

Titolo

Essere persona. Natura e struttura

Autore

Virgilio Melchiorre

Volume edito a cura della

FONDAZIONE ACHILLE E GIULIA BOROLI

Progetto grafico

Studio CREE – Milano

Realizzazione editoriale

REDINT Studio s.r.l.

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'editore

info@fondazioneaegboroli.com

www.fondazioneaegboroli.it

On line i libri della collana Homo Sapiens

© 2007 Fondazione Achille e Giulia Boroli

Finito di stampare nel mese di novembre 2007
a cura di Officine Grafiche Novara 1901 S.p.A.

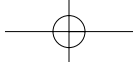
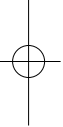
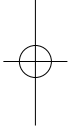
Edizione fuori commercio

HOMO SAPIENS

VIRGILIO MELCHIORRE
ESSERE PERSONA

NATURA E STRUTTURA

FONDAZIONE ACHILLE E GIULIA BOROLI

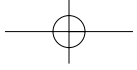
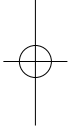


LA FONDAZIONE ACHILLE E GIULIA BOROLI

Nel 1998 Achille Boroli, oggi presidente onorario di De Agostini Editore Spa, ha fondato l'ente che porta il suo nome e quello della moglie Giulia e lo ha dotato di un importante fondo con capitali personali; in questa iniziativa si manifesta la precisa volontà del fondatore di continuare a essere concretamente presente all'interno della società civile con attività di supporto a enti pubblici e privati, laici e religiosi, già operanti nel campo della ricerca scientifica, della charity e della cultura nel senso più ampio del termine. In questo ambito, e più precisamente in conformità con uno degli obiettivi statutari, è nata questa iniziativa editoriale che esprime la volontà di supportare la conoscenza e l'approfondimento dei grandi temi dell'attualità da parte delle più giovani classi di età, al fine di favorire la comprensione del mondo sempre più complesso e problematico in cui viviamo.

Questa iniziativa si affianca a un'altra attività ormai tradizionale della Fondazione, che assegna borse di studio in favore degli studenti meritevoli per favorirne l'iscrizione all'Università.

Editore di successo, animato da una fede intatta nei valori della cultura e della lettura come strumento insuperato di comunicazione, Achille Boroli ha fortemente voluto che la Fondazione realizzasse la collana di libri che oggi presentiamo ai giovani, fiduciosi che l'informazione, la libera riflessione e il pensiero contribuiranno alla formazione dei cittadini del futuro.



SOMMARIO

Introduzione

Persona e personalismi

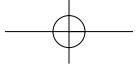
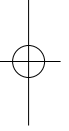
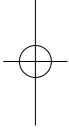
- 17 **I. L'identità perduta:
avere piuttosto che essere**
- 27 **II. Voci del personalismo contemporaneo
nell'area francese**
- 27 1. L'affermarsi dell'idea personalistica
- 29 2. Il personalismo comunitario di E. Mounier
- 37 3. Jean Lacroix
- 39 4. Paul Ludwig Landsberg
- 43 5. Paul Ricoeur
- 47 6. Jacques Maritain
- 52 7. Posizioni convergenti
- 53 7.1 *Maurice Nédoncelle*
- 56 7.2 *Georges Bastide*
- 58 7.3 *Maria Zambrano*
- 61 **III. Voci del personalismo contemporaneo
nell'area tedesca**
- 62 1. Edith Stein
- 62 1.1 *L'eredità fenomenologica: Husserl e Scheler*
- 68 1.2 *Fenomenologia e metafisica della persona*
- 74 1.3 *La relazione interpersonale e l'empatia*
- 75 2. Martin Buber
- 78 2.1 *Il doppio movimento dello spirito*
- 81 2.2 *Singolarità della persona*
- 82 2.3 *Sentieri in utopia*
- 83 3. Romano Guardini
- 84 3.1 *L'idea di persona*
- 89 3.2 *Nello spazio del linguaggio*

- 92 **IV. Voci del personalismo contemporaneo
nell'area italiana**
- 92 1. Oltre l'idealismo
- 93 1.1 *Armando Carlini*
- 95 1.2 *Antonio Banfi*
- 99 1.3 *Luigi Stefanini*
- 100 2. Il primato della persona e le sue
costituzioni essenziali
- 104 3. Personalismo morale, personalismo sociale
- 108 4. Un'eredità non spenta: Armando Rigobello
- 114 5. Luigi Pareyson
- 115 5.1 *Singolarità della persona*
- 117 5.2 *Il rinvio alle origini*
- 120 5.3 *L'abisso della libertà*
- 122 5.4 *Persona e società*
- 125 6. Le nuove generazioni
- 128 6.1 *Ada Lamacchia*
- 130 6.2 *Giuseppe Limone*
- 135 6.3 *Antonio Pavan*
- 140 **V. Ripresa e passaggio**

Natura e destino della persona

- 147 **I. La parola**
- 147 1. Dall'intuizione al concetto di persona
- 149 1.1 *Le parole dell'origine*
- 150 1.2 *Tre significati*
- 156 **II. Il corpo vissuto**
- 156 1. L'antico dualismo corpo-anima
- 174 2. Oltre il dualismo
- 179 3. La mano toccata e la mano toccante
- 184 **III. La persona come prospettiva**
- 185 1. Uno sguardo situato
- 188 2. Lo sguardo come trascendenza
- 190 3. Dal condizionato all'incondizionato:
la cognizione dell'infinito

196	IV. La persona come maschera
196	1. Il teatro del mondo
197	2. Ambiguità della maschera
200	V. Le malattie dello spirito
201	1. La disperazione dell'infinito che manca del finito
206	2. La disperazione del finito che manca dell'infinito
210	VI. La persona come simbolo
210	1. Le metà in cerca dell'intero
214	2. L'incontro dei volti
217	3. Essere "riconosciuti"
222	4. L'identità e la differenza
224	5. Uomo e donna
225	5.1 <i>Dai rilievi empirici a quelli strutturali</i>
230	5.2 <i>Castellane e cavalieri</i>
233	VII. La libertà possibile
235	1. Determinismi cerebrali e condizioni di scelta
238	2. La libertà come fede
242	3. Due corollari
244	4. La città dell'uomo
252	Conclusione
254	Glossario
275	Bibliografia
280	Indice dei nomi



INTRODUZIONE

L'idea di persona viene da lontano e, in modi diversi, risuona già nei pensieri sorgivi dell'Occidente. La polivalenza dei suoi sensi, diversamente e distintamente praticati, ora nel linguaggio quotidiano, ora in quello della giurisprudenza o in quello della teologia, ha però via via portato a una dispersione della sua identità originaria. Si deve, però, notare che questa dispersione va oggi imputata, per un verso, al crescente individualismo dei costumi e, per altro verso, al decadimento delle premesse metafisiche o allo smarrimento delle fondazioni teologali che avevano contribuito alla formazione dell'idea. Siamo ormai ben lontani dalla meditazione stoica sul carattere rappresentativo della persona e anche dalle articolate riflessioni della teologia cristiana dei primi secoli e dell'età scolastica, che andò declinando l'idea di persona insieme con quella della trinità di Dio.

Tutto questo ha a che fare, come vedremo, con la crisi dell'uomo borghese e con la serializzazione indotta dal progresso tecnologico, che, pur nella sua straordinaria utilità, si è inevitabilmente tradotto in una perversa massificazione dei costumi, dei bisogni, perfino dei desideri. Ci si può anche chiedere se questa caduta dell'identità personale non sia stata sostenuta all'origine, sul piano delle idee, dalle diverse versioni del naturalismo e dell'idealismo: in questa prospettiva l'identità personale non era, infatti, che un frammento fenomenico, un passeggero centro di sintesi e di azione della natura o dello spirito, appena un punto in una fugace processualità della Natura assoluta o dell'assoluto Spirito. Si può allora comprendere perché il risveglio della coscienza filosofica, già alla fine dell'800, ma soprattutto nella prima metà del '900, abbia portato a una ripresa critica dell'idea di persona solo dopo la messa in questione sia del pensiero idealistico, sia di quello positivistico.

Come poteva soccorrere l'antica tradizione che diversamente aveva formulato una sua idea di persona? Si potevano, certo, riprendere le

definizioni, che autorevolmente giacevano nel fondo della cultura europea: per esempio, la classica sentenza di Boezio, che definiva la persona “sostanza individuale di natura razionale” (*rationalis naturae individua substantia*) o anche la sua correzione voluta da Riccardo di S. Vittore, “un’esistenza individuale di natura razionale” (*rationalis naturae individua existentia*). Ma come intendere nuovamente, dopo il lungo percorso della modernità da Cartesio in poi, ciò che si era indicato con “natura razionale”? E quale senso dare poi alla “individuazione” di quella natura? Si doveva coglierla nella condizione corporea e finita dell’umano o nella distinzione di una trascendenza spirituale? Oppure, risalendo ben oltre l’insostenibile dualismo di marca platonico-cartesiana, si doveva ritrovare un senso più profondo e unitario di quell’*individua existentia*? E, ancora, il nesso razionalità-individuazione non doveva impedire la riduzione dell’idea di persona a quella più semplice e più generale d’individuo? Sono queste le domande che hanno animato il dibattito contemporaneo e alle quali diversamente si è risposto sulla base degli apporti del pensiero esistenzialista o seguendo le vie dischiuse dalla fenomenologia trascendentale. Anche il rinnovamento delle tradizioni teologiche, ebraiche e cristiane, è stato decisivo a questo riguardo.

Questo libro è stato scritto pensando in particolare alle esigenze delle nuove generazioni. Perciò, prima ancora di tentare una risposta, in certo modo sistematica, sulla questione dell’essere persona, mi sembra opportuno passare per una recensione dei più rilevanti apporti del pensiero novecentesco. E questo con un limite d’obbligo, volgendo cioè a quelle forme di pensiero in cui l’idea di persona sta al centro di un intero percorso teorico. Va con sé che l’idea di persona trova un consistente rilievo anche in altri spazi speculativi, dove però non ricopre il ruolo di fulcro sistematico.

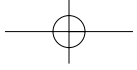
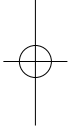
È d’altronde facile notare che, volendo attraversare tutti questi spazi, si finirebbe per imboccare una strada pressoché impossibile e infine poco fruttuosa. Cercherò dunque di percorrere i luoghi in cui sembra essersi maturato un pensiero personalistico in senso stretto e lo farò rivisitando le proposte di quei pensatori che, per diversi aspetti, possono ormai considerarsi come figure emblematiche del personalismo europeo del Novecento, come punti di riferimento anche per la discussione attuale sull’idea di persona. Cercherò di farlo dando, per quanto possibile, un ampio spazio ai testi citati: con un andamento quasi antologico, in modo da accostare il lettore diretta-

mente alla voce stessa degli autori. In seconda battuta, affidandomi a chi volesse seguire un ulteriore percorso di riflessione, suggerirò una mia personale prospettiva d'insieme, raccogliendo in sintesi anche i mie passati percorsi personalisti: quei percorsi imboccati all'incontro col pensiero di E. Mounier e poi alla luce della scuola di E. Husserl. Non sarà un cammino facile, ma forse pur sempre opportuno. Infine, e sempre pensando ai lettori più giovani, tenterò di alleggerire la fatica della lettura con un glossario dei termini filosofici ricorrenti nel libro.

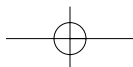
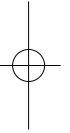
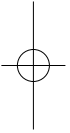
Mi auguro infine d'aver offerto un contributo non del tutto inutile, nel tempo che ci sollecita, spesso drammaticamente, a riscoprire i valori fondamentali e le responsabilità dell'uomo nel mondo della vita.

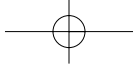
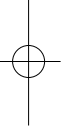
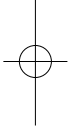
Milano, luglio 2007

Virgilio Melchiorre



PERSONA E PERSONALISMI





L'IDENTITÀ PERDUTA: AVERE PIUTTOSTO CHE ESSERE

Il nome “persona” parla fin dall'antichità del senso e della dignità dell'umana natura. Come tale risuona ancor oggi nell'uso comune del linguaggio, ma resta per lo più – se n'è già fatto cenno nella introduzione – scarsamente inteso in tutta la ricchezza dei suoi significati e dei suoi rinvii: forse proprio per l'intensità e la ricchezza dei rinvii, ma soprattutto per un radicale mutamento delle condizioni storiche del costume. Ci ritorna al riguardo quanto, già negli anni Trenta del secolo scorso, scriveva il filosofo francese Emmanuel Mounier (1905-1950), parlando di società informi, senza prospettive, incapaci di darsi un proprio volto:

“E infatti dove potrebbero procurarselo? Ogni persona s'è poco per volta abbandonata all'anonimato del *mondo impersonale*. Il mondo moderno è un afflosciamento collettivo, una spersonalizzazione in massa. L'uomo soggiace alla tentazione costante di assopirsi di fronte al suo compito d'uomo. Per molto tempo gli stimoli d'una Natura ribelle e appetibile, con le sue sorprese, le sue tentazioni, si unirono agli stimoli vigorosi d'un ideale di perfezione per tenerlo in tensione. Ma oggi la scienza sta imbavagliando tutte le creature più intransigenti, e il denaro dissolve tutti i timori, tutti gli sforzi e vince il tempo. Man mano che nuovi militanti vengono a godere dei vantaggi di questa prosperità, depongono le armi; e rinunciano a combattere con la verità, con gli avvenimenti, con l'avventura, con le loro stesse volontà, con se stessi. Tutto un vocabolario generico e impersonale ha consacrato questo vuoto assoluto. Gli uomini sono obiettivi, neutri, hanno delle idee originali, o anche delle opinioni; ma sono soprattutto indifferenti, anche quando l'apparenza è contraria. Le idee, le azioni, i caratteri, si inviliscono in una specie di protoplasma umano; di quando in quando lo scuote un brivido, che dà a quel po' di coscienza che rimane in ciascuno l'illusione di una passione personale; ma i suoi ardori, i suoi entusiasmi sono così tiepidi che non gli impediscono di continuare a dissolversi nella massa.

Qualche comunione potrebbe prender corpo in una simile confusione? [...] Ma è possibile comunicare gli uni con gli altri? Non esistono più né uni né altri; non vi è più *un prossimo*, non vi sono più *simili*. Vi sono solo delle coppie tette e malinconiche, e ognuno sta a fianco del compagno in un'adesione volgare e distratta ad abitudini standardizzate. Si riscontrano delle forme di amicizia incerte, biologiche, costituitesi in virtù di circostanze o di funzioni, non di avvenimenti o di libera scelta. [...] Desolazione dell'uomo senza dimensioni interiori, incapace di incontri."¹

Sono parole che ritornano con tutta la loro attualità e che possiamo ben intendere se solo ci riferiamo a quel mutamento che ha via via contraddistinto la formazione dell'economia moderna: un'economia che si è gradualmente disimpegnata dall'etica sino a farsi valere essa stessa come un principio di vita. Non potremmo comprendere questo mutamento senza riferirci alle mutate condizioni della produzione economica e quindi alla formazione del capitalismo moderno, la cui potenza è, come si sa, direttamente proporzionale alla quantità dei prodotti e all'incremento dei consumi. Questo mutamento, inteso nei suoi portati appropriativi ed egocentrici, non avrebbe potuto darsi senza un radicale capovolgimento di prospettive. Ricordiamo a questo riguardo una nota pagina dello psicoanalista tedesco Erich Fromm (1900-1980):

“Edonismo radicale ed egotismo illimitato non avrebbero potuto imporsi quali principi guida del comportamento economico, senza un drastico mutamento verificatosi nel XVIII secolo. Nella società medioevale, come del resto in molte altre società altamente sviluppate o primitive, il comportamento economico era determinato da principi etici. Così ad esempio, per i teologi della Scolastica, categorie economiche come prezzo e proprietà privata erano inserite nel contesto della teologia morale. Certo, i teologi sapevano elaborare formule che permettevano di adattare il loro codice morale alle nuove esigenze economiche (basti citare le delucidazioni sul concetto di 'giusto prezzo' fornite da Tommaso d'Aquino); ciò non toglie che il comportamento economico restasse un comportamento *umano*, e fosse pertanto valutabile con i metri di misura dell'etica umanistica. Il capitalismo

¹ E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* (1935), in *Oeuvres*, Seuil, Parigi 1961, I, p. 186; tr. it. di L. Fuà, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Comunità, Milano 1955, pp. 102-103.

L'identità perduta: avere piuttosto che essere

19

del XVIII secolo subì un mutamento radicale anche se graduato in fasi che portarono alla separazione del comportamento economico dai valori etici e umani. In effetti, la macchina economica era intesa quale un'entità autonoma, indipendente dai bisogni umani e dall'umana volontà: un sistema che funzionava da solo, in obbedienza alle sue proprie leggi."²

L'analisi di Fromm porta a una precisazione di fondo, quella che individua alla radice dello spirito capitalistico un'inversione nel rapporto essere-avere. L'avere costituisce una necessità per lo sviluppo dell'esistenza che non potrebbe, certo, darsi senza una disponibilità delle cose. Ma questo disporre dovrebbe valere solo come una condizione oggettiva per l'apparire della realtà più propria dell'uomo, dei suoi valori, dei suoi nessi di comunione con l'intero dell'essere.

“L'aut-aut tra avere ed essere non è un'alternativa che si imponga al comune buon senso. Sembrerebbe che *l'avere* costituisca una normale funzione della nostra esistenza, nel senso che, per vivere, dobbiamo avere oggetti. Inoltre, dobbiamo avere cose per poterne godere. In una cultura nella quale la meta suprema sia l'avere – e anzi l'avere sempre più – e in cui sia possibile parlare di qualcuno come una persona che ‘vale un milione di dollari’, come può esserci un'alternativa tra avere ed essere? Si direbbe, al contrario, che l'essenza vera dell'essere sia l'avere; che, se uno *non ha* nulla, *non è* nulla.

Pure, i grandi Maestri di Vita hanno fatto proprio dell'aut-aut tra avere ed essere il nucleo centrale dei rispettivi sistemi. Il Buddha insegna che, per giungere allo stadio supremo dello sviluppo umano, non dobbiamo aspirare ai possessi. E Gesù: ‘Perché chi vorrà salvare la sua vita, la perderà; ma chi avrà perduto la propria vita per me, colui la salverà. Infatti, che giova all'uomo l'aver guadagnato il mondo intero, se poi ha perduto o rovinato se stesso?’ (Luca, IX, 24-25). Maestro Eckhart insegnava che non avere nulla e rendersi aperti e ‘vuoti’, fare cioè in modo che il proprio io non ostacoli il cammino, costituisce la condizione per il raggiungimento di ricchezza e forza spirituali. Marx affermava che il lusso è un vizio esattamente come la povertà e che dovremmo proporci come meta quella di *essere* molto, non già di *avere* molto.”³

² E. Fromm, *To Have or to Be?*, Harper & Row, New York 1976; tr. it. di F. Saba Sardi, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1976, pp. 20-21.

³ Ivi, p. 31-32.

Il riferimento a Karl Marx (1818-1883) ci riporta, come dice subito dopo Fromm, “all’umanista radicale e non alla sua volgare contraffazione costituita dal ‘comunismo’ sovietico”. Si ricordi al riguardo almeno una celebre pagina del giovane Marx, in cui la contraddizione dell’età moderna è individuata nella pretesa di sostituire alla dimensione dell’essere quella dell’avere. L’icona di questa sostituzione è il denaro, con la sua potenza di appropriazione, con la sua pretesa di scambiare l’essere con ciò che si ha:

“Ciò che mediante il *denaro* è a mia disposizione, ciò che io posso pagare, ciò che il denaro può comprare, quello *sono io stesso*, il possessore del denaro medesimo. Quanto grande è il potere del denaro, tanto grande è il mio potere. Le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, cioè sono le caratteristiche e le forze essenziali del suo possessore. Ciò che io *sono e posso*, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità. *Io sono* brutto, ma posso comprarmi la più *bella* tra le donne. E quindi io non sono *brutto*, perché l’effetto della *bruttezza*, la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro. Io, considerato come individuo, sono storpio, ma il denaro mi procura ventiquattro gambe; quindi non sono *storpio*. Io sono un uomo malvagio, disonesto, senza scrupoli, stupido; ma il denaro è onorato, e quindi anche il suo possessore. Il denaro è il bene supremo, e quindi il possederne è bene; il denaro inoltre mi toglie la pena di esser disonesto; e quindi si presume che io sia onesto. Io sono uno *stupido*, ma il denaro è la *vera intelligenza* di tutte le cose; e allora come potrebbe essere stupido chi lo possiede? Inoltre costui potrà sempre comprarsi le persone intelligenti, e chi ha potere sulle persone intelligenti, non è più intelligente delle persone intelligenti? Io che col denaro ho la facoltà di procurarmi *tutto* quello a cui il cuore umano aspira, non possiedo forse tutte le umane facoltà? Forse che il mio denaro non trasforma tutte le mie deficienze nel loro contrario?

