la sua definizione di legge naturale (*participatio legis aeternae in rationali creatura*): partecipiamo alla legge dell'universo attraverso la nostra inclinazione naturale all'atto dovuto e al fine dovuto²⁴, cioè attraverso la nostra naturale inclinazione a compiere ciò che in ogni caso deve sempre essere compiuto (e a non compiere ciò che non deve essere compiuto), seguendo una finalità che non è strumentale. Esistono infatti delle ragioni per agire che sono date per se stesse e non sono strumentali a risultati o conseguenze esterne? Possiamo

²² In J. M. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, tr. it. a cura di F. VIOLA, Torino, Giappichelli, 1996, p. XI.
²³ *Ibidem*, p. 216: "la moderna grammatica dei diritti costituisce un modo per esprimere virtualmente tutte le esigenze della ragionevolezza pratica".
²⁴ *Ibidem*, p. 436.

i non materiali
 o l'esperienza
 soggettiva, dei
 ruolo spesso e
 più prosaiche
 sona, ma non è
 manifestazione
 sta "evidenza
 politico-culturali
 ci la tutela più

culturali sono
 e spiegare
 confutarla né
 i umani può
 est'evidenza
 è possibile
 e da ogni
 ale. Questo
 io: abbiamo
 enza di una
 aratteristica
 concetti di

pp. 57-58: "Celle
 nt à une sorte de
 itive un véritable
 e en utilisant des
 de pratiquer dans
 l'imperialisme de
 une réalité dont
 érence sensible),
 n, qu'ils peuvent

Secundaria», 13

sottoscrivere quanto ha affermato Robert George, e cioè che i beni umani di base forniscono ragioni (non strumentali) per agire, in quanto aspetti costitutivi della fioritura umana e del benessere della persona?²⁵ Se approfondiamo l'indagine sugli aspetti obiettivi della razionalità pratica, possiamo risalire a delle invarianti epistemologiche dell'azione morale e, persino, di alcune tipologie generali di norme giuridiche, come quelle, ad esempio, che preservano il perseguimento dei fini razionali dell'azione volti al benessere e alla fioritura degli uomini. Persino il principio della libertà morale può risultare incomprensibile al di fuori della constatazione che una scelta libera è una scelta fra possibilità pratiche razionali aperte. In assenza di una scelta fra possibilità razionali interne, come Robert George ha osservato, le nostre azioni vengono modellizzate sulla base di causalità esterne o subrazionali interne, senza che venga previsto il ricorso all'idea di una libera scelta razionale. Possiamo aggiungere che, alternativamente, la libertà, separata dal livello delle realizzazioni pratiche individuali, viene assunta al livello, per dirla con Luhmann, della presentazione simbolica, cioè dei contatti sociali e della comunicazione (una forma di autorappresentazione simbolica socialmente indotta). Anche i valori, sganciati dal gioco delle preferenze razionali e dei fini dell'azione, divengono presto o tardi strutture a priori, gerarchie platoniche, che piuttosto che rafforzare tendono a indebolire e a relativizzare l'ordinamento giuridico. Anche Robert Spaemann, richiamandosi a Joachim Ritter, apre ad una riscoperta del diritto naturale aristotelico "che non cerca il giusto per natura in un cielo dei valori, né lo deduce dal concetto astratto di una natura bisognosa dell'uomo, ma lo trova ermeneuticamente nelle libere istituzioni e nella stessa prassi giuridica come concreta ragione storica"²⁶. Un discorso razionale sulla legge naturale o sui valori che non attenga alla realizzazione, al benessere e alla fioritura della natura umana, ma a qualcosa di astratto, di autonomo rispetto a tutto ciò, paradossalmente diviene uno strumento potentissimo per l'affermazione di fini arbitrari o sistemici, di fini che sacrificano l'individualità della persona al buon funzionamento di un meccanismo

²⁵ R. P. GEORGE, *In Defense of Natural Law*, Oxford, Oxford University Press, p. 103.

