



## LA PERSONA NELLA MEMORIA, NELL'INTERIORITÀ, NELL'ATTESA E NELL'ASCESA

di FURIA VALORI

### I – *La persona fra la maschera e l'ipostasi divina*

La cultura occidentale ha costantemente riflettuto sulla persona, pur se con alterne vicende, in particolare nel diritto, nella filosofia, nella teologia, nell'arte e, da ultimo, anche nell'ambito delle diverse scienze conquistando una portata semantica sempre più profonda. Dagli itinerari che l'uomo ha compiuto verso se stesso, dalla polisemia che il termine persona ha assunto storicamente, albergando significati diversi e addirittura contrapposti - dal prosopon-maschera, al carattere, alla persona-autocoscienza, centro di responsabilità e di autonomia, a quella consapevole della "crisi", del suo essere interpretante e in essenziale relazione con l'altro, fino alle persone-ipostasi della sostanza divina del mistero trinitario cristiano -, da questi percorsi possiamo trarre indicazioni, riflessioni critiche e sollecitazioni teoretiche che stimolano il prosieguo della navigazione che l'uomo compie verso la propria autenticità, al fine di diventare ciò che è, per usare una espressione che parafrasa il sottotitolo - "Come si diventa ciò che si è" - dato da Nietzsche a *Ecce homo*, che costituisce la presentazione del suo percorso filosofico attraverso le opere: titolo a sua volta carico di suggestioni storico/teologiche che vanno oltre la biografia intellettuale del filosofo tedesco.

Nella cultura contemporanea, non solo filosofica, nonostante la "crisi" del soggetto moderno e la crisi dei valori ma, anzi, in risposta a tutto ciò, emerge un ritorno della persona; tuttavia, vista la molteplicità delle sue concezioni, è legittimo chiedersi "chi" ritorni - visto che il "che cosa" in esame in questo caso equivale al "chi" - ; ed è legittimo anche chiedersi se alla "crisi" segua la ripetizione - ma eventualmente di quale concezione? -; oppure, se, secondo la lezione hegeliana della *Fenomenologia dello spirito*, l'"esperienza della coscienza" abbia prodotto un avanzamento, una maturazione, per cui la crisi, il momento negativo non conduca né alla ripetizione, né al "puro nulla" o allo scetticismo, ma ad una crescita nella consapevolezza.

Dunque, quale persona ritorna? Da millenni si parla della persona secondo differenti accezioni; nell'antica Grecia con il termine di "prosopon" si indicava nell'ambito teatrale la "maschera" nel senso del "personaggio"; e nel teatro romano veniva traghettato in primo luogo questo significato: non a caso con il termine di "persona" si indicava anche l'"attore". Poi l'uso di tale espressione si è allargato indicando l'uomo nella sua relazione esterna, nel suo rapporto con gli altri in un ben preciso contesto, caratterizzato dalla consuetudine, dall'aspettativa, dalla stabilità del ruolo: ma in questo significato sfugge l'interiorità, il sé, il momento sostanziale e coscienziale; questo tipo di relazione perciò può essere segnata dall'apparenza, appunto, della maschera, oppure dall'esteriorità del carattere stabile dello stereotipo o del ruolo più o meno istituzionale. Lo stoicismo rigorizza e introduce a livello filosofico la "persona" per rinviare al "carattere", oppure al compito, o ai compiti dell'uomo nella vita, in relazione al suo "destino". Non possiamo non accennare all'introduzione nel diritto del termine di "persona" da parte dei giuristi romani ad indicare il soggetto di diritti in opposizione agli schiavi e alle cose, che ne sono privi. Hegel conserverà quest'uso nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* parlando di "persona", essenzialmente come "persona giuridica" nel "diritto astratto", primo momento dello "spirito oggettivo": qui emerge un concetto certamente ancora povero di persona, che si realizza nell'esteriorità della "proprietà" e nel "non-ledere"; tuttavia queste determinazioni vengono approfondite nella dinamica del "singolo" nella "moralità" e del "cittadino" nell'"eticità". Ma la concezione hegeliana della realizzazione della volontà particolare del soggetto, sia giuridico, sia morale, nell'"eticità", ossia nella "volontà sostanziale" che si esprime nelle istituzioni storico-giuridiche di un popolo, non pensa fino in fondo il rapporto del singolo con l'universale, tuttavia la



riflessione sulla persona e sulla sua realizzazione non può prescindere dalla dimensione giuridico-istituzionale posta in evidenza con particolare forza da Hegel.

