

La persona e il sacro. Per un possibile punto d'incontro tra filosofia e antropologia

Giuseppe Pulina

The person and the holy: a convergence between philosophy and anthropology

Abstract

In this essay I will examine how philosophy and social sciences conceptualise the term 'person'. This is not a simple word. We all frequently use this term, but this is not at all a common concept. The word 'person', although ordinary, conveys a concept that is at the center of philosophical discussions. The Latin authors maintained that "Sumptum est nomen personae a personando eo quod in tragoediis et comediis recitatores sibi ponebant quendam larvam ad repraesentandum illum, cuius gesta narrabant decantando" ("The term person comes from personate because in the tragedies and comedies the actors used to wear a mask to represent the person whose deeds they were reporting"). How do we represent and interpret this fundamental concept? It is necessary to note the centrality of the human person in Christian anthropology. According to the theories of Possenti, Cassirer, Simone Weil and Max Scheler, a concrete idea of person can materialize. The 'person' will be a moral as well as an ontological subject and its sign will be the possible link between philosophy and anthropology, as far as spirituality is concerned.

Keywords: person, holy, spiritual, personalism, empathy

Quale relazione può stabilirsi tra filosofia e antropologia in merito ai temi attinenti la dimensione spirituale dell'esistenza umana? Una domanda, questa, che presuppone l'esistenza e il rilievo di un orizzonte spirituale proprio dell'uomo, qui assunto a background di riferimento più che come vero e proprio oggetto d'indagine. La risposta alla domanda può trovarsi in uno specifico ambito della ricerca filosofica, vale a dire in quella che è una delle diramazioni più recenti, feconde e significative della stessa filosofia: l'antropologia filosofica. È da questa specifica disciplina della filosofia che ha preso corpo un interesse notevole e crescente per i temi dell'identità umana e della persona. In molti casi, interrogarsi sulla posizione dell'uomo nel mondo (giusto per riprendere il titolo di uno scritto di Scheler, da molti considerato il padre fondatore dell'antropologia filosofica) significa porsi una domanda sul significato da accordare al concetto di persona. Formulata la domanda, data la risposta (operazione che non si può, certo, liquidare con pochi passaggi), si entra in una sfera di valori e significati per così dire spirituale.

1. Una preliminare definizione di “spirituale”

Il termine “spiritualità” non è facilmente definibile, perché impiegato con accezioni varie. “Spirituale” sarebbe ciò che è relativo allo “spirito”; “spirituale” può essere ciò che si oppone al “materiale”; affine, ma non riducibile a “religioso”, “spirituale” è anche la parola che solitamente usiamo per indicare una modalità di relazione al trascendente che viene avvertita e sperimentata intimamente, tant’è che per “spirituale” s’intende non di rado la dimensione più intima dell’interiorità dell’uomo, il luogo in cui, per Agostino, trovava riparo e ospitalità la verità. Per Agostino, è risaputo, la spiritualità aveva una chiara matrice religiosa. Per l’uomo del nostro tempo, queste due dimensioni della vita (la religiosa e la spirituale) non sempre necessariamente si implicano, ma è chiaro che la spiritualità deve essere, tra gli elementi che caratterizzano una vita religiosa, un valore imprescindibile e un’istanza fortemente radicata. Il padre domenicano Théodore Pinckaers ha sottolineato con parole semplici e dirette come la ricerca della spiritualità sia diventata una necessità quasi fisiologica (un’urgenza epocale?) per l’uomo contemporaneo. «Noi viviamo in un mondo in cui l’uomo è trascinato verso l’esterno con una forza continuamente crescente, dentro un universo che si trasforma per impulso delle scienze e delle tecniche, nell’afflusso delle notizie che ci giungono da tutta la terra e nel fermento dei problemi economici, sociali e politici che ci sollecitano. Da un altro lato tuttavia si constata in molti una sete sempre maggiore di interiorità sotto il fascino dei valori spirituali. È dunque diventato indispensabile riflettere sulla domanda: come concepire l’interiorità propria della vita spirituale in questo mondo dove siamo chiamati a vivere e ad agire come cristiani? Questa ricerca è tanto più necessaria in quanto il vocabolario della vita spirituale è ormai sorpassato. Abbiamo bisogno di ristabilire il contatto con la realtà dietro alle parole per restituire ad esse il loro vigore»¹.

