

CARMINE LUIGI FERRARO

JULIÁN MARÍAS E IL CONCETTO DI «PERSONA»: FRA IDENTITÀ E CARATTERE FUTURIZO

JULIÁN MARÍAS AND THE CONCEPT OF “PERSON”:
BETWEEN IDENTITY AND FUTURIZO CHARACTER

The article tries to present a reflection on the theme of the «person». After having made a historical-philosophical overview of the way of conceiving humans and their being, we focus on the concept expressed by J. Mariás in his 1996 text: Persona. The person is both real and unreal. On the one hand, the person finds himself in a circumstance that (s)he did not choose; on the other hand, (s)he is a futuristic, projective being and through this (s)he takes possession of his/her own life and the world around him/her.

1. Prefazione

Questa riflessione nasce dall'evidente difficoltà odierna di concezione dell'uomo e della sua persona, di cui crediamo se ne stia perdendo l'essenza. Osserviamo infatti il crescere di certe tendenze individualistiche esasperate, che pretendono di trasformare il capriccio in un diritto costituzionalmente/universalmente riconosciuto. Per questo riteniamo utile tornare a inciampare sulla storia umana, sulla riflessione che si è sviluppata sul suo essere e sul suo essere con gli altri e per gli altri.

Il termine «persona» ha origini filologiche latine e, originariamente, significa corpo/maschera dell'attore;¹ il concetto che ne deriva è principalmente filosofico ed esprime la singolarità di ogni individuo della specie umana per il fatto di essere razionale e si contrappone all'altro

¹ Sulla maschera e la persona cfr. J.S. TORTOSA, *Máscaras vacías. Delirios de identidad en la era de la impostura digital*, La esfera de los libros, Madrid 2024.

concetto filosofico di «natura umana» che esprime ciò che hanno in comune gli individui. Persona, in ambito filosofico, è un essere dotato di coscienza di sé, e in possesso di una propria identità («persona umana»). Tutto ciò ha avuto un risvolto teologico che molto ha contribuito alla definizione del concetto, tramite le controversie cristologiche del IV e V secolo, oltre alla sua importanza per l'antropologia filosofica. Fino ad arrivare al personalismo di Mounier, e alla centralità della nozione di persona nel dibattito sulla bioetica. In questo articolo, dopo una breve riflessione nata in occasione della Giornata della Memoria, e una ricostruzione storica della concezione dell'uomo, ci concentreremo sull'opera di Julián Marías: *Persona*.

2. Inciampi

Quanti inciampi nella storia europea e mondiale nelle varie epoche storiche! Per rimanere al secolo scorso, quello di cui sempre parliamo, l'Olocausto nazista nei confronti degli ebrei conta sei milioni di vittime, di cui almeno un milione di bambini. Altre, di cui spesso non si parla nemmeno nei libri di scuola, sono quelle perpetrate dal comunismo. Solo in URSS si contano fra il 1917 e il 1987 circa 130 milioni di morti, di cui alcuni deliberatamente uccisi nei gulag, altri con carestie più o meno programmate. Nella Repubblica Popolare Cinese, fra il 1949 e il 1988, siamo ad oltre 140 milioni, oltre ai 400 milioni di aborti forzati praticati da quando è entrata in vigore la legge del figlio unico nel 1979, ora abolita.

E l'elenco potrebbe continuare comprendendo Afghanistan, Albania, Angola, Grecia, Cecoslovacchia, Jugoslavia... Ai quali andrebbero aggiunti assassini commessi da movimenti terroristici di vario colore, in Italia (dove vanno ricordate le vittime delle foibe), come nel resto del mondo.

Venendo all'attualità, la guerra fra Russia e Ucraina, dal momento dello scoppio al 18 agosto 2023 (ultimo dato ufficiale), in 18 mesi di combattimenti, ha prodotto per la parte russa circa 300.000 vittime di cui 120.000 morti e 170/180.000 feriti. Da parte ucraina, le perdite si avvicinano a 190.000, di cui 70.000 morti e 100/120.000 feriti. Cifre, queste, che molto risentono della propaganda della guerra.

Altra guerra, ancora più vicina temporalmente, quella fra Israele e Hamas, ma sarebbe il caso di dire fra Israele e Palestina, visto che la maggior parte delle vittime sono i civili palestinesi, più che i terroristi di Hamas. Ad oggi 25.105 morti e 62.681 feriti per i palestinesi; mentre nell'attacco di Hamas del 7 ottobre 2023 sono rimasti uccisi 1.139 israeliani. Proporzioni che si commentano da sé!

I motivi delle guerre sono vari: dall'ideologia sulla razza (nazismo) a ragioni pseudo-religiose che sempre nascondono interessi geo-politici: dall'accaparramento di fonti energetiche, fino alle miniere di litio, o di altri materiali preziosi per le grandi economie. Ciò che la guerra produce non è solo la morte di milioni di uomini e donne, ma anche la riduzione in schiavitù di migliaia, se non di milioni di uomini, donne, bambini, obbligati a lavorare in modo massacrante e per pochi denari, nell'estrazione delle materie prime nelle miniere, ad esempio.

È questa decadenza materiale dell'uomo che ci induce a inciampare anche in luoghi che sono solitamente piani, o deserti. Qualcosa che sembrerebbe una contraddizione. Non è così!

L'inciampo serve a fare esperienza dell'assurdo, dell'insensato, del silenzio che nasce da

queste tragedie, che ancora si ripetono e che ci devono muovere alla conoscenza. Ci devono cioè muovere a sottrarre ciò che è successo nel tempo e nello spazio all'oblio, per consegnarlo alla memoria vivente. Ricordare che molte tragedie nascono da una volontà di dominio, mai sopita in circa venti secoli della storia umana e semmai aumentata, nonostante i progressi della civilizzazione, rimanendo sostanzialmente all'*homo homini lupus*!

Senza inciampo e senza memoria non possiamo approdare a nuove forme di conoscenza e di agire personale e sociale. A questo proposito, un grande autore del Novecento, Josè Luis Borges, affermava: «Altri si vantino delle pagine che hanno scritto; io vado fiero di quelle che ho letto [...]. Davanti al libro il giovane si impone una disciplina precisa e lo fa per conquistare conoscenze precise; alla mia età ogni impresa è un'avventura che confina con la notte».

Per arrivare all'alba, alla luce, occorre fare i conti con se stessi, inciampare in se stessi, attraverso le conoscenze e scoprire qual è il nostro ruolo nella società. Capire che il nostro ruolo, qualsiasi esso sia (dallo studio, all'insegnamento... alle cariche politiche più alte) è prima di tutto un ministero: ossia un servizio che si deve svolgere per gli altri, non per soddisfare la propria volontà di prevalere, di dominare l'altro. È sostanzialmente un «sacrificio», termine che sembra essere caduto in disuso.

In ciò sta la radice di ogni conoscenza che possiamo acquisire e il fine di ogni memoria: vedere nell'altro sempre un uomo, un fine in sé, non l'oggetto, il mezzo della nostra auto-affermazione.

Questa breve riflessione scrivevo in occasione della Giornata della Memoria (27/01/2024). Ma come facciamo a conoscere noi stessi, a riconoscere l'altro, a conoscere la dignità dell'uomo, della «persona umana», sempre messa in discussione dalle continue guerre, dai tentativi di manipolazione dell'essere umano, dalla apparente (o forse sostanziale?) considerazione dell'uomo come mero numero, o cosa?

3. *L'uomo: corpo, anima e corporeità. Excursus delle idee fino al «sentimento fondamentale corporeo» di Rosmini*

Diversi sono gli autori che, nei secoli, si sono interrogati sull'essere umano, a partire dalla filosofia greca. Dai presocratici a Platone, fino ad Aristotele, «corpo» e «anima» sono gli aspetti costitutivi dell'uomo. Tuttavia, non è l'uomo a essere oggetto dell'attenzione speculativa; bensì l'uomo come portatore di un principio primo, di cui si vuol conoscere natura e proprietà: l'anima in primo luogo, pur restando il corpo una dimensione fondamentale dell'uomo, visto che ne contraddistingue ogni realtà naturale estesa. In questa costruzione antropologica, l'unità dell'uomo (corpo/anima) è un dato *ex post*, non il dato di partenza, giacché considerando l'anima e il corpo come due principi sostanziali per sé stanti, è poi difficile ricomporli in una realtà unica che travolgerebbe le loro particolarità. Per poter uscire da questo dualismo, che potremmo definire opp positivo, e sviluppare una riflessione sull'essenza dell'essere umano, bisogna considerare il concetto di «corporeità», diverso da corpo, la cui storia si afferma con gli inizi del Novecento.