E' importante sottolineare che la riflessione teologica cristiana ha parlato di “persone” per comprendere la sostanza divina nelle sue relazioni interne, per far luce quindi sulla dinamica trinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, anche in rapporto al mondo; e per sottolineare il carattere non estrinseco delle relazioni ha usato il termine di “ypostasis”. In relazione al nostro discorso sulla persona intendiamo sottolineare la portata speculativa, oltre che teologica, della persona divina del Verbum, del Figlio, del Dio-uomo: con Lui e in Lui si ha la piena realizzazione dell'uomo nella sua divinizzazione e la piena realizzazione di Dio anche come uomo, “ab aeterno”. Proprio affrontando il problema della sostanza divina Severino Boezio definisce la persona come “sostanza individuale” di natura razionale; tale definizione segna la riflessione filosofica fino a tutto il medioevo in rapporto alla persone divine. San Tommaso la approfondisce sottolineando la sostanzialità delle relazioni nella natura divina, relazioni non accidentali ma essenziali e sussistenti; perciò, in ambito teologico, il carattere relazionale e distintivo della persona, che abbiamo sottolineato in precedenza in un differente contesto e quindi con una valenza soltanto esteriore, assume una valenza ontologica unendosi alla sostanzialità. Non a caso per san Tommaso in generale la persona indica «ciò che è distinto in tale natura; come nella natura umana significa queste carni e queste ossa e quest'anima che sono i principi che individuano l'uomo» (*S. Th.*, I, q. 29, a. 4). Tale definizione, che affonda le proprie radici in Aristotele, resterà classica nell'ambito delle riflessioni filosofiche cristiane di ispirazione tomistica fino ai nostri giorni, un nome per tutti: Maritain.

Accanto alla riflessione di ispirazione tomistica sta la concezione della persona dell'agostinismo medievale, che ha il proprio alfiere in san Bonaventura e che affonda le proprie radici in sant'Agostino e, attraverso di lui, nel neoplatonismo e nel platonismo; questo orientamento di per se stesso non è in opposizione a quello tomistico, ma è più attento alla vita interiore, al percorso autocoscienziale di fondazione in Dio, pur non trascurando la considerazione del mondo per risalire a Dio; in questa concezione la piena realizzazione dell'uomo si attua in un cammino ascendente - *Itinerarium mentis in Deum* scrive san Bonaventura - che eleva tutte le componenti della “mens” - “esse”, “nosse”, “velle” - al proprio “supra”. Questa visione è feconda anche nei nostri giorni - un nome per tutti Teodorico Moretti-Costanzi - in cui cerchiamo di recuperare una riflessione sulla persona che superi da un lato uno spiritualismo sterilmente dimentico dell’“incarnazione” e, dall'altro, superi una umanità ridotta ad animalità razionale, che presume di realizzarsi nella soddisfazione mai conclusa di bisogni artificialmente moltiplicati “ad infinitum” e in una razionalità intesa come strumento di dominio sugli essenti, finalizzato a quella soddisfazione.

Con Cartesio, araldo della modernità, si accentua la caratteristica fondamentale della persona come autorelazione, ossia autocoscienza; non solo, ma l'autoevidenza che caratterizza la relazione con sé, costituisce la certezza prima fondante la verità del procedimento razionale del conoscere. Nel contesto argomentativo cartesiano la persona è intesa nella sua identità quale soggettività spirituale pensante, svalutando o ponendo in secondo piano la dimensione corporea e quindi l'aspetto mediatore del corpo nella relazione, perciò ponendo in secondo piano il momento relazionale con gli altri. E' importante il recupero kantiano della persona nell'ambito morale, in quanto è intesa come sede della legge morale e capace di autonomia; anzi il rispetto di sé e degli altri costituisce il contenuto dell'imperativo categorico che, infatti, in una delle sue formulazioni recita: «Agisci in modo da trattare l'umanità, in te e negli altri, mai soltanto come mezzo, ma sempre anche come fine» (*Fondamenti della metafisica dei costumi*, sez. III). E la comunità delle persone come «regno dei fini» retto da Dio costituisce l'ideale regolativo della vita morale dell'uomo. Ma la razionalità morale kantiana si scontra, in un conflitto mai risolto, con la sensibilità, sia all'interno dell'uomo, con le passioni e gli impulsi, sia all'esterno, con il mondo fenomenico.

