

Massimo Serretti
L'uomo è persona

M. SERRETTI, *L'uomo è persona* (Saggi per il nostro tempo, 12), Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, pp. 351, € 23,00

La *persona* è un tema «prepotentemente attuale» (A. Milano) nel panorama filosofico e teologico contemporaneo; lo dimostra anche questa ricerca compiuta con fine intuizione e ampio spessore speculativo da M. Serretti. L'idea di fondo del libro è il recupero della dimensione *personologica* vista come un'ampia revisione di tutta l'antropologia moderna e contemporanea. In questo senso la ricerca si presenta come un lavoro "aperto", che intende indicare una serie di piste di lettura per un chiaro recupero del concetto di persona, onde fuoriuscire da un nominalismo personalistico (13). Due aspetti sono fondamentali per la comprensione della storia della persona umana: la *partecipazione creazionale* (Dio) e la *partecipazione definitiva* che si compie nella donazione del Figlio (Cristo). L'ermeneutica personalistica deve considerare questi due aspetti per recuperare chiaramente l'origine, la costituzione e la destinazione dell'uomo. Tutto questo è possibile grazie agli sviluppi del pensiero teologico del IV e V secolo, in cui emerge con irruenza il lessema persona, che ha la sua "gestazione" in un "grembo" dichiaratamente trinitario. A partire dalle istanze patristiche, l'A. accoglie e rielabora le importanti precisazioni che Tommaso aveva apportato alla definizione boeziana di persona: «nella *subsistentia* – ad esempio – è più espressa l'attualità della relazione con Dio» (34). In funzione delle suddette considerazioni si sostiene che la persona come ente "assolutamente singolo" è, senza dubbio, un controsenso. Proprio in virtù di ciò, l'assegnazione del nome all'uomo (*a parte hominis*), è sempre «un'attribuzione nella quale si riconosce una dignità "nomen dignitatis" e un potere "nomen potestatis"» (39), anche se nessuno in realtà, conosce il nome della persona (cf cap. I).

Naturalmente la ricchezza di questi assunti, tratti dal pensiero biblico, vengono messi fuori gioco dall'antiumanesimo dei secc. XIX e XX. Il pensiero medievale, invece, con la dottrina della *reditio* e della *reflexio* completa e incompleta si è avvicinato molto più al realismo della persona e della conoscenza. È in questo contesto che l'A., attraverso un'antropologia *ipostatica*, affronta la *vexata quaestio* del principio d'individuazione che, a suo parere, non significa né l'acquisizione di una sorta d'identità irriducibile e irriproducibile, né la percezione di caratteri individuanti, siano essi materiali o spirituali, quanto piuttosto l'essere costituito con altri uomini e non avulso da essi (cap. II). Questo percorso viene esplicitato attraverso quattro dinamiche personali: la *personificazione* (processo che parte dal dato incontrovertibile dell'esser persona), l'*autoidentificazione* (processo che conduce al pronunciamento "effettivo" del pronome personale "io"), l'*enipostatizzazione* e *inessenzializzazione* (inseparabilità di *ipostasi* e *natura*, dove la persona, rimanendo trascendente rispetto alle sue facoltà naturali, se ne appropria in un grado via via più perfetto [*inessenzializzazione*]), e infine l'*individuazione* (processo attuativo delle precedenti dimensioni in cui si manifesta la verità dell'essere-individuo). Le prime dinamiche rappresentano tre attuazioni e rispetto ad esse si specifica l'individuazione (cap. III). In seguito, l'A. traccia una messa a punto della discussione fra *sostanzialisti* e *relazionali*, da cui emerge che la persona non è sostanza *sic et simpliciter* in quanto questa non esprime la sua creaturalità umana rispetto a quella divina, mentre la relazione è una categoria generale «che dice come due cose che esistono si riferiscono l'uno all'altra o come una cosa che c'è fa venire in atto quel che era solo in potenza» (139). Indubbiamente quella che viene definita *ontologia della relazione* presenta chiari riferimenti alla comunione delle persone a partire da quella intratrinitaria (principio) che supporta quella intraumana (cap. IV). La relazione, *de facto*, non viene dopo la sostanza ma prima (W. Kasper); difficoltà questa che neanche Tommaso sembra superare chiaramente.

A completamento di questa prima parte vengono sviluppati alcuni presupposti teorici della filosofia dell'uomo, incentrando il discorso sulla conoscenza umana e delineando i diversi ambiti conoscitivi: la *genealogia* dove l'uomo va all'origine della sua conoscenza per considerare i suoi fattori retrospettivamente e prospettivamente; gli *atti* che qualificano la conoscenza dell'uomo e che «determinano la conoscenza di sé come attualità dell'essere originariamente posti in relazione con sé» (161); l'*accrescimento* in quanto la conoscenza non è solo soggetta ad una genesi che essa stessa possiede ma presenta degli apodittici elementi di riconoscimento; gli *enunciati* che racchiudono una qualche conoscenza dell'uomo e che hanno come referente la persona umana. Infine abbiamo la *comunicazione* quale momento in cui si riconosce che ogni ambito conoscitivo si sviluppa e si incrementa in una comunità. Conclude questa presentazione dei presupposti teorici il *rapporto con la Rivelazione*, dove si trovano gli aspetti fondamentali della *preistoria* e della *storia* dell'essere umano. L'A. sviluppa poi i gradi della conoscenza propri e quelli dell'antropologia personologica suddivisa a sua volta in antropologia rivelata, meta-antropologia e antropologia filosofica. Poiché ogni ambito comprende al suo interno gradi conoscitivi che sono formalmente differenziati, essi esplicitano tre campi e tre livelli di un compito «che non cessa di richiedere una ulteriore esecuzione» (170).

