



La differenza tra “persona” e “uomo”. Un discernimento antropologico.

Juan Gabriel Ascencio, L.C.

Introduzione

I concetti *uomo* e *persona* vengono spesso usati come sinonimi. E lo sono davvero, almeno per certi versi¹. Tuttavia c'è da notare che non coincidono in tutto e per tutto. E non è facile trovare una risposta che faccia luce sulla questione. Manca per lo più un quadro più ampio, uno sforzo per trovare punti di riferimento validi che possano spiegare le differenze non meno che le somiglianze che esistono tra i concetti di “persona” e di “uomo”².

¹ Questo pare essere l'approccio più frequente alla questione sulla relazione tra “uomo” e “persona” anche nel Magistero pontificio contemporaneo e nei documenti vaticani. Paradigmatici a questo effetto sono i nn. 130, 131 e 133 del *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*. Invece, più attento alla differenza di senso tra i termini è il *YouCat* che ai nn. 56 e 58, offre queste spiegazioni: «La creazione degli uomini viene chiaramente descritta come differente da quella degli altri esseri viventi. L'uomo è una persona, il che significa che con la sua volontà e la sua intelligenza può decidersi a favore o contro l'amore». «L'essere umano non è qualcosa, ma qualcuno. Come nel caso di Dio, diciamo che l'essere umano è una persona: può spingersi col proprio pensiero al di là del proprio orizzonte e misurare tutta quanta l'ampiezza dell'essere; sa anche riconoscersi prendendo distanza da sé in senso critico e può agire su se stesso; può capire l'identità di altre persone, comprenderle nella loro dignità ed amarle» (AA. Vv., *YouCat*, Città Nuova Editrice, Roma 2011, 44-45).

² Tale situazione è del resto molto comprensibile. Il panorama culturale contemporaneo tende piuttosto a separare totalmente “uomo” e “persona”, considerando quest'ultima alla stregua di una categoria psicologica o religiosa senza valore filosofico. Perciò validi autori, come Robert Spaemann, hanno piuttosto sentito il bisogno di approfondire la verità che ogni uomo è

Tra questi due, quello di “persona” è quello più soggetto a confusioni. Non che esso sia stato assente nella filosofia contemporanea. Nella prima metà del XX secolo il personalismo ha provato a recuperare la ricchezza e nella seconda metà del secolo non sono mancati autori intenzionati a riformulare una visione ad un tempo filosofica e cristiano-cattolica globale, non più sulla base dell’essere, ma appunto su quella della persona.

Oggi, in un contesto divenuto più complesso a motivo delle speranze riposte nella tecnica per trasformare l’essere umano, ci si può domandare se proporre un’antropologia che mette la *persona* al centro sia una scelta accorta, all’altezza dei tempi. Il concetto di *persona* non appare forse indissolubilmente legato a certi presupposti socioculturali, filosofici e teologici che da qualche tempo sono caduti nell’oblio o che stanno tramontando velocemente? Ad ogni modo, possiamo domandarci: quale vantaggio derivi dal fondare qualsiasi sviluppo dell’antropologia *sulla persona* e non sull’uomo, sull’individuo, sul Sé o su altri concetti antropologici? Esistono motivi seri per ritenere che nel concetto di *persona* sia riposta ancora la comprensione più ricca di ciò che noi siamo, quella che più ci mette a contatto con la profondità del nostro essere, e che può aiutarci a far fronte nel migliore dei modi alle sfide presenti e future?

Paul Ricoeur non aveva dubbi al riguardo. Per lui, che rifletteva su questi argomenti sulla soglia del secondo millennio e si misurava già con varie delle sfide attuali, la persona rimaneva tuttora «il miglior candidato possibile per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali evocate da altri; voglio dire: un candidato migliore rispetto a tutte le altre entità ereditate dalle bufere culturali sopra ricordate. Rispetto a “coscienza”, “soggetto”, “io”, la persona appare un concetto sopravvissuto e ritornato a nuova vita»³. Su chiunque sceglie la persona come concetto antropologico fondamentale, ricade un dovere di responsabilità filosofica non minimo. Si devono comprendere almeno i lineamenti basilari che il termine ha avuto nel contesto della teologia patristica, nonché gli alti e bassi filosofici a cui la persona è andata incontro nella storia e in modo particolare nel periodo moderno, finché la

persona (cf. R. SPAEMANN, *Personae. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007, 230-242).

³ P. RICOEUR, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1998, 27.

filosofia contemporanea lo ha rinnovato. Tutto ciò al fine di affrontare con successo il vero nodo problematico. Esso è squisitamente filosofico e riguarda le differenze e somiglianze tra i termini “persona” e “uomo”. Tale sarà dunque il percorso di questo articolo, diviso in una prima parte, necessariamente breve e selettiva, nella quale predomina il discorso storico e una seconda parte di carattere più sistematico-speculativo, non però sprovvista di cenni di storiografia filosofica.

Prima parte: la persona nella storia del pensiero

A. Il cristianesimo e il concetto di “persona”

Se, provando a capire che cosa vuol dire “persona”, domandiamo come e quando sia stato scoperto questo concetto, può destare sorpresa quanto afferma al n. 76 l’Enciclica *Fides et Ratio*: «Anche la concezione della persona come essere spirituale è una peculiare originalità della fede»⁴. Ma non c’è da sorprendersi. Che la “persona” sia stata scoperta dal pensiero cristiano, mentre era rimasta ignota al pensiero classico, è un dato pacificamente accolto⁵.

Se ci si domanda sul perché tale scoperta sia vincolata al cristianesimo, allora la risposta migliore consiste nel riconoscere che con l’arrivo della fede cristiana l’uomo è uscito dalla sua autocomprensione in rapporto al cosmo e ha cominciato a comprendersi alla luce della rivelazione di Dio in Gesù, raggiungendo così un’approfondita e nuova

⁴ Il senso del termine “persona” sarebbe, appunto, quello di far vedere nell’essere umano un “essere spirituale”. E il fatto storico della scoperta della persona col cristianesimo è affermato chiaramente dal testo stesso.

⁵ Romano Guardini afferma che la filosofia moderna, incapace di cogliere la profondità della persona, l’avrebbe scambiata con il soggetto individuale (cf. R. GUARDINI, *Mondo e Persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2007, 150). Da parte sua, Xavier Zubiri afferma che il concetto di persona è assente dalla metafisica greca (cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1984, 323). Emmanuel Mounier ricorda che solo il cristianesimo introdusse il vero concetto di persona (cf. E. MOUNIER, *Il personalismo*, Editrice AVE, Roma 1964, 13). Robert Spaemann segnala che, senza la teologia cristiana, la persona non sarebbe stata riconosciuta (cf. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, 20). Emerich Coreth ribadisce che «solo nel pensiero cristiano l’essere personale acquista un peso completamente nuovo» (E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978, 149).

autocomprensione⁶. Infatti, la riflessione antropologica dei filosofi greci e romani privilegiava il termine “uomo” (*anthropos*), che appartiene al contesto cosmologico e serve per indicare uno dei viventi, certamente dotato della capacità di pensare. Il filosofo scettico Sesto Empirico ha coniato la famosa definizione che vede l’uomo come “animale razionale”. Il termine “persona” non è sconosciuto all’antichità precristiana, ma nei suoi sviluppi dall’ambito teatrale a quello legale e filosofico non giunge mai a ottenere il significato profondo che gli verrà attribuito nella riflessione cristiana. In sintesi, la filosofia precristiana conosce “persona” come *termine*, ma ignora il *concetto* di “persona” come esso verrà inteso a partire dal periodo patristico.

Occorre osservare che l’origine cristiana del concetto di “persona” non ne diminuisce in alcun modo il *valore filosofico*. La stessa Enciclica *Fides et Ratio* ci dà la chiave per capire ciò quando spiega i diversi “stati” della filosofia rispetto alla fede. Al n. 76 si legge che uno di questi stati è quello comunemente chiamato *filosofia cristiana*, riconoscibile da due aspetti: «uno soggettivo, che consiste nella purificazione della ragione da parte della fede»; e uno «oggettivo, riguardante i contenuti: la Rivelazione propone chiaramente alcune verità che, *pur non essendo naturalmente inaccessibili alla ragione*, forse non sarebbero mai state da essa scoperte, se fosse stata abbandonata a sé stessa»⁷. Una volta “scoperta” dal cristianesimo, la verità sulla persona rimane aperta all’indagine filosofica, che difatti si è esercitata abbondantemente lungo

⁶ Romano Guardini argomenta che il carattere di persona rimane «quiescente» nell’uomo finché non incontra quell’“Io” Assoluto che è stato rivelato in Gesù (cf. R. GUARDINI, *Mondo e Persona*, 164, 176). In sintonia con questa idea di Guardini, Hans-Urs von Balthasar osserva che nel periodo cristiano l’uomo «non può più prendere la sua misura in qualcosa di intracosmico, ma unicamente nel Dio che gli sta di fronte» (H.-U VON BALTHASAR, *Le persone del dramma: l’uomo in Dio. Teodrammatica II*, Jaca Book, Milano 2012, 372). Orbene, in realtà la misura dell’uomo è quella che Dio gli manifesta giudicandolo. Più avanti (376), von Balthasar segnala che con l’arrivo della fede cristiana tutti i fondamenti cosmologici e meta cosmologici svaniscono, poiché tutto è fondato solo dalla libertà di Dio. Da parte sua, Robert Spaemann spiega la scoperta della persona sulla base della riflessione sul “cuore” come centro morale dell’essere umano (cf. R. SPAEMANN, *Persone...*, 22, 196-199, 208).

⁷ In questo testo, l’Enciclica segue da vicino il pensiero di Guardini. Egli ha insegnato che esistono *realtà naturali* che, a motivo della loro complessità e della loro profondità, vengono di fatto conosciute bene solo nella misura in cui entrano in relazione con le verità rivelate (cf. R. GUARDINI, *Natura – Cultura – Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1983, 101, «Spirito vivente»).

i secoli per esplorarne l’ampiezza e la profondità, nonché i punti di connessione con la riflessione propriamente teologica.

Il pensiero cristiano, filosofico e teologico, ha un grande debito con Severino Boezio. La sua definizione della persona come sostanza individuale di natura razionale (*rationalis naturae individua substantia*) ha esercitato un profondo e benefico influsso. Essa non è stata coniata con il vocabolario neoplatonico prediletto dai Padri della Chiesa dei primi secoli. Boezio si serve piuttosto di un vocabolario aristotelico, del quale voleva conservare la purezza terminologica e teorica⁸.

Tuttavia, dobbiamo ricordare che questa definizione ha essa stessa una storia che la precede. Non è stato il cristiano Boezio a scoprire il concetto di persona. Piuttosto, quando egli prova a definirla, si colloca nella scia della riflessione sulla persona fatta nei tre secoli precedenti dai Padri della Chiesa. Questi secoli sono stati senz’altro uno dei periodi storici dall’intensa attività intellettuale, spesso motivata dalle acute dispute dottrinali contro diverse eresie.

Speciale valore ha avuto l’apporto dei tre grandi cappadoci, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa. Sulla base della rivelazione cristiana e dei dogmi dei primi concili della Chiesa, loro hanno portato la riflessione sulla persona a un livello teorico più raffinato.

Proviamo a entrare in questo contesto patristico. Osserviamo che in esso il concetto di persona è utilizzato accanto ad altri concetti, spesso per articolare importanti distinzioni. Quella più famosa è la distinzione fra “natura” (*ousía – essentia*) e “persona” (*hypostasis*). Essa venne applicata con grande successo nell’elaborazione del dogma trinitario e cristologico. Si dice: nella Trinità esistono tre *hypostaseis* (tre Persone divine: Padre, Figlio e Spirito Santo) e una sola *ousía* (la natura divina). E in Gesù esistono due nature (*ousíai*) in una sola Persona (*hypostasis*).

Purtroppo, la riflessione patristica venne poco conosciuta dall’antropologia filosofica posteriore a Boezio, che scriveva nel VI secolo. Invece, anche nell’epoca moderna e contemporanea la definizione di Boezio è stata commentata e ripetuta da antropologi di varie scuole e orientamenti. Non perciò ci si deve contentare con “ripetere Boezio”. La filosofia pone sempre nuove questioni e vuole riappropriarsi dei dati

⁸ Cf. D. GRACIA GUILLÉN, «Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 11 (1984), 72-73.

precedenti in nuovi contesti. Appare necessario “andare oltre Boezio”, prendendo la sua definizione come un punto di partenza e non come un punto di arrivo assoluto.

Vorremmo fare nostro questo ultimo atteggiamento. Siamo convinti che occorre andare oltre Boezio ma senza rinunciare né agli apporti che egli ha dato, né alla radice teologica originale. In poche parole, seguiamo l’ermeneutica della novità nella continuità.