Non si può non dialogare costruttivamente con il “personalismo”, quale dottrina filosofica che concepisce la persona come principio ontologico fondamentale; in questa accezione il termine è stato introdotto nella filosofia contemporanea da Renouvier, in antitesi e in polemica nei confronti



dell'idealismo assoluto e nei confronti del positivismo naturalistico, per rivendicare la portata ontologica e quindi la dignità, l'autonomia e la correlazione delle persone in quanto tali, aventi il loro centro e il loro fondamento in un Dio trascendente. Il "personalismo", non solo nella formulazione di Renouvier ma anche di altri personalisti, in genere pluralisti, si coniuga con le dottrine spiritualistiche di ispirazione cristiana, in cui hanno un ruolo importante sia l'eredità cartesiana, sia quella leibniziana, con la correlata svalutazione del momento della corporeità, sia nella costituzione ontologica della persona, sia nella mediazione interpersonale. Una ispirazione personalistica cristiana, che già recupera il momento relazionale, la troviamo anche in alcuni esponenti dell'esistenzialismo, quali ad esempio Marcel e Berdjaev, che in maniera originale proseguono la polemica di Kierkegaard nei confronti dello "spirito oggettivo" hegeliano, in nome della personalità e dignità del "singolo".

Nella filosofia contemporanea anche nell'ambito della fenomenologia emergono le riflessioni sulla persona di Scheler che, meditando sia l'intenzionalità husserliana, sia l'esser-nel-mondo dell'"esserci" heideggeriano, parla della persona come caratterizzata dal suo "rapporto col mondo". Non a caso il "personalismo" viene ripreso e sviluppato con diversi accenti ripensando la tradizione spiritualistica cristiana, in particolare alla luce degli stimoli dell'esistenzialismo e della fenomenologia: così Mounier, insieme al movimento che ruota intorno alla rivista «*Ésprit*», di contro alla riduzione dell'uomo portata avanti in maniera diversa dal collettivismo marxista e dall'individualismo capitalistico, sulla base delle sollecitazioni del cristianesimo, sostiene la necessità di una "rivoluzione" personalistica e comunitaria, basata sulla persona caratterizzata da "vocazione", "incarnazione" e "comunione", e che si realizza nella comunità, "persona di persone". E Ricoeur recupera la persona, quale "sé come un altro" - espressione che costituisce anche il titolo di una sua celebre opera -, in particolare alla luce dell'apporto dell'ermeneutica, dell'esistenzialismo e della fenomenologia. Nel delineare la persona Ricoeur è pienamente consapevole della "crisi" del soggetto moderno ma anche dei limiti dell'elaborazione concettuale del personalismo mounieriano - "muore il personalismo", "ritorna la persona" -, perciò parla di identità "narrativa" in essenziale relazione con la "diversità", identità che è caratterizzata dalla stima di sé, in rapporto con l'altro, in istituzioni giuste, identità che si realizza nella storia in una dinamica relazionale che va dalla "lotta" per il riconoscimento, al "dono", alla "festa". Invece dalla critica del pensiero totalizzante che tutto identifica a sé, Lévinas perviene alla originarietà del "tra noi" in cui predomina il "il volto" dell'"altro" nella sua diversità irriducibile, traccia dell'infinito: al binomio io-tu, in cui si impone la logica totalizzante dell'io, si dà la relazione a tre: io-Egli-tu.

## II – *La crisi della persona/soggetto della modernità*

La crisi della persona/soggetto passa attraverso la critica operata dai "maestri del sospetto" - Marx, Nietzsche e Freud - per usare la fortunata espressione di Ricoeur. Marx pone in evidenza che la coscienza è "falsa coscienza": anche se non condividiamo l'impostazione fondamentale economico-sociologica del problema e la riduzione della coscienza a falsa coscienza - infatti ciò non giustificherebbe né la possibilità del discorso scientifico che lo stesso Marx fa, appunto, sull'ideologia, né la possibilità dell'azione emancipatrice -, tuttavia le sue considerazioni sull'incidenza dei rapporti di produzione sulla sovrastruttura ideologica hanno posto in evidenza l'importanza dei condizionamenti che, a livello fenomenologico, possono anche distorcere, oscurare o annullare la capacità critica.