La seconda parte del libro, intitolata *Antropologia*, sviluppa tre modelli di filosofia dell'uomo: quello di H. Urs von Balthasar, K. Wojtyła e K. Marx. A conclusione di questa seconda parte vi è un denso capitolo sull'intersoggettività e l'interpersonalità, come momento applicativo di alcuni dei modelli prima presentati. Il capitolo sul teologo svizzero è introdotto da una disamina dei principali modelli di filosofia dell'uomo nel XX secolo. Si parte dal famoso scritto *Solo l'amore è credibile* e da quella che Balthasar chiama riduzione antropologica, nata a suo avviso da una dimenticanza dell'essere a cui si contrappone una metafisica che contempla la *distinctio realis* di Tommaso e l'*analogia entis*. Si esplicita così la diffe-

renza e la somiglianza fondamentale fra Dio e l'uomo: «[come] le Persone divine sono se stesse solo nel superamento di sé in direzione dell'Altro, così anche le essenze create sono se stesse solo nel rinvio "alla loro origine" (da cui anche l'essere nel suo complesso fluisce) e alla loro destinazione al dono di sé (al prossimo, così concretamente all'essere nel suo complesso, passando attraverso ogni ente singolo)» (Balthasar, *Teodrammatica* IV, 66). Da questa angolatura si affrontano le questioni dell'essere e dei trascendentali, della metafisica e antropologia, della cristologia e antropologia; a ciò fa seguito l'enucleazione di un tema balthasariano che è – come si scrive nel titolo del paragrafo – suscettibile di sviluppo, vale a dire quello della libertà, a sua volta ricondotta all'incontro e inabitazione della *Patria trinitaria* nell'uomo: una sorta di *enstasi*. In sintesi l'antropologia balthasariana può definirsi un'antropologia «della lode e del servizio» (217) che di per sé evoca una teologia della *communio personarum*. Il secondo contributo è tratto dal pensiero di Wojtyła che va ben oltre l'interpersonalità fino a giungere ad una vera e propria concezione di comunione (concetto antropologico e teologico); ciò salvaguarda anche il mistero della persona con i suoi attributi e le sue proprietà: «ragione, volontà, auto-possezzo» (247). Il terzo contributo affronta la questione della paternità e della figliolanza nei confronti dell'ideologia dei contemporanei. In questo contesto controverso prevale l'idea che l'uomo provenga dall'uomo e in definitiva sia solo un suo prodotto; questa domanda sull'origine è naturalmente un circolo vizioso in cui cade Marx il quale stabilisce una sorta di *regressus in infinitum* (259) che secondo l'A., rappresenta una sorta di astrazione impropria.

Chiude questa seconda parte un capitolo dedicato all'intersoggettività e all'interpersonalità; quest'ultimo capitolo s'inserisce nel dibattito su identità e differenza, principio d'individuazione e metafisica della conoscenza, riprendendo e completando il percorso fatto nella prima parte. Il principio dell'identità personale viene posto dall'A. sulla linea che unisce il Creatore alla creatura, la stessa percorso da Tommaso che, opponendosi alle tesi

averroiste, riafferma la trascendenza di Dio senza negare l'individualità di ogni singolo uomo, e quindi salvaguardando l'unità di anima e di corpo che «caratterizza il *compositum* umano» (293).

L'ultima parte del libro è dedicata alla filosofia morale e al cosiddetto passaggio dall'essere all'agire; dove l'agire e l'essere dell'uomo è sempre inscritto nell'operare di Dio (nel *suo* essere e nel *suo* agire). Dio, infatti, precede e include la prassi umana, quindi l'agire dell'uomo è sempre un agire nell'alveo di Dio che è *personale e trinitario*.

Da questa sintetica presentazione emerge con chiarezza il contributo che l'A. apporta all'affascinante avventura della scoperta dell'essere personale dell'uomo. Ciò che però non risulta con evidenza è il collegamento tra la prima parte e le sezioni della seconda (dedicate a Balthasar, Wojtyła, Marx. Ciò comunque non altera l'imponezza di questo eccelso contributo in cui interagiscono, in una profonda osmosi, filosofia e teologia. È da sottolineare, infatti, l'acribia con la quale l'autore unisce il discorso filosofico con quello teologico. In definitiva, il libro è ricco di spunti e stimola ad ulteriori approfondimenti e ricerche.

Nicola Salato