In questa via troviamo un aiuto particolare in Tommaso d’Aquino. Egli ha elaborato una sintesi sulla persona che presenta in modo mirabile la dottrina cristiana, patristica e filosofica, con una profondità tale che occorre ritornare sempre a quella sintesi come a un punto privilegiato di orientamento. Le questioni della *Somma di Teologia* dedicate al tema della persona hanno esercitato un benefico influsso su teologi e filosofi nell’arco di quasi otto secoli⁹. Tommaso accoglie la definizione di Boezio, ma la colloca in un contesto più ampio dove convergono questi tratti fondamentali: la radice ontologica, la razionalità, la concretezza, il valore morale (dignità) e la relazionalità. Pochi autori sono riusciti a mantenere insieme una sintesi di tale armonia e profondità.

Le riflessioni del periodo patristico e medievale hanno fecondato il lavoro per migliorare la definizione della persona ma non hanno prodotto una definizione perfetta. Non potevano farlo. Infatti, poiché la filosofia si sviluppa nella storia e poiché l’uomo è un “animale ontologico”, aperto all’essere, pensiamo che non apparirà mai una definizione assoluta della persona o dell’uomo, capace di circoscrivere, quasi delimitando (imponendo dei “limiti”) alla persona in quanto tale¹⁰. Tuttavia, ciò non vuol dire che le definizioni di cui si serve l’antropologia siano tutte contingenti, false, relative o inutili. Piuttosto, vuol dire due cose: che ogni definizione metterà in evidenza qualcosa di importante, sottolineerà qualche aspetto, ma ne lascerà altri all’ombra; e che ogni definizione, per essere capita, deve essere riportata al suo contesto d’origine e, al tempo stesso, deve essere ripensata nelle circostanze nuove che ogni generazione si trova a fronteggiare.

⁹ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, qq. 28-32.

¹⁰ La natura umana, costitutiva della persona, può in certo senso essere delimitata poiché è sempre riferita a un’essenza, che rappresenta un grado d’essere caratteristico, diverso da altri gradi d’essere. Tuttavia, la persona umana è *più* della sua natura.

Per concludere queste considerazioni sulla persona nel periodo cristiano che ne vede la scoperta e le prime esplorazioni, vorrei riportare l'attenzione su un fatto che spesso rimane in ombra. Per quale motivo la riflessione sulla persona, che ha il suo inizio con la persona *in divinis*, a un certo momento si estende alla persona umana? Per quale motivo il discorso sulla persona non è rimasto confinato nella teologia trinitaria e nella cristologia, ma è passato anche all'antropologia teologica e persino all'antropologia filosofica? A poco serve provare a rispondere ricordando l'origine precristiana del termine “persona”. Altrettanto insufficiente è il richiamo a Tertulliano, che avrebbe tratto ispirazione dall'uso di “persona” in senso grammaticale (dunque, a partire da uno schema umano) per riflettere teologicamente sulle relazioni tra le Persone divine. Certo, il mistero inaudito dell'incarnazione del Verbo, che si rende vero uomo, vero figlio di Maria e discendente di Davide, giocherà sempre un ruolo insostituibile in qualsiasi risposta che si possa dare a tale domanda. Ma esso rappresenta, per così dire, solo la fase “discendente” e strettamente teologica di ciò che potremmo chiamare *l'allargamento semantico* dell'analogia del concetto di “persona”, dalla persona *in divinis* alla persona umana. Esiste una fase “ascendente”, resa possibile dalla fase “discendente”, nella quale l'elemento propriamente filosofico è assai ricco.

Vorrei indicare un tratto significativo della fase “ascendente”. Lo si può trovare *in nuce* nel prologo del vangelo di Giovanni, dove si legge: «A quanti l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome» (Gv 1,12). Qui viene documentato un fatto inaudito per l'antropologia greca anteriore a Cristo. Essa aveva riconosciuto nell'essenza umana un principio che determina i confini entro i quali si dispiega tipicamente l'agire umano. Comunemente ciò viene indicato in antropologia con il termine di *natura*. La natura umana fonda la possibilità di realizzare certe azioni (ragionare, scegliere, costruire abitazioni) e ne preclude altre (volare, respirare sotto l'acqua, pensare due cose allo stesso tempo). Tra queste possibilità aperte dalla natura umana, e perciò offerte alla libertà come orizzonte del divenire umano, certamente non era mai apparsa la possibilità di “diventare figli di Dio” come l'annuncio cristiano l'intende!¹¹ Perciò, quando tale

¹¹ La *Fides et Ratio*, parlando dell'obbedienza dovuta a Dio che si rivela, afferma: GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Fides et Ratio* (1998), n. 13: «L'atto con il quale ci si affida

possibilità viene annunciata come frutto dell'evento cristiano, all'antropologia si offre *ipso facto* un impensabile allargamento nel suo campo di ricerca. Una profondità non previamente sondata viene identificata. *Qualcosa* nell'uomo, qualche sua *profondità* finora sconosciuta, deve fondare almeno in un modo preliminare, come un abbozzo, la possibilità di trovarsi davanti alla scelta di diventare "figlio di Dio"¹². Certo, ciò non può essere portato a termine senza la grazia. Ma la grazia, anziché sostituirsi alla natura, la presuppone e collabora con essa.

In sintesi, quando l'annuncio cristiano afferma che ogni essere umano è chiamato a diventare figlio di Dio tramite l'adesione di fede, si presuppone una comprensione della *persona* che supera abbondantemente quanto la filosofia precristiana fosse mai stata in grado di prospettare nelle sue riflessioni sull'*uomo*.

B. Periodo moderno: la nascita del "soggetto" e il dualismo

Profondi cambiamenti nel panorama filosofico e teologico sono iniziati con figure quali Guglielmo di Occam e Duns Scoto. Loro introdussero nuove domande e prospettive nel pensiero del basso medioevo. L'orientamento divenne sempre meno ontologico, sempre più vicino all'epistemologia e alla logica. È questo il filone nel quale si è formato colui che la storiografia filosofica considera il padre della modernità: Cartesio. Egli mette al centro della sua filosofia un soggetto pensante (*cogito*) che s'interroga sull'esistenza del mondo extramentale seguendo il dubbio sistematico.

Provando a gettare uno sguardo generale sul modo in cui la persona è stata pensata durante la modernità possiamo servirci ancora della

a Dio è sempre stato considerato dalla Chiesa come un momento di scelta fondamentale in cui tutta la persona è coinvolta. Intelletto e volontà esercitano al massimo la loro natura spirituale per consentire al soggetto di compiere un atto in cui la libertà personale è vissuta in maniera piena».

¹² L'antropologia teologica ha ripreso, sotto l'influsso di K. Rahner, a parlare a questo riguardo di una *potentia oboedientialis*, provando così a scorgere un'apertura presente nella natura umana che, a contatto con la grazia, viene innalzata in modo tale da poter includere nel raggio delle sue possibilità ciò che previamente all'influsso della grazia sarebbe del tutto sottratto ad essa (cf. G. CANOBBIO - P. CODA, *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 248-249).

riflessione di Robert Spaemann. Il principio utilizzato da questo pensatore è semplice: una volta perduta la tensione tra la persona e la natura umana, il concetto di *natura* è quello che occupa il centro della riflessione. Di conseguenza, la persona viene identificata con ciò che di volta in volta appare come “altro” rispetto alla natura poiché non rientra nei suoi schemi¹³. Così, quando la natura viene pensata come priva di razionalità e di soggettività, la persona viene identificata con la ragione e con il soggetto psicologico (Cartesio e il razionalismo). Quando la natura viene pensata come priva di finalità, la persona viene identificata con la libertà intesa come la capacità di scegliere o darsi un fine (Rousseau, Sartre). Quando la natura appare come ciò che cambia, la persona viene pensata come ciò che deve rimanere costante in mezzo ai cambiamenti (Locke).

Gli esempi possono essere moltiplicati, ma ciò che interessa è capire che la modernità non pare capace di pensare l'uomo come persona e come essere naturale contemporaneamente. E quando l'integrazione tra natura e persona non è assicurata, subentra il *dualismo antropologico*. È questo il tema che occorre approfondire per comprendere l'antropologia del periodo moderno.

1. Il dualismo atomico

Non appare esagerato affermare che il *dualismo* è stato uno dei problemi più ricorrenti e insidiosi lungo la storia del pensiero antropologico occidentale. Forse l'esempio più noto è il dualismo cartesiano, nel quale la *res cogitans* e la *res extensa*, la mente e il corpo, sarebbero le due sostanze complete (e perciò autonome e separate) di cui l'uomo è composto.

Solitamente, le antropologie dualiste privilegiano *un solo elemento*, che viene identificato come l'essenza dell'uomo. L'antropologia moderna è stata particolarmente segnata da tale impostazione, essendo un'antropologia interessata a capire, non l'uomo né la persona, ma il *soggetto*. La domanda centrale da rivolgere alle antropologie dualiste antiche e moderne per capirle è questa: in quale elemento atomico consiste il

¹³ Cf. R. SPAEMANN, *Natura e Ragione. Saggi sull'antropologia*, 19-39, «Sulla nozione di natura umana».

soggetto? Per Cartesio quell'elemento è il *cogito*; per Platone è l'anima; per Locke è la coscienza; per Kant e per l'idealismo tedesco è il "io penso"; per Rousseau è la libertà; per altri autori moderni e contemporanei è la capacità di decisione o di comunicazione. Sarebbero questi gli elementi in virtù dei quali l'uomo è uomo o, più precisamente, soggetto umano.

Queste concezioni possono essere chiamate "antropologie atomiche"¹⁴. Infatti, il termine "atomo" (dal greco *a-tomos*: "senza tagli", "senza divisioni") indica chiaramente che in tali concezioni l'uomo avrebbe un solo elemento essenziale, un solo "nucleo atomico".

Una conseguenza ne deriva. Tutto ciò che si colloca al di fuori del nucleo atomico viene "declassato" e considerato secondario o accidentale. Detto in termini moderni, ciò che non fa parte del soggetto non può che essere "oggetto". Perciò esso appare come qualcosa che non è strettamente umana o personale. Per esempio, nella visione cartesiana, non pare possibile sostenere che il corpo sia a pieno titolo un corpo *umano*. Esso è solo materia estesa, simile in tutto a qualsiasi altro oggetto materiale del mondo, con la sola differenza che essa è unita accidentalmente al *cogito* in cui consiste il soggetto umano. Ai nostri tempi è molto visibile il dualismo presente in alcune teorie del *Gender*, laddove il *genere*, inteso come orientamento o identità sessuale che si sceglie, è ciò che conta, mentre il sesso biologico che segna il corpo non ha alcuna rilevanza.

Si può dire che il dualismo atomico di cui è inficiato il modello antropologico platonico-cartesiano sia un dualismo *strutturale*, nel senso che tale dualismo si verifica sul piano degli elementi strutturali dell'uomo. E poiché per identificare gli elementi strutturali ci vuole una filosofia di taglio ontologico, questi dualismi appaiono nelle epoche in cui l'ontologia, comunque essa venga concepita, è la prospettiva filosofica dominante.

2. Il dualismo dinamico di Locke

C'è un altro tipo di dualismo, cui potremmo dare il nome di dualismo *dinamico*. Esso è forse meno noto del dualismo strutturale, ma

¹⁴ In un'altra prospettiva, si può dire che si tratti di antropologie di taglio *essenzialistico*.

spesso ne deriva e ne manifesta altre conseguenze. E poiché non dipende da un’impostazione filosofica di taglio ontologico, esso può presentarsi nel contesto di filosofie che si rifanno più direttamente all’esperienza del soggetto: la fenomenologia, l’esistenzialismo, la filosofia analitica, ecc. L’antropologia di John Locke sarà il caso esemplare per riflettere su questo dualismo dinamico¹⁵. Nel suo *Saggio sull’intelletto umano* (1690), Locke si è interessato al tema dell’identità della persona. Nel *Libro II del Saggio*, il capitolo 27 è di speciale valore. Esso ha per titolo *Sull’identità e la diversità*. Infatti, al centro della sua attenzione non sta la ricerca della struttura ontologica dell’essere umano, come era il caso nelle riflessioni di Aristotele, di san Tommaso o di Cartesio, bensì il tema della sua *identità*¹⁶. Locke si domanda infatti come sia possibile comprendere l’identità personale.

Il problema filosofico che si riscontra in quelle pagine è che il modello antropologico utilizzato da Locke per pensare l’identità è un modello dualista e atomico. L’identità viene allora intesa come la *perfetta invariabilità* di un elemento atomico lungo il tempo. Quale è quell’elemento? Locke lo cerca nell’ambito dell’interiorità soggettiva, ossia nel solco del *cogito* cartesiano, del quale egli esamina le condizioni che ne permettono il funzionamento. La sua risposta è che quell’elemento invariabile sia la coscienza/consapevolezza (*consciousness*). Perciò essa rientra come punto chiave della sua famosa definizione della *persona* come «essere pensante e intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi, il che accade solamente mediante quella coscienza che è inseparabile dal pensare e, a me risulta, essenziale ad esso»¹⁷.