Una prima proficua direzione da seguire può essere così l’affinamento terminologico e concettuale che la filosofia può garantire con il suo strumentario concettuale. Un approccio analitico al mondo della vita può essere d’aiuto alla causa, anche se questo, tuttavia, non basterebbe, perché, come chiederebbe Pinckaers, occorrono parole non sganciate dal contesto vitale del quale, proprio quelle stesse parole, vogliono sondare la consistenza. Questa esigenza è stata avvertita soprattutto da quanti, occupandosi di antropologia filosofica, hanno sentito l’urgenza di meglio definire il concetto di persona. Uno dei principali contributi che gli studi antropologici hanno tratto dal campo dei fenomeni religiosi e spirituali è, in effetti, proprio questo concetto. Variamente definibile come entità giuridica² (è a partire da

¹ PINCKAERS T., *La vita spirituale del cristiano secondo San Paolo e San Tommaso d’Aquino*, Jaka Book, Roma 1996, p. 83.

² Così Kelsen sulla nozione di persona in diritto: «La dottrina pura del diritto ha riconosciuto il concetto di persona come un concetto di sostanza, come la ipostatizzazione di postulati etico-politici (per es. libertà, proprietà), e lo ha perciò dissolto. Come nello spirito della filosofia kantiana, tutta la

tale concetto e oggettivizzazione dello Spirito che per Hegel ha, non a caso, inizio il diritto), soggetto economico, istanza etica e forma biologica (si pensi soltanto all'interesse della bioetica per questa nozione), il concetto di persona che si è configurato nel pensiero cristiano (il più intimamente congeniale a chi scrive) comprende tutte queste "facce", mantenendo, tuttavia, una forte caratura morale. Sarà, allora, opportuno chiedersi quanto possano convergere l'idea religiosa di "persona" e l'idealizzazione (cioè la fissazione in un tipo, un campione concettuale, un prototipo teorico) che di questo termine, in tempi soprattutto recenti, la filosofia ha elaborato e proposto. E cioè: quanto la persona di cui si occupa l'antropologia filosofica (cristiana ed ebraica, in particolare) è la stessa di cui si occupano altre discipline che hanno come principale oggetto di studio l'uomo? E – altra domanda pressante – quanto sarà facile intendersi sull'uso di questo termine, se più di una riserva in tal senso viene espressa proprio da chi (pensiamo, in particolare, a Simone Weil), pur avendo edificato una filosofia dell'uomo, vede nel personalismo, e, quindi, in quanti fanno uso del concetto di persona, nient'altro che un abbaglio speculativo?

2. Persona e sacro, secondo S. Weil

Quando diciamo "persona", per Simone Weil, evochiamo una nozione astratta, una parola che si presta ad un numero spropositato e incontrollabile di accezioni³. Questa inaffidabilità ne renderebbe impossibile l'identificazione con il sacro. Non sarebbe la persona ad essere sacra, ma un'entità ancor più irriducibile ed esclusiva: l'uomo. «Questa è la prova che il vocabolario della corrente di pensiero moderno detta personalista è errato. E in questo campo, dove c'è un grave errore di vocabolario, è difficile che non vi sia un grave errore di pensiero. C'è in ogni uomo qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. Non è neppure la persona umana. È semplicemente lui, quest'uomo»⁴. La "persona", dunque, non dice, riducendosi a parola insignificante, perché inadeguata a rivelare in pieno la profondità e la dignità dell'uomo, in cui, per Simone Weil, consiste la componente di sacro che è presente in ogni essere umano. Per questa filosofa francese, il cui pensiero è da anni al centro di una vera e continua riscoperta, sacra è nell'uomo la sua capacità, più o meno offuscata, più o meno inibita, di operare il bene. Per muoversi in questa direzione, la persona, tutto ciò che è personale, può essere un limite, un ostacolo da superare. «Ciò che è sacro – scrive Simone Weil – ben lungi dall'essere la persona, è ciò che, in un

sostanza viene ridotta a funzione» (KELSEN H., in KELSEN H, TREVES R., *Formalismo giuridico e realtà sociale*, ESI, Napoli 1992, p. 216).

³ «È impossibile definire il rispetto della persona umana. Non è solo impossibile da definire con le parole. È il caso di tante nozioni luminose. Ma questa nozione non può neanche essere concepita; non può essere definita, delimitata da un'operazione muta del pensiero» (WEIL S., *Morale e letteratura*, ETS, Pisa 1990, p. 37, anche in GAETA G., *Simone Weil*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole 1992, p. 142).

⁴ GAETA G., *Simone Weil*, cit., 141.

essere umano, è impersonale. Tutto ciò che è impersonale nell'uomo è sacro, e soltanto quello⁵. Se di spirituale si può parlare, lo si deve allora fare in riguardo a qualcosa di impersonale, ma, in un certo senso, anche secondo un'idea di strumentalità, perché il bene può fare da ponte tra l'uomo e Dio, è il bene che può ridurre lo scarto (l'infinita differenza qualitativa) tra l'umano e il divino.