Corporeità diventa il *proprium* della condizione umana, elemento necessario per cogliere le dimensioni dell'esistere umano, più che considerare cosa costituisce l'uomo (corpo/anima). Se guardiamo all'antropologia biblica, lo scrittore è impegnato a cogliere la persona umana nella

sua progettualità, in cui è coinvolta nella sua totalità. Significa che per gli antichi ebrei non esiste il dualismo oppositivo greco, bensì un'unità: l'uomo che è per un lato corpo e per l'altro anima.²

Husserl è fra i primi a sviluppare il concetto di «corporeità»: la struttura fondamentale per la quale l'«io» come pura coscienza stabilisce, dal punto di vista trascendentale, l'esperienza dell'alterità. L'intuizione della corporeità è l'intuizione di un'appartenenza individualizzante.³ Se corpo e anima sono due termini completamente oppositivi in Platone, Husserl preferisce partire da Aristotele e dal suo *De Anima*, dove compare la «teoria dell'ilemorfismo»: «Quando una cosa è legata con un che di mobile, essa si muove insieme con il suo movimento, e così è mosso anche l'intero formato delle due cose».⁴

Come per Aristotele, anche per Husserl la psiche è unita al corpo vivo; l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo. L'unione di corpo e anima non è da considerare come l'avvicinamento di due parti indipendenti; anche se possiamo considerare le loro specifiche proprietà, esse sono sempre in riferimento a un'unità, ci si propongono come un'unica cosa. Il corpo vivo è sempre partecipe di tutte le altre «funzioni della coscienza».⁵

Rosmini, nella sua teoria del «sentimento fondamentale corporeo», ci dice che gli inizi dell'attività conoscitiva dell'uomo coincidono con la percezione del proprio corpo: «La coscienza pura poi [...] è il primo sentimento fondamentale che ha l'anima; cioè il sentire se medesima in quello primo stato, anzi è essa medesima [cioè, l'anima]».⁶

Ed inoltre: «Infatti se non sente l'anima sé stessa come può sentire quanto è in sé stessa?».⁷

Avvertire, quindi, la corporeità come elemento preminente permette di releggere in secondo piano la considerazione di anima e corpo come principi costitutivi dell'essere umano; quelli diventano esponenti frammentari di una realtà unica. L'intuizione unitaria della realtà umana consente di studiare corpo e anima, materialità e spiritualità come modulazioni parziali dell'unicità sostanziale dell'essere umano.

Ciò si rende anche manifesto dal confronto fra il corpo umano e il cadavere: quello è

² Cfr. W. MORK, *Linee di antropologia biblica*, Esperienze, Fossano 1971, p. 61.

³ Sul tema cfr. E. HUSSERL, *Idee II*, tr. it. di V. COSTA, Einaudi, Torino 2002.

⁴ ARISTOTELE, *L'anima*, A3, a cura di G. MOVIA, Bompiani, Milano 2001.

⁵ Su questi temi, cfr. D. BANDIERA, *Il ruolo della fenomenologia husseriana nel superamento del dualismo mente-corpo: un'analisi del rapporto tra psiche e corpo vivo* in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica II*, in «Dialeghestai. Rivista di filosofia» (<https://mondo-domani.org/dialeghesthai/articoli/daniela-bandiera-01>, consultato il 2 settembre 2025). Inoltre, A. DONISE, *Corpo proprio e corpo altrui. Husserl e il costituirsi dell'identità*, in «Teoria», 2021, 1, pp. 91-109 (<https://www.rivistateoria.eu/index.php/teoria/article/download/121/122/245>, consultato il 2 settembre 2025).

⁶ A. ROSMINI, *La coscienza pura*, in *Saggi inediti giovanili*, a cura di V. SALA, ENC vol. 11/A, Città Nuova, Roma 1987, p. 73.

⁷ Ivi, p. 100.

diverso, pur apparendo identico al secondo. L'identità sta nell'identità di costituzione fisica (stesso aspetto, stessi organi...). Ma ciò non basta a definire l'uomo, che si distingue per la sua totalità dinamica, in quanto corpo animato, già formato con delle informazioni intrinseche circa la sua organizzazione e sviluppo vitale. E allora il corpo non è ciò di cui l'uomo si compone, ma è essenziale la sua struttura spazio-temporale, la sua materialità. Il corpo è il sostrato fenomenico dell'uomo, la sua consistenza visibile; è una modalità dell'esserci umano, la parte dell'uomo solidae con la natura.⁸ Nella persona umana si distinguono, secondo Rosmini, il «senso» (che gli uomini condividono con gli animali) e l'«intelligenza»; la loro unione porta a una nuova funzione che rende possibile l'acquisizione di una più alta dignità, perché consente alla persona di entrare nella realtà spirituale. Ebbene, questo nesso dinamico di senso e intelletto, che è costitutivo della persona, implica altri nessi e relazioni. Insieme al principio sensitivo, o corporeo, anche detto «sentimento corporeo fondamentale», che presuppone il principio senziente (un principio semplice, che per la sua spontaneità si dice «anima»),⁹ vi è anche un corpo organico che opera in uno spazio e costituisce il termine del sentimento e influisce sul principio senziente. Esso non resta passivo di fronte agli stimoli ricevuti, quasi fosse solo materia, senza aggiungere nulla. Il principio sensitivo, in realtà, per un lato partecipa alla produzione del sentimento corporeo fondamentale; per altro, è attivo anche nella produzione di tutti gli altri sentimenti che pertengono al sentimento fondamentale e ne sono delle specificazioni.

Il corpo nostro è sentito soggettivamente ed ancora estrasoggettivamente siccome qualsiasi altro corpo. Egli è sempre una stessa entità che noi sentiamo in questi due modi. Che cosa dunque distingue la percezione estrasoggettiva da quella soggettiva? Nella percezione di un ente come straniero al soggetto si sente l'agente; ma nella percezione dell'ente come soggetto, o per dire più esattamente come consoggetto, si sente il paziente: il paziente sente se stesso in esso e con esso.¹⁰

Ma, se il principio senziente, quello che risponde alla legge della spontaneità e sceglie come via da seguire quella più facile ed economica, tende a ripetere un'azione già compiuta più che farne di nuove, sceglie di imitare ciò che si vede fare più che agire originalmente: è ciò che l'uomo condivide con l'animale. Tuttavia, l'uomo non è solo sentimento corporeo fondamentale, non è solo animale; in lui vi è anche l'intuizione dell'idea dell'essere, cioè dell'essere iniziale e indeterminato. È per questo che l'uomo è un soggetto intelligente e spirituale; diventa, quindi «creatore di storia e di civiltà, si afferma come volontà libera e responsabile, realizza valori supremi e si

⁸ Cfr. J.F. FRANCK, *Il sentimento e la filosofia del corpo* (<https://www.rosmininstitute.it/wp-content/uploads/2019/08/Videocorso-Lezione-I.pdf>, consultato il 2 settembre 2025).

⁹ Su anima e sentimento di sé in Rosmini, si può vedere M. GALVANI, *L'anima e il sentimento si sé secondo A. Rosmini e E. Stein*, in «Rosmini Studies», VIII, 2021, pp. 103-118 (<https://te-seo.unitn.it/rosministudies/article/download/1998/1973/5715>, consultato il 2 settembre 2025).

¹⁰ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Città Nuova, Roma 2003, vol. II, n. 983, pp. 410-411.

apre alla trascendenza».¹¹

È la volontà che aggiunge un carattere decisivo alla persona proprio perché le consente di accedere a quel vasto mondo dell'ideale e della trascendenza, ricercando la verità più alta e il bene supremo. Ciò non significa che la volontà non soggiaccia a delle leggi. Rosmini ritiene, a tal riguardo, che ci sia una legge di gradazione: dalla forma più semplice di volizione (quella affettiva), si passa alla più elevata (quella morale); pur essendo entrambe delle volizioni libere, non coincidono, visto che la prima può avere come fine anche il male, mentre la seconda ha come fine sempre il bene.