¹⁵ L’antropologia di Leibniz presenta un dualismo simile, ma preferiamo adottare il caso di Locke poiché ha esercitato un influsso storico più ampio e perché egli lo ha vincolato più direttamente al modo di concepire la persona. Tale influsso è stato evidenziato da Paul Ricoeur, che riserva nella sua riflessione sui «paradossi dell’identità personale» un ampio spazio al pensiero di Locke (cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011, 214-216).

¹⁶ L’identità è un tema che si è collocato sempre più al centro dell’antropologia filosofica a partire dalla seconda metà del XX secolo, soprattutto nell’area di lingua inglese ma anche in diverse correnti della filosofia continentale. In essa, l’influsso di Locke è evidente. Filosofi contemporanei quali Peter Singer, Derek Parfit e Paul Ricoeur hanno dedicato importanti opere – sebbene di valore molto diverso – a questo tema, prendendo posizione per o contro Locke.

¹⁷ J. LOCKE, *Saggio sull’intelletto umano*, Laterza, Bari 1974, 394.

Quale problema filosofico centrale emerge dalla proposta di Locke? L'incapacità della sua antropologia a *tenere insieme l'identità e il cambiamento*, che contrassegnano il fenomeno della vita. L'esperienza comune ci dice che le persone, non meno che altri viventi, non rimangono immutate ma che esse cambiano a motivo del tempo e a motivo delle loro azioni; e che quel cambiamento non è negativo poiché se è ben condotto, fa sì che le persone divengano più pienamente se stesse. L'identità della persona si mantiene nel tempo, e può essere perfettamente compatibile con il cambiamento. Questa è l'esperienza del divenire umano, che mantiene insieme l'essere e il divenire. Perciò è possibile dire: *persona si è, ma anche si diventa*.

Invece, quando si prova a pensare questa esperienza a partire dalle coordinate filosofiche di Locke, non è più possibile tenere insieme l'identità e il cambiamento. L'identità di un nucleo atomico viene sempre *minacciata* dal cambiamento poiché l'identità è concepita in modo assoluto¹⁸. Perciò qualsiasi mutamento che riguardi la coscienza, anche se è un mutamento accidentale, fa sì che non sia più possibile stabilire un rapporto di totale identità tra A^1 e A^2 (A^1 essendo il nucleo atomico *prima* del cambiamento, e A^2 essendo quel nucleo dopo il cambiamento). Qualsiasi cambiamento che tocchi il nucleo atomico fa sì che si passi da $A = A$, a $A^1 \neq A^2$. Il nucleo non è più quello di prima ma è divenuto veramente "altro", perdendo così la sua identità. Per Locke, ogni cambiamento della coscienza è tale da far sì che una cosa o una persona diventi *altro* rispetto a ciò che era in precedenza.

Un esempio può chiarire quanto stiamo dicendo. Qualora un individuo non avesse più coscienza (consapevolezza) di aver commesso un crimine diversi anni addietro, quel crimine non gli potrebbe essere imputato oggi. Infatti, nello schema di Locke, un tale cambiamento (l'oblio, in questo caso) avrebbe toccato il nucleo atomico, modificandolo. Perciò non sussisterebbe più una base affinché quell'individuo potesse ammettere di essere stato *lui stesso* a commettere in passato quel crimine. Locke direbbe che siamo piuttosto di fronte a due coscienze, a due nuclei diversi, e perciò a due individui. Per il dualismo dinamico,

¹⁸ Cf. H. ZABOROWSKI, *Robert Spaeman's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*, Oxford University Press, Oxford 2010, 199-201.

qualsiasi cambiamento o dinamismo deve collocarsi al di fuori del nucleo atomico, pena la perdita dell'identità.

C'è un secondo passo che completa la comprensione di questo dualismo e dei suoi problemi profondi. Consiste nel fatto che il nucleo atomico è pensato come qualcosa totalmente *in atto*, senza potenza. Difatti Locke rifiuta l'insegnamento aristotelico sulla composizione di atto e potenza in ogni ente. La coscienza, come chiave per l'identità in Locke, è sempre una coscienza *in atto*.

Eppure, solo in una visione in cui l'atto e la potenza sono costitutivi delle cose è possibile tenere insieme l'identità e il cambiamento e chiarire filosoficamente che cosa siano il movimento e il divenire. Che un individuo possa avere un cambiamento e continuare ad essere *lo stesso* individuo, si spiega in chiave aristotelica grazie al fatto che quell'individuo non ha un'identità atomica in atto, ma ha un'identità nella quale rientrano *diversi elementi essenziali* (il corpo e l'anima), i quali godono di diverse *potenze*. Nel modello aristotelico si distingue il cambiamento accidentale da quello sostanziale. Il movimento sostanziale, per Aristotele, è una vera mutazione (*alloiosis*), mentre nel movimento accidentale, a causa del vincolo tra la sostanza e gli accidenti, quando un accidente cambia, anche la sostanza cambia. Ma tale cambiamento non è essenziale, non è una mutazione bensì, appunto, un movimento accidentale: la sua identità precedente rimane invariata. Invece, nel modello di Locke ogni cambiamento è “sostanziale”. Il contrasto tra la visione aristotelica e la visione dualista, atomica e attualista è davvero profondo.

C. L'inizio del pensiero contemporaneo

1. La crisi del soggetto moderno

Nella seconda metà del XIX secolo il modello del soggetto atomico entra in una crisi sempre più radicale. Non è questa la sede per spiegare come si è sviluppata questa crisi. Ci dobbiamo limitare a osservare che ciò che ha condannato il soggetto moderno al suo declino è il fatto che esso sia stato pensato come una realtà *eterogenea* rispetto a tutto il resto della realtà. Quella eterogeneità si presenta non appena si riduce l'uomo

a un “soggetto razionale”, che sarebbe un nucleo atomico senza corpo, senza storia e senza relazioni. Quando il soggetto autonomo si occupa del corpo, della storia, delle relazioni, li rende altrettanti “oggetti” che lui, il “soggetto”, esamina a distanza, distaccato da essi.

Anzi, il “soggetto razionale” è stato pensato come un fondamento assoluto, senza presupposti di nessun genere. Che il soggetto sia autonomo vuol dire che nulla precede o condiziona la razionalità pura che tale soggetto è capace di dispiegare. Di conseguenza, qualora si dovesse riscontrare nel soggetto moderno una dipendenza reale da fattori estranei, una crisi totale sarebbe alle porte.

Ma è proprio questo quanto si è avverato. La tarda modernità ha sperimentato una difficoltà sempre maggiore a mantenere la pretesa autonomia totale del soggetto di fronte a nuove istanze che si presentavano con forza crescente. Si afferma in quel periodo piuttosto la convinzione che l'uomo sia sempre un essere sottomesso a numerosi condizionamenti che lo toccano profondamente. Nietzsche, Schleiermacher, Freud, Dilthey – ecco alcuni dei fautori che hanno minato l'autonomia del soggetto moderno, indicandone i limiti e i condizionamenti. La storiografia filosofica racconta spesso la storia del declino del “soggetto moderno”.

Si tratta della fine dell'uomo? Possiamo forse dire che la morte del soggetto moderno segna anche la fine dell'antropologia filosofica “forte”, e che non resta altro da fare che abbracciare il relativismo filosofico e il pensiero debole che hanno invaso gradualmente la filosofia a partire dalla seconda metà del XX secolo? Quale modello di essere umano può sopravvivere in un tale contesto, se non quello dell'individuo postmoderno, isolato, individualista, senza radici ontologiche, senza identità e senza alcuna trascendenza, votato solo al consumismo, in preda del narcisismo e diffidente di ogni proposta veritativa, come ce lo presentano diverse scuole sociologiche e psicologiche?

La risposta deve essere chiara: la crisi del soggetto moderno può essere letta *in due modi alternativi*. Il primo modo, di segno negativo, è quello che racconta la morte del soggetto moderno e presenta l'individuo postmoderno come il suo successore, necessariamente sprovvisto di peso veritativo. Quell'individuo sarebbe destinato ad essere l'ultimo modo in cui l'essere umano riesce a pensare se stesso prima di varcare la soglia del transumanismo.

Ma esiste un secondo modo, di segno positivo. Esso vede nella doverosa crisi del soggetto moderno un atto di sgombero, un doveroso “fare piazza pulita” che permette di tornare a guardare l’uomo liberi dai presupposti dell’antropologia moderna, avviando così l’urgente rinnovamento dell’antropologia. I frutti di tale rinnovamento sono visibili nei primi trent’anni del XX secolo, nei quali si collocano gli inizi di correnti quali la fenomenologia, il pensiero dialogico, il personalismo e l’esistenzialismo.

2. *L’antropologia dell’alterità intrinseca*

Dobbiamo aprire ora un discorso teoretico che mira a indicare una importante chiave comune a tutte quelle correnti che hanno rinnovato l’antropologia. Si tratta di mettere in luce la vera alternativa che si apre a chi vuole evitare il dualismo atomico, che è stato l’errore centrale dell’antropologia moderna.

Per evitare quel dualismo non c’è altra scelta che ricorrere all’antropologia aristotelica e alla filosofia tomista che da esso dipende? Certamente l’aristotelismo può servire per costruire un’antropologia libera dai gravi rischi del dualismo. Ma affermare che soltanto quella tradizione filosofica offre un fondamento solido ci mette nella scomoda posizione di poter solo guardare indietro. Dovremmo rigettare *a priori* ogni sviluppo dell’antropologia posteriore all’aristotelismo e al tomismo?

Noi non pensiamo così. Il presupposto teorico che permette di costruire un’antropologia sana è certamente presente nell’aristotelismo e nel tomismo, ma è altrettanto presente in diverse correnti del rinnovamento antropologico contemporaneo. Vorremmo dare a tale presupposto teorico veramente irrinunciabile il nome di *alterità intrinseca*¹⁹.

¹⁹ Il termine è stato coniato da Pietro Prini, che scrive in P. PRINI, *Il corpo che siamo. Introduzione all’antropologia etica*, SEI, Torino 1991, 76-77: «Ciascuno di noi, nel modo peculiare in cui si mette in rapporto con se stesso, si coglie come il suo proprio corpo, nel carattere concreto del proprio sentirsi globale ed oscuro in una sorta di unità asimmetrica ed indecomponibile. L’uomo, costituito da questa unità, è immanenza in sé e trascendenza di sé, auto-relazione e relazione all’altro, dove questo “altro” non è soltanto il mondo esterno o gli altri soggetti, ma il “Se stesso”, come alterità intrinseca».

Riflettiamo sul significato del termine *alterità intrinseca*. Esso mette in evidenza il fatto che la struttura essenziale dell'uomo non è atomica: non consiste in un solo elemento. Al contrario, l'espressione "alterità intrinseca" asserisce che nell'uomo esista sempre una pluralità di elementi essenziali, dei quali nessuno può essere considerato accidentale. Come si vede, l'alterità intrinseca si oppone direttamente all'antropologia atomica.

Ad esempio, l'approccio aristotelico che vede l'uomo come "unità sostanziale di corpo e anima" può essere legittimamente collocato dentro le antropologie che rispettano l'alterità intrinseca poiché considera che tanto l'anima quanto il corpo siano elementi essenziali dell'uomo. Anche l'approccio tomista rispetta l'alterità intrinseca dell'uomo quando afferma che è costituito da un *actus essendi* e una essenza. Entrambi questi approcci affermano che l'alterità intrinseca è *costitutiva* dell'uomo, nel senso che i principi ai quali fanno riferimento riguardano la struttura profonda: nessuno di quei principi può essere considerato superfluo, accidentale, inessenziale. A loro volta diverse antropologie contemporanee nate dalla matrice fenomenologico-esistenziale e personalista hanno evidenziato che l'alterità originale di cui fa esperienza l'uomo non si colloca, come aveva insegnato Cartesio, *tra* il soggetto pensante e qualche "oggetto" esterno (il mondo, altre persone, ecc.). In realtà, molto prima che si presenti l'alterità fra il soggetto e i suoi diversi oggetti, c'è già un'alterità precedente, un'alterità costitutiva che l'uomo porta *dentro di sé*, e in virtù della quale può capire e gestire qualsiasi alterità che si trovi fuori di sé.

Che importanza ha per la nostra riflessione sulla differenza tra l'uomo e la persona questo contrasto tra l'antropologia dell'alterità intrinseca e l'antropologia del dualismo atomico?

