

Università degli Studi di Sassari

**Dottorato di Ricerca in
FONDAMENTI E METODI DELLE SCIENZE SOCIALI E
DEL SERVIZIO SOCIALE
XX ciclo**

**La persona nella sua irriducibile
unicità.**

**Dal mondo greco alla Dichiarazione universale
dei diritti dell'uomo, fino all'età contemporanea.**

Tutor:

Prof. Paolo Fois

**Tesi di Dottorato di:
Rossana Maria Marras**

ai miei genitori,
a Marta,
sine quibus non

*Agisci in modo da trattare l'umanità nella tua persona come
nella persona di ogni altro, sempre come fine e mai soltanto come
mezzo.*

I. Kant

INDICE

<u>PREMESSA.....</u>	<u>4</u>
<u>Capitolo Primo.....</u>	<u>5</u>
<u>ORIGINE DEL CONCETTO DI PERSONA.....</u>	<u>5</u>
<u>Il teatro tra pròsopon e persona.....</u>	<u>6</u>
<u>Tragedia e commedia.....</u>	<u>6</u>
<u>Capitolo Secondo.....</u>	<u>7</u>
<u>L'ANTICHITA' DELLA PERSONA.....</u>	<u>7</u>
<u>Platone: l'assenza della persona.....</u>	<u>8</u>
<u>Aristotele: De Anima.....</u>	<u>8</u>
<u>Capitolo Terzo.....</u>	<u>9</u>
<u>LA PERSONA NEL MEDIOEVO.....</u>	<u>9</u>
<u>Boezio: rationalis naturae individua substantia.....</u>	<u>10</u>
<u>Tommaso D'Aquino: la perfezione.....</u>	<u>10</u>
<u>Il concetto di persona in Agostino.....</u>	<u>11</u>
<u>Capitolo Quarto.....</u>	<u>12</u>
<u>LA MODERNITÀ DELLA PERSONA.....</u>	<u>12</u>
<u>La crisi della nozione classica.....</u>	<u>13</u>
<u>John Locke: personal identity</u>	<u>13</u>
<u>George Berkeley: esse est percipi</u>	<u>14</u>
<u>David Hume: il sogno dell'io.....</u>	<u>15</u>
<u>Cartesio: cogito ergo sum.....</u>	<u>16</u>
<u>Immanuel Kant: la volontà buona</u>	<u>17</u>
<u>Capitolo Quinto.....</u>	<u>18</u>
<u>L'OTTOCENTO.....</u>	<u>18</u>
<u>Hegel: la fenomenologia dell'essere.....</u>	<u>19</u>
<u>Schopenhauer.....</u>	<u>19</u>
<u>Kierkegaard.....</u>	<u>20</u>
<u>Nietzsche.....</u>	<u>21</u>

Capitolo Sesto.....	23
<u>IL NOVECENTO.....</u>	<u>23</u>
Da-Sean.....	24
Esistenzialismo.....	24
Jaspers.....	25
L'esistenzialismo ateo di Sartre.....	26
Il personalismo.....	26
Mounier: il fondatore del personalismo.....	26
Maritain: il personalismo cattolico.....	27
La visione cristiana: contributi di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.....	28
Capitolo Settimo.....	29
<u>La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo.....</u>	<u>29</u>
La storia.....	30
Le fasi della stesura.....	30
L'impianto della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo.....	34
Diritto alla libertà, diritto all'uguaglianza, diritto alla proprietà.....	34
Primo Progetto del Patto.....	35
Preparazione dei Progetti di due Patti Internazionali sui diritti dell'uomo.....	36
Elaborazione di due Patti e introduzione del diritto dei popoli all'autodeterminazione.	36
Dopo la Dichiarazione.....	37
<u>CONCLUSIONI.....</u>	<u>38</u>
<u>Bibliografia delle opere citate e consultate.....</u>	<u>40</u>
<u>APPENDICE.....</u>	<u>44</u>
<u>Déclaration universelle des droits de l'homme.....</u>	<u>44</u>

PREMESSA

Nel corso del nostro excursus storico-filosofico cercheremo di evidenziare come col passare dei secoli, pur arricchendosi il significato della parola e del concetto di “persona” rispetto all’accezione originaria proveniente dalla tragedia greca, tuttavia gli interrogativi dell’uomo sull’essere e sull’esistenza siano rimasti immutati e soprattutto privi di una univoca e plausibile risposta.

Tra gli esseri viventi l’uomo è l’unica specie che ha diverse facoltà che lo distinguono dagli altri animali, tra cui quella di poter scegliere coscientemente.

Ciò premesso, quale significato comunemente si attribuisce al termine “persona”? Ovviamente, l’uomo è un vivente e ciò lo differenzia dalle cose inanimate, ma in che cosa è distinto dagli altri viventi? Qual è la sua natura che ne fa un essere personale?

Queste note intendono semplicemente essere uno spunto per la discussione sui termini di “persona”, “individuo”, “individualità”, “essere”, “esistenza” e una base costruttiva su cui poter impostare riflessioni nel campo sconfinato e attualissimo della bioetica. Si tratta di termini fondamentali nella cultura occidentale, poiché essa si contraddistingue proprio per la sacralità del valore individuo-persona. È questo del resto che la contraddistingue da altre civiltà o da altre culture con delle linee più spiccatamente collettivistiche e comunitaristiche. Il concetto

di “soggetto” costituisce un tema chiave della nostra storia, della nostra filosofia, ma anche della nostra teologia.

Vedremo come il soggetto si configuri progressivamente, nel corso della storia come individuo autonomo, fulcro del sistema socio-culturale. Incontreremo il concetto di “personal identity”, delineato chiaramente in Locke, cui brevemente accenneremo, che è poi diventata una costante di tutta la cultura occidentale dei secoli a seguire.

Questo breve percorso è anche servito a tentare di mostrare come il concetto di persona includa necessariamente l'esistenza di altri: per il riconoscimento, per l'identificazione dell'uomo come persona è decisiva la percezione esterna che se ne ha, dunque la corporeità, in quanto essa consente l'identificazione della persona come essere in mezzo agli altri.

Il nostro essere persona non ci è dato prima dell'essere persona degli altri: essere persona è occupare un posto, che non esiste senza uno spazio nel quale altre persone interagiscono.

Capitolo Primo

ORIGINE DEL CONCETTO DI PERSONA

7

Dott.ssa Rossana Maria Marras

La persona nella sua irriducibile unicità.

Dal mondo greco alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, fino all'età contemporanea.

Dottorato in Fondamenti e Metodi delle Scienze Sociali e del Servizio Sociale

XX Ciclo

Università degli Studi di Sassari

Il teatro tra pròsopon e persona

Il significato di *Pròsopon* (πρόσωπον) nell'etimologia greca è quello di “faccia”, “volto”, “maschera”. La maschera, che fu utilizzata nel teatro greco fin dalle origini, era un oggetto generalmente di lino, sughero o legno, che veniva indossato per le rappresentazioni teatrali e doveva riprodurre le fattezze di un volto, di un animale, di un essere soprannaturale, quale principalmente una divinità. La sua funzione era duplice: la prima, assolveva il compito di caratterizzare il personaggio, di renderlo immediatamente visibile alla platea e identificabile nel contesto della trama, la seconda di fungere da cassa di risonanza acustica, per la presenza in essa di un particolare dispositivo che amplificava la voce dell'attore.¹ La maschera era indiscutibilmente un elemento scenico fondamentale, ma in sostanza si riferiva ed alludeva alla realtà del volto dell'attore, a ciò che della “persona” si mostrava nel momento reale della rappresentazione teatrale. Nel termine greco era implicito un legame con l'atto del vedere, per cui *pròsopon* (da πρὸς= davanti e ὤψις= sguardo, aspetto) stava ad indicare ciò che si presenta dinanzi agli occhi, la parte anteriore e visibile delle cose, ossia

¹ Osserva H.C. Baldry in “ *I greci a teatro. Spettacolo e forme della tragedia.*”, ed. Laterza, Roma-Bari (2007), p. 14, a proposito di questa seconda funzione: “Non vi è motivo di supporre, come si pensava una volta, che la maschera contribuisse in qualche modo ad amplificare la voce”. Nella bocca della maschera c'era una sorta di megafono, la cui funzione non era quella di rafforzare la voce ed espanderla nella vastità degli antichi teatri all'aperto, poiché la perfetta acustica era già garantita dai costruttori, quanto quella di enfatizzare e dare ancora più potere all'eroe. Si trattava dunque, per lo studioso, di un puro effetto scenico.

ciò che nell'uomo corrisponde al volto.² Ecco dunque che fin dalle origini il confine tra “*pròsopon*” e “individuo” diventa alquanto sottile, poiché i due elementi spesso, si sono identificati. L'individuo prendeva coscienza di sé dall'imput esterno del ruolo da interpretare in teatro, attraverso l'attenzione e lo sguardo che il pubblico rivolgeva verso di lui. Il tramite di questa relazione riflessiva che univa tutto l'insieme degli individui, sia attori che spettatori, era appunto il *pròsopon*.³ L'uomo e la sua maschera, hanno sempre convissuto, dando vita nella annosa questione filosofica a un concetto ben più ampio che potremmo definire “persona” e che quindi ci rimanda ad argomentare questo punto fondamentale attraverso un excursus storico-filosofico, che va dall'antichità ai nostri giorni.

Il corrispettivo latino di *pròsopon* è “*persona*”. Solo in parte il termine costituiva un prestito dal linguaggio tecnico del teatro greco. Sicuramente, dal momento che nel teatro greco i personaggi erano caratterizzati da maschere, la parola “*persona*” indicava, anche nelle rappresentazioni latine, un agente teatrale.

2 Afferma F. Frontisi-Ducroux in “*Senza maschera né specchio: l'uomo greco e i suoi doppi*”, in *La maschera, il doppio, il ritratto*. (a cura di) Bettini M., Laterza Roma-Bari (1991): “Il *pròsopon* è qualcosa di “dato a vedere”, di visibile, in una cultura che non dissocia il vedere dall'essere visto e stabilisce una equivalenza tra la funzione visiva e il suo oggetto.”

3 Sostiene U. Curi in “*Metamorfosi del tragico tra classico e moderno*”, Laterza, Roma-Bari, 1991: “L'essere personale non è sé stesso ma ha sé stesso”. La persona rappresenta l'idea della qualità interiore, della differenza tra forma e sostanza, nella misura in cui sussiste un riferimento a qualcosa che era più che personale, ossia il rapporto tra l'attore e la sua parte.

Proprio dalla nozione di “maschera” e di “personaggio”, dalla “persona” teatrale si svilupperà la nostra odierna nozione di “persona” nonché il concetto importante di “personalità”. Il significato principale del termine latino è comunque quello di “maschera”, ossia di ciò che appare davanti al volto. Dunque non si può riconoscere in “*persona*”, il corrispettivo puro e semplice di “*pròsopon*”.⁴ In ogni caso, senza soffermarsi troppo sul problema delle origini della parola⁵, possiamo affermare che il vocabolo, rispetto all’accezione greca, racchiudeva in sé un carattere fondamentale della coscienza: la capacità dell’uomo di scindersi in ciò che è in sé stesso e per sé stesso, in ciò che deve o può essere per gli altri. In pratica, l’accezione latina di “*persona*” includeva un primitivo concetto di essere e apparire, in contrapposizione a quella greca che invece era utilizzata per descrivere un’azione piuttosto che un concetto. Inoltre è doveroso sottolineare che i greci usavano il termine *pròsopon* per descrivere quella realtà della persona legata alla maschera del teatro, ma secondo le leggi dell’epoca erano da considerarsi persone, solo coloro che appartenevano a un determinato ceto sociale. Dunque, siamo

4 La tesi che l’origine storica della parola latina non sia esattamente corrispondente a quella greca, può essere in un certo senso suffragata da recenti scoperte archeologiche. Tra le tombe etrusche degli Auguri di Tarquinia, è stata rinvenuta la raffigurazione di un uomo mascherato individuato dalla scritta “phersu”, a caratteri greci, ma composta da destra a sinistra secondo la norma etrusca. co. Cfr. sull’argomento, M. Nedoncelle, *Prosopon et persona dans l’antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, in «Revue de sciences religieuses», 22, 1948, pp. 285-287.

5 Un’altra etimologia della parola è da ricercarsi nel termine “per-sonare”, ossia parlare attraverso. Nella cultura del teatro romano, si intendeva con tale vocabolo, il suono emesso dalla voce all’interno della maschera. Cfr. sull’argomento, AA.VV. *Storia letteraria e antropologia romana: profilo e testi*, La Nuova Italia, Firenze, 1995.

ancora distanti dal significato che il termine *persona*, inteso come essere razionale dotato di coscienza e di una propria identità, assumerà nei secoli successivi. La maschera serviva nel teatro latino per individuare un “tipo” ideale cui si attribuivano una serie di azioni coerenti col ruolo o con la funzione che l’attore incarnava. “*Persona*” equivaleva a specificare un carattere universale che si concretizzava e si specificava in un “agire”, che era compito dell’attore portare a manifestazione, interpretandolo e comunicandolo agli spettatori. “*Persona*” non era ciò che concerneva la parte dell’attore e ne rendeva possibile l’interpretazione, ma il ruolo stesso. Esisteva nel linguaggio dei latini un significato della parola in grado di indicare appunto la “*persona*” nei confronti delle cose, ossia capace di descrivere l’identità specifica di ciascuno.⁶ Dunque il merito della graduale trasformazione di questo termine, da espressione del significato di un’azione a concetto, lo si dovette principalmente al significato che assunse nell’ambito delle rappresentazioni teatrali latine e successivamente all’avvento del cristianesimo primitivo, il quale sovvertì la concezione classica di appartenenza a un ceto, di distinzione per classe, propugnando una rivalutazione della persona in quanto tale, a prescindere dalla condizione giuridico-sociale di un uomo non libero, quindi schiavo.

⁶ I grammatici latini adottarono il termine parlando di “*triplex natura personarum*”, ossia della persona che parla, della persona a cui si parla, della persona di cui si parla. Cfr a questo proposito, M. Bellincioni, *Il termine “persona” da Cicerone a Seneca*, in AA.VV., *Quattro studi latini*, Università di Parma, 1981, pp. 55-56.

Tragedia e commedia

La tragedia è un genere teatrale nato nell'antica Grecia, che raggiunse il suo apice nel V sec. a.c. .Fu caratterizzato in primo luogo, insieme all'altro genere che ebbe grande successo nella tradizione ellenistica, ossia la commedia, dalla forma drammatica, vale a dire dal fatto che un'azione (δραμα) attraverso il μῦθος (parola, racconto), venisse rappresentata sulla scena come se si svolgesse in quel momento sotto gli occhi del pubblico assistente allo spettacolo. In realtà, possiamo puntualizzare come non si trattasse di un semplice spettacolo, nel senso odierno del termine, ma di una vera e propria proiezione della vita collettiva della *polis*⁷: si svolgeva in uno spazio consacrato, probabilmente in occasione di feste celebrate in onore del Dio Dioniso. Proprio dal collegamento con i culti dionisiaci deriverebbe, secondo gran parte degli studiosi, il termine greco “τραγωδία” (da τραγός=capro e ᾠδή=canto).⁸ Gli attori dovevano apparire al di sopra della

⁷ Per una definizione filosofica delle origini della tragedia si veda F. Nietzsche (1871), *“La nascita della tragedia”*, Mondadori, Milano, 2008. In quest'opera il pensatore tedesco introduceva una distinzione tra due fattori in contrasto nella composizione della tragedia: l'apollineo, ossia l'elemento razionale e il “dionisiaco”, vale a dire l'elemento passionale. La prima delle due categorie è caratteristica del sogno ed attiene alle arti figurative; l'altra, propria dell'ebbrezza, si esprime nella musica. “In virtù di un miracolo metafisico della volontà ellenica, compaiono accoppiati l'uno nell'altro, e in questo accoppiamento finale generano l'opera d'arte, altrettanto dionisiaca che apollinea, che è la tragedia attica”.

⁸ Tra le varie proposte di interpretazione la più probabile resta “canto dei capri”, cioè dei devoti, mascherati da capri, del Dio Dioniso : ciò fa presupporre che fin dall'inizio la tragedia, come la commedia fosse appunto collegata alle feste in onore di Dioniso. Per l'esattezza il collegamento con i culti dionisiaci sarebbe avvenuto nel VI sec. a.c. ad opera dei tiranni, che avrebbero inserito le rappresentazioni tragiche celebrative

gente comune che li osservava, per questo nella recitazione indossavano i cosiddetti “coturni”, vale a dire delle calzature con una caratteristica suola molto alta. Le maschere, come si è già accennato, assumevano un valore scenico molto importante, sia dal punto di vista pratico, che ideale. Se originariamente l’uso della maschera aveva avuto un preciso significato rituale e religioso, parallelamente al processo di “laicizzazione” della tragedia, perse la sua primitiva valenza e assunse una funzione puramente tecnica alla stessa stregua di altre strutture e strumenti scenici, che servivano per allestire lo spettacolo. Insieme all’*Onkos*, che era un’acconciatura dei capelli particolarmente imperiosa, la maschera contribuiva ad aumentare le dimensioni dell’attore, trasfigurandone la figura, e contemporaneamente ne annullava la personalità, riducendone all’essenziale la fisionomia in una smorfia bloccata, di pianto e dolore nel caso della tragedia, di riso nella commedia. Il soggetto della tragedia greca era generalmente la fine e la sconfitta di un “personaggio”, di un “eroe”.⁹ Il mondo di questo genere teatrale,

degli eroi nel programma delle grandi feste popolari in onore di Dioniso. Sostenne Aristotele, nella sua “*Poetica*”, che la tragedia nacque inizialmente dall’improvvisazione, precisamente “da coloro che intonano il ditirambo”, vale a dire un canto corale in onore di Dioniso. Cfr a riguardo, J.P.Vernant e P.Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell’antica Grecia*, 1972, Utet, Torino.

⁹ La caduta dell’eroe tragico era necessaria, poiché se da una lato se ne poteva ammirare la grandezza, dall’altra il pubblico doveva trarre insegnamento positivo dall’exasperazione dei vizi e delle debolezze che provocavano la fine del personaggio. Aristotele parlava di “catarsi”, ossia di un concetto utile per la comprensione del tragico, la presa di coscienza da parte dello spettatore, che raggiunge una finale consapevolezza, attraverso il distacco dalle passioni e il raggiungimento di un livello

che noi conosciamo soprattutto attraverso le sole opere superstiti di Eschilo, Sofocle ed Euripide, costituì da una parte l'espressione della *Polis*, di tutto ciò che poteva riguardare lo spirito collettivo di una civiltà, il regime politico, le istituzioni sociali o i rapporti con gli altri Stati, dall'altra espressione di un'interiorità dell'essere umano, dei conflitti che opponevano gli uomini gli uni contro gli altri, i valori individuali della religiosità e dell'etica. Nella tragedia greca, ciò che induceva il drammaturgo, quindi "l'individuo", a presentare in rappresentazioni pubbliche il prodotto delle proprie riflessioni era la precisa volontà di collaborare al processo di modifica e di evoluzione di alcune norme etico-sociali, in un certo senso all'evoluzione del concetto di persona. La sconfitta sistematica dei personaggi protagonisti delle tragedie, era uno dei veicoli privilegiati con cui l'attore e la sua maschera trasmettevano alla collettività tutta una serie di messaggi a carattere religioso, etico e politico. Il veicolo attraverso il quale la tragedia esplicava i suoi contenuti era, come si è già accennato, il mito. Nel quadro della funzione educativa e pedagogica assegnata al teatro dalla *polis*, a carico della quale erano anche gli oneri e le spese delle rappresentazioni, questo genere assunse il ruolo istituzionale di affrontare e dibattere grandi temi morali, politici, religiosi, proponendo alla riflessione del pubblico, attraverso le vicende legate appunto al mito, i

superiore di saggezza. A questo proposito, J.P.Vernant in "*Mito e tragedia nell'antica Grecia*", pag. 95, sostiene: "La tragedia monta un'esperienza umana a partire da personaggi noti, ma li installa e li fa sviluppare in modo tale che la catastrofe che si produce, quella subita da un uomo non spregevole né cattivo, apparirà come del tutto probabile o necessaria. In altri termini, lo spettatore che vede tutto ciò prova pietà e terrore, ed ha la sensazione che quanto è accaduto a quell'individuo avrebbe potuto accadere a lui stesso".

problemi di fondo che interessavano la natura e l'esistenza umana, specialmente quelli legati all'esperienza del dolore. La παιδεία nel mondo greco, era un concetto fortemente legato a quello di "persona", poiché esprimeva l'ideale della formazione dell'individuo, non nel senso semplicemente di preparazione alla cultura, ma cultura stessa in quanto "valore" fondamentale della personalità di ciascun cittadino della *polis*. Le rappresentazioni teatrali erano uno dei veicoli privilegiati, per la diffusione della *paideia*. Per quanto riguarda espressamente i contenuti delle tragedia, attraverso i quali prese forma un'espressione sempre meno astratta dell'azione "*pròsopon*" e un concetto sempre più definito di "*persona*", il senso del tragico era dato dalla rappresentazione di un contrasto profondo e insanabile: in Eschilo, il primo dei tre tragediografi più importanti (525 a.C. - 456 a.C.), la colonna portante delle trame, il tratto distintivo, fu l'inconciliabilità tra l'etica del singolo individuo e quello della collettività, la contrapposizione tra la volontà umana e quella divina, la tracotanza e la moderazione.¹⁰ Tipico di molte tragedie di Sofocle (497 a.C. - 406 a.C.), fu il dualismo tra volontà e azione. Nelle sue tragedia possiamo ritrovare i primi spunti per il problema filosofico delle origini della volontà nell'azione umana, della capacità dell'uomo di autodeterminarsi. L'individuo ha la

¹⁰ Sostiene J.P.Vernant in "*Mito e tragedia nell'antica Grecia*", pag.63 : "Del resto ciò è nella logica stessa della tragedia, che consiste nel muoversi su due piani, nello scorrere da un senso all'altro prendendo certamente coscienza della loro posizione, ma senza mai rinunciare a nessuno di essi. La tragedia nel momento in cui passa da un piano all'altro, sottolinea le contraddizioni. Tuttavia anche in Eschilo essa non perviene mai a una soluzione che farebbe scomparire i conflitti".

possibilità di realizzarsi solo in rapporto con gli altri, o nella contrapposizione fra sé stesso e gli altri. Rispetto ad Eschilo, i cui personaggi avevano quasi tutte caratteristiche superiori all'umano, la psicologia dell'essere umano iniziò ad essere approfondita, ad assumere una forma più compiuta, evoluta, vicina alla realtà. Gli eventi narrati che piegavano le vicissitudini degli eroi rappresentati, non erano in alcun modo spiegabili o giustificabili: in questa evoluzione delle circostanze, si potevano già intravedere le linee basilari di una sofferta riflessione sulla condizione umana, che consideriamo ancor oggi nell'ambito del dibattito filosofico una problematica di enorme rilievo.

Protagonista principale delle tragedie di Euripide (485 a.C. - 406 a.C.), fu l'uomo nella sua centralità di pensiero e azione, con la sua piena individualità, il suo mondo interiore, i suoi sentimenti, i suoi dubbi: non c'era niente nel teatro euripideo che non fosse opinabile, modificabile, addirittura reversibile. La novità assoluta delle tragedie di Euripide, fu il realismo con cui vennero tratteggiate le dinamiche psicologiche dei personaggi. L'eroe protagonista dei suoi drammi, fu generalmente un personaggio estremamente complesso, problematico, caratterizzato da grandi conflitti interiori, dalle pulsioni e passioni irrazionali che si scontravano inevitabilmente con la ragione, in una parola, "smitizzato".¹¹

¹¹ Nietzsche sosteneva in *"La nascita della tragedia"*, pp.74-78, che Euripide pose fine al genere tragico in quanto l'elemento mitico, come base di partenza delle tragedie rappresentate, nelle sue opere venne messo fortemente in discussione. Dissolvere i presupposti ideologici del dramma attraverso lo scardinamento del mito equivaleva a decretare anche la morte della Tragedia, in quanto venivano meno le radici stesse da cui era germogliato il dramma attico.

A differenza della Tragedia, il cui declino iniziò già con la morte di Euripide, la Commedia, come genere teatrale ebbe una maggiore vitalità e fioritura fino alla metà del III sec. a C. Gli antichi solevano distinguere tre fasi o periodi nell'evoluzione di questo genere letterario: la Commedia Antica, la Commedia mediana (di mezzo), la Commedia Nuova. Quest'ultima proseguì le sue vicende, quasi senza soluzione di continuità, nel mondo della cultura latina, dove con Plauto e Terenzio si arricchì di nuovi elementi. Come la tragedia, anche la commedia era collegata, sia per quanto riguardava le origini, sia per le circostanze delle rappresentazioni, a feste e riti religiosi. Per la precisione, le sue origini remote risalivano a feste agresti e a riti dionisiaci della fertilità e della fecondità: con ogni probabilità il termine greco κωμῳδία (da cui il latino commedia), derivava da κῶμος (corteo, processione) e ᾠδή (canto), cioè “canto del corteo dei devoti di Dioniso”. Gli unici commediografi di cui disponiamo opere intere, ritenuti i maggiori esponenti del genere, furono Aristofane per la commedia antica, Menandro per la commedia nuova. Caratteristica generica della Commedia, fu la più assoluta libertà di parola, di pensiero e di opinione: se quindi nella tragedia l'uomo lacerato da grandi conflitti interiori guardava al mondo soprannaturale e agli eroi per trarne qualche conclusione e riflessione formativa ed educativa (*paideia*), nella commedia lo spettatore era direttamente coinvolto nella realtà che lo circondava, rispecchiandosi in essa e soprattutto ridendo di essa. Lo scopo della commedia infatti era quello di suscitare il riso nello spettatore. Entrando nello specifico, si può comunque affermare che in Aristofane i contenuti e la funzione del teatro furono

pressoché gli stessi della tragedia. Nelle sue commedie, destinate all'intera popolazione, ad un pubblico variegato, composto da uomini, donne, bambini, venivano promossi i più alti valori civili della *polis*, si attaccavano i politici, si prendevano spunti da argomenti legati alla quotidianità per un'approfondita indagine sociale. Nel teatro di Aristofane, l'eroe comico si presentava sulla scena come unico protagonista della vicenda, portavoce di un'idea superiore rispetto a tutte le altre, dotato di una forza interiore, di una passionalità, di una veemenza con cui superava le avversità ed emergeva nel contesto della rappresentazione. Generalmente nello svolgimento della trama era il protagonista stesso che risolveva la situazione: in contrapposizione alla τύχη (destino, fato, fortuna), esisteva un ordine razionale negli accadimenti, che coincidevano con l'idea portata avanti con grande "personalità" dall'attore. La funzione derisoria, che fu uno dei tratti distintivi della commedia arcaica di Aristofane, nella Commedia nuova di Menandro fu pressoché assente: la sua comicità non generò mai momenti di pura ilarità, ma sorrisi, dati soprattutto dall'impronta ironica dello svolgimento delle trame. Menandro rappresentò nelle sue commedie un uomo comune e autentico, nella complessità dei suoi pregi e dei suoi difetti. La "filantropia" fu il sentimento che permeava la struttura degli eventi, ossia il sentimento di unione, fratellanza e amicizia tra gli uomini, che doveva prevalere su qualunque contrasto di ordine sociale, religioso, politico. In pratica, nelle commedie menandree, il servo e il padrone, il ricco e il povero, vennero messi sullo stesso piano e a ciascuno di questi personaggi venne data pari dignità e libertà di pensiero. La tragedia, come le commedie di Aristofane erano destinate a un pubblico ampio e variegato: gli spettatori di Menandro al contrario, essendo ormai la *polis* in decadenza e il

cittadino ridotto al rango di suddito, non erano identificabili con l'intero popolo, quanto piuttosto con una ristretta cerchia di aristocratici. Per compiacere questo tipo di pubblico dunque le commedie menandree rappresentarono trame che si svolgevano tra le mura domestiche, in contesti semplici in cui allo svolgimento confuso degli eventi seguiva comunque un finale tradizionale di ripristino della normalità. Come si è già delineato, la concezione stessa della comicità, le basi socio-politiche su cui si reggeva, differirono notevolmente nelle opere dei due grandi commediografi. In Menandro non ci furono eroi per bocca dei quali si scatenavano corpose invettive, ma una sottile ed elegante ironia. Non ci furono forti ideali e passioni in base ai quali si risolvevano le problematiche: piuttosto le passioni venivano viste come un pericolo per la tranquillità dell'animo, come una minaccia alla stabilità di un organismo essenziale ma fondamentalmente fragile come quello della famiglia. Del resto, nella Commedia nuova, il pubblico era ormai più interessato alle tematiche private che a quelle sociali. Si trattava ormai di un teatro che non era più finalizzato all'arricchimento del concetto di *paideia* e conseguentemente del concetto di "persona", ma alla pura evasione. Non era più un fenomeno che coinvolgeva le masse popolari, ma una ristretta cerchia elitaria, era una commedia in evoluzione, specchio dei grandi mutamenti politico-sociali ormai in corso nella società ellenica. Di conseguenza i temi della commedia si adattarono alla nuova realtà, spostandosi dall'analisi dei temi politico-sociali all'universo intimo del singolo individuo. I personaggi riproducevano dei *τοποι* (tipi) , secondo uno schema tipico, poi divenuto modello anche per i comici latini.

Entrando in contatto col mondo greco, a partire dal III sec. a.C., Roma intensificò i contatti con la civiltà ellenistica. Con il progressivo fenomeno di ellenizzazione, nacque il teatro latino, in un rapporto di netta dipendenza dai generi della tradizione greca. La tragedia e la commedia, che avevano avuto, come abbiamo avuto modo di accennare, largo sviluppo nella società ellenica del V e IV sec. a.C., in quanto teatro scritto, poterono con facilità essere esportate a Roma e fatte proprie dagli scrittori latini. I maggiori esponenti della commedia furono Plauto e Terenzio, della tragedia Seneca. La commedia ebbe un maggior successo a Roma contrariamente a quanto avvenne in Grecia, soprattutto per il fatto che si adattava meglio ai gusti e allo spirito goliardico insito nelle popolazioni italiche. La maschera, venne usata soprattutto nelle tragedie, che si dividevano in due tipologie: “*coturnata*” e “*praetexta*”. Le tragedie di Seneca, le uniche della tradizione latina tramandate per intero, avevano una funzione pedagogica, nonché una chiave di lettura filosofica e morale. La loro caratteristica principale, era l'intensificazione del pathos, o meglio l'exasperazione dei sentimenti e delle passioni, unite a uno spiccato senso del macabro. Le opere di Seneca presentavano il tragico contrasto tra ragione e passione, tra libertà e schiavitù, tra potere tirannico e governo moderato. Erano le passioni e l'elemento demoniaco a determinare il corso degli eventi, nonché la Fortuna. Tra gli studiosi è diffusa l'idea che le tragedie di Seneca non fossero destinate alle rappresentazioni teatrali, data la scarsa dinamicità delle trame e la lenta evoluzione della psicologia dei personaggi, quanto piuttosto alle “*recitationes*” nelle sale di lettura secondo le consuetudini dell'epoca imperiale. Il messaggio più importante, contenuto in questi scritti di Seneca, utile per delineare un primo concetto di persona nel periodo

classico fra tragedia e commedia, fu decisamente quello dell'interiorità come rifugio dell'anima e come possesso di sé stesso, dell'invito all'autocoscienza. Per quanto riguarda il genere comico, la questione dell'impiego della maschera risulta un punto alquanto controverso, in quanto il suo utilizzo era in parte inconciliabile con l'importanza assunta, ad esempio nelle commedie plautine, dalla mimica facciale. Pertanto sarebbe stata introdotta in una seconda fase dello sviluppo del genere.¹² L'efficacia della mimica del volto e degli occhi era direttamente collegata all'assenza della maschera: quest'ultima infatti riduceva la visibilità degli occhi dell'attore da parte degli spettatori e nascondeva il resto del volto. I Romani attribuivano una grande importanza alle espressioni del viso, poichè ritenevano che appunto il volto fosse l'immagine dell'anima e che gli occhi ne fossero i rivelatori per eccellenza. Le opere di Plauto e Terenzio, considerati i due principali esponenti della commedia a Roma, presentarono diverse analogie con il modello greco a cui erano effettivamente ispirati. Erano presenti i *topoi* tipici delle commedie greche quali l'innamoramento contrastato, lo scambio di persona, il lieto fine: l'interesse per il singolo individuo nella sua sfera più intima, quella familiare, per la realtà dell'uomo comune, era un altro aspetto simile. Ma in una società improntata su altri valori, come quella romana, non tutti i

¹² A questo proposito scrisse Cicerone nel "De oratore" III, 221: "La forza maggiore è del viso, e del viso il primo posto spetta agli occhi. Per questo agivano meglio i nostri antenati, che non erano entusiasti di un attore mascherato, fosse pure Roscio. I gesti infatti sono l'espressione dell'anima; specchio dell'anima è il volto e gli occhi ne sono gli interpreti".

concetti e i tratti salienti delle commedie greche vennero riprese dai commediografi latini. Plauto in particolare, modificò con grande libertà i testi greci per adattarli al pubblico romano, contaminandoli con elementi della tradizione popolare italica e creando dunque una produzione piuttosto originale. I contesti delle rappresentazioni teatrali plautine erano più legati alla fantasia che alla realtà: una pura commedia dell'evasione, caratterizzata dall'inverosimile, dal paradossale, dal caricaturale e dal grottesco. In Terenzio, possiamo riscontrare invece un approfondimento della psicologia dei personaggi, delle riflessioni che erano funzionali alla trasmissione di un messaggio morale. Le commedie di Terenzio, continuarono ad avere successo per tutta l'età medievale in virtù del loro carattere educativo e dei contenuti moralmente positivi, che toccavano problemi di interesse universale e aspetti della vita quotidiana e dell'interiorità della persona.

