

Laura Palazzani

PERSONA E ESSERE UMANO IN BIOETICA E NEL BIODIRITTO

1. È stato rilevato che il concetto filosofico *più frequentemente*, usato (a torto o a ragione) nell'ambito della discussione bioetica e biogiuridica¹ è, indubbiamente, il concetto di persona². Proprio gli argomenti principali che stanno alla base della delimitazione dei confini di liceità o di illiceità nell'ambito degli interventi biomedici tecno-scientificamente possibili sulla vita umana presuppongono implicitamente o rimandano esplicitamente alla questione dello statuto personale³.

¹ Con il termine "bioetica" si indica quella parte dell'etica, l'etica della vita, che si occupa di giustificare i limiti di liceità nell'ambito delle possibilità di intervento artificiale sulla vita umana; con "biogiuridica" o "biodiritto" (termini forse meno noti, ma molto diffusi nella letteratura) si indica quella parte della riflessione giuridica che si occupa di delimitare ciò che è giusto o ciò che è ingiusto nel contesto delle nuove possibilità di manipolazione (anche non terapeutica) sulla vita umana, soprattutto nelle fasi iniziali, terminali e marginali. Per un approfondimento sulla bioetica e sulla relazione tra bioetica e biodiritto si veda F. D'Agostino, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1996.

² Cfr. quanto annota a questo proposito E. Agazzi, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Bioetica e persona*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 8 e R. Lacklin, *Personhood in the bioethics literature*. "Milbank Memorial Fund Quarterly Health and Society". 61 (1), 1983, p. 37.

³ Cfr. M.B. Mahowald, *Person*, in W.T. Reich (ed.), *Encyclopedia of bioethics*, Mac Millan, New York 1995, 2^a ed. vol. IV, p. 1934.

Se, dunque, si registra, quantomeno a livello statistico e sociale, un ampio uso del termine in letteratura, emerge un interrogativo: *perché* proprio il concetto di persona, caratterizzato oltretutto da un percorso storico difficile e problematico, ha avuto una così ampia diffusione nella neo-nata disciplina?

Molte potrebbero essere le ragioni del "ritorno" del concetto.

Una prima ragione è individuabile nella forte carica intuitivamente *evocativa*: già al livello pre-riflesso del senso comune il termine "persona" indica un soggetto degno in qualche misura e in qualche grado di rispetto e di tutela⁴. E, proprio a causa del *generale consenso* (almeno pre-riflesso) che si riscontra nell'attribuire una valenza morale e giuridica al concetto, il termine persona risulta di facile e agevole applicazione alle questioni bioetiche e biogiuridiche che ricercano un confine tra azioni lecite e illecite nel contesto delle nuove possibilità di intervento artificiale sulla vita umana (possibilità aperte e rese disponibili dal progresso della scienza e della tecnologia in biologia e in medicina). Se a ciò si aggiunge la *crisi speculativa* e teoretica del concetto, risulta chiara una ragione ulteriore della diffusione del concetto: l'ambiguità teorica rende per certi aspetti il termine flessibile e adattabile alle diverse (e anche opposte) esigenze pratiche del pluralismo filosofico attuale, ossia della pluralità di visioni su ciò che è bene e ciò che è male, su ciò che si deve e non si deve fare.

Se dunque, sulle prime, molti hanno pensato che il concetto di persona potesse essere una sorta di "punto minimo d'intesa" nell'ambito della discussione bioetica e biogiuridica attuale, ben presto ci si è resi conto dell'ambiguità dell'uso del concetto. L'appello alla *dignità* della persona e ai *diritti* della persona, che chiunque si sentirebbe immediatamente e aproblematicamente, di approvare, a ben vedere, nasconde molti equivoci che meritano, anzi necessitano di essere attentamente chiariti.

Ecco che emerge l'importanza di rispondere ad alcuni interro-

⁴ La causa della stretta interrelazione tra il concetto di persona e la considerazione della valenza etica e giuridica è individuabile nel significato originario del termine (secondo il quale, come sottolinea Tommaso d'Aquino, le persone erano gli uomini dotati di dignità, *homines famosi, dignitatem habentes*), nell'uso tradizionale del linguaggio giuridico (già nell'antichità greco-romana la persona indicava l'individuo umano soggetto di diritto), oltre che al forte influsso del pensiero kantiano.

gativi, formulabili sistematicamente nel seguente ordine: *che cosa è persona? chi è persona? come dobbiamo trattare la persona?* Queste le domande ricorrenti nel contesto del dibattito bioetico e biogiuridico: non altrettanto ricorrenti, anzi, a dire il vero, notevolmente diversificate sono le risposte alle domande.