Da una parte risulta che laddove l'uomo si riduce a un nucleo atomico, non c'è più posto per nulla: non per la storicità²⁰, non per un senso più profondo della corporeità, non per l'interpersonalità. Il soggetto umano atomico rimane senza corpo, senza storia, senza cultura, senza

²⁰ Come abbiamo visto nel caso dell'antropologia di John Locke, un'antropologia del nucleo personale atomico non può nemmeno spiegare filosoficamente l'esperienza della crescita, intesa come movimento di sviluppo che non mette a rischio l'identità. Invece, un'antropologia dell'alterità intrinseca può fondare correttamente l'esperienza dello sviluppo e della crescita.

sessualità, senza relazioni. Ciò fa sì che il soggetto umano, così come Locke e Cartesio lo hanno pensato, faccia l’esperienza di sentire che tutto quanto esso ha intorno gli è estraneo, eterogeneo, irraggiungibile. Questo soggetto è incapace di restituirci la ricchezza che appartiene alla persona.

Soffre, dunque, la persona. Ma soffrono anche tutti gli attributi che abbiamo appena segnalato. Essi non godono più di uno *statuto personale*. Sono divenuti “meri oggetti”, cioè materia comune, priva di soggettività²¹. Anzi, possono diventare delle “maschere” che nascondono la persona. Perciò le antropologie contemporanee aperte all’alterità intrinseca si sono adoperate per affermare che quegli attributi godono di uno statuto personale e sono sempre investiti di “soggettività”, cosicché il loro studio diviene *ipso facto* uno studio della persona stessa.

A nostro avviso, il punto filosofico nel quale si gioca la scelta tra l’antropologia atomica e quella dell’alterità intrinseca sta nel modo di considerare lo statuto del *corpo*. In quale rapporto si colloca il corpo rispetto all’anima? O rispetto al *cogito*, all’“io”, al soggetto o alla libertà? Le antropologie dell’alterità intrinseca insisteranno sull’unità sostanziale di corpo ed anima (approccio metafisico) o sul fatto che la persona è sempre *incarnata* (approccio contemporaneo)²². In questi approcci, «il dualismo cartesiano di corpo e anima è decisamente superato. Si impone lo schema antropologico olistico da chiarire in senso dinamico e circolare: tutto si tiene e tutto si richiama in un meraviglioso raccordo»²³.

In conclusione di queste considerazioni vogliamo sottolineare che una riflessione sulla persona può avviarsi con successo sulla base di *qualsiasi antropologia che sia aperta all’alterità intrinseca*, classica o contemporanea, tomista o agostiniana, metafisica o fenomenologica, mentre sarà impossibile comprendere bene la persona sulla base di qualsiasi antropologia inficiata dal dualismo atomico.

²¹ Cf. R. SPAEMANN, *Natura e Ragione*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, 26-27, «Sulla nozione di natura umana».

²² Si è parlato anche di un *io incarnato*, anche se la proposta sembra non esente da rischi (cf. G. MARCEL, *Diario Metafisico*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1967, 13-18). Lo stesso Marcel avverte che un’antropologia che parta dal “io” difficilmente troverà il modo di comprendere l’unione di questo con una realtà che non sia quella pensata o voluta (cf. ID., *Homo Viator*, Borla, Torino 1980, 24).

²³ P. MICCOLI, *Corpo dicibile. L’uomo tra esperienza e parola*, Urbaniana University Press, Roma 2003, 257.

Seconda parte: quale differenza tra la persona e l'uomo?

Le riflessioni che abbiamo svolto fino a questo punto ci hanno messo a contatto col fatto che nella tradizione filosofica occidentale, ciò che noi siamo come esseri umani è stato pensato in modi diversi. Prospettive e metodi abbastanza differenti sono stati utilizzati. Ed è chiaro che non tutti i risultati si sono dimostrati ugualmente validi. Ciò è stato evidenziato con la crisi del “soggetto”.

A. Primo approccio alla questione

Dobbiamo ora iniziare la riflessione centrale che questo articolo vuole affrontare sulle differenze e le somiglianze tra “l'uomo” e “la persona”²⁴. L'avvio della riflessione può partire da due prospettive:

- una di tipo *storiografico*, grazie alla quale si comprende che il concetto di *uomo* è stato messo al centro della riflessione antropologica dei filosofi della Grecia classica, mentre il concetto di *persona* è stato privilegiato nell'epoca cristiana (patristica e medievale);
- una di tipo *logico-linguistico*, per la quale scegliamo la guida del filosofo tedesco Gottlob Frege. Egli ha chiarito la distinzione tra il *senso* e la *denotazione* di ogni termine. Nel caso che a noi interessa, risulterebbe che “uomo” e “persona” sono due termini che hanno la stessa *denotazione* – cioè indicano ciò che noi tutti siamo: esseri umani – ma che hanno un *senso* diverso. Infatti, a differenza della denotazione, che ci fa volgere l'attenzione verso la *realtà* indicata dal termine, il *senso* ci invita a volgere l'attenzione piuttosto verso il *linguaggio* poiché ci invita a riflettere su come parliamo di una realtà.

²⁴ Abbiamo già segnalato il fatto che tale problematica viene affrontata solo raramente. Per un'eccezione degna di nota, cf. J. OLAECHEA CATTER, «La realtà della persona», in M. SERRETTI (ed.), *Il mistero della persona*, Lateran University Press 2018, 23-91. L'autore segue una linea di fondo del tutto compatibile con il pensiero che noi sviluppiamo in questo articolo, sebbene faccia riferimento ad altri autori e segua una metodologia diversa dalla nostra.

Per rendere più chiara la distinzione tra senso e denotazione possiamo riferire un famoso esempio di Frege. Egli presenta queste due frasi: “La stella della sera” e “La stella del mattino”. La denotazione di entrambe, cioè la *cosa indicata*, è la stessa: il pianeta Venere. Invece, il *senso* delle due frasi è evidentemente diverso già dal fatto che utilizzano parole diverse (“sera” e “mattino”). Le frasi richiamano due momenti diversi della giornata in cui una persona può osservare il cielo e parlare ad altri del punto luminoso che vede nel cielo.

È opportuno approfondire il tema della diversità di *senso* poiché, allargandolo dovutamente, ci guida verso i fattori che rendono conto della differenza tra “uomo” e “persona”. Eccone tre che consideriamo importanti:

- 1) Un termine può dire esplicitamente ciò che un altro termine dice solo implicitamente;
- 2) un termine può essere la risposta di una domanda che è diversa dalla domanda cui si risponde con un altro termine;
- 3) un termine può essere vincolato a un metodo o a un vocabolario filosofico diversi da quelli cui altri termini sono vincolati.

Soffermiamoci a riflettere su queste tre vie al fine di comprendere come possano illuminare la differenza di senso esistente tra “uomo” e “persona”.

La prima via è senz’altro utile grazie al contrasto tra ciò che in ogni termine è esplicito e ciò che in esso rimane implicito. Per esempio, per molti filosofi contemporanei, il termine “persona” richiama idee quali “dignità inviolabile”, “apertura”, “relazionalità” e “spiritualità” in modo più esplicito di quanto non lo faccia il termine “uomo”, dal quale queste idee non sono però assenti. Invece, il termine “uomo” richiama le idee di “vita biologica”, di “evoluzione” e di “collocazione nel mondo” in modo più esplicito di quanto non lo faccia il termine “persona”, dal quale però queste idee non sono assenti.

La seconda via è vicina all’approccio dell’ermeneutica contemporanea, secondo la quale alcuni termini servono per articolare la risposta a una precisa domanda. Perciò capire quella domanda è una fonte di luce per cogliere il senso specifico di quel termine che si presenta come la sua risposta. Appliciamo questo accorgimento ai termini “persona” e “uomo” in due modi diversi.

Il primo modo ci fa osservare che se davanti a un essere umano si pone la domanda “Che tipo di essere è questo?”, la risposta suona “è un uomo”; invece, se la domanda è “Chi è questo essere?”, la risposta suona “è una persona” – oppure si risponde dicendo il nome di quella persona: “È Luigi”, “È Carola”. Infatti, il termine “uomo” indica anzitutto la *natura* dell’essere umano, il *quid est*, mentre il termine “persona” indica direttamente la totalità specifica dell’essere umano, il *quis est*. Più avanti offriremo importanti approfondimenti su questa differenza.

Il secondo modo ci invita a riconoscere che se la domanda è “Dove esiste la persona?” o “Dove si realizza la persona?”, la risposta suona: “Esiste *in ogni uomo*”. In questo senso, “persona” e “uomo” coincidono, e abbiamo già osservato che diversi autori insistono giustamente su questa inseparabilità tra “uomo” e “persona”. Ma se la domanda è “Cosa significa essere persona?”, la risposta non può essere data tramite un rimando alla realtà di ogni uomo. Si resta in attesa di una risposta che possa evidenziare specificamente il significato della persona.

La terza possibilità è simile alla seconda. Ma anziché provare a illuminare il senso di un termine per riferimento a una precisa domanda, lo fa per riferimento al metodo dal quale deriva, al campo semantico del quale fa parte, o alla prospettiva epistemologica dalla quale dipende. L’applicazione alla differenza tra “persona” e “uomo” rivela allora che il termine “uomo” appartiene a un campo semantico nel quale il riferimento principale è il “mondo”, e la cui prospettiva di base è quella cosmologico-ontologica. Invece, il termine “persona” appartiene al campo semantico delle relazioni interpersonali e la prospettiva di base è teologico-ontologica ma anche personalista-ermeneutica-esistenziale.

La distinzione proposta da Frege tra il *sensu* e la *denotazione* ci ha portato a scoprire importanti differenze tra il senso dei termini “uomo” e “persona”. Tuttavia, essa non è in grado di raggiungere un fondamento capace di dare una risposta definitiva al riguardo. Per ottenerla, occorre iniziare un nuovo cammino con due fasi: una di tipo teorico e un’altra di tipo storiografico.

B. Fase teorica

La prima fase ci conduce a riflettere sulla teoria aristotelico-tomista che propone l'esistenza di tre piani o livelli di composizione tra l'atto e la potenza. Essi sono capaci di spiegare tutti i tipi di movimento che si verificano nella realtà. Noi qui lo applichiamo all'essere umano.

Il movimento *accidentale*, che è quello meno profondo ma più frequente nella nostra esperienza, viene spiegato sul piano dell'*agire*. In esso la potenza è rappresentata dalle facoltà della natura, mentre l'atto è rappresentato dagli “atti secondi”.

Il movimento *sostanziale* viene spiegato sul piano dell'essenza²⁵. Esso coglie la struttura ilemorfica dell'uomo, dove la potenza è rappresentata dalla *materia prima* (nell'essere umano questa è il corpo, inteso come elemento essenziale), mentre l'atto è rappresentato dalla *forma sostanziale* (nell'essere umano questa è l'anima). Il termine “uomo” si colloca proprio su questo livello di composizione. Perciò una delle definizioni più famose lo dice “unità di anima e di corpo”, *corpore et anima unus*.

C'è un terzo tipo di movimento che occorre considerare, del quale però noi non facciamo esperienza diretta: la *creazione e l'annichilimento*. Il piano sul quale avvengono questi cambiamenti radicali viene detto “piano dell'essere”. In esso la potenza è rappresentata dall'essenza, mentre l'atto è rappresentato dall'atto d'essere (*actus essendi* o “*esse*”). Noi sosteniamo che il termine “*persona*” si collochi propriamente su questo livello di composizione²⁶. Veniamo a chiarire questa importante tesi.

Il punto decisivo si gioca attorno a questa domanda: In quale modo la persona è in relazione con la composizione tra l'atto d'essere e l'essenza? Si può forse dire che la persona è rappresentata dall'essenza

²⁵ La filosofia aristotelica non conosce un livello più profondo di composizione tra l'atto e la potenza. Occorre seguire l'ontologia di san Tommaso d'Aquino per superarlo e raggiungere l'atto d'essere.

²⁶ Esiste anche una possibilità di cogliere il senso del termine “*persona*” in una prospettiva morale e in una prospettiva fenomenologico-esistenziale. Tuttavia, rispettando la specificità di quelle prospettive, quando si pone la domanda sul loro fondamento ultimo non accedere alla prospettiva ontologica che abbiamo appena indicato.

umana, che riceve la sua realtà dall'atto d'essere? Oppure si deve dire che è l'atto d'essere a fondare ultimamente la persona?

A questo riguardo la risposta deve essere chiara: la persona è sempre *la totalità*. Essa non è mai solo una parte tra altre. Perciò, una volta che si tocca la composizione tra l'atto d'essere e l'essenza, non si può identificare la persona con uno di questi elementi a esclusione dell'altro. La persona è la realtà costituita dall'atto d'essere e dall'essenza nel loro specifico modo di congiungersi.