Cosa possiamo dunque ricavare da questa breve individuazione dell'origine e dei primi sviluppi del concetto di persona? Fondamentalmente la sintetica digressione sui generi teatrali nel loro intreccio con "*prosopon*" e "*persona*", può servire come base per una prima riflessione sulla dibattuta questione filosofica. Possiamo considerare la maschera, al di là di tutte le sue definizioni e delle discussioni circa il suo impiego nel teatro greco-romano, nel contesto della nostra indagine filosofica, come un elemento che consente di disporre sia dell'essere che dell'apparire per diversi fini. Da un lato, era funzionale all'esemplificazione di un tipo ideale rappresentato, alla messa in scena di più personaggi utilizzando lo stesso soggetto, dall'altra all'opportunità di nascondere la vera identità dell'attore, proteggendolo anche dalla disapprovazione di chi tra il pubblico

poteva sentirsi offeso o chiamato in causa dal contenuto della sua recitazione.¹³ In sostanza, nella cultura greco-romana il concetto di persona era ancora legato a quella realtà della persona in simbiosi con il “tipo” personificato da una maschera , all’interno di un ruolo, di una parte recitata da un soggetto, da un attore. Era ancora un concetto esclusivamente circoscritto all’ambito del teatro, sebbene implicasse una prima accezione di soggettività, di identità, di personalità.

13 Osserva E. Berti in *“Individuo e persona: la concezione classica”*, (1995), in *Studium*, 4/5, p. 517: “La maschera mostrandosi al pubblico, nasconde la sorgente della voce in cui trova la propria determinatezza espressiva:altrettanto il soggetto e i modi d’essere in cui esso si esprime, rimandano a una sorgente che non può farsi presente allo stesso modo di ciò che essa rende presente. [...] La persona diventa il punto di incrocio in cui qualcosa che ha il potere di esporsi alla manifestazione al tempo stesso si nega, si dà a vedere all’interno di un atto che è indisgiungibile dal sottrarsi”.

Capitolo Secondo

L'ANTICHITA' DELLA PERSONA

Platone: l'assenza della persona

La definizione del concetto di persona è un problema filosofico che riguarda l'umanità fin dall'antichità: il rapporto tra i fenomeni mentali e la realtà, tra l'uomo in quanto essere vivente dotato di ragione, la "persona" e il suo porsi nei confronti del mondo. Abbiamo visto come nella cultura Greca del V-IV sec. a.C. e in quella latina precedente all'avvento del Cristianesimo, il "pròsopon" e la "persona" fossero dei concetti legati all'uomo come "attore", come personificazione di una maschera, dietro alla quale c'era la concreta capacità di mutare e trasformarsi, di apparire altro da sé, di evolversi all'interno di un cammino educativo ben preciso. Nella cultura antica, la persona trovava la propria realizzazione compiuta nell'esperienza della *paideia*¹⁴, che concretamente consisteva in un vero e proprio percorso per giungere alla comprensione di sé stessi, alla propria realizzazione e dimensione, attraverso una ricerca "culturale" dell'identità personale. La formazione della persona era il fulcro di tutta l'azione educativa sia in Grecia che a Roma. La persona si formava attraverso la *paideia* (l'*humanitas* a Roma), all'interno

¹⁴ Termine tradotto dai latini con il termine "*humanitas*". All'interno del percorso educativo della *paideia* bisognava ulteriormente distinguere tra la ricerca della individualità e quella della personalità, per trovare nella dimensione personale un completo senso della soggettività umana. Seguendo tale orientamento i latini individuarono a loro volta nel principio di "persona" un completamento dell'individuo, della dimensione dell'io. Cfr a questo proposito, E.Berti, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in A.A.V.V., *Persona e personalismo*, Gregoriana, Padova, pp. 49-55.

del nucleo familiare, ma la famiglia era una prerogativa dell'uomo libero, e liberi erano solo i cittadini della *polis* o i *cives*, mentre gli schiavi non avevano un nome¹⁵, né diritti, tantomeno quello di ricercare e trovare la propria individualità o personalità nell'educazione impartita dalla comunità. È doveroso sottolineare quindi, prima di addentrarci nel pensiero filosofico di Platone, che nella realtà greco-latina, il concetto di persona era legato soprattutto al ceto sociale e all'appartenenza, in sostanza poteva essere considerata una "persona" solo chi aveva un certo grado di potere, un ruolo ufficialmente riconosciuto all'interno della società. Non si era "persona in sé", "persona in quanto tale": l'uomo era più persona della donna, il vecchio lo era più del giovane. Su queste premesse dunque, giungeremo a sottolineare, come una delle caratteristiche principali del pensiero platonico fu l'assenza della persona nel senso in cui la intendiamo ai giorni nostri.

L'intento del pensiero filosofico di Platone fu quello di costruire un "sistema". Una concezione del mondo e della vita, in cui le componenti fossero in relazione reciproca e tendenti ad un unico principio unificatore. Comportamento esteriore e interiorità, sfera pubblica e sfera privata, dovere e libertà: ogni aspetto dell'esistenza umana doveva poter confluire in un unico centro, ciascun elemento acquistando valore in rapporto al tutto di cui è parte. Il veicolo attraverso il quale Platone scelse di trasmettere le proprie complesse e articolate teorie fu il mito. Rivolgendosi a un pubblico "bambino", non ancora preparato a cogliere concetti altamente complessi, per la comprensione dei quali sarebbe necessario un livello di linguaggio adeguato, ricorse

15 "Servus non habet personam".

alla favola, per trasmettere contenuti che altrimenti sarebbero apparsi astratti e incomprensibili.¹⁶ Attraverso l'analisi del celebre mito della caverna, Platone individuò quattro fasi del metodo conoscitivo: l'immaginazione (*eikasia*), che si ferma alle ombre delle cose sensibili, l'opinione creduta (*pistis*), che coglie gli oggetti sensibili ma non verifica la credenza, il ragionamento scientifico (*dianoia*), che coglie la realtà intelligibile ma senza risalire al principio primo della realtà che consiste nel raggiungimento del "bene", l'intelligenza dialettica (*noesis*), che conduce a questo principio primo. Raccolte in due gruppi, caratterizzavano i due mondi contrapposti dell'"opinione" e della "scienza". Questo procedimento, doveva portare alla progressiva liberazione dalle ombre (ossia le immagini delle cose) e dalla sensibilità, affinché fosse possibile la conoscenza delle idee intesa come l'essenza della realtà. Il metodo, ossia la strada da percorrere, era rivolto a comprendere i concetti sotto un'unità che era rappresentata dall'idea, era finalizzato a ridurre la

16 "Il mito, può essere considerato la forma con la quale Platone presenta la verità, che viene colta con un atto intuitivo alla conclusione di un ragionamento in chiave allegorica. E' quel che avviene a teatro, davanti a una rappresentazione: la trama, il discorso che si sviluppa sul palco ha naturalmente un significato, per la comprensione del quale è però necessario osservare ogni situazione, ogni personaggio e le relazioni che si stabiliscono tra loro. La differenza tra una rappresentazione teatrale e il mito sta nel diverso rapporto tra chi racconta la favola e l'interlocutore: nel primo caso l'interlocutore è il pubblico, che per quanto composto da individui capaci di impadronirsi del significato del racconto, è però anonimo e resta in qualche modo passivo; nel caso del mito l'interlocutore è una persona reale, alla quale si parla, impegnata alla ricerca della verità." cit. J. P. Vernant - P. Vidal - Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, p.110.

molteplicità all'unità, a consentire l'uscita dal mondo dell'opinione che tiene legati all'apparenza delle cose e a favorire l'entrata in quello della scienza. Fino a quando l'attenzione e l'interesse dell'uomo si rivolgerà all'apparenza delle cose, al loro aspetto esteriore, si vivrà nell'inganno che proviene dai sensi e nell'illusione che quanto ci appare sia la verità. Il mito della caverna, descrive proprio questo concetto: la condizione degli uomini corrisponde a quella di schiavi legati dentro una caverna, con lo sguardo rivolto alla parete più lontana e con le spalle alla sua uscita; quindi quando passano cose e persone, essi vedono solo delle ombre proiettate sulla parete di fondo. Non c'è dubbio dunque, che per chi è da sempre abituato a vedere le ombre, esse siano l'unica realtà possibile e conosciuta. Avere le catene e lo sguardo rivolto verso un punto fisso dal quale si proiettano le ombre, non può essere il risultato di una libera scelta ma di una condizione alla quale si viene costretti dalla natura umana, che si lascia facilmente sopraffare dalla sensibilità. Quel processo di liberazione dall'apparenza, che per Platone è coadiuvato dal sentimento dell'amore e che diventa via via una conquista della bellezza depurata dalla materia, è lo stesso processo che si esplica in ogni direzione della realtà e della propria vita: la ricerca della verità non conosce limiti né condizioni e tende al bene. La verità è l'idea ed è quel principio che si identifica con l'essere. La sede dell'idea è l'anima: l'amore per la verità pretende la separazione dal corpo, perché solo all'anima è dato di conoscere e infine contemplare le idee. Esistevano nella tradizione greca molti miti per descrivere le parti dell'anima e la sua natura immortale, soprattutto in quella orfica e pitagorica. Intorno a quella cultura, si era sviluppata la concezione del triste destino cui è destinata dopo la morte un'anima schiava delle passioni e della suprema

felicità che invece attende coloro i quali abbiano dedicato la propria vita al bene e alla verità.

Nel “Fedro” e nel dialogo “Fedone”, Platone si sofferma su un concetto chiave del suo pensiero, interessante per comprendere come si evolva nella cultura greca una certa definizione di persona, che è l’immortalità dell’anima: quest’ultima è dimostrata a partire dalla sua componente principale che è il movimento. E’ contraddittorio secondo Platone che un qualcosa per sua natura partecipe del movimento, possa partecipare della morte, intesa come negazione del movimento stesso. La tendenza verso la verità porta alla graduale separazione dal corpo e dalla materialità, poiché solo all’anima è dato di conoscere e contemplare le idee. L’anima stessa, per Platone è un’idea. E’ quell’elemento che rende vivo l’essere vivente, ogni vivente è vivo in quanto partecipa dell’idea della vita, l’anima è di conseguenza l’idea delle cose che sono parte della vita. Per questo semplice ragionamento l’anima vive necessariamente, non può morire, quindi è eterna. Nel Fedro Platone si serve del mito della biga alata per spiegare il viaggio compiuto dall’anima, la cosiddetta trasmigrazione o metempsicosi: essendo immortale, preesiste al corpo degli uomini, conosce a priori il mondo eterno delle idee. Quando si incarna in un corpo, in qualcosa di terreno, si evolve come parte dell’anima assoluta, ma non è più un tutto. Giunta quindi nel mondo sensibile, l’anima dell’uomo non è più in grado di ricordare la visione del mondo delle idee proprio perché non è più se stessa interamente ma è parte di un tutto. L’anima è come un auriga (la ragione), che guida una coppia di cavalli, l’uno bianco che

rappresenta la tensione verso il bene e la spiritualità, l'altro nero che simboleggia la tensione verso il basso, verso gli istinti e le passioni degradanti e materiali. L'auriga, la ragione, è naturalmente portata a conoscere il bene e a farsi guidare dal cavallo bianco, ma il cavallo nero prova a condurre le redini dalla parte opposta. Le anime che si fanno guidare dal cavallo bianco sono quelle che più si avvicinano alla verità. L'intero processo di reincarnazione comporta poi che l'anima sia continuamente influenzata dall'esperienza terrena precedente: le anime che maggiormente tendono al bene sono quelle che nella precedente esistenza terrena sono appartenute a uomini virtuosi e validi. L'anima può terminare il ciclo di reincarnazione quando trova la forza di liberarsi dalla materialità: il corpo infatti è una prigione per l'anima e la sua tendenza naturale è quella di ascendere verso la spiritualità pura, che è il fine ultimo di ogni saggio.¹⁷ Quando un'anima si reincarna in un corpo, il trauma della nascita cancella la conoscenza delle idee, ma poiché conoscere le cose del mondo significa riportare alla mente, quindi ricordare, avremo il fenomeno della "reminiscenza", intesa come la capacità di rinnovare dalla memoria cose già conosciute. Il processo di crescita e di conoscenza dell'individuo è quindi un riportare alla luce le idee dimenticate. Quando infatti l'uomo conosce qualcosa del mondo sensibile, se ne crea un concetto, il quale formandosi nell'intelletto, proprio per la sua natura universale e la sua funzione di modello ideale, avrà sempre una maggiore perfezione

¹⁷ Secondo molti studiosi del pensiero platonico è evidente come questa parte del suo sistema sia fortemente influenzata dalle filosofie e dalle religioni orientali (induismo e buddismo), la cui influenza in Grecia si può riscontrare nel già accennato Orfismo, un insieme di riti iniziatici misteriosi e fortemente impregnati di misticismo, ai quali già si era ispirato Pitagora.

rispetto alle cose sensibili. Questa precedenza dell'intellegibile rispetto al sensibile indica, secondo Platone, la precedenza di una forma di pensiero, o meglio di un concetto rispetto agli oggetti sensibili, per cui le idee dei concetti preesistono necessariamente alla loro realizzazione sensibile, conoscere non può che essere un'attività di riconoscimento di questi concetti universali, i quali, proprio perché validi sempre e indipendentemente dai singoli casi concreti, sono eterni e immuni dalla corruttibilità del sensibile. L'anima non si distingue soltanto per la possibilità di conoscere e ragionare, poiché Platone ne individua tre qualità fondamentali: razionale, appetitiva, passionale. La facoltà razionale implica la capacità dell'uomo di ragionare oggettivamente seguendo le regole della logica. Per conoscere è necessario il ricorso all'idea : se vedo due cose uguali posso giudicare della loro uguaglianza solo ammettendo l'idea di uguaglianza in sé. La facoltà appetitiva è quella parte dell'anima più istintiva, la parte caotica e primordiale, che tende a distaccarsi dall'azione della ragione. La facoltà passionale è quella parte dell'anima che genera le passioni, le quali si distinguono dai puri appetiti perché si lasciano dominare più facilmente dalla ragione. Le passioni sono ad esempio i sentimenti umani che nascono dalle ingiustizie, dall'ira, dall'indignazione. L'uomo giusto è allora colui il quale con la forza della ragione riesce a tenere a bada appetiti e passioni, in modo tale da permettere ad ogni essere umano di conoscere la verità del mondo delle idee senza lasciarsi sopraffare dall'assenza della ragione indotta dalle passioni e dagli istinti.

Il tema dell'immortalità e della spiritualità dell'anima è essenziale nel pensiero platonico, perché si intreccia con il problema della conoscenza e dell'oggetto del sapere, che per Platone non è la realtà nel suo aspetto materiale, ma in quello compatibile con il pensiero. La presunta conoscenza, la consapevolezza fine a se stessa, non modifica la realtà e si traduce, se non convertita in azione, nell'impoverimento di se stessi, nel puro autocompiacimento. Il triste destino dell'anima, è legato alle scelte che vengono compiute quotidianamente e distinguono la "persona", a seconda dei valori intorno ai quali si orienta il proprio comportamento. Lo schiavo quindi, per tornare al mito della caverna, deve tornare nella caverna una volta visto il mondo "fuori" e trasmettere agli altri la propria sapienza. Lo schiavo libero è il filosofo, colui che ama la sapienza e la mette in atto. All'uomo sapiente e virtuoso non è concesso isolarsi dal mondo, poiché nella scelta della virtù è implicita la scelta di tradurre il sapere in volontà e azione. La virtù intesa come sistema di valori si trasforma nel "sistema politico", inteso proprio come quel complesso di comportamenti che caratterizza la figura del cittadino. Se l'uomo vivesse isolato, il problema della scelta si risolverebbe nella propria interiorità, all'interno del rapporto di ognuno con se stesso, ma essendo l'uomo inserito in un contesto sociale, quel problema riguarda i rapporti che si stabiliscono con gli altri uomini. Fare della politica significa domandarsi e ricercare quale debba essere il proprio comportamento nei confronti degli altri, come lo Stato debba organizzarsi perché la scelta della virtù si orienti nel giusto senso. Platone auspica la costruzione di uno Stato ideale, che sia la realizzazione pratica dell'idea del bene e della giustizia, che metta in pratica il valore della verità. Ad assolvere il compito di guidare le istituzioni dello

Stato deve essere necessariamente il filosofo, in quanto è colui che si rivolge alla verità della conoscenza e non all'opinione del mondo sensibile. Il suo compito principale è quello di avvicinare alla conoscenza della verità delle idee la comunità dei cittadini. Nella Repubblica ideale, bisogna tener conto della diversa natura di ciascun uomo, poiché l'anima della persona è partecipata in misura diversa dalle idee che ne determinano l'originalità caratteriale: esiste quindi una categoria di reggitori (filosofi), che possiedono la virtù della sapienza, di guardiani (guerrieri), preposti alla difesa in quanto hanno in sé la virtù del coraggio, gli artigiani e agricoltori, che provvedono ai bisogni materiali in quanto dotati della temperanza e della volontà di fare. Ciascuna tendenza naturale verrà distinta e raggruppata in classi immutabili, così come la natura di ciascuna anima è immutabile. Lo Stato di Platone è un'aristocrazia, un dominio dei migliori, ossia dei filosofi, che governano non nell'interesse di pochi come nelle oligarchie, ma per il raggiungimento del bene comune, secondo i parametri di verità, conoscenza, giustizia.

Questa breve sintesi su alcuni punti cardine del pensiero platonico può esserci utile per sottolineare come in una struttura di pensiero tanto ampia e sistematica vi sia un grosso limite, che è riscontrabile in rapporto all'uomo e al concetto di persona. La vita umana non è per Platone sacra e inviolabile. Nella "Repubblica" infatti, viene affermata la necessità di sopprimere chi nasceva con dei difetti fisici o mentali, i malati cronici, quelli terminali.¹⁸

18 Afferma E. Berti in *Individuo e persona: la concezione classica*, Studium, 4/5, 1995, p. 518: "L'assenza del concetto di persona ha gravi conseguenze non solo

Tanto meno si può riscontrare nei suoi scritti un concetto di libertà dell'individuo che sia lontanamente paragonabile al senso odierno del termine. Il presupposto razionale della democrazia è il principio secondo cui la libertà è un elemento fondamentale per una determinata concezione della persona umana, coadiuvata dall'idea di uguaglianza quale diritto alla stessa considerazione e rispetto per ciascun individuo: libertà, uguaglianza e persona, non sono all'origine del sistema filosofico-politico di Platone.

Aristotele: De Anima

Nella sua opera "De anima", Aristotele si occupa di cosa sia la Psiche e in che rapporti essa sia con il "*nous*", ossia l'intelletto. Si articola in tre libri: il primo pone l'attenzione su quali siano i problemi legati all'indagine sull'anima, primo fra tutti dare una definizione di anima.¹⁹ Aristotele per poter dare una risposta

nell'etica ma anche nella metafisica platonica. In etica, Platone approva la soppressione dei deformi e degli infermi, la schiavitù, la discriminazione della donna. In metafisica l'assenza del concetto di persona impedisce a Platone di dare carattere unitario al suo sistema, che rimane radicato in vari principi primi anziché radicato a un Essere assoluto Supremo, un Essere divino personale, un Essere sorgente d'amore. La metafora di Platone è basata su principi primi anonimi e impersonali anziché su una prima persona".

¹⁹ Afferma Aristotele in "De anima", libro I: "Poiché riteniamo il sapere tra le cose belle e pregevoli e una specie più di un'altra o in rapporto all'esattezza o per esserne l'oggetto più importante ed eccellente, per questi due motivi dovremo mettere ragionevolmente in primo piano l'indagine intorno all'anima. Sembra altresì che la conoscenza dell'anima molto contribuisca alla verità in generale e specialmente allo studio della natura, perché l'anima è come il principio degli esseri viventi. Noi ci proponiamo di considerarne la natura e cioè l'essenza, e in secondo luogo, quante

soddisfacente alla domanda su cosa sia effettivamente l'anima, ritiene indispensabile effettuare una ricognizione preliminare su quanto hanno detto i predecessori sull'argomento e sottoporre le loro tesi ad analisi critica. Nel secondo libro Aristotele arriva a formulare la propria definizione di anima e a tratteggiarne le funzioni. Il terzo libro nello specifico si occupa dell'attività intellettuale dell'anima. La psiche è la forma di un corpo umano, è l'atto primario, è il principio in virtù del quale si mettono in moto tutti i meccanismi corporei. Dunque è inscindibile dal corpo, mentre il *nous* può anche esserne separato.²⁰ Aristotele non porta a compimento la questione filosofica del rapporto mente-corpo, che solo nei secoli successivi, con Cartesio avrà la sua piena formulazione, ma pone il problema del rapporto uomo-mondo, proprietà le appartengano: di queste, alcune par che siano attributi propri dell'anima, altre invece, che per tramite suo appartengano anche ai viventi".

20 E. Berti in *Individuo e persona: la concezione classica*, p. 521: "l'anima, ovvero il principio e la causa della vita, è vista da Aristotele come la forma sostanziale del corpo vivente, cioè come quel principio che caratterizza dall'interno la natura del vivente, costituendo con il corpo una realtà sostanziale unitaria, secondo una distinzione di materia e forma. La concezione unitaria dell'uomo, che da tale impostazione deriva, non solo si contrappone con grande efficacia a quella dualistica di Platone, ma costruisce ancor oggi un prezioso punto di riferimento per superare quell'altro dualismo di anima e corpo che si è diffuso nel pensiero moderno a partire da Cartesio. Aristotele cerca di mitigare il naturalismo materialistico che deriva dal considerare l'anima umana quale pura e semplice forma del corpo, distinguendo tre tipi di anime: vegetativa, sensitiva, intellettuale. Nell'uomo l'anima intellettuale, oltre ad assorbire in sé le funzioni dell'anima vegetativa e sensitiva, possiede delle funzioni operative che trascendono il corpo. Da qui le affermazioni di Aristotele circa l'intelletto come separato dal corpo e addirittura come immortale ed eterno.

della sostanza individuale concreta che governa la natura, tra cui l'uomo stesso ed è la realtà originaria. Platone aveva considerato l'uomo innanzitutto come un'anima (psiche), con una componente spirituale ed immortale primordiale. Il punto fondamentale delle sue teorie era l'idea, intesa come realtà perfetta ed immutabile; per Aristotele centrale è il concetto di sostanza: l'individuo umano è prima di tutto corporeità²¹. La concezione della sostanza è indubbiamente la chiave di volta del pensiero aristotelico, la novità rispetto a Platone : superando l'assunto platonico secondo cui la vera e propria essenza delle cose è costituita dalle idee universali, che esistono in sé, separate dalla realtà sensibile, Aristotele ritiene che essa vada ricercata nelle stesse realtà sensibili individuali, a vari livelli. Sostanza è soprattutto la forma che struttura o determina la materia, come una sorta di costitutivo intrinseco della realtà sensibile individuale. L'individualità umana viene intesa innanzitutto come realtà tangibile, materiale, singolare. Con la morte del corpo, la mente (*nous*) di ogni individuo torna all'originale unità cosmica di cui è derivato: "l'intelletto agente comune"²². Aristotele formula questa

21 *Ibidem*, p. 520: "Aristotele definisce l'anima come la forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza, cioè che ha la capacità di vivere, o anche, come l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza, cioè essa è la capacità (questo significa atti primo) di vivere posseduta dall'essere vivente".

22 Nel *De Anima*, Libro III, Aristotele afferma che esiste una componente attiva dell'intelletto detto produttivo (*nous poieticos*). Viene definito attivo da Alessandro di Afrodisia, che lo identificò con Dio, ed è oggetto di una lunga e importante tradizione di studi nel mondo arabo, che prima dei latini ebbe accesso al *De Anima*. In età medievale l'intelletto produttivo aristotelico fu definito "intellectus agens" da cui l'italiano intelletto agente. L'intelletto agente è ciò che fa diventare una conoscenza in potenza, conoscenza in atto, cioè l'elemento di attività che permane sempre identico a se stesso, conosce tutto ed è immortale e rispetto all'anima umana,

teoria a partire dal carattere comune del pensiero umano: gli uomini pensano in maniera uniforme, con delle variazioni poco rilevanti, pensano gli stessi pensieri, condividono la stessa mente spirituale: in altre parole, gli atti spirituali degli uomini sono tipici, piuttosto che individuali e personali. Il suo fine è la contemplazione, la conoscenza della verità. Sostanzialmente ciò significa per il filosofo di Stagira che l'uomo, al di là di qualunque interesse pratico, ha il desiderio di conoscere la verità, esplicabile nel senso della sua esistenza. Nel "De anima", Aristotele amplia le sue indagini sulla natura della mente e della coscienza, estendendo l'attribuzione di facoltà mentali anche ad altri esseri viventi. Dopo averla definita come il principio animatore del corpo vivente, Aristotele intende dimostrare che

“L'anima è ferma per il motivo che la forma è la causa per cui un ente possiede una certa proprietà, l'anima è la causa delle proprietà vitali e psichiche dei viventi: il vivere, il percepire, il pensare. [...] Si è detto in generale che cos'è l'anima. Essa è sostanza nel senso di forma e cioè quiddità di un corpo di una determinata qualità”²³.

L'anima è il vero soggetto della responsabilità e dei valori morali di ciascuna persona. E' svincolata dalle vicende del corpo, non è attesa da un destino divino o da una punizione. Secondo Aristotele l'uomo è innanzitutto un complesso psico-fisico, una integrazione funzionale di anima e corpo. Non è opposizione di valore tra anima e corpo come aveva sostenuto la tradizione

proviene dall'esterno, quasi un principio divino.

23 Cit. "De anima", secondo libro.

orfico-pitagorica e per certi verso anche Platone. L'anima è la forma del corpo organico, cioè l'insieme delle funzioni vitali a diversi livelli, da quello riproduttivo a quello percettivo, fino al livello specificatamente conoscitivo. Questo significa che per Aristotele non esiste alcun concetto di immortalità dell'anima individuale: la vita umana è rigorosamente segnata dai limiti dell'esistenza corporea. Partendo da considerazioni di natura empirica, opera una distinzione tra le tre funzioni peculiari dell'anima, ossia tra le sue tre parti, legate da un rapporto di successione: vegetativa, sensitiva, intellettiva. La prima parte, è il principio primordiale della vita, condizione dell'accrescimento, della nutrizione e della riproduzione. Agli animali, in quanto esseri viventi ed animati, in quanto vita, Aristotele riconosce la presenza di una forma mentis, di una vera e propria "anima", in virtù di una differenza qualitativa tra sostanze viventi e non viventi. Nello specifico attribuisce loro la funzione dell' "anima sensitiva", una capacità di rendersi conto dell'ambiente circostante, di conoscerlo, attraverso l'attività dei cinque sensi esterni. Agli uomini Aristotele riconosce oltre all'anima sensitiva propria degli animali, la funzione dell' "anima intellettiva", ovvero il pensiero, la coscienza, come tratto distintivo, che ne spiega la capacità di intendere e di volere. L'anima intellettiva si esprime attraverso le potenze conoscitive dell' "intelletto attivo", dell' "intelletto passivo" e dell' "appetito razionale". Il primo riguarda gli aspetti intelligibili che vengono colti attraverso il dato sensibile, che consente il passaggio dalla conoscenza umana di livello sensoriale a quello razionale. L'intelletto passivo utilizza gli elementi universali preparati da quello attivo per l'effettiva attività del pensiero, che si configura come raccordo tra il pensante e il pensato mediante il concetto. L'appetito razionale è

la capacità di tendere al bene, riconosciuto come tale dall'intelletto. Aristotele riconosce come conseguenza necessaria dell'essere razionale e pensante quale è l'uomo, che la volontà, il pensiero, la coscienza, siano orientati necessariamente alla conoscenza del bene.²⁴ L'uomo organizza la propria vita in vista di un fine ultimo che si trova al di sopra di tutti i fini particolari. Non può essere il piacere, né la ricchezza, ma semplicemente la contemplazione della realtà intelligibile. Tutti gli uomini possono coltivare le virtù, ognuna delle quali è definita come "giusto mezzo", tra due estremi: una *polis* non troppo grande né troppo piccola, non governata né da un gruppo troppo ristretto né da una moltitudine, la cui forma migliore di costituzione è la "*politeia*".

La struttura fondamentale dell'animale razionale uomo è quella politica; l'uomo è per eccellenza l'animale che vive in società e in forme di interazione politica con gli altri uomini.²⁵ La

24 D.C. Dennett, in "Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology", tr.it. *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, Adelphi, Milano, 1991, rovescia totalmente Aristotele e giunge a negare l'esistenza stessa dell'anima, della coscienza, tanto più se la si deve attribuire anche ad altri esseri viventi oltre all'uomo. Ciò che esiste sono solo i meccanismi meccanici, materiali, che governano la nostra mente, non esiste una materia spirituale separata dal corpo.