Più precisamente, se tutti sono d'accordo nel considerare la persona come degna sul piano prático di essere in qualche misura rispettata e tutelata⁵ non tutti sono d'accordo sul *modo teorico* di intendere la persona e sulla applicazione empirica del concetto. Anzi, si può forse dire che il principale equivoco che si addensa nella discussione bioetica e biogiuridica intorno al concetto di persona è individuabile proprio nella *diversità* del modo di concepire *filosoficamente* la persona (ed, inevitabilmente, la diversità teorica ha delle rilevanti ricadute sul piano applicativo e pratico).

Nel contesto della discussione attuale, è possibile individuare *due tendenze* opposte sul modo di concepire la persona: una tendenza "riduzionista" (e, a volte, anche "espansionista") di chi argomenta a favore di una *separabilità* (di principio) e di una *separazione* (di fatto) del concetto di persona dall'essere umano e dalla vita umana (riducendo dunque l'ambito di applicazione del concetto di persona rispetto agli esseri umani, e a volte estendendolo ad esseri non umani) e la tendenza di chi giustifica una intrinseca *identità* (di principio e di fatto) tra persona, essere umano e vita umana.

La prima tendenza è notevolmente diversificata al suo interno (diverse sono le teorie che giustificano in fasi diverse dello sviluppo della vita umana i "confini" significativi dello statuto personale) e introduce un vero e proprio "ribaltamento" del senso comune (che ci suggerisce, intuitivamente, l'equiestensionalità dei termini "persona" ed "essere umano"): la seconda tendenza è unitaria nella sua proposta teoria e pratica e si inserisce in linea di continuità con la tradizione speculativa occidentale. Si inizierà con una analisi critica della tendenza separazionista (e delle diverse teorie raggruppabili in questo orientamento di pensiero) per poi analizzare i fondamenti della tesi dell'identificazione tra persona ed essere umano.

⁵ Non va però dimenticato che il rispetto e la tutela sono attribuiti alla persona unanimemente a livello qualitativo, ma non anche quantitativo: diversi sono i livelli di intensità del rispetto e della tutela riconosciuti.

2. Nel contesto della tendenza riduzionista si assiste ad una teorizzazione della *posticipazione* dell'inizio della persona rispetto all'inizio della vita dell'essere umano e ad una *anticipazione* della fine della persona rispetto alla fine della vita umana. In altre parole, secondo questa prospettiva l'essere geneticamente e biologicamente umano non è persona sin dal momento della fecondazione, bensì lo "diventa" in qualche momento successivo, con la conseguenza che ci sono essere umani che "non" sono persone, o più precisamente, che non lo sono "ancora": specularmente, le stesse teorie hanno ricadute nella considerazione della fine della vita umana, anticipando la fine della persona rispetto alla morte biologica naturale dell'essere umano, con la conseguenza che ci sono alcuni esseri umani che non sono più" persone (semmai lo sono state nel passato).

Volendo ricostruire, in sintesi, le principali teorie bioetiche e bio-giuridiche riduzioniste, è possibile identificare empiricamente, a partire dai diversi concetti di persona, diversi "confini" ritenuti rilevanti eticamente e giuridicamente nello sviluppo della vita umana, nella fase iniziale prenatale o postnatale e nella fase terminale o marginale.

Si tralascerà la discussione all'origine della vita umana e precisamente la discussione relativa al processo di fertilizzazione e alla singamia, in quanto si tratta di una discussione che solo marginalmente tocca il concetto di persona, seppur in qualche misura determina una prima delimitazione del confine iniziale: in effetti chi sostiene che la soggettività inizi dopo la singamia, ritiene che quantomeno per alcune ore dall'incontro dei gameti non si possa parlare propriamente di "essere umano". A ben vedere, l'intensa attività di interazione tra i cromosomi delle cellule germinali subito dopo la penetrazione dello spermatozoo nell'ovocita, stabilisce una mescolanza del patrimonio genetico che costituisce sin dal primo momento l'identità genetica dello zigote⁶.

Un primo "confine" della persona è individuato da alcuni autori al momento dell'*impianto* dell'embrione nella parete uterina della madre. L'argomento principale a sostegno di questa tesi è appunto

⁶ Per un approfondimento sull'argomento si veda S. Buckle, K. Dawson, P. Singer, *The syngamy debate: when precisely does a human life begin?*, in P. Singer et al., *Embryo experimentation. Ethical, legal and social issues*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 213 ss. Per una critica St. Vincent's Bioethics Center, *Identifying the origin of a human life*, "St. Vincent's Bioethics Letter", 5 (1), 1987, p. 5.

un certo modo di intendere il concetto di persona⁷: nel contesto di una visione filosofica che privilegi in senso forte la *relazione* intersoggettiva nella definizione della persona e che ritenga dunque che la relazione sia costitutiva strutturalmente dell'essere stesso della persona (nel contesto dell'"antropologia della parola"⁸, della relazione "cosoggettiva"⁹), l'inizio della persona è identificato fattualmente nella fase di sviluppo embrionale che corrisponde all'annidamento, momento nel quale si instaura una strettissima interrelazione cellulare tra embrione e la madre. In tale prospettiva, l'embrione umano prima dell'impianto (essendo privo di qualsiasi relazione) sarebbe un mero insieme di cellule, un essere con sola vita organica, appartenente alla specie biologicamente umana: solo con l'impianto si costituirebbe l'essere umano relazionato. Ma anche gli esseri umani ai margini dell'esistenza, quali individui in coma, malati terminali, cerebrolesi gravi, in quanto incapaci di qualsiasi relazione, sarebbero esclusi dal riconoscimento dello statuto di persone.