La diffidenza tutta weiliana per un uso costante del termine "persona" deriva primariamente dalla battaglia che questa filosofa ingaggiò contro le visioni collettivistiche e olistiche della vita associata. Quando il ricorso e il riferimento alla persona, per quanto strumentali alla fine risultino essere, vengono facilmente riscontrati nelle teorie che hanno concepito e giustificato alcune delle ideologie totalitarie del secolo passato, è chiaro che del concetto di persona ci sarebbe poco da salvare. È bene però precisare che la critica di Simone Weil fa leva sull'elaborazione di un concetto che le stava, per così dire, più a cuore: il bene e il sacro. Per lei, se l'uomo è persona, il bene non può che avere una natura impersonale, non appartenendo all'uomo; il bene rimanda alla sacralità del divino; ecco perché, entrando nel merito del rapporto tra Dio e gli uomini, che il concetto di persona sembra talvolta poter abbinare in una inscindibile relazione, Simone Weil può scrivere quanto segue:

«È vero che la parola persona è applicata spesso a Dio. Ma nel passo dove Cristo propone Dio stesso agli uomini come il modello di una perfezione che è comandato loro di compiere, non vi aggiunge soltanto l'immagine di una persona, ma soprattutto quella di un ordine impersonale: 'Diventare i figli di vostro Padre, quello dei Cieli, in quanto fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e cadere la sua pioggia sui giusti e sugli ingiusti»⁶.

Perché, ci chiediamo ancora una volta, a Simone Weil sta per così dire stretta la nozione di persona? Non solo, crediamo, per gli abusi cui viene ordinariamente sottoposta nella corrente prassi linguistica, ma anche – questo è il punto – perché, a suo modo, ne riscontrerebbe una plateale insufficienza. Chi ama l'uomo (anche se fa questo in nome e in ragione di Dio) non avrà parole adeguate per descriverne ed esaurirne la ricchezza. Anzi, per motivi di segno opposto che proveremo ad esaminare, l'uso della nozione di persona potrebbe venire sconsigliato perché ritenuto troppo "forte" e carico di eccessivi significati e valore per l'uomo.

⁵ GAETA G., *Simone Weil*, cit., p. 145.

⁶ WEIL S., *La Persona e il sacro*, in GAETA G., *Simone Weil*, cit., p. 166. Biblicamente inteso, il concetto di persona può contenere un'oscenità di fondo. È nell'Antico Testamento che si legge che Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza. Dio avrebbe, quindi, conferito all'uomo la natura di persona. Simile al Dio che lo ha creato, questo uomo non può confondersi con il suo creatore. Se vogliamo dirla con Pascal, è più simile ad un re spodestato che a un dio, coltivando il rimpianto dell'Eden e il senso della colpa. Simile a un re spodestato e privato del suo scettro, vive la condizione che gli è data come una pena e una vergogna.

Ma che cosa significa “persona” in ambito filosofico? Dopo quanto è stato affermato, sarà necessario chiarirsi meglio le idee.

3. Breve storia di una parola contesa

Se le parole acquistano il loro pieno rilievo solo quando l’uso che se ne fa rende consapevoli dell’univocità del loro significato (è, in effetti, nella distinzione semantica che si calibra e fonda il valore di una parola), sarà innanzitutto necessario chiedersi quanto questo rilievo sia stato acquisito dal termine la cui valenza concettuale stiamo qui indagando. A fare luce sulla complessa profondità concettuale della parola contribuisce l’uso che, ad esempio, ne facevano i latini. Sappiamo, infatti, che nella latinità il termine “persona” designava la maschera dell’attore teatrale⁷. Persona diventa così concettualmente un tratto identitario distintivo e costitutivo⁸. Senza la maschera, senza l’essere persona, non si poteva aspirare al ruolo di “personaggio”, e solo calcando bene la maschera la performance artistica poteva meritare il plauso ricercato. Personaggi o semplici figure: a qualsiasi livello, si tratti di vita vissuta o di vita rappresentata (il cui scarto non è sempre un dato di fatto), il mondo insegna che l’avvilente destino di una comparsa è quello di confondersi con altre comparse, non potendo emergere dall’anonimato. Persona-maschera diventa, in questo modo, anche un’entità portatrice di nome. Una maschera che si confondesse con mille altre maschere uguali ricoprirebbe una pura funzione ornamentale. All’uomo-massa di Ortega y Gasset viene, in effetti, difficile riconoscere i tratti identitari della persona.