Infatti, sebbene in ambito di filosofia tomista si parli della “reale distinzione” tra l'atto d'essere e l'essenza, tale distinzione non può intendersi al modo di una *divisione*. Da una parte l'essenza stessa non può pensarsi come *separata* dall'atto d'essere, quasi fosse dotata di un'esistenza propria e autonoma²⁷. Dall'altra parte, neanche l'atto d'essere è separato dall'essenza. Infatti, occorre affermare che *l'atto d'essere non è formale*: vale a dire, esso non va pensato come una “forma”, come un “contenuto” tra altri²⁸. Tutt'al contrario, l'atto d'essere è *ciò che attualizza e rende reale ogni contenuto essenziale*, ogni atto che possa trovarsi nella realtà, a qualsiasi genere esso appartenga.

L'essenza umana è personale. Ciò vuol dire, nel contesto della metafisica tomista, che l'essenza è quella “misura” che stabilisce le perfezioni proprie della persona umana come diversa da ogni altro essere.

Anche *l'atto d'essere dell'uomo è personale*. Ciò va inteso nel senso che l'atto d'essere non è qualcosa di “generico”, un tipo di componente uguale per tutti gli esseri reali indipendentemente dal loro modo d'essere, cioè dalla loro essenza. L'atto d'essere va pensato piuttosto come ciò che fonda e comunica tramite l'essenza la specifica attualità e perfezione che è propria dell'essere umano. Da ciò risulta che anche l'atto d'essere, a suo modo, è ciò che *fa sì che la persona sia tale* in tutti i suoi aspetti e dimensioni.

²⁷ Questa è la via del cosiddetto “essenzialismo”, che risale a Suárez, a Duns Scoto, a Enrico di Gand e, infine, ad Avicenna. L'essenzialismo è profondamente diverso dalla filosofia del *actus essendi* insegnata da san Tommaso.

²⁸ Il richiamo alla “forma” (o “essenza”) nell'espressione «l'atto di essere non è formale» è istruttivo. Ridurre l'atto d'essere a una forma, magari specialissima, è un errore filosofico di grande portata che gli toglie la sua radicalità e universalità, deviando dall'originale intuizione tomasiana.

Affermando che la persona trova la sua radice ultima nella composizione tra un'essenza personale e un atto d'essere personale, stiamo dicendo che la persona intera, in qualsiasi modo la si voglia considerare – nei suoi aspetti ontologici strutturali, ma anche nel suo agire, nel suo impegno esistenziale, nella sua interiorità, nella sua unicità, nella sua dignità, nella libera ricerca della propria perfezione e nel cammino che percorre per trovare la comunione con gli altri nel dono di se stessa – è tale e agisce come tale in virtù della composizione che la fonda. La stessa cosa si può affermare procedendo non più, come abbiamo appena fatto, a partire dalla pluralità degli atti e delle perfezioni della persona verso la sua radice ontologica, ma percorrendo il cammino inverso. Diremmo allora che la composizione ontologica che sta alla radice della persona tende a manifestarsi e a svilupparsi in diversi modi, giungendo fino ai più minimi e più intimi atti dello spirito, della libertà e delle capacità relazionali della persona, senza nulla tralasciare.

Proviamo a gettare uno sguardo sintetico all'intero cammino teoretico che abbiamo percorso. Possiamo riassumere i nostri guadagni in tre punti.

1. Quando diciamo “persona” in sede di antropologia filosofica, stiamo indicando al tempo stesso *due cose* di massima importanza: da una parte, indichiamo *la radice ontologica ultima* che fa sì che un essere umano sia tale (questa sarebbe la “visione in profondità”); dall'altra parte, indichiamo *la totalità* di ciò che l'essere umano è, come realtà specifica e unica (questa sarebbe la “visione totalizzante”). “Persona” e “uomo” indicano la *totalità* di ciò che ognuno di noi è²⁹. Tutto l'uomo è umano, così come tutta la persona è un essere personale.

2. Quanto al loro *riferimento*, la nostra proposta non opera nessuna *separazione* tra i due termini. Perciò ci consente di affermare *che ogni uomo è persona*³⁰. Qui veniamo a cogliere un secondo aspetto del carattere di totalità che appartiene al termine “persona”, ma che si applica specificamente all'*estensione* del termine: dire che “ogni uomo è

²⁹ È vero che anche il termine “uomo” indica la totalità dell'essere umano ma, a differenza del termine “persona”, il termine “uomo” non coglie quella totalità in riferimento alla sua radice ontologica ultima, ma solo sul piano della composizione essenziale fra corpo ed anima.

³⁰ Questa frase si può anche esprimere così: “ogni persona umana è uomo”. Infatti, fin dall'origine teologica del concetto di “persona”, si è riconosciuta l'esistenza della persona angelica, di quella divina e di quella umana.

persona” vuol dire che tutti gli uomini sono persone e che non esiste un uomo che non sia persona.

3. Quanto al loro *senso*, la nostra proposta non ignora le *differenze* tra “uomo” e “persona”. Abbiamo già visto che esistono differenze di ordine storico e di ordine teoretico.

Come si vede, questo modo di comprendere i due termini è lontana dal dualismo atomico che limita la qualità di “uomo” o di “persona” a un nucleo (la razionalità, la libertà, la capacità di comunicazione...) escludendo le altre parti di cui la totalità dell'uomo è composta.

C. Fase storiografica

Sono numerosi gli errori e le confusioni quando si discute sulle somiglianze e le differenze tra “uomo” e “persona”. Per esempio, come abbiamo già ricordato più volte, si può provare a identificare i due termini considerandoli sinonimi e perdendo ogni differenza. Si può anche separarli quanto al loro *riferimento*, riconoscendo così la qualità di persona a certi uomini e negandola ad altri. E si può anche separarli totalmente quanto al loro *senso*, perdendo i punti di contatto.

Comunque, non tutte le difficoltà in materia che sono logicamente possibili si sono avverate storicamente. Se si deve prendere in speciale considerazione un periodo storico, quello potrebbe essere l'epoca moderna poiché essa ha preso le distanze dai presupposti ontologici e religiosi che per un millennio e mezzo erano stati alla base del pensiero occidentale.

Lavorando a partire da altri presupposti, quali il dualismo, il razionalismo, l'empirismo e il nominalismo, la modernità ha incontrato molteplici problemi per comprendere il senso del termine “persona”, e le differenze che esso potesse avere rispetto al termine “uomo”. Era più facile per i moderni comprendere il termine “soggetto”. Esso era il punto di partenza della riflessione critica che ha caratterizzato tutto l'andamento della modernità filosofica. È vero che almeno per certi versi la modernità poteva anche servirsi del termine “uomo” poiché fa riferimento diretto a qualcosa che è dato anche all'esperienza empirica. Infatti, si può sempre indicare con il dito un essere particolare e dire:

“Questo è un uomo”. Tuttavia, presto o tardi apparirà la necessità di specificare l’ampiezza e la profondità di quel termine.

Ai fini della nostra indagine basterà rivolgere l’attenzione a tre pensatori che si sono misurati direttamente con il problema di stabilire una distinzione filosofica tra “uomo” e “persona”. Il loro influsso sui posteri è indiscusso. Il primo e il secondo appartengono al periodo moderno. Il terzo, invece, è stato un filosofo contemporaneo. Si tratta di John Locke, Immanuel Kant e Max Scheler.

Le scelte di John Locke

In Locke abbiamo un esempio del tipo di difficoltà che la filosofia moderna trovò al momento di domandarsi quali erano le differenze tra “uomo” e “persona”. Dobbiamo ritornare al celebre capitolo XVII del secondo libro del *Saggio sull’intelletto umano*. Al n. 8, Locke afferma che «*sostanza, uomo e persona sono tre concetti che stanno per tre idee diverse*»³¹. Avendo perso la via dell’analogia, e seguendo la via dell’univocità, Locke si vede costretto a comprendere “sostanza”, “uomo” e “persona” come termini che devono fare riferimento a tre cose totalmente differenti. Perciò egli procede coerentemente a definire “uomo” come «un animale di una data forma»³², che è quella che ogni uomo riconosce in se stesso. Così, vedendo un altro essere che è dotato della stessa forma che osserviamo in noi stessi, diciamo di esso: “È un uomo”. Questo modo di definire “uomo” è abbastanza superficiale e fa riferimento anzitutto al corpo umano quando esercita le sue funzioni ordinarie. Il concetto “uomo” sta diventando un concetto biologico, il nome di una specie animale.

Il seguente problema che Locke si pone è di sapere che cosa sia una persona o, più precisamente, a quale realtà faccia riferimento il concetto di “persona”. Sappiamo già che egli lavora con la convinzione che “persona”, essendo un concetto univoco, *non ha e non può avere* un riferimento né alla sostanzialità né al corpo o alla forma umana, avendo già assegnato questi contenuti al concetto “uomo”. Quali contenuti possono allora appartenere esclusivamente alla persona? È a questo punto, nel n.

³¹ J. LOCKE, *Saggio sull’intelletto umano*, 391-392 (i corsivi sono nostri).

³² *Ibid.*

11 del capitolo che stiamo commentando, che Locke propone la definizione di persona come «essere pensante e intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi, il che accade solamente mediante quella coscienza che è inseparabile dal pensare e, a me risulta, essenziale ad esso»³³.

Come si vede, i contenuti assegnati al termine “persona” appartengono tutti all’ambito della soggettività attiva, accessibile solo per la via dell’osservazione dei propri atti interiori³⁴. Infatti, solo questa soggettività può fondare ciò che Locke considera essere il senso basilare della persona: “pensare se stessi come se stessi”, l’aver coscienza della propria identità personale lungo il tempo.

Poiché Locke ha limitato la “persona” a essere *solo una parte* di ciò che noi siamo, ovvero la coscienza/consapevolezza, il suo modello antropologico – non diversamente da quello di Cartesio e di altri antropologi dualisti e atomisti – è costretto a pensare la totalità dell’uomo “per via di aggiunte”. Tale modo di pensare funziona in questo modo. Anzitutto presuppone una base puramente materiale o biologica: il “corpo umano”, che sarebbe del tutto simile al corpo degli animali, essendo solo più complesso di essi. Poi, alla domanda “cosa rende speciale l’uomo rispetto all’animale?”, i modelli antropologici atomisti rispondono indicando una “aggiunta” fatta sulla base biologica, cioè qualche caratteristica o elemento che si ritiene non possa far parte della realtà biologica. Le “aggiunte” più frequenti sono state la razionalità, l’autoconsapevolezza e la capacità di scelta.

Secondo questo modello antropologico è impossibile comprendere che *la totalità dell’uomo è umana* (o, per dirlo in riferimento all’altro termine, che *la totalità della persona è personale*). Veramente umana o personale sarebbe solo quella “aggiunta”, quel nucleo atomico, mentre tutto il resto della totalità è solo materia comune o vita generica, simile a quella degli esseri non umani. Martin Buber ha avuto la felice

³³ *Ibid.*, 394.

³⁴ Si è arrivati, per una via diversa, a sposare i presupposti antropologici di Cartesio, dove il corpo e la ragione sono due cose separate, come separati sono l’uomo e la persona in Locke. Tutti e due hanno seguito un modello antropologico dualista. Nessuno di loro sa più spiegare in modo convincente la totalità di quell’essere che noi tutti siamo.

intuizione di dire che questo modello ci presenta un *uomo-centauro*³⁵: un essere metà uomo, metà animale.

Le novità del pensiero kantiano

Immanuel Kant ha avuto il merito di provare a distinguere tra “uomo” e “persona”, trattando il primo termine in una prospettiva antropologica simile a quelle dei suoi predecessori, ma riservando un approccio *morale* per comprendere il secondo termine. Occorre esaminare queste due linee di pensiero³⁶.

Per quanto riguarda il significato di “uomo”, Kant si colloca in continuità con il modello antropologico cartesiano e lockiano che riduce l’essenza dell’uomo a un nucleo atomico. Tale centro è, naturalmente, il *pensiero*. Per Kant, infatti, “uomo” vuol dire “soggetto razionale”, ovvero un essere che è cosciente del proprio pensiero: il “io esisto pensando” o “io penso in generale” (*ich denke überhaupt*). Circa la portata di questo soggetto razionale, la continuità con Locke è evidente³⁷. Coerentemente con questo approccio, il kantismo pensa che nell’uomo, tutto ciò che non sta nel nucleo del “io penso”, non è strettamente umano.

Invece, la novità che Kant introduce nella filosofia moderna è il suo tentativo di rinnovare la comprensione della persona, come diversa dall’uomo, servendosi di una prospettiva morale. Essa permette di vedere il *valore specifico* che la persona possiede³⁸. Nella sua *Metafisica*

³⁵ Buber scrive: M. BUBER, *Il problema dell’uomo*, Marietti, Genova-Milano 2013, 61: «Noi non potremo toccare il fondo della questione antropologica se non quando avremo riconosciuto pure come specificamente umano, nell’uomo, ciò che non è semplice essere razionale. L’uomo non è un centauro, egli è uomo semplicemente».

