

## PRESENTAZIONE

# ONTOLOGIA ED ETICA ALLA PROVA DELLA PERSONA

### 1. *La persona si dice in molti modi*

L'uso del termine "persona" è oggi diffuso negli ambiti più diversi, dal linguaggio delle relazioni quotidiane, dove viene associato in modo significativo ai compiti della cura, a quello dei rapporti di lavoro, dalla comunicazione politica a quella pubblicitaria; è presente anche nelle diverse sfere istituzionali e, nella congiuntura del Covid, il riferimento alla persona è sembrato il più appropriato per qualificare la *mission* del servizio sanitario. Un uso di tale ampiezza e capillarità per un verso può essere considerato come il segno del valore imprescindibile della persona e delle relazioni interpersonali, per altro verso si espone a rischi sia di inflazione sia di declinazione strumentale. Quest'ultima può forse dare esca a interpretazioni critiche, o persino negative, della "persona", che la declassano a maschera dell'ideologia del potere e a dispositivo di scissione dell'umano (si pensi a certe versioni della filosofia biopolitica).

Una riflessione filosofica sulla persona inquadrata in un contesto più generale, oltre a tenere conto dell'impiego multiforme del termine nell'esperienza e nel vissuto comune, dovrebbe pure prendere in considerazione le differenti matrici culturali che sono a fondamento del concetto o ne motivano la rilevanza. L'attenzione potrebbe spingersi fino ad esplorare la presenza del concetto di persona, e delle pratiche che a esso si connettono, in contesti di civiltà altri rispetto a quello dell'Occidente e, per inciso, a questo allargamento di attenzione dovremmo pure prepararci in vista del Congresso filosofico mondiale del 2024, nel quale la Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate sarà impegnata anche in quanto membro della FISP (*Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*), annoverando pure membri qualificati del proprio Comitato scientifico nello *Steering Committee* del Congresso medesimo.

Se però ci teniamo all'interno della tradizione dell'Occidente, dobbiamo dichiarare che anche nel suo ambito la cultura della persona non

è monolitica e che, andando al di là di un indubbio terreno di condivisione, si danno della persona visioni e giustificazioni molteplici. Una differenza da rimarcare è quella che esiste tra la comprensione della persona di tipo storicistico, che fa derivare in modo preminente il codice costitutivo della persona dalle conquiste dei diritti che man mano si sono affermati nel processo della modernità, e la visione che mette in evidenza e valorizza componenti essenziali della persona, le quali rinviano a categorie fondative metastoriche e a un orizzonte teologico.

Questa è certamente una distinzione molto schematica di modelli, i quali non escludono invece intrecci reciproci e possono avere pure ragioni importanti di convergenza dialogica. Si deve aggiungere che anche in una visione metastorica, dove l'idea di persona si collega ultimamente a una dimensione di trascendenza, si possono riconoscere diversità di approcci e di declinazione. In proposito, la scena teorica del Centro di Gallarate è stata animata dal confronto costante tra l'impostazione più marcatamente personalistica e quella più segnatamente ontologico-metafisica, sempre con l'avvertenza della schematicità della distinzione. Accanto a esse si è sviluppato il contributo offerto dalla filosofia fenomenologica nelle sue diverse espressioni, con accenti originali e inediti rispetto al pensiero debitore delle categorie "classiche". Le filosofie dell'alterità, sostenitrici del primato dell'etica a discapito dell'ontologia, completano il quadro.

## 2. *La persona del logos filosofico e la persona del logos cristiano*

Per chi si voglia collocare nel filone ontologico-metafisico, non è trascurabile l'esigenza della riflessione sul rapporto tra la "persona" e la filosofia dell'essere. Chi scrive ritiene che la persona, certamente luogo esistenziale primario, non è però il *primum* intenzionato dall'atto del pensiero, che si struttura nell'apertura *formale* della coscienza all'*intero*. La persona scaturisce piuttosto da una sorta di *contrazione* dell'apertura interale, non appena la coscienza si avverte come impari ad adeguare la pienezza contenutistica dell'intero e, quindi, diviene consapevole di sé come situata nelle condizioni limitate dell'esperienza. Se infatti l'apertura formale della coscienza è illimitata, il suo riempimento contenutistico è limitato. Ciò nonostante, nella sua apertura formale, la coscienza attinge il contenuto più di ogni altro comprensivo: l'essere pensato nella sua positività escludente il nulla.