Le indagini psicoanalitiche freudiane hanno aperto, da un altro versante, la consapevolezza che l'"ego" non può pervenire alla trasparenza nei confronti di se stesso, essendo stretto fra le dinamiche dell'inconscio e del "super-ego". Tuttavia il soggetto cosciente è pure capace di riflettere su di sé, di analizzarsi percorrendo il labirinto dell'interiorità, tanto che nella figura del terapeuta sembra in grado di districarsi faticosamente all'interno dei propri meandri.

Nietzsche ha posto in evidenza il tarlo che rode la modernità, la caduta degli ideali, dei valori, caduta da lui così ben scolpita nell'aforisma 125 de *La gaia scienza*, dedicato alla "morte di Dio". Egli coglie lucidamente il movimento nihilistico che si sta imponendo e cerca di superarlo



evocando, nel *Così parlò Zarathustra*, l'“oltre-uomo”, la cui “virtù che dona” annuncia quella tavola delle tavole dei valori, quell’“al di là del bene e del male”, che ha nella dottrina dell’“eterno ritorno” la base ontologica. Così di contro al Nietzsche prospettivista, che via via toglie le “maschere” fino ad annullare la concezione sostanzialistica dell’anima, sta il Nietzsche che annuncia l’“oltre-uomo”, la sua volontà di “redenzione” della realtà al di là delle antitesi.

La crisi della persona passa attraverso la riduzione marxista della coscienza a falsa coscienza, attraverso la scoperta freudiana delle dinamiche dell’inconscio, attraverso la distruzione nietzscheana delle tante maschere; ma anche l’indagine ermeneutico-ontologica rileva la gettatezza dell’uomo, l’appartenenza all’orizzonte culturale e l’esposizione alla tradizione che orientano e limitano la capacità della riflessione di accedere all’oggettività del discorso epistemico; la crisi passa attraverso l’assolutizzazione (!) del relativismo e del limite, approdando al nichilismo. Ma assolutizzare il relativo e il nulla presuppone il porsi su un punto di vista assoluto, epistemico, mettersi fuori proprio dal limite, dalle maschere e dalle concezioni dominanti, valutarle tutte come relative, prospettiche; presuppone, non volendo, l’accesso ad un criterio di verità superiore, ad un “meta-punto” di vista direbbe Morin. Perciò pur non sottovalutando la crisi del soggetto e il suo esser “progetto-gettato” per usare una espressione di Heidegger, pur considerando adeguatamente la sua “appartenenza” ed “esposizione” alla tradizione sottolineate da Gadamer, è possibile e necessario riprendere il percorso verso noi stessi, ascoltando e dialogando con le figure e le riflessioni che ancora ci parlano dal passato, attenti alle sfide del presente e alle sollecitazioni che già urgono dal futuro riguardo alla nostra identità. Tale percorso è possibile in quanto la riflessione, come capacità di elevarsi e di giudicare è propria dell’uomo, ed è quella che ha posto in crisi la sua stessa pretesa di assolutezza; abbiamo posto in evidenza che la stessa consapevolezza della crisi e del limite, nei diversi autori comporta l’oggettivarsi, il distinguersi dal proprio orizzonte, di porlo in discussione, ponendosi su un meta-punto di vista; ciò è possibile in quanto la consapevolezza di sé come limitato e condizionato implica necessariamente, come correlativo, il rapportarsi ad una “misura” infinita, il misurare il “frammezzo” fra i “divini” e i “mortalì”, fra la “terra” e il “cielo” direbbe Heidegger (“...*Poeticamente abita l’uomo...*”, in *Saggi e discorsi*).

Il punto di partenza dell’indagine intorno alla persona non può essere neutrale, in quanto la domanda indeterminata è impensabile; la domanda che muove la ricerca di quell’esistente sempre in cammino che è l’uomo, è sempre determinata, orientata da una “pre-comprensione”: l’importante è collocarsi correttamente nell’ambito dischiuso dalla domanda, non deducendo semplicemente dal “pre-compreso”, ma ponendolo in discussione: ciò ha posto in evidenza Heidegger in *Essere e tempo* come base dell’interpretazione ontologica. Questo corretto muoversi nel “circolo ermeneutico” implica l’appartenenza e l’esposizione ad un darsi dell’essere degli essenti, e quindi anche dell’uomo, che non si risolve nella “situazione”, o nelle concezioni dominanti: ma in *Essere e tempo* Heidegger non ha sviluppato questo aspetto presupposto dell’interpretazione ontologica o, in altre parole, dell’indagine fenomenologica, ciò lo avrebbe forse condotto in sentieri diversi nel pensare l’“esistenza autentica”. E’ perciò possibile e necessario riprendere la navigazione per raggiungere ciò che si è, carichi ad un tempo sia del percorso fatto, sia del proprio esistere teso nella consapevole correlazione fra finito e infinito.