[...] Sotto forma della potenza *sovvertitrice* qui descritta il denaro si presenta poi anche di fronte all’individuo e ai vincoli sociali, ecc., che affermano di essere *entità* per se stesse. Il denaro muta la fedeltà in infedeltà, l’amore in odio, l’odio in amore, la virtù in vizio, il vizio in virtù, il servo in padrone, il padrone in servo, la stupidità in intelligenza, l’intelligenza in stupidità.

Poiché il denaro, in quanto è il concetto esistente e in atto del valore, confonde e inverte ogni cosa, è la universale *confusione e inversione* di tutte le cose, e quindi il mondo rovesciato, la confusione e l’inversione di tutte le qualità naturali ed umane.

Chi può comprare il coraggio, è coraggioso anche se è vile. Siccome il denaro si scambia non con una determinata qualità, né con una cosa determinata, né con alcuna delle forze essenziali dell'uomo, ma con l'intero mondo oggettivo, umano e naturale, esso quindi, considerato dal punto di vista del suo possessore, scambia le caratteristiche e gli oggetti gli uni con gli altri, anche se si contraddicono a vicenda. È la fusione delle cose impossibili; esso costringe gli oggetti contraddittori a baciarsi.

Se presupponi l'uomo come uomo e il suo rapporto col mondo come un rapporto umano, potrai scambiare amore soltanto con amore, fiducia solo con fiducia, ecc. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo artisticamente educato; se vuoi esercitare qualche influsso sugli altri uomini, devi essere un uomo che agisce sugli altri uomini stimolandoli e sollecitandoli realmente. Ognuno dei tuoi rapporti con l'uomo, e con la natura, deve essere una *manifestazione determinata* e corrispondente all'oggetto della tua volontà, della tua vita *individuale* nella sua *realtà*. Se tu ami senza suscitare una amorosa corrispondenza, cioè se il tuo amore come amore non produce una corrispondenza d'amore, se nella tua *manifestazione vitale* di uomo amante non fai di te stesso un *uomo amato*, il tuo amore è impotente, è un'infelicità.⁴

Con la sua perdurante attualità, anche quest'intensa pungente pagina di Marx ci riporta, come le altre prima ricordate, al punto di uno smarrimento epocale dell'identità umana. In un mondo dove i criteri fondamentali della vita sono di fatto raccolti nel campo del profitto economico e – in reciproco – nell'incremento dei consumi, la gerarchia di valori che subordinava l'aver all'essere viene inevitabilmente capovolta, anzi contratta, nel primato dell'aver. Non diciamo con questo che si debbano contestare i criteri propri dell'esercizio economico: si tratta piuttosto di recuperare una corretta subordinazione ai principi e ai valori dell'etica. È in tal senso che il tema della persona, volto a esprimere una dignità d'essere, deve ora imporsi quale pietra d'inciampo, segno di contraddizione. E, sullo sfondo, occorre riproporre nel modo più essenziale proprio la questione dell'essere e dell'aver.

Detto altrimenti, se si vuol tornare al senso originario del nome "persona" occorre prima di tutto ricostituire un sereno equilibrio fra la

⁴ K. Marx, *Oeconomisch-philosophische Manuscripte aus dem Jahre 1844*; tr. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1949, pp. 160-161, 163.

categoria dell'essere e quella dell'avere: un equilibrio che è essenziale, costitutivo per il dispiegarsi proprio dell'uomo.

Possiamo farlo cercando, in prima battuta, di mettere in chiaro la valenza dei termini in questione. In seconda battuta si dovrà poi sollevare il discorso al piano di una riflessione più propriamente speculativa. Nel primo senso può aiutarci ancora una pagina di Fromm:

“Se *avere* sembra un concetto relativamente semplice, *essere* è assai più complesso e difficile. Lo si usa secondo parecchie diverse accezioni: 1. come copula, ad esempio per indicare ‘sono alto’, ‘sono bianco’, ‘sono povero’, cioè quale denotazione grammaticale di identità (molte lingue non dispongono dell'equivalente di ‘essere’ in quest'accezione del termine; lo spagnolo distingue tra qualità permanenti, *ser*, che appartengono all'essenza del soggetto, e qualità contingenti, *estar*, che non attengono all'essenza); 2. quale forma passiva, per così dire ‘sofferente’, di un verbo, e ad esempio ‘sono battuto’ sta a indicare che sono l'oggetto di un'attività altrui, non il soggetto della mia propria attività, come invece in ‘io batto’; 3. nel significato di esistere, in tal caso, come ha dimostrato Benveniste, l'‘essere’ dell'esistenza costituisce un termine diverso dall'‘essere’ quale copula che stabilisce l'identità: ‘Le due parole sono coesistite e possono tuttora coesistere, pur essendo completamente diverse’.

La ricerca di Benveniste illumina di nuova luce il significato di ‘essere’ quale verbo autonomo anziché quale copula. ‘Essere’ nelle lingue indoeuropee deriva dal radicale *es* che ha il significato di ‘avere esistenza, essere reperibile in realtà’. Esistenza e realtà sono definibili come ‘ciò che è autentico, consistente, vero’ (in sanscrito, *sant*, ‘esistente’, ‘davvero buono’, ‘vero’; superlativo *sattama*, ‘il migliore’). Il radicale di ‘essere’ è pertanto qualcosa di più che non una semplice affermazione d'identità di soggetto e attributo, qualcosa di più che non la designazione *descrittiva* di un fenomeno: denota la realtà dell'esistenza di colui o di ciò che è; afferma l'autenticità e la verità sue (di lui, di lei o della cosa). E affermare che qualcuno o qualcosa è, rimanda all'essenza della persona o della cosa, non alla loro apparenza.

Quest'indagine preliminare sul significato di avere ed essere, porta a due conclusioni:

1. Dicendo essere o avere, non mi riferisco a certe qualità a sé stanti di un soggetto, quali quelle che sono espresse in proposizioni come: ‘ho un'automobile’ oppure ‘sono bianco’ o ‘sono felice’. Mi riferisco, al contrario, a due fondamentali modalità di

esistenza, a due diverse maniere di atteggiarsi nei propri confronti e in quelli del mondo, a due diversi tipi di struttura caratteriale, la rispettiva preminenza dei quali determina la totalità dei pensieri, sentimenti e azioni di una persona.

2. Nella modalità esistenziale dell'avere, il mio rapporto con il mondo è di possesso e proprietà, tale per cui aspiro a impadronirmi di ciascuno e di ogni cosa, me compreso. Nella modalità esistenziale dell'essere, vanno distinte due forme di essere. L'una si contrappone all'avere, secondo gli esempi forniti da Du Marais, e significa vitalità e autentico rapporto con il mondo. L'altra forma di essere si contrappone all'apparenza, e si riferisce alla vera natura, all'effettiva realtà di una persona o cosa, in quanto contrapposta a illusorie apparenze, come appunto è comprovato dall'etimologia di essere (Benveniste).⁵

L'opposizione dell'essere all'apparire ci porta sulla dimensione essenziale della persona, intesa come un'identità irripetibile di coscienza, di valori, di sentimenti: un'identità che come tale è un *unicum*, qualcosa che non è mai del tutto oggettivabile, come ci dice ancora Fromm:

“L'avere si riferisce a cose, e le cose sono fisse e *descrivibili*. L'essere si riferisce all'*esperienza*, e l'esperienza umana è in via di principio *indescrivibile*. A essere pienamente *descrivibile* è la nostra *persona*, vale a dire la maschera che ciascuno di noi indossa, l'io che presentiamo, perché questa persona è di per sé una cosa. Al contrario, l'essere umano vivente non è una morta immagine, e non si presta a venire descritto come una cosa; anzi, l'essere umano vivente non può venire in alcun modo descritto. In effetti, molto può essere detto sul mio conto, sul mio carattere, sul mio atteggiamento complessivo verso la vita, e questa penetrazione e conoscenza può spingersi molto in là nella comprensione e descrizione della struttura psichica mia propria o di un altro. Ma il mio io totale, la mia intera individualità, la mia entità, la quale è unica come lo sono le mie impronte digitali, non può mai essere pienamente compresa, neppure per via empatica, perché non vi sono due esseri umani identici. Soltanto nel processo del mutuo, vivente rapporto, io e l'altro possiamo superare la barriera che ci separa, nella misura in cui entrambi partecipiamo alla danza della vita. Tuttavia, mai potremo realizzare la completa identificazione l'uno con l'altro.”⁶

⁵ *Avere o essere?*, cit., pp. 42-43.

⁶ *Ivi*, pp. 118-119.

L'idea della persona e del suo *essere* come interiorità mai del tutto oggettivabile ci richiama un altro protagonista della filosofia contemporanea, il francese Gabriel Marcel (1889-1973). Nella sua dottrina è stato quanto mai decisivo il pensiero per il quale la persona "è" propriamente solo quando ama, spera, quando vive di una sua inquietudine creatrice.

A tanto Marcel giunge sullo sfondo di una chiara distinzione fra il modo dell'essere e quello dell'avere: una distinzione che, certo, è fra le più lucide nella storia della filosofia novecentesca. Conviene qui ricordare una bella pagina dal suo *Diario metafisico*, in data 16 marzo 1923:

"In fondo, tutto rinvia alla distinzione tra ciò che si ha e ciò che si è. Solo che è straordinariamente difficile esprimerla in forma concettuale, e tuttavia deve essere possibile farlo. Ciò che si *ha* presenta evidentemente una certa esteriorità in rapporto al proprio io. Questa esteriorità non è però assoluta. In linea di massima ciò che si *ha* sono delle cose (o quel che può essere assimilato a delle cose, e nella misura precisa in cui quest'assimilazione è possibile). Non posso *avere*, nel senso stretto del termine, che qualcosa che possiede un'esistenza fino a un certo punto indipendente da me. In altri termini, quello che ho si aggiunge a me; inoltre, il fatto di essere posseduto da me si aggiunge ad altre proprietà, qualità, ecc., appartenenti alla cosa che ho. Io ho solo ciò di cui posso disporre, in qualche maniera ed entro certi limiti, o detto altrimenti, nella misura in cui posso essere considerato come una potenza, come un essere dotato di poteri."⁷

Questi pensieri sono in seguito precisati da Marcel per notare che il registro dell'avere riguarda l'esteriorità della vita personale, sebbene questa esteriorità divenga poi, in senso positivo o negativo, costitutiva dell'esistenza interiore:

"Possiamo esprimerci in termini di *avere* solo quando ci muoviamo in presenza di un ordine in cui, in una maniera qualsiasi e a un qualsiasi grado di trasposizione, l'opposizione dell'interno e dell'esterno conserva un significato. [...] L'avere non si situa dunque affatto in un registro di pura interiorità, il che non avrebbe alcun senso, ma invece in un registro ove l'esteriorità e l'interiorità non si lasciano più realmente separare, così come il grave e

⁷ G. Marcel, *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris 1927; tr. it. di M. Cozzoli, *Diario metafisico*, Abete, Roma 1980.

L'identità perduta: avere piuttosto che essere

25

l'acuto, per esempio. E credo che ciò che importa sia la *tensione* tra l'una e l'altra."⁸

Le pagine appena richiamate, fra le più significative nella filosofia del '900, ci riportano alla condizione subordinata dell'avere e in questa prospettiva ci permettono di contraddire il principio non confessato del nostro tempo, quel principio che, posto a coscienza, potrebbe raccogliersi nella massima: "tanto più avere, tanto più essere".

Di qua dall'estraneità implicita in ogni avere, così come abbiamo inteso da Marcel, ritroviamo dunque l'interiorità propria dell'uomo, intesa appunto come l'essere d'una costituzione essenziale rispetto a cui la stessa dimensione dell'avere trova il criterio della sua opportunità e del suo senso: interiorità originaria d'un essere costituito per l'intelligenza e per la cura del suo mondo. La stessa ineliminabilità dell'avere, quale condizione indispensabile per essere, ci porta per altro verso a intendere l'essere della persona proprio come relazione all'altro da sé: di nuovo, relazione d'intelligenza e di cura, cura in cui fiorisce in reciprocità l'essere dell'altro e l'essere di se stessi. Torna al riguardo l'immagine biblica dell'Adamo a cui Dio affida il compito di dar nome a tutte le cose dell'Eden: nel contesto biblico, dar nome è segno di signoria e d'una signoria fatta per produrre e custodire i segreti della terra⁹.

Il pensiero contemporaneo si è diversamente esercitato su questi temi, ritrovando così le linee fondamentali dell'idea di persona. Prima di raccoglierci in una riflessione di tipo sistematico, converrà dunque dispiegare il ricco ventaglio delle prospettive, dando voce almeno ai più significativi rappresentanti del personalismo contemporaneo.

È anche vero che non è facile addentrarsi in questo scenario, quanto mai vario e ricco di molteplici risposte. Vale in questo senso un'osservazione del filosofo francese Jacques Maritain (1882-1973) che, pur muovendo dal cuore di una solida tradizione personalistica, ha

⁸ G. Marcel, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935, pp. 232, 235; tr. it. di I. Poma, *Essere e avere*, ESI, Napoli 1999, pp. 136, 137. Ricordo che poche pagine prima Marcel riprende testualmente e sviluppa il passo prima citato del *Journal métaphysique*.

⁹ "... il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo lavorasse e lo custodisse. [...] Allora il Signore Dio modellò dal terreno tutte le fiere della steppa e tutti i volatili del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato gli esseri viventi, quello doveva essere il loro nome" (*Genesi* 2, 15, 19).

tuttavia dovuto notare che “nulla sarebbe più falso che parlare del ‘personalismo’ come di *una* scuola o di *una* dottrina. [...] Non c’è una dottrina personalistica, ma ci sono aspirazioni personalistiche e una buona dozzina di dottrine personalistiche che non hanno talvolta in comune se non la parola persona”¹⁰. Maritain ha ragione nel notare che, sotto la maschera del nome “persona”, si sono talora celate persino ideologie di tipo anarchico o anche tendenze volte alla dittatura di poteri forti. Noterei, d’altra parte, che in diverse correnti del pensiero contemporaneo ricorrono bensì linee di sostanziale convergenza verso aspetti essenziali della vita personale, quelle che parlano di un pensiero incarnato nella storia e nella comunità, di un’eticità relazionale tutt’altro che individualistica e infine d’un nesso con la trascendenza dell’ultimo senso. Ma vediamo più da vicino.

¹⁰ J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Bruges 1946, poi in *Oeuvres Complètes*, Editions Universitaires, Fribourg – Editions Saint Paul, Paris 1986-2000, vol. IX; tr. it. di M. Mazzolani, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia, 1990, p.8.

VOCI DEL PERSONALISMO CONTEMPORANEO NELL'AREA FRANCESE

1. L'affermarsi dell'idea personalistica

Nell'ambito del pensiero contemporaneo l'idea personalistica è stata introdotta con particolare vigore negli Stati Uniti già alla fine del XIX secolo. Va ricordato inizialmente Georg Holmes Hovison (1834-1916), che col volume *The Conception of God* (1897) entrò in polemica con il compatriota Josiah Royce (1855-1916) e, in generale, con l'idealismo assoluto. Insieme ad altri studiosi, Hovison muoveva appunto dal concetto di persona quale entità libera e finita, che, nella sua finitezza, si richiama a un Dio trascendente e personale. In quanto tale, Dio andava considerato come sorgente e fonte della personalità umana, principio costitutivo e regola di una pluralità di menti, tutte coese nell'ideale di una "repubblica eterna". È da questa prospettiva che poi prese vita la rivista "The Personalist", fondata a Los Angeles nel 1919 in collaborazione con la scuola di Borden Parcher Browne (1847-1910), altro illustre rappresentante del personalismo americano¹¹.

Browne era partito dalla considerazione che il mondo è intelligibile solo nella singolarità delle coscienze, ognuna con un suo centro di visione e con una sua propria prospettiva, con una sua autoconsapevolezza e con una sua continuità di memoria: si configurava così già l'idea di uomo come persona. Lo stesso fondamento metafisico di quest'identità personale doveva essere, a sua volta, inteso come una mente infinita dotata di personalità: Dio appunto come Persona. Continuatore dell'opera di Browne fu Edgar Sheffield Brightman (1884-1953)¹², per il quale l'elemento costitutivo della

¹¹ Fra i suoi scritti, vanno qui ricordati in particolare: *The Immanence of God*, Houghton Mifflin, Boston 1905; *Personalism*, Houghton Mifflin, Boston 1905 e *Metaphysics*, American Book Company, New York 1910.

¹² Fra le sue opere, con particolare riferimento ai temi del personalismo, vanno ricordate: *Nature and Values*, Abingdon-Cokesbury Press, New York-Nashville 1945 e *Person and Reality*, Ronald Press, New York 1958.

persona è un *dato immediato* della propria esperienza: autodatità ovvero evidenza riflessa di sé a sé, nel modo di un'irriducibile unità temporale di sensazioni, ricordi, pensieri, sentimenti, volontà e, ancora, di sensibilità morale, estetica e religiosa. Anche per Brightman alla radice della persona umana sta Dio, che, a sua volta, va inteso come persona onnitemporale (non atemporale). Il personalismo di Brightman, come quello di Hovison, si costituisce in polemica con l'idealismo, per il quale ogni cosa e quindi l'uomo stesso non sarebbero che un aspetto, un grado, di un'unica mente assoluta: asserzione che porta in sé la contraddizione d'includere in Dio la stessa imperfezione dell'uomo, con le sue scelte spesso segnate dal male. Così riguadagnata, la trascendenza di Dio resta però quale fondamento di una società di persone, chiamate a essere se stesse nel rispetto di un ordine naturale e nella reciprocità delle rispettive identità.

Sempre nell'ambito del personalismo nordamericano, va infine ricordata l'opera di William Ernest Hocking (1873-1966)¹³, rappresentante del cosiddetto *personalismo assoluto*, assoluto perché fonda la possibilità delle relazioni interpersonali nella conoscenza di Dio. È da Dio che deriva il senso di tutta la realtà: un senso che l'uomo riconosce nella *profondità* della sua persona, con un'esperienza del divino che è a un tempo garanzia del nostro conoscere e del nostro vivere. Di questa esperienza Hocking parla come di un *realismo trasfigurato*, per indicarne l'irriducibilità a ogni forma di naturalismo. Il mondo della natura rimane esterno alla vita dell'uomo ed è dominato in senso meccanicistico. La persona invece vive e sta nel suo ambito in un rapporto di tensione che non mira a cancellare la realtà della natura e che però tende a un suo superamento o a una sua integrazione nella dimensione dello spirito.

In Europa il tema della persona, fiorito alle origini nell'ambito del pensiero stoico e poi nella medioevale riflessione teologica, ritorna sul versante più propriamente filosofico già agli inizi del XX secolo. In Francia si fa esplicito con un'opera di Charles Renouvier (1815-1903), *Le personalisme* (1903), formulata in opposizione all'idealismo tedesco, oltre che in contrasto con il positivismo francese: sui

¹³ Delle sue opere si possono qui ricordare particolarmente: *Meaning of God in Human Experience*, Yale University Press, New Haven 1912, in seguito nuova edizione col titolo *The Meaning of Immortality in Human Experience*, Greenwood Press Westport, Connecticut 1973, rist. 1957; *Lasting Elements of Individualism*, Yale University Press, New Haven 1937; *Science and the Idea of God*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1944 e London 1945.

due fronti anche qui si ribatte nel nome della singolarità e della dignità di ogni uomo. Ogni conoscenza – notava Renouvier – è un fatto di coscienza e come tale suppone un soggetto, sicché una visione critica delle possibilità cognitive dell'uomo esige una previa configurazione della soggettività, della persona quale principio e condizione di ogni rapporto col mondo¹⁴. In questa prospettiva l'idea di persona viene mantenuta per lo più nell'ambito di una teoria della conoscenza. Non a caso, nel confrontarsi col criticismo kantiano, Renouvier definisce il proprio pensiero come *neocriticista*.