25 Aristotele riprende la tradizione classica secondo cui l'uomo è un animale razionale, e la amplia affiancando una definizione di uomo come sintesi di anima e corpo, il cosiddetto "sinolo". Il corpo è il realizzarsi sensibile e quantificabile dell'anima, realizzarsi che passa attraverso il continuo ricambio del materiale organico. La concezione unitaria dell'uomo, che da tale impostazione deriva, non solo si contrappone con grande efficacia a quella dualistica di Platone, ma costruisce ancor oggi un prezioso punto di riferimento per superare quell'altro dualismo di anima e corpo che si è diffuso nel pensiero moderno da Cartesio in poi. Cfr., E. Berti, "Il

stessa società, in cui l'uomo per la sua natura socievole è portato a vivere, deve essere basata sul criterio del giusto mezzo. Anche per quanto riguarda il pensiero filosofico aristotelico, così come per quello platonico, è necessario ribadire il fatto che non tutti gli individui umani sono propriamente uomini o persone: esistono forme inferiori di umanità, incapaci di arrivare a condurre una vita politica, che è l'esplicazione massima della vita in società dell'uomo. Gli schiavi, secondo Aristotele, sono per loro natura incapaci di acquisire le virtù necessarie alla vita politica, in quanto non possiedono la razionalità. I barbari, ossia i popoli non-greci, sono per loro natura predisposti a diventare schiavi dei greci in quanto non possiedono quella capacità razionale di incarnare le forme della vita etica, politica e morale della *Polis*. Inoltre esiste una inferiorità femminile: la donna possiede un certo grado di razionalità ma non possiede in pieno quelle capacità deliberative che sono caratteristiche di un ottimo cittadino nella sua esistenza politica. Non può quindi accedere alle forme e ai meccanismi di decisione politica e anche nella vita familiare deve essere sottoposta a un tutore, sia esso il padre o il marito, che suppliscono alla sua strutturale incapacità psicologica di decidere. Esistono dunque delle differenze qualitative tra gli esseri umani: i liberi sono superiori agli schiavi, i greci ai barbari, gli uomini alle donne. Sostanzialmente, in grado di essere considerato "uomo", nel senso di essere pienamente adatto a una vita morale nella città, è il cittadino greco, libero, maschio, naturalmente adulto, in quanto i bambini non hanno le doti necessarie per questa forma di esistenza. La forma di vita specificamente umana si delimita quindi verso il basso, rispetto

concetto di persona nella storia del pensiero filosofico", pp. 55-68.

ad altre forme di vita che sono soltanto parzialmente umane. Aristotele aggiunge poi che esiste anche una forma di vita più che umana, che eccede i limiti normali della dimensione politica e sociale vissuta dal cittadino. Questa forma di vita che tende ad avvicinarsi maggiormente alla divinità è quella del filosofo, dove per filosofo si intende un uomo dedito alla pura conoscenza della struttura del mondo, o meglio di quell'ordine del mondo di cui anche i pitagorici avevano discusso e che rimase un tema fondamentale della filosofia greca. Tale conoscenza poi va a coincidere con la conoscenza della divinità che regola l'ordine e che è il principio stesso di questo ordine. Aristotele afferma che il filosofo conduce nella città una vita da "straniero" in quanto possedendo delle qualità superiori, rappresenta qualcosa di più rispetto alla massa. I filosofi sono pochi e la loro felicità e il loro valore è maggiore rispetto a quello concesso alla maggior parte degli uomini. Non c'è contrasto fra la condizione del filosofo e quella degli altri uomini, perché questi ultimi conducono la loro giusta armoniosa vita nel contesto politico-sociale mentre il filosofo rappresenta quella condizione massima di razionalità cui non tutti possono accedere, che solo alcuni possono raggiungere, ma che qualcuno deve appunto esercitare affinché la specie umana si possa dire compiuta in tutte le sue potenzialità. Nell'antropologia aristotelica le forme di vita tipicamente umana rappresentate dal libero cittadino greco, maschio e adulto, hanno dunque una delimitazione verso il basso, rappresentato dalla moltitudine degli schiavi e dei barbari e una verso l'alto, costruita dai filosofi.

Questa parte della filosofia di Aristotele consta decisamente di alcuni punti deboli, al pari di quella platonica, anche se pienamente giustificabile se inserita nel contesto storico della civiltà greca e in senso più ampio delle civiltà non cristiane. La crisi della società greca, caratterizzata dall'ormai inarrestabile declino della *polis* e dalla perdita dell'indipendenza, è il contesto nel quale vivono i due grandi pensatori. Nessun uomo di pensiero greco è giunto a riconoscere il valore assoluto dell'uomo in quanto tale, ossia in quanto persona. Sarà la fede cristiana a professare nei secoli successivi la profonda uguaglianza di tutti gli esseri umani di fronte a Dio, nonché la libertà²⁶ come principio fondamentale per una delineaazione più moderna del concetto di persona. Il Cristianesimo riuscirà a soppiantare l'idea greca di individualità e personalità attraverso una ideologia che per la prima volta nella storia vedrà l'idea di persona non associata al

²⁶ Aristotele non riconosce il fattore qualificante della persona umana della "libertà", limitandosi al fattore intellettuale, come vero elemento differenziante dell'uomo come animale razionale, sintesi di materia e forma: per questa ragione non è ben focalizzato nel suo sistema di pensiero il concetto di persona. Tuttavia un tentativo di formulare un concetto di libertà è insito nella sua concezione dell'etica e della politica, considerati i campi delle azioni umane, dove vige la libertà e quindi l'uomo può effettivamente tendere a cercare nelle sue azioni il bene e la sua felicità. Si tratta di una concezione tipicamente greca di libertà che entra in più modi anche nella visione aristotelica della filosofia. Si inizia a percorrere la strada della filosofia perché si prende coscienza della propria ignoranza. Ma la ricerca della libertà dall'ignoranza presuppone precise condizioni economico-sociali, ossia presuppone l'aver risolto i problemi della sussistenza, esser già liberi dal bisogno materiale. La filosofia in quanto ricerca del sapere per puro amore verso la conoscenza e non per fini pratici, è la sola dimensione veramente libera dell'uomo. Il paragone con l'uomo libero, che non è asservito a nulla ma è fine a sé stesso, rimanda alla tradizione greca della coscienza e della libertà politica, ma non a un concetto di persona ben definito. Vedi E. Berti, *"Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico"*, pp. 47-50.

rango di appartenenza sociale, ma ad altri rivoluzionari valori etici e sociali.

Capitolo Terzo

LA PERSONA NEL MEDIOEVO

Boezio: rationalis naturae individua substantia

Il passaggio storico che segna l'avvento del Cristianesimo produce una grande trasformazione nel concetto filosofico di persona. Si è parlato di come nella tradizione greco-latina, il principio di persona fosse legato al ceto sociale di appartenenza, che non si era persone in sé ma solo in rapporto a qualcosa di estrinseco. Sia Platone che Aristotele avevano descritto la loro società ideale secondo precisi ruoli sociali, per cui determinati individui non giuridicamente riconosciuti non potevano essere considerati persone, far parte della vita cittadina, essere al potere. Il Cristianesimo apporta una grande rivoluzione nella storia in quanto attribuisce importanza fondamentale al concetto di "persona in sé", affermando che l'essere umano, poiché dotato di una propria coscienza, può essere libero anche se giuridicamente schiavo e socialmente emarginato. Il primato della coscienza, l'idea di poter operare libere scelte secondo il proprio arbitrio, il principio della responsabilità personale, sono concetti del tutto nuovi rispetto alla tradizione, che il Cristianesimo propone in antitesi alla cultura filosofica greco-romana. Il Cristianesimo riesce a sradicare l'ideale greco di individualità attraverso un percorso ideologico filosofico-religioso che, per la prima volta, nella storia incentra il concetto di persona in sé stessa anziché associata al rango di appartenenza sociale. Inizia in questo modo il lungo cammino storico di un concetto innovativo, che si distingue nettamente dal principio che determina ogni individualità: la singolarità di ogni persona, unica

e irripetibile è un concetto introdotto dalla cristianità e portato avanti dai Padri della Chiesa dei primi secoli dopo Cristo. Questi principi sovvertono innanzitutto il sistema aristotelico allora imperante, incentrato sull'identificazione dell'essere umano con l'individualità composta da forma e da sostanza., dando origine a una nuova cultura e a una nuova società che prenderanno forma nella *Respublica Christiana*²⁷ del periodo medievale.

Si può, pertanto, sostenere che i primi filosofi cristiani elaborano una concezione che su un piano teorico-dottrinale si oppone, grazie a tutta una serie di divieti alla concezione greco-romana.

Dalla Patristica alla Scolastica nascono una serie di riflessioni e analisi filosofiche incentrate sulla realtà della persona, di cui sicuramente Severino Boezio può essere considerato iniziatore.

Per nozione classica di “persona” si intende infatti la definizione formulata da Boezio cioè “sostanza individuale di natura razionale”²⁸. La persona non è solo individuo, non è semplicemente natura, né tantomeno solo sostanza: ciò che la distingue nettamente dal mondo animale è la razionalità. Il *“Liber de persona et duabus naturis contra Eutyche et Nestorium”*, del 500 d.C. circa, contiene una definizione del concetto di

27 A. Gurevic in *“La nascita dell'individuo nell'Europa medievale”*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pag. 111: “Il merito della Chiesa primitiva rimane quello di aver veicolato magistralmente la possibilità di riscatto dall'ideale greco, completandolo con l'inserimento del principio di personalità non applicato dall'ellenismo per chiari motivi storico-culturali. La dicotomia di impostazione culturale, circa il concetto di personalità, non troverà chiare risoluzioni lungo la storia sino a che gli autori classici non verranno rielaborati da parte di Boezio, Sant'Agostino, Tommaso D'Aquino”.

28 *Rationalis naturae individua substantia*, cfr. *Contra Eutychen* III 1-6.

persona che sarà discussa per tutto il Medioevo dal filone cristiano. Per questa ragione ne riportiamo una parte:

“a proposito della persona è molto difficile sapere quale sarà la definizione adatta. Infatti se ad ogni natura corrisponde una persona, è un modo che non si può scegliere facilmente quello di quale sia la differenza tra persona e natura, se però non si considerano equivalenti natura e persona ma se la persona si considera subordinata alla natura, è difficile dire fino a quali nature pervenga la persona, cioè quali nature convenga che siano dotate di persona e quali invece occorre allontanare dalla parola persona. La persona è subordinata alla natura [...] Siccome non vi può essere persona senza natura e siccome quello che si chiama natura sono le differenti sostanze [...] si deve ammettere che solo le sostanze possono essere corporee o incorporee. Delle corporee alcune sono viventi. Delle viventi alcune sono sensibili altre no. Delle sensibili alcune sono razionali altre irrazionali [...] Alcune sostanze poi sono universali mentre altre sono particolari. Sono universali quelle che sono predicabili dei singoli come uomo, animale, pietra. Sono particolari quelle che non si predicano di altro che di sé stesse, come Cicerone, Platone [...] Le sostanze universali non possono mai essere dette persone ma solo le singole e le individuali. Non sono persone l'animale oppure l'uomo in generale, ma Cicerone o Platone o gli altri singoli individui. Se la persona è solo sostanza o sostanza razionale, non universale ma individuale, ecco data la sua definizione: Persona è sostanza individuale di natura razionale”.

Definita come una sostanza individuale di natura ragionevole, la definizione di persona acquisisce una essenziale caratteristica: il riferimento alla natura razionale. Una persona infatti non è solo la componente “natura”, non è solo la “sostanza”, non è solo “individuo”: a questi tre elementi introdotti dal pensiero cristiano prima di Boezio, occorre aggiungere la differenza specifica rispetto a qualunque altro essere vivente: “la

razionalità”.²⁹ Questa definizione ha origini teologiche, poiché Boezio la introduce in polemica contro alcune dottrine che attribuivano a Gesù Cristo una sola natura, quella divina o, oltre a due nature anche due persone, una divina e una umana.³⁰ Per formulare la sua definizione, si basa anche su categorie puramente filosofiche, desunte dal pensiero aristotelico. Il concetto di “sostanza individuale” corrisponde infatti a quella che Aristotele nelle “Categorie”, opera di cui Boezio è stato il primo traduttore e commentatore in lingua latina, chiama “sostanza prima”, ossia “ciò che non è né predicato di un sostrato né inerente ad un sostrato”, in quanto è esso stesso un sostrato. Sostrato traduce il termine greco *“hupokeimenon”*, che letteralmente significa “ciò che sta sotto”, ossia ciò che si trova sotto al divenire, al mutamento, in quanto ne costituisce il soggetto, cioè la cosa che diviene, la cosa che si trasforma e che divenendo, permane lungo tutto il processo del mutamento³¹.

29 Sostiene M. Milani, in *“L’ultimo degli antichi”*, Camunia, Milano, 1994, pag. 35: “Sulla base dell’approfondimento di questo concetto, la persona è un ente reale, una sussistenza particolare, concretizzata nell’individuo singolo. La sussistenza indica l’esistere della persona in sé e per sé, in virtù del proprio atto di essere, l’individuazione si riferisce alla unicità e irripetibilità della persona umana distinta dalle altre persone grazie alla capacità che consente la materializzazione alla forma, l’esistenzializzazione dell’essenza e l’incarnazione dello spirito, la capacità è il principio di individuazione e di differenziazione della sostanza.

30 *Ibidem*, pag. 36: contro l’eresia monofisistica di Eutiche e l’eresia dualistica di Nestorio, Boezio difende il dogma cristologico del Concilio di Calcendonio (451 D.c.), il quale afferma l’ “unione ipostatica”, cioè in una sola persona, di due nature, quella divina e quella umana.

31 Precisa E. Berti in *“Individuo e persona: la concezione classica”*, p.518: “questa sostanza prima dovrebbe essere resa con il termine *subiectum* (soggetto), ma la filosofia moderna e contemporanea ha convenuto di usare questo termine solo per il

Boezio interpreta il concetto aristotelico di “sostanza prima” come “sostanza individua”. Cercando di esemplificare il ragionamento filosofico a cui approda Boezio nel suo concetto di persona, possiamo affermare che in questo caso specifico “individuo” non equivale a dire “indivisibile” ma significa “particolare” nel senso di non universale, perché universali sono la specie e il genere, cioè le “sostanze seconde”. Al concetto aristotelico di sostanza prima, non è fondamentale l’indivisibilità, bensì l’individualità, cioè la particolarità, la non universalità, perché l’universale, cioè la specie e il genere è sempre “in altro” mentre la sostanza è “in sé”. L’individualità, tuttavia non è sufficiente a costruire una sostanza prima, poiché si può comporre anche di proprietà particolari o individuali. Una sostanza prima deve essere innanzitutto un sostrato o soggetto e deve essere individuale. Dunque, da questo ultimo passaggio si evince come Boezio, volendo affermare che la persona è innanzitutto una sostanza prima, la definisce “sostanza individua”³².

soggetto umano, mentre il “sostrato” di cui parlava Aristotele indica qualunque realtà diveniente, sia vivente, sia non vivente”.

32 *Ibidem*, pag. 521: “come esempio di sostanza prima Aristotele indica un certo uomo, ossia Socrate o Callia e più in generale “un certo questo”, cioè un determinato individuo. Perciò Boezio interpreta il concetto aristotelico di sostanza prima come sostanza individua. In questo caso “individuo” non significa “indivisibile” ma significa “particolare”, individuale, cioè non universale, perché universali sono la specie e il genere, cioè le sostanze seconde. Al concetto aristotelico di sostanza prima dunque non è essenziale l’indivisibilità, bensì l’individualità, cioè la particolarità, la non universalità, perché l’universale, cioè la specie e il genere, è sempre in altro, mentre la sostanza prima è sempre in sé. L’individualità tuttavia non è sufficiente a costituire una sostanza prima, perché ci possono essere anche delle proprietà

49

Dott.ssa Rossana Maria Marras

La persona nella sua irriducibile unicità.

Dal mondo greco alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, fino all'età contemporanea.

Dottorato in Fondamenti e Metodi delle Scienze Sociali e del Servizio Sociale

XX Ciclo

Università degli Studi di Sassari

Anche il concetto di “natura”, utilizzato da Boezio per caratterizzare il tipo di sostanza prima in cui consiste la persona, è di derivazione aristotelica. Il termine *physis* infatti allude alla nascita, a ciò che una cosa è per “nascita”. In Aristotele “natura”, in questo senso è sinonimo di essenza, concetto espresso a sua volta con il termine “*ousia*”, che esprime il significato di “ciò che una cosa è per sua natura”. Infine il termine “razionale”, di cui Boezio si avvale per precisare quale sia la natura della persona, traduce l’espressione greca “*logon ekhon*”, ossia dotato di ragione. L’espressione boeziana di “natura razionale”, contenuta nella definizione di “persona”, indica una sostanza individua che per natura, possiede il logos, inteso oltre che come ragione anche come parola o linguaggio. Questo, distingue e qualifica l’uomo dagli altri animali, cioè specifica le differenze esistenti in natura tra il genere umano e quello animale. La definizione boeziana si applica per analogia sia alla persona divina³³ che a quella umana e si rende necessario puntualizzare che “sostanza dotata per natura di logos” non significa necessariamente “sostanza che esercita attualmente il logos”, bensì anche sostanza che per

particolari e individuali”.

33 Afferma M. Milani, in “*L’ultimo degli antichi*”, pag. 50: “Poiché la definizione boeziana si applica anzitutto alle persone divine, o alla persona di Gesù Cristo, la determinazione di razionale non può alludere semplicemente alla capacità di ragionare, ma deve alludere più in generale alla capacità di comunicare, di relazionarsi reciprocamente. Secondo il dogma trinitario, infatti formulato dal Concilio di Nicea, le tre persone della santissima Trinità hanno la medesima natura, cioè la natura divina, e si distinguono solo per la relazione che intrattengono reciprocamente, cioè perché il Figlio “è generato” dal padre e lo Spirito Santo “procede” dal Padre e dal Figlio. Già nel vangelo di Giovanni inoltre, il Figlio è chiamato Logos, cioè “parola” (*verbum*)”.

natura possiede la capacità di esercitare il logos, anche quando non lo esercita.³⁴ La natura infatti, per Boezio come per Aristotele, è un “atto primo”, ossia il possesso di un insieme di capacità, l’esercizio delle quali dovrebbe essere chiamato “attività”.

Tommaso D’Aquino: la perfezione

La definizione boeziana della persona, può essere considerata “classica” in quanto è stata il fondamento della cultura non soltanto cristiana ma anche ebraica e musulmana, sia antica che medievale e moderna, ossia di tutto quel filone filosofico di derivazione aristotelica: possiamo ritrovarla infatti anche nel pensiero di San Tommaso D’Aquino. In particolare quest’ultimo si sofferma a considerare ciò che distingue l’individualità dal principio che qualifica la persona in quanto tale ossia la sua natura razionale, poiché l’individualità è una caratteristica di tutti gli altri esseri materiali.

³⁴ *Ibidem*, pag. 73: bisogna ricordare che la persona umana non nasce già completa ed autosufficiente ma esige una crescita ed un’assistenza, parentale e sociale, che non possono essere ignorate. La persona umana nella sua natura razionale, implica la capacità di esercitare il logos e la comunicazione linguistica anche quando è ancora nel periodo infantile o nella sua senescenza inoltrata e pertanto va assolutamente rispettata, anche in queste sue fasi delicate di progressiva crescita e di declinante tramonto.

Riprendendo il sistema di pensiero aristotelico, Tommaso sostiene che l'uomo sia costituito da anima e corpo, contrariamente a quanto sosteneva Platone, che identificava l'essenza dell'uomo con la sola anima. L'anima razionale, in quanto forma del corpo, ha la prerogativa di essere separabile dal corpo stesso. Partendo da questo assunto, è evidente che l'anima razionale di un nuovo essere umano non può essere prodotta o trasmessa dal seme nell'atto della procreazione. Per essere esistente l'anima razionale richiede l'intervento di un agente causale superiore al ruolo dei genitori nell'atto del concepire. Tommaso lo identifica con Dio che crea l'anima.³⁵ L'unione dell'anima e del corpo costituisce la persona umana. Contraddicendo la dottrina della pluralità delle forme, portata avanti dai pensatori francescani, Tommaso ritiene che un composto non può avere più di una forma sostanziale: nel caso dell'uomo la forma sostanziale unica è l'anima intellettuale, la quale, come già era stato illustrato da Aristotele, svolge anche altre funzioni, come quella sensitiva, propria anche degli animali e quella vegetativa, comune anche alle piante. L'anima intellettuale è quella che contraddistingue l'uomo dagli altri esseri viventi. Secondo la teoria filosofica di Tommaso, il processo della conoscenza umana si avvale della connessione tra anima e corpo.

³⁵ Sostiene E. Berti, in *“Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico”*, p. 62: “Dio non crea l'anima fuori dall'embrione e in seguito la immette in esso. Dio piuttosto crea l'anima direttamente nel corpo. In tal modo l'anima risulta individuata dalla materia particolare nella quale è creata. Tommaso respinge la dottrina francescana dell'ilomorfismo universale, secondo la quale anche nell'anima c'è una materia. Per Tommaso l'anima è forma della materia, ma non forma materiale e quindi non emerge dalla materia, nella quale sarebbe contenuta potenzialmente: essa è invece creata direttamente da Dio”.

In quanto l'anima dell'uomo è legata a un corpo, la conoscenza umana non può prescindere dai sensi e apprende partendo dall'esperienza sensibile. La conoscenza vera e propria che ha per oggetto le forme, le quali sono universali, si può raggiungere esclusivamente attraverso l'intelletto, tramite i contenuti che vengono sistematicamente trasmessi dall'esperienza sensibile. E' questa l'essenza del principio sostenuti da Tommaso "nulla è nell'intelletto che non sia stato prima nel senso".³⁶ Sensibilità e intelletto non costituiscono due parti contrapposte della conoscenza umana, aventi per oggetto l'una le cose sensibili l'altra quelle intelligibili, in quanto le due componenti costituiscono due momenti essenziali di uno stesso e unico processo conoscitivo. Mentre i sensi percepiscono entità individuali nelle quali la forma è unita alla materia, l'intelletto in quanto forma del corpo, può conoscere le forme intelligibili delle cose poiché si trovano nelle cose stesse. L'intelletto umano può arrivare a conoscere le diverse forme delle cose in base al principio che "l'oggetto conosciuto è nel soggetto conoscente in conformità al soggetto conoscente".³⁷ In sostanza ciò vuol dire che l'intelletto può conoscere solo le forme intelligibili delle cose, a livello universale, non le cose nella loro individualità ma contemporaneamente può arrivare alla conoscenza degli universali soltanto partendo dalle cose individuali nelle quali essi si ritrovano in potenza. Secondo San Tommaso, questa

³⁶ Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3.

³⁷ *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3.

conoscenza è possibile attraverso un'operazione intellettuale detta "astrazione", che consente di considerare la forma a prescindere dalla materia. Conoscendo la forma intelligibile l'uomo conosce l'essenza della cosa: su questa base si fonda la verità della conoscenza intellettuale: San Tommaso la definisce adeguazione della cosa e dell'intelletto. L'intelletto arriva alla verità della cosa se prende coscienza della cosa stessa. Il pensiero è dunque tale se riferito a qualcosa. Le cose a loro volta si adeguano all'intelletto divino, che è la verità suprema. Dio conosce simultaneamente con un solo atto tutte le cose, l'uomo conosce le cose soltanto attraverso atti compiuti in successione nel tempo. La conoscenza umana è discorsiva, procede attraverso passaggi, formulando dei ragionamenti che si succedono in una concatenazione di atti di affermazione e negazione. Ci sono cose che non possono essere conosciute direttamente dall'intelletto umano: sono le cose divine e Dio il quale va oltre la natura conoscibile. L'intelletto umano è "l'intelletto possibile": non possiede già in atto la conoscenza delle forme intelligibili, ma ha la potenzialità di conoscerle. Affinché sia le forme intelligibili o universali, sia l'intelletto siano traducibili in atto e in tal modo abbia luogo la conoscenza, è necessario "l'intelletto agente", da cui dipendono le operazioni di astrazione, che consentono l'accesso alla conoscenza delle forme e dei contenuti universali.³⁸

38 San Tommaso non identifica l'intelletto agente, come faceva invece la tradizione agostiniana, con "la luce che illumina ogni uomo che viene al mondo", di cui parla il Vangelo di Giovanni. Si oppone alla tesi di Averroè secondo cui l'intelletto, anche quello possibile, è una sostanza unica per tutti gli uomini. Gli averroismi sostenevano che, se l'intelletto è immateriale ed è capace di conoscere specie o forme universali, esso deve sussistere separatamente dalle immagini che conferiscono individualità ai contenuti della conoscenza umana, ma se è separato dal corpo e quindi dalla materia che è principio di individuazione, esso non può essere che unico per tutti. Ciò che

Circa la riflessione su anima e intelletto, Tommaso d'Aquino conclude che l'anima intellettiva dell'uomo è forma sostanziale propria di ogni individuo e pertanto non è unica nella sua specie, ma si ritrova in ogni singolo individuo. L'intelletto possibile e l'intelletto agente sono entrambi prerogative dell'anima umana, ma a differenza dell'intelletto, l'anima è forma pura e separabile dal corpo. Il corpo può corrompersi in quanto la forma può separarsi da esso; la forma, ossia l'anima che è la forma sostanziale di un corpo non può separarsi da se stessa e dunque non può corrompersi. Quando con la morte è separata dal corpo, l'anima razionale conserva la propria individualità anche se da sola non costituisce la totalità della persona umana.

Le riflessioni di Tommaso d'Aquino su intelletto e anima portano alla conclusione che egli considera la persona come una modalità dell'essere. L'essere nella persona trova la sua attuazione più completa. Il termine persona nello specifico indica "ciò che vi è di più perfetto in tutta la realtà e cioè sussistente in una realtà razionale"³⁹. L'Aquinate si domanda se il termine persona, possa essere applicato alla realtà di Dio⁴⁰: è applicato

secondo Tommaso la tesi averroistica non riesce a spiegare è come sia possibile che ogni singolo uomo conosca. Cfr, A. Guveric, *"La nascita dell'individuo nell'Europa medievale"*.

³⁹ Nella sua opera san Tommaso ci spiega l'origine della parola persona affermando che deriva da per-sonare. "Il nome persona è stato tratto da per-sonare in quanto nelle tragedie e nelle commedie gli attori si mettevano una maschera per rappresentare racconti di vita cantando."

⁴⁰ Tommaso, *Summa theologiae* I, q.29, art.3.

alla creatura umana, ma a Dio in modo più elevato. Anche se nelle Sacre Scritture, non è contemplato questo termine, si afferma che Dio è l'Essere per eccellenza, dotato di intelligenza suprema e quindi gli si addice il termine "persona" al massimo grado. In un celebre passo della sua opera, Tommaso afferma che l'espressione boeziana utilizzata per definire la persona umana è applicabile a Dio tenendo presente che l'individuo umano è tale mediante il "principio di individuazione" che è costituito dalla materia. Questa nozione di "*individuum*" non è applicabile alle persone divine e per questa ragione il termine *substantia* è applicabile a Dio, in quanto è da intendersi come realtà che esiste per sé stessa, mentre le altre realtà pur essendo sostanze individue sono molteplici e composte di essenza finita ed esistenza, a differenza dell'unica sostanza divina infinita.⁴¹

Il punto nevralgico della filosofia di San Tommaso è dunque la differenza che si delinea tra il concetto di persona e quello di individuo. I due principi di individualità e personalità secondo lo schema tomista ripreso dalle dottrine aristoteliche, rappresenta il vero superamento del pensiero filosofico greco classico. In generale l'individualità si oppone allo stato di universalità dal momento che designa lo stato di unità o di in-divisione che è richiesto dall'esistenza. Il principio di individualità completa e specifica meglio quello di personalità, che secondo i principi tomisti ha origini in quello dell'alterità, secondo il modello trinitario che segue il moto della reciproca processione nello scambio delle tre persone uguali e distinte.⁴² Sono stati introdotti i concetti di individualità e di personalità poiché a partire da San

41 Aggiunge lo stesso Tommaso in *Summa Theologicae*, che Riccardo di San Vittore nel suo *De Trinitate* volendo correggere questa definizione boeziana, ha detto che "persona, quando si dice riguardo a Dio, è esistenza incomunicabile di natura divina".

Tommaso d'Aquino i dibattito sul dualismo individuo-persona diverranno molto accesi nei secoli successivi.⁴³

Il concetto di persona in Agostino

Il pensiero di Sant'Agostino introduce nella filosofia molti temi originali, poiché ci troviamo per la prima volta di fronte a una grande filosofia cristiana: in lui confluiscono sia la tradizione classica che il pensiero cristiano. Nelle Confessioni viene messo in evidenza come la confessione sia il momento in cui si diviene coscienti dell'incontro tra l'uomo e Dio. L'interiorità è il luogo della verità e dell'incontro con Dio. Non sono i sensi o la natura a condurre verso Dio ma il ritornare dentro di sé, il volgersi verso la

42 E. Berti in *"Individuo e persona: la concezione classica"*, pag. 521, così descrive la differenza tra individuo e persona: "l'individuo è l'io in quanto centrato su se stesso, che ostacola con suo egocentrismo morale e intellettuale, i rapporti di reciprocità inerenti a qualsiasi tipo di vita sociale evoluta. La persona invece, è l'individuo che accetta liberamente una disciplina o che contribuisce a costruirla, e che si sottomette volontariamente a una sistema di norme reciproche, pospongono la sua libertà al rispetto di ciascun altro individuo. La personalità è dunque una forma particolare di coscienza intellettuale e di coscienza morale, altrettanto distante dall'anomia propria dell'egocentrismo quanto dall'eteronomia delle pressioni esterne, perché tale coscienza realizza la propria autonomia attraverso reciprocità".

43 A. Gurevic, mostra nel suo *"La nascita dell'individuo nell'Europa medievale"*, come la centralità dell'individuo sorge non nel tempo del Rinascimento, come sosteneva la tesi di Burckhardt ed altri, ma nel Medioevo. Lo descrive con il motto *"individuum est ineffabile"*.

profondità dello spirito. L'interiorità dell'uomo diventa il punto centrale della creazione, il luogo di un incontro, che come le Confessioni hanno evidenziato fa della storia di ciascun uomo una storia in cui è Dio, con la sua salvezza a manifestarsi. In quell'incontro l'uomo trova la propria vera identità e Dio si manifesta a quell'essere che è il culmine della creazione. I temi del dubbio e la dottrina dell'illuminazione ne sono una conferma. Chi dubita, ha almeno una certezza, quella di dubitare. Agostino non nega la verità ma proprio grazie al dubbio, attesta di avere un criterio di verità. La verità dunque che il dubbio mette perennemente in discussione ma non annulla, va dunque cercata nell'interiorità di chi ha la forza di dubitare. Del resto la verità che non viene annullata neppure dagli assalti del dubbio è concepita come una sorgente che se può essere attinta nell'interiorità è dell'uomo, trascende questa stessa interiorità. Questa verità è Dio ed è la verità stessa che da all'uomo la forza di riconoscerla.

Un grande passo in avanti verso una delineazione sempre più moderna del concetto di persona viene fatto da Agostino attraverso gli scritti riuniti nel *“De libero arbitrio”*. La responsabilità del peccato si fonda sulla libertà dell'agire umano. In relazione al tema del male, Agostino vede l'origine del male in un libero atto di scelta della volontà. Ciò comporta attribuire all'uomo la responsabilità della propria condotta peccaminosa e rifiutare un'impostazione dualistica che vedeva la storia come il teatro di una lotta tra principio positivo e principio negativo. Benché già la cultura greco-latina abbia ripreso il termine persona dal gergo teatrale per alludere al ruolo da ciascun individuo interpretato nell'esistenza, sull'evoluzione del concetto di persona un grande ascendente è stato esercitato dalla

riflessione teologica sulla Trinità cristiana, soprattutto ad opera di Agostino⁴⁴. La persona umana corrisponde alla propria individualità nella misura in cui si relaziona con se stessa e con gli altri individui. Nella convinzione che l'uomo sia fatto a immagine e somiglianza di Dio, Agostino gli attribuisce una costituzione triadica. L'anima umana è al tempo stesso una e triplice; in essa pur nell'unità che le riunisce tutte insieme, vi sono tre facoltà: la memoria, l'intelligenza e la volontà. Sulla memoria si fonda quella identità per cui l'anima si riconosce sempre la stessa nel tempo; sull'intelligenza quella coscienza di sé propria dell'anima; sulla volontà quell'amore con cui l'anima si ama. L'obiettivo dell'opera "De Trinitate" è quello di spiegare la realtà della trinità con un termine che si possa applicare al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, senza incorrere nel pericolo di far perdere loro la connotazione di individualità. Per spiegare la realtà della trinità Agostino utilizza proprio il termine "Hypostasis" o "persona", che esprime qualcosa di singolare e di individuale e non si riferisce quindi alla specie umana. Questo termine, per analogia come in San Tommaso, è applicato alla realtà umana, oltre che a Dio, essendo l'uomo partecipe della vita divina e fatto a sua immagine.

