



CONGRESSO TOMISTA INTERNAZIONALE
L'UMANESIMO CRISTIANO NEL III MILLENNIO:
PROSPETTIVA DI TOMMASO D'AQUINO
ROMA, 21-25 settembre 2003



Pontificia Accademia di San Tommaso

-

Società Internazionale Tommaso d'Aquino

E' l'unicità della persona il fondamento metafisico della sua dignità?

Prof. Stephen L. Brock
Pontificia Università della Santa Croce

In his important book *The Selfhood of the Human Person*, the personalist philosopher John Crosby argues that the dignity belonging to any person, as person, rests on a special "incommunicability" or uniqueness about him. Crosby's reasoning is that there is a kind of absoluteness or infinity pertaining to the very constitution of the personal subject, and that according to this infinity, the person in a sense exists "as if he were the only one". Crosby suggests that this "existential" incommunicability may be rooted in an "essential" one: a unique form, whereby each person is virtually a species of his own. Crosby's treatment invites comparison with Thomas Aquinas's thought. Drawing upon Thomas, I argue three things. 1) On various grounds, including Crosby's own fine analysis of the infinity belonging to persons, the characterization of the person as existing "as if he were the only one" is not at all appropriate. In fact it does not follow from the person's being infinite, unless we think of this in a material way, rather than in the spiritual way that Crosby himself insists upon. 2) Whether or not a person has a species of his own, this cannot be the same as the infinity belonging to him as a person. 3) Each person is indeed "irreplaceable", for the simple reason that he is an end in himself. A subject's being an end in himself depends, not on having an incommunicable difference, but on having a mind.

Elemento di qualsiasi umanesimo autentico — credo — sarebbe il riconoscimento che ogni essere umano abbia la dignità indicata dal termine "persona". Una persona è un individuo che per sua natura è un fine, uno che esiste per se stesso, non solo come mezzo o strumento di altro. Tale nozione della persona è oggi così scontata che sembra superfluo cercare di difenderla. Ma per determinare a quali enti va applicata, bisogna capire bene il suo fondamento ontologico.

Altrettanto scontato oggi, e in *qualche* senso anche indubbio, è che ogni persona sia unica e irripetibile. Spesso questa proposizione sembra in qualche modo collegata a quella precedente. Di solito infatti, viene affermata con una certa aria di solennità, come per suggerire che nello stesso atto di pronunciarla, si presenta la persona come un essere che gode di speciale valore.

Qualche anno fa, il filosofo John Crosby — che è tra i più noti dei pensatori personalisti in ambito anglosassone — ha pubblicato un ampio studio

sulla persona intitolato *The Selfhood of the Human Person*¹. Il secondo capitolo si intitola "Incomunicabilità". Crosby adopera questo termine per ragioni tecniche; ma risulta chiaro che, nel senso in cui egli lo intende, sarebbe pressoché sinonimo di "unicità". In questo capitolo, Crosby cerca di stabilire il suddetto collegamento in modo rigoroso. Vuole infatti rilevare una speciale "incomunicabilità", ossia unicità, appartenente alle persone, e trovare in essa la base della dignità propriamente personale.

Nelle pagine che seguono vorrei evidenziare alcuni punti molto validi della trattazione di Crosby, nonché un grave problema, che emerge a mio avviso dal suo tentativo di legare la dignità personale all'unicità. Cercherò inoltre di mostrare che, sebbene la dignità della persona significhi che essa sia *insostituibile* in un modo in cui gli altri esseri nel mondo non lo sono, l'unicità non rientra nella spiegazione di questo. Autore di riferimento per la mia discussione sarà Tommaso d'Aquino. Non penso che questo ci allontana dalla prospettiva di Crosby. Lo stesso Crosby infatti, trova appoggio negli scritti di Tommaso sulla persona, e mi sembra che i due pensatori abbiano molto in comune, forse più di quanto Crosby stesso si accorga. Ad ogni modo, credo che alcune considerazioni metafisiche prese da Tommaso possono aiutarci a vedere che l'argomento di Crosby contenga una certa incoerenza, e che tale incoerenza si può risolvere senza intaccare il principio della dignità della persona, per cui la persona è per se stessa.