La prima definizione di persona per così dire ufficialmente accreditata è quella che viene formulata da Boezio nel *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*: persona intesa come «rationalis naturae individua substantia»⁹. Una definizione che conoscerà una fortuna straordinaria, tant’è che ancora oggi questa viene accettata integralmente. Non verrà ripetuta sic et simpliciter, prestandosi a integrazioni e letture non sempre conciliabili, ma sarà sempre la piattaforma concettuale di sviluppi, anche terminologici, ad essa riconducibili.

⁷ «Sumptum est nomen personae a personando eo quod in tragoediis et comediis recitatores sibi ponebant quandam larvam ad repraesentandum illum, cuius gesta narrabant decantando» («il nome persona è stato tratto da ‘personare’, perché nelle tragedie e nelle commedie gli attori indossavano una maschera per rappresentare colui del quale, cantando, raccontavano le gesta», TOMMASO D’AQUINO, I Sent., d. 23, q. 1, a. 1).

⁸ Persona, fa presente Galimberti nel suo *Dizionario di psicologia*, è parola che «ricorre in psicologia in due accezioni: 1) come soggetto di relazioni secondo i diversi modelli teorici elaborati soprattutto in ambito filosofico e ripresi dalla psicologia nelle diverse costruzioni teoriche della personalità; 2) come maschera secondo il significato latino, che riferiva il termine alla maschera che gli attori adattavano sul volto e, per estensione, al ruolo che un individuo rappresenta nel sociale» (GALIMBERTI U., *Dizionario di psicologia*, UTET, Torino 1994, p. 763).

⁹ BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutichen et Nestorium*, c. 4.

D'altronde, quando Boezio la elaborò, aveva un duplice ordine di problemi da affrontare: calibrare correttamente la traduzione in latino dei termini impiegati dai filosofi greci (interdicendo, ad esempio, l'uso di "persona" per "ipostasis", più affine a "substantia") e liquidare una volta per tutte le dispute trinitarie che tanta confusione rischiavano di provocare sulla figura di Gesù Cristo. Quando Agostino interverrà sulla materia, accetterà il concetto boeziano di persona, ma, intendendolo, proprio sulla scorta di Boezio, come entità individuale, lo riterrà inapplicabile alle persone della Trinità, distinguibili solo secondo un ordine di relazione.

Con la sua definizione di persona, Boezio pone in risalto, come focus dell'enunciazione, la sostanza: «il richiamo alla sostanza – ha scritto Vittorio Possenti – mette in luce il carattere di soggetto esistente (sostrato), e non solo di semplice attività, della persona»¹⁰. Richiamandosi a questa formula e conducendo un sottile lavoro di concettualizzazione, Tommaso d'Aquino sposterà la tesi di un primato della persona all'interno dell'universo naturale al quale, comunque, l'uomo-persona appartiene. «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura», affermava Tommaso con un latino di non complicata comprensione. Vale a dire che la persona, sussistendo in una natura razionale, coincide con quanto di più alto e nobile si trovi nella natura¹¹. Schiarato dalla parte della definizione boeziana di persona, Tommaso comprende che la caratterizzazione di questa dipende dalla relazione e reciproca implicanza dei quattro termini (*rationalis, natura, individua, substantia*) da cui è costituita.

Vicino all'impostazione tomistica, ma attento anche a cogliere e valorizzare la vivacità e le suggestioni teoriche di contributi provenienti da più campi filosofici, Possenti vede nel concetto di persona il principio costitutivo di una nuova filosofia, capace di respingere gli attacchi delle concezioni antipersonalistiche e di riscattare l'uomo dall'oblio dell'essere che ha generato, a partire da Cartesio, una divisione, fattasi più netta in Hume e Kant, tra gli ambiti dell'ontologia e della gnoseologia. «Che cosa definisce la persona? Il suo corpo? L'unità dell'io autocosciente che rimane se stesso entro il molteplice fluire delle sensazioni? La memoria che, raccogliendo nei suoi padiglioni i momenti successivi dell'esistenza vissuta, evita lo sparpagliamento e la frammentazione di sé nel tempo? Sono gli atti di volontà, conoscenza e amore che fluiscono dall'io? È la capacità di porsi in relazione con l'alterità? La persona è tutte queste cose insieme, che trovano un nucleo ultimo di

¹⁰ POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, p. 29. Ci si richiamerà spesso al citato saggio di Possenti, il cui presupposto, in buona misura condivisibile, consiste «nell'idea che nella modernità filosofica sia accaduto un velamento della persona, che sarei tentato di chiamare 'controapocalisse', per quanto concerne non la sua dignità, numerose volte affermata, ma le sue radici ontologiche sostanziali. La crisi della sostanza in molte scuole della modernità impedisce la formazione di un adeguato personalismo a base ontologica» (p. 40).