44 G. Santi, in "Sant'Agostino. Esistenza e persona", Città nuova editrice, Roma, pag. 12: "Con una sensibilità moderna Sant'Agostino individua nella persona intesa come singolo individuo, come essere pensante il fondamento di una esistenza autentica. Agostino è un pensatore che vive le problematiche dell'esistenza penetra nella coscienza del suo tempo è consapevole della vanità del finito e della presenza del male nella storia, si angoschia di fronte alla morte e alla possibilità del nulla".

Ritornando all'evoluzione del concetto di persona, Agostino scrive "Ciascun uomo è un singolo e una persona", intendendo quindi per persona il singolo, l'individuo, non più una maschera, come nella cultura greca e romana, ma un uomo un individuo ben delineato e dotato di una serie di caratteristiche qualificanti a livello interiore. A una definizione di uomo inteso in senso sostanziale, se ne aggiunge con l'apporto teoretico di Sant'Agostino una di carattere valoriale, poiché il termine persona viene inizialmente utilizzato all'interno delle dispute trinitarie per spiegare i rapporti tra Padre, Figlio e Spirito santo, ma viene sempre più elaborata e perfezionata intorno alla nozione di "sostanza", "natura" e "individuo".

Capitolo Quarto

LA MODERNITÀ DELLA PERSONA

61

Dott.ssa Rossana Maria Marras

La persona nella sua irriducibile unicità.

Dal mondo greco alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, fino all'età contemporanea.

Dottorato in Fondamenti e Metodi delle Scienze Sociali e del Servizio Sociale

XX Ciclo

Università degli Studi di Sassari

La crisi della nozione classica

A partire dal XVII secolo la nozione classica di persona entra in crisi in quanto molti filosofi dell'epoca criticano le nozioni su cui essa si era fondata nella filosofia greco-romana e nel periodo medievale, ossia quella di "sostanza", di "natura" e di "individuo". La parabola dell'uomo moderno attraversa determinati passaggi che hanno nel pensiero seicentesco il loro momento iniziale. La rinascita dell'uomo, consolidata nel periodo rinascimentale, fa sì che l'uomo si comprenda come parte del mondo, si distingua da esso per rivendicare la propria originalità ma nello stesso tempo si radichi in esso e lo riconosca come il proprio dominio. I sistemi filosofici di Cartesio e Locke, in particolar modo, costituiscono le basi concettuali per fondare un nuovo concetto di persona, inconciliabile con quella dell'antichità classica e dell'età medievale. Il filosofo francese facendo coincidere il soggetto con il pensiero aprirà la strada al dominio della ragione attraverso la delineazione di un nuovo metodo, che permetterà la conoscenza del mondo e di sé stessi da nuove prospettive.

Il riconoscimento della soggettività umana, l'esigenza di approfondirla con un ritorno a se stessa, il riconoscimento del rapporto dell'uomo con il mondo e l'esigenza di risolverlo in favore dell'uomo, diventano nella filosofia di Cartesio i termini di un nuovo problema in cui viene coinvolto l'uomo come soggetto e in quanto persona. Nello stesso tempo si può considerare il fondatore del razionalismo, ossia di quella corrente della filosofia moderna che vede nella ragione il fondamentale organo di verità e l'essenza della persona.

L'empirista inglese metterà in evidenza come ragione e autodeterminazione costituiranno i pilastri concettuali del nuovo soggetto: persona, uomo e sostanza non coincidono. L'identità della persona è il rimanere uguale a se stesso in quanto essere razionale: per il pensiero anglosassone le persone sono solo "cose pensanti" (nel senso cartesiano) e quindi si sottolinea la coscienza e la memoria. Da un'altra prospettiva si sottolinea il carattere sociale dell'essere persona. Il razionalismo cartesiano e il giusnaturalismo lockiano hanno contribuito a delineare un concetto di persona arricchito di concetti giuridici, politici e sociali, come la vita, la libertà, la proprietà. L'anima cessa di essere inquadrata nel problema filosofico dei suoi rapporti con la sostanza personale e viene elaborata e considerata alla stessa stregua di altri organi del corpo. Il richiamo costante all'esperienza fa sì che l'empirismo, tenda ad assumere un atteggiamento piuttosto critico nei confronti delle possibilità conoscitive dell'uomo, anche se, una prospettiva nettamente antimetafisica si avrà solo in Hume, in quanto né Locke, né tantomeno Berkeley, tagliano completamente i ponti con la metafisica. In ogni caso, sia dal razionalismo cartesiano che dall'empirismo di stampo anglosassone, scaturirà quel concetto di persona come entità finita ed imperfetta, che risulta limitata dall'esperienza e che sarà un'ottima premessa per l'età dell'Illuminismo.

John Locke: personal identity

Con il pensiero di Locke si passa dall'idea di "anima" a quella di "identità personale": con questa espressione l'empirista inglese intende la capacità degli individui di aver coscienza di permanere se stessi attraverso il tempo e attraverso tutte le fratture dell'esperienza.

Nel *Saggio sull'intelletto umano*, apparso nel 1690, appare per la prima volta l'espressione "identità personale". Ciò accade, come si è già brevemente accennato, nel momento in cui l'idea metafisica e religiosa di "anima", intesa come sostrato unitario e indivisibile che permette la permanenza delle nostre esperienze, derivante dalla tradizione del pensiero classico, entra in crisi. È quindi un periodo in cui, in un certo senso si supera l'antica concezione, perché, si inizia a considerare l'anima come una proiezione verso l'eternità dell'individuo legato alla vita terrena, cioè al divenire nel tempo: una volta dimostrato che tale operazione non è più possibile, bisogna abituarsi a vivere nel mondo dell'esperienza e degli eventi "finiti".

La prima questione affrontata da Locke è la distinzione del concetto di "uomo" da quello di "persona", definizioni comunemente considerate sinonimi, ma in realtà portatrici di significati ben differenti tra loro. L'uomo è un corpo vivente in cui si riscontra la partecipazione alla stessa vita continua di particelle sempre fuggevoli di materia, unite alle particelle sempre fuggevoli di materia, unite allo stesso corpo organizzato in una successione vitale.

Scrive Locke nel *"Saggio sull'intelletto umano"*:

"chiunque infatti veda una creatura fatta come lui, anche se in tutta la sua vita non avesse più raziocinio di un

gatto o di un pappagallo, lo chiamerebbe ancora uomo; chiunque sentisse un gatto o un pappagallo discorrere, ragionare, filosofare, lo chiamerebbe tuttavia e lo considererebbe null'altro che un gatto o un pappagallo".⁴⁵

Stando così le cose dunque, il concetto di persona si delinea su un piano differente: il criterio che Locke utilizza per stabilire l'identità nel tempo di un qualsiasi essere vivente infatti si limita a caratterizzare l'uomo in quanto animale vivente, ma ciò che resta all'uomo in quanto persona è quella sintesi di coscienza e memoria che permette all'uomo di non dubitare di essere sempre gli stessi durante l'arco temporale della vita, distinguendosi in modo inequivocabile dagli altri sistemi di vita presenti sulla terra. In questo senso

“fin dove questa coscienza può essere stesa indietro ed una qualsiasi azione o pensiero del passato, fin lì giunge l'identità di quella persona”.⁴⁶

Locke prosegue la sua indagine sulla natura umana, iniziando a stabilire le effettive possibilità umane con il conseguente riconoscimento di limiti che sono propri dell'uomo. Più precisamente questi limiti appartengono alla ragione dell'uomo perché essa deve fare i conti con l'esperienza. Anche le idee derivano esclusivamente dall'esperienza, cioè sono il frutto non di una spontaneità creatrice dell'intelletto umano, ma piuttosto della sua passività nei confronti della realtà. Le idee non esistono se non sono pensate, poiché per l'idea esistere

45 J. Locke, *“Saggio sull'intelletto umano”*, Laterza, Bari, 2000, p. 112.

46 Ivi, p. 120.

significa solo ed esclusivamente essere pensata. Idea è qualunque oggetto di pensiero, qualunque cosa occupi la mente: compito del filosofo è domandarsi quale sia l'origine delle idee, in quale modo esse si formino, quali facoltà agiscano nella loro formazione, in base a quale unità di misura un'idea vera si distingue da una falsa. Idee altamente astratte come ad esempio, "è impossibile che la stessa cosa sia e non sia", non sono evidenti di per sé perché dipendono da altro, sono il risultato di altre e numerose conoscenze, inoltre sono inutili, non possono essere impiegate per la dimostrazione di alcuna verità relativa al mondo esterno. L'intelletto inoltre non può inventare o creare una idea nuova, ossia non derivante dall'esperienza: qui è il limite dell'intelletto umano, dell'essenza dell'uomo, della persona.

“L'intelligenza, simile alla vista, ci fa vedere e percepire tutte le altre cose, ma di se stessa non ha conoscenza, però ci vuole arte e fatica non poca per porla a certa distanza e farla diventare oggetto a sé stessa”.⁴⁷

Fin dai tempi antichi l'uomo ha definito se stesso animale pensante e in questa maniera si è distinto dalle bestie. Ma il suo interesse si rivolto più volte al mondo esterno che a quello interiore e se egli ha indagati in quest'ultimo è stato per tentare di scioglierne il mistero. Inevitabilmente la ricerca non si è mai limitata a quel che esiste e può essere spiegato ma oltrepassando i confini del conoscibile è pervenuta a un territorio ignoto: molte teorie giustificano la presenza delle idee nella mente umana, ma non fornendo prove adeguate e sufficienti, nessuna può essere accolta universalmente. E' necessario che l'indagine trovi un'altra impostazione, che l'uomo accetti di non poter rispondere al perché

47 Ivi, p. 125.

e si orienti a spiegare il come pensa, anche nei confronti dell'intelligenza si deve assumere l'atteggiamento dello scienziato, per conquistare un criterio di certezza con il quale la conoscenza si spera per sempre dall'opinione.

L'esperienza fornisce il materiale della conoscenza ma non è la conoscenza stessa. Questa ha sempre a che fare con le idee, ma non si riduce alle idee perché consiste nella percezione di un accordo o di un disaccordo delle idee tra loro. In virtù di questo assunto, Locke giunge a sostenere che accanto al dominio della conoscenza certa, che è limitata all'intuizione (esistenza dell'Io), alla dimostrazione dell'esistenza di Dio) e alla sensazione (esistenza delle cose), ammette il dominio della conoscenza probabile che è molto più estesa. Le conoscenze variano in rapporto al modo di usare le proprie facoltà. Locke riporta un esempio significativo di questo concetto nel saggio:

“Chi non si è mai occupato di triangoli, non sa che gli angoli interni sono uguali a due retti”.⁴⁸

L'identità della persona, in quanto identità della coscienza e dell'intelletto, implica che ogni identità “personale”, pur in sostanza specifica e irripetibile, sia formalmente uguale a ogni altra, in quanto referente di una coscienza. Non è l'identità o la diversità di una sostanza che determina cosa sia “l'Io”, ma l'identità della coscienza: ugualmente essa è presente in ogni uomo. L'essenza di un uomo come persona deriva il suo fondamento dall'essere della cosa stessa, cioè l'origine da cui

48 Ivi, p. 132.

derivano tutte le sue proprietà. In quanto identità di coscienza o consapevolezza di sé, ogni persona è in grado di esercitare la propria legge individuale. Sostanzialmente Locke si rifiuta di determinare l'identità personale in forza dell'identità di sostanza. La mente è una tabula rasa, sulla quale dunque l'esperienza, come abbiamo detto, imprime i suoi segni. L'uomo entra in rapporto con il mondo e con se stesso attraverso i sensi: il senso esterno si rivolge al mondo degli oggetti esterni, il senso interno permette di percepire le operazioni della propria mente. La materia e lo spirito, erroneamente considerati il *substratum* delle cose e della realtà, si risolvono nelle idee semplici, che l'uomo riceve attraverso i sensi e la sua riflessione. L'esperienza, interna e d'esterna, è l'insieme delle idee semplici di sensazione e di riflessione, in questa fase elementare e originaria del proprio rapporto con il mondo, la mente è del tutto passiva.

Per quanto riguarda la conoscenza e il concetto della persona, basato su tali presupposti, Locke costituisce una pietra miliare del pensiero filosofico moderno; a lui si rifanno in modo esplicito le grandi figure dell'empirismo inglese successivo: Berkeley e Hume. Tuttavia, mentre Berkeley, pur accettandone l'impianto empiristico prende spunto dal pensiero lockiano per costruire una nuova struttura filosofica basata su uno sfondo religioso, Hume invece arriva a conclusioni radicalmente antimetafisiche. La presenza di alcuni assunti lockiani, si può riscontrare anche nella "*Critica della Ragion Pura*" di Kant, che per certi versi riprende sia pure in un differente contesto teorico, l'analisi critica della conoscenza e dell'intelletto umano formulata da Locke.

George Berkeley: esse est percipi

L'empirismo di Locke viene assunto come punto di partenza e fondamento per una difesa dei valori spirituali e religiosi. Secondo George Berkeley i soli oggetti della conoscenza umana sono le idee. Ciò che noi chiamiamo cosa non è altro che una collezione di idee. La fonte della diffusa convinzione che esistano idee astratte è il linguaggio per mezzo del quale gli uomini comunicano e trasmettono l'insieme delle loro conoscenze. E' sufficiente esaminare gli oggetti della conoscenza umana per convincersi che essi sono di tre tipi fondamentali: idee impresse nei sensi (sensazioni), idee che si percepiscono considerando le proprie emozioni e gli atti della propria mente, idee formate per mezzo della memoria e dell'immaginazione. Perché vi siano delle idee è evidente che debba esistere un essere capace di riceverle: l'io, la mente, lo spirito, l'anima sono identici, indicano la condizione dell'esistenza delle idee che non possono esistere separatamente da un essere che le percepisca. Le idee per esistere, hanno bisogno di essere percepite: il loro "esse", secondo Berkeley, consiste nel "percipi" e non è quindi possibile che esistano in un modo qualsiasi fuori degli spiriti che le percepiscono. Comunemente si crede che le cose naturali abbiano un'esistenza reale distinta dalla percezione che l'intelletto ne ha: si distingue l'essere percepito di una cosa dal suo essere reale. Ma questa distinzione non è altro che una delle tante astrazioni che Berkeley ha condannato in anticipo. In realtà è impossibile concepire una cosa sensibile separata o distinta dalla percezione relativa. L'oggetto e la percezione sono la stessa cosa e non

possono essere astratti l'uno dall'altra. Le idee devono indubbiamente avere una causa che non possono essere le idee stesse: quelle che l'uomo definisce leggi della natura sono le regole fisse e i metodi costanti mediante i quali Dio produce in lui le idee dei sensi.

Sostanzialmente tutta la conoscenza umana è perciò riconducibile a due principi: lo spirito che percepisce e le idee che vengono percepite.

“sarebbe un errore pensare che quanto si è detto sottragga qualcosa alla realtà delle cose [...]. Tutta la differenza consiste in questo: che secondo noi gli esseri che non pensano e vengono percepiti dal senso non hanno esistenza distinta dal venir percepiti e quindi possono esistere soltanto in quelle sostanze intese e indivisibili o negli spiriti che agiscono e pensano e percepiscono quegli esseri.

L'ammissione di una sostanza non pensante e autonoma dallo spirito ha determinato anche molte espressioni di ateismo, di fatalismo e di irreligione: vengono infatti negate la libertà e l'intelligenza delle cose, si giustificano i fenomeni naturali ricorrendo a forze e agenti del tutto indimostrabili. Le idee astratte di spazio e tempo assoluti, con la loro risultante nel moto assoluto, si fondano sull'inconcepibile separazione dell'esistenza dal pensiero”.⁴⁹

Ma nella realtà tutto è relativo secondo Berkeley: un corpo da solo non potrebbe venire mosso e il movimento presuppone l'esistenza di un altro corpo che sia causa del movimento; lo spazio puro o vuoto è un'astrazione priva di qualunque realtà perché l'esperienza dimostra che lo spazio è sempre occupato da un corpo; del tempo infine tutti gli uomini hanno la percezione in rapporto al succedersi delle idee e delle azioni l'una alle altre e senza questa successione nella propria mente esso non è concepibile, come non si è capaci di pensare alla felicità isolata da

49 G. Berkeley, *“Trattato sui principi della conoscenza umana”*, Laterza, Bari, 1998, p. 170.

un piacere particolare né alla bontà separata da una cosa buona. Le cosiddette leggi naturali per Berkeley sono le regole fisse e i modi costanti mediante i quali Dio produce in noi le idee:

“noi apprendiamo queste per mezzo dell’esperienza che ci insegna che queste o quelle idee si accompagnano con queste o quelle altre, nel corso ordinario delle cose”.⁵⁰

Concludendo il breve excursus sulla riflessione filosofica di Berkeley circa l’intelletto umano e il concetto di persona, è necessario precisare che Dio, secondo il filosofo inglese non rappresenta solo una verità ontologica necessaria per spiegare la causa delle idee, ma anche qualcosa di indispensabile per chiarire la sorte delle idee quando noi non le pensiamo. In altri termini Dio si configura con la Mente infinita grazie a cui le idee (cioè le cose) esistono anche quando non vengono percepite. Dunque le idee sono impresse in noi da uno Spirito infinito, ossia Dio:

“qualunque sia il potere che io ho sui miei propri pensieri , trovo che le idee percepite attualmente dai sensi non dipendono nello stesso modo dalla mia volontà. Quando apro gli occhi alla piena luce del giorno, non posso scegliere di vedere o di non vedere, né fissare quali oggetti si debbano precisamente presentare alla mia vista e lo stesso accade per l’udito e per gli altri sensi: le idee impresse ad essi non sono creazioni della mia volontà. V’è dunque qualche altra volontà, ossia un altro spirito che le produce”.⁵¹

50 Ivi, p. 172.

51 Ivi, 213.

David Hume: il sogno dell'Io

Hume spiega così la relazione di identità:

“Noi abbiamo un’idea distinta di un soggetto che rimane invariabile e ininterrotto attraverso una data variazione di tempo: quest’idea noi la chiamiamo di identità o di medesimezza”.⁵²

Per Hume non c’è altra descrizione dell’identità se non quella della medesimezza e a differenza di Locke descrive i gradi di identità: cose, esseri animati, sé. Nella sua analisi del concetto di persona, volta principalmente sulla scia di Locke a sondare la portata e la forza dell’intelletto umano, Hume divide le percezioni della mente in due classi, che si distinguono tra loro per il diverso grado di forza e di vivacità con cui colpiscono lo spirito. Le percezioni che hanno maggior vigore nella coscienza dell’uomo si chiamano impressioni e sono quell’insieme di tutte le sensazioni, passioni ed emozioni, nell’atto in cui vediamo o sentiamo. Le immagini di queste impressioni si chiamano idee o pensieri. Ogni idea deriva dalla corrispondente impressione e non esistono idee o pensieri di cui non si sia avuta una precedente impressione. Dunque, l’illimitata libertà di cui pare che possa godere il pensiero dell’uomo trova il suo limite invalicabile in questo principio. Sostanzialmente, per spiegare la realtà dell’Io il filosofo inglese ha a sua disposizione solo le impressioni, le idee e i loro rapporti. Ogni credenza in realtà o fatti è un sentimento o un istinto, non un atto di ragione. Tutta la conoscenza della realtà è dunque priva di necessità razionale e rientra nel mondo della

52 D. Hume, *“Ricerche sull’intelletto umano”*, Laterza, Bari, 1997, p. 178.

probabilità, non certo della conoscenza scientifica o, come sarà in seguito per il pensiero illuminista, in quello della ragione.

Secondo Hume l'uomo non ha esperienza o "impressione" del proprio Io, ma solo dei nostri stati d'animo successivi, che fanno apparizione nella nostra coscienza come in una sorta di rappresentazione teatrale. In altri termini ciò che noi sperimentiamo come Io è solamente una serie di impressioni che si susseguono nel tempo. Per spiegare meglio questo punto della riflessione humeana, possiamo aggiungere che, secondo il filosofo inglese noi non abbiamo alcuna impressione del nostro io (inteso come entità unitaria e immutabilmente identica a se stessa), ma solo dei nostri stati d'animo successivi, che fanno apparizione nella nostra coscienza come in una sorta di teatro. In altri termini, ciò che noi crediamo di percepire come io (o che i filosofi chiamano sostanza spirituale) è soltanto rigorosamente parlando, un fascio di impressioni:

"l'Io, la persona, non è un'impressione: è ciò a cui vengono riferite, per supposizione, le diverse nostre impressioni e idee. Se ci fosse un'impressione che desse origine all'idea dell'Io, questa impressione dovrebbe rimanere invariabilmente la stessa attraverso tutto il corso della nostra vita, poiché si suppone che l'io esista in questo modo. Invece non c'è nessuna impressione che sia costante e invariabile: dolori e piaceri, affanni e gioie, passioni e sensazioni, si alternano continuamente e non esistono mai tutti insieme. Non può essere dunque, da nessuna di queste impressioni, né da alcun'altra, che l'idea dell'Io è derivata".⁵³

La natura umana rimane per lui fondamentale sentimento e istinto, piuttosto che ragione. E' una convinzione

53 Ivi, p. 181.

diffusa che l'uomo sia egoista per natura e che questa sua qualità meriti disapprovazione perché egli a differenza delle bestie è un animale razionale. Uno dei temi più dibattuti dai filosofi è perciò il rapporto tra le passioni e la ragione, muovendo solitamente dal presupposto che a quest'ultima spetti il compito di controllare quelle. Essi credono che l'essenza umana sia identica alla capacità di pensare e che il pensiero sia infine autonomo, libero da ogni legame con il corpo.

“Nel complesso il cosiddetto conflitto tra passione e ragione rende varia la vita umana e fa gli uomini tanto diversi non solo gli uni dagli altri, ma anche da se stessi in momenti diversi. La filosofia può spiegare solo pochi dei più importanti ed evidenti episodi di questa guerra, ma deve tralasciare tutte le più piccole e impalpabili rivoluzioni che dipendono da principi troppo tenui e sottili per esser compresi”.⁵⁴

Scrive ancora egli stesso in “Trattato sulla natura umana”:

“per parte mia, quando mi addentro più profondamente in ciò che chiamo me stesso, mi imbatto sempre più in una particolare percezione: di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, di amore o di odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai a sorprendere me stesso senza una percezione e a cogliervi altro che la percezione è [...] Altri percepiscono qualcosa di semplice e continuo, che chiamano sé stesso, mentre io sono certo che in me un tale principio non esiste. La mente è una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni”.

54 Ivi, p. 190.

Cartesio: cogito ergo sum

La personalità e il pensiero di Cartesio segnano la svolta decisiva nel passaggio da un concetto classico di persona a uno moderno. I temi fondamentali della filosofia post-medievale, il riconoscimento della soggettività umana e l'esigenza di approfondirla e chiarirla con un ritorno a se stessa, il riconoscimento del rapporto dell'uomo col mondo e l'esigenza di risolverlo in favore dell'uomo, diventano nella filosofia di Cartesio i termini di un nuovo problema in cui sono coinvolti insieme l'uomo come soggetto e il mondo soggettivo. Contemporaneamente il filosofo francese può essere considerato, come già accennato, fondatore del razionalismo, ossia di quella corrente della filosofia moderna che vede nella ragione il fondamentale organo di verità e lo strumento per elaborare una nuova visione complessiva del mondo. La filosofia cartesiana parte dalla ricerca di un metodo che funga da criterio unico e semplice di orientamento e che sia utile all'uomo in ogni campo teoretico e pratico. Trovare il fondamento di un metodo che deve essere la guida sicura per la conoscenza è possibile, secondo il filosofo francese solo con una critica radicale al sapere già dato. Bisogna dubitare di qualunque cosa e almeno provvisoriamente considerare come falso tutto ciò su cui il dubbio è possibile. Cartesio ritiene che nessun grado o forma di conoscenza si sottragga al dubbio. Si può e soprattutto si deve dubitare delle conoscenze sensibili sia perché i sensi ingannano, sia perché si hanno nei sogni conoscenze simili a quelle che si hanno nella veglia senza che si possa trovare un sicuro criterio di distinzione tra le une e le altre. Ma proprio nel

carattere radicale di questo dubbio si presenta la parvenza , nel pensiero cartesiano, di una prima certezza. L'uomo non può dire di esistere come corpo in quanto non sa nulla sull'esistenza dei corpi intorno ai quali permane il dubbio. L'uomo non esiste se non come qualcosa che dubita, quindi che pensa. La certezza dell'esistenza riguarda quindi soprattutto le determinazioni del pensiero: il dubitare, il capire, l'affermare, il volere, il sentire. Le cose pensate, capite, sentite possono anche non essere reale ma è reale certamente il pensare. La proposizione "io esisto" equivale dunque a dire "io sono un soggetto pensante": cioè spirito, intelletto, ragione. Si tratta di una prospettiva radicalmente opposta a quella classica: Cartesio non intende stabilire la presenza della verità nell'interiorità dell'uomo né la natura dell'anima razionale, quanto piuttosto trovare nell'esistenza del soggetto pensante, il cui essere è evidente a sé stesso, il principio che garantisce la validità della conoscenza umana e l'efficacia dell'azione umana. Ha voluto ritrovare nella stessa esistenza dell'uomo, in quanto io o ragione, la possibilità di una conoscenza che consenta all'uomo di dominare il mondo per i suoi bisogni. Il cogito è l'autoevidenza esistenziale del soggetto pensante, cioè la certezza indubitabile che il soggetto ha di se stesso in quanto sostanza pensante:

“se il genio maligno mi inganna, non v'è dubbio che io sono; e mi inganni finché vorrà, non potrà mai fare che io non sia nulla, finché penserò di essere qualcosa [...] e qui trovo che il pensiero è un attributo che mi appartiene: esso solo non può essere disgiunto da me. Io sono, io esisto: questo è certo. Io non sono dunque, per parlare con precisione, che una cosa pensante, cioè uno spirito, un intelletto, una ragione”.⁵⁵

55 R. Cartesio, *“Discorso sul metodo”*, Laterza, Bari, 2001, p. 29.

Secondo Cartesio il cogito rappresenta quindi la verità originaria che permette di sconfiggere il dubbio metodico e di procedere alla riedificazione delle altre verità.

Accanto alla sostanza pensante, che costituisce l'Io, si deve ammettere una sostanza corporea, divisibile in parti quindi "estesa". Tale sostanza estesa non possiede tutte le qualità che noi percepiamo di essa. Cartesio in questa maniera divide la realtà in due zone distinte ed eterogenee: la sostanza pensante, che è in estesa; la sostanza estesa, che è spaziale, inconsapevole e meccanicamente determinata dall'altro. Per idea Cartesio intende l'oggetto interno del pensiero in generale. Ogni idea possiede, secondo l'autore, sia una realtà soggettiva o mentale (quella per cui è un atto del pensiero), sia una realtà obiettiva, in quanto funge da "quadro" o "immagine" cioè da rappresentazione delle cose:

"tra i miei atti di coscienza, alcuni sono immagini delle cose e solo a questi si addice il nome di idee: tali, ad esempio, le mie rappresentazioni di un uomo o di una chimera, o del cielo, o di un angelo, o di Dio stesso".⁵⁶

Il sistema cartesiano costruisce una pietra miliare della filosofia moderna, di cui per molti studiosi è considerato il fondatore. L'autore del "Discorso sul metodo" è ben presente anche nel pensiero degli empiristi del Seicento inglese, di cui abbiamo brevemente accennato, che ad iniziare da Locke, innestano il cartesianesimo sulla tradizione più tipica del pensiero inglese, elaborando dei sistemi che rivelano

56 Ivi, p. 30.

concettualmente e terminologicamente, una forte influenza del pensatore francese. L'uso cartesiano del termine "idea", intesa come ogni oggetto del pensiero in generale e la relativa problematica del passaggio dall'idea alla realtà e alla identità della persona è di tale rilevanza negli empiristi da condizionare gli esiti della filosofia di Locke, dell'immaterialismo di Berkeley, dello scetticismo di Hume.

Cartesio assume un ruolo fondamentale anche all'interno dell'Illuminismo, che apprezza del suo modo di pensare l'impronta razionalista, il dubbio metodico.

Immanuel Kant: la volontà buona

Nella prima fase della produzione letteraria di Kant, il filosofo illuminista si occupa prevalentemente di scienze naturali, nel secondo e terzo periodo invece la riflessione si sposta sull'interesse per la concezione della persona, per il criticismo, per la filosofia trascendentale. Il kantismo si distingue dall'empirismo non solo per il rifiuto dei suoi esiti scettici, ma anche per aver spinto più a fondo l'analisi critica, cioè per un metodo di filosofare che più che soffermarsi sulla descrizione dei meccanismi conoscitivi si sforza di fissarne i limiti di validità. La "Critica della ragion pura" è sostanzialmente un'analisi critica dei fondamenti del sapere. Poiché il pensiero scettico di Hume aveva minato alla base non solo i fondamenti ultimi della metafisica, ma anche della scienza, si profilava l'improrogabile necessità di un riesame globale della struttura e della validità della conoscenza. Con Kant prende dunque l'avvio un processo di

distruzione delle certezze che fondano l'edificio della visione del mondo tradizionale.

Kant apre il suo capolavoro con un'ipotesi di fondo:

“benché ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, da ciò non segue che essa derivi interamente dall'esperienza. Potrebbe infatti avvenire che la nostra stessa conoscenza empirica sia un composto di ciò che riceviamo mediante le impressioni e di ciò che la nostra facoltà conoscitiva vi aggiunge da sé sola”.⁵⁷

Per quanto concerne la volontà buona, fondamentale per il nostro excursus sul concetto di persona nell'età illuministica, riportiamo un passo dello stesso autore:

“La volontà buona non è tale per ciò che essa fa e ottiene, e neppure per la sua capacità di raggiungere i fini che si propone, ma solo per il volere, cioè in se stessa; considerata in se stessa, deve essere ritenuta incomparabilmente superiore a tutto ciò che, mediante essa, potrebbe esser fatto in vista di qualsiasi inclinazione o anche, se si vuole, di tutte le inclinazioni insieme. Anche se l'avversità della sorte o i doni avari di una natura matrigna privassero interamente questa volontà del potere di realizzare i propri progetti; anche se il suo maggior sforzo non approdasse a nulla ed essa restasse una pura e semplice buona volontà [...], essa brillerebbe di luce propria come un gioiello, come qualcosa che ha in sé il suo pieno valore. L'utilità e l'inutilità non possono né accrescere né diminuire questo valore”.

57 I. Kant, “*Critica della ragion pura*”, Laterza, Bari, 1991, p. 52.

Applicato alla facoltà conoscitiva, la critica prende la forma di un richiamo alla ragione affinché assuma nuovamente il più arduo dei suoi compiti, cioè la conoscenza di sé e istituisca un tribunale che la tuteli nelle sue giuste pretese, ma tolga di mezzo quelle prive di fondamento. Kant è convinto che la conoscenza umana offra il tipico esempio di principi assoluti ossia di verità universali e necessarie che valgono ovunque e sempre allo stesso modo. Infatti pur derivando in parte dall'esperienza e pur nutrendosi continuamente di essa, la scienza presuppone anche dei principi immutabili che ne fungono da pilastri. Kant denomina principi di questo tipo "giudizi sintetici a priori": giudizi poiché consistono nell'aggiungere un predicato a un soggetto; sintetici perché il predicato dice qualcosa di nuovo e di più rispetto ad esso; priori perché essendo universali e necessari non possono derivare dall'esperienza. Per quanto riguarda nello specifico la conoscenza umana, Kant la articola in tre facoltà principali: "ogni nostra conoscenza scaturisce dai sensi, da qui va all'intelletto per finire nella ragione".