Con uno spessore esistenziale e con un ben più ampio ventaglio tematico l'idea di persona fiorisce invece negli anni attorno al 1930, in un clima culturale e sociale ormai mutato: ritorna con la forza di un manifesto programmatico, soprattutto per l'opera generosa del fondatore della rivista "Esprit" e del movimento a essa collegato, Emmanuel Mounier. Non mancano, come vedremo, contributi di alto profilo in altre aree filosofiche: in Italia, nell'ambito di certo spiritualismo cristiano, in Germania sotto lo stimolo della fenomenologia husserliana o sul filo della tradizione ebraica. Il caso francese resta, però, fra i più significativi, per la sua forza di aggregazione culturale, ricca di fermenti filosofici, ma insieme capace di dischiudere gli spazi della coscienza storica per un rinnovamento civile e politico. Si deve, infatti, ricordare che il personalismo francese nasce con Mounier e con la rivista "Esprit", da lui fondata nel 1932, come movimento di riflessione filosofica e insieme politica, come messa in questione della crisi di cultura e della civiltà che il tracollo economico del 1929 aveva manifestato in modi quanto mai drammatici e laceranti. Muoviamo dunque dall'area del personalismo francese e ricordiamone, muovendo dal suo fondatore, almeno i tratti essenziali. Notiamo intanto che sul suo sfondo agisce appunto quel confronto critico fra l'essere e l'avere di cui s'è detto poc'anzi.

2. Il personalismo comunitario di E. Mounier

La *tensione*, descritta da Marcel, ritorna negli scritti di Mounier con la consapevolezza drammatica di uno scenario che al primato dell'essere oppone quello dell'avere. In uno dei suoi saggi storicamente più esposti, *Dalla proprietà capitalista alla proprietà umana* (1934), leggiamo infatti:

¹⁴ Così già nelle pagine introduttive de *Le personalisme*, Alcan, Paris 1903.

“L'uomo non è pienamente, né sa mai bene ciò che è. Nella sua duplice divisione dell'Essere, in quanto creatura e in quanto creatura incarnata, egli sente la privazione di tutto ciò che non è, a cominciare da una sorta di privazione di se stesso e della sua Persona non conosciuta. Egli dice che *ha* le cose. Vale a dire che le cose gli sono e gli restano sempre estranee, sia che gli riesca di acquistare su di esse un potere più o meno precario e combattuto, sia che gliene venga la dura gioia di creare, o, a un grado più basso, il sentimento d'essere forte, di gioire, d'essere considerato. *L'aver* è dunque per lui un sostituto degradato dell'essere, un desiderio impotente di coesistere, – come vorrebbe *essere* questa giornata, questa donna, questa gloria! – finalmente un'aspirazione a Dio diffratta, ritratta, arrestata nel molteplice.

Si vede come l'intero destino della possessione umana oscilla fra due poli. Quello della facilità: gioire per i piaceri dell'aver, quali sono i piaceri della persona autonoma, senza che voglia darsi, per un arricchimento d'essere, le condizioni prime per il possesso del mondo. Quello – ma resta da sapere se l'uomo possa raggiungerlo con le sue sole forze – dove l'aver è asintoto dell'essere¹⁵, s'oblia nell'essere, dove io possiedo perché non ho pensato in prima istanza all'aver, ma all'essere, cioè ad amare. Il borghese si lascia volentieri definire come un proprietario: egli non fa che voler avere per evitare d'essere. Ma i poveri di spirito possiedono la terra.”¹⁶

Analogamente nel suo *Manifesto al servizio del personalismo* (1936), Mounier dirà dell'uomo borghese come dell'uomo “che ha perduto il senso dell'Essere, che non si muove che tra cose, e cose in quanto utili, private del loro mistero. [...] Poiché egli esiste solo nell'Avere, il borghese si definisce dapprima come proprietario. Egli è posseduto dai suoi beni, la *proprietà* si è sostituita al *possesso*”¹⁷.

La lettura di queste pagine ci riporta al centro dell'opera di Mounier, il cui evento più decisivo fu nella fondazione della rivista “Esprit” (1932), centro propulsore di una proposta critica e di un movimento culturale e politico all'insegna di un “personalismo comunitario”. Sin dai primi saggi, l'opera di Mounier era, infatti, volta a un esame

¹⁵ È molto pregnante questa immagine dell'asintoto, retta a cui una curva si approssima senza mai coincidere con essa. Tale è appunto la pretesa dell'aver che accumulando *indefinitivamente* le cose pretende di identificarsi con l'*infinito* dell'essere.

¹⁶ *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, in *Oeuvres*, cit., I, pp. 423-424.

¹⁷ *Manifeste au service du Personalisme*, in *Oeuvres*, cit., I, pp. 493-494; tr. it. di A. Lamacchia, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica, Bari 1975, p. 21.

della società contemporanea: ne denunciava il “disordine stabilito”, nato da una cultura liberale-borghese e dal sistema capitalistico, l'uno e l'altro volti a un'organizzazione “spersonalizzata” della società. Le apparenti alternative “fasciste” rappresentavano poi, agli occhi di Mounier, nuove forme di “disordine”, costituite sul vuoto delle “democrazie esaurite”. Diverso era il giudizio sul comunismo, del quale Mounier riconosceva l'anima innovatrice, senza però accettarne i riduttivismi di marca economicistica e le soluzioni politiche in senso totalitario e collettivistico. La risposta alla palese crisi di civiltà doveva nascere piuttosto da una “rivoluzione personalistica e comunitaria”, volta appunto a costituire le condizioni culturali, sociali, economiche per una vita dell'uomo come persona.

Sono note le voci sotto cui Mounier raccoglie, a più riprese, le strutture portanti della vita personale: *vocazione, incarnazione, comunione*. Questo triplice rilievo trova la sua evidenza fenomenologicamente primaria nell'antica figura della persona, intesa come *prósōpon*, prospettiva: “quella che porta lo sguardo in avanti, che affronta”¹⁸. Questo antico nome dell'uomo racchiude in se stesso la trilogia appena indicata. In effetti, la prospettiva, in quanto coscienza data in una situazione, in un corpo, è appunto *incarnazione*¹⁹:

“Noi ci troviamo presi in un corpo, in una famiglia, in un ambiente, in una classe, in una patria, in un'epoca che non abbiamo scelto. Che io mi trovi qui piuttosto che là, adesso piuttosto che allora è stato deciso da un misterioso disegno in precedenza a ogni partecipazione della mia volontà. In me si annodano le cifre intrecciate di un destino incombente e di una vocazione che è una sfida contro tutte le forze del mondo; ma questa vocazione non può aprirsi la via che in questo corpo, in questa famiglia, in questo ambiente, in questa classe, in questa patria, in quest'epoca. Io non sono affatto un cogito aereo e sovrano, librato nel cielo delle idee, ma sono quest'essere greve di cui una sola greve espressione definirà il peso: io sono un io-qui-adesso-così fra questi uomini-con questo passato.”

Incarnazione, situazione, prospettiva si costituiscono a un tempo anche come centro di raccoglimento, come convergenza della visione in un punto di vista, in una singolarità di intenzione e di sintesi.

¹⁸ *Le Personalisme*, in *Oeuvres*, cit., III, p. 470; tr. it. a cura di G. Campanini e M. Pesenti, *Il personalismo*, Ave, Roma 2006, p. 85.

¹⁹ *Révolution...*, cit., p. 178; tr. cit., p. 91. È anche *Manifeste...*, cit., p. 526; tr. cit., p. 69.

“Tutto avviene”, scrive ancora Mounier, “come se la mia Persona fosse un centro invisibile a cui tutto si riporta.”²⁰ La persona, dunque, come movimento d’interiorizzazione. E però, se l’essere in prospettiva è a un tempo *sguardo in avanti*, *esposizione*, si deve anche affermare che il movimento d’interiorizzazione è tale solo in forza di un rapporto all’altro da sé, solo in un’opposta tensione verso l’esteriore: esteriorizzazione, superamento (*dépassement*), continua *trascendenza* del dato e perciò anche risposta a un richiamo, a una *voce*²¹. La reciprocità di questi vettori troverà poi una sua pienezza o, meglio, una sua unità, una sua *comunione*, nel sapersi costituiti da altri e per altri: l’io che trova la propria identità nello sguardo d’altri, *videor ergo sum* (sono visto, dunque sono) o, meglio – stando al vissuto di un’intuizione originaria e secondo il dettato di G. Marcel – *sum ergo es, videor ergo es*²² (sono dunque sei, sono visto dunque sei). In tal senso Mounier ha potuto anche affermare che l’io esiste e si conosce solo in altri: “L’esperienza primitiva della persona è l’esperienza della seconda persona. Il *tu*, e in esso il *noi*, precede l’*io*, o almeno l’accompagna”²³.

Possiamo andare più a fondo e precisare sino alla radice quest’essere in altro. La relazionalità costitutiva della persona è sempre relazione con altri, ma dall’origine è in ultima istanza una relazione con l’assoluto. La coscienza del relativo non si lascia, infatti, definire da se stessa, e perciò il suo senso più adeguato può trovarsi solo nella totalità dell’essere, solo in un orizzonte di universalità:

“Un punto di vista storicamente situato, incerto sul passato e ignorante dell’avvenire, qual è quello di ogni osservatore umano, non potrà mai proporsi come una *definizione adeguata* della na-

²⁰ Ivi, p. 177; tr. cit., p. 90. Cfr. *Manifeste...*, cit., p. 528; tr. cit., p. 72. La stessa immagine del centro ricompare in modo perspicuo nel *Traité du caractère* (1947), in *Oeuvres*, cit., II, pp. 525-527; tr. it. di C. Massa e P. De Benedetti, *Trattato del carattere*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990⁹, pp. 667-670.

²¹ *Traité...*, cit., pp. 565 ss.; tr. cit., pp. 718 ss. Della coscienza “esposta” Mounier parla anche in *Qu’est-ce que le Personnalisme* (1947), *Oeuvres*, cit., III, pp. 209-210; tr. it. di G. Mottura, *Che cos’è il personalismo*, Einaudi, Torino 1948, p. 63. Più puntualmente in *Le Personnalisme* scrive: “Non posso pensare senza essere, né essere senza il mio corpo: per mezzo suo io sono esposto a me stesso, al mondo, agli altri, è per mezzo suo che sfuggo alla solitudine di un pensiero che sarebbe soltanto il pensiero del mio pensiero” (*Le Personnalisme*, cit., p. 44; tr. cit., p. 51).

²² *Introduction aux Existentialismes* (1947), in *Oeuvres*, cit., III, p. 135; tr. it. di A. La Macchia, *Gli Esistenzialismi*, Ecumenica, Bari 1981, p. 111.

²³ *Le Personnalisme*, cit., p. 453; tr. cit., pp. 59-60. Nello stesso senso cfr. *Traité...*, cit., pp. 468 ss.; tr. cit., pp. 597 ss. Questo passaggio è stato ripreso con particolare attenzione da B. Forte, *La persona come essere di domanda e di trascendenza: Lévinas, Rabner, Mounier*, in *Dire persona*, a cura di A. Pavan, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 72 ss.

tura dell'uomo. Non si tratterebbe nemmeno di un punto di vista umano, se non si *inscrivesse già su un orizzonte di universalità*, se non recasse dell'uomo una testimonianza che fa traboccare fino a quest'orizzonte la propria condizione particolare di testimonianza individuale.”²⁴

Si può dire altrimenti, che il relativo, proprio mentre si manifesta come relativo, non è mai identificabile con l'assoluto e appunto per questo dev'essere pensato su uno sfondo assoluto. La vita della persona non è così una semplice relatività “ad ogni istante nascente e ad ogni istante disfatta, ma il volto sempre nuovo, sempre fedele d'un assoluto che, ad un tempo, rischiarà dall'alto il fiume d'Eraclito e confonde la propria luce con le sue acque fluenti”²⁵.

Disponiamo, a questo punto, d'una chiave decisiva per intendere il senso della persona. Per un verso, s'è potuto dirne come di una coscienza situata, una coscienza che non è puro spirito ma a un tempo carne, storia, passato che la precede e futuro che la attende, profondità oscura e chiarezza che si dispiega via via da ogni parte. Per altro verso, questa tensione si è chiarita come relazione e, nella sua radice, come intenzionalità sempre rivolta all'universale: voce dell'essere, dunque, o prospettiva sempre nuova dell'assoluto, ricerca della “universalità vivente” in ogni realtà, anche la più umile²⁶.

Questa conclusione permette ora d'intendere la vita della persona come un movimento di trascendenza o anche come un movimento di personalizzazione. Se la persona è essenzialmente relazione e infine relazione verso un senso assoluto dell'essere, essa non è mai propriamente in sé, non consiste in sé, “non è l'essere, ma movimento d'essere verso l'essere”. In un altro punto Mounier esprime questa tensione dicendo che “il mio essere non si confonde con la mia vita, io sono anteriore alla mia vita, non sono del tutto coperto da essa, sono al di là di essa. La persona è un movimento per superare la vita in ciò che essa è e in ciò che non è. Il suo motto non è *sum* [sono], ma *sursum* [in alto]. L'*interiorità* è come la serietà, una nozione dialettica. La spiritualità, in un certo senso, è interamente moto verso un *intimius intimo meo* [il più intimo nel mio intimo] come è anche interamente moto verso un al di fuori e un al di là di me stesso”²⁷. In tal senso, si può anche dire che “una logica personalista non

²⁴ *Qu'est-ce que le personalisme?*, cit., p. 199; tr. cit., p. 44, corsivo mio.

²⁵ *Ivi*, p. 186; tr. cit., p. 21.

²⁶ *Révolution...*, cit., p. 180; tr. cit., p. 94.

²⁷ *Introduction...*, cit., p. 114; tr. cit., pp. 77-78.

può essere una logica della pura identità²⁸, bensì una logica della “depossessione”, del non consistere mai presso di sé, bensì del cercarsi in altro.

Questa conclusione può sembrare paradossale, ma ormai siamo in grado di intenderla appunto come un nesso dialettico fra essere e avere: si tratta, in altri termini, di aprire il possesso alla comunicazione, di *possedere depossedendo*, rendendo non solitario ciò che ci è proprio.

La proprietà sarà così pur sempre “un attaccamento, ma un attaccamento che nel suo cuore nutre un distacco”²⁹, che nella sua intimità è già comunione e infine riconoscimento dell’essere, percezione profonda di un infinito³⁰.

A più riprese Mounier ha anche riassunto questo movimento dicendo con il filosofo tedesco Friedrich Nietzsche (1844-1900) che “l’uomo è fatto per essere sorpassato”, ma notando pure che questo principio va inteso sempre in termini dialettici: come unità di concentrazione e di dono, d’interiorizzazione e di esteriorizzazione, come fedeltà a se stessi e insieme come apertura che travalica il dato, l’acquisito, l’abitudine, e che gravita oltre se stessa, nell’unità con l’altro, nella tensione all’avvenire e nel dono³¹.

Con un chiaro richiamo al testo evangelico, Mounier viene così a dire che per trovarsi occorre prima perdersi: il senso dell’aver e del possesso non si trova mai nella solitudine dell’aver, ma solo in una “umiltà previa di fronte al dato: *non si possiede che ciò che si accoglie*”; o anche: “*non si possiede che ciò che si dona o ciò a cui si dona*”³².

Non possiamo spingerci oltre nel riprendere le linee del pensiero di Mounier, ma occorre almeno segnalare come i modi essenziali che abbiamo sin qui ricavato dalla sua vasta produzione – *vocazione, incarnazione, comunione* – costituiscono le basi del suo progetto di una società comunitaria. La critica della civiltà borghese esercitata con tanta passione da Mounier mira appunto a colpire un’immagine depersonalizzata della società, dove la solitudine dell’individuo sembra tradotta in un sistema organico: “Un sistema di costumi, di senti-

²⁸ *Le personalisme*, cit., p. 492; tr. cit., p. 112.

²⁹ *De la propriété...*, cit., pp. 435-436.

³⁰ *Introduction...*, cit., p.171; tr. cit., p. 169.

³¹ Cfr. per esempio *Qu’est-ce que le personalisme?*, cit., p. 225; *La petite puer du XX^{me} siècle*, in *Oeuvres*, III, pp. 353, ss.; *Le personalisme*, cit., p. 487; *Traité...*, cit., p. 573.

³² *De la propriété...*, cit., pp. 433-435.

menti, di idee e di istituzioni che organizza l'individuo sulla base di questi atteggiamenti di isolamento e di difesa³³. In tal senso e pensando proprio al regime essenzialmente privatistico delle società liberali, Mounier parla appunto dell'uomo borghese come di un "individuo astratto" o di una "astrazione giuridica", come di una solidità sancita e difesa in se stessa da un insieme di strutture pubbliche e d'istituzioni³⁴.

"L'individualismo ha sostituito alla persona un'astrazione giuridica senza sostegni, senza stoffa, senza contorni, senza poesia, intercambiabile, abbandonata alle prime forze che capitano. Il capitalismo si è sovrapposto a questo non-essere con la sua monotona unità di misura, il denaro, con i suoi sentimenti già bell'e fatti, le sue idee già pronte, la sua stampa addomesticata, la sua educazione su misura, il suo giuridicismo da caserma, e – sotto la maschera dei vecchi ideali – ha spinto l'anarchia fino alla peggiore tirannide, quella tirannide anonima che unisce un magma d'anime senza colore e senza resistenza."³⁵

L'alternativa indicata da Mounier non è declinata in termini di puro principio e dunque non sta nel riportare semplicemente le ragioni dell'individuo a quelle essenziali della persona. Nel concreto di una prassi politica l'alternativa, sta nel superare la forza escludente dell'aver e l'anarchia organizzata dell'individualismo, nel proporre un regime comunitario della relazione e del reciproco servizio. Se, infatti, la persona è essenzialmente relazione, dovrà discenderne che ogni comunità deve appunto costituirsi secondo il principio della relazione.

"Il legame che unisce la persona alla comunità è talmente organico che si può dire a proposito delle vere comunità che esse sono, realmente e non in senso figurato, delle *persone collettive*, delle *persone di persone*. [...] La comunità non è la somma degli individui che ne fanno parte, allo stesso modo che una persona non è la somma dei personaggi che in lei cozzano. [...] *Quindi ogni comunità aspira a diventare, al suo termine, persona*. Le società imperfette sostituiscono a questa tendenza un ideale deteriore e mirano o a cristallizzarsi in individualità collettive che rappresentano altrettanti ostacoli alle vere Persone-collettive, o – con un aggrimento di posizione elegante ma pericoloso – a incarnare que-

³³ *Le personalisme*, cit., p. 452; tr. cit., p. 58.

³⁴ *Révolution...*, cit., p. 159; tr. cit., p. 58.

³⁵ Ivi, p. 179; tr. cit., p. 92.

sta individualità impaziente nella persona di uno dei loro membri che porti su di sé il peso della mistica dell'insieme.”³⁶

Nel concreto questo richiamo alla “Persona-collettiva” non va però inteso come abolizione dell'avere e della proprietà. Mounier vede anzi nella proprietà una traduzione ambientale del principio di costanza dell'io e, insieme, del principio che vuole la persona sempre in situazione, a partire da una situazione. L'invocazione di un personalismo comunitario esige piuttosto che le ragioni dell'avere e della proprietà non stiano in definitiva nell'avere e neppure nel lavoro che produce l'avere.

“La proprietà può essere acquisita con l'occupazione di un bene vacante, con il lavoro, ma non si fonda su di essi. Essa è una funzione umana e perciò non si può fondare che su una concezione totale dell'uomo: oltre che delle presunzioni giuridiche create dall'occupazione o dal lavoro, essa deve tener conto delle esigenze generali del bene comune e del destino del proprietario. In breve, *il fondamento della proprietà è inseparabile dalla considerazione del suo uso, cioè dalla sua finalità.*”³⁷

In questa prospettiva ciò che va, dunque, bandito è ogni criterio di esclusività: non nell'amministrazione dei beni, ma nel loro uso³⁸. E la comunità nell'uso dei beni, a sua volta, esige che l'ordine sociale debba costituirsi a partire da *un'etica dei bisogni reali* delle persone. Il pubblico non è così che la condizione visibile del bene comune, della relazione effettiva fra le persone. E il privato non è che il raccoglimento necessario per ogni possibile relazione, il punto di costanza e d'identità, senza del quale tutto sarebbe confuso nell'astrazione semplificatrice delle mere identità individuali³⁹. Potremmo riassumere questa duplice esigenza con le parole di Jean-Marie Domenach (1922-1997), il secondo successore di Mounier, dopo Albert Beguin (1901-1957), alla guida della rivista “Esprit”:

“Una società personalista... è una società che assicura a ogni persona, realmente e non per delega collettiva, il suo posto di autonomia e di responsabilità attiva nell'organismo collettivo, e che

³⁶ *Révolution...*, cit. pp. 194-195; tr. cit. p. 116.