In primo luogo, quindi, la persona che ritorna non si identifica con il soggetto cartesiano araldo della centralità dell’uomo nella modernità. Il soggetto cartesiano esalta l’aspetto gnoseologico, che ha il suo fondamento nella certezza di sé, avendo la pretesa e la presunzione di essere trasparente a se stesso. E’ noto che Heidegger ha evidenziato che la concezione cartesiana della verità come “certezza” del soggetto basata sull’evidenza, sottopone la verità e quindi l’essere degli altri essenti al dominio del soggetto e costituisce uno dei momenti fondamentali del progressivo imporsi dell’“umanismo”. Teso a evidenziare il progressivo imporsi della signoria dell’uomo sugli altri essenti, imporsi derivante per lui non dall’arbitrio umano ma dal destinarsi massimamente sottraendosi dell’essere, Heidegger tace sull’ancoramento cartesiano dell’autocertezza del soggetto alla presenza al pensiero dell’“idea” dell’essere perfettissimo e quindi di Dio - rapporto circolare fra io e Dio sottolineato invece da Carabellese. Ma nella considerazione cartesiana dell’agire emerge la “débacle” della pura razionalità matematica: nella parte terza del *Discorso sul metodo*, le indicazioni relative alla “morale provvisoria” - pur non volendo - costituiscono l’attestazione del



fatto che la complessità del mondo umano sfugge alla ragione metodica, infatti Cartesio giunge ad affermare che nell'agire e nella sua ineludibilità, è necessario ritenere indubitabile anche ciò che è dubitabile. Più articolata è la riflessione pascaliana sull'uomo, teso fra la sua miseria e la sua grandezza, o meglio il residuo della passata grandezza, “capace di bene”, nel senso di capace di cercare e di ricevere il dono divino della fede. Di fronte all'infinitamente grande e all'infinitamente piccolo quantitativi dell'universo, di fronte all'incommensurabile infinità divina, di fronte alla complessità del mondo umano, Pascal riconosce all'uomo un “*esprit de géometrie*” e un “*esprit de finesse*” in grado di comprendere la complessità del mondo umano con i suoi limiti, in particolare quelli che ostacolano il cammino verso se stessi e il proprio destino di immortalità.

Perciò la persona che ritorna è più vicina all'uomo pascaliano che al soggetto di tipo cartesiano o alla soggettività trascendentale di tipo kantiano, che è pura funzione pensante identica in ogni soggetto empirico. Kant non affronta il problema del rapporto, nei molti soggetti pensanti, fra funzione pensante identica e soggetti empirici. La scissione-opposizione fra sensibilità e ragione, già caratterizzante il cartesianesimo, rischia di rendere compartimenti stagni non solo il conoscere e il pensare, ma anche, come abbiamo accennato, la legge morale e il concreto agire e, da ultimo, la ragione teoretica e la ragione pratica. Nell'esito idealistico si ha l'assolutizzazione del soggetto unico, rispetto al quale i molti soggetti nella loro empiricità spazio-temporale costituiscono i mezzi di realizzazione dell'assoluto. La soggettività come autocoscienza viene esaltata, radicalizzata, ma anche snaturata nelle dottrine idealistiche in cui, con diverse modalità, l'assolutizzazione del soggetto conduce alla svalutazione dei molti soggetti empirici ridotti in fondo a marionette di un impersonale Assoluto. Giustamente Carabellese osserva che l'esito dell'idealismo, che assolutizza il soggetto nell'Unico, consiste contraddittoriamente nella dissoluzione della soggettività, in quanto è persa la singolarità molteplice caratterizzata dalla relazione.

La persona che ritorna non è nemmeno l'individuo della specie umana, “uno” dei tanti senza nome e senza volto, fundamentalmente identici, uno dei tanti anonimi di una società che massifica, unidimensionalizza, sacrificando la qualità alla quantità, uno dei tanti la cui libertà è ridotta a quella di scegliere prodotti che rispondano a bisogni fittizi ormai moltiplicati “ad infinitum” e la cui soddisfazione perciò non trova mai fine. La società del benessere sposta il suo limite di realizzazione sempre oltre, per cui la felicità, vista solo come benessere materiale, risulta una chimera, per ciascuno e per tutti. Non a caso gli economisti più attenti si stanno interessando della persona, della sua essenziale relazionalità, e stanno affrontando il problema del benessere, del bene comune e della felicità nella consapevolezza del loro carattere etico, irriducibile alla sola dimensione materiale, carattere che invece richiede un sempre più meditato ancoramento al discorso ontologico in ambito antropologico.