¹¹ Questo perché, come osserva Possenti, «in nessun altro individuo si può rinvenire una gamma altrettanto ricca di perfezioni ontologiche e operative, e una più profonda unità, scaturente dalla forma sostanziale» (POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, cit., p. 30).

appoggio nel suo atto d'essere unico e unitario"¹². È chiaro che non ci troviamo in presenza del soggetto cartesiano, perché «Solo ad un certo grado di perfezione ontologica, quando si entra nella sfera della spiritualità e della libertà, il soggetto diventa persona: un microcosmo che agisce dando dei fini a se stesso. La persona sta più in alto del soggetto»¹³.

Stando più in alto del soggetto, irriducibile anche allo stesso concetto di individuo, la persona, come viene definita nelle filosofie cristiane del '900, potrebbe costituire una nozione metafisica non facile da accettare per chi ha fatto dell'antimetafisica l'indirizzo su cui incanalare per intero la riflessione contemporanea. Pensiamo a Cassirer e alla, comunque, forte suggestività di alcune sue teorie. «Non si può definire l'uomo riferendosi a qualche principio intrinseco che ne costituisca metafisicamente l'essenza né a qualche facoltà innata o a qualche istinto individuabile mediante l'osservazione empirica. La principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue – scrive Cassirer nel suo *Saggio sull'uomo* – non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. È questa opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della 'umanità'. Il linguaggio, il mito, la religione, l'arte e la storia sono gli elementi costitutivi di questa sfera, i settori che essa comprende»¹⁴.

La domanda che con molta spontaneità viene in superficie riguarda a questo punto la possibile mutazione dell'idea cassireriana di cultura all'interno di un'antropologia filosofica marcatamente personalistica. È possibile – questo è il focus del nostro interrogativo e, in fin dei conti, del presente contributo – salvaguardare una certa idea di persona, non ridimensionando in modo inaccettabile il rilievo che la costruzione di una cultura ha per l'uomo che ne è tanto l'edificatore quanto il principale beneficiario? Vale a dire: si può dare una definizione dell'uomo che, pur sottolineando quel rilievo, non riduca l'uomo ad un complesso di termini culturali?¹⁵ Per quanto sia incontestabile il fatto che l'uomo è ciò che fa, deve risultare chiaro che l'uomo è primariamente ciò che è. La dimensione della fabbrilità, gli spazi in cui opera e costruisce il mondo in cui abita sono, per così dire, le esplicitazioni tangibili e visibili del suo essere persona. Se lo diciamo "persona", dovremmo allora intendere che stiamo sondando una qualificazione profonda dell'umanità. Dissertare sui diritti dell'uomo (spesso ritenuto "cittadino" prima ancora che "persona") e solo in un secondo momento su quelli della persona è, oltre che scelta discutibile, un percorso di cui la storia ha messo bene in luce insidie e derive.

Giustamente Cassirer richiama l'attenzione sul valore, straordinario e grandioso, che il linguaggio, l'arte, la religione, la storia e il mito hanno per l'uomo, essendo questi gli ambiti che meglio lo qualificano. La dignità dell'uomo consiste,

¹² POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., p. 28.

¹³ POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., p. 36.

¹⁴ CASSIRER E., *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana*, tr. it. di Carlo D'Altavilla, Armando, Roma 2004, p. 144.

¹⁵ Tutto il sesto capitolo del *Saggio* di Cassirer è dedicato a tale questione.

d'altronde, anche nell'operare di cui sparpaglia le tracce nel corso della sua avventura terrena. Un operare che per Cassirer non avrebbe niente di metafisico, perché «è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della 'umanità'»¹⁶. L'uomo, dunque, quale prodotto degli stessi meccanismi di cui è artefice? Simbolo tra i simboli di cui è il più accreditato forgiatore? Più che riduttiva e intricata, una simile definizione di cultura può apparire seriamente rischiosa per il riconoscimento del ruolo che l'uomo occupa nel mondo. Il riconoscimento delle modalità di questo ruolo è il compito precipuo di una vera antropologia filosofica. Potremmo, allora, fare nostra la tesi di Dondeyne, per il quale «la cultura in fondo non è nient'altro che il modo in cui l'uomo o un gruppo umano si comprende e si esprime»¹⁷, ma anche «l'insieme delle mediazioni mediante le quali l'esistenza, nei suoi interventi concreti, riceve la possibilità di iscriversi in un universo di senso»¹⁸.