³⁷ *De la propriété...*, cit., p. 443. Sul diritto di proprietà e sui suoi limiti cfr. subito dopo le pp. 445-446.

³⁸ *Ivi*, pp. 451 ss.

³⁹ Va notato che in questo senso Mounier ha potuto scrivere persino una “apologia della proprietà privata” (cfr. *Manifeste...*, cit., pp. 557, 559, e in *Le personalisme*, cit., pp. 464-465).

non rifiuta ad alcuno, anche se dissente sul sistema in atto, i diritti elementari della persona. La democrazia, coerentemente con il significato della parola, non è per noi il regime anonimo del numero, o anche la sanzione dell'unanimità, ma il regno della responsabilità vivente, nel diritto vivente.[...] Il personalismo non sarà *quel giardino chiuso in cui l'uomo civilizzato potrà vivere al riparo della civiltà*. Se, fin dall'origine, l'io è avvolto dal noi, bisogna ricostruire da cima a fondo le relazioni umane. *La persona non si libera se non liberando.*"⁴⁰

Ritorniamo così ai punti fondamentali del pensiero di Mounier. Si consideri l'uomo nella sua irripetibile singolarità o lo si consideri nel suo impegno storico, la dimensione essenziale della persona va infine cercata nell'ordine della relazionalità: la persona come coscienza incarnata è proprio per questo portata a definirsi in rapporto ad altro, ma con una sua identità, con un suo particolare destino, con un suo riferimento profondo agli ultimi sensi della vita e della comunità. La persona appunto come *vocazione, incarnazione, comunione*. Nell'ambito della rivista e del movimento "Esprit", e pensando alle diverse prospettive fiorite dal seme mounieriano, molti sarebbero gli intellettuali da ricordare. Mi limito a ricordarne solo due, fra i più significativi, anche in quanto partecipi di due differenti tradizioni culturali. Penso a Jean Lacroix (1900-1986), che, come Mounier, si richiama a filosofi quali Blondel, Renouvier, Secrétan, Laberthonnière. Penso anche al tedesco Paul Ludwig Landsberg (1901-1944), di ascendenza ebraica e per questo esule in Francia, dove andò coniugando le tematiche personalistiche con quelle che venivano dal suo maestro Max Scheler.

3. Jean Lacroix

Anche Lacroix costruisce il suo personalismo nella tensione che corre fra individuo e comunità. La sua attenzione alla vita spirituale della persona lo porta, infatti, a escludere l'assorbimento dell'individuo nel tutto della società, ma lo porta a evitare anche gli approdi degli individualismi solitari. È da questo duplice rifiuto che Lacroix riprende a suo modo la critica di una società che renda esclusivi i criteri dell'economia e del consumo e che peraltro sosten-

⁴⁰ J.-M. Domenach, *Emmanuel Mounier*, Seuil, Paris 1972, pp. 88-89; tr. it. di N. Bombaci e A. Lamacchia, *Emmanuel Mounier*, Ecumenica, Bari 1996, pp. 106-107.

ga una visione elitaria della democrazia. Il comunitarismo di Lacroix ha il suo centro nel carattere dialogico, relazionale della persona, che sul versante della politica si traduce nell'idea di una democrazia partecipata. Quel che qui conviene sottolineare è, però, la dimensione originaria che Lacroix pone al fondo di ogni autentica relazione. Resta, per Lacroix, che una democrazia partecipata non potrebbe esistere senza l'operosità del diritto e senza il potere di cui ogni diritto ha bisogno per esercitarsi. Tuttavia né il diritto né la forza avrebbero senso se non fossero sostenuti dalla ragione più essenziale di ogni partecipazione, che Lacroix individua nel principio dell'amore. Questo rinvio potrebbe sembrare un cedimento dal piano della ragion filosofica a quello dei sentimenti, ma Lacroix ritiene all'opposto che un'obiezione del genere potrebbe darsi solo per una preclusione di carattere intellettualistico: un modo di sacrificare la ragione all'intelletto.

“Una filosofia dell'amore non è né un irrazionalismo né una filosofia della debolezza. [...] Al contrario, fra la ragione e il sentimento l'accordo è naturale: l'amore è razionale perché è il supremamente intelligibile, perché bisogna scegliere fra il dichiarare il mondo come assurdo e il dichiararlo come opera dell'amore. Ben lungi dall'opporsi alla giustizia e al diritto, la carità li reclama e li comanda. Si dimentica spesso che la Forza, la quale non è in definitiva che superamento della violenza, dev'essere annoverata fra le virtù più alte. Il noumeno non è né un di là dal fenomeno né un fenomeno privilegiato: è nei fenomeni che informa e unifica, che *abita*, se così si può dire. [...] Se la persona è questa potenza misteriosa sempre al di là di ciò che è realizzato, essa non esiste che nel realizzarsi, nell'incarnarsi, nel farsi creativa. Uno spirito non è un essere sottomesso a una regolazione esteriore, a un mondo intelligibile che gli sarebbe estrinseco, ma un essere che regola se stesso nel suo contatto con gli altri spiriti e con lo Spirito assoluto, che crea se stesso creando idee e valori, ponendo ciò a cui si potrebbe dare perfino il nome di atti-regole. E l'amore non è che lo spirito alla sua sommità: di là da tutte le facoltà o funzioni, non è che l'indivisione stessa dello spirito, è anche la forza che per realizzarsi spinge ogni essere a inserire la propria tensione (*effort*) in una materialità. Anziché rimpiazzare tutto il resto, ne è il motore. Amare non è identificare tutto in una fusione indistinta, è situare ogni essere e se stessi nel proprio ordine, nel proprio luogo. Ben lungi dall'eliminare la conoscenza, l'amore la invoca; ben lungi dal distruggere la forza o dal rimpiazzare il diritto, cer-

ca d'incarnarvi; ben lungi dall'anemizzare i sentimenti domestici e patriottici, ne fa una religione naturale; ben lungi dall'abolire il lavoro, gli dà un senso; ben lungi dal mettersi al posto della verità o dal contraddirla, la vivifica facendone una Persona."⁴¹

4. Paul Ludwig Landsberg

La formazione di P. L. Landsberg resta inizialmente legata alla scuola fenomenologica e, più in particolare, all'insegnamento di M. Scheler. Nella sua ultima fase, il suo pensiero può tuttavia e a buon diritto iscriversi nell'ambito del personalismo francese. Furono, infatti, gli anni del suo esilio in Francia che lo misero a contatto con il movimento di "Esprit", facendone fra il 1934 e il 1940 (prima della sua deportazione in Germania come ebreo) uno dei più attivi e pensosi collaboratori di E. Mounier⁴². Ed è per questa sua stagione più propriamente personalistica che dovremo qui riferirci quasi esclusivamente ai suoi scritti francesi, pubblicati appunto in "Esprit" per essere poi raccolti postumi nel volume *Problèmes du personalisme* (1952).

L'idea di persona muove in Landsberg da un chiaro rifiuto del dualismo cartesiano. L'uomo – scrive – “non si lascia comporre, alla maniera cartesiana, dalla congiunzione fortuita di due sostanze: materia e pensiero”. E prima: “La persona non viene ad aggiungersi, come un elemento esterno, a quanto può esserci d'impersonale nell'uomo, ma lo penetra da principio. [...] La particolarità dell'uomo risiede nel tutto, e la sua materialità, la sua vegetatività o la sua animalità esistono allo stato puro esclusivamente nella nostra astrazione”⁴³.

⁴¹ J. Lacroix, *Personne et amour*, Seuil, Paris 1955, pp. 8-9.

⁴² Di lui ha scritto Mounier: “Egli fu e resta tutt'ora, per ciò che ci ha dato, una delle pietre d'angolo di *Esprit*. Nessuno ha contribuito più di lui, attorno al 1935, a infonderci, prima che il termine fosse di moda, quanto occorreva di esistenzialismo per allontanarci dalle chiacchiere astratte. Le sue *Riflessioni sull'impegno personale e Il senso dell'azione* segnano delle date cruciali nella nostra storia. Quante frasi che percorrono oggi le strade, non saranno mai, al di fuori di quel omaggio, collegate al suo nome. Non possiamo ancora misurare il vuoto che lascia tra noi” (E. Mounier, *Paul Ludwig Landsberg*, in “Esprit”, XVI, 118 (ju. 1946), p. 156. Cfr. pure l'inedito di Mounier, *Sur l'engagement*, databile fra la fine del 1945 e l'inizio del 1946, pubblicato da “Esprit” nell'ottobre 2002. Va ancora ricordato che nel suo ultimo libro, *Le personalisme* (1946), Mounier presenterà il proprio pensiero assumendo intere pagine di Landsberg.

⁴³ *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, in *Problèmes du personalisme*, Seuil, Paris 1952, p. 15; tr. it. di Marco Bucarelli, *Alcune riflessioni sull'idea cristiana di persona*, in *Scritti filosofici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, vol. I, pp. 390-391. Pensieri simili ricorrevano già nella stagione “tedesca” di Landsberg. Cfr. *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1934, 1960², pp. 15-30.

I corollari di quest'essenziale concreta unità, di questa "penetrazione", sono diversi. Ne discende in prima istanza il carattere d'inderivabilità, di singolarità dell'essere personale.

"In effetti, la singolarità dell'uomo non procede né dalla copulazione dei genitori, né dal concorso dell'ambiente e delle disposizioni naturali, ma da un atto speciale di ordine metafisico. Ogni nuovo uomo è *irriducibile*, non è affatto una semplice composizione di genitori e di antenati."⁴⁴

E tuttavia il nesso con la generazione, la stessa incarnazione dello spirito, fanno della persona una singolarità incarnata che si vive in uno spazio e in un tempo: non uno spazio e un tempo *obiettivi*, ma appunto un tempo e uno spazio che proprio una siffatta corporeità spirituale costituisce e informa. Come si dà una realtà esteriore che ci resiste, si dà pure una realtà interiore, essa pure corporeizzata, spazializzata dal nostro proprio corpo, temporalizzata dalla storia continua dell'anima.

"Il punto di partenza di ogni azione è nell'*io qui adesso*. Questo *Urphänomenon* [fenomeno originario], questo fatto fondamentale misterioso, permette di comprendere a un tempo la corporeità della persona e il punto di partenza comune a tutte le nozioni di tempo e spazio."⁴⁵

Sono due le conseguenze dirette di quest'impianto. Per un verso si deve dire che il destino essenziale della persona, proprio in quanto spirito incarnato nello spazio e nel tempo, è d'essere "un'attività che produce perpetuamente *senso*, in cooperazione e in lotta costante con il destino interiore che proviene dal profondo dell'ereditarietà e, con la pressione dell'ambiente: ma in modo tale che unicamente nel loro incontro il destino diviene destino, l'ambiente diviene ambiente"⁴⁶. La persona, dunque, come centro di intelligibilità, come *produzione di senso*, ma appunto nel concreto e nei limiti di una situazione e insieme nel fluire del tempo. Siamo da questo lato alla se-

⁴⁴ Ivi, p. 19; tr. cit., p. 394.

⁴⁵ *Le sens de l'action* (1938), in *Problèmes du personalisme*, cit., p. 114: tr. it. di M. Bucarelli, *Il senso dell'azione*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 628.

⁴⁶ *Quelques réflexions...*, cit., p. 15; tr. cit., p. 391. A proposito della persona come produzione di senso e sul carattere concreto, esistenziale, di questo movimento, Landsberg ha anche scritto che "occorre sostituire la teoria intellettualistica con una teoria personalistica della conoscenza" (*Réflexions sur l'engagement personnel* [1937], in *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 37 ss.; tr. it. di M. Bucarelli, *Riflessioni sull'impegno personale*, in *Scritti filosofici*, cit., pp. 466 ss.).

conda conseguenza: se la produzione di senso è sempre legata al flusso della temporalità e della storia, essa è prima di tutto, più che un essere, un dover essere. È, più che uno stato, un *impegno*, che si traduce in movimento di *personalizzazione*. La produzione di senso vive così nella prospettiva di una mediazione incessante fra l'ora della storia e quel principio compiuto di senso che risiede di là da ogni finitezza, nella trascendenza di un assoluto fondamento d'essere. Questa duplicità dialettica appare particolarmente evidente in un passaggio che ora conviene rileggere:

“*Divenire* se stessi e *personalizzazione* sono solo due termini che definiscono gli aspetti diversi di uno stesso processo. Per l'uomo, realizzare se stesso vuol dire esattamente entrare nel vero rapporto tra la persona che egli deve diventare e Dio. Ogni relazione tra persone diverse, e anche la relazione tra l'uomo e Dio, deve partecipare della singolarità di tutti i fatti personali. A ogni uomo è riservato uno scopo specifico nell'amicizia e nella visione di Dio, e questo scopo, come la strada per raggiungerlo, è segnato dalla singolarità personale. Questa singolarità si accresce anche nella misura in cui si realizza il rapporto tra la persona umana e la persona divina. Ogni contatto spirituale autentico tra due persone è già come il parto di una terza persona ugualmente singolare. Una tale interpenetrazione personale potrebbe essere definita come *persona interindividuale* (*Zusammen-Person*), e contenebbe *in nuce* tutto l'universo delle persone.”⁴⁷

Da questa pagina si evince un senso più completo della persona in quanto produttrice di senso. Il movimento di personalizzazione implica, infatti, che la ricerca e la produzione di senso possa darsi solo attraverso un coinvolgimento e una partecipazione esistenziale:

“Occorre sbarazzarsi del pregiudizio che la volontà di restare fuori dall'oggetto sarebbe *sempre* favorevole alla conoscenza. Nei casi più importanti, è vero il contrario. La conoscenza è legata a un'intima penetrazione del suo oggetto. La constatazione, poi, che una simile conoscenza dell'interno incontri grandi difficoltà quando voglia tradursi in parole, e quindi sia costretta a servirsi di metodi nuovi, è incontestabile. La *designazione univoca* è un caso limite di conoscenza che realizza allo stesso tempo un massimo di accessibilità per tutti e il minimo del sapere sull'oggetto della conoscenza. Infatti, che cosa so di una cosa se io l'ho designata e se ne ho collocato il *segno* all'interno di un sistema di se-

⁴⁷ *Quelques réflexions...*, cit., p. 21; tr. cit., pp. 395-396.

gni? Una conoscenza ricca di contenuto permette l'accesso empirico molto più difficilmente, forse spesso deve rinunciarvi. Non è una ragione sufficiente per rinunciare alla pienezza delle nostre conoscenze possibili. Insomma, l'impegno (*engagement*) non è per noi un cieco lasciar andare, ma un movimento personale che contiene un atto di conoscenza. Non è possibile impegnarsi senza realizzare questo genere di conoscenza, come non si può realizzare questo genere di conoscenza senza impensarsi.”⁴⁸

Quando di necessità traduciamo il francese *engagement* con “impegno”, finiamo con il perdere il senso forte della parola, così come risuona nelle pagine di Landsberg (ma, s'intenda, ugualmente nelle pagine di Mounier). Per esprimerci meglio dovremmo parafrasare la parola con termini quali “coinvolgimento” o “partecipazione esistenziale”. Dovremmo infine parlare d'impegno nella concreta storicità dei tempi e delle tradizioni⁴⁹. Così la persona, in quanto produttrice di senso, è anche luogo in cui i valori della vita sono messi a confronto con la fattività dell'esistente: è luogo non neutrale, ma coscienza critica e poi scelta responsabile nel flusso degli eventi e delle decisioni. Così scrive ancora Landsberg:

“La teoria intellettualista parte, in generale, dalla realtà della conoscenza scientifica e cerca di svalutare le altre forme della conoscenza del mondo e di se stessi, sia di spiegarli come complicazioni secondarie, come comunicazioni impure del pensiero e del sentimento. La nostra teoria personalista deve, al contrario assumere come punto di partenza la realtà vissuta della *conoscenza personale integrale*. [...] In una tale teoria personalista della conoscenza, il postulato che vuole che la conoscenza cominci senza essere determinata da alcun pregiudizio, verrà a essere sostituito, almeno per il caso della comprensione storica, dal postulato di una partecipazione, la più autentica e universale possibile, alla *struttura di valori* del momento storico. Accettato questo postulato, la neutralità immobile dell'intelligenza verrà a essere sostituita dalla sua partecipazione alla totalità dell'impegno personale. Grazie a tale partecipazione attiva dell'intelligenza, l'impegno non si attua mai ciecamente, ma implica sempre un esame perpe-

⁴⁸ *Réflexions sur l'engagement personnel*, cit., p. 39; tr. cit., p. 468.

⁴⁹ Si può, del resto, citare una definizione dello stesso Landsberg: “Noi chiamiamo impegno (*engagement*) l'assunzione concreta della responsabilità di un'opera da realizzare in futuro, di una direzione definita di uno sforzo che vada verso la formazione dell'avvenire umano. L'impegno, quindi, realizza la storicità umana e volerlo eludere significa normalmente distruggere il progresso stesso della nostra qualità umana” (Ivi, pp. 29-30; tr. cit., p. 460).

tuo di se stessi e una chiara evidenza dei valori che il suo movimento mostra in maniera progressiva.”⁵⁰

In un testo sul linguaggio, pubblicato prima in Francia nel 1933 e solo dopo alcuni anni in Germania, questa visione *impegnata* della produzione di senso viene riportata alle sue costituzioni ontologiche, quelle che rinviando ogni senso e ogni valore al principio primo dell'essere: la persona si configura così da ultimo, nella sua autenticità originaria, attraverso la relazione che corre fra storicità e metafisica, fra determinazione esistenziale e radice ultima di tutti i valori, l'essere stesso di Dio:

“Il grado d'autenticità del linguaggio indica il grado del vero e proprio *divenire uomo* dell'uomo. Il discorso è la creazione di una totalità in quanto tale, creazione dal nulla, nella misura in cui il tutto è maggiore delle parti che lo compongono e nelle quali prende forma. Nel linguaggio l'uomo ci si presenta come un creatore, dalla forza creatrice senz'altro limitata, e in realtà soltanto come simbolo del perfetto creatore. Ma in questo simbolo si attesta come realmente presente una scintilla del *Creator spiritus*.”⁵¹

In conclusione e in sintesi, si può affermare che l'idea di persona si costituisce in Landsberg coniugando il piano dell'impegno, dell'*engagement* storico dell'uomo, con una ricerca transoggettiva dei valori. La persona come produzione incarnata di conoscenza, produzione che però è ricerca attiva, non puramente contemplativa, che quindi mette in gioco la responsabilità e l'orientamento verso un senso dell'essere: senso concretamente determinato in un qui e in un'ora, ma sempre nel contesto di un intero in cui appunto tutto prende forma e significato.

5. Paul Ricoeur

A Landsberg, come prima a Mounier⁵², va riferita per larghi tratti la riflessione personalistica di Paul Ricoeur (1913-2005): una riflessione che procede con diversi approcci fenomenologici, ma

⁵⁰ Ivi, pp. 37-38; tr. cit., pp. 466-467.

⁵¹ *L'homme et le langage*, tr. dal ted. di H. Jourdan, in “Revue Philosophique de la France et de l'Étranger”, CXV (1933), p. 250. L'originale tedesco fu pubblicato solo nel 1939: *Mensch und Sprache*, in “Zeitschrift für freie deutsche Forschung”.

⁵² Il riferimento a Mounier resta fermo, sebbene Ricoeur abbia voluto prendere le distan-

con un unico intento, nello sforzo di decodificare il senso della persona attraverso l'analisi delle sue "capacità" o della sua "attitudine" di fronte al mondo e alla storia. Questa linea di metodo è assunta da Ricoeur come una via decisiva:

"Vorrei sottolineare con forza l'espressione uomo capace. Si può riassumere questa descrizione dell'uomo capace intorno a quattro temi del poter parlare, del poter agire, del poter raccontare, ossia raccogliere la propria vita in un racconto, del potersi riconoscere come autore dei propri atti, dunque come imputabile, responsabile, insomma capace di rendere conto delle proprie azioni, di sopportarne le conseguenze, eventualmente sul piano civile della riparazione e sul piano del diritto penale della punizione."⁵³

L'essere della persona è così colto sotto profili diversi, ma sempre in vista di uno stato di relazione, cioè sempre in ordine alla condizione situata dell'uomo: situazione di rapporti, di discorsi, di azioni, di responsabilità, dove il dato della situazione non ha in partenza il suo centro nell'io ma nella "gettatezza" del suo esserci.