L'[essere] intelligente apprende le cose prima che la volontà influisca ed operi sulla persuasione; appunto perché egli è necessario che l'uomo prima conosca, acciocché possa poi volere o disvolere le cose conosciute. L'apprensione adunque delle cose, che sono poi amate ovvero disamate, bramate ovvero abborrite dalla volontà, giudicate da questa buone ovvero triste, ella è una operazione intellettuiva, che antecede tutti i giudizj volontarj e liberi. Vi hanno dunque nell'uomo due maniere di conoscere: v'ha un conoscer libero, ed un conoscer necessario.¹²

Questa distinzione svela il concetto di persona di Rosmini: la persona non è senz'altro morale; la personalità è altro dalla moralità, ma è sulla via della moralità. La moralità è volontà libera del bene, è la via per l'auto-posesso della persona, cui è consustanziale il reale e l'ideale. Solo nella sfera morale la persona acquista coerenza e unità d'azione reale, come anche originalità nel modo di essere. È quindi unione di realtà e idealità (o irrealità) attraverso la forma morale che possiede il carattere dell'universalità. L'atto morale è ciò che fornisce alla persona l'auto-posesso, che presuppone sempre la libertà.¹³ Per Rosmini è «il culmine dello spirito umano, la più sublime delle facoltà soggettive».¹⁴ Proprio perché solidale con la natura, l'uomo condivide con essa finitudine e sofferenza; per altro verso, tale condivisione e con-passione determina e rende possibile la partecipazione e fruizione di esso. 'Nel' e 'come' corpo, l'uomo è ed agisce nel mondo; la sua realtà è assoggettata alle leggi della temporalità che segnano il ritmo dell'evoluzione dell'uomo. Toccando il mio corpo assumo coscienza di me stesso, e mi manifesto agli altri corpi. L'incontro nel corpo è però destinato a essere trasceso, perché la comunicazione interpersonale si svolge poi su altri canali. Quindi il corpo umano, da solo, non può racchiudere tutta l'intenzionalità umana. Essere e apparire quindi non coincidono e finiamo con il ritrovarci

¹¹ D. GALLI, *La struttura e il valore della persona in A. Rosmini*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati», s. 5, IV, 1955, pp. 113-118 (<https://heyjoe.fbk.eu/index.php/atagr/article/view/603>, consultato il 2 settembre 2025). Per gli studi di D. Galli su Rosmini, cfr. C. TUGNOLI, *Dario Galli storico della filosofia e studioso di A. Rosmini*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 217-228 (<https://teseo.unitn.it/rosministudies/article/view/2454>, consultato il 2 settembre 2025).

¹² A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Città Nuova, Roma 2016, p. 50.

¹³ Su questi argomenti cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, 1.IV, cap. IX, Città Nuova, Roma 1981.

¹⁴ Ivi, p. 363.

davanti alla bipolarità corpo/anima.

Secondo Hegel, attraverso l'amore si supera e riunifica ogni differenza e separazione; gli amanti si sentono come un 'tutto vivente'. L'amore unifica e rigetta oltre sé la separazione;¹⁵ il seme dell'immortalità è gettato nei figli, nei quali si supera la separazione anima/corpo. Tuttavia il rapporto sessuale è un rapporto puntuale, che avviene in un momento puntuale, che non soddisfa la necessità dialettica del superamento. Il figlio, che può essere il momento dell'unificazione, non esclude la successiva opposizione delle individualità, la durezza della separazione, creata proprio dall'unificazione dell'amore. Il corpo è allora il *medium* della comunicazione interpersonale, il luogo della liberazione umana, ma non è possibile cercare una liberazione dal corpo, perché la libertà umana, come 'libertà-per', passa necessariamente per il corpo umano. Corpo che contribuisce anche alla definizione dell'individualità umana. L'essere questo-corpo-qui non è solo la determinazione fisica dell'uomo, ma è anche il riferimento di ogni stato al nucleo originario che l'uomo è. In altri termini, anche la coscienza è segnata dal mio essere-questo-corpo-qui. Ed allora, la determinazione dell'attività spirituale umana non è frutto del movimento dell'anima, ma l'uomo nella sua concretezza esistente: anima e corpo realmente determinato. Tuttavia, come già accennato, oltre alle dinamiche positive del corpo, l'uomo sperimenta anche le tensioni negative: la finitudine mondana e le limitazioni fisiche della struttura corporea. È quindi il corpo la corruzione e l'oscuramento della dignità umana, la sofferenza del vivere quotidiano, della morte...; esperienze che comunque assumono un senso in vista di un'apertura verso altre dimensioni. Se oggi si continua a parlare di corpo in ambito filosofico, non si parla più con la stessa frequenza, come nel passato, di anima. E il riferirsi semplicemente alla speculazione del passato non riesce a risvegliare interesse, perché è stata messa in questione, filosoficamente, l'attendibilità di una sostanza per sé stante, capace di sostenere la facoltà dell'anima.

4. Anima e trascendenza della persona

Non c'è dubbio che restano numerose le attività umane che vanno oltre la costituzione materiale o naturale. Resta cioè una sostanziale trascendenza in attività come il pensiero, il sentimento, la decisione libera, che vanno oltre la durezza dell'esserci materiale, quella del corpo come condizione ontologica comunque necessaria all'uomo per pensare, sentire, essere libero. Ecco allora che l'anima, pur non potendo più essere la sede dell'intelligenza, assume però l'indicazione del trascendere umano 'nel' e 'con' il corpo. L'anima diventa espressione indicativa della personalità umana, di una spiritualità grazie alla quale l'uomo non solo pensa, ma si pensa inserito in un progetto solidale d'amore che lo supera. In questo modo, l'uomo si scopre aperto all'ulteriorità immediata, ma anche ontologicamente trascendente. Continua a sentire il bisogno di Assoluto, sempre risorgente, di cui l'anima resta testimone e alfiere della spiritualità umana, della sua divinità. Ed allora, se dobbiamo parlare di immortalità, non possiamo parlare di immortalità dell'anima, ma della persona umana, in quanto unità di corpo e anima. Tema questo che

¹⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici*, Guida, Napoli 1977, pp. 528-532.

non rientra nell'ambito squisitamente filosofico, bensì in quello religioso e teologico. L'immortalità è un dono di Dio all'uomo, ma il dono è stato perduto. La risurrezione è adesso il dono di Dio, e naturalmente anche la vita eterna, il non più morire. Il concetto quindi non riguarda un'innata capacità di non morire, ma l'allusione alla possibilità di una nuova vita dopo la morte che abbia coordinate diverse.¹⁶

L'ambito religioso-teologico ha avuto il merito di aver contribuito allo sviluppo del concetto e della relativa riflessione sulla persona e sulla sua destinazione nella storia umana, sulla sua fondamentale trascendenza e i suoi diritti, ma oggi la sua azione sembra piuttosto sopita.

Ora, la persona umana come si determina? Come e quando prendiamo coscienza di essere ‘persona’?

5. Julián Marías e la persona

Sebbene i primi riferimenti alla persona siano di origine teologica, anche la filosofia ha sviluppato un’indagine sulla persona: ricordiamo, fra tutti, il «personalismo» di E. Mounier,¹⁷ che tanta eco ha avuto anche in ambito pedagogico.¹⁸

In questo scritto vogliamo però esaminare la riflessione che si è sviluppata in Spagna nel corso del Novecento e segnatamente quella di Julián Marías (1914-2005). Marías nel 1996 pubblica un volume dal titolo *Persona*,¹⁹ nel quale sentiamo l’influenza husseriana, mediata dal suo maestro Ortega y Gasset, specie nell’uso del concetto di «corporeità». Tale concetto si rende palese quando guardandoci allo specchio osserviamo il nostro volto, e ci rendiamo conto che il volto non è ciò che ‘io sono’. L’‘io sono’ va molto al di là di ciò che vediamo riflesso nello specchio e spesso, aggiungiamo noi, non basta a giustificare la nostra realtà. Spesso, chiudersi nell’io ci fa dimenticare la maggior parte delle cose, eventi, fatti che ci costituiscono. Anche se la presenza della persona è data, in primo luogo, dal corpo – ciò che consente l’inserimento nel mondo reale –, tuttavia essa non consiste nella percezione di quello, ma si configura come una realtà futuriza,

¹⁶ Cfr. i saggi di M. IVALDO, *Antropologia, umanesimo, uomo* e di W. FATTICCI, *Corpo, corporeità, anima*, in A. RIGOBELLO (ed.), *Lessico della persona umana*, Studium, Roma 1986, pp. 1-72.