Si tratta, a ben vedere, di un argomento debole. Se è vero infatti che *la relazione è un elemento indispensabile per l'essere della persona*, è altrettanto vero che essa non "costituisce" ontologicamente l'essere, bensì ne "presuppone" l'esistenza¹⁰. La relazione non costituisce originariamente il soggetto, ma, viceversa, è la realtà del soggetto che rende possibile la relazione: non c'è relazione (né fisiologica, né tantomeno psichica o sociale) se non esiste un essere che si relaziona ad altro da sé. Va inoltre aggiunto, per quanto riguarda l'embrione umano, che già prima dell'impianto si stabilisce una intensa inter-

⁷ F. Abel, *Nascita e morte dell'uomo: prospettive della biologia e della medicina*, in S. Biolo (a cura di), *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Marietti, Genova 1993, pp. 37-53.

⁸ J.F. Malherbe, *Le statut personnel de l'embryon. Essais philoyophique*, in AA. VV. (ed.), *Débuts biologiques de la vie humaine: des chercheur chrétiens s'interrogent*, l'Harmattan-Ciaco, Paris-Louvain-La-Neuve 1988, pp. 103-119; Id., *Pour une éthique de la médecine*, Ciaco, Louvain-La-Neuve 1990²; Id., *L'embryon est-il une personne humaine?*, "Lumière et Vie", 172 (34), 1985, p. 8.

⁹ P. Prini, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991, pp. 62-63; Id., *Le ragioni della bioetica*, in S. Biolo (a cura di), *Nascita e morte dell'uomo*, cit., pp. 19-35; Id., *L'interpersonalismo: concetto e corollari*, "Studium", 4/5, 1995, pp. 577-582. L'autore si richiama esplicitamente alla filosofia dialogica di M. Buber.

¹⁰ È quanto osserva efficacemente E. Sgreccia, *Manuale di bioetica I. Fondamenti ed etica bioinedica*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 383 ss.

relazione chimica tra l'embrione e l'organismo materno¹¹. Del resto, la tesi dell'inizio della persona al momento dell'impianto dell'embrione in utero è anche criticabile su un piano biologico: benché vada indubbiamente riconosciuta l'imprescindibilità dell'apporto materno, va anche evidenziato che è il genoma umano dello zigote che ha la forza in sé di indirizzare e guidare autonomamente lo sviluppo in una certa direzione. La relazione con la madre è una delle tante relazioni "estrinseche" (forse una delle più importanti, ma non la sola e non la decisiva) che garantisce le condizioni di sviluppo. Inoltre emerge, in tale prospettiva, una contraddizione: uno scivolamento non giustificato tra una concezione fisiologica della relazione ad una concezione psichico-sociale (nel caso dell'argomento che esclude dall'essere persone i soggetti umani marginali che, certo, hanno avuto una relazione fisiologica con l'organismo materno).

Un secondo confine dello statuto personale è individuato da alcuni al momento della *formazione della stria primitiva*¹² (al 14° giorno dal concepimento), momento nel quale l'insieme di cellule (da alcuni dette "preembrione" o "proembrione") perdono la totipotenza, ossia la proprietà per la quale ogni cellula se isolata dalle altre può dar luogo allo sviluppo di un individuo completo e, se compattata con le altre, può unirsi in un unico organismo. Solo al 14° giorno si è certi che le cellule embrionali non possano più scindersi in gemelli identici o non possano più essere fuse in un unico individuo (ossia, la gemellanza monozigotica e la fusione chimerica). Prima di tale data non si potrebbe parlare propriamente di individuo umano, data la possibilità che un individuo divenga due individui e viceversa.

A ben vedere, l'argomento della totipotenza da molti ritenuto convincente, presenta alcune debolezze. In primo luogo si tratta di un fenomeno raro statisticamente: in secondo luogo se non si verifica la scissione gemellare diviene inspiegabile l'improvvisa trasformazione da un mero ammasso di cellule in contatto ad un individuo. Inoltre allo stato attuale delle conoscenze, pare essere più ac-

¹¹ A. Bompiani, *La nascita dell'individuo, della persona e della personalità nel contesto della riflessione bioetica*, "Rivista Italiana di Pediatria", 21, 1995, pp. 579 ss.