La persona si costituisce allora come *prospettiva* all'intero, ad esso aperta e al tempo stesso ad esso inadeguata. Su questa via la persona-prospettiva può rapportarsi ad altre prospettive. Ogni persona, nella sua determinazione psico-fisica, si relaziona ad altre determinazioni prospettiche all'essere, della cui positività tutte diversamente partecipano. La persona, sempre situata esistenzialmente nei limiti dello spazio e del tempo, pensa e agisce però nella tensione alla sintesi dell'esperienza individuale e nel conferimento di significato alla vicenda storica collettiva.

Mi permetto inoltre di formulare la mia opinione sull'esigenza di non equiparare immediatamente, nel pensare la persona, l'enunciato del *logos filosofico* (qualcuno direbbe del *logos filosofico naturale*) con la notizia sulla persona derivante dal *logos teologico*, segnatamente nella sua versione "cristiana". È indubbia la connessione tra il modo "filosofico" di definire la persona e la sua investitura concettuale da parte della *sapienza* teologica che fa riferimento al logos cristiano e alle sue figure portanti; non si tratta quindi di disconoscere un legame che ha dato frutti cospicui, quanto piuttosto di evitare che il legame si tramuti in un corto circuito. A salvaguardia dalla omologazione degli ambiti è opportuno coltivare il senso della distinzione.

Se pertanto intendiamo declinare il nesso tra *logos* e *persona*, dobbiamo chiederci: di quale logos parliamo? A voler essere radicali in quanto filosofi, dovremmo avere la disponibilità, in prima battuta, a mettere in "epochè" il logos cristiano. Tutto sommato, si tratta di un insegnamento metodologico che ci viene dalla stessa tradizione di grandi pensatori cristiani. Esso scaturisce anche dall'esigenza di accogliere il logos cristiano come "sovrabbondante" rispetto alla costruzione di cui è capace il logos umano. A mio avviso, al rapporto tra logos umano (o logos senza aggettivi) e logos cristiano si potrebbe bene applicare l'idea di *complemento*. Complemento vorrebbe dire né sovrapposizione né confusione né sostituzione, bensì conferimento di pienezza al logos umano, in prima battuta considerato e sviluppato nella sua radicale autonomia. Anche le inculturazioni cui il cristianesimo è stato chiamato, a cominciare da quella ellenico-romana, si sono giovate di un dialogo che ha avuto come sfondo, o come terreno previo di confronto e di intesa, il logos umano. Senza un tale terreno condiviso non sarebbe nemmeno possibile una ricezione ed elaborazione linguistica comune, pur nella differenza dei "paradigmi" teorici e pratici.

Tutto ciò ha a che fare con il concetto di "verità". Introduco bruscamente una domanda: siamo disposti, anche in questo caso, a non ag-

gettivare, in prima battuta, la verità come *d'emblée* cristiana? Lungi dal rinunciare al discorso di verità, si tratta di renderlo possibile secondo le categorie che l'intelletto e la ragione elaborano *iuxta propria principia*. Una tale spregiudicatezza ci impegnerebbe nel pensare e dire la verità con il rigore intrinseco alla ricerca razionale, senza presupposti di sorta.

Torniamo alla persona. Il logos filosofico, inteso nel suo rigore peculiare, può essere certamente povero rispetto alla ricchezza complessiva della persona. Esso giunge, nella tarda classicità, a darci la nota definizione della persona formulata da Severino Boezio come «rationalis – o rationabilis – naturae individua substantia», nel contesto della polemica teologica *Contra Eutichen et Nestorium*. Le attribuzioni ulteriori, eminentemente quella di Riccardo di san Vittore, sono plasmate guardando alle figure della Trinità e pertanto costituiscono un complemento evidente della nozione boeziana grazie a una fonte “rivelata” o, più precisamente, grazie all'ermeneutica di tale fonte.