¹⁷ Cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo*, AVE, Milano 1952. Su questi temi, cfr. anche G. PALMITESSA, *Il personalismo e l’antropologia teologica di E. Mounier*, in «Rivista di vita spirituale», LXIII, 2009, 3, pp. 269-298.

¹⁸ Su questo versante, in particolare, si può vedere J. MARITAIN, *Per una filosofia dell’educazione*, La Scuola, Brescia 2014.

¹⁹ J. MARÍAS, *Persona*, Alianza, Madrid 1996. A questo proposito, prima di Marías, P. LAÍN ENTRALGO (1908-2001, medico, storico e filosofo) nel 1991 scrive *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid 1991. Per questo, si può vedere anche N.R. ORRINGER, *La aventura de curar*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1997.

qualcosa che trascende il presente. C'è quindi un elemento d'"irrealtà" nella persona che costituisce comunque la sua realtà. Tale elemento d'irrealtà – ritiene Marías – non è stato tenuto sufficientemente presente dal pensiero, dalla riflessione sulla persona. Ed è proprio quell'elemento che distingue la persona da una cosa; un elemento che la colloca a un tempo nella vita, nella realtà, ma anche fuori di essa e che le conferisce, quindi, due caratteristiche: 'intimità' e 'trascendenza'. La trascendenza, la caratteristica futuriza della persona, è ciò che introduce l'insicurezza nella sua vita, tale che può essere causa di *despersonalización*; e può assumere diverse forme: 1. La *falsificazione* in un dato momento, che può diventare cancellazione di sé. In questo caso occorre una 'conversione' per tornare alla propria condizione. 2. *Disillusione* in cui si perde la persona, e questa si rinchiude in una corteccia per proteggersi ed evitare la sua vulnerabilità, perdendo la sua condizione personale, anche per se stessa. 3. *Errore* come consegna della persona a qualcosa che non è; un'alienazione diversa dalla forma psichica. 4. Il *male*, possibilità solo umana che può essere intesa come un 'possesso consentito', l'unico a permettere la forzosa libertà dell'uomo.

Tutto ciò ci rende ancora più evidente quanto parlare della persona sia diverso dal parlare delle cose, e di come l'insicurezza sia una caratteristica insita nella sua vita.²⁰ Questa confusione persona/cosa, a nostro parere, si consuma storicamente quando si è passati da un orientamento, nell'interpretazione della realtà, di tipo magico/metafisico, a quello scientifico. La perdita del mito, come aspetto sacro della vita dell'uomo, ha allontanato l'uomo da se stesso, in quanto essere che aspira alla trascendenza, alla religiosità della vita, nella quale trovare senso e significato alla propria condotta, alle proprie azioni, condivisi con la società di cui fa parte, per sottometterlo a una concezione materialista, relativista e consumistica della vita; una dimensione prevalentemente solipsistica, nella quale il desiderio (o capriccio) personale assume, sempre più, il carattere di diritto che deve essere riconosciuto da tutti, quantunque minoritario e spesso contro gli interessi di talune regole sociali, universalmente riconosciute. Il mito, al contrario, emana dall'animo umano e, da evento particolare, diventa universale attraverso il linguaggio; due elementi che implicano un fattore teologico/metafisico oltre che teleologico, connaturati all'uomo. Segnata da una profonda trasformazione, oltre che dalla perdita dei punti di riferimento del passato, la società moderna vive in una condizione di disagio. Non vi è alcuna certezza sul fatto che le condotte di vita abbiano un significato che vada oltre l'episodio e che i comportamenti che adottiamo abbiano delle conseguenze prevedibili. Insomma, riteniamo che la società attuale manchi di teleologia. Nella società «liquida» nella quale viviamo prevalgono atteggiamenti distaccati, la fuga dall'intimità autentica, un vissuto fatto di relazioni occasionali, in uno spazio 'globale' privo di profondità, la cui durata è continuamente messa in discussione a favore di prospettive puramente estetiche ed edonistiche. Viene quindi da chiedersi qual è l'io che abita questa nuova società e quale sia la moralità, temi tutti sui quali si sono esercitati intellettuali come C. Taylor,²¹ che riprende in qualche modo lavori di Weber e Simmel. L'origine di quell'io distaccato, razional-strumentale, occorre ricercarlo – secondo Taylor – nella svolta cartesiana del pensiero occidentale, che ha prodotto la privazione di significato della vita, oltre alla messa a

²⁰ MARÍAS, *Persona*, cit., pp. 13-20.

²¹ C. TAYLOR, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.

repentaglio della libertà democratica, dissoltasi fra atomismo individualistico e diseguaglianze di ricchezza e potere. Ebbene, l'io del razionalismo illuminista, soggetto di diritti ed eletto a istanza universalistica, è sempre in tensione con la collettività; ossia con una interpretazione già scissa fra dimensione comunitaria e la sua dimensione societaria, o come luogo dell'emancipazione dell'uomo (Comte, Durkheim) nella sua dimensione lavorativa e come spirito di cooperazione al progresso generale. Lo stesso Simmel trova, nella dimensione interattiva del legame sociale, spazi aperti alla mobilità, alla libertà interiore, all'autoaffermazione del sé, senza trascu-
rare vincoli come la fiducia e la reciprocità insite nel processo di 'scambio' (economia monetaria) come forma del 'darsi'.²²

Il mito è stato fondamentale nel percorso della conoscenza umana fino all'Illuminismo, quando si stabilisce una divaricazione fra pensiero mitico e pensiero scientifico che – secondo C. Levy-Strauss²³ – avviene fra il XVII e XVIII secolo con autori come Bacon, Cartesio, Newton... Una divaricazione peraltro che è nelle cose, visto che si ritiene che la scienza non possa che nascerne in contrapposizione al mondo dei sensi, a ciò che si vede, si percepisce, si gusta. Insomma, alla sfera dei sensi appartiene l'illusorio, mentre all'intelletto appartiene il mondo vero, oggettivo, spiegato dalle proprietà matematiche. Solo grazie a questa scissione si è potuto costituire il pensiero scientifico.²⁴ Tale divario sembra tuttavia assottigliarsi nei nostri tempi, perché la scienza contemporanea tende a utilizzare i dati sensoriali e a integrarli nella spiegazione scientifica come qualcosa di significativo, valido e comprensibile. Se consideriamo che dal tempo dei greci fino quasi al XIX secolo i filosofi hanno dato vita a dispute accese in merito all'origine dei concetti matematici (l'idea di linea, cerchio, triangolo), e analizziamo la posizione di Platone in merito, le idee di linea, cerchio, triangolo, ecc. sono perfette e innate nella nostra mente così da poterle proiettare sulla realtà, sebbene questa non ci offra mai un cerchio, una linea, un triangolo ecc. perfetti. Oggi, grazie alla ricerca sulla neuropsicologia della visione sappiamo che le cellule nervose della retina sono altamente specializzate: ci sono quelle sensibili solo alla linea retta, altre alla relazione tra sfondo e figure centrali... Per cui la soluzione del problema del rapporto tra esperienza e mente trova soluzione nella struttura del sistema nervoso: un punto intermedio tra l'una e l'altra. La forma di pensiero che ha dato vita ai miti è una forma che, erroneamente, viene definita «primitiva», ma che Lévi-Strauss preferisce definire «priva di scrittura». Questo perché si ritiene – per una parte – che tale forma di pensiero sia completamente condizionata dai bisogni primari dell'esistenza, che spiegano le sue istituzioni sociali, le sue credenze, la sua mitologia... (funzionalismo); per altro verso, che la supposta inferiorità sia da imputare a una forma di pensiero completamente diverso dal nostro, ossia dominato dalle emozioni e dalle rappresentazioni mistiche (Lévi-Bruhl). Lévi-Strauss ritiene, invece, che questi popoli siano capaci

²² Su questi temi cfr. anche D. SIMON, *Individui e persone*, in «Studi di sociologia», XL, 2002, 2, pp. 145-166.