Come se fosse il solo

Una parte molto utile della trattazione di Crosby è il suo distinguere diversi tipi di unicità, e il mostrare che molti di questi *non* costituiscono una base per la dignità propriamente personale. Il più ovvio è l'unicità che appartiene a ogni individuo, in quanto tale: il fatto di non essere predicabile di molti. In questo senso, anche se risulta ovvio che ogni persona è unica, detta unicità non le conferisce alcun valore speciale. Infatti, così come non ci possono essere molti enti che sono Socrate, non ci possono essere molti enti che sono Lassie, né molti che sono Monte Everest, né molti che sono questa copia del giornale di oggi. Ma evidentemente ci sono *altre* copie, uguali. E si può almeno immaginare un altro monte della stessa grandezza, figura e composizione dell'Everest, e addirittura un altro cane uguale a Lassie. L'unicità personale che Crosby cerca è molto lontana da ciò che possiamo chiamare l'unicità meramente "numerica". Sarebbe più nella linea dell'unicità "formale", o del fatto di essere "unico nel suo genere".

¹ JOHN F. CROSBY, *The Selfhood of the Human Person*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996; citato qui col solo numero di pagina. Le traduzioni sono mie.

E tuttavia, come evidenzia bene Crosby, non sarà qualsiasi modo di essere “unico nel suo genere” a stabilire la dignità personale. Non è infatti difficile concepire classi o insiemi che per forza hanno un solo elemento, ma la cui unicità non indica alcun valore intrinseco: “l’ultimo dinosauro”, “la figlia unica degli Smith”, “il primo libro scritto da Husserl” (65). Anzi, in tali esempi, ciò che rende unico il soggetto è meramente accidentale. Non c’era nulla nell’ultimo dinosauro stesso che lo faceva essere tale. Ciò che si cerca è qualcosa intrinseco alla persona.

Ma nemmeno questo basta. Crosby esclude anche quelle caratteristiche che indicano qualche valore o eccellenza intrinseca, e che sarebbero almeno “praticamente” impossibili da riprodurre, ma che appartengono soltanto all’ambito delle abilità, dei successi, ecc.: il tipo di unicità cioè che appartiene ai “grandi personaggi” (68-70). Questo mi sembra un punto importante. Non è necessario supporre che ogni persona offra un “contributo” unico o eminente al mondo — come se, per così dire, ognuno dovesse avere una voce nel libro dei record mondiali. Perché, anche se ciò fosse vero, questo non servirebbe per esprimere il valore di ogni persona appunto in quanto persona. Si starebbe valutando la persona come una sorta di mezzo — un mezzo per l’arricchimento del mondo. Il fine non sarebbe la persona stessa, bensì il mondo. O detto in modo più preciso, anche se il contributo della persona si giudicasse buono in sé, un fine particolare ordinato alla perfezione complessiva del mondo, ciò che verrebbe apprezzato sarebbe soltanto qualcosa *appartenente* alla persona: una qualità, un successo. Non sarebbe la persona in sé, cioè lo stesso soggetto che *ha* quella qualità o quel successo. Crosby afferma:

Nella nostra nuova prospettiva personalista, non sarebbero solo le qualità e le eccellenze, ma anche il loro soggetto, la persona che le ha, questo o quell’essere umano particolare, a presentarsi davanti a noi come di valore, buono. Adesso per la prima volta il dato di valore che si chiama la dignità della persona si presenterebbe, e si presenterebbe come radicato nell’identità (*selfhood*) incomunicabile.... Anche l’amore per le altre persone diventerebbe possibile per la prima volta, perché ora sarebbe possibile andare col nostro amore al di là delle qualità delle persone, e attingere alle persone stesse. (66)

Cos’è allora questa identità incomunicabile che funge da fondamento per la dignità personale? Crosby la concepisce come la versione “assoluta” di qualcosa che si trova pure, in modo ristretto e in diversi gradi, negli enti non-personali. Considerare questi ci aiuta a definirla. Per esempio, se osserviamo qualsiasi essere vivente, anche una pianta, troviamo che possiede ciò che egli chiama un «centro interiore» da cui esiste e agisce. Il vivente non è il mero portatore di perfezioni “superficiali”, perfezioni che soltanto gli “capitano” dal di fuori, come nel caso del pezzo di carta che porta le notizie. La struttura e la crescita di un albero derivano da una fonte intrinseca allo stesso albero. Essa

non è una parte corporea all'interno dell'albero; determina infatti la stessa unità e ordine tra le sue parti. Sarebbe ciò che una volta si chiamava "anima".