²⁶ R. SPAEMANN, *Per la critica dell'utopia politica*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 180.

o ad una di
richiama la
quotidiano.
sociale". P
singola pers

l'unità de
è già soci
sua irridu
soltanto a
per "natur

La natura
scientificam
nell'impegno
autoconsape
vita biologica
spirituali
preminentem
mediazione

"Ibidem", p. 11.
significa altro.
politico. In altri
natura, se non v
può essere inter
"N. LUTHELMANN
"Dal momento
può aspettare d
che vincoli co
strutturalmente
istituzionale se
esistenza di
quanto più si c
tradi imperio
"R. SPAEMANN
"E una possib
"La rappresen
comunità che
trasformazioni

o ad una differenziazione della struttura sociale²⁷. Niklas Luhmann richiama la necessità di una "spersonalizzazione" del comportamento quotidiano, affinché il singolo sia il *pilastro funzionale dell'ordine sociale*²⁸. Per Spaemann, critico di Luhmann, l'azione stessa della singola persona trascende i suoi riferimenti al sistema:

"l'unità dell'autocoscienza, il nostro poter-dire-io, in quanto tale, è già socialmente mediato, e perciò è possibile conservarlo nella sua irriducibilità ontologica rispetto alle pretese sistemiche, soltanto a condizione di concepirlo come ritorno a ciò che uno è per "natura"²⁹.

La natura non è pertanto l'ambiente o il metasistema descritto scientificamente: l'io stesso nelle sue determinazioni libere e razionali, nell'impegno nei confronti della "sua" felicità, rappresenta una natura autocosciaspevole, e riconosce di essere portatore di un certo tipo di vita biologica, prima ancora che di certe proprietà intellettuali o spirituali³⁰. Ecco dunque che i diritti della persona non sono premminentemente diritti al riconoscimento simbolico, attraverso la mediazione del contatto e della comunicazione sociale, ma diritti alla

Ibidem, p. 184: "un diritto di libertà e di ragione, privato del diritto naturale, non significa altro, in fondo, che la richiesta di consistenza e di coerenza di un sistema politico. In altre parole, un diritto di libertà senza più legami con una presupposta natura, se non vuol semplicemente ridursi alla mera negazione anarchica dell'esistente, può essere interpretato soltanto come immanente, ossia funzionale, al sistema".

N. LUHMANN, *I diritti fondamentali come istituzione*, Bari, Dedalo, 2002, pp. 96-97: "Dal momento che i ruoli sociali sono sottoposti al singolo senza coordinamento, ci si può aspettare che, nei singoli ruoli, non si assuma alcun contegno troppo personale che vincoli eccessivamente l'autorappresentazione. Se un ordine sociale logora strutturalmente la personalità individuale, deve, allo stesso tempo, alleggerirla, limitandone le esigenze. Inoltre, nei contatti sociali, il singolo può presupporre l'esistenza di un interesse generale alla sua individualità in misura tanto minore, quanto più si concepisce in modo individuale; proprio per questo deve presentarsi in modo impersonale".

R. SPAEMANN, *Per la critica dell'utopia politica*, cit., p. 186.

È una posizione che contrasta completamente con l'idea di Luhmann, per il quale "[l']autorappresentazione è quel processo che fa diventare persona l'uomo che comunica con altri uomini, costituendolo nella sua umanità" (N. LUHMANN, *I diritti fondamentali come istituzione*, cit., p. 120).

University Press, p. 103.

o Angeli, 1994, p.

ioè che i beni per agire, in necessesse della obiettivi della sistematiche generali di norme perseguimento fioritura degli può risultare scelta libera è assenza di una ri George ha sulla base di nga previsto il mo raggiungere le realizzazioni con Luhmann, sociali e della one simbolica il gioco delle presto o tardi che rafforzare unidico. Anche apre ad una ca il giusto per astratto di una icamente nelle concreta ragione sui valori che ura della natura to a tutto ciò, ntissimo per che sacrificano un meccanismo

vi appartengono diversamente dal modo in cui gli altri individui appartengono alla loro specie³³.

Il corollario di quanto detto sopra è che la negazione (il *non* possedere una delle due proprietà) non indebolisce lo statuto della classe, né diminuisce lo statuto ontologico del singolo individuo. Agazzi su questo punto sottolinea chiaramente come attraverso la negazione semplice non si pervenga ad alcuna caratterizzazione fattuale della relazione sussistente fra un soggetto e una proprietà (se si tratti insomma di una relazione essenziale o puramente accidentale). Affinché la negazione sia costruttivamente determinante non è pertanto sufficiente adottare il metodo della relazione diadica (oppositiva), poiché essa non lascia spazio alle cosiddette vie di mezzo, alle asimmetrie. Solo il criterio della negazione triadica, e in particolare della privatizzazione, può essere utilizzato costruttivamente al fine di includere dei gradi di negazione³⁴.