²³ C. LÉVY-STRAUSS, *Mito e significato*, Il Saggiatore, Milano 2016.

²⁴ Su questi temi, si può vedere F. CANIGLIONE, *L'intreccio antropologico tra mito e logo: una indispensabile (ma non pacifica) coesistenza*, in E. COCO - S. VASTA (eds.), *Il mito tra filosofia e scienza. Temi e prospettive dall'antichità a oggi*, Malcor D', Catania 2019.

di pensiero disinteressato, mossi quindi dal bisogno, dal desiderio di capire il mondo intorno a loro, la natura e la società, impiegando, per ciò, degli strumenti intellettuali, come farebbe un filosofo o uno scienziato. Sia pure con mezzi scarsi, il loro intento è di arrivare a una comprensione generale e totale dell'universo, mostrando implicitamente che se non si comprende tutto non si comprende niente. È chiaramente il contrario del modo di procedere del metodo scientifico, il quale procede per gradi: cerca di spiegare fenomeni molto limitati per passare a fenomeni d'altro tipo. Il pensiero primitivo ha invece un'ambizione totalitaria, anche se non si realizza; mentre il pensiero scientifico ci porta ad acquisire una padronanza sulla natura. Pur tuttavia, il mito fornisce all'uomo «l'illusione di poter comprendere l'universo, e di comprenderlo naturalmente, effettivamente».²⁵

Ma pur essendo un'illusione, dobbiamo considerare che nel lavoro scientifico usiamo una quantità molto limitata delle nostre capacità mentali, per quel che serve o interessa in quel momento; usiamo, quindi, molto meno la percezione sensoriale necessaria ai popoli primitivi per conoscere il proprio contesto, al quale sono legati e per il quale hanno sviluppato proprio quella facoltà. Tutto ciò produce una necessaria differenza, che è originalità, tra diverse civiltà e culture.

Un elemento estremamente fecondo e che deve essere conservato come un valore, di fronte alle spinte, che viviamo oggi, verso l'omogeneità, favorita – in qualche modo – anche dal pensiero scientifico e dall'innovazione tecnologica.

La mentalità odierna, quella in cui si forma e si muove Marías, è spiccatamente scientifica e quindi limitata ai fenomeni, a ciò che appare immediatamente e si può afferrare. Una mentalità per la quale abbiamo rinunciato a scandagliare l'essere nella sua sostanza, impresa ritenuta inutile perché la sua profondità è irraggiungibile. Si è finito col preferire l'immediatamente afferrabile e quindi controllabile: il fenomeno, la cosa. Questo processo si è sviluppato secondo alcune direttive: lo storicismo, la svolta verso il pensiero tecnico, la questione della fede come contrapposizione alla verità del *factum* e apertura al continuo *faciendum*, al futuro.²⁶

Contro questa mentalità scientifica, quella delle scienze naturali che ha finito con il permeare di sé il pensiero filosofico, la persona, sostiene Marías, si scopre con l'uso della parola «io», nel suo uso pronominale, senza l'aggiunta dell'articolo, l'*io*, perché tende a cosificare la realtà nominata. 'Io sono', invece, un essere proiettivo, in cui la circostanza (il contesto storico-culturale) che mi trovo a vivere e la mia vocazione (ciò che voglio essere) sono i tratti che mi contraddistinguono. Marías allora considera la generazione umana della persona, concentrando la sua attenzione sul suo aspetto psicofisico. Se la realtà psicofisica del figlio dipende in gran parte dalla realtà dei genitori (corpo e sue funzioni, psichismo, carattere...), egli non è riducibile ai suoi genitori; il suo *io* non è riducibile a quello dei suoi genitori, così come questi non sono riducibili fra loro. 'Io sono' è qualcosa di opputivo a qualsiasi altra realtà effettiva, o immaginabile. La creatura, in quanto risultato di una creazione, consiste in una realtà radicalmente nuova, prima

²⁵ Ivi, p. 21.

²⁶ Su questi temi, cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2023²⁶, pp. 50-61.

inesistente, quindi non esistente e tantomeno riconducibile al suo Creatore. Essa potrà dire «io» e confrontarsi con tutto il resto. È questa la persona, in cui è inclusa realtà e irrealità nella propria vita, nella propria esperienza. La persona è storia (il passato), memoria di ciò che è stato e che continua a esplicare la sua azione in ciò che ‘si è’, ma anche proiezione verso il futuro, con la sua incertezza, progetto, e anzi consiste primariamente in questo. L’oggetto ‘è fatto’ una volta per sempre; la persona no. La persona nasce, ma il suo risultato va oltre; la sua nascita è l’inizio possibile, che potrebbe non essere. Anche se gli elementi della sua corporeità pre-esistono, ciò che si aggiunge è il ‘chi’ (la persona che è), che costituisce la sua realtà radicale, l’innovazione assoluta rispetto a ciò che le pre-esiste. Il nascituro si trova a vivere un passato che non riconosce (non si ha memoria della nascita), ma che continua ad avere un’azione su di lui, perché il neonato ha bisogno di essere curato, alimentato..., ma tutto ciò gli fornisce ‘cio che è’, ma non ‘chi è’. E tuttavia chi è, chi arriva a essere, dipende dalla sua origine. Dopo aver iniziato a distinguere tra cose e persone, inizia a capire che per vivere è necessario creare un senso, interpretare la sua vita. Davanti alla domanda «chi sono io?» scopre una realtà che è, al contempo, retroattiva e proiettiva; quindi senso storico, che lo rende uomo del suo tempo, ma anche proiezione verso ciò che ‘vuole essere’, ma che potrà anche ‘non essere’. Con ciò assume anche consapevolezza dell’assurdo che è nella sua vita: la possibilità di non essere nato. Questa insicurezza radicale si proietta anche verso il futuro e i propri progetti, includendo la possibilità che non ci sia futuro. L’insicurezza dell’origine, della nascita, si proietta anche verso l’avvenire. Nella vita fa il suo ingresso l’idea, la possibilità della morte.

Ecco allora che la persona ha una unicità che va oltre l’individualità. L’individuo indica solo l’appartenenza a una specie, ed è quindi intercambiabile. La persona è unica, irriducibile, senza che ciò significhi isolamento, perché procede da altre persone e ha la necessità ineludibile di convivenza, oltre alla sua essenziale comunicabilità.

Questo è il senso della pertinenza alla persona della *parola*. Immediatamente, il *nome proprio* che non è prima di tutto denominativo ma vocativo, quello con cui si chiama qualcuno. In secondo luogo, la persona nomina le altre cose e le interpreta, sia le altre persone come se stessa. Il fenomeno radicale del *senso* è unito alla parola, che riflette, insieme all’unicità, la essenziale pluralità delle persone. Ognuno si vive come *tale persona* [...]. Che la parola sia forma primordiale del *dire* appartiene alla struttura empirica della vita umana, al fatto che la persona sia *umana*, ossia si realizzi nell’uomo.²⁷

Ed allora la persona:

Non può fondersi con nulla, non può essere elemento di un gregge o di una banda, né articolarsi con un ambiente fisico, ma nemmeno può ritrarsi, limitare se stessa, ma è inesorabilmente vincolata alla totalità della realtà presente, passata, futura o semplicemente immaginata. Ciò non ha somiglianza con nulla che non sia la persona umana.²⁸

Il perché la filosofia non abbia, per lungo tempo, indagato adeguatamente la vita umana

²⁷ MARÍAS, *Persona*, cit., p. 128.

²⁸ Ivi, p. 131.

nella sua ‘trasparenza’ è da ricercare – secondo Marías – nel fatto che viviamo circondati dalle cose, le quali s’impongono alla nostra considerazione. Sono le cose quelle che vediamo, maneggiamo....; i nostri stessi progetti sono diretti alle cose, a una circostanza nella quale viviamo e che interpretiamo con i nostri sensi vitali, più che con la nostra mente. La mia vita allora non è una ‘cosa’, ma un ‘fare’, una realtà proiettiva, argomentale, drammatica, che non ‘è’, ma ‘succede’. Ed allora, l’essere è delle cose, non delle persone, perché la persona va oltre la cosa. L’essere delle cose è dato dalla loro essenza ontologica, dalla loro forma, dalla consistenza intrinseca, da come si presentano al mondo. Il fare della persona consiste negli atteggiamenti e comportamenti dell’individuo che possono essere in linea, o meno, con i propri convincimenti; e le azioni possono essere sempre diverse, esprimono creazione. Mentre l’essere delle cose è manifesto, l’essere della persona rimane oscuro.