Alle diverse definizioni appartiene una comune convinzione: quella di un primato dell'uomo – che, per Cassirer, non potrà essere di natura ontologica – nel mondo. Intendendolo in termini di persona, dovremmo dire che questo «è un soggetto ben diverso da tutti quelli che ci appaiono nel mondo visibile, in quanto è dotato di logos, ossia di ragione e di linguaggio. L'accertamento della sua natura non può venire puramente e semplicemente ricondotto agli enti del mondo che, pur viventi, possono avere voce ma non pensiero né linguaggio»¹⁹. Anzi, accade proprio che, grazie all'azione di un soggetto capace di dettare legge nell'universo dei simboli, gli enti del mondo possano giovarne, acquistare un valore simbolico e non solo una patente di strumentale utilità.

La religione definisce un campo di valori, stili, usanze, convinzioni, principi, convenzioni; in essa si sedimenta un'impronta tipicamente e inconfondibilmente umana che chiamiamo "civiltà"; è, per dirla sempre con Cassirer, una tipica forma umana, cultura allo stato puro; eppure, c'è da chiedersi, costituisce, questa, il principale tratto distintivo tra l'umanità e le altre forme viventi (gli animali non umani, in particolare) che popolano il pianeta? La religione, scrive Cassirer, «Promette e prospetta un mondo trascendente i limiti della nostra esperienza, eppure resta umana, fin troppo umana»²⁰. Di altro avviso, per noi più condivisibile, sarà invece, come si vedrà oltre, Max Scheler.

Simile ad un re Mida che sa il fatto suo, l'uomo forgiatore di simboli, detentore della "magia" del linguaggio e dei segni, trasformerà il mondo che lo circonda. Contrariamente a Mida, non diventerà vittima dei poteri che possiede, anche se ogni abuso potrà impoverire l'originalità degli effetti prodigiosi di cui la sua

¹⁶ CASSIRER E., *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana*, cit. p. 144.

¹⁷ DONDEYNE A., *L'essor de la culture*, in *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps*, tomo 2, Parigi 1967, p. 7.

¹⁸ LADRIÈRE J., *Le concept de culture et les rapports entre la foi et la culture*, in MACQ P., *Foi et culture à l'université catholique de Louvain*, Louvain-la-Neuve 1988, p. 31.

¹⁹ POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., p. 35.

²⁰ CASSIRER E., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 150.

azione è capace. Non diversamente dall'homo technologicus, anche l'animal symbolicus di Cassirer rischierà però di soccombere alla marea soverchiante dell'artificio. La sovrabbondanza sarà tale e tanta da metterne a nudo la penuria, perché se quel mondo venisse, come d'incanto, a mancare, verrebbe meno anche l'uomo che lo ha reso possibile con la sua azione. Ora, se è vero che il valore di un'appartenenza culturale è requisito imprescindibile per decifrare una precisa formazione umana, ritenerlo esclusivo, oltre che ineludibile, costringerebbe a rinunciare a considerare persona l'uomo portatore di una data identità culturale. Artefici o derivati del processo di cui ci si sente parte? Qual è, in sintesi, la forma più originaria di identità? La risposta non è scontata e la sua formulazione dipenderà soprattutto da ciò che intendiamo per uomo.

4. Un'ulteriore puntualizzazione

Parlare dell'uomo in termini di persona significa prendere una particolare direzione e riconoscere che altre definizioni dovrebbero confacerglisi più difficilmente. Anzi, i filosofi personalisti sono convinti (e la loro risoluzione è quasi un programma d'azione) che non si possano dare termini alternativi o sostitutivi. Parlare di "soggetto" o "individuo" sarebbe non solo riduttivo, ma anche fuorviante. Estremamente chiara ci pare la posizione di Possenti: «Non è possibile identificare il concetto di persona e quelli di uomo o di individuo umano o di soggetto. Il primo è analogo, mentre quello di uomo univoco; nella sua latitudine analogica il primo si applica a Dio ove si realizza perfettamente, alle persone create puramente spirituali (angeli), all'uomo, il quale occupa il gradino più modesto nella scala dell'essere persona. Solo a questo terzo livello vale l'equivalenza fra i termini di persona umana e di uomo/individuo umano»²¹. Vale a dire che anche una pietra può beneficiare del riconoscimento dell'individualità. Mera materia o natura inorganica, percepita nella sua individualità, non potrà dirsi, tuttavia, soggetto. Perché, allora, non definire l'uomo almeno come soggetto e identificare questo concetto con quello di persona, facendo non di un'erba un fascio, ma del soggetto persona e viceversa? Quali contromisure ne scongiurerebbero una stretta identificazione? Tentiamo una possibile risposta.