Possiamo quindi ammettere, semplificando la cosa, che la persona integrata secondo il logos cristiano è senz'altro più ricca della persona definita secondo il logos *tout court*, in quanto ricomprende in sé dimensioni che non possono essere raggiunte con le categorie del logos umano *stricto sensu*. Si può dire di più: il logos umano (pensiero e parola) deve aprirsi alla considerazione del logos cristiano (a sua volta pensiero e parola) in base alla sua stessa intenzionalità orientata all'intero dell'essere. Se infatti il logos filosofico è apertura all'intero, esso è consapevole della inesauribilità delle determinazioni nelle quali l'intero può manifestarsi. Specialmente il *concreto* delle esistenze individuali non è deducibile dalle categorie del logos “universale” e nemmeno è riconducibile a esse il riconoscimento dei mondi vitali. Quest'ultimo, dovuto alla filosofia fenomenologica, è stato certamente tra gli ampliamenti più significativi del logos come esplorazione del senso. I mondi vitali si manifestano in forza della loro evidenza; sono suscettibili di concettualizzazione interpretativa, ma non sono dedotti dal logos. Essi non sono nemmeno esplicitabili in forza del principio del logos “più noto di tutti” quale il principio di non contraddizione, il quale consente l'affermazione dell'“essere che non può non essere” estendibile a ogni essere, ma non può dirci quali sono le peculiarità di ciascun essere.

E allora, come inquadrare la persona in rapporto al logos inteso filosoficamente? La persona è capacità di logos, ma non si identifica esaustivamente con esso. E' il luogo dinamico – il “movimento” diceva

Emmanuel Mounier – nel quale si esprimono tendenze, pulsioni, bisogni, desideri, suscettibili di penetrazione concettuale in virtù di un logos che incontra però il mondo personale come problema, dal momento che il porsi stesso della persona, nella sua complessità, è per il logos un problema. Il logos può indagare le strutture della soggettività, in termini trascendentali e/o in termini empirici, ma *lambisce* soltanto il mondo della persona. Anche le filosofie della volontà non riescono a dar conto dell'insieme delle componenti della persona.

In definitiva, per il logos la persona, nella sua concretezza, rimane un *mistero* pur sempre insondabile. Questo vuol dire che occorre riconoscere non solo la differenza tra logos ed esistenza personale, ma anche l'eccedenza della persona rispetto al logos. È proprio tale eccedenza a "giustificare" l'ascolto di fonti *altre* dal logos filosofico.

Ma – si dirà – il logos cristiano non è forse, già in sé, logos-persona? Non basterebbe attenersi a esso e così la questione sarebbe in tal modo risolta, oltre ogni distinzione? In effetti il logos cristiano è persona, mentre il logos filosofico non lo è. A chi però volesse bypassare il dio dei filosofi in nome del Dio cristiano, che è "in principio" persona che si rivolge a persone (il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe), farei presente che, nel pensiero filosofico di orientamento cristiano, sono perduranti due tendenze fondamentali: l'*intellectus quaerens fidem* e la *fides quaerens intellectum*. Da dove partire? Dall'*intellectus* o dalla *fides*? Ritengo – pur senza avallare scissioni insostenibili – che occorra prendere le mosse dallo "sfruttamento" più rigoroso e più ampio possibile delle capacità dell'*intellectus*, spingendosi fino al punto in cui la *fides* può essere introdotta non per sostituire l'*intellectus*, bensì per offrire a esso un *complemento*. I contenuti della *fides* possono a questo punto essere offerti legittimamente sia alla interpretazione sia alla elaborazione concettuale da parte dell'*intellectus* (e per *intellectus* intendo anche la *ratio*). Il logos dei filosofi può allora lasciarsi investire dai contenuti della *fides* e, specialmente, da quel contenuto per eccellenza che è la persona arricchita dalle categorie della relazione trinitaria. In sostanza, è possibile, oltre che teoreticamente doveroso, perseguire il nesso tra *intellectus* e *fides* senza cadere nel corto circuito tra ambiti comunicanti ma eccentrici l'uno all'altro (e comunicanti proprio nel loro essere eccentrici). Occorre insomma sottrarsi al rischio di assumere il messaggio rivelato come una *gnosi* di tipo superiore oppure di impiegarlo per una elaborazione concettuale convogliata immediatamente su un registro di nobile ma impropria edificazione.