Questo centro interiore si dimostra ancora più forte nel caso degli esseri che hanno conoscenza. Qui, il centro stesso è capace di arricchimento e sviluppo. Ci sono "avvenimenti" nell'anima di Lassie. Le sue percezioni e desideri sono ciò che erano soliti chiamarsi "atti immanenti", atti che rimangono "nella fonte", dentro al soggetto, da cui procedono. E attraverso questi Lassie si rapporta in modi molto più diversificati e significanti con altri esseri nel mondo.

Quando ci rivolgiamo alle persone, troviamo un centro interiore incomparabilmente più ricco e profondo. Gran parte del libro di Crosby viene dedicata alla disamina dei suoi vari aspetti. Agli scopi dell'argomento che stiamo considerando adesso, ciò che si vuole sottolineare è semplicemente la sua immensità. Il centro interiore personale ha qualcosa di incondizionato, una sorta di "assolutezza" e "infinità". L'idea non dovrebbe risultare strana. Sarebbe la «profondità insondabile», «l'abisso infinito di esistenza» che Newman ha descritto con tanta eloquenza.

Ciò che richiede maggiore spiegazione è il collegamento tra questa idea e quella dell'unicità o dell'incomunicabilità. Come riconosce Crosby, può sembrare che questa 'assolutezza' o 'infinità' non riguardi tanto l'incomunicabilità, quanto il fatto che ogni persona è un tutto a sé e non solo una parte (50). Ma egli insiste: «questa absolutezza o infinitezza sembra quasi coincidere con l'incomunicabilità personale»; questo perché ogni persona ha «*un essere proprio così forte da esistere come se in un certo senso gli altri non esistessero*» (51; corsivo suo). Ecco il punto cruciale. Crosby ci torna più volte. Ogni persona esiste «come se non ci fosse altro», «come se lui fosse il solo», ecc. È questa quindi la speciale incomunicabilità, o unicità, che è propria solo alla persona, e che, a differenza di tutti gli altri tipi di unicità, coinciderebbe appunto con la sua dignità in quanto persona: esistere come se non ci fosse altro. Potremmo dire che l'essere un tutto e non solo una parte, e l'essere unico, convergono "all'infinità".

Certo, Crosby non vuol dire che ogni persona è letteralmente "la sola": è "come se", oppure "quasi" come se (248). E insiste che la sua formula non implica solipsismo o esclude la comunione interpersonale. Anche gli altri ci possono impressionare come qualcosa di più di "parti" del mondo. Cita Buber sul *Tu*: «senza vicino, è tutto in sé, egli è *Tu* è riempie i cieli. Ciò non significa

che niente esiste tranne lui. Ma tutto il resto vive nella *sua* luce» (55; corsivo suo)².

Ad ogni modo, Crosby pensa che “esistere come se fosse il solo”, ben inteso, esprima una solida verità sulle persone. E cioè che le persone, come tali, non sono assoggettate alle «leggi della quantità numerica finita». Le unità in un numero sono meno del numero, parti di un tutto; e sono tanto meno, quanto più grande è il numero. Ma le persone non vengono diminuite o relativizzate da nessun numero di altri. Potremmo dire che, anche se cresce l’offerta, il prezzo di ciascuno resta uguale. Essendo infinito, ognuno è così grande da essere “come se non ci fossero gli altri”. Crosby prende molto sul serio questa resistenza al “numerarsi”. Cita Guardini:

Chi dice “io” esiste solo una volta. Questo fatto è così radicale che sorge la domanda se la persona come tale si può veramente classificare, o quali dovrebbero essere le classificazioni affinché l’uomo ci si possa mettere come persona. Possiamo — per prendere una forma elementare di classificare — contare le persone? Possiamo contare le *Gestalten*, gli individui, le personalità — ma possiamo, pur restando fedeli al concetto di “persona”, parlare in modo intelligibile di “due persone”? ... Qui la ragione si impunta. (51)³

Crosby prosegue suggerendo che tali considerazioni potrebbero fornire un argomento per qualcosa di immateriale nell’essere della persona (52-53). Le cose materiali sono estese nello spazio, e quindi assoggettate alle leggi della quantità numerica finita. Due sono più di una, tre più di due; e se il numero è molto grande, ogni unità singolare è praticamente trascurabile.

