[da MASSIMO SERRETTI, *Persona e anima*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014, pp. 213-246]

4. La parabola dell'umanesimo naturalistico

«Quella gran distinzione
fra la persona e la natura»
(A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, II, 91)

PREMESSA

In queste brevi pagine intendiamo partire da un punto e trarre da esso alcune conclusioni. Il punto di partenza è costituito dalla distinzione, che si è affermata in un certo frangente della storia del pensiero, di natura e persona, di natura umana e umana persona. Esso è qui assunto come già fondato e dimostrato e quindi viene solamente additato e richiamato all'attenzione.

Da questa distinzione principale si trae spunto per disegnare, attraverso i secoli, la storia della dissociazione tra antropologia e personologia. Questa storia attraversa tutto l'autunno del Medioevo e si protende fino al nostro presente. Abbiamo suddiviso in quattro parti il lungo tracciato di una vicenda tanto affascinante per la preziosità della realtà in questione, quanto tragica per gli esiti cui essa, sulla base di premesse plurisecolari, sembra ineluttabilmente voler mettere capo. Non esiste, evidentemente, una necessità di nessun tipo, né ideale, né intrastorica, né fatale, per cui si debba forzatamente e quasi inintenzionalmente pervenire a quegli esiti nefasti. Ma non esiste neppure possibilità alcuna che questi vengano scongiurati in assenza di un chiaro esercizio

dell'intelligenza che riconosca la falsità delle loro premesse e di una libertà che scelga un orientamento qualitativamente alternativo.

Vale qui quel che Walter Benjamin con spirito ebraico affermava: «*Ursprung ist das Ziel*».[1]

I quattro passaggi che in maniera fugace saranno appena abbozzati, corrispondono innanzitutto a fasi differenti e connesse tra loro dell'appropriazione di sé conoscitiva ed esperienziale di epoche differenti. Ciò sta a significare che la scansione cronologica possiede una sua giustificazione, ma non può e non deve essere considerata a pieno titolo quella fondante la ripartizione. Da un punto di vista semplicemente storico positivo le quattro fasi in parte si sovrappongono, in parte si includono, ma sempre in quanto distinte e distinguibili.

1. Persona e natura

È d'obbligo un riferimento, seppur laconico, alla distinzione che sta alla base della ricostruzione che andiamo a presentare e che, nella storia dell'umanità, rappresenta al contempo una nuova esperienza di sé, una nuova dinamizzazione del proprio essere personale ed anche una nuova presa conoscitiva su quella stessa realtà.

È indicativo il fatto che il punto di partenza del risveglio esperienziale e conoscitivo non fu antropologico, ma teologico. La personologia, che giocò poi un ruolo dominante per alcuni secoli nell'antropologia, non esordì all'interno di essa, ma della teologia.

C'erano due presupposti di carattere generale che erano assenti dal quadro complessivo che il pensiero pagano extra–biblico era stato in grado di prospettare e senza i quali la distinzione (*diakrisis*) e l'unità (*enōsis*) di natura e persona non si sarebbe potuta formulare.[2] Neanche a partire dal solo Antico Testamento si era potuto di fatto pervenire a tanto.

Il primo presupposto era quello del necessario superamento della concezione monolitica dell'universo e delle sue parti e quindi dell'essere (*ousia*, *esse*) come *primum* indistinto seppur graduato in una sequenza di enti e individui.

---

[1] «Il fine è l'origine». Qui Walter Benjamin cita *Worte in Versen I* di Karl Kraus. Vedi W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, XIV, in Id., *Gesammelte Schriften* I/2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, p. 701.

[2] Cfr. J. Zizioulas, *Du personnage à la personne*, in Id., *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981, pp. 23-55. Nel mondo ortodosso, dopo i grandi testi di N. Berdiaev, *De la destination de l'homme*, L'Age d'Homme, Lausanne 1979 [1931]; *Cinq méditations sûr l'existence*, Aubier, Paris 1936 [1934] ; *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Aubier, Paris 1963 [1939], troviamo una ripresa del tema della persona in antropologia, oltre che in J. Zizioulas, anche in C. Yannaras, *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, sebbene con accenti diversi. In Yannaras ed in parte anche in Zizioulas si incontra una riduzione del "cristianesimo occidentale" al protestantesimo e una estensione del concetto di "padri della Chiesa greci" ad autori nord africani (Alessandria) o medio orientali (cappadoci, palestinesi) per il semplice fatto che scrivono anch'essi in greco. Questa è una caratteristica di quasi tutta la produzione ortodossa neo–greca.

Il secondo era quello per cui si potesse saldare in maniera inedita la nozione di 'persona', ormai emancipata da quella dell'essere monoliticamente inteso, all'essere stesso (*ousia*) e alla natura (*physis*).

Il primo passo si poteva già considerare compiuto con la rivelazione ebraica del cosmo come creato da Dio. Ma questo potenziale esplicativo implicito di fatto viene ad esplicitarsi con la rivelazione di Dio, in Gesù Cristo, come comunione di Persone. La diversa essenza (*ousia*) di Dio rispetto alla essenza del mondo viene esplicitamente tematizzata dai Padri Cappadoci sviluppando la meditazione sull'unità sostanziale, ipostaticamente determinata e sulla distinzione delle Ipostasi tra loro.

Quest'acquisizione spezza l'assolutezza monistica del cosmo come totalità d'essere e introduce il principio ipostatico come sovraeminente rispetto a quello ontologico solo mondano.

Nella meditazione trinitaria si rende necessaria una chiara distinzione tra Persone divine e natura divina, laddove anche l'unità d'essere, l'unità sostanziale, è connotata personalmente in quanto l'essenza non genera, ma è il Padre a generare.[3] La fonte da cui procede l'unità è anch'essa personale e l'unità è in realtà comunione di Persone. «In Dio non c'è nulla d'impersonale».[4]

Ora, tutto l'essere mondano andrà riconsiderato a partire da questi nuovi principi: Il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo.[5]

Il secondo passo, quello della ricongiunzione di natura e persona, persona ed essere, si perfezionerà invece nella meditazione cristologica, in particolare, in quella grande stagione che sarà inaugurata dal Concilio di Calcedonia. Se nella meditazione del mistero trinitario la persona era venuta a presentarsi come principio di unità delle Persone, venendo così a profilare una sovrasostanza ipostaticamente codeterminata, nella meditazione del mistero cristologico, l'irrelatività di Dio rispetto al mondo si rende presente nel mondo spezzando il monismo greco–pagano e l'Ipostasi del Figlio si presenta come quella che unisce le differenti natura: quella umana e quella divina.

La natura umana non solo non è superata e non è tolta dalla presenza dell'Ipostasi divina, ma, al contrario, è inverata e quindi affermata da essa in modo insuperato e insuperabile. L'implicazione divina con l'uomo, in Gesù Cristo, si definisce in modo definitivo, al punto che Agostino potrà asserire: «*Ambula per hominem et pervenis ad Deum*».[6] Quest'espressione non ha il significato di ammissione di un varco analogico per cui la risalita (analogia) possa rendere inutile la discesa (catalogia), quanto piuttosto di affermazione del fatto che il Figlio eterno avendo preso come sua dimora la «tenda»

---

[3] Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide ortodoxa,* 4, 7 (PG 94, 1113); TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super libros Sent.*, I d. 34 q. 1 a. 1 ad 2; ID., *S. th.,* I q. 39 a. 5. Scrive a tal riguardo ENRICO PEROLI: «La reciprocità delle relazioni trinitarie coinvolge così in profondità l'identità personale dei singoli Soggetti divini da avere per contenuto non solo le loro rispettive peculiarità, ma anche la loro stessa divinità, in modo tale che anche il rapporto che ciascuna Persona ha con l'unica *ousia* divina è mediato da tali relazioni». E ancora: «la stessa unità dell'*ousía* divina, è l'unità dell'unico essere di Dio che dev'essere concepita come un evento per essenza interpersonale» (in *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 82. 89.

[4] A. J. HESCHEL, *Il messaggio dei Profeti*, tr. it., Borla, Roma 1993, p. 11.

[5] Cfr. ORIGENE, *De principiis*, Koetschau (ed.), in *Origenes Werke*, vol. V, Hinrichs, Leipzig 1913.

[6] AGOSTINO, *Sermones*, 141, 4. «Passa attraverso l'uomo e giungi a Dio».

dell'umanità, ha reso la sua umanità stessa una via per andare alla sua identità filiale divina e quindi trinitaria.

La natura umana del Figlio possiede le sue facoltà, le sue operazioni (coscienza, conoscenza, volontà, etc.), ma esse, non essendo in se stesse sussistenti, sussistono nella Persona del Figlio stesso. I Padri orientali chiamano questo «ipostatizzazione della natura umana». Alla dinamica di enipostatizzazione della natura corrisponde quella di inessenzializzazione dell'ipostasi.