### 3. *Persona e relazione*

La persona, costituita come prospettiva parziale all'intero, è sempre anche relazione a prospettive altre da sé. Come πρόσωπον, sguardo "davanti" e "verso", la persona rinvia subito a uno sguardo di altri. Chi guarda "davanti" e "verso" non vede sé stesso, perché non ha davanti sé stesso e non si rivolge al proprio volto. Il soggetto del guardare, l'io che guarda, è un soggetto che si proietta fuori di sé. Il suo "davanti" è a partire da una prospettiva *altra*. Quindi la persona è immediatamente decentrata in un altro che la de-limita rispetto al riferirsi a sé stessa. La mia persona è dislocata nello sguardo posto all'esterno del mio io e io stesso mi guardo come un *me* guardato dall'altro. Un tale decentramento si estende all'insieme dell'esperienza propriocettiva: oltre che alla vista, all'udito, al tatto, al senso olfattivo e del gusto. Si estende pure ai modi del movimento e alle sfere del pensare e dell'agire. Il decentramento accade secondo una molteplicità di modi anche oltre le relazioni di tipo duale. Su scala più ampia investe i rapporti intersoggettivi, dove entrano in gioco intesa e conflitto, cooperazione e competizione, nella rete della convivenza strutturata dai sistemi del produrre e del comunicare (per citarne i principali) e mediata dalle istituzioni politiche.

Si può dire però che la persona si risolve nelle relazioni di cui è intessuta? La persona, ogni persona, non è mai racchiusa nella rete delle relazioni che da essa si irradiano e nella trama dei molteplici decentramenti che la connotano. La persona vive incessantemente la dialettica di decentramento e accentramento. Il suo decentramento oscilla sempre verso un centro. Questo è il motivo fondamentale per il quale il bene della persona, la fioritura del suo essere e la dinamica del suo divenire, non coincide né con il "bene pubblico" né con il "bene comune". Il bene della persona può trovare nel bene pubblico e nel bene comune le condizioni positive per la sua fioritura e per il proprio incremento, non può essere però da essi "saturato". In altre parole, il bene della persona non si risolve né nel bene pubblico né nel bene comune, sebbene senza la valida *performance* di queste dimensioni del bene essa possa venire a mancare delle condizioni della propria realizzazione.

Dovremmo allora dire che la persona è relazione, ma non si identifica pienamente con le relazioni. Ne scaturisce l'imperativo che, in ogni caso, le relazioni siano organizzate per il bene della persona, di ciascuna persona. Specialmente quando le relazioni assumono una curvatura di tipo esclusivamente funzionale, come avviene vistosamente nella loro decli-

nazione burocratica oppure nella organizzazione solo efficientistica del lavoro, questo principio si fa criterio valutativo imprescindibile. In definitiva, la persona non può essere reificata nelle relazioni quando queste da mezzo diventano fine; sono invece le relazioni a dover essere vivificate dall'assunzione della persona come fine. Quasi con uno slogan potremmo dire che il relazionismo, quando erige la relazione a principio assoluto e indiscriminato, si rovescia a svantaggio della persona e della sua dignità sostanziale, in quanto fulcro della molteplicità delle relazioni non abbandonate a una accidentale casualità o incanalate in legami costrittivi e di distorsione strumentale. Il bene della persona rinvia in ultima analisi al rapporto insondabile della persona con sé stessa e si potrebbe appunto dire, parafrasando Kierkegaard, che la persona, ciascuna persona, è un rapporto – una rete di relazioni – che si rapporta a sé stesso.