³⁶ Per una visione più completa della persona secondo il kantismo, cf. V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando Editore, Roma 2013, 47-49.

³⁷ Tale continuità si palesa in questo brano dell’antropologia prammatica: I. KANT, *Antropologia prammatica*, Laterza, Roma-Bari 2009, 9: «Il fatto che l’uomo possa rappresentarsi il proprio io lo eleva infinitamente al di sopra di tutti gli esseri viventi sulla terra. Per questo egli è una persona e, in forza dell’unità di coscienza persistente attraverso tutte le alterazioni che possano toccarlo, egli è una sola e medesima persona, cioè un essere del tutto diverso, in grado e dignità, dalle cose, quali sono gli animali irragionevoli, dei quali si può disporre ad arbitrio».

³⁸ In questo modo Kant si ricollega in qualche modo a S. Tommaso, il quale aveva già indicato che l’essere persona comportava un “nomen dignitatis”, ovvero un aspetto assiologico di altissimo valore (cf. THOMAS AQUINAS, *S. Th.* I, q. 29, a. 3, ad c. et ad 2°).

dei costumi, Kant riflette sul diverso valore che si attribuisce solitamente alle persone e alle cose e conclude: «L'uomo *considerato come persona* è elevato al di sopra di ogni prezzo, perché come tale egli deve essere riguardato non come mezzo per raggiungere i fini degli altri e nemmeno i suoi propri, ma come un fine in sé; vale a dire egli possiede una dignità»³⁹.

Kant insegna che ci sono due tipi di valore: il *prezzo* e la *dignità*. Il valore delle cose è calcolato tramite un *prezzo*, che indica che esse si possono vendere per una congrua quantità di soldi o si possono scambiare per altre cose di simile valore. Invece, le persone scappano totalmente alla logica del prezzo che si applica alle cose. Il valore delle persone è espresso piuttosto in termini di *dignità*. Che la persona goda di una sua dignità vuol dire che essa è un "soggetto assiologico", cioè un soggetto di diritti e di doveri intangibili. Vista così, la persona non deve mai entrare nell'ordine dei mezzi che altre persone utilizzano per raggiungere fini: nessuno può strumentalizzare una persona, asservendola ai propri fini. La persona ha quella dignità che la rende un fine in sé stessa, e che la impegna a ricercare il proprio fine in modo autonomo. Nella visione kantiana, nessuno ha il diritto di interferire con questo movimento interno della persona verso la sua finalità.

Senza voler diminuire i meriti di Kant nel rinnovare la coscienza del valore speciale della persona nella modernità, si deve notare la seria difficoltà che si presenta al momento di voler mettere in rapporto i termini di "uomo" e di "persona", concepiti nel modo indicato precedentemente. Il primo termine appartiene all'ambito del mondo fisico-biologico: *l'uomo* è un essere vivente. Invece, la *persona* si colloca nell'ambito morale. Kant ha insegnato che questi due ambiti sono tanto diversi da essere autonomi. Per ognuno c'è una fondazione propria (in termini kantiani, un *a priori*), così come per ognuno c'è un libro: la *Critica della Ragion Pura* insegna a pensare il mondo fisico, mentre la *Critica della Ragion Pratica* insegna a pensare la morale. E tra questi due ambiti non c'è alcun ponte di collegamento. Questa è la differenza tra l'uomo e la persona.

Si può pensare che ci sia pure qualche collegamento tra di loro? La filosofia di Kant permette forse di affermare che "ogni uomo è

³⁹ I. KANT, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1989, 294.

persona”? Si tratta di un quesito altamente problematico. In Kant, come già in Locke, non c'è più la possibilità di far ricorso alla sostanzialità come base comune all'uomo e alla persona.

Max Scheler e la lotta antikantiana

Poco più di cent'anni dopo Kant, e certamente in un contesto filosofico e culturale diverso, Max Scheler si è confrontato a lungo in modo critico con la visione antropologica e morale di cui Kant si era servito per pensare la persona e la sua differenza con l'uomo. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1916) è l'opera in cui tale critica si svolge nel modo più pieno. Il sesto capitolo contiene una approfondita e ambiziosa riflessione sulla persona. Si tratta, forse, della riflessione più ampia sul concetto di “persona” dei primi vent'anni del XX secolo. Essa viene condotta in chiave di filosofia morale, contribuendo non poco a guidare l'orientamento del rinnovamento antropologico contemporaneo.

Che idea di persona ha proposto Scheler? Non è facile dare una risposta globale e precisa poiché il suo pensiero ha attraversato varie fasi abbastanza diverse, ed egli curava poco la sistematicità complessiva dei suoi scritti. Ad ogni modo, certe linee del suo pensiero sulla persona sono abbastanza chiare e meritano di essere richiamate. Una di esse riguarda le critiche che egli rivolse alla concezione kantiana dell'uomo come “soggetto razionale”. Riferendosi ormai specificamente alla persona e non più all'uomo, Scheler osserva che questa definizione implicherebbe anzitutto la perdita della *concretezza* che appartiene sempre alla persona⁴⁰. Infatti, pensare la persona alla luce del “soggetto razionale” kantiano, secondo Scheler, implica collocarla soltanto nel contesto delle *leggi della ragione universale*, che sono appunto le leggi della ragione kantiana. Ma la persona, secondo Scheler, non è mai qualcosa

⁴⁰ Anche qui, come nel caso dell'approccio morale di Kant alla persona, non si tratta di una novità assoluta. Tommaso d'Aquino era già pienamente consapevole del bisogno di pensare la persona nella sua concretezza, nonostante il termine “persona” sia di per sé un termine generico, riferito a un *individuum vagum*: THOMAS AQUINAS, *S.Th.* I, q. 30, a. 4, resp.: «hoc nomen *persona* non est nomen negationis neque intentionis, sed est nomen rei. Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen *persona* est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut *individuum vagum*» .

di universale. E la ragione, se non fosse ancorata nell'individualità della persona, rimarrebbe anch'essa una pura astrazione⁴¹.

La stessa osservazione deve essere applicata agli atti della persona: se non se ne coglie la concretezza, essi diventano atti "universali", spersonalizzati e attribuibili soltanto a un generico "soggetto razionale" che non esiste da nessuna parte. Gli atti di una persona concreta devono essere colti nella loro concretezza. La norma suggerita da Scheler per verificare se ciò sia stato fatto è questa: gli atti solo vengono compresi bene quando si comprende che si tratta necessariamente degli atti di *questa* persona. Egli scrive: «Solo in quanto inerenti all'essenza di questa o quella persona individuale, gli atti si concretizzano trasformandosi da essenze astratte in essenze concrete. Per tal ragione non è mai possibile cogliere in maniera adeguata ed esaustiva un atto concreto senza una precedente conoscenza intenzionale dell'essenza della persona stessa»⁴². Per Scheler, la prudenza di Pietro non è identica alla prudenza di Caio. Entrambe sono "prudenze", ma se non si riesce a distinguerle l'una dall'altra, vuol dire che non è stato raggiunto il grado di concretezza che appartiene alla persona. Solo chi conosce Caio come persona particolare può conoscere bene il suo modo concreto di essere prudente e riconoscere un suo atto di prudenza dicendo: "di sicuro, è stato Caio ad agire così".

Mettendo l'accento sulla concretezza della persona e dei suoi atti come elementi distintivi della persona, Scheler propose questa definizione: «Concreta essenziale unità ontologica di atti di diversa natura, che trovano in essa il loro fondamento»⁴³. Si tratta della definizione di persona detta "fenomenologica", che ebbe un forte impatto nell'antropologia contemporanea.

Per Scheler, "persona" e "uomo" significano lo stesso? Non è così. Scheler, non diversamente da Locke e da Kant, non solo vede delle differenze tra questi termini in quanto al loro senso, ma anche *in quanto al loro riferimento*: essi significano cose diverse, che solo a certe

⁴¹ Cf. S. LICCIOLI, «Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler», *Humana.Mente, Journal of Philosophical Studies*, 7/October 2008 (<http://doczz.it/doc/1439419/il-problema-dell-uomo-nel-pensiero-di-max-scheler>), 79-103, 89.

⁴² M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Cini-sello Balsamo 1995, 383.

⁴³ *Ibid.*, 473.

condizioni possono coincidere, ma non in modo stabile. «L'uomo, in quanto l'uomo è una semplice unità psico-fisica, mentre la persona è il suo principio spirituale. Pur se solo l'uomo può essere persona, non tutti gli uomini lo sono: né il bambino, né il pazzo, né lo schiavo, in quanto non basta soltanto la psichicità a definire una persona, ma occorre la capacità di effettuare atti intenzionali collegati in unità di significato»⁴⁴.

Che cosa fa sì che nel contesto della filosofia di Scheler non si possa dire con sicurezza “Ogni uomo è persona”? Possiamo provare a rispondere questa domanda alla luce di alcune pagine del *Formalismo*⁴⁵. Scheler vuole evitare il rischio dell'attualismo, secondo il quale la persona c'è solo quando essa si manifesta nei suoi atti spirituali, e in assenza dei quali non si può dire che la persona ci sia. Ma egli non vede la possibilità di ancorare la persona alla sostanzialità poiché interpreta quest'ultima al modo di un sostrato immobile, collocato al di sotto degli atti, e non toccato da essi. Un dualismo profondo si staglia in questo ambito. Perciò, deciso a evitare l'attualismo, ma non potendo ancorare l'attività della persona alla sostanzialità, egli imbocca un difficile cammino, teoricamente poco chiaro, nel quale la continuità della persona nel tempo è affidata a una non ben chiarita “direzione qualitativa” del costante movimento di trasformazione che è proprio della persona⁴⁶.

Non minori difficoltà teoriche ineriscono al concetto di “uomo” in Scheler. Già dal 1913, quando egli scrisse il saggio *Sull'idea dell'uomo*, le sue lotte contro il pensiero evolucionistico, nonché la sua difficoltà a comprendere il concetto di “natura umana” come possibile chiave per definire l'uomo, fecero sì che egli non lo vedesse come un essere ben definito, bensì come un fenomeno di “passaggio” o di “frontiera” tra l'animale e il regno dello spirito, in un modo non molto dissimile da quello proposto da Nietzsche. L'uomo di Scheler è confrontato con una scelta per definire il proprio essere: può diventare un “animale degenerato” o un “essere spirituale”, aprendosi così all'Assoluto e attivando la sua capacità di trascendere tutto il mondo naturale. Questa impostazione rende evidente il fatto che nella sua riflessione sull'uomo Scheler presenta

⁴⁴ M.-T. PANSERA, *Max Scheler: «Dall'etica all'antropologia filosofica»*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando Editore, Roma 2006, 21.

⁴⁵ Cf. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, 383-386 et passim.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 385.

una concezione fondata sulla *possibilità* poiché esamina a quali condizioni si può affermare – sebbene mai in un modo definitivo – che un uomo è anche una persona.

Come si vede, in Scheler il concetto di “persona” è senz’altro interessante, ma la sua forza si colloca solo sul piano dello “spirito”. La persona è il “modo d’essere” di tutto ciò che riguarda quel piano⁴⁷. Invece, il concetto di “uomo” indica un’unità psicofisica in via di ulteriore definizione. E anziché provare a integrare l’uomo e la persona, il pensiero di Scheler pare incline a far passare interamente il concetto “uomo” dentro il concetto “persona”. In ciò si cela un rischio di slittamento verso concezioni spiritualiste o panenteistiche.

Nell’introduzione all’ultima sua opera, *Il posto dell’uomo nel cosmo*, Scheler presenta l’ultima sua risposta in merito al rapporto tra i concetti di “uomo” e di “persona”. Egli esordisce: «Se si chiede all’europeo colto che cosa intenda con il termine “uomo”, ecco entrare nella sua mente in conflitto tre ordini di idee del tutto inconciliabili»⁴⁸. Egli procede a indicare queste tre idee che sarebbero entrate nel concetto attuale di “uomo” facendo riferimento alla loro origine storica.

In primo luogo Scheler ricorda la tradizione giudaico-cristiana che parla di una creazione in un paradiso e di una caduta. Qui si tocca una delle radici del concetto di “persona”, ma Scheler non approfondisce questo concetto. In secondo luogo, Scheler ricorda la tradizione greca, la quale si fonda sul fatto che l’uomo prende coscienza della sua diversità rispetto al mondo materiale e animale grazie alla ragione e intende quest’ultima come la partecipazione a una “ragione sovrumana” che è il fondamento di tutte le cose. Infine, Scheler ricorda il mondo delle scienze naturali per il quale l’uomo è il termine di un processo di evoluzione. Di conseguenza, Scheler nota che abbiamo «una antropologia scientifica, una antropologia filosofica e una antropologia teologica affatto incuranti l’una dell’altra»⁴⁹, e lamenta l’assenza di unità nell’idea di “uomo”.