Nella corrispondenza ordinata di questi due processi e nella determinazione della trascendenza delle persone trovano risposta i due problemi che avevano impedito al mondo pagano l'accesso al mistero dell'essere personale. Non essendo possibile fondare la trascendenza della persona legandola all'agire di un Creatore che non appartiene all'ordine cosmico (Creazione a immagine e somiglianza) ed essendo, di conseguenza, l'essere concepito come totalizzante e precedente la realtà delle persone, il pensiero greco si era venuto a trovare in un vicolo cieco e quel che gli era rimasto era solo la "maschera" indossata da un soggetto destinato all'"ipocrisia"[7] e impossibilitato ad acquisire la pur agognata personalizzazione.

Resta ora da chiederci, sempre in forma allusiva, se e in che modo la chiara e netta distinzione reperita in teologia sia stata accolta come una luce rivelativa anche della realtà umana e quindi se e quale sia stato il risvolto antropologico della demarcazione di natura e persona.

La risposta è senz'altro affermativa. Un segnale chiaro, dal punto di vista della storia dei concetti l'abbiamo nel viraggio semantico del termine '*ypostasis*' che non inclina più unilateralmente verso la nozione di '*ousia*', ma, prevalentemente, verso quella di '*prosōpon*'. Gli studi condotti sull'antropologia bizantina nella seconda metà del Novecento hanno messo in luce i rilevanti apporti antropologici che si sono avuti sulla scia delle meditazioni trinitarie e cristologiche.[8]

Se prendiamo, ad esempio, l'antropologia di Leonzio di Bisanzio, troviamo che la demarcazione di natura e persona è onnipresente.[9]

Leonzio fa valere le due principali specificazioni dell'essere personale rivelate nel mistero trinitario e cristologico. Nel primo il principio personale si evidenzia quale principio di distinzione delle tre differenti Persone, nel secondo quale principio di unificazione delle due differenti nature. Anche nella realtà dell'uomo il suo essere ipostatico è studiato da Leonzio secondo queste due funzioni. L'ipostasi è quella che consente l'individuazione. L'uomo non si determina come individuo né mediante il numero, e quindi in virtù del suo essere numericamente distinto dagli altri, né mediante

---

[7] *Ypokrite* come attore. Tutto il grande teatro greco può essere interpretato come un ricerca dell'essere persona. Cfr. L. PIRANDELLO, *Sei personaggi in cerca d'autore*.

[8] Per il nostro tema è di particolare rilievo lo studio di S. OTTO, *op. cit.* In questo libro Stephan Otto ribalta molti dei luoghi comuni ed apre nuove linee di ricerca non solo su Leonzio di Bisanzio, ma su tutto il periodo storico che lo precede e che segue.

[9] Le opere di Leonzio di Bisanzio si trovano raccolte nel volume 86 della *Patrologia graeca* di J. P. Migne. Segnaliamo l'edizione in lingua italiana di CARLO DELL'OSSO (ed.), *op. cit.*, autore di vari saggi su Leonzio, per l'ampia introduzione e il corredo bibliografico.

gli idiomi, le proprietà. Questi infatti rappresentano una connotazione, ma non possono essere considerati come costitutivi dell'essere personale.

Il vero principio d'individuazione è la persona e non la natura.

La seconda funzione dell'ipostasi, sul piano antropologico, è quella dell'unificazione. Leonzio di Bisanzio rigetta l'antropologia bipartita che si sviluppa nella definizione del rapporto anima–corpo. Per Leonzio né l'anima né il corpo sono in se stessi sussistenti, ma ricevono sussistenza nell'enipostasia, cioè, nell'essere unificati dalla persona, dal principio ipostatico che, oltre ad essere *principium individuationis*, viene a manifestarsi anche quale *principium unionis ontologicae*.

La dottrina dell'enipostasia nella sua applicazione antropologica verrà poi arricchita e ulteriormente rielaborata da Massimo il Confessore con un riferimento privilegiato alla cristologia.[10]

Un guadagno di carattere generale che la distinzione di natura e persona ha consentito sul piano antropologico è quello della precisazione della non identificazione dell'essere personale con le facoltà spirituali umane, con l'anima. Esse, in quanto comuni a tutti gli uomini sono proprie della natura umana e in quanto enipostatizzate sussistono come inerenti ad una singola persona. Nella storia dell'intreccio e della separazione di antropologia e personologia[11] l'inerenza reciproca, seppur non paritetica, di facoltà spirituali naturali e persona ha dato motivo alla confusione e allo scambio di quel che è secondo natura e quel che è secondo la persona.

2. Separazione di personologia e antropologia

La prima fase si può dire che inizia quando la riflessione sui due misteri centrali del cristianesimo, la SS. Trinità e l'Incarnazione del Verbo, si affievolisce, in parte si formalizza e, per di più, si avvia una progressiva distanziazione tra la teologia da una parte e le lettere, la storia, la filologia e la filosofia dall'altra.

Nei secoli XIV e XV si sviluppa quella corrente di pensiero che va sotto il nome di "umanesimo" e all'interno della quale permane, al contrario di quel che una certa interpretazione tendenziosa e ideologica ha voluto sostenere, una forte unità tra l'affermazione dell'uomo e quella di Dio. L'umanesimo è un fenomeno cristiano nelle sue premesse ed anche in alcuni suoi sviluppi.[12]

Tuttavia, le lettere e la filosofia si distaccano in maniera progrediente dall'esercizio rigoroso della teologia. In misura sempre più crescente l'umanista non è un maestro e un dottore di teologia e viceversa. Non è necessaria la teorizzazione della separazione per dilapidare la ricchezza proveniente dalla effettiva unità in atto.

---

[10] J.–C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, pp. 125-186; 221ss.

[11] Con 'antropologia' intendiamo lo studio delle facoltà che attengono alla natura umana. Con 'personologia' intendiamo invece riferirci allo studio della realtà ipostatica dell'uomo e quindi all'uomo in quanto persona.

[12] Cfr. H. De Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, tr. it., Jaca Book, Milano 1977.

È interessante notare come in questo periodo si verifichi uno slittamento semantico all'indietro nell'uso del termine 'persona'. La ripresa dello studio dell'antichità pagana greco–romana favorirà questa regressione. Così, non di rado, il termine viene usato nel suo significato giuridico o teatrale pre–cristiano, o nel senso grammaticale, anch'esso pre–cristiano, o di raggiungimento di un grado di dignità riservato solo a pochi mortali.

Insieme a questo importante alleggerimento semantico del termine 'persona', assistiamo ad una corrispondente variazione dell'altra nozione che stiamo considerando: quella di 'natura'.

Mentre il termine 'persona' è calante, quello di 'natura' è crescente. Con 'natura' si viene sempre più ad intendere una totalità che assume via via tratti cosmico–mondani e viene a perdere progressivamente la caratterizzazione teologico–antropologica.

Lo smarrimento tendenziale del significato teologico della natura in quanto esito dell'azione creatrice di Dio fa crescere il senso della natura quale potenza che possiede una sua autonomia e quindi quasi una sua soggettività propria.

Lo stacco antropologico, per cui la natura di cui primariamente ci si occupa non è la "natura umana", favorisce l'interpretazione della realtà dell'uomo in termini di 'natura', di pura natura.[13] Anche qui si nota una ricaduta all'indietro rispetto al trattato cristiano antico *Peri tou anthropou physeos* (Sulla natura dell'uomo).[14] Sia in quanto "microcosmo", sia in quanto vertice della realtà naturale, l'uomo viene definito comunque nel paragone con la natura cosmica. L'umanista sa bene che l'uomo appartiene a due regni, ma di fatto si interessa principalmente a uno di essi e non ha più chiaro quale sia effettivamente il punto di unità tra di essi. L'articolazione va gradualmente allentandosi.

Dal punto di vista del nesso uomo/persona e quindi antropologia/personologia è interessante notare come in questo periodo l'uso del termine 'uomo' si distacchi sempre più da quello del termine 'persona'. Il risultato è che l'endiadi 'persona umana' diviene una rarità.

È chiaro che la locuzione 'persona umana' si era storicamente formata a partire dalla necessità di distinguere rispetto a quella di 'persona divina'. Ora, venendo meno in coloro che scrivono sulle cose dell'uomo, una corrispondente e ancor più forte meditazione sulle cose di Dio, viene con ciò stesso meno la necessità di differenziare. Ma, ancor prima, come già accennato, tende ad eclissarsi la nozione forte di 'persona' guadagnata con arduo lavoro filosofico e teologico insieme nei secoli precedenti.