La coscienza dell'esser situati in uno spazio e in un tempo è così in un sol tempo anche coscienza di una "desituazione": è per questo un punto di crisi. Si comprende così perché Ricoeur, all'origine dell'"uomo capace" e proprio sulla scorta di Landsberg, segnali un risvolto critico: "è persona quella entità per la quale la nozione di crisi è il segno di riferimento essenziale della sua situazione"⁵⁴. La persona è così colta nel suo venire a coscienza, quando scopre se stessa problematicamente nel suo essere al mondo, nel suo interrogarsi o nel suo non sapere ancora del suo "posto" nell'universo. "Vedersi come persona desituata (*déplacée*) è il primo momento costitutivo dell'attitudine-persona. Aggiungiamo anche questo: non so più quale *gerarchia stabile* di valori può guidare le mie preferenze; il cielo

ze dal contesto storico (esistenzialismo, marxismo) in cui s'era formato il personalismo mounieriano. Cfr. l'intervento per il cinquantenario della fondazione di "Esprit", apparso poi nel numero del gennaio 1983 della rivista, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, ripreso poi in *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992; tr. it. di I. Bertuletti nella raccolta dal titolo *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997.

⁵³ P. Ricoeur, *La persona: sviluppo morale e politico*, in Aa.Vv., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 165. Come vedremo fra poco, oltre che in questo scritto, le dimensioni del linguaggio, del raccontarsi, della responsabilità e dell'identità nel tempo saranno riprese da Ricoeur particolarmente in *Approches de la personne*, "Esprit", 2 (1990), poi in *Lectures 2*, cit.; tr. it. di I. Bertuletti in *La persona*, cit.

⁵⁴ *La persona (Meurt le personnalisme, revient la personne)* in *Lectures 2*, cit., tr. it. *La persona*, cit., p. 28.

delle stelle fisse si offusca.”⁵⁵ Ed è, però, proprio da questa carenza che viene a costituirsi il senso possibile della vita personale: un senso che via via si configura in ordine a una gerarchia di valori che mi coinvolgono e insieme, per la loro universalità e assolutezza, mi trascendono.

“Ponendomi di fronte ai criteri della crisi, enuncio il criterio dell’*impegno*, guardandomi dal farne una sorta di attributo spinoziano della sostanza o della sussistenza personale; l’impegno non è una proprietà della persona, ma un suo criterio; questo criterio significa che non posso discernere un ordine di valori in grado di interpellarmi (*me requérir*) – una gerarchia del preferibile – senza identificarmi in una *causa* che mi trascenda. Qui si scopre un rapporto circolare tra la storicità e l’attività gerarchizzante, rilevante il carattere di debito dell’impegno stesso. Questo rapporto circolare costituisce ciò che in linguaggio hegeliano si può chiamare una *convinzione*. Nella convinzione m’arrischio e mi sotto metto. Io scelgo, ma mi dico: non posso altrimenti. Prendo posizione, prendo partito e così *riconosco* quel che – più grande e più degno di me – mi costituisce come debitore insolvente. La convinzione è la risposta alla crisi: il mio posto mi è assegnato, la gerarchizzazione delle preferenze mi obbliga, l’intollerabile mi trasforma – da vile o da spettatore disinteressato – in un uomo di convinzioni che scopre e crea scoprendo.”⁵⁶

Ricoeur ha poi declinato la figura complessiva dell’impegno secondo quattro piani: linguaggio, azione, racconto, vita etica. Sono i modi in cui la vita si dispiega in rapporto ad altri, che insieme è anche rapporto con una tradizione di linguaggi, di principi etici, d’istituzioni. L’arco di queste relazioni viene però inteso sullo sfondo di una struttura ternaria: stima di sé, sollecitudine, istituzioni giuste. Nel dirsi e nel narrarsi l’io si offre, infatti, con quella stima di sé che è desiderio di una vita compiuta, perdurare di una propria identità, coe-

⁵⁵ Ivi, p. 29. Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*, 3. *Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, p. 423 n.; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, III. *Il tempo raccontato*, p. 357 n.: “Emmanuel Mounier e Paul Landsberg avevano già colto, nella nozione di *crisi*, al di là del carattere contingente della crisi degli anni trenta, una componente permanente della nozione di persona, in congiunzione con quella di avventura e di impegno. Analogamente, Eric Weil caratterizza la ‘personalità’ in forza della sua capacità di rispondere ad una sfida avvertita come crisi. La crisi, in tal senso, è costitutiva dell’attitudine che veicola la *categoria* di ‘personalità’: ‘La personalità è sempre nella crisi; sempre, cioè in ogni istante, si crea creando la propria immagine che è il suo essere futuro. Sempre è in conflitto con gli altri, con il passato, con l’inautentico.’ *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1950, p. 150”.

⁵⁶ *La persona*, cit., p. 31.

renza e continuità di una storia, più che autocentramento e tanto meno egoismo. In questo senso, la stima di sé è anche desiderio e impegno per una reciprocità dei volti e infine per una vita giusta: sollecitudine dunque per l'altro e coinvolgimento per una rettitudine delle istituzioni storiche. Valgano in sintesi questi passaggi conclusivi, che traggo da *Approches de la personne*:

“La persona designa se stessa nel tempo come l'unità narrativa di una vita – vita che riflette la dialettica di coesione e dispersione esibita dall'intreccio. [...] Innanzitutto, l'identità narrativa di una vita integra la dispersione, l'alterità, rivelata dalla nozione di evento in forza del suo carattere contingente e aleatorio. Quindi, e questo è forse ancor più importante, ogni storia di vita, lungi dall'essere chiusa in se stessa, si ritrova involupata in tutte le storie di vita con le quali ognuno è mischiato. Si può dire che la storia della mia vita è un segmento della storia di altre vite umane, a iniziare da quella dei miei genitori, proseguendo con quella dei miei amici e, perché no, dei miei avversari. Quel che abbiamo sopra affermato dell'azione in quanto interazione ha il suo riflesso in questo concetto di *involupamento delle storie*. [...] Mi arresto nell'istante in cui il cammino mi porta al punto di partenza: l'*ethos* della persona ritmato dalla struttura ternaria: stima di sé, sollecitudine per l'altro, auspicio di vivere all'interno di istituzioni giuste.”⁵⁷

Se ripercorriamo questi tratti, anche alla luce dell'ultimo grande scritto di Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Se stessi come un altro, 1990), si noterà più precisamente che il pensiero sulle strutture della persona è in definitiva animato da un duplice rapporto o, meglio, da due nessi dialettici reciprocamente legati. Il primo nesso porta direttamente all'idea di persona come raccoglimento riflessivo di un sé. Si tratta di quella dialettica che corre fra un'identità sostanziale dell'io, l'*idem* (continuità e “medesimezza” di una vita soggettiva), e l'identità dell'*ipse*, ovvero di quella continuità nella storia e nella relazione ad altri, che in modi del tutto singolari e imprevedibili si caratterizza nel cuore stesso del medesimo. Ma appunto questa *ipseità* si costituisce nell'intersezione e nell'interagenza con l'altro, nella passività sofferente e nell'attivo reciproco riconoscersi dei volti: nell'essere *se stessi come un altro*, secondo il suggerimento che sta sin dall'inizio, già nel titolo dell'opera. Ora, il sé e l'altro non

⁵⁷ Ivi, pp. 68-71.

sono più pensati come elementi separati e semplicemente paralleli o contrapposti. Scrive Ricoeur:

“Le cose vanno del tutto diversamente se si mettono in coppia l’alterità e l’ipseità. Il nostro testo suggerisce un’alterità che non è – o che non è soltanto – un termine di paragone, un’alterità quindi che possa essere costitutiva dell’ipseità stessa. *Sé come un altro* suggerisce fin dall’inizio che l’ipseità del se stesso implica l’alterità a un grado così intimo che l’una non si lascia pensare senza l’altra, che l’una passa piuttosto nell’altra – come diremmo in linguaggio hegeliano. Al ‘come’ vorremmo annettere la significazione forte, legata non soltanto a una comparazione – se stesso somigliante a un altro –, ma a una implicanza: sé in quanto... altro.”⁵⁸

Su questa base, l’ampia analisi che Ricoeur svolge soprattutto in *Soi-même comme un autre* potrebbe – in breve – raccogliersi nell’idea della persona che, nell’identità finita, psicocorporea di ogni uomo (*idem-medesimezza*), vede la condizione e lo spazio in cui via via si costituisce un’indeclinabile ipseità, un particolare raccoglimento e una singolare continuità storica. Infine: un modo d’essere unico e irripetibile nella relazione intersoggettiva, nel linguaggio e nella narrazione che la esprimono, nella pratica etica dei valori che la informano.

6. Jacques Maritain

Maritain (1882-1973) fu molto vicino al movimento di “Esprit”, ne seguì in particolare i primi passi e i successivi sviluppi con molta attenzione, con la cautela dei consigli e con amichevole disponibilità⁵⁹. Il suo personalismo ha tuttavia radici in parte diverse da quelle che alimentarono Mounier ed è segnato da una curvatura di tipo tomistico. Dobbiamo, peraltro, proprio a questa impostazione dai marcati toni classici, una chiarezza di distinzioni quanto mai utili per una filosofia della persona. Prima fra tutte è quella che distingue fra individuo e persona:

⁵⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 14; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 1993, p. 78.

⁵⁹ Una vivace testimonianza di questa vicinanza resta confidata all’epistolario Maritain-Mounier che copre un intero decennio. Cfr. *Jaques Maritain – Emmanuel Mounier (1919-1939)*, a cura di J. Petit, Brouwer-Seuil, Paris 1973; tr. it. di E. Lombardi Vallauri, *Maritain-Mounier. Corrispondenza (1929-1939)*, Morcelliana, Brescia, 1976.

In quanto individuo, ciascuno di noi è un frammento d'una specie, una parte di questo universo, un punto singolare della immensa rete di forze e di influenze cosmiche, etniche, storiche, di cui subisce le leggi; egli è sottomesso al determinismo del mondo fisico. Ma ognuno di noi è anche una persona, e in quanto persona non è sottomesso agli astri, sussiste intiero della sussistenza stessa dell'anima spirituale, e questa è in lui un principio di unità creatrice, di indipendenza e di libertà."⁶⁰

E ancora:

“L'uomo è una persona che si possiede per mezzo dell'intelligenza e della volontà. Egli non esiste soltanto come un essere fisico; c'è in lui un'esistenza più nobile e ricca: la sovraesistenza spirituale propria della conoscenza e dell'amore. È così, in un certo senso, un *tutto*, e non soltanto una parte; è un universo a se stesso, un microcosmo, in cui il grande universo intero può essere racchiuso mediante la conoscenza. E mediante l'amore egli può donarsi liberamente ad esseri che sono per lui come degli altri se stesso.”⁶¹

Una riflessione più sottile è quella che corre fra *persona* e *personalità*, termini che Maritain usa indistintamente, ma che a ben vedere sono relativamente diversi e dialetticamente correlati. Potremmo dire che la persona è *ciò che io sono* per natura: sussistenza spirituale, principio o potenza di creatività e di libertà. La personalità è piuttosto *ciò che sono divenuto e divengo* in forza della mia creatività e della mia libertà. Maritain cita a questo riguardo una pagina del teologo Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964):

⁶⁰ J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947, in *Oeuvres*, cit., vol. IX, p. 190; tr. cit., p. 23. In uno scritto del 1934, Maritain aveva richiamato la dottrina di Tommaso d'Aquino a proposito del concetto di individuazione “*ciò per cui una cosa, che ha la stessa natura di un'altra, differisce da quest'altra, nell'ambito della stessa specie e dello stesso genere*”. In questo senso – aggiungeva Maritain – si deve anche riconoscere che all'idea di individualità è legata l'idea della divisione, dell'opposizione, della separazione: l'individualità si trova nelle cose in ragione di un non-essere, d'una “*dénivellation*” nell'essere (*Réflexions sur la personne humaine et la philosophie de la culture*, in *Oeuvres*, cit., vol. VI, pp., 896-897). A proposito della distinzione fra individualità e persona, conviene ricordare anche un'annotazione che sta nello stesso scritto: “Noi non distinguiamo la personalità e l'individualità nell'essere umano come si distingue l'idrogeno e l'ossigeno nell'acqua; ma piuttosto come potrebbe dirsi, a proposito d'un poema, che esso appartiene a un genere letterario dal punto di vista tecnico e che è sublime per la sua ispirazione. Tecnica e ispirazione differiscono l'una dall'altra come la materia e l'anima, ma è lo stesso poema che, sotto un aspetto, appartiene a un certo genere letterario, e che, sotto un altro aspetto, è un poema sublime” (p. 905).

⁶¹ *Education at the Crossroads*, Yale University Press, New Haven 1943, in *Oeuvres*, cit., vol. VII, pp. 776-777. Cfr. anche il testo sopra citato *Réflexions sur la personne...*, p. 903.

“Sviluppare l'individualità è vivere la vita egoista delle passioni, significa farsi il centro di tutto e finire di essere schiavi di mille beni passeggeri, che ci apportano una miserabile gioia d'un momento. La personalità, invece, aumenta nella misura in cui l'anima, elevandosi sopra il mondo sensibile, aderisce più strettamente mediante l'intelligenza e la volontà, a ciò che costituisce la vita dello spirito.”⁶²

Ma la vita dello spirito non potrebbe darsi senza un movimento d'interiore depossessione, senza dischiudersi a una relazione di trascendenza, come accade in quelle personalità perfette che chiamiamo sante, quelle che – nota Maritain – hanno trovato se stesse senza cercarsi, che al proprio io hanno sostituito l'io di Dio. Noi possiamo conquistare la nostra anima solo a condizione di perderla; e “se prendiamo l'io come nostro centro, la nostra sostanza si dissipa e noi passiamo al servizio delle forze cieche dell'universo”⁶³.

Possiamo tradurre in termini storicamente concreti questo movimento d'impegno e di liberazione dalle pulsioni individualistiche. Va allora detto che l'ordine della persona dev'essere cercato nell'ambito della giustizia e nella solidarietà con gli altri uomini. Si comprende così perché Maritain coniughi intimamente il bene della persona con quello del bene comune.

L'esercizio politico della giustizia corrisponde primariamente alle esigenze vitali dell'individuo, ma più profondamente corrisponde appunto al destino della persona, che sta, oltre la sfera del puro sé, nella relazione e nell'incontro dei volti.

L'uomo, insomma, è portato per natura alla *comunione sociale*, sia come individuo bisognoso di aiuto, sia come persona che compie se stesso nella relazione ad altri:

“è sociale non soltanto a causa dei bisogni e delle indigenze della natura umana, in ragione dei quali ciascuno ha bisogno degli altri per la propria vita materiale, intellettuale e morale, ma anche a causa della radicale generosità iscritta nell'essere stesso della persona, a causa di quella attitudine alla comunicazione dell'intelligenza e dell'amore, propria dello spirito, che esige di mettersi in relazione con altre persone.”⁶⁴

⁶² *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Plon, Paris 1925, 1930², in *Oeuvres*, cit., vol. III, p. 456; tr. it. *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 63.

⁶³ *Ivi*, p. 458; tr. cit., p. 65.

⁶⁴ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Editions de la Maison Française, New York 1942, in *Oeuvres*, cit., vol. VII, p. 622.

È in forza di questa duplice esigenza che Maritain può poi delineare l'ideale del bene comune. Lo ricordiamo citando una delle sue pagine più lucide:

“Ciò che costituisce il bene comune della società politica non è dunque soltanto l'insieme dei beni o servizi d'utilità pubblica o d'interesse nazionale (strade, porti, scuole, ecc.), che presuppone l'organizzazione della vita comune, né le buone finanze dello Stato, né la sua potenza militare, non è soltanto il tessuto di leggi giuste, di buone usanze e di sagge istituzioni che danno alla nazione la sua struttura, né l'eredità dei suoi grandi ricordi storici, dei suoi simboli e delle sue glorie, delle sue tradizioni vive e dei suoi tesori di cultura. Il bene comune comprende tutte queste cose, ma anche qualcosa di più e di più profondo, di più concreto e di più umano: perché racchiude anche e anzitutto la somma stessa (assai differente da una semplice collezione di unità sovrapposte, perché pure nell'ordine matematico Aristotele ci avverte che 6 è altra cosa da 3+3), racchiude la somma o l'integrazione sociologica di tutto ciò che v'è di coscienza civica, di virtù politiche e di senso del diritto e della libertà, e di tutto ciò che v'è di attività, di prosperità materiale e di ricchezze dello spirito, di sapienza ereditaria messa inconsciamente in opera, di rettitudine morale, di giustizia, d'amicizia, di felicità e di virtù, e di eroismo, nelle vite individuali dei membri della comunità, in quanto tutto questo sia, in una certa misura, *comunicabile*, e si riversi in una certa misura su ciascuno, ed aiuti così ciascuno a completare la sua vita e la sua libertà di persona. Tutto ciò costituisce la buona vita umana della moltitudine. [...] In questo bene comune è incluso, come elemento essenziale, il massimo sviluppo possibile qui ed ora, *hic et nunc*, delle persone umane, di quelle che costituiscono la moltitudine unita, per formare un popolo, secondo rapporti non solo di forza, ma di giustizia. Le condizioni storiche e lo stato ancora inferiore dello sviluppo dell'umanità rendono difficile alla vita sociale di raggiungere pienamente il suo fine, ma il fine al quale essa tende, è di procurare il bene comune della moltitudine in modo che la persona concreta acceda alla più alta misura possibile (vale a dire compatibile con il bene del tutto) di reale indipendenza riguardo alle servitù della natura, indipendenza assicurata a un tempo dalle garanzie economiche del lavoro e della proprietà, dai diritti politici, dalle virtù morali e dalla cultura dello spirito.”⁶⁵

⁶⁵ *La personne et le bien commun*, cit., in *Oeuvres*, cit., vol. IX, pp. 200, 202; tr. cit. (lievemente modificata), pp. 32-33.

Tuttavia per Maritain la dimensione politica del bene comune non esaurisce l'essere della persona, che è per se stesso ordinato a una ultimità di senso tanto interiore quanto trascendente rispetto agli eventi della storia. Sulla scorta di Tommaso d'Aquino, Maritain può ripetere che "l'uomo non è ordinato alla comunità politica secondo tutto se stesso e secondo tutto ciò che è in lui"⁶⁶. Ed ecco il suo commento:

"C'è una enorme differenza tra questa asserzione: 'L'uomo, secondo certe cose che sono in lui, è tutto impegnato come parte della società politica', e quest'altra asserzione: 'L'uomo è parte della società politica secondo tutto se stesso e secondo tutto ciò che è in lui'. La prima è vera, la seconda è falsa. Qui risiede la difficoltà del problema, e la sua soluzione. L'individualismo anarchico nega che l'uomo s'impegni tutto, in virtù di certe cose che sono in lui, come parte della società politica; il totalitarismo afferma che l'uomo è parte della società politica secondo tutto se stesso, e secondo tutto ciò che è in lui ('tutto nello Stato, niente contro lo Stato, niente fuori dello Stato'). La verità è che l'uomo si impegna tutto – ma non secondo tutto se stesso, – come parte della società politica, ordinata al bene di questa. E similmente un buon filosofo s'impegna tutto nella filosofia, ma non secondo tutte le funzioni né tutte le finalità del suo essere; egli s'impegna tutto nella filosofia secondo la funzione speciale e la finalità speciale dell'intelligenza in lui. Un buon corridore s'impegna tutto nella corsa, ma non secondo tutte le funzioni né tutte le finalità del suo essere; s'impegna tutto nella corsa, ma secondo l'apparato neuromuscolare che è in lui, non secondo la sua conoscenza della Bibbia, per esempio, o dell'astronomia. La persona umana s'impegna tutta come parte della società politica, ma non in virtù di tutto ciò che è in lei e di tutto ciò che le appartiene. In virtù di altre cose che sono in lei, essa è anche tutta al disopra della società politica. Vi sono in lei delle cose, – e le più importanti, e le più sacre – che trascendono la società politica e che attirano al di sopra della società politica l'uomo intero – quello stesso uomo intero che è parte della società politica in virtù di un'altra categoria di cose. Io sono parte dello Stato in ragione di certe relazioni alla vita comune che interessano tutto il mio essere; ma in ragione di altre relazioni (che interessano anche tutto il mio essere) a cose più importanti della vita comune, vi sono in me dei beni e dei

⁶⁶ *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 21, a. 4, cit., in *La persone et le bien commune*, cit., p. 214; tr. cit., p. 43.

valori che non sono dallo Stato né per lo Stato e che sono al di fuori dello Stato.”⁶⁷

La persona è così disegnata secondo una linea orizzontale e secondo una linea verticale, il cui culmine sta nella costituzione essenzialmente religiosa dell'uomo. Ma è evidente che per Maritain i due campi di vita sono ordinati in un rapporto di reciproca coappartenenza: alla società politica spetta il compito di stabilire e garantire le condizioni che rendano possibile a ogni uomo di essere se stesso, sia nella relazione interpersonale e mondana, sia nello slancio interiore che lo orienta nei modi della sua singolarità, in ordine a una ultimità di senso nell'essere.