Su questo punto viene spontaneo rivalutare, riguardo alla persona, la nozione aristotelica di *sostanza*: la persona come sostanza che include le relazioni e di esse si alimenta, ma al tempo stesso in esse non si disperde nella misura in cui raccoglie, nel centro da cui si irradiano, la linfa che proviene dalla loro ricchezza.

#### 4. *I conflitti di cultura intorno alla persona*

Non è però il caso di fare un'apologia ingenua e unilaterale della persona. Intorno alla persona, nella cultura contemporanea, si determina infatti un campo conflittuale. Che cosa o *chi* intendere propriamente per persona e a che cosa o a *chi* la nozione di persona appartiene? In alcune posizioni la persona coincide con l'umano in qualsiasi stadio della sua manifestazione. In altre la persona caratterizza l'umano o *gli umani* se e quando essi siano davvero nelle condizioni di essere ritenuti tali per adeguate capacità di coscienza e di volontà. Nel primo caso prevale una visione sostanzialistica ed essenzialistica o, meglio, essenziale della persona, in una continuità genetico-ontologica dal concepimento alla morte pur nel riconoscimento delle differenti fasi dello sviluppo biologico; nel secondo caso viene preferita una visione di tipo funzionale, dove le funzioni vanno intese come dotazione, suscettibile di mutamento fino alla estinzione, di abilità mentali e fisiche. La prima prescrive il rispetto della persona anche quando essa non possiede ancora la pienezza delle funzioni oppure è decaduta in deficienze funzionali anche estreme, mentre per la seconda posizione sarebbe inappropriato

continuare a considerare come persone i viventi umani che manchino gravemente delle funzioni specifiche.

Allora: dignità ontologica della persona oppure dignità funzionale, rispetto dovuto alla sostanza o rispetto dovuto alle funzioni? Certo, si potrebbe pure scoprire “l'uovo di Colombo” affermando che la nozione migliore di persona è quella che ne tutela integralmente sia la sostanza sia le funzioni. Indubbiamente, il rispetto *sostanziale* della persona garantisce la tutela e la protezione da tendenze arbitrarie e dalla logica dello “scarto” che incombe sulle vite umane. Ma cosa dire quando il difetto delle funzioni intacca in modo irreversibile l'intera sostanza della persona, interrompendo quella osmosi di sostanza e relazione in cui essa si costituisce e si manifesta nella successione temporale? Qui il “mistero” della persona si infittisce. Il conflitto non è facilmente componibile e dà adito a contrasti che dal livello etico si estendono a quello giuridico e coinvolgono le trasformazioni del costume. Prima di approfondire le ragioni del contendere ed esaminare le motivazioni antitetiche, apparentemente in urto frontale, bisognerebbe riconoscere l'asprezza delle situazioni, evidente e ricorrente nei casi di vita offesa fino alla percezione della insopportabilità del “patire”. Si può pure dire che, nelle discussioni in proposito, alle considerazioni ontologiche e agli imperativi etici, che a esse si connettono, si affianca la ponderazione delle fragilità di ordine psico-fisico che sono a monte di decisioni “abnormi” anche dal punto di vista di chi a esse offre un supporto. A prevenirle, più delle proibizioni varrebbero le virtù di persuasione sostenute dalla sollecitudine nella *cura*, sia di tipo spontaneo sia di tipo organizzato in strutture non separate dalla solidarietà sociale.

##### 5. *Il ruolo epistemico della persona*

Vale infine rimarcare il ruolo epistemico e non semplicemente declamatorio che la persona dovrebbe assumere. La prospettiva della persona assume una dignità epistemica quando ha l'ambizione di porsi come orizzonte di ricomprensione delle sfere dell'esperienza e del sapere – politica, scienza e tecnica, economia, comunicazione, estetica, erotica – che si sono esplicate nella loro *autonomia* nel corso della modernità. Di fronte alla dinamica centrifuga delle molteplici prospettive teoriche e pratiche consolidatesi lungo la modernità, con la caduta dell'*auto-nomia* in una *auto-poiesi* delle sfere tendenti alla separazione

o sottomesse al dominio della sfera economica, il *principio persona* potrebbe proporsi come un *operatore* di connessione e di convergenza.