Due esempi eccellenti. Pico della Mirandola nel suo *De dignitate hominis* non usa il termine 'persona', benché egli sappia che l'uomo è persona.

Lorenzo Valla nelle sue *Elegantiae*[15] riduce la persona a qualità, mentre in altre opere inverte il dato storico macroscopicamente evidente asserendo che il termine è stato tratto dalle realtà umane e applicato metaforicamente a quella divina.[16]

---

[13] C'è un nesso tra quello che sarà lo sviluppo della "pura natura" in relazione al soprannaturale e quello che è lo stacco tra l'essere personale e quello naturale dell'uomo.

[14] NEMESIO DI EMESA, *De natura hominis* (PG 40, 487-845); cfr. GREGORIO DI NISSA, *De opificio hominis* (PG 44, 124-256).

[15] L. VALLA, *Elegantiae linguae latinae*, VI, 38.

L'ultimo punto che consideriamo come caratterizzante la fase che stiamo trattando è l'accrescersi dell'interesse, dal punto di vista antropologico, nei confronti di quell'insieme di realtà che vanno sotto il nome di 'anima'. I capitoli sull'anima e i trattati sull'anima aumentano in progressione inversa a quelli sulla persona.[17]

Anche qui si registra una regressione, in primo luogo nel senso che non si tiene conto dell'elaborazione lunga e faticosa attraverso la quale i Padri avevano ricondotto la riflessione pagana sull'anima all'antropologia rivelata e quindi avevano sussunto le facoltà e le operazioni attribuite all'anima razionale nell'ambito dell'essere personale dell'uomo. La meditazione cristologica qui era stata determinante in quanto a Cristo andava riconosciuto il possesso di un'anima umana, ma non di una persona umana. Ciò bastava a fondare la distinzione anche a livello antropologico.

In secondo luogo, oltre al salto di un millennio, ci si andava a riallacciare anche in questo caso alla visione pagana pre–cristiana che faceva dell'anima il centro dell'uomo. Lo smarrimento del centro personale e la sostituzione di esso con l'anima rappresentano un tornante cruciale nella storia del pensiero antropologico e personologico. L'oblio del nesso tra le due proposizioni secondo le quali l'uomo è «*anima et corpore unus*» e quella secondo cui «l'uomo è persona» è gravido di conseguenze nefaste e le conseguenze riduzionistiche di questa dimenticanza stendono le loro propaggini fino ai nostri giorni.

Ma a che cosa è dovuta la gravità di questa tendenziale sostituzione? Essa è dovuta al fatto che sotto il concetto di 'anima' si intendono normalmente le proprietà naturali che già gli antichi identificavano con la parte razionale dell'anima. Inoltre, ponendo l'anima come centro egemonico unificatore dell'uomo, nonché come ricettacolo dell'azione divina, si perde tutto il carico di guadagni antropologici che era stato acquisito con la scoperta del carattere ipostatico dell'essere umano.

Questo spostamento di accento sull'anima apre di fatto la via alla riduzione dell'uomo a "soggetto spirituale" che vedremo attuata nella seconda fase.

Sembra che quel che a Guglielmo d'Auxerre,[18] ad Alessandro di Hales, a Tommaso d'Aquino[19] e a Bonaventura da Bagnoregio era parso così evidente, non lo sia più.

---

[16] ID., *Repastinatio dialectice et philosophice*, II, Zippel, Padova 1982, pp. 405-406: «Distinguo meglio di quanto facciano i filosofi, dalla sostanza la "persona" in Dio, termine che è stato tratto metaforicamente dalla "persona" dell'uomo, la chiama pure "qualità" ...».

[17] K. MICHALSKI, *La lutte autour de l'âme au XIVe et au XVe siècle*, in O. PLUTA (ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Grüner, Amsterdam 1988 ; B. MOJSISCH – U.R. JECK – O. PLUTA, *Seele: Mittelalter* e E.P. MAHONEY, *Seele: Renaissance; 16.Jahrhundert*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9, Schwabe, Basel 1995, pp. 12-26; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, SEI, Torino 1963.

[18] GUGLIELMO D'AUXERRE, *Summa aurea*, III tr. 1 c. 3 q. 8 (*Spicilegium Bonaventurianum*, XVIII A, 37); I tr. 6 c. 1 (*Spicilegium Bonaventurianum*, XVI, 81-82). L'argomento che adduce Guglielmo d'Auxerre in questo passo è il seguente: «*Anima non est "per se una"; ergo non est persona*» («L'anima non è per sé una, quindi non è persona»).

[19] TOMMASO D'AQUINO, *In Ep. I ad Cor. 15, 1s.*: «*Anima mea non est ego*» («La mia anima non sono io»); cfr. ID., *Summa theologiae*, I q. 29 a. 1.

Alessandro così si era espresso: «*Anima nostra persona non potest esse*»[20] e il suo discepolo Bonaventura aggiungeva: «*Natura rationalis creata non facit personalitatem*».[21]

3. Affermazione unilaterale della natura umana

La seconda fase che andiamo a considerare nelle grandi linee tematiche che stiamo seguendo ricopre per intero i secoli XVI, XVII e XVIII.

Il primo rilievo concerne la ratificazione dell'eclisse del termine, essendo già svanito da tempo il concetto. Un contributo sostanzioso a questa ratifica viene anche da una delle matrici maggiori della modernità: la Riforma protestante.

Lutero da un lato tende a togliere peso alla nozione di 'persona' che tanta parte aveva giocato nella Scolastica da lui criticata. Così il termine di 'persona' viene da lui bollato come una "parolina" (*Wörtlin*)[22] ma, d'altro canto egli sostiene che «*fides facit personam*»[23] e qui il peso specifico che il riformatore attribuisce alla fede si trasferisce di necessità anche sulla realtà dell'essere persona. L'espressione però è in sé bivalente e si presta ad una duplice ermeneutica. Da un lato la fede in quanto virtù teologale è un'opera che Dio compie nell'uomo e quindi, correlativamente, l'essere persona dell'uomo può essere interpretato in un riferimento stretto all'agire divino. Dall'altro lato l'azione divina che consente l'atto di fede appartiene all'ordine della redenzione, mentre la dignità personale inerisce all'uomo già in quanto creatura di Dio creata ad immagine e secondo la somiglianza di Dio stesso. Ciò legittima una interpretazione della realtà dell'essere persona come staccata e quasi contrapposta alla natura umana in quanto creata.

La questione teologica sottostante è che cosa ne è della dignità personale dell'uomo dopo il peccato d'origine. Anche riguardo al primo aspetto, si deve riconoscere che essendo la coscienza il luogo dell'assenso di fede all'operazione primariamente divina (Spirito Santo), seppur contro l'intenzione di Lutero, il «*fides facit personam*» storicamente andrà facilmente a tradursi nel «*conscientia facit personam*», che significherà che la persona consiste nella sua interiorità, nella sua coscienza.[24]

---

[20] Alessandro di Hales, *Summa theologica*, I pars II inq. II sect. 1 q. 1 c. 3 ad 4 (Q I, 571). «La nostra anima non può essere persona»; II inq. II tr. II q. unica c. 4 a. 1 ad 4 (Q II, 145): «*Anima vero rationalis non habet rationem personae*» («L'anima razionale non ha lo statuto di persona»).

[21] Bonaventura, In II Sent., d. 3 p. 1 a. 2 q. 2 (Q II, 106 b). «La natura razionale creata non costituisce la persona». La motivazione che sia Alessandro che Bonaventura adducono per giustificare la non equivalenza tra anima e persona è differente da quella che troviamo in Massimo il Confessore. Questi annoverava le proprietà dell'anima razionale tra i dati di natura, cioè, comuni a tutti gli individui di una determinata specie. Qui, invece, si menziona la comunicabilità. La persona è *incommunicabilis*, mentre l'anima si unisce al corpo formando con esso una unità.

[22] M. Luther, *Auslegungen von Joh. 1 und 2* in *Predigten (1537/38)* (WA 46, 550, 16ss.; cfr. anche WA 41, 272, 36ss.).

[23] Id., *Zirkulardisputation de veste nuptiali,* 1537 (WA 39 I, 282, 16; 283, 1). «La fede fa la persona».

[24] Nel mondo protestante si è avuta nel Novecento una forte ripresa del tema della 'persona' con un recupero della dimensione ontologica oltre che relazionale: D. Bonhoeffer, *Atto ed essere*, tr. it., Queriniana, Brescia 1985; W. Joest, *op. cit.*; W. Härle, *op. cit.*, pp. 429-454; E. Herms, *op. cit.*, pp. 1123-1129.