La sensibilità è la facoltà con cui gli oggetti ci sono dati intuitivamente attraverso i sensi e tramite le forme a priori di spazio e tempo. L'intelletto è la facoltà attraverso cui pensiamo i dati sensibili tramite i concetti puri o categorie. La ragione è la facoltà attraverso cui procedendo oltre l'esperienza cerchiamo di spiegare globalmente la realtà mediante le tre idee di anima, mondo e Dio. Anche se egli conformemente all'indirizzo soggettivistico della sua filosofia connette il concetto di trascendentale con quello di forma a priori la quale non esprime una proprietà della realtà in sé, ma solo una condizione che rende possibile la conoscenza della realtà fenomenologia. Con tutto ciò il trascendentale non coincide con l'a priori inteso come l'opposto

dell'empirico. Infatti, il principale significato di trascendentale su cui egli ha richiamato l'attenzione, è quello che lo identifica non con gli elementi a priori in quanto tali, ma con lo studio filosofico dei medesimi. In questo senso, l'originalità di Kant tra i filosofi del Settecento consiste nel cercare anziché negli oggetti o in Dio la garanzia ultima della conoscenza, la scopre nella mente stessa dell'uomo, fondando le istanze dell'oggettività nel cuore stesso della soggettività, appare così in tutta la sua forza ed evidenza. L'originalità è consistita anche nell'intendere il fondamento del sapere in termini di possibilità e di limiti, cioè conformemente al modo di essere di quell'essere pensante finito e imperfetto che è l'uomo.

Capitolo Quinto

L'OTTOCENTO

Hegel: la fenomenologia dell'essere

La prima parte dell'Ottocento è caratterizzata da impostazioni culturali e filosofiche di stampo "romantico", per cui anche l'evoluzione del concetto di persona è influenzato dai canoni generali in cui rientra il cosiddetto "Romanticismo". Premettiamo a questo proposito, che contrariamente a Kant, il quale aveva costruito una filosofia del finito e aveva fatto valere in ogni campo il principio del limite, i romantici cercano ovunque, dall'arte, all'amore, alla cultura in generale, l'oltre limite, ossia ciò che si sottrae alle leggi dell'ordine, della razionalità e della misura. E' tipico dei pensatori romantici travalicare la realtà, andare oltre lo spazio, il tempo, il dolore, per aspirare all'Assoluto. L'infinito si qualifica in un certo senso come il protagonista principale dell'universo culturale romantico. Partendo dal presupposto che per comprendere al meglio i pensatori dell'Ottocento è importante assegnare all'Infinito questo ruolo primario, i romantici si differenziano l'uno dall'altro, per il loro diverso modo di intendere l'Infinito stesso e di concepirne i rapporti con il finito, con l'uomo nell'imperfezione della sua "persona".

Dalla filosofia in particolare, precisamente dall'idealismo post-kantiano, scaturisce quella nozione dell'uomo come "Spirito", che rappresenta una delle figure centrali dell'intero Romanticismo tedesco.⁵⁸ Mai come nel periodo romantico, si è

58 A.A.V.V., *“Individuo e persona. Te saggi su chi siamo”*, pag. 77: “Con il termine spirito gli idealisti sostanzialmente intendono l'uomo come attività infinita ed inesauribile che si autocostruisce ed autocrea liberamente, superando di continuo i propri ostacoli; come soggetto in funzione di cui esiste e trova un senso l'oggetto e

affrontato il problema dell' "io", della "persona", del "soggetto". La personalità in un certo senso, è l'elemento romantico del concetto di persona nell'Ottocento.

Gli scritti giovanili di George Wilhelm Friedrich Hegel dimostrano un prevalente interesse religioso-politico. Essi sono rimasti inediti per tutto l'Ottocento e la loro importanza per intendere la personalità di Hegel e il percorso di formazione della sua filosofia è stata messa in luce solo nel Novecento. In questi scritti l'argomento dominante è teologico, ma è netta la connessione con la politica: Hegel infatti studia in quegli anni un tema che risulta un retaggio della rivoluzione francese: il tema della rigenerazione morale e religiosa dell'uomo come fondamenti della rigenerazione politica. Hegel era convinto che non si potesse realizzare alcuna autentica rivoluzione politica se non basata su una rivoluzione del cuore, su quella che oggi potrebbe essere definita una rivoluzione culturale, una rigenerazione della persona nella sua vita interiore e del popolo nella sua cultura.

La prima grande opera di Hegel è però la "*Fenomenologia dello spirito*" del 1807. Per poter seguire lo svolgimento del pensiero di Hegel è importante aver presente che una costante di tutta l'opera è un certo tipo di idealismo fondato su alcuni capisaldi: la risoluzione del finito nell'infinito; l'identità tra ragione e realtà; la funzione giustificatrice della filosofia.

La filosofia di Hegel implica un rifiuto della maniera illuministica di rapportarsi al mondo. Infatti gli illuministi facendo dell'intelletto il fulcro della storia sono costretti a ritenere

quindi la natura. Questa teoria dell'uomo come attività incessante e ragion d'essere di ogni cosa, che mette capo all'equazione Io-Dio, si trova per la prima volta nella "dottrina della scienza di Fichte", che rappresenta lo scopritore del concetto romantico dell'Infinito e dello Spirito".

che il reale non è razionale dimenticando così che la vera ragione, ossia lo Spirito è proprio quella che prende corpo nella storia. La ragione degli illuministi esprime solo le esigenze e le aspirazioni degli individui: è una ragione finita e parziale, ovvero un “intelletto astratto”, stabilendo come essa dovrebbe essere e non è, mentre la realtà è sempre necessariamente ciò che deve essere. Il principio della risoluzione del finito nell’infinito, o dell’identità di razionale e reale, è stato illustrato da Hegel in due forme diverse. In un primo momento Hegel si ferma a illustrare la via che per giungere fino ad esso ha dovuto percorrere attraverso la coscienza umana per giungere a se stesso. Le vicende dell’essere in quest’opera sono le vicende del principio hegeliano dell’infinito nelle sue prime apparizioni, nel suo progressivo affermarsi e svilupparsi attraverso una serie di figure.⁵⁹ Infatti la fenomenologia è la storia romanizzata della coscienza, che attraverso erramenti, contrasti, scissioni, quindi infelicità e dolore, esce dalla sua individualità, raggiunge l’universalità e si riconosce come ragione che è realtà e realtà che è ragione. Dice Hegel

59 F. W. Hegel, *“Fenomenologia dello spirito”*, a cura di De Negri E., La Nuova Italia, Firenze, p. 5: “le figure di cui parla la fenomenologia non sono né entità puramente ideali, né entità puramente storiche, ma entità ideali e storiche al tempo stesso, in quanto esprimono delle tappe ideali dello Spirito che hanno trovato una loro esemplificazione tipica nel corso della storia. Come è stato osservato da taluni studiosi Hegel nella Fenomenologia, ha voluto delineare una filosofia trascendentale della coscienza e simultaneamente, una storia complessiva dello sviluppo culturale dell’umanità. Inoltre le figure rappresentano un materiale eterogeneo che riflette o rimanda ai settori più disparati della vita dello spirito”.

“il singolo deve ripercorrere i gradi di formazione dello spirito universale, anche secondo il contenuto ma come figure dello spirito già deposte, come gradi di una via già tracciata e spiante. Similmente noi, osservando come nel campo conoscitivo ciò che in precedenti età teneva all’erta lo spirito degli adulti è ora abbassato a cognizioni, esercitazioni e fin giuochi da ragazzi, riconosceremo nel progresso pedagogico, quasi in proiezioni, la storia della civiltà.”⁶⁰

La prima parte della Fenomenologia si divide in tre momenti: Coscienza (tesi), Autocoscienza (antitesi), Ragione (sintesi). Nella fase della coscienza predomina l’attenzione verso l’oggetto. Nella fase dell’autocoscienza predomina l’attenzione verso il soggetto. Infine nella fase della ragione si arriva a riconoscere l’unità profonda fra soggetto e oggetto, io e mondo, interno ed esterno, sintetizzando in tal modo i momenti della coscienza e dell’autocoscienza. Il punto di partenza della coscienza è la certezza sensibile. Questa appare a prima vista come la certezza più ricca. Essa non rende certi che di una cosa singola, questa cosa, ma la cosa può essere una qualunque cosa di cui siamo certi, non in quanto cosa, ma in quanto presente in quel momento davanti a noi. Ciò implica che la certezza sensibile non è certezza della cosa particolare, ma del questo, al quale la particolarità della cosa è indifferente e che perciò è un universale. Ora il “questo” non dipende dalla cosa ma dall’io che la considera. Per questa ragione la certezza sensibile non è che la certezza di un io anch’esso universale, giacché anch’esso non è che questo o quell’io, un io in generale. Se dalla certezza sensibile si passa alla percezione si ha lo stesso rinvio all’io universale: un oggetto non può essere percepito come uno, nella molteplicità delle sue

60 F. W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p.48

qualità, se l'io non prende su di sé l'affermata unità se cioè non riconosce che l'unità dell'oggetto è da lui stessa stabilita. Se infine si passa dalla percezione all'intelletto, questo riconosce nell'oggetto solo una forza che agisce secondo una legge determinata. E' condotto quindi a vedere nell'oggetto stesso un semplice fenomeno, a cui si contrappone l'essenza vera dell'oggetto. Poiché il fenomeno è soltanto nella coscienza e ciò che è al di là del fenomeno o è un nulla o è qualcosa per la coscienza, la coscienza a questo punto ha risolto l'intero oggetto in se stessa ed è diventata coscienza di sé, quindi autocoscienza. Con l'autocoscienza il centro dell'attenzione si sposta dall'oggetto al soggetto, ovvero all'attività concreta dell'io, considerato nei suoi rapporti con gli altri. L'uomo è sostanzialmente autocoscienza. È cosciente di sé, della sua realtà e in questo sta la differenza sostanziale dall'animale. L'uomo prende coscienza di sé nel momento in cui, per la prima volta, dice "Io". Quando l'uomo contempla ciò che gli è esterno e che lo circonda è assorbito da esso, in altre parole il soggetto conoscente si perde nell'oggetto conosciuto. La contemplazione rivela l'oggetto, non il soggetto. Che cosa quindi fa in modo che l'uomo prenda coscienza di sé?

Hegel affronta questo passaggio sostenendo che come soggetto l'autocoscienza è diventata Ragione ed ha assunto in sé ogni realtà. Mentre nei momenti anteriori la realtà del mondo le appariva come qualcosa di diverso e opposto, ora invece può sopportarla: perché sa che nessuna realtà è niente di diverso da essa. In questa ricerca esasperata di sé che, arriva al punto di proclamare che "l'essere dello spirito è un osso"⁶¹, la ragione

61 Ivi, p. 50.

sperimenta alla fine la propria crisi, riconoscendosi di nuovo come qualcosa di distinto dal mondo. La seconda parte della Fenomenologia comprende tre sezioni, lo spirito, la religione e il sapere assoluto, che anticipano il contenuto della filosofia dello spirito e per certi aspetti della filosofia della storia. La tematica più importante che qui ci interessa approfondire per un più completo excursus sull'evoluzione del concetto di persona nell'Ottocento è lo spirito. Per spirito si intende l'individuo nei suoi rapporti con la comunità sociale di cui è parte. La sezione dello spirito comprende tre tappe: lo spirito vero, l'eticità; lo spirito che si è reso estraneo a sé, la cultura; lo spirito certo di se stesso ossia la moralità. Il primo momento corrisponde alla fase dell'eticità classica in cui abbiamo una fusione armonica tra individuo e comunità, in quanto il singolo appare immerso nella vita del proprio popolo. Il secondo momento corrisponde alla fase della frattura fra l'io e la società, ossia ad una situazione di scissione e di alienazione che già iniziata nel mondo antico e con l'Impero romano, trova il proprio culmine nel mondo moderno. Il terzo momento è quella di una riconquistata eticità ed armonia fra individuo e comunità, in cui lo Spirito dopo aver attraversato le figure ancora imperfette della moralità astratta, dell'anima bella romantica e della filosofia della fede, si riconosce nella sostanza etica dello Stato. Infine con la religione e soprattutto con la filosofia, l'individuo acquista la piena, totale ed esplicita coscienza di sé come Spirito. La filosofia dello Spirito, che Hegel definisce "la più concreta delle conoscenze e perciò la più alta e la più difficile"⁶² è lo studio dello Spirito, considerato come libertà e secondo una triade tipica di tutto il sistema hegeliano di spirito

62 Ivi, p. 78.

soggettivo, oggettivo e assoluto. Volendo approfondire brevemente questi concetti, Hegel intende per libertà “l’essenza dello spirito”, in quanto essere indipendente. Lo spirito soggettivo è lo spirito individuale, considerato nel suo lento emergere dalla natura e nel suo progressivo porsi come libertà. Lo spirito soggettivo si articola in anima, oggetto dell’antropologia, la scienza che studia l’uomo, coscienza, oggetto della fenomenologia, la scienza di ciò che appare, e in spirito in senso stretto, oggetto della psicologia, che studia l’uomo come conoscenza, azione e libertà. Lo spirito oggettivo è lo spirito fattosi mondo a livello sociale ossia in quell’insieme di determinazioni sovra-individuali che Hegel raccoglie sotto il concetto di diritto.

La tappa culminante del pensiero hegeliano è senza dubbio la storia della filosofia, ossia l’insieme delle tappe necessarie attraverso cui dai Greci ad Hegel, la verità dell’Idea è andata progressivamente manifestando se stessa. Infatti, al di là della molteplicità apparentemente caotica e accidentale delle filosofie, vi è l’auto-costituirsi di quell’unica vera filosofia che procede dallo Spirito e in cui lo Spirito raggiunge la propria consapevolezza:

“l’artefice di questo lavoro di millenni è quell’Uno spirito vivente, la cui natura pensante consiste nel recarsi alla coscienza ciò che esso è.”⁶³

Con Hegel l’Essere viene sottomesso definitivamente alla Ragione dialettica, anzi viene identificato con la dialettica stessa: esso non è più collocato all’origine della filosofia e del pensiero,

63 Ivi, p. 78.

bensì alla fine; è il risultato di una mediazione, di un processo logico con cui la Ragione giunge infine a dedurlo da sé in maniera pienamente oggettiva. Coerentemente con questo tipo di impostazione, la sua storia della filosofia, che inizia dalla filosofia greca e termina con quelle dei suoi contemporanei Fichte e Schelling, si conclude veramente nella sua stessa filosofia. L'ultima filosofia è quella di Hegel.

Schopenhauer

Il pensiero filosofico di Arthur Schopenhauer si pone come punto di incontro di esperienze filosofiche molto importanti ma diverse tra loro: Platone, Kant e l'Illuminismo, l'idealismo, il romanticismo e la spiritualità indiana. Di Platone lo interessa in particolar modo la teoria delle idee, intese come forme eterne ed immutabili sottratte alla relatività del mondo e del tempo. Approfondisce il pensiero kantiano soprattutto nella parte della sua filosofia in cui si concretizza la soggettività dell' "io". Dell'Illuminismo riprende il filone materialistico, da cui eredita la tendenza a considerare la vita psichica e sensoriale in termini fisiologici, nonché la tendenza a demistificare tutte le credenze. Dal Romanticismo Schopenhauer trae alcuni temi di fondo del suo pensiero, come ad esempio l'irrazionalismo e soprattutto il tema dell'Infinito, cioè la tesi della presenza nel mondo di un Principio assoluto di cui le varie realtà sono manifestazioni. Un altro motivo indubbiamente romantico è quello del dolore. Un caratteristico rilievo occupa pure nel pensiero di Schopenhauer, la

sapienza dell'antico Oriente.⁶⁴ Il punto di partenza della filosofia di Schopenhauer è la distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé. Ma questa distinzione in realtà si distacca nettamente dalle posizioni kantiane: per quest'ultimo il fenomeno è la realtà, l'unica accessibile alla mente umana; per Schopenhauer il fenomeno è invece parvenza, illusione, sogno, ovvero ciò che nell'antica sapienza indiana è detto "il velo di Maya".⁶⁵ Mentre nel kantismo il fenomeno è l'oggetto della rappresentazione, che esiste fuori della coscienza, anche se viene appreso tramite serie di forme, il fenomeno di cui parla Schopenhauer è una rappresentazione che esiste solo dentro la coscienza. La rappresentazione ha due aspetti essenziali e inseparabili, la cui distinzione costituisce la forma generale della conoscenza: da un lato c'è il soggetto rappresentante, dall'altro c'è il soggetto rappresentato. Soggetto e oggetto esistono soltanto all'interno della rappresentazione. Al di là della rappresentazione esiste la realtà vera, sulla quale l'uomo, non può fare a meno di

64 AA.VV, *"Cervelli che parlano"*, p. 114: "Schopenhauer è stato il primo filosofo occidentale a tentare il recupero di alcuni motivi del pensiero dell'Estremo Oriente; ha desunto da esso un prezioso repertorio di immagini e di espressioni suggestive, del quale ha fatto un uso abbondante nei suoi scritti; è stato un ammiratore della sapienza orientale ed un profeta del suo successo in occidente".

65 A. Schopenhauer, *"Il mondo come volontà e rappresentazione"*, Bompiani, Milano, p. 44: "È Maya il velo ingannatore, che avvolge gli occhi dei mortali e fa loro vedere un mondo del quale non può dirsi né che esista, né che non esista; perché ella rassomiglia al suono, rassomiglia al riflesso del sole sulla sabbia, che il pellegrino da lontano scambia per acqua; o anche rassomiglia alla corda gettata a terra che egli prende per un serpente".

interrogarsi. Infatti sostiene Schopenhauer, l'uomo è un "animale metafisico", che a differenza degli altri esseri viventi, è portato ad interrogarsi sulla propria esistenza, sull'essenza dell'io, della "persona". Ciò avviene in maniera proporzionale alla sua intelligenza:

"nessun essere, eccetto l'uomo, si stupisce della propria esistenza, per tutti gli animali essa è una cosa che si intuisce per sé stessa, nessuno vi fa caso. Quanto più in basso si trova un uomo nella scala intellettuale, tanto meno misteriosa gli appare la stessa esistenza: gli sembra piuttosto che il tutto, si comprenda da sé. Al contrario la meraviglia filosofica, è condizionata da uno svolgimento superiore dell'intelligenza, ma non da questo soltanto: senza dubbio è anche la conoscenza della morte e con essa la considerazione del dolore e della miseria della vita, ciò che dà il più forte impulso alla riflessione filosofica e alla spiegazioni metafisiche del mondo. Se la nostra vita fosse senza fine e senza dolore, forse non verrebbe in mente a nessuno di chiedersi perché il mondo esista e perché sia fatto così come è fatto".⁶⁶

Se l'uomo fosse solo conoscenza e rappresentazione, non potrebbe uscire mai dal mondo fenomenico, ossia dalla rappresentazione puramente esteriore di noi e delle cose. Poiché è anche corpo, l'uomo non si limita a vedersi dal di fuori, bensì si vive anche dal di dentro. Ripiegando su se stesso, l'uomo si rende conto che l'essenza profonda del nostro io, o meglio, la cosa in sé del nostro essere globalmente considerato, è la volontà di vivere, cioè un impulso primario che ci spinge ad esistere e a vivere. La volontà di vivere è in realtà non solo l'essenza del nostro io, ma di tutta la realtà. Infatti si esplica in tutta la realtà fenomenica: nelle cose inanimate, nelle piante, negli animali e nell'uomo, in cui come si è già accennato, raggiunge la massima

⁶⁶ Ivi, p. 114.

consapevolezza. In quanto rappresentazione il fenomeno è dunque la volontà dispiegata in gradi diversi di oggettivazione (forze meccaniche, elettriche, chimiche, vegetative ed animali) e moltiplicata in innumerevoli individui che si trovano nello spazio e nel tempo secondo il principio di causalità. Dunque ogni esplicazione di queste forze in un punto dello spazio e del tempo, comprese le azioni e la vita stessa di ogni animale e vegetale, è solo la rappresentazione di un'idea intesa in senso platonico, di un preciso grado di oggettivazione della volontà. Tali idee, tali gradi di oggettivazione sono dunque estranee alle determinazioni di spazio e di tempo, sono anzi il fondamento e il senso ultimo di ogni qualità della materia e del nesso causale a cui è sottoposta qualsiasi rappresentazione. Eterne sono le idee in senso platonico, eterna è quindi la volontà di vivere di cui tutte quelle idee sono oggettivazioni; essa è aspaziale, atemporale, incausata, senza fine e senza scopo. Più che intelletto e conoscenza noi quindi come genere umano siamo vita e volontà di vivere, il nostro stesso corpo non è che manifestazione esteriore dell'insieme delle nostre volontà interiori. Da ciò il titolo dell'opera principale di Arthur Schopenhauer: *“Il mondo come volontà e rappresentazione”*.

Kierkegaard

Per molti aspetti l'opera di Soren Kierkegaard può essere considerata una precisa polemica contro l'idealismo hegeliano. La

difesa della singolarità dell'uomo contro l'universalità dello spirito; quella dell'esistenza contro la ragione; sono punti fondamentali che nel loro insieme costituiscono un'alternativa radicalmente diversa da quella sulla quale l'idealismo romantico aveva indirizzato la filosofia europea.

Una prima caratteristica dell'opera e della personalità di Kierkegaard è l'aver cercato di ricondurre la comprensione dell'intera esistenza umana alla categoria della possibilità e di aver messo in luce il carattere negativo della possibilità come tale. Kierkegaard scopre e mette in luce l'aspetto negativo di ogni possibilità che entri a costituire l'esistenza umana.⁶⁷ Il punto zero è l'indecisione permanente, l'equilibrio instabile tra le alternative opposte che si aprono di fronte a qualsiasi possibilità. Non si può ridurre la propria vita a un compito preciso, non si può scegliere tra due alternative opposte, riconoscersi in una possibilità unica.

Una seconda caratteristica del pensiero di Kierkegaard è il suo sforzo costante di chiarire le possibilità fondamentali che si offrono all'uomo, gli stadi o i momenti della vita che costituiscono le alternative dell'esistenza e tra le quali l'uomo generalmente è condotto a scegliere. Per tutte queste ragioni, la filosofia hegeliana appare a Kierkegaard l'antitesi del punto di vista sull'esistenza da lui vissuti e un'antitesi illusoria. Le alternative

⁶⁷ S. Spera, *“Introduzione a Kierkegaard”*, Laterza, Roma-Bari, p. 37: “per Kierkegaard ogni possibilità è infatti oltre che possibilità che si è sempre anche possibilità che non; implica la nullità possibile di ciò che è possibile quindi la minaccia del nulla. Egli stesso dice di essere una cavia d'esperimento per l'esistenza e di riunire in sé i punti estremi di ogni opposizione. Ciò che io sono è nulla; questo procura a me e al mio genio la soddisfazione di conservare la mia esistenza al punto zero, tra il freddo e il caldo, tra la saggezza e la stupidaggine, fra il qualche cosa e il nulla come un semplice forse”.

possibili dell'esistenza non si lasciano riunire e conciliare nella continuità di un unico processo dialettico. In questo l'opposizione delle alternative stesse è solo apparente, perché la vera ed unica realtà è l'unità della Ragione con se stessa. Di fronte ad essa Kierkegaard presenta l'istanza del singolo, dell'esistente come tale. "La verità è una verità solo quando lo è per me".⁶⁸ Alla riflessione oggettiva propria della filosofia di Hegel, Kierkegaard contrappone la riflessione soggettiva, connessa con l'esistenza: la riflessione nella quale il singolo uomo è direttamente coinvolto quanto al suo stesso destino e che non è oggettiva e disinteressata, ma appassionata e paradossale. Una caratteristica costante e fondamentale nella filosofia di Kierkegaard è la singolare importanza attribuita al singolo, al soggetto in sé. Il singolo corrisponde all'io, che non accomunabile a nessun altro, unico ed irripetibile. Il singolo deve appropriarsi della sua esistenza. Egli è fondamentalmente sé stesso, a lui spetta la risoluzione dei problemi legati all'esistenza. Ogni uomo è quello che è non per la sua essenza, ma per il suo esistere. L'esistenza è l'esperienza dell'esistere, l'essere nel suo divenire.

Il primo libro di Kierkegaard s'intitola "*Aut Aut*". E' una raccolta di scritti pseudonimi che presentano l'alternativa di due stadi fondamentali della vita: la vita estetica e la vita morale. Ognuno di essi forma una vita a sé, che con le sue opposizioni interne si presenta all'uomo come un'alternativa che esclude l'altra. Il pensiero di Kierkegaard ha un carattere religioso. Interpreta l'esistenza come la forma di appropriazione che l'uomo

68 Spera S. " *Introduzione a Kierkegaard*", p. 55.

ha fatto di sé stesso e l'assunzione di un'autonomia di vita, a livello interiore, di coscienza. Esistere vuol dire ex-sistere, uscire di fuori ed opporsi alla propria origine. Esistere vuol dire mettersi al di fuori dell'infinito. Il rapporto finito-infinito è uguale al rapporto uomo-dio. L'uomo ha iniziato ad esistere quando ha compiuto il peccato originale. Prima c'era una identificazione dell'uomo in dio. Con un distacco traumatico l'uomo ha determinato la sua esistenza come io. L'esistenza è legata alla sua origine, al distacco uomo-dio, avvenuto mediante una scelta dell'uomo. L'uomo deve ritornare a Dio in quanto si è distaccato da lui. La vera esistenza umana è quando l'uomo si ribella a Dio mediante il peccato. L'uomo acquista autonomia con questa ribellione primordiale. Acquista la vera esistenza da uomo. Acquista la possibilità di non sapere. Nel futuro vediamo la possibilità di tutto, ma non se ne ha la scienza finché la possibilità non si è compiuta. Si ritorna al problema della scelta.

La scelta è la scelta di se stessi, l'uomo, la persona, l'"io", in rapporto alla propria esistenza. Kierkegaard distingue tre stadi dell'esistenza: lo stadio estetico, lo stadio etico e lo stadio religioso. Ma di nostro interesse sono principalmente i primi due.

Lo stadio estetico è la forma di vita di chi esiste nell'attimo. L'esteta è colui che vive poeticamente, cioè vive insieme di immaginazione e di riflessione. Egli è dotato di un senso molto fino per trovare nella vita ciò che vi è di interessante. Così l'esteta si ritaglia un angolo di mondo da cui è assente tutto ciò che è banale, insignificante e meschino. La vita estetica esclude la ripetizione, che implica sempre monotonia e toglie l'interessante alle vicende più salienti. Ma la vita estetica ha purtroppo anche un suo risvolto negativo: porta a cadere nella noia e nell'insoddisfazione. Chiunque viva esteticamente è disperato,

poiché la disperazione si esplica nell'ansia di una vita diversa, di un'alternativa possibile. Ma per raggiungere quest'altra alternativa, bisogna attaccarsi alla disperazione; scegliere e darsi ad essa con tutto l'impegno, per rompere l'involucro della pura esteticità e riagganciarsi con un salto all'altra alternativa possibile, ossia la vita etica. Afferma Kierkegaard:

“Scegli dunque la disperazione, la disperazione stessa è una scelta giacché si può dubitare senza scegliere di dubitare ma non si può disperarsi senza sceglierlo. Disperandosi, si sceglie di nuovo e sceglie sé stesso, non nella propria immediatezza, come individuo accidentale, ma si sceglie sé stesso, non nella propria immediatezza, come individuo accidentale, ma si sceglie se stesso nella propria validità eterna”.⁶⁹

La vita etica nasce appunto con questa scelta. Essa implica una stabilità e una continuità che la vita estetica, come incessante ricerca della varietà, esclude da sé. Essa è il dominio della riaffermazione di sé, del dovere e della fedeltà a se stessa: il dominio della libertà per la quale l'uomo si forma o si afferma da sé.

“l'elemento estetico è quello per il quale l'uomo è immediatamente ciò che è; l'elemento etico è quello per cui l'uomo diviene ciò che diviene”.⁷⁰

⁶⁹ S. Spera, *“Introduzione a Kierkegaard”*, p. 45.

⁷⁰ Ivi, p. 49.

Nella vita etica l'uomo singolo si sottopone a una forma, si adegua all'universale e rinuncia ad essere l'eccezione. Come la vita estetica è incarnata dal seduttore e dall'esteta, la vita etica è incarnata dal marito. Il matrimonio è l'espressione tipica dell'eticità, secondo Kierkegaard: la caratteristica della vita etica in questo senso è la scelta che l'uomo fa di se stesso. La scelta di se stesso è una scelta assoluta che fa scoprire all'individuo una ricchezza infinita, quella dell'identità con se stesso. Kierkegaard si sofferma dunque fundamentalmente sugli stadi della vita, presentandoli come situazioni dominate da contrasti interni. L'approfondimento della sua ricerca lo porta al punto centrale nel quale si radicano le stesse alternative della vita e i loro contrasti: l'esistenza come possibilità. L'angoscia in particolare è il sentimento predominante, la condizione generata nell'uomo dal possibile che lo costituisce. La connessione dell'angoscia col possibile, si rivela nella connessione del possibile con l'avvenire. Il possibile corrisponde completamente all'avvenire.

Kierkegaard collega l'angoscia strettamente con il principio dell'infinità o dell'onnipotenza del possibile: principio che egli esprime con l'espressione "nel possibile tutto è possibile".⁷¹ In altre parole, è l'infinità o indeterminatezza delle possibilità che rende insuperabile l'angoscia e ne fa la situazione fondamentale dell'uomo nel mondo. L'angoscia è la condizione in cui l'uomo è posto dal possibile che si riferisce al mondo; la disperazione è la condizione in cui l'uomo è posto dal possibile che riguarda la sua sfera interiore, il suo io, la sua persona. La disperazione è un sentimento più strettamente inerente alla personalità stessa

71 S. Spera, " *Introduzione a Kierkegaard*", p. 48.

dell'uomo nel mondo: è la possibilità di fatti, di circostanze, di legami, che rapportano l'uomo al mondo.

Dice Kierkegaard:

“L'io, è un rapporto che si rapporta a se stesso; è nel rapporto, l'orientamento interno di questo stesso rapporto. L'io non è rapporto, ma è il ritorno su se stesso del rapporto”.⁷²

Premesso ciò la disperazione è strettamente legata alla natura dell'io. Infatti l'io può volere, come può decidere di non volere essere se stesso. Se vuole essere se stesso, poiché è finito, quindi insufficiente a se stesso, non giungerà mai all'equilibrio e al riposo. Se non vuole essere se stesso e cerca di rompere il proprio rapporto con sé, che gli è costitutivo, urta anche qui contro un'impossibilità fondamentale.

La filosofia di Kierkegaard ha offerto in questo senso all'indagine filosofica ottocentesca circa la nozione di persona degli strumenti efficaci per una speculazione più approfondita, grazie all'introduzione dei concetti di possibilità, di scelta, di alternativa e di esistenza come modo di essere proprio dell'uomo.

Nietzsche

In quel vasto processo di “demitizzazione” e “sacralizzazione” della cultura e del mondo, la figura di Friedrich Nietzsche occupa un posto centrale. Infatti la filosofia di

⁷² Ivi, p. 70.