In modo simile, per quanto riguarda la “classificazione”, Crosby propone che cerchiamo un “contenuto essenziale” unico in ogni persona umana, analogo a ciò che Tommaso sostiene nel caso degli spiriti puri, gli angeli. Così come ogni angelo è la sua propria specie, forse ogni persona umana sarebbe anche una specie a sé, una vera sotto-specie dell’umanità (63-64).

L’unico vero mondo

Come si può notare, l’analisi su cui Crosby fonda la sua teoria dell’incomunicabilità o dell’unicità della persona offre elementi molto validi per risaltare la dignità personale. A mio avviso però, l’affermazione decisiva, quella che esprimerebbe l’unicità propriamente personale — che ogni persona esiste come se fosse la sola — è semplicemente non vera. Pur accettando tutte le

² La citazione è presa da MARTIN BUBER, *I and Thou*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1958, 100.

³ La citazione è presa da ROMANO GUARDINI, *The World and the Person*, Chicago: Regnery, 1965, 215-216.

spiegazioni e precisazioni di cui Crosby la circonda, a me non sembra affatto che l'essere persona — e tanto meno quello delle persone umane — si presenta così. Sono varie le obiezioni che si potrebbero addurre, credo, ma una delle più forti viene dallo stesso Crosby.

In un capitolo successivo, “Soggettività e Oggettività”, Crosby dedica delle belle pagine a ciò che lui chiama la «trascendenza verso una certa infinità» che si manifesta nella soggettività umana (161-173). Tale trascendenza è qualcosa in più rispetto a quella a noi familiare degli atti “intenzionali”, l'essere diretto ad un oggetto. Essa consiste in una tensione verso ciò che è “al di là” degli oggetti che ci circondano. Crosby la descrive come una «passione per il definitivo (*ultimacy*)», una passione «metafisica». Qui cita il detto aristotelico secondo cui l'anima intellettiva è «in un certo modo tutte le cose». Crosby associa questa trascendenza al desiderio distintivamente umano di rapportarsi con le cose così come sono in sé, cioè al desiderio di verità.

Gli altri animali, osserva Crosby, vivono all'interno di “ambienti”. Si rapportano ad altre cose, ma solo all'interno dell'orizzonte di bisogni e istinti particolari. Gli uomini invece vivono — o almeno hanno un impulso a vivere — nel “mondo”, la totalità di ciò che è. E mentre ci possano essere diversi ambienti per diversi animali, «c'è solo un mondo» (166). Non si tratta di una provocazione alle sensibilità post-moderne; perché non si vuol dire affatto che le persone umane possano «comprendere ed esaurire» il mondo (167). La passione per il definitivo è un infinito *bisogno* (164). Si potrebbe citare ancora Aristotele: l'anima è solo «in potenza» tutto.

In realtà si sta rilevando un'altra dimensione della totalità e profondità infinita della persona:

Possiamo percepire una “corrispondenza” tra il fatto che ogni persona è un tutto e mai una mera parte..., da un lato, e il fatto che ogni persona è aperta alla totalità di ciò che è, dall'altro. Il fatto che siamo degli tutti, e non parti, viene in qualche modo espresso e vissuto ogni volta che viviamo nel mondo e non ci lasciamo chiudere all'interno di qualche ambiente. (168)

Crosby vede in questa trascendenza verso il mondo una caratteristica squisitamente personale. «Si potrebbe infatti ‘definire’ la soggettività personale nei termini della nostra tensione verso la totalità; si potrebbe dire che la soggettività personale sia quella profondità di interiorità in un essere vivente che lo apre al regno assoluto di tutto ciò che è» (169). È prova di dignità (168).