In Baruch Spinoza è già chiaramente attestata la raggiunta indefinitezza del termine. Nella lettera a Lodewijk Meyer del 26 luglio del 1663 egli scrive: «*Me fugit quod vocabulo personalitatis intelligant theologi*».[25] Mentre dichiara di comprendere bene che cosa con esso vogliano significare i "critici", cioè, i filologi.a

Anche qui troviamo un aperto ritorno al significato grammaticale (alessandrino) del termine e quindi ad un'epoca semanticamente pre–cristiana.

Per documentare l'avvenuta sparizione del termine è sufficiente prendere l'opera di Cartesio. In essa tutto si riassume nell'Io pensante. Esso rappresenta la traduzione riuscita in quanto raduna in sé il soggetto e la sostanza. Resta inoltre una traccia importante di quel che era stata la nozione di 'persona' umana in epoca patristica e scolastica nel fatto che il «*cogito*» è abitato dal pensiero dell'Infinito, che non è stato lui a porre in se stesso e che, allo stesso tempo, lo conduce, in un atto di autotrascendenza, oltre se stesso.

Questo residuo di verità teologica si applica però non all'essere personale, ma al pensiero, cioè, ad una facoltà che l'antropologia post–calcedonese attribuiva alla natura dell'uomo.

Il seguito si dispiegherà seguendo ancora questa stessa china e tralasciando però l'autotrascendenza dello spirito umano teologicamente (agostinianamente) fondata. Quel che si verifica ora è la posizione della natura umana al centro. Essa comporta l'accentuazione e la fissazione della separazione di antropologia e personologia. È quel che troviamo in Locke. La persona è ridotta a pensiero e autoriflessione.[26] Non c'è persona fuori della dinamica coscienziale e intellettuale. «L'identità è identità della coscienza»[27] non della persona. Il fattore di integrazione identitaria è l'impulso alla felicità, l'originario interesse a sé.[28]Esso pone la questione della riuscita e quindi del futuro. Guardando prospetticamente la questione della felicità diviene questione della felicità eterna e quindi del giudizio di Dio. Lo sfondo del giudizio divino costituisce per l'uomo un appello rispondendo al quale egli dà forma alla sua identità personale. Questa dinamizzazione responsoriale avviene comunque sempre sulla base della coscienza: «Senza coscienza non c'è persona».[29] Quindi, quel che viene chiamata identità personale in realtà è identità della coscienza. Qui abbiamo la variante anglicana della riforma continentale.

David Hume nel suo *Trattato sulla natura umana* (1739) porta a termine l'operazione di riduzione sistematica dell'essere personale dell'uomo al suo essere di natura. Tutto il *Trattato* è sulla natura come staccata e a se stante rispetto alla persona.

---

[25] «Mi sfugge quel che i teologi intendano con il termine persona».

[26] J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, II, 27, § 16. Sul concetto di 'persona' in John Locke vedi: U. THIEL, *Lockes Theorie der personalen Identität: im Kontext der zeitgenössischen britischen Philosophie*, Bouvier, Bonn 1983; H.E. ALLISON, *Locke's Theory of Personal Identity: A Re–Examination*, in «Journal of History of Ideas», 27 (1966), 1, pp. 41-58.

[27] J. LOCKE, *op. cit.*, II, 27, § 19.

[28] *Ivi*, § 26.

[29] *Ivi*, § 23.

Dopo aver affrontato la questione dell'immortalità dell'anima,[30] nella sezione sesta Hume introduce il tema della identità personale. Significativa, dal punto di vista già considerato nella fase presedente, la sequenza 'anima–persona'.

La questione della persona è ridotta subito a quella dell' «io». L'espressione usata da Hume è: «L'io, o la persona».[31]

In seguito un ruolo centrale è individuato nella funzione della memoria. È la memoria che «scopre l'identità personale».[32] «Essa deve essere considerata l'origine dell'identità personale».[33] In altro passo Hume riassume così le posizioni dominanti in merito: «La maggior parte dei filosofi sembra propensa a pensare che l'identità personale nasce dalla coscienza, e la coscienza non è altro che una riflessione del pensiero, una percezione riflessa».[34]

Considerato che sia la coscienza sia la memoria sono attributi della natura umana, il tentativo debolissimo di Hume è quello di spiegare la persona umana a partire dalla natura umana. Inoltre, egli è più interessato alla questione dell'identità che non a quella della persona. La persona compare qui in posizione aggettivale e non di sostantivo. Di fatto Hume viene spesso citato come colui che ha negato di principio alla persona umana una posizione sostantiva. Secondo Hume noi abbiamo accesso solo alle «qualità particolari», alle «percezioni particolari», non alla «sostanza».

Lo stacco consumato tra personologia e antropologia e la conseguente identificazione della persona umana con la sua natura produce una crescente e persistente impossibilità a distinguere, in maniera fondata, la natura cosmica dalla natura umana. Alla lunga ciò porterà a considerare l'uomo come un epifenomeno, sebbene superiore per grado, della natura monisticamente intesa.

È degno di nota il fatto che l'antropologia, a questo punto, sempre e regolarmente si debba impegnare nell'esercizio di individuazione di ciò che dovrebbe costituire lo specifico della natura umana in relazione e in confronto alla natura cosmica. Il principio distintivo, benché differente nelle diverse correnti di pensiero e nei diversi pensatori, possiede però un'immancabile tratto comune: è una facoltà o un'operazione propria della natura umana. «Il fatto che l'uomo possa rappresentarsi il proprio Io – scrive Kant – lo eleva infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. Per questo egli è una persona e, in forza dell'unità di coscienza persistente attraverso tutte le alterazioni che possono toccarlo, egli è una sola e medesima persona, cioè un essere del tutto diverso, in grado e dignità, dalle cose, quali sono gli animali irragionevoli, dei quali si può disporre ad arbitrio».[35]

Quando l'antropologia viveva della sua unità esplicita con la personologia la differenziazione dell'essere umano rispetto all'essere cosmico non avveniva sulla base del paragone tra l'uomo e il mondo, tra l'uomo e gli altri esseri, ma era fondata sulla diversa

---

[30] D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, I, IV, 5.
[31] *Ivi*, I, IV, 6, pp. 263, 265, 273.
[32] *Ivi*, p. 274.
[33] *Ivi*, p. 273.
[34] *Ivi*, II, p. 663.
[35] I. KANT, *Antropologia pragmatica*, tr. it., Laterza, Bari 2001, § 1, p. 9.

relazione che il Creatore stesso aveva stabilito tra Sé ed ogni singola creatura. L'uomo differiva dall'animale non perché in lui fossero ravvisabili degli attributi esclusivi non presenti nel mondo degli altri animali, quanto perché il Creatore aveva istituito una diversa partecipazione di Sé tra l'uomo e il resto del cosmo. Il diverso rapporto di Dio e quindi con Dio fondava la diversità delle creature tra loro. Non solo la diversità ontologica, ma anche la distinzione personale era fondata *in divinis*.

Il colmo di questo rovesciamento lo si ha in Johann Gottlieb Fichte, quando ormai l'identificazione dell'Io con la persona umana è definitivamente compiuta e l'Io viene riconosciuto come doppiamente dipendente dall'altro Io e dal non–io mondano. Se ne conclude che non ha senso parlare di persona come di un assoluto ed usare questo concetto per parlare di Dio. Ciò sarebbe un volgare antropomorfismo.[36]

A partire da questo enunciato Fichte può essere considerato insieme a Spinoza e ad altri ancora un precursore degli attuali critici della nozione stessa di 'persona'.

In Rousseau lo stacco tra antropologia e personologia si perfeziona in modo specialistico. Una volta compiuta l'eliminazione del mistero dell'essere personale dell'uomo come mistero eminentemente teologico, restavano però ancora le tracce di secoli di enipostatizzazione scritte nella natura umana stessa. Rousseau si preoccupa di cancellare anche queste al fine di ritrovare uno strato ancora più primordiale. Così egli arriva a contrapporre natura a natura. Di fronte a un'umanità che non sosteneva più l'onere del vivere nella dignità di persona, Rousseau propone per la natura umana il paradigma della natura cosmica.[37] Quest'ultima dovrà essere presa come canone

---

[36] Scrive J. G. Fichte: «*Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden sein, es soll in der letzeren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch beilegung jenes Prädikats zu einem Endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt*» «Questo Essere deve risultare differente da voi e dal mondo, deve operare secondo concetti, pertanto dev'essere capace di concetti, deve avere personalità e coscienza. Ma voi che cosa chiamate personalità e coscienza? Quel che reperite in voi stessi, quel che avete conosciuto in voi stessi, e avete denominato con questo nome? Il fatto che voi non pensiate questo Essere e non possiate pensarlo assolutamente senza limitazione e finitezza, vi può rendere edotti della miserrima attenzione dedicata alla vostra costruzione. Con l'attribuzione di quel predicato quindi voi rendete finito questo Essere, lo rendete un essere uguale a voi, e voi così non avete pensato Dio, come vi eravate proposti di fare, ma avete solo moltiplicato voi stessi nel pensiero» (da *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. F. Medicus, Bd. III, *Erste und zweite Einführung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, Wiss. Buchges., Darmstadt 1962, p. 131).
Proprio all'incontrario si esprime J. ZIZIOULAS, *Human Capacity and Human Incapacity. A Theological Exploration of Personhood*, in «Scotish Journal of Theology», 28 (1975), pp. 401-447.