Nietzsche, per certi versi è tutta un'incessante distruzione di miti, credenze codificate, in quanto l'autore è convinto che per poter sopportare l'impatto con il caos della vita, abbiano costruito una serie di certezze che si rivelano soltanto delle necessità di sopravvivenza, che il filosofo, mediante una serie di itinerari nel proibito, ha il gravoso compito di mettere a fuoco.

In *"Ecce Homo"*, Nietzsche si presenta come il primo uomo decente e dopo la "falsità che dura da millenni"⁷³. Quest'opera di demolizione polemica del passato non si risolve tuttavia in una semplice critica delle idee o dei sistemi, poiché si concretizza anche, secondo la tendenza storica del filosofare di Nietzsche, in un'esplicita messa in discussione della civiltà occidentale nel suo complesso e del tipo antropologico da essa prodotto: l'individuo anti-vitale e sottomesso ad autorità costituite.

L'incontro con Schopenhauer risulta fondamentale per comprendere il pensiero di Nietzsche: la riflessione sulla natura della vita rimane il presupposto costante dell'opera del filosofo. La vita è dolore, lotta, distruzione, è dominata dal caso. Ma mentre Schopenhauer secondo Nietzsche giunge ad una conclusione ascetica, propria della morale cristiana e della spiritualità comune, egli mira all'accettazione della vita nei suoi caratteri originari. Tutta l'opera di Nietzsche è intesa a difendere e a chiarire l'accettazione totale ed entusiastica della vita. Ciò vuol dire che l'accettazione integrale della vita trasforma il dolore in gioia, la lotta in armonia, la distruzione in creazione.⁷⁴ Il tema

⁷³ G. Vattimo, *"Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione"*, Bompiani, Milano, 1974.

⁷⁴ L. Pareyson, *"Studi sull'esistenzialismo"*, Mursia, Milano, p. 32: "ciò non significa che il pensiero di Nietzsche possa venir considerato alla stregua di un ottimismo estetizzante che veda nell'esistenza un bacchanale di gioia o un'orgia di piacere. Infatti,

dell'accettazione della vita, che costituisce il filo conduttore di tutto il pensiero di Nietzsche, porta il filosofo a polemizzare aspramente contro la morale e il cristianesimo, considerati come le tipiche forme di coscienza e di azione attraverso cui l'uomo è giunto a porsi contro la vita stessa.

Secondo Nietzsche la morale, nel corso dei secoli, è sempre stata considerata come un fatto che si autoimpone all'individuo. Ritiene infatti che i valori della morale tradizionale, intesi come modo di essere, siano semplicemente una proiezione di determinate tendenze umane, che il filosofo ha il compito di svelare. La "cosiddetta voce della coscienza" non è altro che la presenza nell'uomo delle autorità sociali dalle quali è stato educato.

Il pensiero di Nietzsche riflette l'avvicinarsi della crisi dell'ultimo Ottocento, esprime l'esigenza di rompere con la cultura e con la società della seconda metà del secolo: l'attenzione è ormai prevalente per i problemi dell'uomo e per la drammaticità della condizione umana. Da un altro lato Nietzsche indaga la decadenza della moderna civiltà, di cui mette a nudo la repressione della vitalità e dell'istintualità, il livellamento, la mediocrità, la mancanza di grandi finalità, la concezione ancora platonica e teologica della ragione, dall'altra comprende la necessità di uscire dall'esistenza codificata e uniforme, riattingere

come si è visto Nietzsche in quanto discepolo di Schopenhauer, è ben colpevole del momento tragico e crudele dell'essere. Criticando il pessimismo come segno di decadenza e l'ottimismo come segno di superficialità, egli mira piuttosto a proporre una accoglimento della vita nell'insieme dei contrari che la caratterizzano".

l'essere originario dell'uomo e di qui promuovere la costituzione di una nuova ed autentica esistenza.

Nietzsche identifica il senso di smarrimento esistenziale dell'uomo del suo secolo con un evento ben preciso: il tramonto dell'idea di Dio. La morte di Dio costituisce un trauma per l'uomo, ma solo in relazione ad un uomo non ancora superuomo, e che proprio in virtù dell'accettazione di tale evento può ormai diventarlo. Solo chi ha il coraggio di guardare in faccia la vita e di prendere atto della caoticità priva di razionalità del mondo più maturo per varcare il limite tra l'uomo e l'oltre uomo. Per questo il superuomo ha dentro di sé come condizione necessaria del suo stesso essere, la morte di Dio. Il superuomo emerge solo dopo essere passato sul concetto di divinità.

“Morti sono tutti gli dei: ora vogliamo che il superuomo viva, esclama Zarathustra”.⁷⁵

Strettamente connesso al tema della morte di Dio è il tema del nichilismo, che costituisce uno dei motivi più attuali del suo pensiero. In una prima accezione Nietzsche intende per nichilismo ogni atteggiamento di fuga e di disgusto nei confronti del mondo, che egli vede incarnato soprattutto nel platonismo e nel cristianesimo. In una seconda accezione connessa alla precedente, ma più circoscritta, si intende per nichilismo la situazione dell'uomo moderno, che non credendo più in un senso o scopo delle cose e nei valori supremi finisce per avvertire, di fronte all'essere lo sgomento del vuoto e del nulla. Quanto più l'uomo si è illuso tanto più è rimasto deluso. Eclatante è il caso dell'uomo post-cristiano, che avendo smesso di credere nell'aldilà,

⁷⁵ F. Nietzsche, *“Così parlò Zarathustra”*, p. 35.

nel Dio-Provvidenza, non può fare a meno di soffrire un terribile senso di vuoto, che non percepirebbe se non fosse passato attraverso il cristianesimo. Nella prospettiva del filosofo, vivere senza certezze assolute e senza norme generiche date non significa distruggere ogni regola, ma responsabilizzare l'uomo stesso in quanto egli stesso fonte di valori e di significati da dare alla vita. Accettare il rischio e la fatica di dare un senso al caos del mondo dopo la morte delle antiche certezze: ecco il significato che Nietzsche vuole presumibilmente dare al superamento del nichilismo.

Il superuomo e la volontà di potenza sono le due nozioni in cui si risolvono e si sintetizzano le varie tematiche della filosofia nietzschiana. Il superuomo è uno dei concetti più dibattuti nella storia del pensiero filosofico, ma anche uno dei più controversi. In linea generale possiamo affermare che il superuomo è un concetto filosofico di cui si serve l'autore per esprimere il progetto di un nuovo essere qualificato da una serie di caratteristiche che emergono oggettivamente dall'insieme della sua opera. Il superuomo è colui che è in grado di accettare la via, di rifiutare i canoni della morale tradizionale e di operare un cambiamento nei valori. Come tale il superuomo non può che collocarsi nell'orizzonte di una prospettiva futura

La volontà di potenza si identifica principalmente con il modo di essere proprio del superuomo, visto come libertà creatrice, che ergendosi al di sopra del caos della vita, impone ad essa i propri significati e le proprie interpretazioni. Dice Nietzsche:

“per conservarsi, l'uomo fu il primo a porre dei valori nelle cose, per primo egli creò un senso alle cose, un senso umano. Perciò si chiama uomo, cioè colui che valuta”⁷⁶.

Infatti è proprio in virtù della volontà di potenza, intesa come sorgente di interpretazioni e di significati, che l'accettazione esistenziale dell'essere si concretizza in un atteggiamento volto a ricreare l'essere a misura della propria specifica umanità.

In altre parole, la volontà di potenza è la dimensione stessa dell'oltre-uomo, che può accettare l'essere solo a patto di ricreare l'essere a propria misura. In quanto forza interpretativa, la volontà coincide pure con il continuo superamento che la vita fa di se stessa, nello sforzo di reinventare se stessa e il proprio rapporto con il mondo.

“E'la vita stessa che mi ha confidato questo segreto. Vedi, io sono il continuo necessario superamento di me stessa, mille sentieri vi sono non ancora percorsi; mille salvezze e isole della vita. Inesaurito e non scoperto è ancora sempre l'uomo e la terra dell'uomo”.⁷⁷

⁷⁶ F. Nietzsche, *“Così parlò Zarathustra”*, p. 39.

⁷⁷ Ivi, p. 55.

Capitolo Sesto

IL NOVECENTO

105

Dott.ssa Rossana Maria Marras

La persona nella sua irriducibile unicità.

Dal mondo greco alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, fino all'età contemporanea.

Dottorato in Fondamenti e Metodi delle Scienze Sociali e del Servizio Sociale

XX Ciclo

Università degli Studi di Sassari

Da- Sein

La prima grande figura di esistenzialismo contemporaneo è quella di Martin Heidegger. Lo scopo principale della sua filosofia è quello di giungere ad una determinazione del senso dell'essere.

“La persona non è né cosa, né sostanza, né affetto. [...] La persona è sempre data come esecutrice di atti internazionali, raccolti in una unità di senso”.⁷⁸

Con queste parole di Heidegger, possiamo inoltrarci nell'evoluzione del concetto di persona nel corso del secolo ventesimo.

Heidegger, partendo dall'indagine filosofica dell'ontologia tradizionale, giunge a una critica del concetto di rappresentazione, ritenuta inadeguata ad esprimere l'autenticità dell'esistenza, l'essere “*Da- Sein*” dell'uomo. Se si pensa all'uomo come a una animale razionale, capace di risolvere problemi e di agire in base a desideri e credenze, come la tradizione filosofica ha tramandato fin dai tempi di Aristotele, le riflessioni sul concetto di persona si incentrano sulle capacità razionali dell'uomo, intese soprattutto come capacità di scelta, di alternative, di adeguamento a regole prefissate. Se pensiamo all'uomo come essere umano, come esistenza, come indica Heidegger, l'indagine ontologica si capovolge, spostando la questione della relazione tra conoscenza e oggetto conosciuto al rapporto tra il nostro essere ciò che siamo dentro e il nostro essere nel mondo. Heidegger propone un rovesciamento del punto di partenza che era stato a suo tempo di Cartesio: il “*cogito ergo*

⁷⁸ M. Heidegger, “*Essere e tempo*”, p. 71.

sum”, diviene “*sum, ergo cogito: sono dunque penso*”.⁷⁹ La prima caratteristica dell’esistenza, dunque è la possibilità di comprendere l’essere, ovvero di rapportarsi in qualche modo all’essere.

Il termine che Heidegger usa per riferirsi all’essere è Da-
Sein, che nel tedesco colloquiale indica “l’esistenza umana
quotidiana”. L’essere è un Da-Sein, un essere, uno stare nel
mondo, che non va confuso con la coscienza soggettiva di Cartesio.
L’intenzionalità stessa della coscienza si fonda sul Da-
Sein, l’essere è il concetto fondamentale che caratterizza la natura
dell’uomo come animale sociale. Il Da-
Sein è per Heidegger “la
vita stessa, come fenomeno originario”⁸⁰. Essere e tempo come
concetto biologico, nel quale vanno a confluire componenti
psicologiche, etiche, religiose. Il Da-
Sein indica il concetto di
esistenza nel senso ampio che questo termine possiede: esistenza
come vita, agire ed essere nel mondo. L’aver coscienza diviene
così una modalità dell’apertura dell’esserci, rientra nel
fondamento dell’essere.⁸¹

⁷⁹ Ivi, p. 69: In “Essere e tempo” questo ribaltamento della concezione cartesiana è espresso chiaramente: “Cartesio a cui si attribuisce con la scoperta del cogito ergo sum l’avvio della problematica filosofica moderna indagò entro certi limiti il cogitare dell’ergo. Per contro lasciò indiscusso il sum, benché lo presenti come non meno originario del cogito. L’analitico pone il problema ontologico dell’essere del sum. Quando questo sarà determinato e solo allora, risulterà comprensibile anche il modo di essere delle cogitationes”.

⁸⁰ M. Heidegger “*Essere e tempo*”, p. 71.

⁸¹ A.A.V.V., “*Cervelli che parlano*”: “il punto centrale della filosofia di Heidegger riguardo alla natura della mente umana, è che egli non ha una teoria

L'intento di Heidegger è quello di rompere con la tradizione metafisica che inizia con Platone e prosegue con Cartesio. La storia della filosofia in realtà è “la dimenticanza dell'essere”.⁸²

Visto nella concretezza del suo esistere l'uomo, quindi la persona è in primo luogo “essere nel mondo”, ossia un prendersi cura delle cose che gli occorrono. Siccome l'esistenza è un essere nel mondo, di conseguenza è anche un essere tra gli altri. Ciò che richiama l'uomo alla sua esistenza autentica è quel fenomeno che Heidegger chiama “voce della coscienza”. Con questa espressione intende spiegare il richiamo dell'esistenza a sé stessa. L'esistenza è

“lo stare alla luce dell'essere. L'uomo è gettato dall'essere stesso nella verità dell'essere, sicché esistendo custodisce la verità dell'essere e con ciò, nella luce dell'essere, l'ente appare come quell'ente che è”.⁸³

L'unica autentica manifestazione dell'essere è secondo Heidegger, il linguaggio. La poesia in particolare è la lingua primitiva che dando nome alle cose, fonda l'essere. Partendo da questo presupposto la filosofia secondo Heidegger si avvicina alla rappresentazionale della mente, non ha mai elaborato teoreticamente il problema coscienza o degli stati mentali. Questo non significa che Heidegger negasse l'esistenza dei contenuti mentali, il fatto cioè che agiamo intenzionalmente perché formuliamo mentalmente un'intenzione, che si realizza poi nella nostra azione. Per Heidegger è l'essere il livello di base fondamentale per la comprensione del mondo e gli stati mentali si pongono ad un livello successivo a quello dell'essere, un livello che ne presuppone l'apertura, la manifestazione delle molteplici forme. La coscienza l'intenzionalità vanno pensate a partire dall'essere”.

82 Ivi, p. 50.

83 Ivi, p. 77.

poesia dal momento che entrambe svelano, attraverso le parole, il significato dell'essere.

Heidegger rappresenta uno dei filosofi che hanno influito maggiormente sulla cultura del nostro secolo. Infatti tracce del suo pensiero si possono riscontrare sia nelle teorie elaborate dagli esistenzialisti successivi, sia negli intellettuali di formazione differente.

Esistenzialismo

L'esistenzialismo oltre che essere una filosofia che fa del concetto di persona il suo nucleo principale è anche una corrente culturale che ha caratterizzato il periodo tra le due guerre mondiali e che ha trovato un certo grado di riscontro e di espansione nel secondo dopoguerra. Possiamo affermare che in quegli anni il termine esistenzialismo così come l'aggettivo "esistenzialista" figurano in tutti i contesti in cui si vuole porre l'accento sui vari aspetti della condizione della persona umana. In particolare l'esistenzialismo inteso come situazione, come momento storico-culturale, è delineato da una certa sensibilità nei confronti dei limiti dell'uomo, della finitudine umana.⁸⁴ In

84 L. Pareyson, "Studi sull'esistenzialismo": l'esistenzialismo filosofico è un concetto storiografico per indicare tutte quelle forme di pensiero che, in un certo contesto cronologico e culturale, si sono trovate a condividere la visione dell'esistenza come modo d'essere proprio dell'uomo in quanto rapporto con l'essere. Modo d'essere in relazione a cui l'individuo, nella sua singolarità finita ed irripetibile, cioè situata nell'ambito di una determinata condizione storico-temporale, compresa fra la nascita

altre parole l'esistenzialismo è un concetto che indica tutte quelle forme di pensiero che, in un determinato contesto culturale e cronologico, si sono trovate a condividere la visione dell'esistenza come modo d'essere proprio dell'uomo in quanto rapporto con l'essere (l'io, gli altri, il mondo, Dio).

Le figure principali dell'esistenzialismo europeo oltre ad Heidegger di cui abbiamo cercato di sintetizzare il pensiero circa il concetto di persona, Jaspers e Sartre.

Jaspers

Karl Jaspers si collega più che alla filosofia di Heidegger a quella di Kierkegaard, poiché in entrambi gli autori il singolo uomo è l'unico tema della filosofia. Il compito della riflessione filosofica è trovare una spiegazione razionale alla singola esistenza. L'esistenza è ricerca dell'essere: il primo modo di questa ricerca è quello di considerare sé stessi come un esserci (Dasein), come un elemento o cosa del mondo insieme ad altri elementi o cose innumerevoli. Anche per Jaspers, come per Heidegger, il tratto caratteristico dell'esistenza è che essa si reliaza sempre nel mondo: è ricerca dell'essere e il primo modo di questa ricerca è quello di considerare se stesso come un esserci (Dasein), come un elemento o cosa del mondo insieme ad altri elementi.

Jaspers definisce l'esistenza come

e la morte, è chiamata a decidere, in vista della propria autenticità e realizzazione.

“ciò che non diventa mai oggetto, l’origine partendo dalla quale penso e agisco, ciò che si rapporta a se stessa e, in ciò, alla sua trascendenza”.⁸⁵

Possiamo citare alcune parole chiave che sono fondamentali per addentrarsi nel pensiero dell’autore: “Esserci” (Dasein): l’esser qui proprio di tutte le cose che sono al mondo; “Esistenza” (Exsistenz): definisce solo la condizione dell’uomo che non può essere definita completamente, ma solo chiarita, delucidata, analizzata; “Trascendenza” (Transzendenz): ciò che è al di là della situazione attuale dell’esistenza, definisce la stessa pratica del filosofare come scoperta.

Il pensiero di Jaspers è una sorta di reazione a tutto ciò che viene etichettato come necessariamente “scientifico”: la conoscenza scientifica delle cose non è conoscenza dell’essere e non è in grado di offrire nessuna direzione alla vita. Se la filosofia non è scienza in modo radicale, è dunque pura riflessione singolare e soggettiva. Fare della filosofia significa sostanzialmente cercare la partecipazione del singolo esserci (Dasein) all’essere (Sein). Questo rapporto è la possibilità dell’esistenza, per cui l’essere che è trascendenza assoluta rispetto alla singola situazione rappresenta nella sua integrità l’essere. In questa prospettiva si risolve la dialettica della filosofia dell’esistenza di Jaspers.

Significativa ai fini di una sintesi del pensiero dell’esistenzialista è la frase:

85 K. Jaspers, *“La fede filosofica”*, Marietti, Torino, 1973, p. 62.

“io, non posso rifarmi da capo e scegliere tra l’essere me stesso e il non essere me stesso, come se la libertà fosse davanti a me solo come uno strumento. Ma in quanto scelgo sono, se non sono scelgo”.⁸⁶

L’unico modo di essere se stesso, l’unica scelta autentica è quella che accetta incondizionatamente la situazione di fatto a cui si appartiene.

“Il mio Io è identico con il luogo della realtà in cui mi trovo”.⁸⁷

L’esistenzialismo ateo di Sartre

Con l’espressione esistenzialismo ateo si indica un indirizzo esistenzialistico che esclude elementi trascendentali, metafisici o religiosi dalla sua struttura teorica. L’esistenzialismo ateo condivide con quello religioso il tormento e l’angoscia, ma mentre quello religioso, che avremo modo di vedere nel corso della trattazione, ha uno sbocco ottimistico nella comunione con Dio, l’ateo non contempla questa possibilità e l’uomo resta solo di fronte al suo disagio esistenziale, nella sua incapacità di rispondere agli interrogativi della sua esistenza.

Il fenomeno tipico del secondo dopoguerra è l’esistenzialismo ateo di Jean Paul Sartre, il quale negli ultimi tempi è orientato verso l’esigenza di un sapere aperto sia ad impostazioni storiche che a posizioni marxiste. Sartre inizia la

⁸⁶ L. Pareyson, “*La filosofia dell’esistenza e Karl Jaspers*”, Loffredo, Napoli.

⁸⁷ Ivi, p. 90.

sua attività di scrittore con ricerche di psicologia fenomenologia, che hanno per oggetto l'io, l'immaginazione, le emozioni. Il punto di partenza di queste ricerche era la nozione dell'intenzionalità della coscienza. Con l'espressione "l'io non è un abitante della coscienza"⁸⁸, intende dire che l'io non costituisce una sostanza chiusa in se stessa, ma una struttura relazionale aperta al mondo e agli altri. "*L'essere e il nulla*" è il capolavoro dell'esistenzialismo sartriano⁸⁹. Il libro introduce a una lunga riflessione su un problema tipico di molte speculazioni filosofiche, ossia la questione della coscienza immediata di sé. In termini tradizionali, il problema è quello di garantire il rapporto a se stessi in tutti gli atti mentali, mentre non è sempre dato esplicitamente. Sartre entra nel dibattito con un'analisi a livello di sintassi grammaticale e quindi di analisi del linguaggio della forma della frase "Io mi annoio": questa frase simboleggia il rapporto della coscienza a sé, perché in questa frase c'è il pronome riflessivo *mi*, dunque il soggetto ritorna in sé stesso nella noia. Ma come fa il soggetto a ritornare su se stesso nel senso che sarebbe causa della sua noia? La soluzione di Sartre è di dire che il pronome riflessivo

88 J. P. Sartre, "*L'essere e il nulla*", a cura di Giuseppe Da Bo, Il Saggiatore, 1997, Feltrinelli, Milano.

89 L. Pareyson, "*Studi sull'esistenzialismo*": "L'essere e il nulla" fu sicuramente un testo molto criticato, da alcuni addirittura definito come un semplice romanzo filosofico piuttosto che come una vera e propria opera di carattere speculativo. Certo nella filosofia sartriana di per se molto affascinante, non è rara la comparsa di snodi teoricamente problematici, né è difficile incontrare parziali contraddizioni, ma questo deve essere giudicato alla luce dell'assunto antilogicista comunque a tutte le posizioni dell'esistenzialismo".

“mi” non è semplicemente un pronome che rinvia all’io, soggetto della frase “Io mi lavo”. In questa seconda frase l’io è posto senza bisogno della riflessione su di sé. L’essenza della coscienza di sé per Sartre è quel rapporto a sé che non esistere senza riflessione, che è ben rappresentato nel rapporto tra pronome riflessivo “mi” e soggetto “io” nella frase “Io mi annoio”. Dunque, Sartre intuisce un problema chiave, a cui cerca di dare una soluzione. La soluzione di Sartre è infatti quella di inventare un concetto di coscienza nel quale ci sarebbe una riflessività inerente a “Io mi annoio”, ma un tipo di riflessività che non somiglia a quella delle altre frasi dove ci sono problemi riflessivi, come “Io mi lavo” o “Io mi correggo”: quella che Sartre chiama una riflessività irriflessa. Come Heidegger, anche Sartre si interroga sulle strutture dell’essere. Procedendo egli afferma che l’essere ci è dato in due maniere fondamentali: come essere in sé e come essere per sé. Il primo tipo di essere si identifica con tutto ciò che non è coscienza ma con cui la coscienza entra in rapporto: ossia, con le cose del mondo. Il secondo tipo di essere si identifica con la coscienza stessa, la quale ha la prerogativa di essere presente a se stessa e alle cose. Affermare che l’uomo è coscienza equivale a dire che l’uomo è libero, poiché è in grado di dare dei significati a ciò di cui ha coscienza. Di conseguenza l’uomo è responsabile del mondo e di se stesso in quanto maniera di essere.

Ma nella condizione umana per Sartre c’è qualcosa di paradossale. Infatti pur essendo libero di fronte al mondo l’individuo non è libero di essere libero. Pur scegliendo il senso del suo essere, l’individuo non sceglie il suo essere stesso, ossia il fatto di esistere con la prerogativa della libertà. Il fatto stesso di essere al mondo è in sé per sé qualcosa di assurdo. Ossia che non ha spiegazioni al di là del fatto stesso di esistere. Gli scopi e i fini

nascono soltanto con l'uomo, che dà un senso a ciò che in se non ha senso.

L'esistenzialismo di Sartre esclude, in quanto ateo sia la tesi di un Dio artefice che abbia creato l'uomo in conformità con un ideale prefissato, sia l'alternativa laica di questa convinzione, ossia la tesi di una "natura umana" dotata di queste o quelle prerogative, universale, immutabile e altrettanto prefissata. Non vi sono principi "a priori" che possano prestabilire il significato del vivere dell'uomo, e quindi neppure vi sono giustificazioni a cui egli possa richiamarsi per la sua tranquillità e da cui possa trarre legittimamente un senso di stabilità e di consistenza. Nessuna norma religiosa può stabilire il modello di vita o la "missione" che ciascun uomo deve seguire: i modelli di vita sono da stabilire.

Il personalismo

Il personalismo è una corrente filosofica che basa la sua speculazione sul concetto dell'uomo libero e creativo. La centralità della persona come valore assoluto è alla base del personalismo. Possiamo distinguere, all'interno di questo movimento di pensiero due correnti: una laica e una cattolica, che nascono in Francia agli inizi degli anni Trenta, intorno alla rivista "Esprit", fondata da Emmanuel Mounier.

Il personalismo è la corrente filosofica che più di altre si è soffermata sul concetto di persona, ristabilendo a differenza e il primato della persona sull'individuo, rivendicando una concezione

originale nella considerazione del concetto di persona. In questo senso ha cercato di porsi come una sorta di “terza via” tra l’eccessivo individualismo del sistema politico liberale e l’eccessivo collettivismo delle società comuniste. Nel personalismo coscienza e responsabilità sociale sono dimensioni indispensabili per la realizzazione dell’uomo, che in quanto persona è appunto relazione, non soltanto con Dio (per il pensiero personalista cattolico) ma anche verso il prossimo.

Mounier: il fondatore del personalismo

La filosofia di Emmanuel Mounier è una filosofia della persona: cioè dello “spirito” nella forma personale che gli è correlata. La persona non è chiusa in sé stessa, ma attraverso la coscienza si collega a un mondo di persone.

Mounier, definisce la persona:

“La persona, è al di là, al di là della coscienza, al di là del tempo, è una unità data, non costituita, più vasta delle visioni che io ne ho, più intima delle ricostruzioni da me tentate. Essa è una presenza per me. [...] Il personalismo [...] non è filosofia, ma tuttavia svolge un ruolo preciso contrapponendosi a tutto ciò che si oppone alla realizzazione del compito personale. Si caratterizza in tal modo polemicamente come “anti-ideologia. L’ideologia è la controfigura dialettica della persona. [...] il personalismo di per sé è “aspirazione” più che dottrina, “fenomeno inevitabilmente misto”, “fenomeno di reazione” [...] un atteggiamento, un’aspirazione speculativa, una direzione intenzionale del pensiero fortemente connessa con l’attività pratica e a spiccato rilievo esistenziale”.⁹⁰

⁹⁰ E. Mounier, “*Le personalisme*”, 1949.

L'opera principale di Mounier è caratterizzata da due parti: una prima in cui l'autore tratta delle strutture dell'universo personale a livello metafisico, antropologico e fondamentalmente laico; una seconda in cui vengono delineate alcune prospettive relative ai diversi aspetti della società del XX secolo, con accenni a cognizioni politiche, economiche, sociali e religiose. All'inizio dell'opera è collocata una cosiddetta "introduzione familiare" all'universo della persona dalla quale emergono i primi caratteri di questa riflessione. Qui l'autore afferma anzitutto che il termine "personalismo" è stato usato per la prima volta nel 1903 dal filosofo francese Renouvier. Afferma l'autore:

"il personalismo, è una filosofia, non un semplice atteggiamento. È una filosofia, ma non un sistema"⁹¹.

È filosofia perché fissa delle strutture, ma non può mai essere un sistema, in quanto la persona, che ne rappresenta l'oggetto principale di studio, va sempre oltre ogni possibile congiuntura razionale. Non può mai essere racchiusa in una definizione finita, poiché è proprio ciò che nell'uomo non può essere trattato come oggetto.

Immediatamente dopo queste puntualizzazioni di partenza, Mounier tenta di tracciare una breve storia della persona, affermando che essa resta una nozione non del tutto matura per lo meno fino all'epoca greco-romana. Il primo momento innovativo nella storia del concetto di persona nella cultura greca, si ha con il "conosci te stesso" di Socrate. Solo con il l'avvento del

91 Ivi, p. 7.

Cristianesimo questa nozione ha assunto connotati più chiari, delineando l'essere umano come creato dall'Essere supremo, come dotato di libero arbitrio, come aperto ai rapporti con l'esterno. Un dilemma irrisolto nei primi secoli dopo la diffusione del Cristianesimo è stato quello tra anima e corpo, ereditato del resto dalla filosofia platonica, fino alla visione del realismo tomista che ha riaffermato con forza l'unità sostanziale dei due.

Nell'epoca moderna, da Cartesio in poi, è andata sempre più prendendo piede la concezione idealistica che ha dissolto l'esistenza reale nell'idea. Dal XIX secolo si sono affermate due linee di interpretazione del concetto di persona: da una parte il richiamo alla soggettività con Kierkegaard, dall'altra l'invito di altri autori di stampo marxista a recuperare non solo la dimensione interiore, ma la facoltà di cambiare il proprio destino con le proprie mani.

Il *videor ergo sum* di Mounier è stato scandagliato su ogni fronte: quello del rapporto con le teologie del Novecento, quello con le filosofie contemporanee, quello con il cristianesimo in genere. E poi, le tematiche più specifiche: il pensiero dell'altro in Mounier, la riflessione sull'ontologia della persona, quella sull'essere nel mondo. In realtà questa figura filosofica, legata anche alla rivista "Esprit" attorno al quale abbiamo già detto che si enuclea il pensiero personalista, non ha mai elaborato una teoria organica, ma ha tracciato una serie di linee di pensiero valide anche per altri filosofi, cattolici e laici.

Quello che per tutte le forme dello spiritualismo è lo strumento è lo strumento fondamentale della conoscenza filosofica, cioè la coscienza, non è per Mounier chiusura nell'intimità dell'io ma apertura alle altre coscienze e comunicazione con esse. Mounier insiste tuttavia su quegli

aspetti della persona che consentono l'affermazione del suo valore assoluto. La persona è in primo luogo libertà, intendendosi per libertà la spontaneità. Un'altra caratteristica fondamentale dell'essere persona è l'impegno nel mondo, per il quale gli ideali e i valori non sono fini ultimi per l'uomo ma solo mezzi per realizzare una vita personale più libera.

Conclude lo stesso autore:

“il procedere essenziale in un mondo di persone, dice Mounier, non è la percezione isolata di sé (cogito) né la cura egocentrica di sé, ma la comunicazione delle coscienze o meglio la comunicazione delle esistenze, esistenza insieme con altri”⁹².

Maritain: il personalismo cattolico

La teologia cattolica tra le due guerre non ha prodotto opere originali o di rottura come ad esempio è avvenuto nell'epoca del protestantesimo. Fra le figure principali di questa corrente c'è Jacques Maritain che può essere in un certo senso ritenuto uno dei maggiori mediatori che la filosofia cattolica abbia avuto con la filosofia laica contemporanea.

Nella scuola del personalismo cattolico quale quello di Maritain, si cerca di dare una definizione della persona in base a tutti quegli elementi “*i signa personae*” che ne possono segnalare la presenza.⁹³ Ha riconosciuto nella soggettività umana il principio creatore del mondo, negando l'idealismo d'accordo con le

⁹² E. Mounier, “*Le personalisme*”, p. 75.

correnti realistiche del suo tempo, riconoscendo come punto di partenza di ogni conoscenza valida la manifestazione alla coscienza dell'uomo della realtà oggettiva. La filosofia di Maritain ha le sue radici in San Tommaso e Aristotele: questi maestri saranno il fulcro di qualunque costruzione filosofica finché l'uomo vorrà porre su solide basi non solo la sua conoscenza, ma l'intera sua vita spirituale. Da questo punto di vista il tomismo non è un sistema chiuso ma una saggezza aperta che può affrontare con validi strumenti qualunque problema si presenti all'uomo. In poche parole il tomismo appare a Maritain come l'unica filosofia veritiera sull'essere poiché tramite il concetto di analogia riesce a dare ragione della diversità e dell'unità del reale, della differenza e della somiglianza fra uomo e Dio. "Distinguere per unire"⁹⁴ è la formula che sintetizza il pensiero del filosofo personalista. Il suo modo di intendere la filosofia è indipendente da ogni autorità o guida esterna, ha senso solo in relazione all'oggetto che indaga, cioè nell'ordine che la realtà stessa ha ricevuto dal suo Creatore.⁹⁵

Maritain sostiene che la società deve essere personalista, poiché è costituita da persone "la cui dignità è anteriore alla

93 L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*: "la singolarità della persona si condensa in una qualità che soltanto essa possiede. La quasi paradossale compresenza di incomunicabilità ontologica e di comunicabilità intenzionale. Incomunicabilità nell'ordine dell'esistere, perché essa possiede ed esercita il proprio atto d'essere, che è solamente suo e non compartecipabile con altri; comunicabilità intenzionale nell'ordine dell'agire, cioè in quello del conoscere, dell'amare, del dialogare, del vivere con, per cui la persona è essa sola, apertura all'Intero".