La rilevanza epistemica e teorico-pratica della persona, al di là delle sue versioni declamatorie e della cattura in usi strumentali, dovrebbe portarla a inserirsi con spirito critico e in modo competente nel cuore delle acquisizioni della modernità. Andando oltre la retorica della “destrutturazione” compiaciuta di sé stessa, la persona può farsi carico del compito di indicare la via “ristrutturante” ai fini del superamento della separazione degli ambiti. Il primo passo può consistere nella lettura delle difficoltà e delle contraddizioni in cui essi si impigliano in mancanza della ricerca di una connessione e di una convergenza verso una meta di vita buona e ricca di senso. I crampi e gli esiti paralizzanti dell’esperienza storica attuale ci dicono che, anzitutto, la politica e l’economia vengono penalizzate dal permanere di una divaricazione che nel riferimento ai bisogni e alle aspirazioni della persona potrebbe cercare un esito di ricomposizione. L’istanza della persona come referente della bellezza e dell’affettività può tutelare la sfera estetica e quella erotica dalle involuzioni dell’estetismo consumistico e dell’erotismo anaffettivo. L’attenzione preliminare alla persona e il suo rispetto nei risultati applicativi salvaguarderebbero l’apparato tecno-scientifico da sbocchi umanamente controproducenti.

Sul nesso tra persona e binomio tecno-scientifico conviene sostare per un approfondimento sui connotati della nostra esperienza attuale. Dall’applicazione dei saperi ad ambiti pratici dove il sapere si offre e si sviluppa in efficienza tecnologica (beninteso con tutti i lati problematici che la pervasività tecnologica implica), deriva il fatto che la nostra esperienza è oggi sempre intessuta e rivestita di “istruzioni” scientifico-tecnologiche che spesso si impongono come veri e propri imperativi (ma già Husserl parlava di una *Ideenkleidung* di cui la nostra *Erlebnis* contemporanea è sempre rivestita).

Riguardo alla tecnica, direi però che non bisognerebbe sbizzarrirsi nella promulgazione di scomuniche e di anatemi nei suoi confronti. L’atteggiamento virtuoso da assumere sta piuttosto nella capacità di far sì che la tecnica non diventi l’intero dell’umano e del reale tutto. Quando (e se) la tecnica occupa la scena dell’intero, la partita è chiusa. La posta in gioco è che si riesca noi, come *persone*, a controllare la tecnica, finalizzandola alla persona, invece di esserne controllati.

Nemmeno aiuta molto dire semplicisticamente che la tecnica è di per sé neutra rispetto ai fini e che dipende dall’uso che se ne fa il suo diventare buona o cattiva. La tecnica ha infatti delle finalità che le sono

intrinseche e mira a realizzarle in base al principio secondo cui ciò che si può fare va fatto, e va fatto perché si può fare: ciò che si può, si deve. E allora l'antidoto alla cosiddetta onnipotenza della tecnica sta nell'imbrigliare e nel convogliare le sue finalità specifiche al più ampio orizzonte dei fini della persona, e della persona come fine. Altrimenti l'umano, da cui la tecnica ha preso le mosse, si infila nel paradosso dell'apprendista stregone, oggetto delle formidabili analisi di Günther Anders nell'opera *L'uomo è antiquato* e su cui si sono versati fiumi d'inchiostro: l'artefice della tecnica diventa strumento dello strumento.