Ora, io non voglio affatto controbattere questa idea di una “trascendenza verso l'infinità” nella persona; anzi. Ma a me sembra che essa costituisca un argomento molto forte contro la tesi che la persona esiste, o anche “quasi”

esiste, con una sorta di auto-sufficienza metafisica, “come se non ci fossero altri”. Il bisogno di totalità è essenzialmente personale. E comunque l’unico vero mondo verso cui esso mi spinge non è il “mio” mondo. Non lo comprendo o esaurisco. Ci ricordiamo di Agostino: trovo la luce della verità “dentro” di me, ma non è la “mia” verità. La verità è indipendente da me e più grande di me. In questo discorso, sarebbe il mio stesso essere persona, con la sua passione per il definitivo, a convincermi che io *non* sono il solo, *non* sono “il mondo intero”; nemmeno quasi. Mi dimostra che *non* tutto vive “nella mia luce”. Stupisce che Crosby in questo punto non noti nemmeno una tensione.

Ma è valida la sua mossa decisiva, quella che porta dalla profondità infinita della persona all’essere “come se fosse l’unico”? L’argomento è che nella misura in cui è una sorta di infinità, la persona sfugge alle leggi della quantità numerica finita. Anche se di fatto ce ne sono molte, esse non possono, in quanto persone, classificarsi insieme e contarsi come elementi della classe. Ognuno dev’essere una classe a sé. L’infinità, per così dire, non lascia spazio per altri.

Io penso che l’argomento sia fallace. L’infinità non implica che la persona sia come se, o anche quasi come se, fosse l’unica. L’implicazione si può evitare, facendo esattamente quello che suggerisce Crosby: pensare questa infinità come qualcosa di immateriale. Se l’infinità della persona sembra “non lasciar spazio” per altri, non sarebbe semplicemente perché stiamo immaginando una “massa” o estensione di qualcosa, qualcosa che “riempie i cieli”? Ma se l’infinità è immateriale, si tratta di una pura metafora. Basare un argomento su una metafora è rischioso.

Come insegna Tommaso, la “grandezza” immateriale non è questione di massa, ma di perfezione (*STh* I, 42, 1 ad 1). La capacità dell’anima di “diventare” tutte le cose, p. es., non è un potere di mangiare tutte le cose. È il potere di assimilare le “forme”, le verità delle cose. Anche se una persona potesse *esaurire* il mondo in questo modo, non ci sarebbe motivo per considerarlo l’unico a farlo. Perché, a differenze dei beni corporei, un bene spirituale, quale la verità, si può comunicare a molti soggetti senza essere diviso o ridotto (*STh* I-II, 28, 4, ad 2; III, 23, 1, ad 3). Non ci occorre “competere” per la verità sul mondo, pur essendo noi molti e il mondo uno. E similmente, il fatto che una persona resta “immensa” anche con la presenza di altri non esclude la possibilità di classificarla — in quanto persona — con altri. Dice Guardini che la ragione si impunta davanti all’idea di contare le persone. Tommaso non si impunta affatto.

Per prendere l'esempio estremo, Tommaso considera del tutto ragionevole contare le persone della Santissima Trinità. La perfezione assolutamente infinita di ogni Persona non la rende affatto "come se fosse l'unica"⁴. E Tommaso affronta direttamente la questione delle "leggi dei numeri". Contro la possibilità di contare le Persone divine, si obietta che «laddove c'è numero, c'è tutto e parte; e quindi, se c'è un numero di Persone in Dio, allora in Dio bisogna porre tutto e parte, il che ripugna alla divina semplicità» (*STh I*, 30, 1, obj. 4). Ma Tommaso distingue:

il numero è duplice, e cioè il numero puro e semplice, p. es., due, tre, quattro; e il numero nelle cose numerate, come due uomini o due cavalli. Se dunque nelle cose divine il numero si prende in senso assoluto o in astratto, nulla impedisce che in esso ci sia tutto e parte; ma preso così, il numero esiste solo nella nostra concezione, poiché il numero assoluto esiste solo nella mente. Se invece si prende il numero così com'è nelle cose numerate, allora nelle creature uno è parte di due, e due di tre, come, p. es., un uomo è parte di due, e due di tre; ma non è così in Dio, perché il Padre è grande quanto tutta la Trinità. (*STh I*, 30, 1, ad 4)