"Soggetto" è termine scopertamente cartesiano, espressione della ricercata coincidenza tra la sostanza uomo e l'atto del pensiero, una "realtà pensiero", res cogitans appunto, cui è veicolata una ben precisa idea di uomo: operatore di pensieri, coscienza spirituale, pensiero vivente e autogiustificantesi. Kant, parlando di Ich denke ("io penso"), non intenderà proprio la stessa cosa, ma proseguirà sul solco soggettivistico aperto dalle riflessioni cartesiane, facendo dell'io il collettore e l'ordinatore di tutti i vissuti conoscitivi. Approfondendone l'esame e volendolo

²¹ POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, cit., p. 31.

sempre meglio definire, Kant identificherà nell'autocoscienza l'io di cui parla nella *Critica della ragion pura*²². Nella stessa opera, e precisamente nella *Dialettica trascendentale*, completerà la dissoluzione di una possibile idea sostanziale dell'io²³, servendosi della confutazione della psicologia razionale. Rimarrà in piedi l'immagine di un io defonemenicizzato, strumentale e funzionale al solo atto conoscitivo nel quale si concretizza ed esaurisce. Ora, se quest'immagine di un io ridotto ad una sorta di strumentario funzionale può sembrarci alquanto impoverita nei confronti di quell'immagine di uomo che crediamo di poter essere, rappresentare e incarnare (e qui, si capirà, dare carne ad un'idea non è più solo un modo di dire), la gnoseologia kantiana potrà risultare non del tutto convincente. Pur riconoscendo la specificità delle due opere e i meriti straordinari e intramontabili del filosofo di Königsberg, riteniamo che non sia del tutto inopportuno chiedersi, alla luce di quanto si è fatto emergere, quale sia l'idea kantiana di uomo che più sentiamo nostra: è l'uomo legislatore della natura che sa dare ordine all'universo dei fenomeni naturali o è piuttosto quello che, nella *Critica della ragion pratica*, si fa legislatore morale di un mondo che con la sua azione concreta e personale può contribuire a far diventare migliore per sé e per i suoi simili?

Parliamo di uomo e intendiamo, naturalmente, la persona. È più che ragionevole, d'altronde, presupporre la consistenza di uno sfondo personalistico anche nella filosofia kantiana. Sarà un personalismo di natura morale, e, come è stato opportunamente rilevato, «questo stigma ne segna la grandezza e il limite, poiché tale personalismo risulta in difficoltà quando è necessario mettere alla prova l'idea-realtà di persona dinanzi a situazioni di confine nelle quali è essenziale rispondere alla domanda su chi sia persona, ossia quando il discernere risulta più necessario»²⁴. Vale a dire che l'individualità, l'irriducibilità e l'esclusività della persona non sono

²² «Quale soggetto sostanziale di natura spirituale, dotato d'intelligenza, libertà, autocoscienza ed interiorità, la persona vive nell'apertura alla totalità dell'essere, secondo una proprietà radicale che è la capacità dell'anima (mente e volontà) di porsi in rapporto intenzionale con tutte le cose. Ogni persona vive in un modo originale le relazioni con l'altro e il mondo, e le esprime con caratteri creativi. Essa si presenta come un *centro di unificazione dinamica* che procede dall'interno, un'unità che dura nel tempo al di sotto di tutti i cambiamenti e al di là dei flussi psicologici, della molteplicità delle sensazioni, dello sparpagliamento temporale e spaziale dell'io. Vale perciò come una totalità: la persona non è mai mera parte» (POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., p. 38).

²³ Il processo di erosione del concetto di sostanza, il suo svuotamento ontologico, la sua deontologizzazione, viene, in effetti, portato a termine da Hume. In questo filosofo inglese del '700 tanto apprezzato da Kant, «L'io/persona risulta ormai pienamente psicologizzato, fenomenizzato, deontologizzato. Il soggetto è soltanto l'attaccapanni della memoria, un punto di accumulo di un processo, e la memoria un collante che cerca di tenere insieme alla bella e meglio il flusso molteplice delle percezioni: se la memoria si indebolisce, altrettanto accade dell'unità e identità dell'io, fragile isola pronta ad essere dissolta nella molteplicità pura. Oltretutto la sostanzialità della persona dilegua in Hume il concetto di interiorità, poiché non c'è interiorità dove sussiste solo una memoria psicologica spazializzata, temporale e senza la dimensione della profondità» (POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., pp. 45-46).

²⁴ POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., p. 49.

passaggi scontati. Vorremmo considerarli come dei riconoscimenti impliciti nel concetto stesso di persona, ma si deve onestamente ammettere che così non è.