[37] Rousseau vive in una società che ha consumato uno stacco tra fede e cultura e ciò almeno in due direzioni: la prima è quella della non fede e la seconda è quella della fede che ha reciso *de iure* il proprio nesso con la filosofia, le arti, le scienze (protestantesimo). È dal di dentro di questa scissione che si verifica il fenomeno che egli prende in considerazione. Il suo errore consiste nella non tematizzazione della prima scissione.
In seguito a questa imperfezione d'inquadramento del "sintomo" Rousseau giudica come non–natura il dato spirituale e tenta una definizione di natura a partire dal rilevamento e dalla riaffermazione di altri dati presuntivamente più primordiali legati alla corporeità (nutrizione, conservazione, agricoltura, sessualità, etc.).

dall'uomo nuovo. Allora la natura in quanto impulso alla nutrizione, all'autoconservazione, alla sessualità, viene contrapposta alla natura ipostatizzata quale la si ritrova nella ragione, nella volontà, nella socialità. «Lo stato di riflessione è contro natura e l'uomo che medita è un animale corrotto; la mente corrompe i sensi e la volontà continua a parlare anche quando la natura tace».[38]

Con Rousseau si entra già nella terza fase, nella quale la frammentazione dei diversi aspetti della natura e la loro contrapposizione, in modi e forme diverse, diviene abituale. Dopo che si era scommesso tutto sulla natura umana, ora si avverte la necessità di difendersi da essa richiamandosi a realtà alternative.[39]

4. Diffrazione della natura dell'uomo. Esequie idealistiche della persona. Genesi dell'antiumanesimo e nascita del sovraumanesimo

1. L'affermazione della "soggettività spirituale" (natura umana) staccata dalla persona, dall'essere persona dell'uomo, era riuscita, a partire da un "credo" o religioso o morale che ancora teneva e sosteneva l'unilateralità di quella concezione ed esperienza dell'umano. Seppur in modo concomitante il "credo" cristiano, o il residuo di esso, era stato in grado di supportare quei frammenti dell'antropologia separati dalla personologia.[40]

Quando gli esperimenti di pensiero esauriscono le varie direzioni possibili (coscienza, libertà, conoscenza, autodeterminazione, sensibilità, volontà, relazionalità, socialità, etc.) e l'ateismo va assumendo un incremento tale da investire sempre più larghe fasce dell'*intellighenzia* europea, tutto è pronto a che quella che fino a quel momento era stata una affermazione dei singoli o intrecciati "dati di natura", si risolvesse in pezzi e si rovesciasse poi criticamente.

Detto in altri termini egli crede di poter far uscire dalla crisi l'antropologia che si era distaccata dalla personologia sezionando in due l'antropologia stessa, spaccando in due il dato di natura e contrapponendo un aspetto della natura umana all'altro.

[38] J.–J. Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza*, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1983[4], pp. 106; 109.

[39] Cfr. R. Spaemann, *Rousseau. Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*, Klett–Cotta, Stuttgart 2008 (si tratta di una raccolta di saggi precedentemente pubblicati in varie riviste). A Spaemann va riconosciuto il grande merito di aver ripreso in maniera non dualistica il tema della natura umana. Vedi ad esempio il suo saggio breve *Sul concetto di natura dell'uomo*, tr. it., in «Il Nuovo Areopago», 18 (1986), pp. 25-38. Tuttavia egli non tiene presente, nella considerazione della categoria di 'natura' la coppia fondamentale nella storia del pensiero cristiano di 'natura–persona', sostituita spesso da quella 'natura–grazia'.
A questa prima omissione ne segue una seconda: il perseguimento e la ricostruzione storica della nozione laddove essa ricorre verbalmente, come verbalmente espressa. Ma una delle caratteristiche salienti dei secoli della modernità è proprio quella di non sapere più che "coscienza", "conoscenza", "spirito", "io", non solo antropologicamente non si contrappongono a quel che è "natura", ma si identificano con essa. Ciò fa sì che si tratti di "natura" anche laddove si usano categorie che vengono appositamente contrapposte a quel che essi suppongono come "natura".

[40] Per una ricostruzione di questo periodo storico secondo un registro concorde con quello da noi qui usato vedi H. Schmidinger, *Der Mensch ist Person: ein christlicher Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Tyrolia, Innsbruck–Wien 1994, pp. 38-60.

Si produce una esplosione con la conseguente scomposizione dei singoli pezzi e delle singole *potentiae* alle quali si era in passato voluto ridurre il mistero unitario della persona. I singoli "pezzi" ora si autonomizzano e si autosopprimono.

In Hegel e nella sua scuola la ragione e lo spirito sopravanzano, in Marx la relazione sociale e il lavoro, in Schopenauer e Nietzsche la volontà e la vita, in Schleiermacher il senso religioso, in Freud la *libìdo*, etc. Il naturalismo antropologico, sia esso sensistico, empiristico, spiritualistico o emozionalistico, rappresenta un fenomeno della decomposizione successiva alla deipostatizzazione dell'uomo.[41]

Xavier Zubiri ha descritto in maniera puntuale questo segmento del processo riprendendo i termini della dialettica tra facoltà (atti) e soggettività. Due espressioni sintetizzano i due estremi del problema: «Io sono libero di fare "questo"», dove l'accento cade sul 'questo' e quindi sulla volontà, sull'intelletto, sugli atti spirituali del soggetto; e l'altra «Sono "io" che sono libero di», «"Io" sono libero di fare», dove l'accento cade sulla soggettività, sull'Io. Entrambe le espressioni, per ciò che esse significano, presentano una riduzione dell'essere personale dell'uomo. La prima, afferma Zubiri, perché «la persona non consiste nel poter eseguire atti intellettivi o volitivi, quanto nel fatto che la intelligenza, la volontà e la libertà siano "mie"».[42] Se il soggetto non è solo il possessore delle facoltà, ma esse sono costitutive dell'Io, allora il soggetto si converte nella natura posseduta.[43] La seconda perché «è insostenibile l'idea di persona quale soggetto».[44] Se il soggetto è l'esito dell'astrazione dalle operazioni naturali , arriviamo ad una soggettività assoluta ma vuota.

Il pensiero moderno o ha affermato l'operatività del dato naturale delle facoltà, oppure ha rimarcato la soggettività quale centro di disposizione delle facoltà medesime (io posso, io sono libero di, io sono in grado di, io sono abile a, etc.). Essendo sì che la soggettività possiede il suo potere di disporre in virtù dell'essere persona dell'uomo, lo stacco della soggettività dalla personalità si presenta ad un certo punto come crisi della soggettività. Guardando le cose in altro modo si può dire che l'identificazione di soggetto e persona conduce alla consunzione della persona e questa torna a sua volta ad indebolire ulteriormente la soggettività. L'affermazione nihilistica dell'Io è passata attraverso la perdita di consistenza delle facoltà spirituali dovuta allo stacco dall'Io conseguente allo smarrimento della personalità dell'Io. La ragione assoluta, la volontà assoluta, la libertà assoluta, non sono più "mie", non sono più attraversate dalla persona, enipostatizzate.

---

[41] L'ultimo *requiem* all'essere personale dell'uomo, semmai ce ne fosse stato bisogno, lo aveva suonato Hegel con la sua attribuzione di sostanzialità al «soggetto» (cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, *Prefazione*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. 1, pp. 29. 45). Ma già nei suoi scritti giovanili Hegel si era espresso sostenendo che Gesù era contrario ad una concezione personale di Dio (ID., *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, tr. it. N. VACCARO – E. MIRRI, Guida, Napoli 1972, pp. 427; 429). «Così determinatamente Gesù si dichiara contro la personalità, contro una individualità della sua essenza contrapposta ai suoi discepoli resi perfetti (contro il pensiero di un Dio personale) perché il fondamento di essa sarebbe un'assoluta particolarità del suo essere in opposizione a loro» (p. 429). J. G. Fichte e il giovane Schelling gli faranno eco. Si tratta di una clamorosa equivocazione delle formule di immanenza giovannee.

[42] X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., p. 106.

[43] *Ivi*, p. 109

[44] *Ivi*, p. 107.