Fra le tante pagine di Maritain, possiamo ricordarne a proposito una del 1934: erano gli anni in cui Mounier andava fondando il suo personalismo. Parlando del bene comune Maritain viene appunto a parlare di “personalismo comunitario”:

“Questo bene comune è la retta via terrestre della moltitudine riunita. È dunque insieme un bene materiale e morale; ma, di più, e proprio per la sua stessa natura, questo bene comune non è il fine ultimo, è ordinato a qualcosa di migliore: il bene sopratermporale della persona, la conquista della sua perfezione e della sua libertà spirituale. Per questo la giusta concezione della città non è soltanto comunitaria, è anche *personalista*. Intendo con ciò che è essenziale al bene comune temporale di rispettare e di servire i fini sovratemporalmente della persona umana.”⁶⁸

7. Posizioni convergenti

La rassegna dell'area francese non potrebbe concludersi senza far riferimento almeno ad alcuni studiosi, che non potremmo considerare come appartenenti alla corrente nata dal movimento “Esprit” o a quella di marca maritainiana, ma che tuttavia hanno per loro conto praticato direzioni analoghe e pur sempre ispirate all'idea di persona: Maurice Nédoncelle (1905-1976) e Georges Bastide (1901-1969). Ovviamente altri pensatori, e non solo nell'area francese, andrebbero rivisitati nell'ottica di una comune convergenza⁶⁹, ma

⁶⁷ *La personne et le bien commune*, cit., pp. 215-216; tr. cit., p. 44.

⁶⁸ *Réflexions sur la personne...*, cit., p. 914.

⁶⁹ In particolare meriterebbero un richiamo pensatori come Auguste Brunner, Gabriel Madinier, Joseph Endres, Martin Buber, Julián Marías, Adolfo Muñoz Alonso. Sono au-

lo spazio mi costringe a scegliere e a dare, brevemente, rilievo solo a due autori, che, nel tempo di Maritain e di Mounier, si impongono per una particolare originalità di pensiero. Mi preme anche richiamare, sul filo di altra tradizione – quella spagnola raccolta principalmente nel provocante magistero di Ortega y Gasset (1883-1955) –, l'opera di Maria Zambrano (1906-1991), una delle voci più schiette e più originali del '900 filosofico. Il suo pensiero, quanto all'idea di persona, non sembra lontano dalla vocazione profetica del personalismo mounieriano.

Del resto, sembra qui opportuno notare che la Zambiano, esule dalla Spagna franchista, visse il suo esilio a Parigi nel 1939 e poi fra il 1946 e il 1948: la sua appartenenza all'*intelligenza* repubblicana fa pensare a una sua convergenza con le tesi avanzate dal movimento "Esprit".

7.1 Maurice Nédoncelle

In seno al personalismo Nédoncelle si muove con un stile tutto particolare, seguendo un metodo prevalentemente induttivo, fra intuizione e analisi riflessiva, ma intrecciando altresì la descrizione fenomenologica con l'interpretazione metafisica: una convergenza di metodi, fra filosofia e teologia⁷⁰, che nasce peraltro come la più opportuna per il tema dell'*intersoggettività*, che è il tema centrale della sua ricerca e dal quale fiorisce la stessa idea di persona. Infatti, è dall'esperienza del "rapporto nascente con un altro soggetto concreto", e sullo sfondo della comunione a cui essa richiama, che nasce per Nédoncelle una corretta visione della persona.

Di questo rapporto Nédoncelle parla come di *dato primordiale* all'interno del quale si dà la diffrazione dell'io e del tu e, proprio in questa, la specularità in cui la persona è riconosciuta e restituita alla sua differenza, alla sua peculiarità: "la persona non è conosciuta, se essa non si dà in certo modo a chi la contempi", se non si volge a quell'orizzonte comune, universale, senza di cui non si sarebbe costituita la relazione intersoggettiva.

tori nei quali il tema della persona è certamente presente, ma per lo più sullo sfondo di tematiche più generali a carattere antropologico. Nell'impossibilità di rivisitarli nel corso di queste pagine e per un primo approccio al loro pensiero, rinvio alla raccolta curata da A. Rigobello, *Il personalismo*, cit.

⁷⁰ Ricordo che dal 1945 in poi Nédoncelle ricoprì la cattedra di teologia fondamentale presso l'università di Strasburgo.

“La persona, questo ‘individuo ragionevole’, è un essere l’individualità del quale non si scopre e non si sviluppa coscientemente se non riallacciandosi all’universale, al punto da non poter rientrare radicalmente nei suoi termini senza contraddirsi e degradarsi.”⁷¹

A ben vedere, questa considerazione sta sullo sfondo di una riflessione più generale, di carattere ontologico. Si può riassumerla così: la nostra esperienza non coglie che enti e relazione di enti, ma la relazione suppone un legame e una qualche affinità d’essere fra ente ed ente. Nel fondo della nostra esperienza si dà dunque un’unità profonda, l’essere come “rapporto fondamentale dei differenti enti non solo d’essi con se stessi ognuno per proprio conto, ma fra di essi. L’essere è il mediatore della comunità universale, è il ‘noi’ davanti al ‘noi’ o, se si preferisce, il linguaggio vissuto che precede il ‘noi’, lo nutre e lo rende pensabile”⁷². All’interno della relazione intersoggettiva, la persona si configura così con la sua differenza, con la sua singolarità, ma insieme come coscienza aperta sull’universale, sul nesso che tutto contiene, infine sul principio stesso dell’essere, il Tu divino⁷³.

Altrove Nédoncelle riprende questo pensiero in termini più propriamente fenomenologici, non lontano dai modi di Husserl, e parla della persona come prospettiva: una prospettiva fisica, che è imposta all’uomo dalla sua corporeità, dal suo essere secondo un punto di vista, ma che metaforicamente vale anche per la coscienza interiore pur essa sempre situata in uno spazio e in un tempo.

“L’idea di prospettiva è primitivamente spaziale e soprattutto viviva. Essa implica i seguenti elementi: 1° un atto soggettivo della percezione; 2° uno spettacolo obiettivo; 3° un angolo di visione che connette in modo speciale lo spettacolo e il soggetto; 4° un sistema di corrispondenze indefinite con altri punti di vista sullo stesso spettacolo e da parte di altri soggetti. Ogni prospettiva ha dunque qualcosa di unico e tuttavia suppone qualcosa di comune: l’oggetto contemplato è lo stesso per la diversità dei contemplanti e questi sono collegati gli uni agli altri grazie alla possibi-

⁷¹ M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l’amour et de la personne*, Aubier-Montaigne, Paris 1957, p. 245.

⁷² M. Nédoncelle, *Sur quelques conditions d’une ontologie personaliste* (1967), in *Explorations personalistes*, Aubier-Montaigne, Paris 1970, pp. 44-45.

⁷³ Ivi, p. 45: “Si dà non solo una relazione della coscienza all’essere, ma dell’essere alla coscienza e dell’Ente supremo alla nostra coscienza, perché Dio si fa relazione a noi nella sua intenzione creatrice e personalizzante”.

lità di una reciproca traduzione. Per questi ultimi caratteri, l'idea di prospettiva diviene una metafora molto felice per designare la persona e i suoi aspetti concreti quali l'io, il tu o il noi. Del resto, un punto di vista non è sempre, stando al linguaggio ordinario, d'ordine esclusivamente spaziale: si dà l'esperienza psichica, si danno le prospettive interiori della memoria o quelle della selezione delle idee. Il passato e l'avvenire, in particolare, ci provano che la coscienza empirica si conforma prontamente nel modo della prospettiva temporale.⁷⁴

La persona, dunque, come prospettiva, come punto di vista singolare sul mondo, ma insieme prospettiva che fiorisce e si alimenta nel tessuto di un comune senso dell'essere: prospettiva singolare e insieme prospettiva universale, "tanto più perfetta come monade quanto più la totalità è esplicitamente leggibile in essa, tanto più unica e insostituibile quanto più essa è continua e presente a ogni cosa"⁷⁵.

Va infine rimarcato che quest'idea della persona, formulata a partire dalla relazione intersoggettiva e colta più precisamente attraverso una fenomenologia della vita coscienziale, non si risolve semplicemente in una logica della visione.

Essa è insieme una logica che, al suo vertice, costituisce la stessa coscienza religiosa e, in questa, la stessa coscienza morale, intesa come relazione di fedeltà in una comunità di valori, per un incessante primato dell'essere sull'avere.

"La morale non è da ultimo che la logica della persona, che deve possedersi per darsi. Ma è una logica dell'invenzione e non solamente del risultato, una logica del soggetto intero e non semplicemente della conoscenza o dell'oggetto. Essa associa senza cessa la luce delle aspirazioni, quella dell'azione che si dispiega, quella degli atti che sono stati compiuti. I precetti ch'essa adotta risultano da questa dialettica multipla e dalle proposizioni che essa intreccia. Per essere fedele, bisogna essere sé; per essere sé, bisogna essere almeno due e, per essere pienamente se stessi, bisogna che l'altro sia Dio."⁷⁶

⁷⁴ M. Nédoncelle, *La personne humaine et la nature*, PUF, Paris 1943, p. 14.

⁷⁵ Ivi, p. 18. Nédoncelle usa opportunamente il termine "monade" sulla scorta del significato proposto da Leibniz, per il quale il sistema del mondo è costituito da monadi ovvero da sostanze semplici, inestese, microcosmi ognuno dei quali a suo modo riflette il tutto in un armonico plesso di percezioni. Nella prospettiva del personalismo, Nédoncelle riprende il termine leibniziano pensando alla persona appunto come un'apertura sull'intero dell'essere, come un luogo coscienziale in cui si riflette, si raccoglie e vive la totalità del reale.

⁷⁶ *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, cit., pp. 265-266.

7.2 Georges Bastide

Il personalismo di Bastide⁷⁷ è posto sotto il segno della “conversione”. Spontaneamente la coscienza vive dell’esteriorità e vi aderisce continuamente. Ma in questo è anche esposta a un’inquietante dipendenza, allo scacco d’essere fuori di sé, sino alla propria perdita nella morte. A questo smarrimento può rispondere solo una “coscienza convertita” che è scoperta dello spirito come fonte di ogni valore: in essa l’uomo si sottrae alla pretesa della propria “affermazione empirica” per ritrovarsi come centro di libertà e di apertura verso la trascendenza, quale principio unitario dell’essere e quindi anche fondamento dell’uomo in quanto persona⁷⁸. Il movimento di conversione è essenzialmente un movimento riflessivo.

“Fuori di questa riflessione in effetti sono la dispersione e il niente che minacciano la coscienza. E questo perché le coscienze volte verso l’empirico si difendono contro la loro propria dissoluzione e lottano contro l’angoscia del nulla con la distrazione (*divertissement*). La persona, al contrario, è una coscienza capace di sopportare la sua propria dilacerazione senza rottura, il suo proprio nulla d’essere senza perdere il proprio valore; essa utilizza, al contrario, in interiorità e in attività di trasfigurazione, la sua molteplicità per la propria edificazione, e il proprio annullamento secondo l’essere esteriore per la propria resurrezione secondo il valore interiore. La persona implica dunque una grande potenza di dilacerazione senza rottura: il suo valore si rivela e si misura nella sua solidità in faccia al Nulla.”⁷⁹

L’intensità di questo passo può essere sciolta in sensi diversi, ma quel che va notato prima di tutto è che al suo fondo l’idea di persona, intesa come potenza di riflessione e di valori, è per se stessa anche un ideale, un dover essere. In quanto tale è apertura sul molteplice ma nella tensione verso un’unità di raccoglimento, è movimento di *simpatia* fra essere ed essere e, infine, sguardo orientato su una trascendenza che è anche principio radicale di Unità. L’idea di persona si chiarisce così solo declinandola in termini etici:

“... la persona non è solamente un cerchio d’accoglienza di valore; essa è anche e soprattutto un atto di trasfigurazione unifican-

⁷⁷ Ricordo che Bastide insegnò filosofia morale presso l’università di Tolosa. Fu anche direttore della rivista “Les Etudes philosophiques”.

⁷⁸ G. Bastide, *Méditations pour une éthique de la personne*, PUF, Grenoble 1953, p. 122.

⁷⁹ Ivi, p. 150.

te. [...] L'uomo assiologico non è dunque né un'individualità né una specie già date, in riferimento alle quali si definirebbero i valori; non è nemmeno un essere nell'attesa di una luce di valore che gli verrebbe non si sa come da un Bene astratto che risiederebbe non si sa dove; è un valore che si produce all'esistenza, e questo valore che si esprime nel suo essere è carico di tutta l'esperienza che è capace di interiorizzare, di trasfigurare, cioè di comprendere. Non può quindi essere questione qui di un individuo o di un Bene in sé astratti: il primo, nella sua unicità chiusa, non avrebbe niente da comprendere; il secondo, nella sua sufficienza, non avrebbe persona da cui possa essere compreso. Si tratta di intendere per 'uomo' una coscienza che si apre e che sale, e che, in questa ascensione sempre precaria e minacciata di caduta, si costruisce essa stessa come un sistema umano a un tempo più vasto e più unificato."⁸⁰

In questa prospettiva l'idea di persona, proprio in quanto è decodificata sul terreno dell'etica e del dover essere, si staglia per un verso sullo sfondo drammatico dell'esistenza, ma trova per altro verso il suo sostegno nella relazione con l'infinito. Da questo lato la tensione teologica di cui parla Bastide viene data come un presupposto scontato, non bisognoso di dimostrazioni, bensì come il riferimento di una responsabilità dedicata alla causa dell'Unità.

“L'uomo è un militante del Valore e non un cortigiano dell'Essere, e la persona sa che l'infinito non ha da essere giustificato con parole, ma che l'Unità deve essere instaurata con azioni. L'esistenza dello schiavo è per essa un vivente rimprovero, giacché essa prende su di sé, con la responsabilità delle condizioni che l'hanno resa possibile, il carico degli sforzi che la faranno cessare. E qui è ancora una questione di *maximum*: la legge della persona è di agire sempre in maniera tale da prendere su di sé il *maximum* di responsabilità. Giacché la persona conosce la disgrazia dell'uomo, ma, sapendo di esserne l'autrice, sa anche che può e deve esserne redentrice. È così che, se l'Uomo porta la responsabilità dolorosa di questa sorta di crocifissione del Valore di cui abbiamo parlato, esso prende su di sé la responsabilità laboriosa d'instaurare l'unità profonda di questo Valore, e conosce la responsabilità gloriosa e gioiosa di essere l'agente di valorizzazione dell'universo. È qui che bisogna cercare e il fondamento del Dovere, e il valore incomparabile della persona.”⁸¹

⁸⁰ Ivi, pp. 147-148.

⁸¹ Ivi, p. 157. La tematica della conversione interiore e della persona come compito di

7.3 Maria Zambrano

L'opera della Zambrano vive in una costante tensione con la storia e con la politica del suo tempo, ma è insieme volta alla dimensione del sacro, del sogno, della poesia. L'incrocio dei due versanti dà alla sua produzione un respiro profetico fra i più sollecitanti. Penso in particolare al suo libro *Persona e democrazia*, dove si legge che la "persona", oppressa dal peso del "personaggio" che vorrebbe recitare nel teatro della storia, deve invece ritrovare se stessa abbandonando la pretesa di sottrarsi al tempo con la finzione di essere l'assoluto. Di qui il compito di riaprire le vie di una finitudine responsabile, libera di muoversi nel tempo e fuori del tempo, capace di una speranza e di un impegno per uscire da una *storia tragica* e per promuovere via via una *storia etica*, dove finalmente la persona sia riscoperta e affidata al suo compimento⁸². Un compito simile – siamo al punto essenziale – può però darsi solo in forza di una duplicità dell'umana persona. Una duplicità che è insieme appartenenza e trascendenza rispetto all'essere del tempo

Quel che, in questa prospettiva, appare decisivo è, infatti, l'idea della persona che è chiamata a far storia proprio in quanto, a differenza dell'animale, resta pur sempre trascendente rispetto alla storia:

“Qualcosa nell'essere umano sfugge e trascende la società in cui vive. Se così non fosse, sarebbe esistita una sola società. E, come genere, l'uomo sarebbe simile a una specie animale. E quest'unica società sarebbe rispetto all'uomo come il mezzo ambiente per le specie animali e vegetali: l'uomo sarebbe solo natura. E in tal caso non esisterebbe la storia, per lo meno nella forma in cui esiste ora.

Paradossalmente, infatti, esiste la storia, con i suoi incessanti mutamenti, perché l'uomo, suo protagonista, è qualcosa che non si esaurisce nella storia, perché in qualche dimensione del suo essere la oltrepassa. E per questo la determina.

L'animale e la pianta, invece, non determinano la natura che li circonda, l'ambiente in cui vivono. [...]

composizione unitaria si è poi collocata, nelle successive opere di Bastide, nel quadro di riflessioni più generali e più sistematiche. In questa direzione vanno in particolare segnalati: *La conversion spirituelle*, PUF, Paris 1956; *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*, Bordas, Paris 1958; *Traité de l'action morale*, due voll., PUF, Paris 1961.

⁸² M. Zambrano, *Persona y democracia: la historia sacrificial* Siruela, Madrid 1996; tr. it. di C. Marseguerra, *Persona e democrazia: la storia sacrificale*, Bruno Mondadori, Milano 2000, pp. 65-68.

La questione fondamentale ci sembra essere questa: se l'uomo non differisse in nulla, in nessuna dimensione del suo essere dalla storia da lui fatta, sarebbe come la scimmia della storia. Vi si troverebbe come sommerso, preso continuamente alla sprovvista, senza tempo né modo di identificarsi, in maniera simile a come vivono gli animali nella natura. Ma la scimmia, come ogni animale, è costantemente occupata non solo da ciò che la circonda, ma semplicemente a vivere: non fa altro che compiere senza sosta le funzioni richieste dall'essere in vita. Si guadagna ogni giorno la vita, senza che mai le venga accordato il cosiddetto 'plusvalore': è il proletario della sua vita.

E se l'uomo non potesse ritirarsi dalla vita storica, che è vita sociale, la sua situazione sarebbe analoga a quella dell'animale: sarebbe prigioniero della storia. Ma, in questo caso, potrebbe eserci storia?"⁸³

È dunque proprio questa dialettica dell'essere nel tempo e fuori del tempo, nella storia e fuori della storia, nella società e fuori della società, nella solitudine del proprio sé, è proprio questa tensione che in definitiva fa della persona un principio della storia: le permette di coniugare il passato con il futuro, senza arrestarsi nella ripetizione – come fa l'animale – dello stesso presente:

“... solo la persona umana può 'unire' il tempo. Per fare ciò, prima lo separa, lo struttura sotto forma di passato, isola il presente e rimane come vuota, disponibile a far entrare il futuro. L'animale non può rimanere vuoto neppure un istante, è sempre 'pieno', privo di questo potere che risponde alla necessità di introdurre una pausa nel suo tempo. Perciò non può raccogliersi in se stesso, il suo difetto è questo, non può concedersi pause, non può essere disponibile neppure un istante.”⁸⁴

Questa capacità di coniugare i tempi, ponendosi fuori del tempo è la condizione essenziale per dischiudere e progettare un futuro. Essere capaci di trascendere il tempo, con i suoi passati, con le sue tradizioni, con le sue imposizioni, costituisce lo spazio per un giudizio di verità sulle cose e sugli eventi. E però proprio questa dimensione della distanza, che all'unisono è anche un impegno nel tempo, comporta inevitabilmente conflitti ed esige, come la Zambrano dice ripetutamente, una capacità sacrificale della persona. I passi buoni

⁸³ Ivi, pp. 133, 140.

⁸⁴ Ivi, p. 153.

della storia sono legati ai gesti di quanti hanno disposto la propria vita nel raccoglimento e nel vuoto di un'assoluta disponibilità per un futuro della verità. Ma è appunto questa distanza e questa tensione sacrificale che dischiude i buoni sentieri della storia:

“È il giusto sacrificio che hanno realizzato quanti fanno un vuoto nel loro tempo per rammentare e pensare. Eroico sino al martirio nelle circostanze in cui il futuro è troppo diverso, o in cui il passato si è via via accumulato senza analisi, conflitto dopo conflitto senza una spiegazione, in un solo conflitto intervallato che scatena la catastrofe. Allora fermarsi a pensare può significare il martirio, perché da parte sua la vita non concede pausa. Questo tempo della persona che accetta di esserlo davvero è come un tempo rubato, sottratto alla vita, e deve pagarsi con gli interessi. La vita si svolge sempre a costo di qualcosa. Ogni essere vivente si nutre di qualcosa e in qualcosa. Anche la persona umana ha la sua vita: respira nel tempo e si nutre di verità.”⁸⁵

⁸⁵ Ivi, p. 156.