Il secondo motivo per cui è opportuno precisare la priorità logica del concetto di persona ci viene fornito dalle riflessioni di Agazzi e Spaemann sulla questione del rapporto fra referente e proprietà. Agazzi interviene in un suo contributo fondamentale, segnalando l'inopportunità di interpretare lo statuto della persona alla luce di caratterizzazioni predicative ispirate a concezioni antropologiche diverse. Il fondamento del rispetto così come dell'intangibilità della persona va ritrovato più alla radice, al livello del sostrato — per utilizzare il termine aristotelico —, che costituisce appunto l'antecedente logico di tutti i predicati³⁵. Si tratta senza dubbio di una

"R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, cit., pp. 18-19. "Istanziazioni" è preferibile a "istantaneizzazioni", che è il termine scelto dal traduttore del volume di Spaemann.

"E. AGAZZI, *The Human Being as a Person*, cit., p. 223: "person" denotes the referent, while 'consciousness' denotes a property of a referent, so that one must be open to admit, from a strictly ontological point of view, that: (a) certain persons might not possess (under certain circumstances) the property of consciousness; (b) certain non-persons might possess the property of consciousness, this property being understood in an *analogical* sense according to the different referents for which it is affirmed (or denied)".

"Ibidem": "If we admit as a general principle simply the respect of man as such, we are led to legitimate the non-respect of man as such, i.e. to legitimate non respecting those human individuals which may accidentally turn out not to be persons".

trascende ogni

il possesso di
le di tali qualità
Il concetto di
ente a quello di
opportuna una
due. Il primo
essenzialmente la
predicati, i P-
tenza) e gli M-
ne fisiche); esso
in relazione di
aria persona se e
enti, se cioè se
a caratteristica
e delle persone
questa classe
e le proprietà
inea si muove
pertinente, ha

one", non lo
a determinata
ale. Piuttosto
rispetto a ciò
specie a cui
gli elementi
è facendone
naturale, ma

Experimental and
consequence of the
man can have, and
m, since it may be
un
physics, London,

critica mossa al relativismo, che tende soprattutto oggi a mettere tra parentesi l'oggettività della nozione di persona e che opera una certa confusione tra interpretazione e ontologia, tra piano dei predicati e piano della realtà. Una realtà come quella della persona (ma ciò vale per qualsiasi livello di realtà) non può essere considerata tale solo in quanto perfetta esemplificazione di proprietà nel loro massimo grado (per esempio, essere in perfetta salute, in possesso di tutte le facoltà fisiche e intellettive, perfettamente in grado di compiere certe operazioni, ecc.)³⁶. Come si è detto, la condizione di ciascun individuo è invece quella di una inevitabile e parziale privazione, intesa come parziale possesso di una o più proprietà costitutive della propria essenza; tuttavia, tale condizione non compromette in alcun modo il sostrato ontologico, che ha il compito "naturale" di individualizzare e umanizzare delle funzioni o delle proprietà altrimenti astratte³⁷. Come rileva Spaemann:

³⁶ R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, cit., pp. 30-31: "La *natura rationalis* esiste in quanto essere-se-stesso (*Selbstein*). Questo però significa che l'individuo che esiste in tal modo non può essere descritto adeguatamente da nessuna descrizione possibile. Detto in altri termini: la sua denominazione non può essere sostituita da nessuna descrizione. Persona è *qualcuno*, non *qualcosa*, non la pura istanziazione di un'essenza, indifferente a questa sua istanziazione".

³⁷ E. AGAZZI, *The Human Being as a Person*, cit., p. 226: "If we were to pretend that a being, in order to really be *what it is*, should possess all its properties in the maximal degree, we would make the absurd claim that everything must be perfect in its proper genus, in order to belong to this genus, while everything existing is *limited*, this limitation meaning in particular absence of perfection in the possession of its characteristic properties [...] the constitutive essence of the ontological substratum must be distinguished from the essence of the properties with which it is normally endowed, and can accidentally or temporarily be deprived of; these properties are only a constitutive part of its essence which is among its possible *possessions*, but in any case fall under its *proper* essence [...] privation is the suppression of a *having* or *possession* of a property, and not an alteration of nature in the *being* which has the property. We have thus three elements: the possessor (the ontological substratum), the property, and the *having* or *possession* of the property. Privation only takes the possession [...] This conception is far from abstractly hypostasizing the *having*, but rather underscores the *deep relation between this having and being* [corsivo mio]. Indeed it is through this having that a feature or property, which is abstract and ontologically non existent without a possessor, receives the pervasive characters of its possessor. This is why even the biological functions of the human body are *human*