2. Il passo immediatamente successivo vede l'emergere di concezioni nelle quali l'uomo non è più considerato come un soggetto cui ineriscono delle facoltà (natura), ma ci si rivolge criticamente contro quella "natura", in quanto "natura" presunta, in quanto maschera di altre realtà e di altre dinamiche sottostanti, il cui grado di realismo è considerato come superiore e la cui potenzialità esplicativa viene ritenuta come più ampia.

Allora l'economia politica, il potere, l'esistenzialità, le pulsioni di vita e di morte, la *libìdo*, la psiche divengono le chiavi impersonali e non ipostatizzabili d'interpretazione dell'uomo in quanto natura.

Questa critica che si autoconcepisce e si autoprofessa come radicale e quindi come tendenzialmente totalizzante, in quanto volta contro la "natura umana", contro l'uomo in quanto dotato di una sua propria natura, contiene in sé un forte potenziale nihilistico. L'espressione di Meister Eckhart, già anatemizzata dalla Chiesa, «*homo est purum nihil*»[45] (1329), giunge a compimento nella storia del pensiero europeo tra il XIX e il XX secolo.

Non essendo più persona e non potendo più concepirsi neppure come un soggetto l'uomo si concepirà ora come parte di un tutto sociale, vitale, psichico, biologico, evoluzionistico. Torna alla ribalta in maniera sorprendente la questione metafisica pre–cristiana della circoscrivibilità e incircoscrivibilità degli esseri e quindi di che cosa significhi essere distinto (*chorismos*) ed essere in relazione, unito (*schesis*, *enosis*) ad altri esseri simili. La modificazione apportata sul piano dell'essere personale ricrea un quadro d'insieme nel quale da un lato l'individualità non possiede più garanzie e dignità identitarie e dall'altro il rapporto societario non ha più fondamento nel fondo identitario stesso. A livello del singolo la distinzione rimane deficitaria e inappropriata (eccesso di lontananza e mancanza di distinzione), a livello della *societas* si ha un eccesso di vicinanza e un difetto di relazione e le due cose insieme. Si tratta di premesse antropologiche fondamentali per quello che nel secolo successivo sarà il fenomeno politico del totalitarismo.

La scommessa sull'uomo come natura finisce col rovesciarsi nella negazione della natura intesa, a questo punto necessariamente, come negazione dell'uomo in quanto tale. Il «superamento dell'uomo» (Nietzsche),[46] il «non uomo»,[47] «l'umanità come pregiudizio» sono i motti della nuova era. «Si tratta di considerare infranta ogni forza naturale».[48]

5. L'«ULTIMO PASSO»: DAL DOMINIO ALL'INVENZIONE

---

[45] *DS* 976. «L'uomo è un puro nulla».

[46] Cfr. K. LÖWITH, *Il problema dell'umanità,* in *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it., Einaudi, Torino 1974, pp. 456-481.

[47] M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, tr. it., Adelphi, Milano 2002, pp. 182ss.

[48] *Ivi*, p. 21. Il carattere smaccatamente nichilistico di questa deriva, della quale il «gaio nichilismo» (Del Noce) è figlio, si annuncia nell'espressione che apre e chiude il "capolavoro" di Stirner: «Io ho fondato la mia causa su nulla» (pp. 11; 381). È una citazione estrapolata da una poesia di Goethe dal titolo *Vanitas! Vanitatum vanitas!*

Clive Staples Lewis nel suo saggio *L'abolizione dell'uomo* presenta un punto di vista di grande interesse sulla progressione del dominio della natura da parte dell'uomo.

Il punto di svolta qualitativo nella storia del dominio della natura si ha quando esso non si volge più semplicemente alla natura cosmica e quindi al mondo, ma alla natura umana stessa. Il punto finale di questo processo di dominazione è la sottomissione dell'uomo alla natura, «a quel che è puramente naturale in essi, cioè, alle loro pulsioni irrazionali».

La linea tracciata da Lewis ricorda la leggenda del Golem, benché, per alcuni versi si differenzi da essa. Nella leggenda del Golem la forza messa in campo dall'uomo cresce a dismisura, cioè, secondo una misura che egli non aveva potuto prevedere e tale eccedenza non gioca a favore dell'uomo, ma viene a presentarsi come una minaccia che incombe angosciosamente su di lui. Il suo prodotto non è totalmente "suo", c'è qualcosa nel suo fare che già in partenza era eccessivo, eccedeva la capacità e il raggio d'azione operativo e di dominio della creatura umana. Questo eccesso che si era manifestato in principio, questo limite non rispettato all'inizio del processo, riemerge minacciosamente alla fine.

Lewis identifica l'eccedenza nella transizione impropria dall'esercizio del dominio sulla natura a quello sulla natura umana. Qui c'è un'effrazione, una *metabasis* inadeguata e a questo punto è la natura stessa che, essendo essa stessa scambiata con l'umano in quanto tale, da parte dell'uomo, si prende la sua rivincita su di lui accorpandolo a sé secondo una modalità e una misura sconosciute e non previste dall'uomo stesso.

Nella presentazione che Lewis fa della sequenza delle fasi del dominio, fino alla perversione in subordinazione, sembra che la natura che alla fine si impossessa dell'uomo (Natura) non coincida esattamente con la natura umana (natura) dominata dall'uomo. La Natura che vince è chiamata "pulsione irrazionale", ma ciò, evidentemente non corrisponde alla qualità della natura umana che, invece, è razionale. Come avviene che la natura umana dominata si trasformi da razionale in irrazionale?

Da un lato sembra che Lewis non tenga presente il dato per cui si distingue nell'uomo natura e persona e questa imprecisione potrebbe servire ad impostare la risposta alla domanda formulata.

Dall'altro lato la natura umana dominata, cioè, separata dall'essere persona dell'uomo e di ogni uomo, tende a smarrire la sua peculiarità. Una natura umana deipostatizzata non esiste e quindi una deipostatizzazione artificiosa favorisce l'avvicinamento impossibile (chimerico e mostruoso) di natura cosmica e natura umana, dove la prima prende il sopravvento sulla seconda rendendola simile a sé, naturalizzandola (cattiva essenzializzazione).

La parabola di Lewis chiede una maggiore approssimazione ai fenomeni della deipostatizzazione della natura umana, o, altrimenti detto, della naturalizzazione della personologia umana. Essa chiede, altresì, una attenta considerazione della peculiarità della natura umana in quanto tale.

Tutt'e due i fenomeni vanno studiati: sia quello della deipostatizzazione, sia quello del viraggio della natura umana che pretende di venire ad essere onnipervasiva, ma in quanto minorata e quindi snaturata.[49]

Facendo valere il suo dominio assoluto, la mente (ideologia) dell'uomo può assumere l'uomo stesso come un ente di natura (mondana): biologismo, continuità differenziata tra la materia e l'uomo, darwinismo assiomatico. Questa riduzione è però frutto della assunzione di un dato della natura dell'uomo (*ratio*) come sovradeterminante. Qui si pone in atto una duplice riduzione: la prima è quella tematizzata dell'uomo come consustanziale al cosmo, la seconda è quella della peculiarità dell'essere umano con la sua facoltà naturale di ragione e di volontà, cioè, con la sua soggettività naturale. Entrambe sono false ed entrambe, in diversi modi, dannose.

Molti autori, filosofi, letterati, nel secolo scorso hanno presentito e ravvisato il pericolo di questa duplice riduzione dell'uomo (1) a "materiale genetico" (impossibilità del pensiero ateo a fondare l'irriducibile dignità dell'uomo dopo lunghi secoli in cui la si era sostenuta infondatamente, cioè, come diversità di natura e non più di natura ipostatizzata) e (2) alla sua natura separata (*ratio/voluntas*) al punto che alcune scuole di pensiero hanno voluto identificare violenza e ragione, distruzione e metafisica.[50] In verità, quello che presagivano e non sapevano spiegare, era il fenomeno di una «ragione strumentale», cioè, di una natura deipostatizzata, una natura umana nei limiti della sola natura umana. Detto in termini biblici: l'uomo abbandonato all'uomo.[51] Sia nel senso dell'uomo abbandonato a se stesso, sia nel senso dell'uomo abbandonato all'altro uomo. I due abbandoni sono distinti, ma si fondano reciprocamente. Infatti l'uomo che è abbandonato a se stesso (deipostatizzato, naturalizzato) tende a prevaricare sull'altro in quanto puro dato di natura. Ma quando l'uomo viene posto in pura balia dell'altro uomo, si trova con facilità chiamato fuori in quanto puro essere di natura e quindi in quanto spogliato della sua dignità personale. Sia nel riconoscimento, sia nel misconoscimento la relazione mondana assolutizzata e resa costitutiva[52] sfonda l'essere persona per riportarlo alla sua mera appartenenza alla specie, ma non in quanto specie umana, bensì in quanto semplice animale. La specie umana, infatti, in se stessa, non ha un fondamento puramente mondano,[53] al pari delle singole persone umane.