VOCI DEL PERSONALISMO CONTEMPORANEO NELL'AREA TEDESCA

Di là dall'area francofona possiamo rintracciare anche nell'ambito del pensiero tedesco una riflessione personalista: una riflessione che, pur essa, emerge sul filo della tradizione ebraico-cristiana, ma che a un tempo si forma nel confronto con la fenomenologia di Edmund Husserl e di Max Scheler, con la filosofia di Martin Heidegger (1889-1976) e ancor più con quella di Karl Jaspers (1883-1969), a suo modo particolarmente vicino ai temi del personalismo.

In quest'ambito gioca anche un ruolo importante il confronto con la teologia dialettica di Karl Barth (1886-1968) e di Rudolf Bultmann (1884-1976), e – sullo sfondo – il riferimento al pensiero del filosofo danese Søren Kierkegaard (1813-1855). Così, da diversi fronti, la riflessione filosofica sulla persona torna, a intrecciarsi con la prospettiva teologica di un Dio personale, per quindi raccogliersi sulla tematica della persona come relazione intersoggettiva e comunitaria.

Mantenendo l'opera di Husserl e di Scheler sullo sfondo, punti di riferimento ineludibili del personalismo tedesco, vorrei qui ricordare, come più prossime, tre diverse figure di pensiero, forse le più rappresentative di tre diverse correnti di pensiero: la filosofa tedesca Edith Stein (1891-1942), che a suo modo prolunga e integra la lezione fenomenologica, il filosofo israeliano di origine tedesca Martin Buber (1878-1965), che possiamo ben collocare nel solco della tradizione ebraica, e il filosofo e teologo tedesco di origine italiana Romano Guardini (1885-1968), quale esponente assai originale del cattolicesimo novecentesco, largamente ascoltato e seguito nelle aule universitarie di Berlino, Tubinga e Monaco.

Ovviamente sarebbe bene percorrere anche il dibattito più recente, ma l'economia dello spazio ci consiglia di fermarci solo a queste figure di pensiero, che potremmo considerare ormai classiche, punti di orientamento dell'odierna teoresi.

1. Edith Stein

Il contributo di E. Stein, di famiglia ebraica e allieva di Husserl, costituisce uno dei frutti più maturi nello sviluppo della riflessione fenomenologica. Andrà però inteso anche all'incrocio con la riflessione tomistica, che la Stein ripercorre intensamente dopo la sua conversione al cattolicesimo, intrecciando così l'eredità ricevuta dal suo maestro con i principi fondamentali del pensiero classico. L'intreccio non è certo eclettico e resta comunque guidato, nel metodo ma anche nei contenuti, dal lascito fenomenologico. Non potremmo perciò intenderlo senza riferirci ai suoi primi riferimenti, Husserl appunto e, nell'ambito della provenienza husserliana, anche Scheler. Converrà dunque ripercorrere brevemente i fermenti che da questo lato vengono puntualmente al tema della persona.

1.1 L'eredità fenomenologica: Husserl e Scheler

Quanto all'idea di persona, gli apporti di Edmund Husserl sono diversi, ma qui conviene riprendere in particolare quelli relativi a una posizione di metodo. Valgono in tal senso le pagine del secondo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, dove a una lettura puramente naturalistica del mondo viene contrapposta una lettura personalistica:

“Chi vede ovunque soltanto natura, natura nel senso e con gli occhi delle scienze naturali, è cieco per la sfera dello spirito, per il peculiare dominio delle scienze dello spirito. Non vede le persone, non vede gli oggetti che attingono il loro senso da operazioni personali – non vede, dunque, gli oggetti della ‘cultura’ –, non vede, propriamente, le persone [...] Completamente diverso è l'*atteggiamento personalistico*, in cui noi siamo sempre quando viviamo insieme, quando ci parliamo, quando salutandoci ci tendiamo la mano, nell'amore e nell'avversione, nella meditazione e nell'azione, quando siamo in un riferimento reciproco, nei discorsi e nelle reciproche obiezioni; in cui siamo, anche, quando consideriamo le cose che ci circondano appunto come il nostro ambiente circostante e non, come nelle scienze della natura, come una ‘natura’ obiettiva.”⁸⁶

⁸⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II, Nijhoff, Den Haag 1952, I, II, § 51, p. 191 – § 49, p. 183; tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, II, pp. 195, 187.

Non che, con questo, sia rifiutato ogni approccio “naturalistico”. I criteri delle scienze fisiche valgono pur sempre per il rigore e l'esattezza con cui sono perseguiti, per la loro capacità di costituire una lettura “oggettiva” del mondo. Resta però che questo tipo di lettura può darsi solo in forza di un'astrazione, tanto utile quanto parziale, rispetto all'intero della vita, al concreto dell'esperienza vissuta. Si deve quindi riconoscere che “l'atteggiamento naturalistico è subordinato a quello personalistico e che attraverso l'astrazione o, meglio, attraverso una specie di oblio di sé da parte dell'io personale, ottiene una certa autonomia, assolutizzando così, e in modo illegittimo, il suo mondo, la natura”⁸⁷.

Quando invece non si cede a questa assolutizzazione, si comprenderà che l'atteggiamento naturalistico non esaurisce l'intelligenza dell'essere: rimane da intendere il campo della vita personale, intesa come rapporto coscienziale con il *mondo circostante*, giacché la “persona è appunto una persona che ha rappresentazioni, che sente, che valuta, che persegue qualche cosa, che agisce, e in ciascuno di questi atti personali è in relazione con qualche cosa, con gli oggetti del suo *mondo circostante*”⁸⁸. Si dischiude così l'area di un'esperienza interiore, area di una vita intenzionale, di desideri, di motivazioni.

“Al posto del rapporto causale tra cose e uomini in quanto realtà naturali si presenta la *relazione motivazionale* tra persone e cose, e queste cose non sono le cose essenti in sé della natura – delle scienze naturali e delle determinatezze che esse ritengono le uniche obiettivamente valide –, bensì sono le cose esperite pensate o comunque prese di mira in maniera posizionale come tali, oggettività intenzionali della coscienza personale.”⁸⁹

L'approccio metodologico di Husserl dischiude così un ampio campo di analisi, di cui le pagine delle *Ideen* danno già un consistente profilo. L'attenzione fenomenologica, di là dalle opportune astrazioni della scienza naturalistica, può ora volgersi al concreto dell'esistente e per questo può cogliere la figura della persona non solo come apertura coscienziale sul mondo, bensì come un'apertura più che generica, singolare, unica.

“Ogni cosa ha una sua specie. Conosciuto il genere, si conosce tutto. L'uomo invece ha un genere individuale, ogni uomo un ge-

⁸⁷ Ivi, § 49, pp. 183-184; tr. cit., p. 188.

⁸⁸ Ivi, § 50, pp. 185-186; tr. cit., p. 190.

⁸⁹ Ivi, § 50, p. 189; tr. cit., p. 193.

nere diverso. [...] Lo *spirito* non è l'io astratto, l'io degli atti della presa di posizione; è invece la *piena* personalità, è l'uomo-io, l'io prendo posizione, penso, valuto, agisco, realizzo certe opere ecc.”⁹⁰

In questo senso l'essere della persona è appunto anche sempre l'essere di uno *stile* singolare di vita:

“... l'io è *persona*, una persona realmente unitaria, anche in un senso superiore, quando possiede uno stile unitario complessivo nei suoi modi di decidersi, giudicando, volendo, valutando, valutando esteticamente; ma anche uno stile unitario del modo in cui certe cose ‘gli vengono in mente’ (egli è, per esempio, un uomo a cui vengono in mente molte cose nel campo della matematica), del modo in cui gli si presentano certe analogie, in cui opera la sua fantasia involontaria, ma anche nel modo proprio della sua appercezione nella percezione, nella peculiarità della sua ‘attività memorativa’ (quello è un uomo che ha buona memoria). Distingue con facilità o con difficoltà, reagisce più rapidamente o più lentamente di un altro attraverso le sue associazioni involontarie ecc. L'uomo ha in questo un tipo generale multiformemente determinato, ogni uomo ha un particolare tipo individuale.”⁹¹

La persona, dunque, come coscienza singolare e attiva verso il mondo circostante, un mondo che è fatto di cose, ma che è ancora prima mondo di persone, che si danno in “una *relazione coscienziale reciproca*”, reagendo l'uno sull'altro con le proprie motivazioni, con il proprio sguardo sul mondo circostante: persone – suggerisce Husserl – che “sono date le une alle altre come *compagni*, non come *oggetti* bensì come *controsoggetti* che vivono ‘insieme’, che intrattengono un commercio reciproco, che sono in un reciproco riferimento, attualmente o potenzialmente, negli atti dell'amore e dell'amore contraccambiato, dell'odio e dell'odio ricambiato, della fiducia e della fiducia ricambiata, ecc.”⁹². Ma – si noti – l'apertura sul mondo, su questo mondo di persone che Husserl definisce anche come “mondo dello spirito”⁹³, non va intesa nel modo di una prossi-

⁹⁰ Ivi, § 60, d, p. 274 – § 61, p. 280; tr. cit., pp. 273, 279.

⁹¹ Ivi, § 61, p. 278; tr. cit., p. 276.

⁹² Ivi, § 51, p. 194; tr. cit., p. 198. In questa sede si può solo ricordare, ma è pur sempre doveroso farlo, che il tema dell'intersoggettività è stato ampiamente dibattuto da Husserl non solo nel quinto capitolo delle sue *Cartesianische Meditationen*, ma ben prima e in un'interrotta serie di riflessioni, raccolte postume nei tre volumi dal titolo *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität*, I. Nijhoff, Den Haag 1973. Si veda su questo punto anche la seconda parte del presente volume.

⁹³ Ivi, § 51, p. 196; tr. cit., p. 201.

mità semplicemente immediata. Il *mondo circostante* è, per la coscienza dell'uomo per se stessa guidata da un riferimento assoluto⁹⁴, un *orizzonte aperto, infinito*. Husserl può così concludere con una domanda che è già un'affermazione:

“La ‘infinità’ del mondo non designa forse, invece che un’infinità trasfinita (come se il mondo fosse una cosa in sé compiuta, onnicomprensiva, una collettività chiusa di cose, contenente però un’infinità di cose), una ‘apertura’?”⁹⁵

Di questa apertura sull'infinito si fa più esplicitamente partecipe Max Scheler, che del metodo husserliano si è servito per un'indagine più propriamente etica e antropologica. Nelle sue opere più importanti, dedicate all'etica materiale dei valori e alla teoria della simpatia⁹⁶, Scheler ha, infatti, delineato un'antropologia che, al suo centro, ha proprio una teoria della persona. Questa è intesa, non in modo dualistico con un corpo fisico (*Körper*) e un'anima spirituale, bensì come un'unica realtà: come l'intreccio di un corpo vivente proprio (*Leib*) e di un io psichico. In tal senso – aggiunge Scheler – si può formulare della persona una definizione così articolata:

“*persona è l'unità-di-essere concreta in se stessa essenziale di atti di diversa natura, tale da darsi in sé (non quindi pròs 'ēmās) prima d'ogni essenziale differenza d'atto e, in particolare, prima della differenza tra percezione interna ed esterna, tra volontà interna ed esterna, tra sentire, amare, odiare nella propria interiorità o nella sfera dell'alterità ecc. L'essere della persona 'fonda' tutti gli atti essenzialmente diversi.*”⁹⁷

La *concretezza* dell'essere personale è qui intesa come singolarità di conoscenza, di volizioni, di emozioni: “ogni persona finita è un *individuo* e in quanto *persona* lo è unicamente in virtù del particolare

⁹⁴ Alla fine del II libro leggiamo, fra l'altro: “*Gli spiriti non sono, appunto, unità fenomeniche, bensì unità di nessi assoluti di coscienza, più precisamente: unità egologiche. E le manifestazioni sono correlati dei nessi di coscienza, che hanno un loro essere assoluto [...] Il correlato come tale trova il suo punto di riferimento nelle persone e nei loro vissuti, il cui essere assoluto precede l'essere relativo delle manifestazioni*” (§ 64, pp. 301-302; tr. cit. 299).

⁹⁵ Ivi, § 64, p. 299; tr. cit., p. 297.

⁹⁶ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916 (poi in *Gesammelte Werke*, Bern 1971 ss., vol II); tr. it. di G. Caronello, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1923 (poi in *Gesammelte Werke*, vol VII); tr. it. di L. Pucci, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980.

⁹⁷ *Der Formalismus...*, cit., pp. 382-383; tr. cit., p. 473. Sulla nozione di *Leib*, corpo proprio, si vedano in quest'opera le ampie analisi nelle pp. 397- 420; tr. cit. pp. 491-523.

contenuto della sua esperienza-vissuta (interna o esterna), cioè grazie a quanto essa pensi, voglia, senta ecc. e neppure solo grazie al corpo che le è proprio (alla sua estensione spaziale ecc.)⁹⁸.

Questa singolarità non va però fraintesa nei modi esclusivi dell'individualismo o del solipsismo. La persona è per se stessa relazione: relazione con il proprio corpo vivente, con la propria psiche, con le altre persone, con il mondo delle essenze e dei valori spirituali, con la sfera dell'assoluto e del divino. Essa è, quindi, nello stesso tempo sempre individuale e sociale, autocosciente e "aperta al mondo" (*Weltoffen*). Il rapporto tra persona e mondo è individuale, nel senso che ogni persona ha e conosce il *suo* proprio mondo. Di più, la pluralità delle visioni e dei mondi personali non esclude, per Scheler, anzi implica la loro unità: un'unità sottesa ai molti e – stando al tempo in cui Scheler scrive *Der Formalismus*⁹⁹ – anche correlato di una persona infinita, Dio, che è persona delle persone. Se, infatti, l'uomo è concepito a immagine di Dio, ogni persona è chiamata a riprendere nella sua singolarità l'unicità onnicomprensiva di Dio. Ed è appunto su questo sfondo unitario che poi la relazione interpersonale si disegna sulla base di un sempre possibile, simpatetico consentire. La relazione interpersonale, nel suo modo più proprio, non si pone, infatti, mai come un rapporto oggettivante, dato che ogni persona – proprio per la sua interiore singolarità – non si dà ultimamente a conoscere come un oggetto. L'unità originaria, la parentela che attraversa la moltitudine delle persone, permette invece un rapporto concreto che, quando si dà, è appunto di tipo simpatetico: *concompiere* con l'altro i suoi stessi atti spirituali, attraversarli con la simpatia e l'amore.

La simpatia è la condizione che ci permette di superare noi stessi, per aprirci all'irriducibile alterità degli altri. Quando poi la simpatia si dischiude nell'amore, allora è la profondità dell'altro che viene toccata, la sua intimità ideale. L'amore è, per così dire, l'unico luogo in cui la persona può propriamente esistere. Scrive Scheler:

“... per la persona individuale si ha che essa è data assolutamente solo *attraverso* e *nell'atto* dell'amore, che quindi anche il suo valore in quanto individuo ci è dato solamente nello svolgimento di questo atto. L'oggettività come 'oggetto dell'amore' è come il

⁹⁸ Ivi, p. 371; tr. cit., p. 459.

⁹⁹ Si ricordi che, a partire dal 1922, si apre in Scheler una crisi religiosa che lo porterà ad abbandonare il teismo per un forma di "panenteismo".

luogo in cui solitamente esiste la persona e in cui dunque può anche emergere.”¹⁰⁰

Ma l'amore non è che il punto più alto nel plesso delle relazioni interpersonali, che prima sono scandite in una gradualità di valori a cui sono correlati gradi crescenti di relazioni: la massa, la comunità vitale, la società giuridica e infine appunto la comunità dell'amore. L'amore, proprio in quanto mette in luce il valore oggettivo più alto, sta al vertice della vita personale e delle sue relazioni. Il corollario metafisico di quest'altezza porta poi – lo si è già accennato – all'idea di Dio, che, come concretizzazione assoluta di ogni valore, non può essere inteso se non appunto come persona delle persone, persona infinita e, nella sua profondità essenziale, amore. Se, infatti, si considera che per Scheler la *concretezza* della vita personale non ha un significato di tipo relativistico, si deve poi aggiungere che l'apertura della persona sul mondo porta già in sé il pensiero di una totalità compiuta, di un principio unitario, assoluto, che – specularmente alla struttura della persona – va appunto inteso come persona delle persone:

“Chi parli di pensiero *concreto* o di volere *concreto* presuppone già in virtù di tali termini il tutto della personalità: egli si riferirebbe, altrimenti, solo ad astratte essenze d'atto. La concretezza inerisce però come tale all'essenza – e non solo alla posizione della realtà. Chi quindi dica e ponga 'il' concreto mondo assoluto e non si riferisca unicamente al proprio specifico mondo, pone contemporaneamente e senz'ombra di dubbio anche la concreta persona di Dio. [...] L'unità e l'unicità del mondo non sono però fondate sull'unità della coscienza logica (su cui si fonda solo l'unità degli oggetti della conoscenza, che devono a loro volta inerire, per loro essenza, ad un 'mondo') e tanto meno sulla 'scienza' (quale particolare modo di conoscenza simbolica ed universalmente valida degli oggetti esistenzialmente relativi) o, infine, su una qualche radice spirituale della cultura, bensì sull'essenza d'un concreto Dio personale; analogamente, ogni comunità ontologica di persone individuali non si fonda su una qualche 'legalità della ragione' o su una astratta idea della ragione, bensì unicamente sulla possibile comunità di queste persone con la persona delle persone, cioè sulla *comunità con Dio*. Tutte le altre comunità di carattere morale e giuridico si *fondano su* una tale co-

¹⁰⁰ *Wesen und Form...*, cit., p. 168; tr. cit., p. 249.

munità. Ogni *amare, contemplare, cogitare, velle* è quindi per sé intenzionalmente congiunto con *un mondo concreto*, con il macrocosmo, colto in quanto forma di *amare, contemplare, cogitare et velle... in Deo.*¹⁰¹

In tal modo, stando negli anni in cui scrive le opere qui ricordate, Scheler ritiene di poter riprendere in termini speculativi la concezione personalistica della teologia cristiana: una concezione che avrebbe integrato, se non rovesciato, la concezione greca dell'amore come *eros* che tende all'alto, verso la perfezione, per sostituirvi la dimensione dell'amore come *agape*, cioè come condivisione e dono gratuito per l'altro. Ma, anche nell'ultima fase del suo pensiero, pur avendo abbandonato l'idea di un Dio personale, Scheler tornerà a dire che "occorre comprendere in un'unica intuizione la rigorosa necessità della connessione che sussiste fra coscienza del *mondo*, di *se stessi* e del concetto formale di Dio. [...] *La coscienza del mondo, di sé e di Dio formano un'unità strutturale indissolubile*".¹⁰²

Possiamo ora tornare a Edith Stein.

1.2 Fenomenologia e metafisica della persona

Il tema della persona è fra i più ricorrenti nell'opera della Stein. L'eredità del metodo husserliano, così come il richiamo di Scheler alla questione dei valori, restano un'eredità costante nel suo pensiero. A partire dal 1922, dopo la sua conversione al cattolicesimo, la ricerca della Stein si arricchisce di nuove prospettive. Lo studio di Tommaso d'Aquino, di cui traduce le *Quaestiones De Veritate* (1928), la dischiude sempre più intensamente alla ripresa del pensiero classico. Ma anche l'incontro con la mistica carmelitana e la stessa lettura della *Vita* di Teresa d'Avila costituiranno un punto decisivo nell'elaborazione del suo pensiero. Cerchiamo ora di ripercorrere i tratti essenziali di questi incroci. In prima battuta, possiamo notare come l'eredità husserliana e quella di san Tommaso convergano nella definizione di persona quale corpo "vivente, animato e spirituale"¹⁰³.

¹⁰¹ Ivi, p. 396; tr. cit., pp. 490-491.

¹⁰² M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, pp.106-107; tr. it. di G. Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Angeli, Milano 2000, pp. 167-168.

¹⁰³ Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein* (1936), in *Edith Stein Gesamtausgabe* (in seguito ESGA), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000 ss., vol. 11-12, p. 310; tr. it. di L. Vigone, *Essere finito e essere eterno*, Città Nuova, Roma 1999, p. 386.