⁴⁷ L’approccio alla persona come un “modo d’essere” (*So-sein*) è apprezzabile poiché, dando sempre una *realtà* alla persona, non pensa più tale realtà alla stregua di un *contenuto*. In ciò, vediamo una sintonia con la posizione di coloro che affermano che l’*actus essendi* tomista non è qualcosa di formale. Questa convinzione riappare in Romano Guardini, Robert Spaemann e altri antropologi contemporanei.

⁴⁸ M. SCHELER, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, 60.

⁴⁹ *Ibid.*

Molti altri filosofi oltre a Locke, Kant e Scheler hanno svolto importanti riflessioni sull'uomo o sulla persona. Ma questi tre hanno avuto il merito di entrare direttamente nella questione sulla differenza tra i concetti di “uomo” e di “persona”, influenzando fortemente il modo in cui tale differenza è stata affrontata fino ad oggi.

D. Il mistero della persona, tra la teologia e la filosofia

1. La rivisitazione del pensiero patristico

Per completare lo studio del senso del termine “persona” è imprescindibile ricordare che esso è in origine un concetto *teologico*. Perciò una ricerca filosofica, quantunque essa sia approfondita e necessaria, non esaurisce la ricchezza che si cela nel concetto di “persona” sin dalla sua origine. Di conseguenza, consideriamo necessario ritornare all'ambito teologico per approfondire la distinzione patristica tra la *ousía* (natura-essenza) e la *hypostasis* (persona). Essa racchiude in sé un'intuizione radicale sul mistero della persona, così come i Padri della Chiesa potevano esprimerla e scandagliarla.

Che senso ha questa distinzione? Come possiamo leggerla oggi, trovando in essa uno spiraglio per venire a contatto con il mistero della persona? La via è semplice: una distinzione tra *natura* e *persona* implica che la persona *supera la natura*, ponendosi, in un certo modo, “al di là” di essa nel senso che *la trascende*.

Queste affermazioni vanno prese con attenzione per evitare che l'inevitabile metaforicità di espressioni quali “superare” e “porsi al di là di” possa suggerire qualsiasi *separazione dualistica* tra i concetti di “persona” e di “natura umana”⁵⁰.

⁵⁰ Ciò sarebbe – ci pare – una conseguenza di una lettura platonizzante, poiché lo schema platonico tende a pensare la trascendenza sulla falsariga della separazione del mondo noumenico (l'iperuranio) e del mondo materiale. L'eterno e l'ideale stanno al di là del tempo e non si calano in esso. Noi non seguiamo questo modo di interpretare il concetto di trascendenza. Preferiamo di ispirarci alla matrice aristotelica – opposta per certi versi a quella platonica – che mette a nostra disposizione, con la teoria dell'ilemorfismo, l'idea che la forma trascenda la materia. La forma, essendo ontologicamente superiore alla materia, le comunica la sua realtà e la contiene nel raggio della sua perfezione, senza che intervenga una separazione tra le due.

Il fondo ontologico che si cela nella distinzione patristica tra la natura umana e la persona si può anche esprimere dicendo che la persona *non è interamente descritta o definita da ciò che in essa è "natura"*. Proviamo a capire bene questa espressione così pregnante. Anzitutto va osservato che questa superiorità della persona sulla natura umana non è dovuta al fatto che la natura sia avulsa dall'ambito della soggettività o che sia priva di dinamismo o di teleologia intrinseca. La ragione della superiorità è un'altra.

Se il concetto aristotelico e neoplatonico di "natura" (o "essenza") adoperato dai Padri della Chiesa indica qualcosa di riconducibile a un principio intrinseco di azione finalistica, allora la distinzione tra la persona e la natura umana afferma che la persona "scappa" in un certo modo a ogni limite predefinito: essa si pone, per certi versi, al di là della sfera della natura. Utilizzando un'altra prospettiva per rendere chiara la stessa idea, possiamo dire che la persona, essendo sempre condizionata dalla sua natura e dalla cultura ricevuta, non soggiace in modo assoluto a tale condizionamento poiché non ne è interamente determinata. Detto positivamente, la persona in quanto tale, senza fuoriuscire dalla sua natura, anzi, grazie al sostegno di una tale natura, si pone *nell'ambito della libertà*, cioè della possibilità di decidere su se stessa, e persino in certo modo sulla propria natura, essendo così un punto di iniziativa e di decisione pressoché ultimo e assoluto.

La scoperta di questo stato di cose è radicata nell'esperienza cristiana della grazia e della conversione, cioè della libera accettazione della fede in Gesù che salva, rinnova e concede di partecipare alla vita di Dio. Il "cuore", nel senso biblico, è lo spazio intimo in cui ogni persona opera quella decisione, aprendosi alla grazia o rifiutandola. La teologia cristiana ha mantenuto sempre la convinzione che questo mistero di conversione tocchi le radici ontologiche della persona, e che in pari tempo essa coinvolga la sua dimensione morale, cioè la sua libertà.

La filosofia contemporanea ha raggiunto delle intuizioni analoghe a quella della distinzione tra natura e persona. Per esempio, agli inizi del secolo XX il biologo Jakob von Uexküll fece conoscere le sue illuminanti ricerche sulle differenze tra l'uomo e l'animale per quanto riguarda il modo di situarsi nel proprio ambiente naturale. È anche noto che, per Heidegger, l'uomo è "l'animale ontologico", un essere che in

virtù della sua apertura all’essere non può venire interamente descritto a partire da ciò che di lui può essere immediatamente colto.

2. *La riflessione di Spaemann sul rapporto tra la natura e la persona*

Il filosofo Robert Spaemann ha sviluppato una pregnante riflessione filosofica sulla persona. Vediamo in lui un pensatore che ha accolto e sintetizzato abilmente il meglio del rinnovamento antropologico contemporaneo ma che si ispira anche alla ricchezza del pensiero classico greco e alla patristica cristiana⁵¹.

Un tratto caratterizzante della riflessione antropologica di Spaemann riguarda la relazione tra la natura e la persona. Egli scrive: «Il punto che sostengo è proprio il fatto che la persona non è semplicemente la propria natura, ma la ha»⁵². H. Zaborowski sintetizza correttamente tale posizione quando osserva che per Spaemann la persona implica “il libero possesso della propria natura”⁵³ – rinnovando così la coscienza del fatto che “persona” e “natura” sono due termini che non coincidono interamente, anche se non si separano. Per Spaemann, “*persona*” è il concetto forte. Anzitutto, perché è l’unico concetto che indica una totalità, mentre la natura è sempre la natura “di qualcuno” o “di qualcosa”, rivelandosi così una “parte” e non un “tutto”. Perciò è giusto dire: “La persona è un essere naturale”. In questa frase, la natura compare al posto del complemento oggetto. La grammatica rivela la dipendenza della natura nei confronti della persona poiché è la persona ad assumere in sé e a possedere la natura. Da parte sua, la natura viene approfondita notevolmente⁵⁴.

⁵¹ Nei Padri della Chiesa, come in Spaemann, l’ontologia e la religione convivono senza confondersi, sebbene nel discorso dei Padri della Chiesa la fede rivelata occupa comprensibilmente un ruolo di base e criterio. Ciò non può essere accolto dalla riflessione filosofica di Spaemann, che tuttavia stima la teologia patristica ma la accoglie solo come fonte ispiratrice nella misura in cui ciò è compatibile con le esigenze metodologiche dell’antropologia filosofica.

⁵² R. SPAEMANN, *Cos’è il naturale. Natura, Persona, Agire morale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, 94.

⁵³ Cf. H. ZABOROWSKI, *Robert Spaeman’s Philosophy of the Human Person*, 223.

⁵⁴ Per esempio, se dal tempo di Aristotele la “natura” era intesa come *principio*, il fatto che la natura appartenga alla persona fa sì che il principio “natura” venga ora compreso nel concetto di *inizio*. Ciò vuol dire che la persona, sul piano antropologico e morale, è fonte prima della decisione esistenziale. L’azione personale non diventa ultimamente comprensibile alla luce delle possibilità e della “logica” della “natura”, bensì dalla libertà della persona.

Su queste basi, Spaemann propone un'alternativa radicale che può illuminare fortemente la distinzione tra “persona” e “uomo”. L'alternativa è questa: la vita personale (libertà, dignità, razionalità, spiritualità, relazionalità, ecc.) può essere ultimamente pensata *solo a partire dalla persona*, oppure la vita personale è compiutamente pensabile in una prospettiva non-personale (biologica, scientifica, neurologica, sociologica, psicologica, etc.)? Nel primo caso, segue che la “persona” si rivela un concetto supremo e originale, superiore a “uomo”. Nel secondo caso, la “persona” è un concetto derivato e secondario che può essere pacificamente sostituito da quello di “uomo”⁵⁵.

Proviamo a entrare nel merito di tale alternativa. A tal fine ci serviremo di due vie convergenti.

La prima via è quella che si domanda quale sia la prospettiva da adottare per comprendere il concetto di “persona”. Spaemann si domanda allora se la “persona” debba essere considerata *naturalisticamente* (cioè, a partire da una prospettiva non-personale), o se essa chieda di essere anzitutto considerata in una prospettiva personale.

Se viene scelta la prima risposta, allora il concetto di “persona” apparterebbe al discorso delle scienze moderne, entrando così a far parte della rete di concetti biologici, fisici e sociali che sono ormai associati al termine “uomo”. In tale ipotesi il termine “persona” è riconducibile a questa rete di concetti, divenendo nel migliore dei casi un sinonimo di “uomo”.

Invece, se viene scelta la seconda risposta, e si nega che il concetto di “persona” sia riconducibile in ultima analisi alla prospettiva epistemologica del naturalismo, ne deriva che essa sia un *concetto primo*, superiore al concetto di “uomo” e a tutta la rete di concetti e prospettive in uso nel contesto delle scienze naturali e sociali. Perciò, la lettura più profonda e ricca di ciò che noi siamo come esseri umani dovrebbe venire da una prospettiva *personale*, non da una di tipo scientifico.

Veniamo ora a considerare una seconda via per illuminare l'alternativa proposta da Spaemann. Essa parte dalla domanda “Chi sono io?”

⁵⁵ La radicalità di questa alternativa fa sì che Spaemann debba confrontarsi criticamente con una ampia serie di pensatori moderni e contemporanei (Locke, Rousseau, Leibniz, Hobbes, Parfit, Dennett, Dawkins) il cui denominatore comune è appunto la tesi della riducibilità del tratto “personale” a una prospettiva non-personale.

che dal tempo di Socrate accompagna la riflessione antropologica⁵⁶, mettendo in rilievo il fatto che l'uomo è sempre interessato a raggiungere quell'autocomprensione di sé stesso che possa aiutarlo nella ricerca del senso della propria esistenza.

Una volta che si riconosca l'impossibilità di far slittare la domanda “Chi sono io?” alla domanda “Che cosa sono?”⁵⁷, si apre la difficile questione di trovare le *categorie* adatte per articolare una risposta teorica adeguata alla domanda originale. Ci si domanderà allora *quali categorie* possano illuminare al meglio la questione sul “Chi sono io?”. Si dovrà forse ricorrere a delle categorie fisiche o empiriche (il peso, il luogo di nascita, la struttura fisica, ecc.), o a delle categorie biologiche (la struttura neurologica, il codice genetico, ecc.)? O, qualora nessuna di quelle opzioni sembri opportuna, si dovrà forse ricorrere a delle categorie etnico-sociali (l'appartenenza a una famiglia e/o a una tradizione culturale, l'educazione, il gruppo sociale, il ruolo sociale) o ad altre che siano derivate dall'ambito morale e spirituale (l'orientazione ideologica, le responsabilità acquisite, la ricerca della verità, i vincoli personali e affettivi, ecc.)? Oppure, infine, si dovrà ricorrere a categorie religiose (l'apertura alla trascendenza, la relazione con Dio, l'appartenenza a un gruppo di fede, ecc.)?

Può succedere che il tipo di categorie prescelto per dare risposta alla domanda “Chi sono io?” sia riconducibile alle prospettive epistemologiche proprie delle discipline naturalistiche, alle quali appartiene ordinariamente il termine “uomo”. In tale caso “la persona” non aprirebbe una prospettiva nuova e si attua la riduzione di “persona” a “uomo” che abbiamo già segnalato. Ma può anche succedere che “la persona” si dimostri come *non riconducibile* alle prospettive naturalistiche. In tal caso, la risposta alla domanda “Chi sono io?” potrebbe soltanto trovare una risposta adeguata tramite categorie di ordine *strettamente personale*, che sono quelle che riconoscono appunto la non riducibilità già indicata.

Sul piano filosofico, Spaemann propone diversi argomenti che depongono in modo decisivo a favore dell'originalità della persona e della

⁵⁶ Cf. H.-U. VON BALTHASAR, *TeoDrammatica 1. Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano 1978, 467-477, 604-620.