Più in genere, Tommaso insiste spesso che si possono contare enti immateriali. Lo spiega attraverso una distinzione all'interno del numero che esiste "nelle cose" (*STh I*, 30, 3). Un tipo di numero è ciò che rientra nel genere della quantità. Si forma per la «divisione del continuo»; p. es., tagliando una torta in un numero di fette. Questo numero esiste solo negli enti che hanno estensione. Si applicherebbe agli enti immateriali solo per metafora. Ma c'è un altro numero che è "trascendentale", non limitato ad un solo genere. È «qualcosa di metafisico»: appartiene all'ente in quanto ente, alla stessa stregua di "uno" e "molti" (cfr. *STh I*, 11, 1 & 3). Tale numero è costituito per la «divisione formale». La divisione formale non è questione di tagliare qualcosa in parti. È semplicemente la distinzione che esiste tra le forme opposte e diverse. È così che si possono numerare gli angeli, che sono delle forme sussistenti. Sono enti molto perfetti; e proprio per ciò, Tommaso giudica che il loro numero sarà immenso (*STh I*, 50, 3).

Tuttavia, nel brano sopraccitato, Tommaso afferma che nelle creature, uno è parte di due, e due di tre. Il tutto è più grande di ogni parte. Questo perché ogni parte è finita. Lui sta parlando delle *essenze* create. Anche le *essenze* angeliche sono finite. È vero che la loro immaterialità conferisce una certa infinità, nella profondità della loro capacità per l'attività immanente. Questa

⁴ Crosby afferma che dal punto di vista della fede cristiana, ogni persona divina possiede la natura divina come se egli fosse l'unico (58, 252). Io non riesco a capire questo. È per le relazioni tra di loro che le persone divine sono *constituite*. Se prescindiamo da due di esse, la terza semplicemente scompare. Specialmente interessante qui, anche per quanto riguarda l'infinità e la dignità delle persone divine, sono *STh I*, 40, 3 e *STh I*, 42, 4.

capacità è ciò che Tommaso chiama la loro mente, e ciò che Crosby chiamerebbe la loro soggettività. Ma Crosby stesso sostiene che nel caso degli uomini, la soggettività della persona è distinta dal suo proprio essere o dalla sua identità essenziale (*selfhood*); e lui pensa che questa distinzione dimostra che, alla fin fine, l'identità essenziale della persona umana sia finita⁵. Per Tommaso questi punti si applicano anche agli angeli (*STh* I, 54, 2; cfr. I, 7, 2).

Parlo di questo anche avendo presente la congettura di Crosby, per cui nelle persone umane ci sarebbe qualcosa di simile all'unicità essenziale degli angeli. Certo, per Tommaso, dal momento che la sostanza dell'angelo non è che forma, ogni angelo esaurisce la propria specie. Ma questo è un discorso diverso dall'infinità della propria soggettività. Infatti, anche un'intera specie creata è essenzialmente finita. È solo parte del mondo. E quindi, anche se si mostrasse che ogni persona umana sia una specie a sé, non vedo in che modo questo rientrerebbe nella spiegazione della sua dignità personale. Dimostrerebbe solo che lui è una *parte* unica del mondo, un "contributo" unico alla sua perfezione totale. Questo non è ciò che stiamo cercando.

Meglio del mondo

Sarà chiaro, spero, che niente di quanto si è detto va contro l'attribuzione di una sorta di profondità infinita alle persone. E questa infatti sembra essere nella linea di ciò che stiamo cercando. Ho tentato di mostrare però che tale infinità non è di per sé motivo per dire che la persona è unica, "come se fosse la sola"; e che l'unicità essenziale, come quella degli angeli, è un altro discorso. Abbiamo anche notato che Crosby stesso respinge vari tipi di unicità. Secondo me dobbiamo iniziare a sospettare che l'unicità stessa non sia ciò che stiamo cercando.

Ma, si protesterà, se mettiamo a parte l'unicità o l'irripetibilità della persona, non stiamo ammettendo il pensiero che una persona potrebbe essere totalmente *sostituibile*? È possibile che un ente sia del tutto sostituibile, e che tuttavia esista per se stesso? Credo di no. Ma io proporrei che l'essere per se stessi sia indipendente dall'unicità; e che, per questo stesso motivo, pure l'essere insostituibili lo sia. A mio avviso, anche se si potesse *clonare* una persona — o perfino clonare la sua stessa *anima* — sia lui che il suo clone sarebbero insostituibili.