94 J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia.

95 *Ibidem*, "la conoscenza scientifica che, mediante la luce naturale della ragione, considera le cause prime o le ragioni più alte di ogni cosa".

società”⁹⁶, comunitaria poiché ogni persona tende alla comunità politica nella quale il bene comune è superiore a quello individuale, pluralistica poiché la crescita della persona è possibile solo in una comunità comprendenti molte sotto-comunità, dalla famiglia alle organizzazioni internazionali, ateistica o cristiana

“non nel senso che essa agirebbe da ciascuno dei membri della società di credere in Dio e di essere cristiano, ma nel senso che riconosce che, nella realtà delle cose, Dio, principio e fine della persona umana, è anche il primo principio della società politica e dell’autorità in mezzo a noi; nel senso che riconosce che le correnti di libertà e di fraternità aperte dal vangelo, le virtù di giustizia e di amicizia da esso sanzionate, il rispetto pratico della persona umana da esso proclamato, il sentimento di responsabilità davanti a Dio da esso richiesto tanto a colui che esercita l’autorità quanto a colui che la subisce, sono l’energia interna della quel la civiltà ha necessità per raggiungere il suo compimento”.⁹⁷

Nel mondo cattolico il pensiero di Maritain ha avuto un largo seguito. Nel 1982, in occasione del centenario della nascita, c’è stato un convegno di numerosi studiosi , provenienti da diversi paesi europei, i quali hanno sottolineato l’attualità delle sue principali tesi filosofiche. In tale circostanza ribadendo la predilezione della Chiesa cattolica per la filosofia tomistica, il pontefice, allora Giovanni Paolo II ha evidenziato alcuni temi centrali del suo pensiero, proposti a tutti i credenti e a tutti gli

⁹⁶ Ivi, p. 33.

⁹⁷ J. Maritain, “*La persona e il bene comune*”, p.78.

uomini: il primato dello spirituale, l'affermazione dei diritti della persona in quanto tale.

La visione cristiana: contributi di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI

Per ricostruire il pensiero del cristianesimo post-moderno riguardo al concetto di persona è bene ribadire che l'argomento spazia dal dibattito sulla bioetica, all'aborto, all'eutanasia, alla fecondazione artificiale fino alla clonazione. Lo status di persona appartiene all'uomo che in quanto tale definisce la sua specificità, si distingue dagli altri esseri viventi e dagli esseri inanimati. L'uomo poiché razionale indaga sulla natura delle cose, si chiede la verità dei fatti che accadono, percepisce il bene e il male. La dottrina di Giovanni Paolo II, oggi ripresa da Papa Benedetto XVI, parte dal presupposto che un essere razionale è potenzialmente capace di compiere azioni razionali ed è persona anche quando non compie operazioni razionali, dal momento che possiede delle qualità e delle abilità che gli consentono di compiere prima o poi tali attività. Questa affermazione è necessaria in quanto i difensori dell'aborto e dell'eutanasia sostengono al contrario un'identità tra la persona e il suo esercizio in atto di certe attività: un essere umano è tale solo quando compie certe operazioni. Dunque tendono a differenziare l'essere umano dalla persona, nel senso che l'essere umano diventa gradualmente una persona e cessa gradualmente di esserlo quando ad esempio perde lucidità intellettuale o si trova in uno stato di coma. La visione cristiana parte invece da un altro presupposto: l'uomo come tale è in grado di distinguere le azioni

che compie da quelle che non compie. Se dunque riesce a qualificare alcune azioni come sue, vuol dire che la sua persona è qualcosa che permette di distinguere in una molteplicità di azioni quelle che sono propriamente sue da quelle che non lo sono, cioè la persona non è identificabile con le azioni ma è preesistente al compimento delle azioni stesse. L'uomo è persona anche quando non compie le sue azioni peculiari, bensì quando è potenzialmente capace di poterle compiere. L'uomo è persona quindi già nella forma primordiale di embrione.

Il nucleo della dottrina di Giovanni Paolo II riguardo al concetto di persona è enunciata nel volume "Persona e atto" e nei successivi documenti magisteriali. Per Giovanni Paolo II la persona umana è un rispecchiamento della Trinità, implica un rapporto strutturale dell' "io" con il "tu". Riprendendo le tesi di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI afferma che il paradosso di un solo Essere in tre Presone mette ordine nel problema dell'unità e della molteplicità; inoltre questo paradosso è subordinato al problema dell'assoluto e del relativo e mette in rilievo l'assolutezza "intratrinitaria" di quest'ultimo. Tale paradosso è in funzione del concetto di persona. L'idea di persona all'interno del discorso cristologico si rivela essere di grande importanza.

Nel momento in cui Ratzinger tratta di bioetica il sottile confine, o meglio la relazione col concetto di persona a questo punto appare evidente. Di persona in effetti si torna a parlare nel dibattito moderno sulla bioetica. In particolare la questione più controversa appare quella di dare risposte valide a domande quali: è persona un embrione? Quando inizia ad esserlo? È ancora una persona chi si trova in stato di morte cerebrale?

Benedetto XVI si muove sulla stessa linea del suo predecessore. La Chiesa riconosce che molti scienziati, filosofi e teologi ritengano che la persona cominci alla fertilizzazione. Nella *“Istruzione Donum Vitae”* si muove seguendo questa linea affermando che:

“Le conclusioni della scienza sull’embrione forniscono un’indicazione preziosa nel discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come una creatura umana vivente non sarebbe una persona umana? Il magistero della Chiesa non ha posto la propria autorità su questa affermazione che appartiene più propriamente alla filosofia ma ribadisce in maniera costante la condanna morale di qualsiasi aborto procurato. Questo insegnamento non è mutato ed è immutabile. Una creatura va rispettata e trattata come una persona fin dal suo concepimento”.

Capitolo Settimo

La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo.

125

Dott.ssa Rossana Maria Marras

La persona nella sua irriducibile unicità.

Dal mondo greco alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, fino all'età contemporanea.

Dottorato in Fondamenti e Metodi delle Scienze Sociali e del Servizio Sociale
XX Ciclo
Università degli Studi di Sassari

La storia.

La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo è un codice etico nel quale vengono riconosciuti, alla persona in quanto tale, i suoi diritti fondamentali e inalienabili: essa è pertanto, il punto di arrivo di quel dibattito filosofico che si è susseguito nelle varie epoche, in cui il punto di partenza più autorevole sembra essere Platone. Fondamentali a questo riguardo sembrano essere i principi della classicità, della pensiero medievale, della filosofia politica del 700, a fianco dei quali, possiamo accostare alcuni avvenimenti storici di indiscutibile rilevanza ai fini del nostro discorso. Ci riferiamo alla Dichiarazione d'Indipendenza del 4 luglio 1776, alla Dichiarazione universale sui diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, nella Francia rivoluzionaria, i cui elementi di fondo sono confluiti in larga misura nella Carta che andremo ad analizzare. Non possono essere lasciati fuori da questo elenco i Quattordici Punti del Presidente W. Wilson del 1918 e i pilastri delle Quattro Libertà enunciati da F. Roosevelt nella Carta Atlantica del 1941, la Conferenza di Teheran del 1943, la Conferenza di Dumbarton Oaks del 1944, la Conferenza di San Francisco del 1945.

Se volessimo trovare un momento storico da cui non si può prescindere, per capire correttamente il perché della necessità di tale documento, è necessario partire dal 1939, anno in cui scoppia la Seconda Guerra Mondiale, evento che noi leggeremo come violazione dei diritti e della libertà dell'uomo. Infatti, le atrocità commesse portarono gli Stati all'istituzione di una organizzazione sovranazionale.

Dopo la seconda guerra mondiale che aveva causato grandi perdite in termini di vite umane e gettato l'economia dei Paesi

che l'avevano combattute in una profonda crisi, si impose, oltre la necessità di organizzare un nuovo assetto internazionale, anche di rivedere i diritti dell'uomo in relazione alla condizione della persona umana.

Il simbolo che rappresenta la trasformazione legata ai nuovi diritti e doveri dei singoli individui è riconoscibile nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, che venne proclamata, a Parigi, dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, il 10 Dicembre 1948, presso il Palazzo Chaillot sulle rive della Senna, dopo che il progetto era stato discusso dalla III Commissione dell'Assemblea Generale dal 30 settembre al 7 dicembre, giorno in cui la Commissione l'approva con 29 voti favorevoli, 7 astenuti e 0 contrari. Dopo questa solenne votazione, l'Assemblea diede istruzioni al Segretario Generale di provvedere ad una sua ampia diffusione, al fine di pubblicarne e distribuirne il testo non solo nelle sue 5 lingue ufficiali dell'Organizzazione internazionale, ma anche in tutte le altre lingue in cui sarebbe potuto essere possibile pubblicarle. Il testo ufficiale della Dichiarazione è disponibile nelle lingue ufficiali delle Nazioni Unite, vale a dire, francese, cinese, inglese, russo e spagnolo. Per la prima volta, la condizione della persona umana veniva iscritta all'interno dei principi e dei fondamenti che reggono e caratterizzano il nuovo ordinamento internazionale.

La reazione provocata nella coscienza dell'umanità, imputabile alla violazione dei diritti della persona che aveva preceduto e accompagnato la seconda guerra mondiale, la persecuzione compiuta a danno di individui, di gruppi, di popoli, la disumanizzazione che ha caratterizzato il conflitto mondiale,

l'alone di sofferenza, generarono negli Stati il bisogno di garantire alle loro genti dei principi che stessero a fondamento dei diritti della persona in quanto tale.

Ma, a prescindere dal momento storico, era ormai impossibile nascondere le dinamiche che portavano gli Stati ad attribuire arbitrariamente dei privilegi ai più forti, discriminando ed emarginando i più deboli.

La Dichiarazione sta alla base di quelle che sono state le conquiste civili della seconda metà del XX secolo e può essere letta come orizzonte di senso di quella che sarà la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea.

Le fasi della stesura.

Vi è una lunga successione di eventi che portano alla stesura definitiva della Dichiarazione.

L'Ecosoc, il Consiglio Economico e Sociale della Nazioni Unite, ritiene necessario istituire una commissione per il progresso dei diritti dell'uomo e determinare le sue funzioni, le competenze e la composizione. È importante ricordare brevemente lo svolgimento cronologico:

- la commissione preparatoria delle Nazioni Unite (novembre, dicembre 1946) raccomanda all'Ecosoc di istituire la commissione dei diritti dell'uomo, di cui precisa il ruolo e gli obiettivi;

- l'Assemblea generale, durante la prima sessione, approva tali raccomandazioni;

- l'Ecosoc, dalla prima sessione del 16 febbraio 1946 istituisce una commissione composta inizialmente da un gruppo

di nove membri, chiamata poi “Commissione nucleare dei diritti dell’uomo”: essa ha il compito di fare raccomandazioni all’Ecosoc sulla composizione e sul mandato definitivo della commissione dei diritti dell’uomo;

- la commissione nucleare (Aprile, Maggio 1946) formula le sue raccomandazioni all’Ecosoc;

- l’Ecosoc, il 21 giugno 1946, adotta la risoluzione che definisce il mandato finale e la composizione definitiva della commissione dei diritti dell’uomo⁹⁸.

Il 26 giugno 1945, giorno della firma della Carta delle Nazioni Unite, la conferenza di San Francisco istituisce una commissione preparatoria; la prima sessione dura un solo giorno (27 giugno 1945); nella seconda sessione (24 novembre-28 dicembre 1945), la commissione preparatoria chiede all’Ecosoc di istituire 5 Commissioni, prima fra tutte la commissione dei diritti dell’uomo. Le altre commissioni sono:

- la Commissione sulle questioni economiche;
- la Commissione sulle questioni sociali, umanitarie, culturali;
- la Commissione di statistica;
- la Commissione degli stupefacenti.

La Commissione preparatoria stabilisce gli obiettivi principali della commissione dei diritti dell’uomo, stabilendo che dovrà aiutare il Consiglio nell’adempimento dei compiti assegnatigli dalla Carta e a promuovere il rispetto dei diritti

98 J- B. Marie, *La Commission des droits de l’homme de l’O.N.U.*, avantpropos de R. Cassin, Preface de K. Vasak, Editions A. Pedone, Paris, 1975, p.41.

dell'uomo. Le raccomandazioni della commissione dovranno, inoltre, mirare all'adozione di norme più severe e tendere a far scomparire le distinzioni arbitrarie e altri abusi.⁹⁹

Le raccomandazioni della commissione preparatoria, relative alla creazione della commissione dei diritti dell'uomo vengono approvate all'unanimità, dall'assemblea generale, nel corso della prima sessione, che si svolge a Londra dal 10 al 14 febbraio 1946.

Riguardo la composizione delle cinque commissioni, viene data ampia libertà all'Ecosoc sulla scelta dei singoli membri.

Con la risoluzione 5 (1) del 16 febbraio 1946 nasce la commissione dei diritti dell'uomo. E' composta da nove membri che resteranno in carica fino al 31 marzo 1947: la composizione finale e il mandato ultimo della commissione non possono essere considerati definitivi, ma viene stabilito quanto segue:

- l'Ecosoc deve favorire il rispetto universale dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti, senza distinzione di razza, sesso, lingua e religione e a tal fine crea una commissione dei diritti dell'uomo.

- la commissione dovrà presentare al Consiglio proposte e raccomandazioni relative a:

 - Una dichiarazione internazionale dei diritti dell'uomo;

 - Dichiarazioni e accordi internazionali sulle libertà civiche, sulla condizioni della donna e sulla libertà di informazione;

 - Protezione delle minoranze;

 - Abolizione delle distinzioni fondate su razza, sesso, religione, lingua.

⁹⁹ *Ibidem.*

- La Commissione effettuerà studi e fornirà informazioni o altri servizi su richiesta dell'Ecosoc;
- la Commissione potrà proporre di apportare modifiche al suo mandato;
- la Commissione potrà fare raccomandazioni al consiglio sulla istituzione di tutte le sottocommissioni che riterrà necessarie;
- la Commissione sarà inizialmente composta da nove membri (commissione nucleare), nominati a titolo personale, fino al 31 marzo 1947;¹⁰⁰

“Da un confronto fra la risoluzione 5 (I), sez. A dell' Ecosoc e le raccomandazioni formulate dalla commissione preparatoria al punto 16, pare non vi siano differenze, ma da un attento esame dei paragrafi 2, 3, 4, 5, risulta che la risoluzione non lascia alcuna autonomia alla Commissione che si viene a trovare sotto il controllo esclusivo e immediato del Consiglio di Sicurezza”.¹⁰¹

La risoluzione 5 (I) ha definito le basi strutturali della commissione, ma la composizione definitiva e i termini del suo mandato sono suscettibili di variazioni.

¹⁰⁰ Il Consiglio nomina, come membri originari della commissione, R. Cassin per la Francia, P. Berg per la Norvegia, F. Dehousse per il Belgio, V. P. Haya de la Torre per il Perù, K.C. Neogi per l'India, F. Roosevelt per gli Stati Uniti. Il Consiglio decide, inoltre, che i rappresentanti dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche e della Jugoslavia saranno designati entro il marzo 1946.

¹⁰¹ Ivi, p.46.

La commissione nucleare, presieduta dalla signora Roosevelt, tiene una sessione unica dal 29 Aprile al 29 Maggio 1946, durante la quale, vengono trattati i seguenti punti:

- Documentazione in materia dei diritti dell'uomo: il segretario dovrà procedere alla pubblicazione di un Annuario dei diritti dell'uomo, raccogliere e pubblicare le informazioni e le attività degli organi delle Nazioni Unite, di tutte le istituzioni specializzate e delle organizzazioni non governative. Il Consiglio suggerirà agli Stati membri anche di creare dei comitati locali.

- Progetto di Dichiarazione Internazionale dei diritti dell'uomo: la Commissione dovrà redigere il Progetto di Dichiarazione e accogliere i suggerimenti degli Stati membri.

- Diritti dell'uomo nei Trattati internazionali: occorre inserire nei Trattati internazionali, particolarmente nei Trattati di pace, disposizioni relative ai diritti dell'uomo.

- Misure atte a far rispettare i diritti dell'uomo: in caso di violazione dei diritti dell'uomo che, per la loro gravità, possano minacciare la pace, la Commissione dei Diritti dell'uomo è riconosciuta come l'organismo qualificato per assistere gli organi competenti delle Nazioni Unite.

- Composizione definitiva della Commissione: si raccomanda che i membri della Commissione agiscano come rappresentanti non governativi, che abbiano competenze idonee e che rappresentino equamente le varie zone geografiche. La commissione definitiva sarà composta da 18 membri che avranno un mandato di tre anni e possono essere rieleggibili.

- Gruppi di lavoro ed esperti: la Commissione potrà costituire dei gruppi di lavoro specifici.

- Rappresentanza: si ritiene opportuno stabilire degli accordi affinché la commissione dei diritti dell'uomo possa

invitare, a partecipare alle sue sessioni, i rappresentanti delle istituzioni specializzate. La commissione nucleare chiede di essere sempre informata e documentata sulla situazione relativa ai diritti dell'uomo e a tale scopo sollecita l'istituzione dei comitati locali d'informazione. La commissione si chiede, inoltre, quali misure dovranno essere adottate per far rispettare la Carta dei diritti dell'uomo. A tale riguardo, la Commissione nucleare propone che la Commissione dei diritti dell'uomo collabori con il Consiglio di Sicurezza, nei casi di violazione della Carta. In tali casi, la Commissione dei diritti dell'uomo potrà indurre il Consiglio di Sicurezza a mettere in atto le misure coercitive previste al capitolo VII.¹⁰²

Il 21 giugno 1946, nella risoluzione 9 (II) dell'Ecosoc vengono definite le attribuzioni, la composizione e i poteri della Commissione dei diritti dell'uomo. In linea generale, vengono confermate le decisioni già adottate. L'Ecosoc, dopo aver esaminato il rapporto della Commissione nucleare, inserisce un nuovo comma, che stabilisce che, riguardo alle attribuzioni, la Commissione dovrà occuparsi anche di qualunque altro problema, relativo ai diritti dell'uomo, che non sia già stato inserito tra i compiti specifici.

Circa la composizione, la Commissione comprenderà un rappresentante di ciascuno dei 18 membri dell' Organizzazione delle Nazioni Unite, che saranno designati dal Consiglio e nel caso in cui un rappresentante della Commissione non fosse più in

102 J.B Marie, op. cit., p. 51-52.

grado di portare a termine il suo mandato, sarà sostituito da un rappresentante nominato dal governo del suo Stato.

Oltre la risoluzione 9 (II), l'Ecosoc approva anche la risoluzione 11 (II) sulla condizione della donna, nella quale precisa le funzioni e la composizione di quest'organo. La commissione delle condizioni della donna fa direttamente rapporto all'Ecosoc, ed è un suo organo sussidiario.¹⁰³

Riguardo la qualità dei membri della commissione, l'Ecosoc non segue le raccomandazioni della commissione nucleare relative alla composizione definitiva, ma la commissione risulta composta da rappresentanti di stato e non più da rappresentanti non governativi: tutto ciò per assicurare una rappresentanza ben equilibrata nei diversi campi o sfere, in cui opera la commissione, stabilendo, dunque, un equilibrio di ordine tecnico.

Per quanto riguarda, l'effettivo rispetto dei diritti dell'uomo, l'Ecosoc rifiuta la raccomandazione della commissione nucleare, che proponeva l'attribuzione di tale compito alla commissione dei diritti dell'uomo: così facendo, l'Ecosoc ribadisce che la Commissione dei diritti dell'uomo è solo invitata a suggerire proposte agli organi competenti a prendere tali decisioni, ma gli viene negato qualunque ruolo operativo.

Da quanto detto finora emerge chiaramente il profilo della commissione dei diritti dell'uomo, creata dall'Ecosoc. Possiamo considerarla un assistente e un consigliere che si affianca all'Ecosoc ed è incaricata di presentare:

- proposte, raccomandazioni e rapporti;
- elaborazioni sui testi internazionali sui diritti dell'uomo;
- preparare studi sui diritti dell'uomo;

103 Ivi, p. 55 ss.

- vagliare e valutare tutte le questioni relative ai diritti dell'uomo.

La commissione si presenta come un organo con funzioni modeste, ma ha un campo di attività molto vasto. Essa agisce nell'orbita dell'Ecosoc, di cui è un organo sussidiario e dovrà in primo luogo procedere ad elaborare un progetto di Dichiarazione internazionale dei diritti dell'uomo; dovrà, inoltre, individuare gli strumenti internazionali per il rispetto di tali diritti. Dovrà, altresì, promuovere studi su problemi specifici, come la protezione delle minoranze e l'abolizione delle distinzioni e presentare al Consiglio proposte, raccomandazioni e rapporti su tutte le altre questioni relative ai diritti dell'uomo.

Il Consiglio ha dato prova di coerenza, decidendo che la Commissione comprenderà i rappresentanti dei 18 Stati membri. Composto anch'esso da 18 membri delle Nazioni Unite, eletti dall'Assemblea Generale e rieleggibili, l'Ecosoc si prolunga nella Commissione per risolvere il compito che gli compete in materia dei diritti dell'uomo.

Nonostante queste affinità, circa la composizione, esistono tra questi due organismi differenze importanti; infatti, i membri della Commissione vengono eletti per meriti personali e non sono scelti dai governi dei loro Paesi di appartenenza. Inoltre, la Commissione ha la libertà di scegliere il metodo per raccogliere notizie e informazioni e ricreare sotto-commissioni per agevolare lo svolgimento dei suoi compiti.¹⁰⁴

104 Ivi, p. 62-65.

E' la Commissione delle Nazioni Unite che per la prima volta precisa gli obiettivi della Commissione dei diritti dell'uomo, che raccomanda all'Ecosoc. Quest'ultimo, a sua volta, con la risoluzione 5 (I) del 16 Febbraio 1946 assegna alla Commissione la preparazione di una Dichiarazione. Dopo aver valutato tre progetti e varie proposte e, dopo aver eletto il suo presidente, la signora Roosevelt, la Commissione valuta i punti che dovranno figurare nella Dichiarazione e sulla forma da dare a quest'ultima, che sarà poi presentata all'Assemblea Generale per l'approvazione: tale progetto verrà portato avanti sotto la responsabilità della Commissione e con l'aiuto del Segretario delle Nazioni Unite.

L'Ecosoc, con la risoluzione 46 (IV) del 28 Marzo 1947, approva le proposte della Presidente e nomina un comitato di redazione composto da otto membri della Commissione. Nella stessa risoluzione, l'Ecosoc chiede al Segretario di preparare uno schema dettagliato della Dichiarazione internazionale e di precisare le tappe successive dell'elaborazione, con l'accordo che il Commissario di redazione preparerà il testo preliminare che sarà sottoposto ai membri e, nel caso in cui sarà necessario, il Commissario di redazione procederà ad una nuova stesura. Il testo sarà sottoposto alla Commissione per l'esame definitivo ed, infine, l'Ecosoc esaminerà il progetto in vista dell'adozione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, da parte dell'Assemblea Generale del 1948.

Il comitato di redazione inizia a lavorare, tenendo presenti sia i diritti civili, sia quelli politici, nonché quelli economici, culturali e sociali, incontrando come prima difficoltà quella relativa all'incertezza della formula del documento. Viene poi costituito un gruppo di lavoro per analizzare le diverse proposte e,

per dare maggiore unità al documento, si affida la redazione del documento al professor René Cassin, ritenuto uno dei padri della Dichiarazione universale, paternità la cui responsabilità è condivisa con i membri della Commissione, i quali hanno beneficiato del grande contributo del progetto preparatorio, da parte della Divisione dei diritti dell'uomo.¹⁰⁵

Il progetto del professor Cassin comprende un preambolo e 46 articoli, suddivisi in 8 capitoli.

Il Comitato accetta le proposte di Cassin e, dopo una revisione, vara un testo formato da 36 articoli.

Il professor Cassin e i membri del comitato di redazione incontrano inizialmente delle difficoltà nel fissare i principi generali relativi all'unità del genere umano e dopo qualche tentativo mal riuscito, in vista di precisare l'origine dei diritti dell'uomo, riescono a superare l'ostacolo adottando l'idealismo pratico e l'enunciato dei diversi articoli è seguito in maniera naturale, sulla base dei documenti disponibili.¹⁰⁶

Nella seconda sessione, tenutasi a Ginevra dal 2 al 17 Dicembre 1947, si discute sulla scelta relativa al nome da dare al documento: Dichiarazione e Convenzione.

A tal proposito, il Comitato di redazione decide che si può procedere sulla base di una Dichiarazione, che stabilisca i principi

105 Ivi, p. 137-141.

106 Va rilevata in questa fase di lavoro, la grande fiducia che animava i componenti del gruppo di redazione, fiducia che derivava dalla levatura morale, dalla personalità e dalla grande competenza dei singoli membri del gruppo, tutti membri non governativi.

e di una Convenzione che prevede gli obblighi formali e le misure di applicazioni corrispondenti.

Si formano tre gruppi di lavoro che procedono al riesame del lavoro già svolto: tra i membri sorge una disputa sull'adozione del termine più idoneo da adottare tra Dichiarazione e Convenzione e alla fine prevale la definizione di "Carta internazionale dei diritti dell'uomo".¹⁰⁷

Nella terza sessione, tenutasi a New York dal 24 Maggio al 18 Giugno 1948, vengono apportate importanti modifiche sui contenuti e sulla forma del documento che sarà trasmesso dall'Ecosoc all'Assemblea Generale.

Durante questa sessione, non vi sono stati gruppi di lavoro, ma la Commissione al completo, con tutti i suoi 18 membri, esaminerà ad uno ad uno tutti gli articoli della Carta. Le sedute sono, inoltre, seguite dai rappresentanti delle istituzioni specializzate e dai rappresentanti delle O.N.G. che esprimono la loro opinione sul documento. Da questo nuovo esame sorge un dibattito sui diritti economici, sociali e culturali, provocato dal rappresentante sovietico, il quale esige una interferenza dello Stato, mentre i rappresentanti dei Paesi occidentali, guardano a questi diritti come a facoltà degli individui.

La proposta del professor Cassin, secondo la quale la soddisfazione di questi diritti dipende dagli sforzi nazionali e dalla cooperazione internazionale, viene adottata e diventerà in seguito l'articolo 22 della Dichiarazione Universale.

La Commissione, grazie allo spirito di conciliazione e collaborazione, riesce a superare ostacoli che rischiano di compromettere seriamente tutti i suoi sforzi. Si rileva, comunque,

¹⁰⁷ J. B. Marie, op. cit. p.142.

che il rappresentante sovietico, il signor Pavlov ritiene il progetto debole e insufficiente a garantire né i diritti e le libertà dell'uomo, né il rispetto loro dovuto. A conclusione della terza sessione, la Commissione presenta all'Ecosoc il progetto della Dichiarazione dei diritti dell'uomo che ha messo a punto. È l'Ecosoc, a fine luglio 1948, lo presenta all'Assemblea Generale.

Il 10 Dicembre 1948, l'Assemblea approva e proclama, con la risoluzione 217 A (III), la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo; 48 paesi si sono pronunciati a favore, 8 si sono astenuti e nessuno aveva votato contro.

I rappresentanti di 6 paesi dell'Europa Orientale e centrale, che si sono astenuti dal voto, hanno dato spiegazioni analoghe a quelle date dal rappresentante sovietiche.

Bisogna rilevare più positivamente che da fedeltà risiede soprattutto nell'equilibrio fra i diritti civili e politici, o potere di fare, da una parte e i diritti economici, sociali e culturali, o potere di esigere, dall'altra parte.

Così la Commissione dei diritti dell'uomo, in maniera responsabile, ha dato alla Dichiarazione Universale il carattere che sarà la fonte della sua autorità.

L'accordo di idealismo pratico che costituisce la Dichiarazione universale è stato realizzato con tale successo ed in così tempo, grazie alla personalità e alla competenza dei membri della Commissione. Una grande diversità ha caratterizzato questi membri: giuristi di grande reputazione, filosofi, alti funzionari, ambasciatori e personalità di alto rango.

L'elemento che ha consentito alla Commissione di lavorare velocemente e bene è stato il ruolo giocato dall'Ecosoc nella

elaborazione della Dichiarazione universale, e ha anche il merito di aver definito il programma di lavoro concernente la Dichiarazione e di non essere più intervenuto, se non per trasmetterlo all'Assemblea.¹⁰⁸

L'impianto della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo.

Essa è composta da 30 articoli nei quali vengono sanciti i diritti individuali, civili, politici, economici, sociali e culturali della persona in quanto tale.

Nel Preambolo vengono enunciate le cause storiche che hanno portato alla stesura del documento.

Nei primi due articoli vengono sottolineati quei valori, di cui già la Rivoluzione Francese era stata portatrice, vale a dire, la libertà e l'uguaglianza.

Dall'articolo 3 all'articolo 11 si puntualizzano i diritti individuali.

Negli articoli compresi fra l'articolo 12 e l'articolo 17 si stabiliscono i diritti dell'individuo in relazione alla comunità politica di cui fa parte.

Negli articoli 18 all'articolo 21 vengono sanciti le libertà costituzionali, quali la libertà di pensiero, di fede e di coscienza, di parola e di associazione pacifica dell'individuo.

Negli ultimi due articoli, si stabiliscono le modalità di utilizzo di tali diritti, gli ambiti in cui tali diritti non possono

108 Ivi, p.150.

essere applicati e, come essi non possono essere in alcun modo ritorti all'individuo.

Sembra importante soffermarsi di libertà, uguaglianza e proprietà che sono i più rappresentativi ai fine del nostro discorso.

Nel Preambolo si legge che a fondamento della libertà vi è il riconoscimento della dignità dell'uomo e dei suoi inalienabili diritti che, come la storia ci insegna, non sempre sono stati riconosciuti alla persona e, pertanto, rispettati. Nasce, così, la necessità di norme giuridiche che garantiscano all'uomo la sua dignità e il suo valore in quanto persona.

Date le premesse sopra riportate, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite proclama che tutte le Nazioni, con l'insegnamento e l'educazione, devono promuovere, salvaguardare e garantire il rispetto di quelli che sono i diritti inalienabili dell'uomo.

L'universalismo che aleggia in ciascuno dei 30 articoli del documento in analisi, si evince già leggendo il primo che recita:

“Tutti gli esseri umani nascono liberi ed uguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza”.

Il riferimento alla filosofia politica e del diritto dei secoli XVII e XVIII e al percorso che questa ha compiuto nei secoli successivi, appare evidente.

Diritto alla libertà, diritto all'uguaglianza, diritto alla proprietà.

Come abbiamo sottolineato nel capitolo IV, già Locke attribuiva alla persona in quanto tale il diritto alla vita, alla libertà, alla proprietà e all'uguaglianza in uno stato di natura e nel suo successivo passaggio in uno stato regolato dal diritto positivo.