¹² N.M. Ford, *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

creditata la spiegazione genetica della gemellanza: nel caso venisse esclusa la determinazione ambientale, ne conseguirebbe che l'individualità embrionale sarebbe già costituita al momento del concepimento. Infine, il fenomeno della gemellanza è spiegabile secondo la teoria che afferma che l'individuo embrionale è già costituito dalla fecondazione: se avviene la gemellazione, non significa che si scinde, semmai che si raddoppi (o si moltiplica) in più individui. In tal senso è l'individuo che "dà origine" ad un altro individuo, che da quel momento inizia un processo vitale con un patrimonio genetico identico¹³. Un terzo "confine" della persona è individuato da altri autori¹⁴ al momento della *formazione del sistema nervoso centrale*, condizione di possibilità della *percezione del piacere, e del dolore*. Nel contesto di una visione utilitarista della persona che considera quale elemento costitutivo per l'attribuzione dello statuto personale ad un soggetto la *capacità di avere interessi*, l'inizio della persona è identificato quantomeno con l'inizio della sensibilità, intesa quale capacità percettiva (nell'istante) di desiderare la massimizzazione del piacere e la minimizzazione del dolore. In tale prospettiva la caratteristica moralmente e giuridicamente rilevante risulta essere il possesso della sensibilità: ciò fa sì che cada ogni distinzione specifica (o, come è anche detta "specistica") tra umani e animali. Con la conseguente estensione del principio di uguaglianza biocentricamente oltre la specie umana fino a comprendere gli animali non umani. Al tempo stesso, tale teoria ritiene di poter escludere dallo statuto personale tutti quei soggetti che (benché umani) soffrano troppo o facciano soffrire troppo gli altri: in tal senso la loro vita non consentirebbe di massimizzare il piacere (in riferimento a sé e agli altri), pertanto non meriterebbe la pena di essere vissuta.

¹³ Cfr. A. Serra, "Quando è iniziata la mia vita?", "Civiltà Cattolica", 1989, 4, pp. 575-585.

¹⁴ Cfr. P. Singer, *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993² J. Feinberg, B. Baum Levenook, *Abortion*, in T. Regan (ed.), *Matters of life and death. New introductory essays in moral philosophy*, Mc Graw Hill, New York 1993, pp. 195-234; E. Lecaldano, *Questioni etiche sui confini della vita*, in A. Di Meo, C. Mancina (a cura di), *Bioetica*, Laterza, Bari 1989, pp. 19-39; G. Pontara, *Utilitarismo e rispetto della persona*, "Contributi per la riflessione", "Politeia" 1992, n. 46; N. Hoerster, *Föten, Menschen und "Speziesmus" – rechts ethisch betrachtet*, "Neue Juristische Wochenzeitschrift", 34 (44), 1991, pp. 2540-2542); A. Leist, *Um Lebe und Tod: moralische Probleme bei Abtreibung künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*. Suhrkamp, Frankfurt 1990.

Ma, la presenza della funzione sensitiva o delle condizioni per il suo esercizio *presuppone* l'esistenza di un soggetto che percepisce (l'esperienza presuppone il soggetto, non lo costituisce): è dunque *l'esistenza del soggetto che rende possibili l'esercizio di certe funzioni*, non l'esercizio delle funzioni che costituisce l'esserci del soggetto. Inoltre, il concetto utilitarista di soggettività morale e giuridica presuppone che l'unico movente dell'atto sia il perseguire sensitivamente il piacere e l'evitare il dolore, mentre ciò che caratterizza propriamente l'umano è la capacità di agire in vista della rappresentazione di un *dovere*. Del resto, la riduzione del riconoscimento minimale della persona alla presenza in un soggetto di sensazioni piacevoli, porta, paradossalmente all'impossibilità di riconoscere le persone, in quanto *non si può essere certi della presenza nell'altro* (umano, e tantomeno animale) di una esperienza di piacere e di dolore (esperienza, in ultima analisi, strutturalmente soggettiva) e, pertanto non la si può quantificare e calcolare.

Un quarto confine della persona è individuato da altri autori al momento della *formazione della corteccia cerebrale*, considerata quale condizione minimale di possibilità per l'esercizio della *razionalità*. Si tratta di una visione nazionalista della persona che, considerando la ragione l'elemento strutturale, ritiene indispensabile, in senso minimale, l'accertamento della presenza delle condizioni neurofisiologiche che ne consentano lo sviluppo organico. È la tesi sostenuta dai teorici del parallelismo tra "morte cerebrale" e "vita cerebrale"¹⁵ (ossia, da coloro che identificano la nascita del soggetto umano con la rilevazione dell'attività corticale, specularmente all'accertamento della morte come cessazione della funzione cerebrale) e dai teorici dell'emergentismo¹⁶ (teoria, di matrice materialistica, che ritiene che

¹⁵ Cfr. J.M. Goldenring, *The brain-life theory: towards a consistent definition of humanness*, "Journal of Medical Ethics", 11, 1985, pp. 198-204; D.G. Jones, *Brain birth and personal identity*, "Journal of Medical Ethics", 15, 1989, pp. 173-178; J. Fletcher, *Four indicators of humanhood: the enquiry matures*, "Hastings Center Report", 4 (6), 1974, pp. 1-4.