La persona che ritorna non è la monade leibniziana caratterizzata essenzialmente, a differenza dell'individuo, dalla diversità e quindi dalla chiusura in se stessa: ma la monade non precipita in un'impensabile solitudine, priva di relazione con le altre monadi, quindi nel solipsismo, in quanto Dio fonda le monadi e l'armonia fra di esse. La persona che ritorna non è l'atomistico centro di diritti illimitati, in rapporto conflittuale con le altre persone, centro ben descritto dall'immagine *homo homini lupus*; tale *homo* per sopravvivere si immette in una dinamica di riconoscimento, che ha nel “contratto sociale” il proprio inizio ideale/reale. Ma se il punto di partenza è la solitudine, l'isolamento, la scissione, di conseguenza il riconoscimento sarà sempre fundamentalmente accidentale, come ha ben visto Hegel già nel suo *Saggio sul diritto naturale*. Tale concezione della persona manca del riconoscimento della portata ontologica della relazione, che è alla base non solo della comunità amicale o del rapporto d'amore, ma anche della società in tutti i suoi aspetti: giuridico, economico e culturale in senso ampio.

Ma la persona non è l'uomo che si realizza nella fusione empatica del collettivo, annullando la propria identità/diversità e la propria tensione all'infinito, assolutizzando la relazione; tuttavia non è nemmeno solo il *singolo* pensato da Kierkegaard che si realizza nella fede come in un rapporto fundamentalmente solitario con l'Assoluto, scandito dal “paradosso”, anche se è da recuperare e sviluppare ciò che lo stesso Kierkegaard afferma a proposito del duplice movimento della fede di Abramo: «...poiché è una cosa grande il rinunciare al proprio desiderio ma è più grande il mantenerlo dopo averlo abbandonato: è una cosa grande afferrare l'eternità, ma è più grande



mantenere la realtà temporale dopo averla abbandonata» (*Timore e tremore*, Panegirico di Abramo). La fede piena della forza dell'impotenza non lascia il mondo e gli altri nella disperazione ma li recupera nella “gioia” e così “conserva un'eterna giovinezza” (*Ivi*).

“Chi” ritorna non è l'io sartriano de *L'essere e il nulla*, quale centro di una libertà assoluta, che vede nell'altro l'inferno, in quanto negativo nei suoi confronti. Ma non è nemmeno l'uomo frantumato nei molti saperi prodotti dal disciplinarismo. L'imporsi del paradigma riduzionistico sta evidenziando le proprie contraddizioni, infatti il disciplinarismo ha condotto ad una moltiplicazione all'infinito delle conoscenze, ma ciò che sfugge è l'uomo, per cui sia nell'ambito delle scienze della natura, sia nelle scienze umane, si fa sempre più pressante l'esigenza della interdisciplinarietà, della multidisciplinarietà e della transdisciplinarietà; emerge l'esigenza di un conoscere che si basi sul paradigma della complessità, come sottolinea Morin e che la filosofia proceda ad una riflessione globale sulla persona, che recuperi, oltre alle scienze, anche la portata conoscitiva dell'opera d'arte, portata sottolineata pure da autori di orientamento ermeneutico e fenomenologico.

Nella moltiplicazione all'infinito delle conoscenze, la cui diffusione è potenziata dall'enorme sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa e di “internet”, ciò che sentiamo di perdere e nello stesso tempo cerchiamo di realizzare è l'identità dell'uomo: il ritorno della persona intende essere anche la risposta alla frantumazione dell'uomo insieme a quella dei saperi, per un recupero qualitativo dalla dispersione quantitativa nell'infinità delle conoscenze e dei bisogni. Il ritorno della persona se non è trionfale, essendo consapevole degli erramenti, degli scacchi e della crisi, tuttavia non è certo nullificante, per cui il “fine” dell'uomo sarebbe la “fine dell'uomo”, dell'“essenza” uomo, come sollecita il Derrida della “différence”, che invece sembra recuperare, contraddittoriamente, a livello etico il discorso antropologico parlando della possibilità “ineducibile” e ingiustificabile del “dono”, dell'“amicizia”, dell'“ospitalità”, insomma dell'amore.