Egli sostiene che la via della pace è il movente della società politica: è solo così che è possibile garantire tali diritti alla persona umana, portatrice di valori in se stessa.

Per quanto concerne il diritto all'uguaglianza, nell'articolo 7 si legge:

“Tutti sono uguali dinanzi alla legge hanno diritto, senza alcuna discriminazione, ad una uguale tutela da parte della legge. Tutti hanno diritto ad una uguale tutela contro ogni discriminazione che violi la presente Dichiarazione come contro qualsiasi incitamento a tale discriminazione”.

Secondo il padre del liberalismo, è implicito che vi debba essere un rapporto di uguaglianza fra i membri di una stessa specie, già nello stato di natura: essa non è, pertanto un'uguaglianza di fatto, ma di principio; infatti, da un punto di vista empirico, le disuguaglianze fra gli uomini sono tali da non poter essere superate con l'educazione. Ecco perché l'uguaglianza non ha dunque un fondamento fattuale, ma deontologico: essa è imposta agli uomini dalla legge di natura, da quella stessa legge, cioè, che pone il primo limite alla libertà naturale nel doveroso riconoscimento delle libertà altrui.¹⁰⁹

¹⁰⁹ J. Locke, *Trattato sul governo*, Introduzione, Editori Riuniti, Roma 1992, pp.7-21.

Al diritto alla proprietà è dedicato il diciassettesimo articolo, che recita:

“Ogni individuo ha il diritto ad avere una proprietà sua personale o in comune con altri”.

Anche per Locke la persona è soggetto di diritto per quanto riguarda la proprietà privata: essa è intesa come prosecuzione della persona stessa, il suo campo d'azione immediato, la condizione della sua formale autonomia rispetto allo Stato; la garanzia della sua possibilità è quella di resistere all'invasione degli altri individui e all'ingerenza del potere politico, di conservarsi come persona.¹¹⁰

Primo Progetto del Patto.

Il primo testo del Patto, presentato all'Assemblea Generale nel 1950, si riferisce ai diritti civili e politici ed è più facile garantirli nell'immediato. L'avanzamento dei lavori sul Progetto dei Patti, già dal 1947, procede parallelamente alla redazione del Progetto di Dichiarazione universale, ma è riferito esclusivamente ai diritti civili e politici.

Per i diritti economici, sociali e culturali vengono registrati solo proposte e consigli che mirano anche all'idea della Costituzione di una Commissione incaricata di vegliare sul

110 Ivi, pp. 22 ss.

rispetto dei diritti e sulla rilevazione delle violazioni. Dopo l'opposizione manifestata dal gruppo di lavoro, la Commissione plenaria non prende decisioni a riguardo e si limita a inviare il rapporto agli stati membri.

Il Comitato di redazione prepara un nuovo Progetto di Patto, tenendo conto delle osservazioni dei governi che le sono pervenute. All'apertura della 5° sessione, la Commissione dei diritti fissa un programma di lavoro e decide di completare il Progetto del Patto e l'elaborazione delle misure di attuazione. Invita, inoltre, il Segretario Generale a trasmettere tali progetti all'esame degli stati membri, di rivedere i Progetti alla luce delle proposte e delle osservazioni pervenute e di presentare all'Ecosoc i Progetti riesaminati, per sottoporli all'Assemblea Generale.

Questo Progetto riguarda essenzialmente i diritti individuali e civili, perciò alcuni stati membri inviano proposte e consigli per garantire anche i diritti economici, sociali e culturali enunciati negli articoli dal 22 al 27 della Dichiarazione universale.¹¹¹ La Commissione, dopo il riesame, presenta il nuovo documento, così arricchito al Segretario Generale, affinché lo comunichi agli Stati membri. Le misure di attuazione proposte suscitano una serie di opposizioni e si formano due concezioni diverse: alcuni stati non accettano la possibilità di stabilire un meccanismo internazionale destinato a vegliare sul rispetto dei diritti universali; altri, invece, ritengono necessario che la comunità internazionale intervenga per garantire i diritti universali a tutti, non solo ai cittadini degli stati firmatari. Anche le opinioni sulle forme di attuazione sono diverse: alcuni rappresentanti della Commissione sostengono la tesi che le

¹¹¹ Ivi, p.155.

misure di attuazione debbano essere parte integrante dei Patti, altri, invece, sono favorevoli ad un protocollo separato e facoltativo; altri ancora ritengono che nel rispetto dei diritti universali, la commissione stessa, debba avere un ruolo importante e, infine, ci sono anche i fautori della formazione di nuovi organismi, come la Corte Internazionale dei Diritti Universali. In questa situazione, la Commissione non può concludere lo studio sulle misure di attuazione.

Se il 1949 è stato per la Commissione l'anno delle proposte, il 1950 è l'anno delle decisioni.

All'inizio della sesta sessione, la Commissione presenta, per la prima volta, all'Ecosoc un progetto di Patti che viene sottoposto all'Assemblea Generale alla fine del 1950.¹¹²

Nella sessione del 1951, la Commissione procederà all'esame dei nuovi patti sulle misure di attuazione dei diritti economici, sociali e culturali. Viene deciso all'unanimità che il sistema di attuazione richiede un organo permanente e non creato *ad hoc*. La Commissione si dichiara favorevole alla creazione di un Comitato permanente dei diritti dell'uomo, composto da membri eletti dagli stati firmatari dei Patti. Tale Comitato dovrà intervenire nei casi di presunte violazioni e fornire la sua competenza agli stati interessati.

Nonostante le profonde divergenze, che si sono manifestate durante le discussioni, la Commissione è riuscita a mettere a

112 La Commissione esamina questo progetto articolo per articolo, tenendo conto delle osservazioni dei governi, dello studio preparato dal Segretario Generale sulle attività degli competenti delle Nazioni Unite e delle Istituzioni specializzate in materia dei diritti economici, sociali e culturali e apporta alcune modifiche.

punto un testo che garantisce una parte dei diritti stabiliti nella Dichiarazione universale e stabilisce un meccanismo di attuazione. Questo testo non placa però le opposizioni riguardanti sia la forma sia il contenuto dello strumento in preparazione e diventa presto oggetto di ricorso gerarchico.¹¹³

Preparazione dei Progetti di due Patti Internazionali sui diritti dell'uomo.

L'Ecosoc verifica che vi sono grandi divergenze fra i suoi membri e chiede l'intervento dell'Assemblea Generale, la quale, il 4 Dicembre 1950 con la risoluzione 421 (V) critica il Progetto del Patto presentato dalla Commissione. Così al paragrafo 3 della Risoluzione considera che la lista dei primi 18 articoli non contiene alcuni diritti elementari, che bisogna migliorare la redazione di alcuni di essi per proteggere meglio i diritti di cui si tratta, che occorre, nella relazione del Patto tenere conto degli scopi e dei principi della Carta delle Nazioni Unite e che questi scopi devono essere protetti senza cedimenti.

La parte più importante della Risoluzione riguarda il posto da riservare ai diritti economici, sociali e culturali, a tal fine l'Assemblea decide di comprendere nel Patto tali diritti e di riconoscere esplicitamente l'uguaglianza tra uomo e donna per ciò che attiene ad essi, conformemente alla Carta delle Nazioni Unite. Chiede, inoltre, all'Ecosoc di invitare la Commissione ad enunciare chiaramente i diritti economici, sociali e culturali, in modo tale da collegarli alle libertà civili e politiche proclamate dal

113 J.B. Marie, op.cit, p. 159.

Progetto del Patto; chiede, infine, di invitare la Commissione dei diritti dell'uomo, a prendere le misure necessarie allo scopo di assicurare la collaborazione di altri organismi delle Nazioni Unite e delle Istituzioni specializzate. L'Assemblea delle Nazioni Unite ha tenuto in questo modo a rimarcare che il godimento delle libertà civili e politiche e quelle dei diritti economici, sociali e culturali sono legati tra loro e si condizionano a vicenda. Pertanto, occorre studiare le vie e i modi per garantire ai popoli e alle nazioni il diritto di disporre di se stessi.

Con la disposizione 422 (V), l'Assemblea chiede anche che il Patto venga applicato con le stesse modalità al territorio metropolitano di uno Stato firmatario e a tutti i territori che siano non autonomi, sotto tutela e coloniali amministrati da questo Stato.

Alla settima sessione, nel 1951, la Commissione inizia la revisione del Patto durante la quale apporta modifiche e aggiunge misure di attuazione riguardanti essenzialmente le attribuzioni di un Comitato dei diritti dell'uomo. Sotto forma revisionata, sottopone poi all'Ecosoc il progetto del Patto e chiede che il Segretario Generale delle Nazioni Unite trasmetta tale Progetto ai governi e alle Istituzioni specializzate¹¹⁴.

Elaborazione di due Patti e introduzione del diritto dei popoli all'autodeterminazione.

114 Ivi, p.163.

L'Ecosoc ha deciso nella sessione tenuta, nel 1951, di trasmettere all'assemblea delle Nazioni Unite il rapporto della Commissione, di invitandola a pronunciarsi sulle questioni controverse del Progetto in corso e a riconsiderare le decisioni prese con la risoluzione 421 (V) del Dicembre 1950.

L'Assemblea, alla luce del riesame, assume due decisioni: con la risoluzione 543 (VI) chiede alla Commissione di redigere due Patti relativi ai diritti dell'uomo e con la risoluzione 545 (VI) chiede di inserire nei Patti un articolo sul diritto di tutti i popoli e di tutte le nazioni a disporre di se stessi. I due Patti, da sottoporre insieme all'Assemblea per l'approvazione simultanea, dovranno contenere il più grande numero di disposizioni similari. È l'inserimento del diritto dei popoli a disporre di se stessi che polarizzerà il dibattito sui Patti nel 1952. Questo dibattito è molto acceso, perché molti stati ritengono che tale diritto non appartiene propriamente all'individuo, e pertanto, non costituisce diritto dell'uomo e deve essere trattato da organismi diversi dalla Commissione.

Una delle più importanti misure di attuazione dei Patti è il sistema di rapporti periodici che prevede che gli stati membri debbano presentare alle Nazioni Unite dei rapporti sui progressi raggiunti, al fine di assicurare il rispetto dei diritti garantiti. La maggioranza degli stati membri si dichiara favorevole a tale sistema, che viene così approvato.

Il 16 Aprile 1954, la Commissione ha concluso l'elaborazione dei Progetti dei Patti internazionali relativi ai diritti dell'uomo, di cui trasmette gli ultimi testi all'Ecosoc. Dall'autunno 1954, l'assemblea dispone del testo completo. Il Progetto del Patto, relativo ai diritti civili e politici, comprende 54 articoli, mentre il Progetto relativo ai diritti economici, sociali e

culturali è formato da 29 articoli ed ognuno contiene le norme relative all'attuazione.

Si risolve così il secondo compito urgente e prioritario affidato alla Commissione: la redazione dei Progetti dei Patti e delle misure di attuazione che costituiranno, con la Dichiarazione Universale, la Carta internazionale dei diritti dell'uomo. Questi anni di lavoro non sono stati senza difficoltà per la Commissione che ha dovuto far fronte a differenze sui punti di vista, diversità di concezione, che si sono manifestate sia all'Assemblea Generale, all'Ecosoc e al proprio interno. Inoltre, la Commissione è stata impegnata su una strada irta di difficoltà, in un momento in cui infuriava la guerra fredda e in un periodo in cui il processo di decolonizzazione era già iniziato. Infine, ha dovuto far fronte allo scontro di ideologie diverse e al vasto movimento di emancipazione dei popoli da cui scaturiscono i diritti dell'uomo¹¹⁵.

115 Ivi, p.169. Per quanto concerne la risoluzione pacifica delle controversie internazionali, vengono istituite commissioni di inchiesta, che sono idonee a raccogliere elementi basati su fatti reali, ascoltare i testimoni, valutare il parere della stampa locale, ma non possono mettere giudizi: tale commissione non giudica, né decide su una situazione, ma svolge accertamenti su alcuni fatti, così che altri organi possano esprimere decisioni vincolanti. Esistono anche le Commissioni di inchiesta ad hoc, che hanno uno scopo predeterminato da adempiere, attraverso una procedura di cui la Commissione d'inchiesta è una parte istituzionalizzata. Il gruppo di lavoro e il gruppo speciale di esperti di tali Commissioni, viene nominato dallo stesso presidente della Commissione dei diritti dell'uomo. In conclusione, possiamo dire che una commissione d'inchiesta ha raggiunto i suoi scopi solo quando gli elementi della controversia sono stati raccolti e vagliati con cura, basandosi sempre sui fatti e non sulle opinioni e senza tenere conto di interessi di parte, così da consentire all'organo competente di esprimere, responsabilmente, decisioni ben equilibrate. A tale riguardo, si veda, R. Cassin, *Amicorum discipulorumque liber*, *Problèmes de*
149

Dott.ssa Rossana Maria Marras

La persona nella sua irriducibile unicità.

Dal mondo greco alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, fino all'età contemporanea.

Dottorato in Fondamenti e Metodi delle Scienze Sociali e del Servizio Sociale
XX Ciclo
Università degli Studi di Sassari

Dopo la Dichiarazione.

L'attribuzione dei diritti all'uomo in quanto tale trova una sua applicazione solenne nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino, non solo nei principi che essa richiama, ma anche sul movimento per la tutela effettiva dei diritti dell'uomo sviluppatasi dopo la sua approvazione.

Si tratta di atti in larga parte di natura vincolante adottati tanto a livello universale quanto in ambiti più ristretti, vale a dire a livello regionale.

Per quanto riguarda il livello regionale, merita di essere ricordata la Convenzione Europea dei diritti dell'uomo, con l'istituzione di una Corte Europea dei diritti dell'uomo e nell'America Latina con la Carta Interamericana dei diritti dell'uomo¹¹⁶, la Convenzione di Strasburgo del 1950. Per quanto attiene, invece, il livello mondiale, vanno ricordate la Convenzione sui diritti politici della donna, la Dichiarazione sui diritti del fanciullo, la Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale e la Convenzione internazionale contro la tortura e le altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti.

protestino internationale des droits de l'homme, Editions A. Pedone, Paris, 1969, pp. 64-74.

¹¹⁶ Sulla documentazione successiva alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, si veda, AA.VV., *I diritti umana. Dottrina e prassi*, Opera collettiva diretta da G. Concetti, Editrice a.v.e., Roma 1982.

CONCLUSIONI

151

Dott.ssa Rossana Maria Marras

La persona nella sua irriducibile unicità.

Dal mondo greco alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, fino all'età contemporanea.

Dottorato in Fondamenti e Metodi delle Scienze Sociali e del Servizio Sociale

XX Ciclo

Università degli Studi di Sassari

In questa trattazione sul concetto di persona nella storia del pensiero filosofico abbiamo cercato di illustrare come nel corso dei secoli questa nozione sia stata variamente intesa ed elaborata. Risulta difficile definire adeguatamente il concetto di persona, poiché in ogni ambito di ricerca si possono individuare definizioni diverse. La nozione di persona ha attraversato una lunga storia filosofica, segnata da profondi cambiamenti. Il riferimento alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino è dovuto al fatto che, la riflessione sull'uomo porta inevitabilmente a chiedersi quali possano essere i valori compresi, accettati e rispettati da tutti i membri di una società, senza alcuna esclusione: la modernità ha, infatti, sperimentato la drammatica incapacità di motivare il soggetto a superare gli sfrenati individualismi, in nome di una società condannata al consumo, inteso come unico valore di riferimento. Su questo assunto di fondo poggia la questione su quali siano i fondamenti relativi ai diritti dell'uomo universalmente riconosciuti.

La stretta relazione tra il concetto di persona e l'attribuzione di una valenza giuridica è individuabile sia nel significato originale del termine, sia nell'uso tradizionale del linguaggio giuridico: infatti, il concetto designa, per un verso, gli esseri umani dotati di dignità, per un altro verso, indica l'individuo umano soggetto di diritto.

L'imperativo categorico relativo al rispetto della persona è riconosciuto come principio basilare e indispensabile per la vita nella società.

In conseguenza alla crisi che ha investito la dottrina del diritto naturale e del giusnaturalismo moderno, secondo cui tutti gli uomini nascono liberi ed uguali nei diritti, la Dichiarazione

rappresenta un importante inizio sul quale costruire un discorso razionale, sul riconoscimento della relatività e della molteplicità delle culture: il problema dei diritti umani nasce dal fatto che essi non possano essere risolti, né attraverso un calcolo dei tecnocrati, né attraverso una rivelazione religiosa e neanche ricorrendo ad una legge di natura, dato che la natura non prescrive valori.

Le diverse concezioni della persona nel dibattito post moderno possono essere raggruppate in due tipologie fondamentali, che abbiamo provato a sottolineare nella maniera più chiara possibile in modo da evidenziarne l'evoluzione e i vari passaggi storico-filosofici.

La prima rappresenta uno sviluppo della concezione classica secondo la quale la persona è “una sostanza individuale di natura razionale”, ossia un individuo concreto fatto di corporeità, dotato di una certa natura legata alla ragione e all'intelletto, la quale si manifesta in una serie di capacità, attività e funzioni. Il concetto di “sostanza individuale” corrisponde a quella che Aristotele chiama “sostanza prima” ossia “ciò che non è né predicato di un sostrato né inerente ad un sostrato”, perché è essa stessa un sostrato.

A partire dal XVII secolo la nozione classica di persona viene progressivamente sostituita e abbattuta da una serie di critiche. Uno dei filosofi che criticano la nozione classica è Locke, il quale considera il concetto di persona come una idea complessa, cioè frutto non di un'esperienza diretta ma una costruzione dell'intelletto, alla quale però non corrisponde nessuna esperienza concreta. La nozione di persona ha poi subito un'ulteriore trasformazione ad opera di Berkeley, per il quale l'esistenza

consiste nell'essere percepito e Hume, secondo il quale non abbiamo esperienza dell'essere persona e quindi l'idea è solo una nostra credenza generata dall'abitudine.

Il tentativo compiuto da Kant di restituire valore oggettivo all'idea di sostanza considerandola come un concetto a priori, cioè una categoria della ragione, non porta a un effettivo recupero della concezione classica. L'idea di un'idea della ragione è l'esigenza razionale di unificare i fenomeni psichici di cui abbiamo coscienza. Certamente dal punto di vista pratico il contributo di Kant è particolarmente significativo, in quanto recupera il concetto di persona come soggetto portatore della legge morale e dunque dotato di una sua dignità che lo distingue nettamente dalle cose.

Nell'Ottocento il concetto di persona attraversa un'ulteriore fase di cambiamento. Hegel nega l'esistenza di essenze immutabili e, risolvendo la realtà nel pensiero, dissolve e risolve le sostanze, le essenze e gli stessi corpi in momenti di un unico grande processo che è il divenire dello Spirito.

Un ritorno alla nozione classica di persona lo ritroviamo in una certa filosofia continentale di matrice "personalista", raccolta intorno alla rivista "Esprit". I filosofi che hanno dato vita ad essa dichiarano che "la persona ritorna perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali" in difesa dei diritti dell'uomo.

Secondo un diverso concetto di persona invece, elaborato particolarmente da alcuni autori moderni, quello di persona è un concetto definito da un certo insieme di proprietà o funzioni, come la capacità di riflessione, di autocoscienza, di autodeterminazione, di comunicazione intersoggettiva, di rappresentazione simbolica. Dal momento che un essere umano può esercitare determinate

funzioni in quantità variabile e in diverso grado, ne segue che si può essere più o meno persona, che si può diventarlo o cessare di esserlo.

La teologia cristiana non ritiene ad oggi di poter accettare questa seconda concezione in quanto reintrodurrebbe di fatto la legittimità di una discriminazione fra esseri umani, sulla base del possesso di capacità o funzioni. A prescindere da quali capacità caratterizzino la natura umana, secondo la Chiesa, gli esseri umani verrebbero discriminati non sulla base di ciò che sono, ma di ciò che hanno o che possono fare.

Entrambe le concezioni sono state oggetto della nostra analisi.

Bibliografia delle opere citate e consultate

- AA. VV., (2007), *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani, Milano.
- AA.VV., *I diritti umana. Dottrina e prassi*, Opera collettiva diretta da G. Concetti, Editrice a.v.e., Roma 1982.
- AA.VV., (2007), *Interiorità e anima. La psyche in Platone*, (a cura di), Migliori M., V&P, Milano.
- AA.VV., (1997), *Cervelli che parlano*, Carli, E. (a cura di), Mondadori, Milano.
- AA.VV., (1995), *Storia letteraria e antropologia romana: profilo e testi*, La Nuova Italia, Firenze.
- Aristotele, (1973), *Etica Nicomachea*, Vol. VII, (a cura di), Plebe A., Laterza, Bari.
- Aristotele, (1973), *De Anima*, Vol. IV, (a cura di), A. Russo, Laterza, Bari.
- Ayers, M. (1991), *Neo-Lockean and anti-Lockean theories of personal identity in analytic philosophy*, in *Locke*, Routledge, London and New York, vol. II, pp. 278-292.
- Azzone, G. F. (1997), *I dilemmi della bioetica. Tra evoluzione biologica e riflessione filosofica*, La Nuova Italia, Roma.
- Bacchini, F. (2006), *Persone potenziali e libertà. Il fantasma dell'embrione, l'ombra dell'eugenica*, Baldini Castaldi Editore, Milano.
- Baldry H. C., (2007), *I Greci a teatro. Spettacolo e forme della tragedia*. Laterza, Roma- Bari.
- Beare W., (2003), *I Romani a teatro* , Laterza, Roma-Bari.
- Bellincioni, M., (1981), *Il termine "persona" da Cicerone e Seneca*, in AA.VV, *Quattro studi latini*, Università di Parma, pp.39-111.
- Berti, E. (1995), *Individuo e Persona: la concezione classica*, "Studium", 4/5, 1995, pp. 515-527.
- Berti, E. (1992), *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in AA.VV. , *Persona e personalismo*, Gregoriana, Padova, pp.43-74.
- Cambiano G., (2006), *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, Edizioni della Normale, Pisa.

- Carli, E. (2003) *Mente e Azione. Un'indagine nella filosofia analitica.* Wittgenstein, Ascombe, von Wright, Davidson, Il Poligrafo, Padova.
- Cartesio, R. (1641), *Meditazioni metafisiche*; tr. it. in *Discorso sul metodo e meditazioni metafisiche, con le obiezioni e risposte*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1967.
- Cassin R., (1969), *Amicorum discipulorumque liber, Problèmes de protestino internationale des droits de l'homme*, Editions A. Pedone, Paris.
- Chalmers G., (2003), *Introduzione al personalismo*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XCVI, Edizioni Università della Santa Croce, Roma, pp.590-601.
- Chiodi P. , (1970), *Introduzione a Kant. Scritti morali*, Utet, Torino.
- D'Agostino, F. (2004), *Parole di bioetica*, Giappichelli Editore, Torino.
- Dahlbom, B. (1993), *Dennett and his critics*, Blackwell, Oxford.
- Damasio A.R., (1994), *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano.
- Darwin, C. (1859), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*; tr. it. della 6^a ed. del 1872 *L'origine delle specie*, Boringhieri, Torino, 1967.
- Dawkins, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford; tr.it. *Il gene egoista : la parte immortale di ogni essere vivente*, A. Mondadori Editore, Milano 1992.
- Dawkins, R. (1986), *The Blind Watchmaker*, Norton & Company Inc., New York; tr. it. *L'orologiaio cieco. Creazione o evoluzione?*, A. Mondadori Editore, Milano 2003.
- Dennett, D. C. (1978), *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, MIT Press; tr. it. *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, Adelphi, Milano 1991.
- Dennett D. C, Hofstadter D. R. (1981), *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and soul*, New York Basic Books, Di Francesco, M. (1996), *L'io della mente: fantasie e riflessioni sul sè e sull'anima*, Adelphi Edizioni 2006.
- Di Francesco, M. (1998), *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

- Engelhardt, H. T. Jr. (1986), *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press Inc., New York; tr. it. Manuale di bioetica, Il Saggiatore, Milano 1991.
- Frankfurt, H. G. (1971), *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 11-26.
- Feynman, R. P. (1985), *QED: The Strange Theory of Light and Matter*, Princeton University Press, Princeton; tr. it. *QED. La strana teoria della luce e della materia*, Adelphi, Milano 1989.
- Gurevic Aron , (1996), *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Editore Laterza , Roma-Bari.
- Galilei, G. (1992) *Il Saggiatore*, (a cura di) Sosio L., Feltrinelli, Milano.
- Hegel F., (1960), *Fenomenologia dello spirito*, (a cura di), De Negri E., La Nuova Italia, Firenze.
- Heidegger M., (1976), *Essere e tempo*, (a cura di), Chiodi P. Longanesi, Milano.
- Hume, H. (1739-1740), *Opere filosofiche I. Trattato sulla natura umana*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999.
- Kant I., (1981), *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari- Roma.
- Ledda A., (2002), *La fenomenologia tra essenza ed esistenza, Husserl e Tommaso d'Aquino a confronto*, Carocci, Roma .
- Locke J., (1690), *An Essay concerning Human Understanding*.
- Maritain J. (1995), *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia.
- Marie J- B., (1975), *La Commission des droits de l'homme de l' O.N.U.*, avantipropos de R. Cassin, Preface de K. Vasak, Editions A. Pedone, Paris.
- Milani M., (1994), *L'ultimo degli antichi*, Camunia, Milano.
- Montaleone C. , (1989), *L'io, la mente, la ragionevolezza. Saggio su David Hume*, Boringhieri, Torino.
- Moravia S., (1983), *Educazione e pensiero*, Le Monnier , Firenze.
- Mounier E. , (1949), *Il personalismo*, Mursia, Milano.
- Nedoncelle M. (1948), *Prosòpon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, in *Revue de Sciences Religieuses*, 22, pp.277-299.
- Nietzsche F. (1968), *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano.
- Nietzsche F., (2008), *La nascita della tragedia*, Mondadori, Milano.

- Pareyson L., (1940), *La filosofia dell'esistenza e Karl Jasper*, Loffredo, Napoli.
- Pareyson L. , (1950), *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano.
- Rigobello A., *Il personalismo e Mounier*, in *Questioni di storiografia filosofica*, Editrice La scuola, Brescia, Vol. 5, pp. 360-367.
- Rossi M. M., (1955), *Saggio su Berkeley*, Laterza, Bari.
- Sant'Agostino, (2004), *Esistenza e persona* , (a cura di), Santi G., Città nuova editrice, Roma.
- Sartre J.P., (1946), *L'esistenzialisme est un humanisme*, trad. it. Mursia, Milano.
- Sartre J.P., (1997), *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Feltrinelli, Milano.
- Sciacca F., (2000), *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Giuffrè, Milano.
- Schopenhauer A. (2006), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bompiani, Milano.
- Spera S., (1983), *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Roma-Bari.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.
- Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 4
- Vattimo G., (1974), *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano.
- Vecchiotti I., (1970), *Introduzione a Schopenhauer*, Roma, Bari, Laterza.
- Wojtyla Karol, (Giovanni Paolo II), *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani , 2003

APPENDICE

Déclaration universelle des droits de l'homme

Préambule

Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde.

Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme.

Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression.

Considérant qu'il est essentiel d'encourager le développement de relations amicales entre nations.

Considérant que dans la Charte les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande.

Considérant que les Etats Membres se sont engagés à assurer, en coopération avec l'Organisation des Nations Unies, le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

Considérant qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement.

**L'Assemblée Générale proclame la présente Déclaration universelle
des droits de l'homme**

comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des Etats Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction.

Article premier

Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

Article 2

1. Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

2. De plus, il ne sera fait aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté.

Article 3

Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne.

Article 4

Nul ne sera tenu en esclavage ni en servitude; l'esclavage et la traite des esclaves sont interdits sous toutes leurs formes.

Article 5

Nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.

Article 6

Chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique.

Article 7

Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.

Article 8

Toute personne a droit à un recours effectif devant les juridictions nationales compétentes contre les actes violant les droits fondamentaux qui lui sont reconnus par la constitution ou par la loi.

Article 9

Nul ne peut être arbitrairement arrêté, détenu ou exilé.

Article 10

Toute personne a droit, en pleine égalité, à ce que sa cause soit entendue

équitablement et publiquement par un tribunal indépendant et impartial, qui décidera, soit de ses droits et obligations, soit du bien-fondé de toute accusation en matière pénale dirigée contre elle.

Article 11

1. Toute personne accusée d'un acte délictueux est présumée innocente jusqu'à ce que sa culpabilité ait été légalement établie au cours d'un procès public où toutes les garanties nécessaires à sa défense lui auront été assurées.

2. Nul ne sera condamné pour des actions ou omissions qui, au moment où elles ont été commises, ne constituaient pas un acte délictueux d'après le droit national ou international. De même, il ne sera infligé aucune peine plus forte que celle qui était applicable au moment où l'acte délictueux a été commis.

Article 12

Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et à sa réputation. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes.

Article 13

1. Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un Etat.

2. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays.

Article 14

1. Devant la persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays.

2. Ce droit ne peut être invoqué dans le cas de poursuites réellement fondées sur un crime de droit commun ou sur des agissements contraires aux buts et aux principes des Nations Unies.

Article 15

1. Tout individu a droit à une nationalité.

2. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa nationalité, ni du droit de changer de nationalité.

Article 16

1. A partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution.

2. Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux.

3. La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'Etat.

Article 17

1. Toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété.

2. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa propriété.

Article 18

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce

165

Dott.ssa Rossana Maria Marras

La persona nella sua irriducibile unicità.

Dal mondo greco alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, fino all'età contemporanea.

Dottorato in Fondamenti e Metodi delle Scienze Sociali e del Servizio Sociale

XX Ciclo

Università degli Studi di Sassari

droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.

Article 19

Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit.

Article 20

1. Toute personne a droit à la liberté de réunion et d'association pacifiques.
2. Nul ne peut être obligé de faire partie d'une association.

Article 21

1. Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis.

2. Toute personne a droit à accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays.

3. La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics ; cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et au vote secret ou suivant une procédure équivalente assurant la liberté du vote.

Article 22

Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays.

Article 23

1. Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage.

2. Tous ont droit, sans aucune discrimination, à un salaire égal pour un travail égal.

3. Quiconque travaille a droit à une rémunération équitable et satisfaisante lui assurant ainsi qu'à sa famille une existence conforme à la dignité humaine et complétée, s'il y a lieu, par tous autres moyens de protection sociale.

4. Toute personne a le droit de fonder avec d'autres des syndicats et de s'affilier à des syndicats pour la défense de ses intérêts.

Article 24

Toute personne a droit au repos et aux loisirs et notamment à une limitation raisonnable de la durée du travail et à des congés payés périodiques.

Article 25

1. Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires ; elle a droit à la sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté.

2. La maternité et l'enfance ont droit à une aide et à une assistance spéciales. Tous les enfants, qu'ils soient nés dans le mariage ou hors mariage, jouissent de la même protection sociale.

Article 26

167

Dott.ssa Rossana Maria Marras

La persona nella sua irriducibile unicità.

Dal mondo greco alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, fino all'età contemporanea.

Dottorato in Fondamenti e Metodi delle Scienze Sociali e del Servizio Sociale

XX Ciclo

Università degli Studi di Sassari

1. Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. L'enseignement élémentaire est obligatoire. L'enseignement technique et professionnel doit être généralisé ; l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite.

2. L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités des Nations Unies pour le maintien de la paix.

3. Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants.

Article 27

1. Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent.

2. Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.

Article 28

Toute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international, un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet.

Article 29

1. L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seule le libre et plein développement de sa personnalité est possible.

2. Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique.

3. Ces droits et libertés ne pourront, en aucun cas, s'exercer contrairement

aux buts et aux principes des Nations Unies.

Article 30

Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant pour un Etat, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés qui y sont énoncés.