Incorporare la tecnica senza lasciarsene fagocitare. È questo il nostro compito. Ma questo esito buono dipende dalla nostra capacità di declinare concretamente la persona nel groviglio dei saperi e delle pratiche in cui siamo coinvolti nell'era dell'Intelligenza artificiale e della robotica. *Hic Rhodus, hic salta!* Allora: come pensare e praticare la persona nell'età della techno-scienza? Non si tratta di considerare la tecnica come invenzione diabolica o come il punto di leva di un prometeismo sfrenato, ma piuttosto di riuscire a evitare che essa diventi un sistema chiuso e, come tale, lasciato alla replica parossistica di sé stessa. Occorre dialettizzare la tecnica, dal momento che la tecnica non dialettizza sé stessa. La persona deve quindi farsi valere nella strutturazione dell'esperienza, nelle abitudini (o, se si preferisce, negli abiti) e nei comportamenti del vissuto, nell'*ethos* e nelle buone disposizioni (*éxeis*) di cui parlava Aristotele, in un mondo intriso di scienza e tecnica come non lo era ai tempi di Aristotele. Con queste lenti cognitive e con queste abilità pratiche, utili a un necessario aggiornamento antropologico, possiamo fronteggiare pure le suggestioni e le sfide del post-umano e del trans-umano.

Non si tratta insomma di collocare la persona su un piedistallo quasi fosse un inerte simulacro, ma di renderla organica alle dinamiche culturali della modernità cogliendo la loro necessità intrinseca di sottrarsi a una inconcludente e controproducente dispersione. In questa visione il *principio persona* si offre dunque come la *prospettiva delle prospettive* in grado di dare convergenza di senso ai momenti molteplici dell'umano e di adoperarsi per la piena manifestazione delle loro potenzialità.

## 6. *Questo numero*

Nella loro articolazione i contributi presenti in questo numero della rivista affrontano il ventaglio delle questioni connesse all'ontologia e

all'etica della persona, sia in senso oggettivo sia in senso soggettivo. Cosa ontologia ed etica possono dire sulla persona? Come la persona mette alla prova l'ontologia e l'etica sfidandole a un supplemento di concretezza e a un inserimento fecondo nel terreno vivo della esperienza esistenziale e della vicenda storica?

I primi contributi sono dedicati alla considerazione della persona in chiave ontologica e in chiave teologica. Successivamente si esamina il rapporto della persona con la verità e con la libertà nel confronto con le posizioni che ne negano la possibilità (si pensi, tra l'altro, alle istanze del relativismo radicale e a certi esiti deterministici delle neuroscienze, oltre che alle esperienze storiche restrittive delle espressioni di libertà). Si passa quindi all'approfondimento di un aspetto applicativo, quale la sfera dell'esercizio responsabile dei diritti. Nel Convegno organizzato dal nostro Centro una delle relazioni – rimasta purtroppo in forma orale – si era soffermata anche sulla sfera della formazione all'esercizio della verità e della libertà, in un paesaggio educativo nel quale occorre costruire un rapporto equilibrato tra l'intero della persona e i vantaggi parziali delle tecnologie. Gli altri contributi al volume sviluppano temi di carattere sia teoretico sia storiografico, con un'ampia esplorazione di momenti e autori significativi, in un arco temporale che dall'antichità si protende fino ai nostri giorni, attraversando figure importanti della Età di mezzo, del Rinascimento e della Modernità.

Dall'insieme di queste ricognizioni emerge un affresco complessivo ricco di figure, di proposte e di provocazioni per una lettura da cui potranno scaturire domande ed esigenze di approfondimento sulla scorta di argomentazioni non certo a carattere monolitico, bensì a carattere plurale pur nella convergenza sulla valorizzazione della persona come luogo decisivo della speculazione filosofica e della costruzione dell'uomo. La convinzione condivisa è che la realizzazione della persona, con il perseguimento della dignità dell'umano che su di essa si incardina, può rappresentare l'*utopia concreta* capace di dare senso e tensione unificante agli sforzi in grado di contrastare efficacemente i processi crescenti, e talvolta esasperati, di dispersione, di frammentazione e di contrapposizione nei quali la contemporaneità rischia di incagliarsi e di smarrire la rotta verso un futuro migliore.

Francesco Totaro