Cosa realmente significa essere per se stessi? Ciò che disse Crosby sulla "prospettiva personalista" ci offre una pista. Se avessimo questa prospettiva,

⁵ 124-144, 266-268. Sarebbe per ciò che bisogna dire che la persona umana esista solo "quasi" come l'unica.

«non sarebbero solo le qualità e le eccellenze, ma anche il loro soggetto, la persona che le ha, questo o quell'essere umano particolare, a presentarsi davanti a noi come di valore, buono»; e allora potremmo «andare col nostro amore al di là delle qualità delle persone, e attingere alle persone stesse».

Ora, pure Tommaso fa questa distinzione, esplicitamente. Anzi, semmai, la fa in un modo ancora più radicale di Crosby. Per Tommaso, non si tratta solo di spostare l'apprezzamento o l'amore, dalle qualità ed eccellenze ai loro soggetti. La sua distinzione è tra un tipo di apprezzamento e di amore meramente ristretto e secondario, «amore di concupiscenza», e il tipo assoluto e principale, «amore di amicizia». Vale la pena soffermarci un attimo su questa distinzione⁶.

Tutte e due sono veri amori. Quindi entrambi trattano i loro oggetti come “buoni”, ossia, “da godere”, “desiderabili da avere”. Ora però, desiderare che un ente sia goduto o “avuto” è sempre desiderare che sia avuto *da* qualche ente: o dall'amante stesso, o da uno che egli prende come un “altro sé”, un amico. È qui che i due amori differiscono. L'amore di amicizia vuole che *il suo stesso* oggetto, che è o l'amante stesso o l'amico, abbia il bene. L'amore di concupiscenza invece vuole che il suo oggetto, p. es., una bottiglia di vino, sia avuto da un altro ente, non da sé stesso. Quest'altro ente è, per ciò stesso, oggetto di amore di amicizia. Ecco perché l'amore di concupiscenza è secondario. Sempre suppone e si rifà ad un amore di amicizia.

Per di più, ciò che si ama con amore di concupiscenza, come tale, è un oggetto secondario di amore. Lo si ama soltanto con, e per, un altro amato. L'amore di amicizia vuole che il suo oggetto abbia il bene; e il bene che vuole per il suo oggetto non è sempre *altro* del suo oggetto. Perché, se si vuole che un ente abbia un bene qualsiasi, certamente si vuole che abbia (o continui ad avere) *se stesso*. E quindi l'oggetto dell'amore di amicizia è, come tale, un oggetto più auto-sufficiente di amore. La distinzione è forte: Tommaso infatti paragona la differenza tra gli oggetti dei due amori, come beni, alla differenza tra la sostanza e l'accidente, come enti⁷.

⁶ Per delle trattazioni complete e eccellenti della distinzione e del suo rapporto con la concezione tommasiana di persona, si vedano i seguenti studi di DAVID M. GALLAGHER: “Person and Ethics in Thomas Aquinas,” *Acta Philosophica*, IV.1 (1995), 51-71; “Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas,” *Mediaeval Studies*, 58 (1996), 1-47; “Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others,” *Acta Philosophica*, VIII.1 (1999), 23-44.

⁷ *STh* I-II, 26, 4; *In De divinis nominibus*, cap. IV, lect. 9 (Marietti §404-405).

È solo un paragone, non uno stretto parallelismo. Ovviamente gli accidenti, p. es., le qualità, si possono amare solo con amore di concupiscenza. Ma secondo Tommaso, anche molte sostanze si possono amare solo in questo modo: il vino, un cavallo, e infatti qualsiasi ente irrazionale. Il motivo è semplice. Solo gli esseri razionali, le persone, possono veramente “avere” il bene, in senso proprio. “Avere” un bene non significa solo che esso sia “in” te o “presso” di te. Significa avere la padronanza del suo godimento, ossia, essere pienamente capaci di sfruttare la sua bontà. Ciò esige il libero arbitrio (*STh* II-II, 25, 3; cfr. I, 38, 1). E la radice del libero arbitrio è la mente, la “profondità infinita” della persona. È questa ciò che permette rapportarsi in modo perfetto al bene, cioè, in quanto bene e nella sua universalità (*STh* I, 59, 1 & 3).