### III - La persona “in cammino” retrospettivamente, introspettivamente, prospettivamente e verticalmente

La persona che ritorna non è il soggetto trionfante che possiede se stesso in modo trasparente, ha la consapevolezza della crisi del soggetto della modernità, ma non sprofonda nel nichilismo, bensì si impegna e lotta sulla base della tensione e della passione, non certo del possesso, di un ideale regolativo antropologico che mette in gioco nell'incontro con il diverso, ideale della cui formulazione avverte e cerca i limiti che racchiudono la tensione alla perfezione: i limiti giustificano la messa in discussione e l'umiltà, mentre la tensione alla perfezione e all'infinito costituisce la base dell'incontro con l'altro, con il diverso che pure si impegna per la realizzazione dell'uomo. L'incontro con l'altro, con il diverso, pensato profondamente, apre all'infinito.

La persona ha la consapevolezza di essere strutturalmente “al plurale” e “in cammino” sulla terra, “nel mondo”, anzi “nel cosmo”. Se ci pensiamo soltanto come “esser-nel-mondo”, come essere in situazione, della progettualità si sottolineerebbe sempre solo gettatezza. Lo sforzo di realizzazione, di pienezza e di autenticità, che ci caratterizza nel nostro essere itineranti, sarebbe rigettato in un divenire senza storia, vanificato in una temporalità priva di reali differenze qualitative se l'autenticità si risolvesse solo nel riconoscimento della costitutiva finitezza. Ma abbiamo visto in precedenza che la consapevolezza della finitezza ha come necessario correlativo l'apertura all'infinito, che si dà costantemente secondo molteplici modalità, dall'elevarsi con la riflessione a sempre nuovi meta-punti di vista, alla fede religiosa, all'intuizione estetica.

La persona è “essere-in-cammino- insieme” e, come tale, si fa carico criticamente, per quel che è possibile, delle esperienze della propria storia. L'identità consapevole allora si fa, diviene, secondo un itinerario retrospettivo di dialogo, di mediazione, di esposizione al passato, potenzialmente aperto a tutto il percorso di autocomprensione che l'uomo ha fatto nella storia. Tale riappropriazione non è, e non può essere, ingenuamente ricostruttiva, come ci hanno dimostrato le indagini dell'ermeneutica filosofica. La persona nella sua identità consapevole non può non essere a se stessa soggetto e oggetto, non può non scandagliarsi, essere itinerante in se stessa



mentre è itinerante nel mondo; l’itinerario interiore, la “confessione” di agostiniana memoria, sono tanto più fecondi quanto più cercano le determinazioni di quella tensione all’infinito, all’Altro che muove la persona. In questo itinerario della mente Ricoeur richiama ad una “archeologia” del soggetto, ad uno scandaglio dei simboli e degli archetipi dell’inconscio, recependo la lezione freudiana, togliendola dalla sua pretesa di absolutezza, ma richiama anche ad una “teleologia” del soggetto nella storia, ricomprendendole entrambe nel più ampio orizzonte escatologico della speranza.

L’identità della persona, proprio perché “essere-in-cammino-insieme”, si scopre e si costruisce anche “prospettivamente”, si perdona il termine, in relazione al futuro, con l’impegno per i valori, con lo scandalo per la sofferenza, in quanto avverte sulla sua pelle, prima ancora che nella sua razionalità, ciò che autentica il viaggio verso se stessa. La persona ha la consapevolezza perciò che la sua identità è in dialogo a livello diacronico con ciò che interpella dal passato, a livello sincronico con chi incontriamo nel presente dell’incontro/scontro con l’altro e con le altre culture, a livello prospettico con le possibilità che sorprendono dal futuro; ma soprattutto ogni livello temporale della comprensione di sé si qualifica per la tensione all’infinito, per la possibilità della verticalità. Perciò per la persona che ritorna l’altro non è solo il diverso, che intellettualisticamente non ha relazione, o l’opposto da combattere, ma entra essenzialmente nella costituzione e maturazione della sua identità. Così per Mounier la relazione con l’altro è essenziale all’identità del sé che si esalta nell’amore, nella relazione comunitaria, concezione in cui emergono le feconde radici cristiane del filosofo francese.