[m]en
che è
non s
classe
indiv
intent
conce

L'indiv
generale
rationale
si può p
che matu
ma non
Spaeman

Il pur
ragioni c
è la riva
biologica
costituis
Cartesio
non vagh
in poi la
per esser
persona.
corporeit
reale E
qualcosa
fin dall'i
della per

Ciò c
elementi
primaria

and not
and some
"R. Sp
"Buddh

[mentre il termine "uomo" indica una specie, una classe naturale, che è definita dai differenti predicati dei suoi elementi, "persona" non significa la classe, ma essenzialmente l'elemento di una classe, non in quanto elemento di questa classe, ma in quanto individuo. La persona, scrive Tommaso, non è un *nomen intentionis*, ma un *nomen rei* [...]. "Persona" non è dunque un concetto di classe, ma un "nome proprio generale"³⁸.

L'individuo non rimane pertanto in balia della natura in senso generale, ma è egli stesso il principio della propria natura (*animal rationale*). Ecco perché non ha senso parlare di "persone potenziali": si può parlare di potenzialità in relazione ad una proprietà fenotipica che matura nel tempo (la coscienza, l'intelligenza, la sofferenza ecc.), ma non in relazione al sostrato, che in quanto tale, come afferma Spaemann, è la condizione trascendentale delle altre possibilità.

Il punto di sintesi dell'intera analisi sin qui sostenuta, che, per ragioni obiettive di spazio, non può essere approfondita ulteriormente, è la *rivulazione del concetto di persona come vita umana*. Vita biologica e personalità non possono più essere disgiunti: essi costituiscono un tutt'uno oggettivo, il sostrato aristotelico. Ciò che Cartesio aveva separato va in qualche modo ricomposto, certamente non vagheggiando forme di re-incantamento del mondo. Da Cartesio in poi la persona viene estrapolata da se stessa, dalla sua stessa vita, per essere identificata con le proprietà della coscienza. Gli atti della persona, tutti gli atti della persona, persino quelli più legati alla corporeità, sono atti umani, sono invece espressioni di una personalità reale. E osserva ancora Spaemann: "La personalità dell'uomo non è qualcosa che va oltre la sua animalità. L'animalità dell'uomo, tuttavia, fin dall'inizio non è *pura* animalità, ma il mezzo per la realizzazione della persona"³⁹.

Ciò che pare confortante, in un tempo in cui si fatica a reperire gli elementi di una riflessione autenticamente filosofica su questioni di primaria importanza per il futuro dell'umanità, è che venga

and not simply animal functions: a truth which has been forgotten for too long a time,

and comes back again nowadays".

³⁸ R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, cit., p. 33.

³⁹ *Ibidem*, p. 233.

a mettere tra
era una certa
ei predicati e
(ma ciò vale
ta tale solo in
massimo grado
ute le facoltà
mpiere certe
cun individuo
intesa come
della propria
alcun modo il
vidualizzare e
tratte"³⁷. Come

no", cit., pp. 30-
essere descritto
termini: la sua
siona è *qualcuno*,
nie a questa sua

to pretend that a
s in the maximal
fect in its proper
is *limited*, this
ossession of its
logical substratum
ch it is normally
roperties are only
ions, but in any
n of a *having* or
rg which has the
substratum), the
n only takes the
the *having*, but
g [corrispo mio].
is abstract and
characters of its
body are *human*

testimoniata l'esigenza di una riflessione a tutto tondo sulla nozione di animalità umana, quale risultante del nesso genetico fra biologia e personalità, e che questa costituisca un punto di partenza razionale per una determinazione anche positiva dei diritti fondamentali della persona negli ordinamenti giuridici.

Fabio C

Diritti immo

I crescer
d'un inte
del vive
natura e
dell'agir
non sem
artificial
quest'ult
ricadute
configur
conosciu
suo pos
riconosci
mano po
fantascie
se tutto
fatto. M
risponder
voglia de
possa co

Forme
insieme
Eugenio
originari
valutazio
umana, e
possono
vita potr
Mazzarel
come a

F. Mazz
metafisico