---

[49] Questa "parabola" Lewis la ricostruisce nel romanzo *Quell'orribile forza* (la prefazione porta la data del Natale del 1943) dove il soggetto personale è ridotto alla sola mente, o meglio, al solo cervello (ed. it., Adelphi, Milano 1999). Questo romanzo Lewis lo concepisce proprio come prosecuzione de *L'abolizione dell'uomo* (corsi dati nel febbraio del 1943; ed. it., Jaca Book, Milano 1979). In esso è ravvisabile una maturazione nella comprensione del fenomeno del dominio della natura e della scissione della natura umana in se stessa.

[50] Da Nietzsche fino ai sostenitori attuali del "pensiero debole" gli esempi non mancano.

[51] Cfr. *Zc* 11, 6.

[52] Cfr. Tommaso d'Aquino, il quale ammette la costitutività della relazione solo *in divinis*.

[53] Cfr. M. SERRETTI, *op. cit.*, pp. 29-34.

Veniamo ora a trattare in maniera più ravvicinata il quarto passo. In questa quarta epoca quali sono i tratti distintivi e "innovativi" che la rendono immediatamente riconoscibile rispetto alle altre precedenti?

Dopo lo stacco persona–natura, dopo l'affermazione della natura umana come tentativamente sostitutiva della soggettività personale, dopo l'affermazione della necessità di un superamento nihilistico della natura dell'uomo, dell'uomo in quanto natura, il capitolo che si è aperto, dopo la critica della natura, è quello del rifacimento della natura umana stessa da parte del soggetto naturale. Il rifacimento, nell'«ultimo passo» non concerne più solo le dimensioni mentali, ma anche quelle fisico–corporee. Quello che nella terza fase era stato da taluni sognato o ipotizzato come slancio immaginario, ora diviene tecnica e politica sociale.

Ci sono autori che cronologicamente appartengono a pieno titolo a questa quarta fase e che negano apertamente lo statuto personale all'uomo qualora venga a trovarsi in determinate condizioni e lo assegnano invece ad altri animali quando si danno altre condizioni.[54] Questi negazionisti non fanno altro che ribadire quel che già nell'Ottocento era stato largamente acquisito a partire dall'impossibilità di fatto a discriminare tra natura cosmica e natura umana. Essi non rappresentano in maniera piena l'ultima fase che stiamo trattando e sono piuttosto una propaggine della terza, benché cronologicamente dislocata nella quarta.

I veri rappresentanti del quarto passo sono coloro che si adoperano oggi a "rifare" l'uomo seguendo criteri di manipolazione trasfigurativa indefiniti e tendenzialmente illimitati.

Oggi sembrano essere due le linee che abbozzano un evoluzionismo creativo e definitivamente emancipatorio: quella della bioingegneria e quella del *gender*.

In che ordine si pongono queste due realtà?

La bioingegneria va a intervenire a livello genetico e quindi sulla dimensione somatica dell'essere umano, che finora era rimasta appannaggio dell'unità specifica di uomo e donna. Nell'unità di uomo e donna, secondo il racconto biblico della Creazione, il Creatore aveva posto la *vis generandi* e quindi la genesi comunionale dell'uomo in quanto essere dotato di un corpo. La distinzione 'maschio/femmina', inoltre, in quanto tale è, nell'antropologia rivelata, un caposaldo identitario che è inerente all'essere dell'uomo «a immagine e secondo la somiglianza di Dio» (*Gn* 1, 27). Per questo motivo il tentativo di alterazione dell'identità sessuale dell'uomo può essere considerato come più invasivo, come appartenente ad un ordine superiore rispetto a quello che va a manipolare la dimensione biologica dell'uomo. Inoltre, nella manipolazione resa possibile dalle bioscienze un soggetto interviene su un altro soggetto (potenziale o formato), come ha rilevato Jürgen Habermas, «nasce un rapporto mai visto prima»,[55] mentre l'ideologia del *gender* spinge ad una diversa concezione di sé sotto l'aspetto della propria identità

---

[54] Su autori come P. Singer, M. Tooley, J. Harris, H. T. Engelhardt e le correnti che attualmente sostengono posizioni analoghe vedi la monografia di F. TORRALBA ROSSELLÓ, *¿Qué es la dignitad humana*? Herder, Barcelona 2005.

[55] J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana.I rischi di una genetica liberale*, tr. it., Einaudi, Torino 2002, p. 16. Sbaglia Habermas a chiamare «interpersonale» questo rapporto in quanto non è da persona a persona, e proprio questo è il fondo del problema.

sessuale. Ora, si può dire che il più grande potere all'uomo è dato su di sé e non sugli altri. Se ne ricava che la più radicale trasformazione l'uomo la può compiere in sé e non nell'altro. Per di più l'identità sessuale rappresenta quello strato dell'essere nel quale l'uomo è rinviato alla relazione per eccellenza e quindi, modificando in maniera sfigurativa questo dato, egli distrugge in sé il punto di corrispondenza vera all'essere dell'altro, rendendo impossibile, seppur indirettamente, la pienezza d'essere non solo propria, ma anche altrui. Detto altrimenti, non c'è una perdita sul piano della virilità che non ne comporti una corrispondente sul piano della femminilità, e viceversa.

Dunque il paradigma dell'«ultimo passo» non è dato dalla manipolazione biologica, quanto dalla ideologia del *gender*.

In che cosa consiste tale ideologia istituzionalmente e finanziariamente supportata?

Il punto di partenza è la constatazione che «la differenza tra uomini e donne è la causa di ogni malanno». Tale differenza va riconosciuta e obiettivata come "culturale" e "storicamente determinata"[56] e non come semplicemente "naturale". «Il significato della parola 'genere' si è evoluto come differenziato dalla parola 'sesso' per esprimere la realtà che i ruoli delle donne e degli uomini, e il loro status, sono costruiti socialmente e soggetti a cambiamento».[57]

Come c'è stata una costruzione sociale e religiosa fondata su di una presunta natura e fisiologia umane, l'ideologia del *gender* si propone una decostruzione sistematica in tutti i livelli corrispondenti. C'è una decostruzione storico–sociale che può appellarsi alla osservazione fornita da Marx ed Engels secondo la quale «il primo antagonismo è quello tra uomo e donna nel matrimonio monogamico, e la prima oppressione di classe coincide con quella fatta dall'uomo sul sesso femminile».[58]

Qui si tratta di far valere la critica in ogni aspetto nel quale la società abbia fatto propria questa iniqua differenziazione.

C'è poi una decostruzione culturale e mentale da avviare al fine di minare tutti gli aspetti e i fattori che possano favorire un'identificazione secondo la pseudo–distinzione maschio/femmina. L'opera che si prospetta è quella della devastazione di tutti i confini e

---

[56] D. O'LEARY, *Maschi o femmine? La guerra del genere*, tr. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 89.

[57] *Ivi*, pp. 73-74. «Ogni bambino viene assegnato all'una o all'altra categoria in base alla forma dei suoi genitali. Una volta che l'assegnazione è stata data noi diveniamo quello che la cultura ritiene che noi siamo, femmine o maschi. Anche se molta gente ritiene che gli uomini e le donne siano l'espressione naturale di impronte genetiche, il genere è un prodotto del pensiero e della cultura umana, una costruzione sociale che crea la "vera natura" di ogni individuo» (p. 78, citazione da L. GILBERT – P. WEBSTER, *The Dangers of Femininity*, *Gender Difference: Sociology or Biology?*, p. 40).

[58] F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, [1884], tr. it., Savelli, Roma 1977, 2, 4. Engels cita un manoscritto suo e di Marx inedito del 1846, ecco il passo intero: «La monogamia così non appare in nessun modo, nella storia, come la riconciliazione di uomo e donna, e tanto meno come la forma più elevata di questa riconciliazione. Al contrario, essa appare come soggiogamento di un sesso da parte dell'altro, come proclamazione di un conflitto tra i sessi sin qui sconosciuto in tutta la preistoria. In un vecchio manoscritto inedito, elaborato da Marx e da me nel 1846, trovo scritto: "La prima divisione del lavoro è quella tra uomo e donna per la procreazione di figli". Ed oggi posso aggiungere: il primo contrasto di classe che compare nella storia coincide con lo sviluppo dell'antagonismo tra uomo e donna nel matrimonio monogamico, e la prima oppressione di classe coincide con quella del sesso femminile da parte di quello maschile». Si tratta dell'*Ideologia tedesca*, scritta da Marx ed Engels nel 1845-46 e pubblicata per la prima volta nel 1932 dall'Istituto Marx–Engels–Lenin di Mosca. Cfr. tr. it., Editori Riuniti, Roma 1958, p. 27.

di tutte le demarcazioni che si profilano come impiantate nella suddetta distinzione e quindi nell'agevolare in ogni maniera una labilità sia sul fronte dell'autoidentificazione, sia su quello affettivo, sia su quello comportamentale.