Una giusta critica del personalismo contemporaneo alla concezione della persona del personalismo spiritualistico, riguarda proprio il suo svalutare o non tematizzare adeguatamente il corpo: la persona che ritorna recupera il corpo, che fa da primo mediatore in questa intenzionalità volta al mondo e all’altro/Altro - ripensando il messaggio cristiano Mounier non a caso parla di “incarnazione”, come del resto aveva fatto un Marcel, ma anche un Maritain richiamando ad un “umanesimo integrale”.

In sede teoretica pensare l’identità implica l’essenziale rapporto con l’altro, la relazione, mentre in sede morale l’identità così pensata richiede la stima di sé: se c’è stima di sé, sottolinea Ricoeur, c’è impegno per l’altro, si instaura un rapporto volto alla piena realizzazione di sé e dell’altro; in ciò è da vedere anche una conseguenza polemica nei confronti di Lévinas che ha esaltato, rispetto al sé, l’alterità irrisolvibile e irriducibile, dandole una sorta di preminenza.

La persona che ritorna si esplica non solo nel riconoscimento amicale, amoroso e comunitario, ma anche nel rapporto con i molti “ciascuno”, da non intendersi in senso anonimo e uniforme. Dell’essenziale relazione con l’altro Mounier sottolinea la dimensione comunitaria, non valutando forse fino in fondo l’importanza e l’essenzialità della relazione sociale, istituzionale, economica, che certamente è meno sentita di quella comunitaria ma, come sottolinea Ricoeur, non meno importante. C’è un ambito in cui l’altro è più lontano, distante, ambito caratterizzato da un tipo di relazione normata, guidata dalle istituzioni, caratterizzato dalla reciprocità, in cui l’altro è sullo sfondo, non ha rapporto diretto, ma di rispetto: qui l’altro è il ciascuno per il quale possiamo anche batterci per la realizzazione di istituzioni giuste, anche se non ne vediamo il volto e non ne conosciamo il nome. In *Sé come un altro*, avendo presente Rawls, Ricoeur afferma che non si tratta di portare tutti allo stesso livello, coltivando le stesse caratteristiche, inevitabilmente al ribasso, si tratta invece di agire per creare, per il maggior numero di svantaggiati, le condizioni per svilupparne le capacità.

Inoltre la rivoluzione tecnologica, e segnatamente informatica, che caratterizza la contemporaneità ha istituito anche un altro tipo di relazione: il rapporto virtuale che pone in discussione, o meglio ripensa e vive diversamente le categorie dello spazio e del tempo. Immediatamente siamo in grado di istituire un rapporto tutto-tutti, di tutti con tutti e su tutto. Ma è un rapporto della realtà virtuale che rischia di obliare ogni nome e volto, di andare oltre la stima di sé, il rapporto con l’altro in istituzioni giuste, per usare la concettualità della triade ricoeuriana. Sembra essere un rapporto depersonalizzante e derealizzante, neutrale ed asettico, ma in realtà le modalità di contatto sono stabilite e gestite dal livello non virtuale: Pier Lévi, ha mostrato che il processo di virtualizzazione ha radici lontane, che affondano nelle origini della nostra cultura; la



stessa scrittura è virtualizzante rispetto al linguaggio orale e la stampa rispetto a quest'ultimo. La virtualità, allora, può essere pensata come una dimensione costitutiva della persona, della quale ora si sta comprendendo l'importanza; ma è da evitare il rischio di sostituire l'identità che abbiamo visto costituirsi retrospettivamente, introspettivamente, prospetticamente e verticalmente, con una identità soltanto virtuale.

Terminiamo queste riflessioni facendo riferimento ad una sollecitazione di Mounier per il quale "Il fine della persona è la progressiva divinizzazione", e per lui, giustamente, divinizzare la persona vuol dire divinizzare anche il mondo e l'altro. Ritorna allora quel significato di persona che la storia ci ha consegnato come in uno scrigno: la persona come ipostasi della sostanza divina e, in particolare per il nostro discorso è estremamente significativo Cristo, Dio-uomo, via misteriosa per il credente, figura grandiosa a livello morale anche per il non credente o il credente in altre religioni, ad ognuno indica comunque una cifra che può orientare il cammino. Il ritorno della persona allora è costantemente caratterizzato dall'abbandono delle maschere, per dirigersi verso un recupero della "terrenità edenica" - secondo una significativa espressione di Moretti-Costanzi -, una terrenità restituita a se stessa, alla sua autenticità.