¹⁶ M. Mori, *Il feto ha diritto alla vita?*, in L. Lombardi-Vallauri (ed.), *Il meritevole di tutela*, Giuffrè, Milano 1990, spec. pp. 735-751; Id., *Contributo ad un chiarimento della nozione di "Persona". Per un'analisi storica e concettuale della nozione "classica" e di quella "recente" di persona*, in E. Agazzi (a cura di), *Bioetica e persona*, cit., pp.27-33; Id., *La fecondazione artificiale*, Laterza, Bari 1995, spec. pp. 66 ss.; M. Lokwood, *When does a life begin?*, in Id. (ed.), *Moral dilemmas in modern medicine*, cit., pp. 9-31.

dalla combinazioni di più parti possano "emergere" proprietà nuove e trascendenti, quali appunto la mente dalla corteccia cerebrale).

A ben vedere, *tra vita e morte non vi può essere alcuna corrispondenza speculare né concettualmente né empiricamente*; sul piano concettuale la morte è la negazione della vita (tutt'al più tra vita e morte si stabilisce una intuitiva associazione verbale per opposizione); sul piano empirico, la morte cerebrale è la cessazione immediata, permanente, irreversibile e patologica dell'unità dell'organismo, mentre l'inizio dell'attività cerebrale nell'embriogenesi è caratterizzata dall'aumento sempre progressivo, continuo, ordinato, in genere non patologico, di una intensissima interrelazione neurologica fra cellule, tessuti, organi. Va detto inoltre che l'emergentismo non spiega come "emerga" la coscienza dalla materia: all'interno di una prospettiva materialistica possono esistere solo differenze quantitative o di complessità, ma non si spiega come un diverso livello di organizzazione della materia possa costituire un salto qualitativo, un cambiamento di natura, una novità, irriducibile alla materia e trascendente rispetto ad essa.

C'è anche chi teorizza l'imprescindibilità della *ragione*, intesa quale *esercizio effettivo* (dunque in senso massimale), per la definizione della persona. Tale teoria finisce con l'identificare la persona nella fase della vita umana post-natale (escludendo lo statuto personale dell'embrione, ma anche del feto, del neonato, se non anche del minorenne, oltre all'anziano, al cerebroleso, al comatoso, al malato terminale), al momento *dell'acquisizione dell'autocoscienza*¹⁷ o al momento *della manifestazione della capacità di intellesione e di autodeterminazione*¹⁸ (dunque della capacità di intendere, di volere e di valutare).

Si tratta di teorie funzionaliste attualiste che fanno coincidere, stipulativamente, l'essere della persona con l'esercizio attuale di una determinata capacità (o di determinate capacità): ma l'attualità di una funzione non è una ipostatizzazione astratta, bensì è inscin-

¹⁷ M. Tooley, *Abortion and infanticide*, Clarendon Press, Oxford 1983. Tooley sostiene una variante dell'utilitarismo degli interessi, precisamente la teoria dell'"interesse particolare".

¹⁸ H.T. Engelhardt, *Foundations of bioethics*, Oxford University Press, New York 1986 (tr.it. *Manuale di bioetica*, Saggiatore, Milano 1991). Engelhardt sostiene la teoria contrattualista in ambito morale, secondo la quale è persona solo il soggetto agente in grado di entrare a far parte di una comunità morale, stipulando una sorta di "accordo" o "contratto".

dibile dal *soggetto ontologico* che ne è la condizione di possibilità. Semmai la funzione si attualizza quale conseguenza, oltretutto parziale e accidentale, che presuppone antologicamente, quale precondizione necessaria, l'esistenza di una persona umana come un tutto. Del resto, se fosse vera la coincidenza tra persona e funzione (auto-sciente, razionale e volitiva), anche l'individuo umano adulto dormiente o ubriaco (o comunque l'individuo che mostrasse ad intermittenza o sospendesse momentaneamente le capacità richieste per l'attribuzione dello statuto personale) non sarebbe persona.

3. Da questa rapida ricognizione critica delle teorie separazioniste in bioetica e nel biodiritto, emerge indubbiamente un dato che merita una attenta considerazione: la nozione di persona, strappata dalle sue radici, assume oggi nuovi ruoli che ne mettono in pericolo la valenza propria, intuitiva ed originaria.