Per una visione sulla persona è quindi necessario un cambio radicale di prospettiva delle vecchie abitudini del pensiero, sempre concentrato sulle cose. Per arrivare a ciò, occorre che ci sia un’inversione: non bisogna partire dai concetti e dalle categorie elaborati per interpretare le cose. Occorre inciampare in noi stessi, partire dalla nostra evidenza ed esigere che i concetti diano ragione di essa.²⁹

La filosofia non è un presupposto; alla filosofia si arriva, meglio: è in continua evoluzione, si fa continuamente, è un continuo cambio di prospettiva, di sguardo sulla vita. Entrare nella filosofia è perdersi, disorientarsi, rendersi conto che le cose sono più complesse di quanto possono sembrare e che sono in connessione fra loro, perché nessuno degli elementi che si considerano, di volta in volta, hanno un senso se analizzati singolarmente; si spiegano solo se si considerano connessi a quelli considerati prima, come a quelli considerati dopo. La filosofia ha quindi una struttura circolare; va e viene, non è ferma ma deve giustificarsi continuamente, a partire dall’evidenza. Ha un carattere prevalentemente creativo, inquietante. Il filosofo accetta questa caratteristica fino alla sua ultima conseguenza e finendo con la più radicale umiltà, ossia: l’accettazione della realtà, tenendo conto di ciò che Eraclito ha affermato sulla natura, alla quale piace «nascondersi». La filosofia è una forma radicale di nascita, con la quale ci si distacca da quella placenta originaria che è la società tradizionale, per vivere esposti alle intemperie a partire da se stessi, ossia da un modo radicalmente diverso di vivere. Per questo la verità filosofica non è solo *alétheia* (scoperta, disvelamento, scienza), ma possesso della realtà vista; è portare fuori ciò che si vede e darne conto, dare ragione delle sue connessioni. Per Marías è la «visione responsabile».³⁰

Diciamo allora che la nascita, il nostro nascere, non è semplicemente, o non è solo, un risultato della riproduzione, della generazione di un bambino.

Ciò che compare è qualcuno, un *io* assolutamente irriducibile a tutto, polarmente opposto all’insieme della realtà, inclusa quella possibile del suo Creatore, inspiegabile per generazione, altro rispetto a ogni condizione della cosa, quantunque inestricabilmente unito a esse. Questa è l’evidenza che s’impone

²⁹ Ivi, pp. 132-137.

³⁰ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1970, pp. 11-16.

assolutamente e di cui bisogna dar ragione.³¹

Ma il passaggio che Marías ritiene necessario è ulteriormente complicato, se possibile, dai meccanismi dell'interpretazione psicofisica, genetica, che in qualche modo non permettono d'inciampare, di capire l'irruzione della persona come radicale innovazione della realtà, prima inesistente, e ora 'addizione' a ciò che già vi era, ma che non può spiegarsi riferendosi alle cose. Ciò è ancora più evidente quando ci riferiamo ad alcuni fatti che riguardano la vita umana: la felicità, che invano si tenta di ridurre al benessere, o il piacere, che si muovono su un piano completamente diverso; il rimorso, il pentimento, il peccato, il sacrificio, l'innamoramento..., come possono comprendersi realmente se per spiegarli facciamo riferimento alle cose? Finiamo col sottrarre la loro peculiarità.

Cercando un concetto, un autore che possa essere d'aiuto in questa nuova considerazione della persona, Marías trova che il concetto kantiano di «posizione», usato da Fichte,³² possa essere utile, a condizione che vengano eliminate le adesioni idealiste. Fichte afferma che l'«io si pone e pone il non-io»; anche se questo è il nucleo della realtà che appartiene alla persona, Marías ritiene che il suo contenuto sia inaccettabile, soprattutto perché l'anteposizione dell'articolo non fa altro che rendere una 'cosa' ciò che intendiamo per 'io', nella sua funzione pronominale. Tantomeno – sempre secondo Marías – non è certo che l'io 'si pone'; al contrario 'sono posto', inciampo in me stesso, ma non riesco immediatamente a spiegar-mi. Non trovo un Creatore, ma mi vedo come creatura. Inoltre non è certo che io pongo il non-io, ma mi trovo radicalmente con le cose, anche se non sono loro autore, ma nemmeno mi trovo in loro subordine; piuttosto, mi trovo in dialogo dinamico fra me e ciò che non sono io. Ossia, ciò che Ortega ha denominato «circostanza», ciò che mi circonda. Ma come superare l'ostacolo del concetto di cosa che viene applicato anche alla persona, tenuto conto che essa si realizza comunque con le cose?

Marías propone un metodo: *ponendo tollens*,³³ è il principio che utilizza la nozione di cosa per poi eluderla simultaneamente. In questo modo si afferma «l'originale e paradossale vivenza della persona senza rinunciare al suo essenziale vincolo alle cose».³⁴ Sebbene non sia determinata in modo fondamentale, visto che la realtà della persona è 'fatta d'irrealità': essere e non essere, sia nel presente come nel passato, ma soprattutto nel futurizo, ossia la proiezione verso un futuro

³¹ MARÍAS, *Persona*, cit., p. 138.

³² Su questo argomento, cfr. A. GARGANO, *L'idealismo tedesco. Fichte, Schelling, Hegel* (<https://www.iisf.it/scuola/idealismo/fichte.htm>, consultato il 2 settembre 2025).

³³ Il *modus ponendo tollens* è il principio secondo cui se vale la negazione di una congiunzione e anche uno dei suoi congiunti, allora vale la negazione dell'altro suo congiunto: 1) Anna e Bill non possono vincere entrambi la gara; 2) Anna ha vinto la gara; 3) pertanto, Bill non può aver vinto la gara. È una logica proposizionale sviluppata dagli stoici greci ed esprime una verità legata a un contesto. Ad esempio, «è giorno» o «è notte» sono veri solo se legati al momento in cui si esprimono.

³⁴ MARÍAS, *Persona*, cit., p. 141.

insicuro, che potrebbe essere ma che forse non sarà.

La persona umana è inizialmente passiva, perché riceve un'origine, quindi non è autrice di se stessa; nonostante tutto, si trova in un continuo fare, proprio per interpretare la realtà in cui si ritrova (pur non avendola scelta) e impossessarsene con un progetto e una programmazione. Anche in ciò non c'è una scelta diretta, ma una 'chiamata' al progetto, che tuttavia può scegliere di seguire o meno; può cioè realizzarsi autenticamente in un progetto in cui si sente identificata, o abbandonarlo. Ancora, in questo caso, la scelta dipende da una circostanza in cui ci si ritrova, ma che può essere modificata, quantunque sia un presupposto determinante. Il corpo in cui ci ritroviamo, il mondo, il sesso che abbiamo, la lingua con cui ci esprimiamo, la società che viviamo... sono tutti elementi che fan sì che la persona possa essere una o un'altra; sono fattori che per un verso la limitano, ma che, per altro verso, la rendono possibile.