All'inverso, lo stesso fatto di essere libera significa che la persona è un ente per natura atto ad avere il bene, non solo ad essere avuto da un altro. E il primo bene che lui è atto ad avere è il bene che lui stesso è. Vedere questo, è vedere che lui è per se stesso. *Liber est causa sui*⁸.

Se questa spiegazione è corretta, allora l'essere per se stessi non ha nulla a che fare con la questione se ci sono, o ci possono essere, altri simili. Si tratta del rapporto che uno ha con se stesso, non del modo in cui si paragona con altri. È il suo essere tale che il suo bene — e in primo luogo lui stesso — sia *per lui*, non solo per un altro (sebbene possa essere *anche* per un altro). E a me sembra che questo sia sufficiente per mostrare che lui non è sostituibile.

Se il suo bene non fosse per lui, allora infatti, basterebbe che ci fosse un altro uguale a lui in bontà, per poterlo eliminare a favore dell'altro. Colui che dovrebbe godersene sarebbe ugualmente soddisfatto. Ma se il bene della persona è per lui stesso, eliminarlo significherebbe che il soggetto da soddisfare non c'è più. Sostituirlo non avrebbe senso. Anche nell'economia, non è strettamente vero che ogni volta che l'offerta cresce, il valore delle unità scende. Ciò è vero solo se la domanda resta uguale. Con ogni nuova persona, non solo c'è un bene addizionale, ma anche una nuova domanda per il bene. Ed evidentemente nessun altro può soddisfare la domanda che una persona ha per se stessa.

La mia conclusione sarebbe che la dignità della persona si basa sulla sua profondità infinita, che la rende capace di avere il bene; e che tale dignità è del tutto compatibile con l'essere essenzialmente *parte* del mondo. Non credo che sia compatibile con l'essere parte di un soggetto che “ha” il bene; una persona

⁸ ARISTOTELE, *Metafisica* I.2, 982b26. Per un uso specialmente interessante di *liber est causa sui* all'interno della spiegazione del termine “suo”, che significherebbe “per lui”, si veda *STh* I, 21, 1, ad 3.

non può far parte di una persona. Ma il mondo non è una persona. Non lo è, nonostante sia l'unico, e nonostante sia un tutto e in nessun modo una parte. Perché il mondo è uno e un tutto soltanto nel modo di una moltitudine ordinata (*STh* I, 47, 3). Non è un vero soggetto, e tanto meno un soggetto con una "soggettività infinita" o una mente. Possiamo dire che il mondo, preso come un tutto, è soltanto un "bene da godere" o "da avere".

Le persone che dapprima "hanno" il mondo sono un'essenza infinita, la quale non è parte del mondo, ed è il bene supremo. La bontà del mondo intero, che è il suo ordine, è una somiglianza di questa essenza (*STh* I, q. 47, a. 1). E le essenze delle persone che sono parti del mondo, le persone create, sono solo parti di questa somiglianza. Se però consideriamo non solo le essenze di tali persone, ma le persone stesse, come soggetti che hanno il bene, troviamo una somiglianza del bene supremo che è ancora più perfetta di quella del mondo intero. Perché la loro capacità si estende alla bontà del mondo intero, e anche oltre. Si estende fino all'essenza divina stessa, che loro possono conoscere e amare (anche con amore di *amicizia*: *STh* I, 60, 5). «L'universo è più perfetto della creatura intellettuale, in modo estensivo e diffusivo», afferma Tommaso, «ma in modo intensivo e collettivo, la somiglianza della perfezione divina si trova maggiormente nella creatura intellettuale, che è capace di avere il sommo bene» (*STh* I, 93, 2, ad 3). Non credo che si possa dire che Tommaso venda la persona umana a buon mercato⁹.

⁹ Ringrazio il Prof. Kevin Flannery, SJ e la Prof.ssa Federica Bergamino per le loro osservazioni su un abbozzo di questo saggio.