«Persona – scrive Scheler in aperto contrasto con Kant – è l'unità-di-essere-concreta e in se stessa essenziale di atti di diversa natura, tale da darsi in sé prima di ogni essenziale differenza d'atto e, in particolare, prima della differenza tra percezione interna ed esterna, tra volontà interna ed esterna, tra sentire, amare, odiare nella propria interiorità o nella sfera dell'alterità ecc. L'essere della persona 'fonda' tutti gli atti essenzialmente diversi»²⁵. L'essere della persona è, dunque, ciò che di più specificamente umano si possa dare e riscontrare in un uomo. Uomo in quanto persona, dunque, tenendo però ben presente l'inscindibilità dei due termini.

A questa caratteristica fondamentale Scheler ne aggiunge un'altra non meno rilevante, perché fa della persona un essere che ha nell'apertura la sua principale vocazione esistenziale. Si vive, in effetti, con gli altri e per gli altri. Essere qui, ora e necessariamente con, termini di un passaggio che Scheler rinviene nella capacità dell'uomo-persona di aprirsi al mondo: «L'uomo è perciò quell'X capace di comportarsi come un essere illimitatamente 'aperto al mondo'. Diventar uomini significa elevarsi, in forza dello spirito, fino a potersi aprire al mondo»²⁶.

Questo esercizio di apertura chiama in causa uno dei talenti che meglio qualificano l'essere persona dell'uomo: l'empatia. Dobbiamo a Edith Stein una delle prime e più appassionate e profonde analisi di questo fenomeno. L'empatia è il correlato di quell'apertura al mondo e all'altro che, secondo Scheler, fa dell'uomo una sorta di "X" autotrascendente. Se l'uomo ne è in possesso, Dio non potrà esserne sprovvisto. Eppure, sottolineando la costitutiva originalità della persona e legando questo tema a quello delle sue ricerche sull'empatia, Edith Stein osserverà che neanche a Dio è consentito sostituirsi alla persona. La capacità di immedesimarsi nell'altro (quello che, in termini molto sintetici, si ritiene essere l'empatia) non potrà mai rendere una percezione totale e per così dire sostitutiva dell'altro che stiamo empatizzando, per quanto intenso e irrefrenabile possa sembrare il flusso dei vissuti altrui che sapremo sperimentare. L'empatia è anche un tramite tra il credente e Dio. Entrambi soggetti empatici, possono dare vita ad un'autentica relazione empatica. «Così l'uomo coglie la vita psichica del suo simile; così anche il credente – scrive Edith Stein nel suo primo vero saggio di filosofia – coglie l'amore, la collera e il comandamento del suo Dio; e Dio non può cogliere la vita dell'uomo in altro modo. Dio, che è onnipotente, non si può ingannare sulle esperienze vissute dell'uomo come invece si ingannano reciprocamente gli uomini sulle loro esperienze vissute. Tuttavia neanche per Dio le esperienze vissute degli uomini diventano sue proprie né assumono la stessa specie di datità di quelle proprie»²⁷. L'uomo come intelligenza

²⁵ SCHELER M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di CARONELLO G., S. Paolo, Milano 1996, p. 473.

²⁶ SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di PASSERA M. T., Armando, Roma 1997, p. 146.

empatizzante, allora, definizione che può valere – e per noi così è – come un’ulteriore specificazione dei talenti della persona.

Bibliografia

Boezio, Severino,

- *Liber de persona et duabus naturis contra Eutichen et Nestorium*

Cassirer, Ernst,

- *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana*, Roma: Armando, Roma, 2004

Dondeyne, Albert,

- *L'essor de la culture*, in *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps*, tomo 2, Parigi, 1967

Gaeta, Giancarlo,

- *Simone Weil*, S. Domenico di Fiesole: Edizioni Cultura della Pace, 1992

Galimberti, Umberto,

- *Dizionario di psicologia*, Torino: UTET, 1994

Kelsen, Hans, Treves, Renato,

- *Formalismo giuridico e realtà sociale*, Napoli: ESI, 1992

Ladrière, Jean,

- *Le concept de culture et les rapports entre la foi et la culture*, in Macq P., *Foi et culture à l'université catholique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, 1988

Pinckaers, Théodore,

- *La vita spirituale del cristiano secondo San Paolo e San Tommaso d'Aquino*, Roma: Jaka Book, 1996

Possenti, Vittorio,

- *Il nuovo principio persona*, Roma: Armando, 2013

²⁷ STEIN E., *L'empatia*, a cura di NICOLETTI M., Franco Angeli, Milano 1992, p. 64. Cfr. anche PULINA G., *L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein*, Civitella in Val di Chiana, Zona 2008, pp. 61-72.

Scheler, Max,

- *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano: S. Paolo, 1996

La posizione dell'uomo nel cosmo, Roma: Armando, 1997

Tommaso d'Aquino,

- *Sentenze*

Weil, Simone,

- *Morale e letteratura*, Pisa: ETS, 1990