C'è poi una decostruzione necessaria da agevolare anche sul piano anatomico e fisiologico.[59] La chirurgia, la medicina e le bioscienze possono dare un valido apporto alla trasmutazione fisionomica e fisiologica riportando così la natura al suo carattere proteiforme e polivalente.

David Horowitz si esprime sinteticamente così riguardo a questo progetto in corso d'opera: secondo costoro «tutto ciò che è umano è alieno. Poiché tutto ciò che è umanità, carne e sangue è solo un passato da buttare. Questa è la coscienza che fa di umanisti ben intenzionati e di progressisti degli assassini di massa».[60]

C'è un empito furioso e furibondo, un potenziale di violenza distruttrice, una spavalderia onirica e farneticante che pervade tutta l'ideologia del *gender*. Lo spirito maligno da cui essa è pilotata ha posto all'orizzonte l'invenzione di un essere nuovo che ancora non esiste e paga nel presente con la moneta sonante del piacere individuale.[61]

Coloro che non accedono a questa onda possente di "nuova creazione" restano nel vecchio mondo, schiavi di una ipotetica natura, nella quale si sono in realtà cristallizzati rapporti di forza ben determinati.

Come si può interpretare questo aspetto dell'«ultimo passo» alla luce del nesso persona/natura, che è quello di cui ci stiamo occupando?

Il disegno d'insieme è più o meno questo: si parte dalla indistinzione di natura e natura. Esiste solo la natura ed esiste solo una natura. In quanto essere di natura l'uomo può impugnare la sua natura e imprimerle la direzione che egli ritiene di doverle assegnare. Solo in quanto elemento interno alla natura stessa egli fa questo. Ma che egli possa farlo significa che la natura non è l'assoluto ("chi" possiede "che cosa"?), per cui non dev'essere vero che tutto è natura e che c'è una sola natura. Infatti così è. Di fatto, egli non potendo identificarsi del tutto col suo essere di natura, né solo cosmica, né solo umana, e avendo abdicato dalla sua dignità di essere personale, per possedere la sua natura contro la natura stessa, si deve lasciare possedere da uno spirito che non è più umano e non è affatto divino, che lo depersonalizza e lo snatura al contempo, fin dove gli è consentito.

Anche nelle biotecnologie che si spingono oltre i limiti posti dall'essere persona dell'uomo ritroviamo riprodotto questo schema. Anch'esse tendono a oltrepassare la

---

[59] D. O'LEARY, *op. cit.*, pp. 57-58.

[60] D. HOROWITZ – P. COLLIER, *Destructive Generation: Second Thoughts about the 60's*, Free Press, New York 1989, p. 288 (citato da D. O'LEARY, *op. cit.*, p. 106).

[61] D. O'LEARY, *op. cit.*, p. 52: «Tutte le donne e gli uomini hanno diritto a diverse forme di piacere, fisico, sessuale, emotivo e spirituale, che sono parte essenziale della natura umana. Questo diritto include qualsiasi possibilità di piacere sessuale responsabile esistente nel contesto della persona, della coppia, della famiglia, della comunità» (da *Proposta per una dichiarazione universale dei diritti dell'uomo secondo una prospettiva di genere*, CLADEM, Lima Perù, pp. 7-8). «Il piacere è un nostro diritto di nascita di cui siamo stati derubati dal patriarcato religioso. [...]. Io vedo che sono gli amici, e non la famiglia, a darci i piaceri che meritiamo perché i nostri corpi sono santi» (da D. O'LEARY, *op. cit.*, p. 66).

natura del corpo umano ricostituendola da capo. Anche in esse la logica apparente è quella di un aspetto della natura umana che lavora su di un altro. Che attraverso le bioscienze applicate si domini la vita fisica significa, in base alla nostra antropologia, che un aspetto della natura (*ratio*) viene abilitato a dominarne un altro (*bios*). Anche qui si produce un'illusione perché ciò non può avvenire senza una decisione. Ma "chi" è colui che decide? Non è la natura che decide sulla persona. Non è la persona che è già stata scartata come inesistente. *Ergo*?

«Il vuoto che si forma, non dove la persona scompare, poiché non può essere né cancellata dall'uomo né tolta all'uomo, ma là dove essa viene ignorata, negata, violentata, non si limita a rimanere tale: ciò significherebbe che, in un certo modo, l'uomo diventerebbe un essere naturale e la sua potenza un'energia della natura. Il che non è possibile. In verità quel vuoto rappresenta una infedeltà divenuta abitudine permanente e là dove manca il padrone, si avanza un'altra iniziativa: quella demoniaca».[62]

CONCLUSIONI

Il percorso che abbiamo sommariamente ricostruito costituisce una specie di dimostrazione storica e teoretica insieme della rispondenza della coppia teologica e metafisica (o meta–antropologica) di natura e persona. È una dimostrazione e una prova storica perché nei secoli se ne può seguire lo snodo, il congiungersi e il disgiungersi, e, si dà storia solo di quel che è. È una dimostrazione e una prova teoretica, perché quel che si mostra nella maggiore integrazione o nella parziale disintegrazione non fa altro che confermare ulteriormente e, in certi casi, accertare più analiticamente quel che già in principio si era riconosciuto e ammesso come dato veritativo.

Da questo punto di vista sarebbe auspicabile un'esecuzione più corposa e al contempo più dettagliata di ogni singola fase e di tutte le fasi nel loro insieme.

La linea che abbiamo ricostruito in abbozzo provvidenzialmente non è l'unica ad essere presente, benché appaia come quella predominante, almeno nelle ultime fasi. C'è un'altra linea, ad essa parallela, della quale non ci siamo interessati nella presente ricostruzione e nella quale la nozione di 'persona' rimane presente e fa capolino ripetutamente quasi ad esigere un'attenzione troppo spesso negatale. Da Leibniz alla scuola di Tübingen, da Rosmini a Guardini, da Landsberg a Wojtyła, c'è un filo che può e deve essere ripercorso. È un filo più sotterraneo rispetto all'altro, ma non meno presente nel pensare e nel vivere effettivo. Anche qui si apre un'indagine supplementare.

Venendo al presente e guardando in avanti vogliamo presentare tre osservazioni.

La prima è che non ci sarà una risuscitazione semplicemente filosofica della nozione di 'persona' e dell'articolazione di personologia e antropologia. Proprio per l'essenza dell'essere personale, la ripresa filosofica dipende in tutto e per tutto dalla riunificazione

[62] R. GUARDINI, *Il potere*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1963², p. 19.

virtuosa di teologia e filosofia. Conformemente al dato storico, secondo il quale, non l'incremento della nozione, ma quello della verità e della realtà dell'essere personale vivente, dipende dall'accoglimento dell'annuncio di Gesù Cristo e dall'incorporazione nella comunità di coloro che Gli appartengono. Qui l'uomo va ripreso "da sopra", "*de arriba*".

La seconda osservazione, è che la ripresa del mistero dell'essere personale va insieme ed è inseparabile da quella del mistero comunionale ad esso coessenziale. Ciò è vero tanto a livello della realtà, e quindi esperienziale, quanto a livello di inveramento conoscitivo. La persona reale non esiste fuori della comunione. Non fuori dell'intersoggettività o di un'indistinta relazionalità, ma fuori della comunione. Pertanto è inimmaginabile un progresso nella conoscenza della realtà della persona che non vada insieme a quello della realtà della Comunione delle persone e viceversa.

In questo approccio noi abbiamo privilegiato il momento personale. Esso non va solo integrato, ma riconcepito a partire da nuove visuali sulla realtà comunionale.

L'ultima osservazione riguarda una conseguenza metodologica che con facilità si ricava dall'*excursus* di carattere storico–teoretico. Se la crisi del momento "naturale" si è dimostrata come un effetto, per certi versi ineluttabile, del tendenziale smarrimento del "personale", il ribadire la consistenza della sfera di natura (ragione, diritti, coscienza, etc.) risulta essere veridico dal punto di vista astorico, ma ineffettuale dal punto di vista dei concreti soggetti storici e delle concrete conformazioni culturali con le quali si tenta di dialogare. Molto più adeguato appare invece il far loro presente il punto di partenza a partire dal quale i cristiani oggi si vedono costretti a "difendere" la natura. L'occultamento del momento teologico oggi non è più certamente strategico, ammesso che mai lo sia stato.