La persona umana non è quindi immediatamente data, come può essere una cosa, ma si fa durante tutta la vita, acquisendo la sua sostanzialità, diventando 'chi è', individuandosi. E lo fa attraverso alcuni caratteri: la successione dell'età, dovuta alla condizione corporea, della generazione, lo sviluppo biologico che si conclude solo in tarda età. L'esperienza che con gli anni si forma costituisce la ricchezza personale che si accumula e si gestisce a seconda delle diverse età, ossia i diversi livelli rispetto ai quali si vive. L'invecchiamento come deterioramento è qualcosa che sopravviene (sopraggiunge) alla persona, ma non appartiene alla sua condizione, perché l'anziano può 'consistere' in progetti biografici, personali, vocazionali nei campi più diversi: creazione letteraria, artistica... anche se il suo corpo potrebbe impedire di realizzarli. E tuttavia la caratteristica, la particolarità radicale della persona è quella fra persona maschile e persona femminile: significa essere persona in due sensi diversi; anche se mutuamente riferiti, restano comunque irriducibili per la diversa conformazione del corpo, per le traiettorie personali che ciascuno intraprende, come per i significati dati alle cose, eventi, segni, sentimenti... Due serie che potrebbero essere parallele, ma sono convergenti in ogni momento del loro sviluppo, quantunque non identificabili. La condizione sessuata – ritiene Marías – va oltre la psicologia, la biografia e interessa il nucleo più interno della personalità. Tutto questo non è privo di conseguenze sui progetti nei quali consiste la persona e su cui si manifestano le differenze più profonde, irriducibili, seppure fra uomo e donna ci sia sempre un mutuo riferimento intrinseco. Fra uomo e donna ci sono mete diverse; c'è una ricerca di essere persona secondo direttive diverse «che richiedono – afferma Marías – simultaneamente l'intensificazione della propria condizione e l'essenziale proiezione verso l'altra. Se non si capisce questo, si trascura in cosa consiste la dualità personale, per rimanere sulle sue conseguenze relativamente superficiali».³⁵

E invece, a partire da questa prospettiva radicale sarebbe necessaria una revisione della psicologia, della sociologia, della storia «per vedere in cosa è consistito questo fatto formidabile, e visto come secondario, per cui la vita umana e la persona che è il suo nucleo originario, accadono in due forme, unite e separate da una singolare *analogia* che esige una nuova concettualizzazione metafisica»³⁶

³⁵ Ivi, p. 147.

³⁶ *Ibidem*.

C'è allora, secondo lo studioso, un 'campo magnetico' della convivenza, che è alla radice più intima, personale della vita umana. Se ciò si dimentica, se l'umano viene ridotto ai suoi elementi secondari, allora si riproducono certe forme di primitivismo intellettuale, come quelle che – per molto tempo – hanno visto l'altro sesso come un modo irriducibile di umanità, traendone conseguenze gravemente errate.

Ora, quel campo magnetico della convivenza, della comunicabilità della persona, è dato da una possibilità specificamente umana: il dire, il linguaggio, cui si aggiunge, per motivi storico-sociali, la lingua³⁷ concreta in cui si parla, si vive, ci si capisce. La lingua è sicuramente un assunto personale, ma in una modalità trans-personale, nel senso che nessuno di coloro che la usano l'ha creata. È stata ricevuta da una società in cui vige; proviene dal passato, creata da uomini ormai morti; riflette loro esperienze, i loro modi di vivere personali, che mi sono alieni, ma dei quali partecipo. Questo perché appartengo a una comunità le cui persone, anche se sconosciute, che la costituiscono, o l'hanno costituita, agiscono su di me e mi compenetran. I loro gesti mentali, somatici, vitali... sono riprodotti da me senza saperlo, come risonanze delle loro vite.

Tutto ciò si ripete anche quando apprendo una lingua diversa dalla mia, quando entro in contatto con una nuova comunità, che s'incorpora anch'essa nella mia realtà. Un caso eclatante è costituito dal bilinguismo, visto che la persona bilingue partecipa e incorpora due comunità diverse, che significano sicuramente un arricchimento, pur potendo produrre delle frizioni. Questa penetrazione che, nel corso della storia, è stata anche definita «spirito nazionale» o «carattere nazionale» può – secondo Marías – essere utilizzata come possibilità e forma d'interpretazione personale. La lingua allora ci fa capire, dal punto di vista storico, come siamo abitati da moltitudini ignorate, in forme molto diverse, ma che penetrano nella nostra vita, senza che ce ne si renda conto, e diventano ingredienti latenti della persona che siamo. Da qui, il fatto che non esiste una storia universale, bensì varie, parziali.... andando a spiegare le grandi differenze tra le persone, specie per ciò che si riferisce alla proiezione collettiva e all'ampiezza e scopo del proprio orizzonte. Una prospettiva questa che – secondo Marías – ci evita una tentazione solipsistica, per un verso; come la socializzazione della persona, per un altro. Nella persona «nella sua singolare realtà, anche nell'ultimo ridotto del proprio *ensimismamiento*, appartiene quella forma di trascendenza che è la interpenetrazione».³⁸

Siccome la persona non è una realtà data, ma la sua condizione dipende dal modo di

³⁷ Sulla lingua, sul linguaggio molta riflessione è stata svolta in Spagna specie dagli intellettuali della *Generación del '98*. Ci piace qui ricordare Miguel de Unamuno, considerato uno dei principali esponenti di quella generazione. Cfr. C.L. FERRARO, *Benedetto Croce e Miguel de Unamuno. Comparazione di due «sistemi» di pensiero*, Perugia 2004, pp. 99-111; ID., *La metalinguistica in M. de Unamuno*, in A. CASSOL - A.GUARINO - G. MAPELLI - F.M. BON - P. TARAVACCI (eds.), *Metalinguaggi e meta-testi. Lingua, letteratura e traduzione*, XXIV Congresso AISPI (Padova, 23-26 maggio 2007), AISPI Edizioni, Roma 2012, pp. 349-356. E inoltre: ID., *La lingua come coscienza e come realtà ultima. Un aspetto di San Manuel Bueno, martir*, in «Storia del mondo», 2012, 68 (<http://www.storiadelmondo.com/68/ferraro.unamuno.pdf>, consultato il 2 settembre 2025).

³⁸ MARÍAS, *Persona*, cit., p. 155.

‘sentirsi’ di ogni persona, è quindi legata all’interpretazione che fa di se stessa. Oltre al sentirsi come persona, vi è un’altra dimensione della vita: come tratti gli altri. La condizione personale ha quindi diversi gradi, a seconda di come si vedono gli altri. Marías, a tal proposito, distingue un’attitudine dispotica, nella quale si vede se stessi come persona, ma non si estende tale condizione agli altri, o magari lo si fa solo con alcuni che si ritiene come simili. Ciò è osservabile anche sul piano collettivo: l’identificazione con una razza, un popolo..., e disconoscere agli altri l’essere persona. Si tratta della coscienza di superiorità o inferiorità, che continua a svolgere un ruolo decisivo. E tuttavia, il razzismo e la schiavitù sono forme di ‘depersonalizzazione’, di cui si hanno molti esempi nella storia, come nel presente, e mostra tutta l’insicurezza legata a tutto ciò che è propriamente umano. «Nelle sue forme estreme – dice Marías – non si trattano più come persone coloro che non appartengono al circolo degli *eletti* e si può arrivare al loro sterminio».³⁹ E qui il riferimento che fa l’autore è quello dei nazionalismi, ma oggi se ne possono sicuramente citare degli altri.

Fenomeno diverso dai nazionalismi è la ‘rinuncia’ alla propria personalità (ancora pandemia)⁴⁰ come succede allo schiavo, che considera la schiavitù come la propria condizione, non qualcosa in cui si trova. Ma questo è anche il caso dei ‘partidari’, dei settari del fanatismo religioso, in cui ci si consegna nelle mani di capi, ispiratori, e si accetta che dispongano di sé. E tuttavia: «La rinuncia alla libertà è libera, l’abdicazione della condizione personale è un atto che solo una persona può realizzare. Sono forme estreme, ed in senso negativo, esemplare di violenza sulla realtà, in questo caso la propria».⁴¹

Un altro grado della personalità è l’“intensità” della persona. Nel linguaggio percepiamo delle differenze che riguardano la pressione che ogni persona esercita con più o meno energia sulla propria circostanza. Si parla infatti di una forte personalità, che può essere soave, tranquilla, anche dolce e davanti alla quale si percepiscono caratteristiche come l’integrità, la solidità, la serenità che ci fa pensare che nulla la smuoverà, se non lo vuole. Caratteristiche che possono essere proprie di un maestro, che ha un’intensa personalità che può essere riversata sui propri alunni, come del politico o della guida religiosa, quando la loro azione è rivolta verso le altre persone. Ma la forma più rivelatrice e interessante in cui si svela l’intensità personale è l’amore, soprattutto l’amore fra uomo e donna, nel quale il fattore importante è sicuramente l’attrazione, ma che non è sufficiente, non è decisivo. «Credo – ci dice Marías – che ciò che è decisivo è la possibilità di essere termine di un amore energico e poderoso, la capacità di ispirarlo e, ancora di più, di riceverlo; insomma, l’intensità della persona stessa, nella sua ultima realtà».⁴²

Senza l’adesione alla persona altrui, alla sua realtà e al suo modo di essere, tutto diventa illusorio, perché manca il ‘chi’ a cui poter dirigersi, per mancanza d’intensità; una semplice

³⁹ Ivi, p. 161.