Il concetto di persona originariamente elaborato dalla filosofia per caratterizzare l'essere umano, viene oggi usato "contro" l'uomo stesso. Al punto che, dopo i fenomeni della schiavitù, del colonialismo, del razzismo e del maschilismo, ci troviamo ora a dover fronteggiare una nuova forma di discriminazione umana, più sottile e nascosta, perché tocca i casi "di confine": la discriminazione contro gli zigoti, gli embrioni, i feti, e anche contro gli infanti, i bambini, gli handicappati, i cerebrolesi, gli anziani, i comatosi, i malati incurabili. Dopo il faticoso raggiungimento della "fede secolare" nella dignità dell'uomo e nei diritti umani, si dischiudono ora, proprio attraverso un *ambiguo uso del concetto di persona* in bioetica (all'interno delle teorie riduzioniste), nuove discriminazioni, e precisamente *le discriminazione per il grado di sviluppo fisico, psichico e sociale dell'essere umano*.

E proprio l'uso ambiguo del concetto di persona ha portato ad un paradossale *ribaltamento di posizioni*. Il tema della persona, prediletto dalle filosofie di ispirazione cristiana e metafisica, è sempre più usato nel contesto di orientamenti filosofici di matrice empirista-funzionalista¹⁹. Al contrario, la nozione di persona in bioetica

¹⁹ Fa eccezione, nell'ambito di questa considerazione, il concetto di persona come relazione, che riguarda un particolare orientamento del personalismo filo-

comincia ad essere guardata con distacco e sospetto da chi, originariamente, l'aveva formulata: non è raro che proprio chi si dichiara promotore del rispetto e della tutela della vita umana dal concepimento all'ultimo istante preferisca omettere o comunque trascurare il riferimento alla persona, per paura di cadere in pericolosi equivoci.

È chiaro che i primi (ossia, gli empiristi e i funzionalisti) recuperano il concetto con l'intento di usufruire della popolarità e della intuitiva evocatività della categoria persona, facilitando in tal modo l'accoglienza sociale di certe proposte in campo bioetico e biogiuridico. I secondi invece, ossia coloro che riprendono sul piano teorico i fondamenti della riflessione che originariamente ha elaborato il concetto di persona, avvertono l'insufficienza di un richiamo ingenuo alla nozione, ed esprimono la necessità di un rigoroso ripensamento.

Emerge l'interrogativo: ha ancora senso usare il concetto di persona in bioetica? Pur riconoscendo indubbiamente la possibilità teorica di prescindere dall'uso del concetto, non si può, al tempo stesso, dimenticare che la nozione di persona è stata proprio teorizzata dalla filosofia occidentale con la precisa finalità di caratterizzare in modo preciso l'essere umano e di giustificarne la centralità assiologico-normativa.

Si tratta di un concetto che fa parte della nostra *tradizione culturale*²⁰ e, se usato nel suo significato proprio e originario (spesso involontariamente o intenzionalmente frainteso), può essere di aiuto (in senso fondativo) alla *tematizzazione delle spettanze obiettive di rispetto e di tutela dell'essere umano*. Riconoscere in ogni fase di sviluppo della vita biologica dell'organismo umano (dal momento iniziale del concepimento all'ultimo istante) l'espressione della vita personale, non è uno sforzo filosofico inutile. Riconoscere lo statuto di persona all'essere umano significa dire *qualcosa di più* della mera rilevazione empirica dell'umanità biologica dell'essere. L'identificazione fattuale dell'essere umano come persona esplicita, a livello filosofico-antropologico, i caratteri propri e le proprietà costitutive

sofico, ossia il personalismo dialogico e relazionale, distinto dal personalismo ontologico.

²⁰ È stato osservato che se abolissimo il concetto "ci proibiremmo di comprendere la stessa logica profonda della storia occidentale" (cfr. A. Milano, *Persona in teologia*, Dehoniane, Napoli 1984, p. 15).

dell'essere umano, spiegando, in ultima istanza, il fondamento del suo valore e dei suoi diritti.

Pertanto, ciò che va eliminato non è tanto l'uso del termine persona *tout court*, quanto il suo uso vago, incerto e generico. Proprio per combattere questa ambiguità, è indispensabile che lo sforzo speculativo sia orientato alla *ri-tematizzazione* del concetto nel contesto di una filosofia della persona e dell'umano che sappia rendere ragione *dell'identità e della coincidenza tra essere umano e persona*.

Un elemento che va preliminarmente ricordato è che *la definizione di persona è stata originariamente elaborata per caratterizzare l'essere umano reale*. Ciò consente di introdurre un rilievo di ordine epistemologico: l'elaborazione di un concetto non può prescindere dalla realtà alla quale si riferisce. È il concetto che si misura con la realtà, non è, viceversa, la realtà che si adegua al concetto. Il punto di partenza della definizione filosofica rimane sempre la realtà, ma esaminata da un certo punto di vista: non dal punto di vista della rilevazione empirica (o meglio, non esclusivamente, da tale punto di vista), bensì *dal punto di vista filosofico*.