⁵⁷ Cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 211.

sua irriducibilità al piano naturale. Basterà qui ricordarle quasi solo per accenni⁵⁸: la persona può relativizzare le proprie tendenze naturali e seguire piuttosto un richiamo trascendente; la persona non è interessata solo all'uso delle cose per i propri fini ma vuole conoscere le cose stesse, la loro verità; la persona, a differenza degli animali, non è interamente adattata al proprio ambiente naturale, ma lo trascende; gli autori che si oppongono all'originalità della prospettiva personale non possono evitare di servirsene nel momento stesso in cui formulano le loro critiche, cadendo così in contraddizione e manifestando nei fatti la necessità di assumere la prospettiva personale quando si ragiona sulla persona.

Certamente, il risultato che emerge dal discernimento critico non basta a chiudere l'alternativa aperta. Infatti, come abbiamo notato, essa include anche un aspetto esistenziale consistente nella libera scelta di una categoria per operare un'autocomprensione di sé. Perciò ogni individuo umano deve prendere su di sé il compito di pensarsi come persona, accettandone le conseguenze.

È facile notare che la riflessione filosofica di Spaemann sulla persona ha diversi punti di contatto con la riflessione patristica. L'una e l'altra approfondiscono il binomio *persona-natura* come quello più pregnante per scandagliare l'identità umana; entrambe riconoscono la superiorità del termine "persona" su quello di "natura" (inteso sia in modo filosofico, sia in modo naturalistico); entrambe sono lontane da ogni dualismo poiché affermano la non separabilità di "persona" e di "natura" in ogni individuo umano.

Ci è parso utile dedicare un ampio spazio al pensiero di Robert Spaemann perché ha contribuito notevolmente a illuminare nel nostro tempo la differenza tra "uomo" e "persona" da una prospettiva che, senza opporsi alla visione ontologica ispirata a san Tommaso d'Aquino, parte da prospettive diverse e apre la via verso nuovi chiarimenti in merito.

Infatti, è evidente che la distinzione tra la natura e la persona di cui Spaemann e i Padri della Chiesa si sono occupati, è abbastanza diversa dalla composizione ontologica tra l'essenza e l'atto d'essere, abilmente

⁵⁸ Per una esposizione più ampia di questi argomenti, cf., R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi sull'antropologia*, 26-28, 34-39; *I due interessi della ragione*, in ID., *Cos'è il naturale. Natura, Persona, Agire morale*, 313-332; H. ZABOROWSKI, *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person*, 203-205, 222-224.

articolata da Tommaso. Ognuna di queste due vie coglie qualcosa di ultimo e di radicale, sebbene ciò accada su piani e in prospettive molto diverse. Certo è che la distinzione tra la natura e la persona, come è stata coltivata da Spaemann e dal rinnovamento antropologico contemporaneo, si mostra molto più vicina all’esperienza esistenziale concreta, dalla quale la composizione tra l’essenza e l’atto d’essere appare lontana. La metafisica scopre questa radice ultima, ma fa fatica a renderla significativa per l’individuo. Ciò che “manca” all’approccio ontologico, e che è possibile trovare in diversi approcci contemporanei, è la possibilità di studiare i fenomeni “dal di dentro”, cioè *dalla prospettiva del soggetto*. L’approccio ontologico, anche nell’Aquinata, è un approccio prevalentemente oggettivo a cui manca non poco del lato soggettivo, *che è precisamente quello che corrisponde all’esperienza della persona* come essere dotato di autocoscienza. È lo stesso Karol Wojtyła a segnalare che «S. Tommaso ci mostra le singole facoltà, sia spirituali che sensitive, grazie alle quali si forma l’intera coscienza e autocoscienza dell’uomo, la sua personalità in senso psicologico-morale, *ma praticamente si ferma qui*. Quindi in S. Tommaso vediamo benissimo la persona nella sua obiettiva esistenza ed azione, *ma è difficile scorgervi le esperienze visute della persona*»⁵⁹.

Concludiamo questa fase delle nostre riflessioni affermando che, non appena si aggiunge la distinzione tra natura e persona all’elenco degli elementi che illuminano il senso del termine “persona”, *questa si distacca ancora più fortemente dal senso del termine “uomo”* manifestando la sua patente superiorità. Per dirla con Juan Fernando Sellés, «essere persona umana è più che essere uomo»⁶⁰, senza negare per ciò che la persona umana sia anche uomo. Infatti, i connotati principali del termine “uomo” fanno riferimento alla “natura” (intesa in modo filosofico, biologico e naturalista). Ma *il superamento della natura* è appunto, come abbiamo visto, uno dei tratti essenziali del senso del termine “persona”.

⁵⁹ K. WOJTYŁA, *I fondamenti dell’ordine etico*, La Nuova Agape, Forlì-Cesena 1989, 146-147, «Il personalismo tomista» (i corsivi sono stati aggiunti).

⁶⁰ J.-F. SELLÉS, «Sobre la disparidad de antropologías», *Espiritu*, LVI (2007), 281-291, qui 218: «Ser persona es más que ser hombre».

E. Visione sintetica del percorso teoretico-storico-teologico sulla persona

Dovrebbe essere chiaro che il termine fondamentale dell'antropologia filosofica è quello di *persona*. Tale convinzione, come si è visto, non agisce *contro* il termine "uomo". Infatti, ribadiamo senza esitazioni che "ogni uomo è persona" poiché il *riferimento* di entrambi i termini è uno solo: esso indica ciò che ognuno di noi è⁶¹, e serve come criterio per riconoscerne la presenza.

Riconosciamo parimenti, sulla scia di Frege, che "uomo" e "persona" sono termini che hanno un *sensu* parzialmente diverso. A determinare questa diversità concorrono sia la loro origine storica, sia l'ampio sviluppo filosofico e culturale che si è verificato lungo i secoli e che nel periodo contemporaneo è stato approfondito con acutezza. Proviamo ora a sintetizzare gli elementi più importanti del senso di entrambi i termini.

Sintesi del senso del termine "persona"

- Esso è un termine *ultimo e originale* che appartiene all'area epistemologica della filosofia e della teologia, e non è ultimamente riconducibile alle prospettive epistemologiche di tipo "non-personale";
- esso è sempre un termine *totalizzante*: tutta la persona, e ogni sua "parte", è sempre "personale". Così ci opponiamo risolutamente a ogni modello antropologico dualista e atomista;
- esso indica un'*unitotalità*: ciò vuol dire che l'unità della persona è tale che, nonostante sia possibile distinguere in essa diversi tipi di "parti", esse *non si oppongono all'unità*, non la fanno venir meno, ma la presuppongono e la manifestano;
- esso coglie la *radice ontologica*, che consiste nella composizione tra l'atto d'essere e l'essenza. Questa radice non rimane nascosta, ma si manifesta in una serie di tratti, tra i quali si trovano la *dignità*, come valore specifico della persona; la *corporeità*, come presentificazione della persona nel mondo; la *spiritualità*, come indice della sua apertura radicale; la *relazionalità*, come segno della sua vocazione alla comunione;

⁶¹ Perciò la unicità o concretezza, che si oppone all'astrattismo universalizzante, è un tratto caratteristico che appartiene alla persona per via del suo *riferimento*.

- esso sottolinea l'aspetto *teleologico* e *relazionale* dell'essere umano, cioè il dinamismo intrinseco che coinvolge la persona nella ricerca della propria pienezza. *Persona si è, ma anche persona si diventa*. La persona è chiamata a perfezionare sé stessa, per raggiungere una pienezza che consiste in una vocazione alla *comunione* con altre persone, e che si spinge perfino nell'orizzonte della comunione con Dio;
- “persona” è anzitutto un termine ontologico, morale, sociale e religioso. Esso non è principalmente un termine descrittivo, anche se presuppone una datità empirica;
 - la *distinzione tra natura e persona* ricorda, infine, che la persona è sempre più dei suoi componenti biologici, più dei suoi elementi essenziali, più dei suoi condizionamenti culturali e psicologici, più della somma delle sue scelte passate. La persona trascende la natura, si colloca nell'orizzonte della libertà esistenziale e si apre all'Assoluto.

Sintesi del senso del termine “uomo”

- Il *senso* del termine “uomo” è parzialmente diverso da quello del termine “persona”;
 - a partire dall'epoca moderna, il termine “uomo” appartiene sempre meno alla filosofia, e sempre più al discorso delle scienze moderne, empiriche e umane, alle quali esso tende ad essere riconducibile, assumendo così un valore prevalentemente *descrittivo*. Conta in particolare la prospettiva data dall'evoluzionismo, per il quale l'uomo è una specie biologica particolare, frutto di un lungo e complesso processo, e possiede somiglianze con altre specie biologiche;
 - come “persona”, anche “uomo” (se visto in modo filosofico e non puramente naturalistico) è un concetto *totalizzante*. Tuttavia, in prospettiva filosofica il termine “uomo” indica quella totalità sul piano della composizione essenziale fra corpo ed anima, e non nella sua radice ontologica ultima. La comprensione dell'uomo come essere composto da un corpo e un'anima (*corpore et anima unus*) è frutto del pensiero filosofico antico, che però preferiva definirlo *animal rationale*;
 - il termine “uomo” indica sicuramente il possesso di varie capacità per l'agire, ma la portata teleologica di tale dinamismo non è così evidente come quella indicata dal termine “persona”.

Conclusione

Il nostro percorso ha provato a mettere in luce sia la inseparabilità, sia la differenza tra “uomo” e “persona”. Il cammino ha anche gettato luce sui molteplici modi di scandagliare la profondità della persona: la sua ontologia, la sua irriducibilità, la sua originalità, la sua relazionalità, il suo dinamismo. La persona ci è apparsa degna di essere sempre meditata e apprezzata. Essa rivela la ricchezza di ciò che noi stessi siamo.

Tuttavia, non occorre dimenticare una cosa: la persona umana è appunto persona *umana*. E ciò vuol dire che, nonostante la sua consistenza ontologica e la sua irriducibilità ai piani inferiori, essa non gode della stabilità perfetta della *persona divina*. La persona umana è al tempo stesso qualcosa di fragile e di esposto a diversi pericoli. Ricordando che *persona si è, ma anche persona si diventa*, i rischi vengono a collocarsi in quel divenire nel quale si gioca la pienezza personale.

Romano Guardini coglieva con lucidità tale situazione quando scriveva:

Si insinua continuamente il dubbio [sulla consistenza e verità della persona]. Esso obietta che il fatto della persona non si può afferrare in termini di contenuto, “solo in modo formale”, una pura e semplice categoria dell'autocomprensione. La risolve in elementi psicologici, vedendo in essa l'unità della co-scienza e dell'iniziativa. La mette in questione sul piano etico, come senso di superiorità, autoinganno, frattura della comunità. La svaluta in ragione della sua impotenza, poiché il suo essere e il suo poter fare effettivi sarebbero in costante contraddizione con la sua pretesa, tanto che la presunta persona diverrebbe addirittura comica, anzi proprio in questa circostanza starebbe la radice di ogni comicità. Il dubbio la esorta a rinunciare alla sua pretesa e a divenire semplice come la pianta e l'animale. La persona si stanca di se stessa, avverte l'oppressione della responsabilità per quanto di inadeguato e di malvagio v'è nel suo essere e cerca di risolversi nei contesti che le alleviano il peso. Subisce il tedio della sua determinatezza, si annoia di dovere per necessità essere sempre solo se stessa, e vuole uscire da sé, in maschere e figure riflesse. Essa ha paura della propria solitudine e si

spinge entro l’unità dissolvante della specie e della natura. Cerca di dimenticarsi; si getta nella transitorietà, nella corrente del continuo nascere e morire. Tradisce e vende se medesima, nel godimento, nel lavoro fine a se stesso, nella bassezza e nella malvagità. E nondimeno sussiste, enorme, il dato di fatto: “Io sono io”. Duro, stupendamente imperioso, tremendo, a creare un destino, a fondare una responsabilità⁶².

Summary: This article pursues the goal of explaining the differences and similarities between the concepts of “man” and “person”. Differences are explored at first from a historical perspective, within a framework which gives special attention to the Church Fathers, Thomas Aquinas, Descartes, Locke, Kant, Scheler and Spaemann. Then, using Frege’s distinction between *meaning (sense)* and *reference*, the points of similarity are identified in the *reference* which is common to both concepts, whereas the study of their *meaning* brings out the differences between them. Finally, before offering a synthesis of the *meaning* of the two concepts, their ontological foundation is specified and hence the impossibility of reducing persons to non-personal objects is established.

Key Words: Person; man; nature; sense (meaning); Spaemann; Scheler; Locke; Kant.

Parole chiave: Persona; uomo; natura; senso; Spaemann; Scheler; Locke; Kant.

⁶² R. GUARDINI, *Mondo e Persona*, 157-158.