⁴⁰ Su questo argomento, cfr. C.L. FERRARO, *Una storia al contrario* (<https://loliberalocomunitativa.blogspot.com/2022/01/una-storia-al-contrario.html?m=1>, consultato il 2 settembre 2025).

⁴¹ MARÍAS, *Persona*, cit., p. 162.

⁴² Ivi, p. 166.

illusione.

Ed allora, riassumendo, il nucleo irriducibile della persona umana è il suo carattere *futurizo*, il suo aspetto proiettivo; persona inserita nel mondo attraverso la sua corporeità, circondata da una serie di cose con le quali fare la propria vita; realtà inconclusa, la cui consistenza è farsi. Quantunque ‘ciò che è’ è ricevuto dai genitori, oltre che dagli antenati e dalla realtà cosmica, deve però immaginare, scegliere chi cerca di essere. La persona è, quindi, *destino*, inteso come un’impresa, un’avventura, immaginazione di se stessi...; vocazione che si può realizzare, ma che si può anche abbandonare, o essere oggetto di frustrazione. Destino è l’immaginazione che la persona ha di se stessa, una vocazione che si realizza con mezzi che non sono a sua disposizione, e alla quale si può essere o meno fedeli. Tutto ciò ha un risvolto: la felicità che non è piacere, benessere, successo, bensì la misura della realtà della persona; qualcosa che non è interamente nelle sue mani, ma che può essere minacciata dalla circostanza, o anche distrutta. Ed allora l’infelicità è il risvolto della medaglia di questa essenziale possibilità umana.

Esiste un limite temporale perché la persona possa realizzare il proprio destino, poiché la morte fa parte della sua realtà; ha un orizzonte indeterminato, ma inevitabile. Due sono i sentimenti che la persona prova davanti alla morte e che, seppure contrapposti, possono paradossalmente coesistere.

La paura, che può essere paura per la sofferenza finale, anche se durante la vita si possono sperimentare sofferenze ben più atroci di quelle che si vivono in quasi tutte le forme di morte. Per questo nella nostra epoca – sottolinea Marías – si sta diffondendo l’idea dell’eutanasia,⁴³ come una morte che arriva senza che ce ne si accorga; un’idea per la quale sembra conveniente ‘non morire’, ma arrivare a tale risultato. Tuttavia non è la sofferenza quella di cui si ha paura, ma la fine della vita, come perdita del corpo e del mondo...; l’incertezza, il non sapere cosa sia la morte, di fronte al bisogno di certezza.

Opposto a questo sentimento troviamo quello del desiderio di morire di fronte a difficoltà o sofferenze eccessive che sembrano insopportabili; una fatica che cerca il riposo, la fine di una situazione penosa. È, anche, l’assenza di un progetto attrattivo, non avere speranze nella propria vita, specie quando si perde qualcuno con cui si condivideva un progetto e che, spesso, può portare al suicidio come distruzione personale. Ma, si chiede Marías, «può la persona accettare la sua distruzione? Non è contraddittorio? Il carattere irreale, per essere irreale, della persona, rende impossibile pensare la distruzione di ciò che *non è*, e che è precisamente quello in cui consisto. Non c’è ragione per cui *lasci di progettare*».⁴⁴

Se la nascita è creazione, la morte della persona è annichilimento. È possibile pensare ciò, dopo quanto detto sulla persona?

Io, come persona, non posso concepirmi come non esistente: è una contraddizione. Nell’immaginare la mia inesistenza, mi sto ponendo come testimone di essa, cioè, come vivente. L’anticipazione della

⁴³ Per avere un’idea sul paradossale dibattito sull’eutanasia, si può vedere l’intervista a C. GAMONDI realizzata da B. BERTONCIN, *Come muore la gente*, in «Una Città», 2024, n. 300 (<https://una-citta.it/it/intervista/2938-come-muore-la-gente>, consultato il 2 settembre 2025).

⁴⁴ MARÍAS, *Persona*, cit., pp. 173-174.

morte è pensabile, ma a partire *da se stessi*, dalla persona che sono. La sua soppressione si presenterebbe come annichilimento, e questo, come la creazione, non è pensabile con il repertorio di concetti che permettono di comprendere le cose e le loro vicissitudini. L'*innovazione radicale* della realtà resta fuori da questi concetti: la *radicale distruzione* – non mera trasformazione o mutazione – è ugualmente aliena. È sorprendente come la mente attuale, che non accetta la distruzione di nulla, il suo annullamento, sia disposta ad ammettere quella della più alta ed intensa realtà che conosciamo, la persona umana.⁴⁵

Ma questa realtà è di ordine diverso, la cui scoperta ha bisogno di un cambio nella forma di pensarla. Si può scegliere di ignorarla, ma ciò equivale solo a una rinuncia a capire cos'è la persona.

Ora, se la morte altrui è facilmente comprensibile e non pone problemi particolari, quando si tratta della persona amata, «quella che nell'innamoramento è diventata il nostro progetto, risulta inimmaginabile il suo annichilimento. Non possiamo concepirla come non esistente, perché continua ad esistere nel nostro progetto di vivente, come suo ingrediente, e permane come realtà, non già verso la quale ci proiettiamo, ma *con* la quale lo realizziamo».⁴⁶

Tutto questo dimostra che la persona umana, prima di essere intelligente o razionale, è una ‘creatura amorosa’; una caratteristica sulla quale Marías ritiene che non si sia indagato molto. Infine, tenendo conto di quanto detto finora, l'autore ritiene inverosimile che la persona umana possa annichilirsi.

6. Conclusioni

Marías ci consegna un'idea di persona a partire dalla quale si può intraprendere una rivoluzione antropologica, particolarmente necessaria oggi. Nonostante il cristianesimo abbia avuto grande importanza nella storia dell'Occidente, resta forte un ego caratterizzato dalla volontà di possesso, di dominio, di prevaricazione sulle persone più prossime, come su altri popoli.⁴⁷

Una situazione che abbiamo visto sempre nella storia, e che oggi si ripropone in tutta la sua tragica drammaticità. Inciampare in se stessi significa riconoscersi come una realtà radicalmente diversa da tutto ciò che ci circonda, radicalmente originale rispetto alla nostra creazione, anche se, in certa misura, condizionata. Ciò non significa dover accettare ciò che è stato prima di noi; dobbiamo essere in grado di sviluppare una critica rispetto a ciò che ci viene trasmesso, per poter progettare noi stessi: ‘chi’ vogliamo essere, non ‘ciò che si è’. E questo per non essere/rimanere schiavi; schiavi delle considerazioni altrui, di come gli altri ci vogliono/pensano; schiavi delle condizioni in cui viviamo, e che ci sembrano insormontabili; schiavi del convincimento che la nostra vita sia determinata dal possesso delle cose.

⁴⁵ Ivi, p. 175.

⁴⁶ Ivi, p. 176.

⁴⁷ Su questi argomenti si può vedere anche M. GUZZI, *Gli anni d'oro (2020-2026)*, Paoline, Milano 2024.

Impresa difficile, specie per vivere un momento in cui si sta distruggendo la formazione, l'importanza della cultura che forma lo spirito critico e con ciò la possibilità di prendere coscienza di sé, della realtà in cui viviamo per poterla cambiare. Ma è anche un'impresa alla quale non si può rinunciare, senza rinunciare alla persona che siamo chiamati a essere. Rinunciare significherebbe rinnegare la nostra realtà radicale, progettuale e quindi futuriza; rinunciare alla nostra responsabilità; rinunciare a quella creatura amorosa che siamo. Una caratteristica che può essere motivo di un cambiamento del futuro, quel futuro che lasceremo agli altri, rendendoci così immortali.

carminel.ferraro@gmail.com

(Universidad de Salamanca)