La definizione filosofica intende ricercare il senso, la specificità essenziale dell'essere umano reale, quale "condizione ontologica radicale"²¹. La definizione filosofica che meglio consente di tematizzare il concetto di persona in senso globale e integrale, identificandolo empiricamente con l'essere umano reale, è la definizione tradizionale, originariamente formulata da Boezio²² ("*rationalis naturae*

²¹ V. Possenti, *Bioetica e persona in prospettiva filosofica*, in C. Viafora (a cura di), *La bioetica alla ricerca della persona negli stati di confine*, gregoriana, Padova 1994, p. 83.

²² Va ricordato che la necessità del recupero della definizione tradizionale di persona nell'ambito delle questioni bioetiche è stata sostenuta e giustificata da E. Sgreccia sin dalla prima edizione del *Manuale di bioetica*, più volte citato. Per una prospettiva personalista in bioetica si veda anche D. Tettamanzi, *Bioetica. Nuove sfide per l'uomo*, Piemme, Casale Monferrato 1990. Anche nella letteratura anglosassone si assiste ad un recupero della centralità ontologica della persona umana in bioetica: cfr. K. Doran, *What is a person? The concept and the implications for ethics*, The Edwin Mellen Press, Lewiston (N.Y.) 1989; Id., *Person – a key concept for ethics*, "Linacre Quarterly", 56 (4), 1989, pp. 38-49; D.N. Irving, *Scientific and philosophical expertise: an evaluation of the arguments on "personhood"*, cit.; D. Cockburn, *Other human beings*, St. Martin's Press, New York 1990. Nella letteratura tedesca si veda H. Schmidinger, *Der Mensch ist Person*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1994.

individua substantia"²³) riformulata in modo più compiuto da Tommaso d'Aquino ("*individuo subsistens in razionali natura*"²⁴): ovvero, *la persona è la sostanza (sussistente) individuale di natura razionale*²⁵.

Un primo momento della definizione che va chiarito è il recupero del concetto di *sostanza*. Seguendo Aristotele, per sostanza si intende, in generale, la determinata individualità di qualcosa; la sostanza individuale è il soggetto distinto che sussiste in sé, non inendo ad altro, ovvero ciò che appartiene soltanto a sé²⁶. L'esistenza della sostanza individuale si mostra evidenziando la contraddizione in cui cade chi la nega: chiunque afferma che certe qualità e certe determinazioni sono "di" qualcosa o "di" qualcuno, indica implicitamente una sostanza determinata. L'esperienza ci attesta che molteplici caratteri si riferiscono ad uno stesso ente e ci mostra che i corpi mutano e si trasformano, rimanendo gli stessi.

Applicando il concetto di sostanza individuale, così intesa, in particolare all'uomo, ne risulta che le funzioni che esercita e gli atti che compie non esistono in sé, ma esistono solo come funzioni e attività "di" un individuo umano sostanziale, che ne è il referente

²³ S. Boezio, *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 1-6; *De duabus naturis et una persona Christi*, III, in Migne, PL 64 col. 1345.

²⁴ Per la definizione classica si veda T. d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3: «persona (...) significat id quod est *perfectissimum* in tota natura, scilicet *subsistens* in rationali natura»; q. 29, a. 3, ad 2: «omne individuum rationalis naturae dicitur personae»; I, q. 29, a. 1: «in praedicta definizione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae; additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis». Per altri importanti passaggi sulla definizione di persona si veda U. Degl'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967; L. Pitteri, *La persona umana, sua struttura ontologica nella filosofia di Tommaso d'Aquino*, Pescara, Ferretti 1969; H. Seidl, *The concept of person in Thomas Aquinas*, "The Thomist", 51, 1987, pp. 437-438.

²⁵ Non stupisca che, nel contesto della spiegazione e della giustificazione della definizione, non si faccia riferimento solo agli autori che la hanno originariamente formulata (in particolare a Tommaso), ma anche ad Aristotele: questi infatti, pur non avendo elaborato la nozione, aveva già tematizzato (otto secoli prima) le categorie filosofiche che ne costituiscono gli elementi principali.

²⁶ Per l'elaborazione del concetto di sostanza in Aristotele si veda *Metafisica Z*, 7, 1032b 1-6 (tr.it. *La metafisica*, cit., vol. 1, pp. 517 ss.). Per una analisi del concetto di sostanza in Aristotele e delle linee della critica sull'argomento si veda E. Berti, *Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della Metafisica*, "Rivista di Filosofia", 80 (1), 1989, pp. 3-23.

unitario e permanente, la condizione ontologica reale. È la sostanza così intesa che consente di spiegare l'*unità* (nello spazio) e la *permanenza* (nel tempo) dell'identità dell'essere umano.

La definizione di persona caratterizza ulteriormente l'essere umano in riferimento alla *natura razionale*. Con l'espressione "natura" si indica, aristotelicamente, ciò che la persona "è" in virtù della "sua nascita"²⁷ (o, si potrebbe anche dire, in virtù dell'essere stata concepita), dunque per il mero fatto di esistere, di vivere e di appartenere alla specie umana. L'aggettivo "razionale" non indica solo l'intelligenza e la razionalità (quale capacità cognitiva di comprensione o capacità logica e strumentale di calcolo) ma indica in senso lato la ragione e il pensiero, la parola e il linguaggio, la comunicazione e la relazione, la libertà, l'interiorità e l'intenzionalità volta all'Intero. Ma che cosa determina la natura razionale della sostanza individuale? Si tratta, a questo punto, di introdurre nel contesto del sostanzialismo la *teoria ilemorfica* in riferimento alla spiegazione della natura umana: l'essere umano è persona, ossia sostanza individuale di natura razionale, in quanto sinolo o composto di *corpo* e *anima intellettuale*, ove l'anima intellettuale è la forma sostanziale del corpo umano (oggi diremmo il principio vitale e determinante, unificatore e permanente, dell'organismo umano). L'anima umana non è intesa, dualisticamente, come una sostanza separata ed eterogenea che si unisce e si aggiunge dall'esterno al corpo, bensì è intesa, aristotelicamente e tomisticamente, come la "forma" o l'"atto primo" di un "corpo naturale che ha la vita in potenza"²⁸.

Il riferimento al *sostanzialismo* e all'*ilemorfismo*, quali spiegazioni dell'essere umano reale, consente di giustificare la presenza nell'uomo di un principio specifico ontologico di unificazione delle proprietà e di permanenza delle funzioni e degli atti, presente indipendentemente dalla loro manifestazione esteriore attuale. È già quanto basta, sul piano filosofico, per tematizzare (in contrapposizione alle teorie separazioniste) l'identificazione ontologica tra persona ed essere umano.

In effetti, proprio sulla base della teoria sostanzialista e ilemorfica-

²⁷ In quieto senso E. Berti parafrasa il significato di natura in Aristotele (cfr. E. Berti, *Individuo e persona: la concezione classica*, "Studium", 4/5, 1995, p. 520), facendo derivare *physis* da *phyesthai*, ossia generarsi, cioè nascere.

²⁸ Aristotele, *De Anima*, II 1, 412a 10-11, 20-21, 22-23, 27-28.

ca si può affermare che l'essere umano "è" persona in virtù della sua natura razionale, non "diventa" persona in forza dell'esercizio effettivo di certe funzioni (quali, la relazionalità, la sensitività, la razionalità, la volitività). L'essere persona appartiene all'ordine ontologico: il possesso di uno statuto sostanziale personale non è acquisibile o diminuibile gradualmente, ma è una condizione radicale (non si è più o meno persona, ma o si è persona o non si è persona). L'assenza (intesa come non attuazione o privazione) delle proprietà o funzioni non nega l'esistenza del referente ontologico, che rimane tale per natura, in quanto preesiste antologicamente alle sue qualità.

La presenza di un principio sostanziale consente di riconoscere lo statuto attuale della persona nell'essere umano anche in condizioni di "potenzialità" o di "privazione", ossia di non attuazione, momentanea o permanente di certe funzioni, dovuta all'incompletezza dello sviluppo (nel caso dell'embrione) o alla presenza di fattori, esterni o interni, che ne impediscono la manifestazione.

Ne consegue che lo zigote, l'embrione, il feto (così come il neonato, o il minore) sono "già" persone, in quanto, pur non essendo ancora manifestate in atto, tutte e al massimo grado le proprietà, sono presenti le condizioni che costituiscono il supporto necessario del processo dinamico ininterrotto che consentirà l'attuazione di tali caratteri (specularmente, sono "ancora" persone il moribondo, l'anziano, il demente, l'handicappato, il soggetto in coma, in quanto, benché i soggetti siano privi di certe proprietà, permane comunque la possibilità intrinseca alla natura).

In conclusione, da quanto detto emerge come solo la concezione ontologica personalista dell'essere umano consente di affermare il riconoscimento della dignità della persona umana dal concepimento all'ultimo istante: solo in tale prospettiva è possibile evitare artificiose discriminazioni tra gli esseri umani e recuperare l'originaria valenza assiologica e prescrittiva del concetto di persona, identificato con l'essere umano e la vita umana²⁹.

²⁹ Per una più ampia trattazione delle tematiche affrontate in questo lavoro si veda L. Palazzani, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino 1996.