Ma a ben vedere, restando al piano della fondazione fenomenologica, la definizione trova il suo punto d'avvio nella distinzione già richiamata da Husserl, fra corpo fisico (*Körper*) e corpo vissuto (*Leib*). Il vissuto della propria corporeità manifesta appunto l'unità sostanziale dell'uomo, dove corpo e spirito non sono giustapposti, dove l'esperienza della propria corporeità è esperienza di una corporeità per se stessa attraversata da una coscienza. Possiamo, certo, metterci a distanza dal nostro corpo e considerarlo in termini oggettivi, così come deve farlo la scienza positiva, ma all'origine resta pur sempre l'autopercezione di una corporeità animata, vivente, portatrice di conoscenza.

“Il corpo vivente (*Leib*), in quanto tale, è caratterizzato e distinto dal corpo (*Körper*) puramente materiale di cui è costituito, dal fatto che tutti i suoi stati e tutto ciò che gli accade è sentito o può essere sentito. Tutto ciò che è corporeo-vivente (*Leibliche*) ha una *parte interna*; dove c'è il corpo vivente, vi è anche una vita interiore. Il corpo vivente non è semplicemente un *corpo che percepisce*, ma in quanto corpo vivente *appartiene* necessariamente a un soggetto che, attraverso di esso, sente, di cui rappresenta la forma esteriore e che, grazie ad esso, è posto nel mondo esteriore ed è capace di dargli forma.”¹⁰⁴

In questa definizione ciò che soprattutto conta è il ruolo che il vissuto del corpo gioca nella vita della persona quale apertura sull'essere: il ruolo di una *disposizione* che permette alla coscienza di *dar forma* al mondo.

Di nuovo, vale qui la lezione di Husserl che diceva della coscienza incarnata come d'un punto situato nello spazio e nel tempo, un *punto zero* da cui può dischiudersi una singolare cognizione del mondo. La Stein ne parla nel modo di una singolarità unica e irripetibile, come d'un luogo originale da cui la visione del mondo è informata e guidata alla rivelazione d'un senso: “una ‘luce interiore’ che illumina il flusso del vivere [...] e rende possibile raccogliere nell'unità di un ‘vissuto’ le ‘fasi’ che defluiscono continuamente”¹⁰⁵. Ma, appun-

¹⁰⁴ Edith Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, in *Edith Stein Werke* (in seguito EDW), Herder, Lovain-Freiburg in B. 1952-1998, vol. 6, p. 172; tr. it. M. D'Ambra, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in *E. Stein, Natura, persona, mistica*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 87-88.

¹⁰⁵ *Einführung in die Philosophie*, cit., pp. 106-107; tr. it. di A. M. Pezzella, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998, p. 152.

to, è questa singolarità del punto di vista, della situazione, che fa di ogni persona un'unicità irripetibile:

“In quanto forma strutturale l'io è qualcosa di generale che appartiene necessariamente ad ogni coscienza, ma, in quanto forma del vivere è un individuo assoluto di una persona e la globalità dei suoi vissuti che grazie a questa appartenenza allo stesso io costituiscono l'unità di un flusso di coscienza, è assolutamente individuale. Innanzitutto questa individualità dell'io puro e dei suoi vissuti non è pensata come una differenza qualitativa, piuttosto soltanto come un essere-se-stesso-e-nessun-altro. È qualcosa che non si può esprimere a parole, ma si può solo mostrare. Proprio in questo senso dobbiamo considerare ogni persona come un individuo assoluto.”¹⁰⁶

La persona, dunque, come “realtà unica”, come “unità di corpo vivente ed anima”, che in quanto tale costituisce una visione unica sul mondo: una visione che è attraversata da uno stile, da un carattere proprio, irripetibile¹⁰⁷.

Ed è poi appunto questo *carattere* che rinvia a una profondità dell'io: una profondità che costituisce la fonte preziosa di ogni senso e che, però, come vedremo fra poco, implica anche il limite e la mai adeguabile ultimità dell'essere persona.

Nelle pagine della Stein questi due aspetti si alternano opportunamente, in un rapporto dialettico che va dal basso all'alto e dall'alto al basso, e che infine permette di disegnare una via di asceti verso il compimento di sé. Dalla profondità dell'anima, dal nucleo orientativo della coscienza la persona può sporgersi per accogliere il mondo e per accoglierlo secondo una scala di valori di cui essa dispone, dall'origine, nella sua intimità. Sembra qui che la Stein rinvii a un *a priori* del senso come a una luce per il rischiaramento dell'essere:

“Il nucleo della persona, che si dispiega nel carattere, è imprugnato di questa colorazione individuale e ne costituisce l'unicità inscindibile del carattere. Nello stesso tempo esso si imprime nell'aspetto esteriore della persona, dà forma al suo corpo vivente

¹⁰⁶ Ivi, p. 104; tr. cit., pp. 149-150. Ma altrove questo pensiero viene integrato in senso qualitativo, solo che la scansione della vita personale viene approfondita nella dimensione dello spirito: “Ogni persona spirituale [...] ha la sua qualità, che conferisce ad ogni proprio atto, indipendentemente dalla sua struttura personale e lo distingue dagli atti di un'altra persona” (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, cit., p. 207; tr. it. di A. M. Pezzella, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996, p. 321).

¹⁰⁷ *Einführung in die Philosophie*, cit., pp. 102-103; tr. cit., pp. 146-147.

(attraverso il quale diventa 'espressione') mostrandosi nella sua anima in modo puro e non misto [...] Sì, ogni vita spirituale è diretta verso l'esterno, è un accogliere il mondo. La vita dell'anima, però, non è *soltanto* questo o, per meglio dire, lo è in un senso del tutto determinato. Nel sentire l'io vivente non *accoglie* soltanto il mondo dei valori e dunque il mondo dotato dei valori, ma lo riceve *in sé*. 'In sé' – vale a dire apre la sua propria anima e lo accoglie. L'anima è il centro della persona, il "luogo" in cui quest'ultima è presso se stessa. [...] L'anima ha profondità – e ci si riferisce proprio a questo quando si parla di 'profondità dell'io' –, e alla scala dei valori corrisponde di volta in volta una profondità nella quale 'meritano' di essere accolti."¹⁰⁸

Così, da questa profondità dello spirito, l'uomo "esce da sé, senza lasciare se stesso, in un mondo che gli si schiude". Ma questa profondità è data tutt'uno con la corporeità e, dunque, con i limiti propri del suo consistere in uno spazio e in un tempo, con l'oscurità e il peso della sua materia.

"La persona umana porta e comprende il 'suo' corpo e la 'sua' anima, ma nello stesso tempo è portata e compresa in essi. La sua vita spirituale si innalza da una profondità buia, come una fiamma di candela che splende, ma che è alimentata da una materia che di per sé non splende. Splende senza essere interamente luce: lo spirito umano è visibile per sé, ma non è completamente trasparente; è in grado di illuminare altre cose, ma non di penetrarle perfettamente. Abbiamo già imparato a conoscere la sua oscurità: per la sua luce interiore esso conosce la sua vita presente, ma il passato è pieno di lacune, l'avvenire si può prevedere nei suoi particolari solo con una certa probabilità, più che altro è indeterminato e incerto, anche se nonostante questa indeterminazione e incertezza è comprensibile; l'origine e il fine sono inaccessibili [...] E la vita presente certa immediatamente è il riempimento fugace di un attimo, che subito sprofonda e sfugge. L'intera vita cosciente non si identifica col 'mio essere', assomiglia alla superficie illuminata di un abisso oscuro, che si manifesta attraverso questa superficie. Se vogliamo capire l'essere della persona dell'uomo, dobbiamo cercare di penetrare in questa profondità oscura."¹⁰⁹

¹⁰⁸ Ivi, pp. 136-137; tr. cit., p. 184. Il tema del nucleo era stato analizzato dalla Stein già nel 1922 nei suoi *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, cit., pp. 204-215; tr. cit., pp. 244-255.

¹⁰⁹ *Endliches und ewiges Sein*, cit., pp. 310-311; tr. cit., pp. 386-387. Si avverte qui l'eco di Pascal. Il richiamo sembra del resto esplicito, quando la Stein, poco dopo, così scrive:

L'essere della persona si dà dunque solo nell'incessante penetrazione di sé e del suo mondo, verso un "duplice al di là": l'abissale al di là della vita interiore, che colgo nelle pieghe stesse della mia carnalità, e lo sterminato al di là delle cose e degli uomini che mi circondano¹¹⁰.

La persona non è così un campo chiuso. Con un chiaro richiamo alla tradizione mistica del Carmelo, la Stein ne parla come di un "castello interiore":

"Non è puntiforme come l'*Io puro*, ma è uno spazio, un castello con molte abitazioni, dove l'io si può muovere liberamente, andando ora verso l'esterno, ora ritirandosi sempre più verso l'interno. [...] È l'essenza dell'anima, con le proprietà e capacità in essa radicate, che si schiude alla vita e assorbe ciò di cui ha bisogno per diventare ciò che deve essere. Questa essenza con le sue proprietà specifiche dà al corpo, e ad ogni attività spirituale personale, la sua impronta caratteristica e da questa si diffonde."¹¹¹

In sintesi, raggiungiamo così una più precisa definizione della persona intesa come l'unità "da cui sgorga tutta la vita dell'io e che è cosciente di sé, si identifica col corpo e con l'anima, li abbraccia e racchiude spiritualmente".

E ancora: la persona "in quanto io che abbraccia il corpo e l'anima, che illumina conoscendo e che domina con la volontà il supporto che sta sotto e sopra al composto di anima e corpo, o la forma della pienezza coabbracciante"¹¹².

"Proprio questo distingue l'essere dell'anima spirituale dall'essere dell'anima sensibile e del puro spirito. L'uomo non è un animale, e neppure un angelo, è l'uno e l'altro insieme. È legato ai sensi in modo diverso dagli animali, e la sua spiritualità è diversa da quella degli angeli" (Ivi, p. 316; tr. cit., p. 393).

¹¹⁰ Ivi, pp. 311-315; tr. cit., pp. 387-392.

¹¹¹ Ivi, pp. 318, cfr. pure pp. 320-321; tr. cit., p. 395, cfr. p. 398. Altrove la Stein parla, a questo riguardo, della persona come di una "trascendenza", come di un'identità che si dà in tutti i suoi vissuti senza mai esaurirsi in essi: "L'intera persona non vive in ogni vissuto. Ma in ogni vissuto – cioè quello che ha 'profondità' – vengono alla luce le caratteristiche individuali, la 'qualità semplice', e più ci sono livelli personali e perciò livelli dell'anima, più sono attualizzati. Si dovrà quindi parlare di una 'trascendenza' dell'anima rispetto ai vissuti ai quali essa partecipa, perché la profondità, dalla quale proviene il vissuto e che nel vissuto si apre alla coscienza, si illumina solo in questo punto come un lampo e nonostante questo diventar cosciente e nonostante il sapere fondato su tale coscienza, rimane sempre posta al di là, oscura ed inattingibile" (*Einführung in die Philosophie*, cit., pp. 176-177; tr. cit., p. 227).

¹¹² *Endliches und ewiges Sein*, cit., p. 320; tr. cit., pp. 397, 398. La dizione del "composto di anima e corpo" e quella che diffusamente stabilisce la differenza tra anima e spirito potrebbero indurre il sospetto di impianti ancora dualistici. Ma la Stein precisa, almeno quanto alla seconda coppia, che "con questo non si vuole dire che spirito e anima nell'uomo si trovino l'uno accanto all'altra. È l'anima spirituale che ha un molteplice svi-

Si deve però completare questa sintesi disponendosi a un piano superiore e proprio sulla via dell'ascesi che la metafora del "castello inferiore" già suggerisce. L'ambiguità della persona sta, come si ricordava, nell'essere da un lato, verso il basso, pesantezza pur sempre legata al regno della natura, alla finitezza spaziotemporale del flusso corporeo, dall'altro nell'essere destinata a una trascendenza, a un di là, verso l'alto. Ma il movimento della trascendenza verso la moltitudine e la ricchezza dell'essere resterebbe indefinito e infine "esposto al vuoto" se non si riferisse alla pienezza complessiva e assoluta dell'essere, se non traguardasse dal regno della natura a un altro regno. Alla passività della propria natura animale la persona può contrapporre l'esercizio della propria libertà, ma una libertà senza un progetto complessivo di vita, senza un centro portatore di senso, sarebbe appunto tanto indeterminata quanto vuota. Il passaggio alla vita personale si ha dunque solo quando sia "caratterizzato dal conseguimento del centro, della posizione dalla quale il soggetto psichico può ergersi a persona libera"¹¹³. E di questo centro, appunto perché deve darsi come una nuova e più alta ricomprensione di senso, la Stein parla come di un "altro regno", che è *guida dall'alto*, regno dei cieli o della Grazia, sfera spirituale che emana da Dio¹¹⁴. Può essere illuminante al riguardo, e anche per il suo chiaro rinvio di marca teologica, questo singolare passaggio:

"Contrapponiamo alla vita *naturale-spontanea* dell'anima una vita avente una struttura essenzialmente diversa, che vogliamo chiamare (con un termine ancora da spiegare) *liberata*: la vita dell'anima che, non viene mossa dall'esterno, ma *guidata dall'alto*. Questo *dall'alto* è, allo stesso tempo, un *dall'interno*, poiché per l'anima essere innalzata nel regno dei cieli significa essere impiantata totalmente in se stessa. E viceversa: essa non può trovare appoggio sicuro in se stessa senza essere elevata al di sopra di se stessa – proprio nel regno che sta in alto. Mentre viene condotta in se stessa e, per questo, ancorata all'alto, viene allo stesso tempo *recintata*, sottratta alle impressioni del mondo e all'essere

luppo dell'essere. La separazione non si deve intendere nel senso di dividere lo *spirito (mens)* dalla sensibilità, intendendo l'uno come parte superiore e l'altra come parte inferiore dell'anima, o – in senso ancora più stretto – come se nella parte superiore risiedesse lo *spirito (intellectus)* in quanto possibilità di conoscere, limitato in rapporto alla volontà. Secondo la sua essenza più intima l'anima è *spirito (spiritus)*, e questa essenza sta al fondamento della formazione di tutte le sue forze" (Ivi, pp. 387-388; tr. cit., p. 473).

¹¹³ *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, cit., p. 139-141; tr. cit., pp. 54-56.

¹¹⁴ Ivi, p. 144; tr. cit., p. 59.

abbandonata senza difese. Con il termine *liberato* abbiamo inteso proprio questo. Il soggetto psichico liberato, come quello naturale-spontaneo, coglie il mondo con lo spirito. Anch'esso riceve nella sua anima le impressioni del mondo, ma l'anima non viene messa immediatamente in movimento da queste impressioni. Essa le coglie proprio a partire da quel centro per mezzo del quale è ancorata all'alto; le sue prese di posizioni scaturiscono da questo centro e vengono ad essa prescritte dall'alto. Questo è l'*habitus* interiore dei *figli di Dio*.¹¹⁵

1.3 La relazione interpersonale e l'empatia

Non potremmo chiudere questo capitolo sulla Stein, senza far cenno alla sua visione del rapporto interpersonale, un tema che la occupò intensamente sin dal tempo della sua dissertazione di dottorato¹¹⁶. Lo ricordo qui solo per quel tanto che può aiutarci a comprendere la costituzione dell'essere persona.

La cognizione dell'altro si dà attraverso quel vissuto analogico, che la Stein, seguendo l'insegnamento del maestro Husserl¹¹⁷, indica col nome di *Einfühlung*, "empatia" o – come altri traduce – "entropatia": quel vissuto originario in cui la realtà dell'altro viene a presenza secondo quei modi che potrei riconoscere nel vissuto stesso della mia vita e che tuttavia avverto nello stesso tempo come non miei, come non coincidenti con l'esperienza che ho di me stesso. Analogia, appunto, ovvero identità e differenza di me e dell'altro:

“Mi pongo dentro il corpo percepito, come se fossi io il suo centro vitale e compio un impulso ‘quasi’ dello stesso tipo che potrebbe causare un movimento – percepito ‘quasi’ dall'interno che si potrebbe far coincidere con quello percepito esternamente.”¹¹⁸

Dunque, l'empatia come una partecipazione, come un “intreccio di esperienza di sé e di esperienza dell'altro”¹¹⁹. Senza poter entrare

¹¹⁵ Ivi, p. 138; tr. cit., pp. 52-53.

¹¹⁶ *Zum Problem der Einfühlung*, pubblicata nelle parti II-IV nel 1917, Reprint, Kaffke, München 1980; tr. it. di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985.

¹¹⁷ Il tema dell'intersoggettività in Husserl vede la luce con le *Meditazioni cartesiane* nel 1931, ma come si è già ricordato aveva occupato Husserl già da molto prima. L'allieva Stein aveva potuto, fra l'altro, frequentare ampiamente i manoscritti del suo maestro.

¹¹⁸ *Einführung in die Philosophie*, cit., pp. 151-152; tr. cit., p. 200.

¹¹⁹ Ivi, p. 163; tr. cit., p. 213. Nella tesi sull'empatia il concetto era già espresso dicendo che “qui si tratta di un atto che è originario in quanto vissuto presente, mentre è non-originario per il suo contenuto” (*Zum Problem der Einfühlung*, cit., p. 9; tr. cit., p. 77).

nello sviluppo di questa tematica della reciprocità, va almeno sottolineato come essa dischiuda un nuovo capitolo nella costituzione della vita personale. Certo, la relazione con altri non è priva di difficoltà e di errori: la differenza, che pur sempre segna l'identità dell'altro, la mantiene come mai del tutto adeguabile, come un di là mai del tutto rivelabile. Si cela in questo la possibilità che da quella profondità e da quel nascondimento si levi l'inganno o la finzione di un'identità solo apparente¹²⁰. E tuttavia resta che l'incontro empatico con l'*altro*, quando possa darsi propriamente con verità, diviene un luogo costitutivo della vita personale:

“... la connessione motivazionale tra il vivere proprio e quello dell'altro fa apparire in ogni caso questo nella stessa vivacità di quello. Se lo vedo guardare il mondo con sguardo desto, allora gli attribuirò una percezione di questo mondo, lo stesso che percepirò anche io, soltanto che il mondo, se mi sostituisco empatizzando al suo posto e me lo presentifico da qui, si presenta in apparenze diverse rispetto alla mia propria percezione attuale. Eventualmente la variazione del mondo che *appare* all'altro supera ciò che viene determinato dallo spostamento del punto di vista. Le sue descrizioni mi possono insegnare che il mondo gli appare diversamente (per colori, forma e cose del genere), da come lo avrei visto ponendomi dal suo punto di vista.”

E però – aggiunge la Stein – questa diversità, proprio in quanto è vissuta empaticamente, apre me stesso a una nuova prospettiva sul mondo: mi pongo dal punto di vista dell'altro, che così diventa per me un nuovo “punto zero di orientamento”, un centro ulteriore per una più ampia visione del mondo¹²¹. Dall'incontro con l'altro e, mentre si vive nell'atto che “riconosce” l'altro, la persona ritorna a se stessa con un'accresciuta profondità di relazioni, con uno spesso d'essere che la sua solitudine non avrebbe mai consentito.

2. Martin Buber

Il pensiero di M. Buber si staglia sullo sfondo di una viva tradizione ebraica, chassidica in particolare¹²². Si comprende così perché l'idea di un Dio, tanto innominabile quanto tuttavia prossi-

¹²⁰ Cfr. *Zum Problem der Einfühlung*, cit., pp. 98-99; tr. cit., pp. 189-190; *Einführung in die Philosophie*, cit., pp. 153 ss.; tr. cit., pp. 201 ss.

¹²¹ *Einführung in die Philosophie*, cit., p. 166; tr. cit., pp. 216-217.

¹²² Il chassidismo nasce – com'è noto – in Ucraina, nella seconda metà del '700, quale mo-

mo e dialogicamente presente nella vita dell'uomo, sia alla base del suo concetto di persona, intesa appunto come relazione. Anche per Buber ciò che fa dell'uomo una persona è lo spirito, ma con l'avvertenza che non si potrebbe intendere lo spirito, se non come posizione responsabile di un rapporto: identità che sta per sé e che però viene a sé solo in forza di un plesso relazionale:

“... un uomo, per quanto si trovi come essere tra gli esseri e persino cosa tra le cose, è tuttavia categorialmente diverso da tutte le cose e da tutti gli esseri: perché un uomo non può essere realmente compreso senza che lo si comprenda anche a partire dal dono dello spirito, che, tra tutti gli esseri, è proprio solo dell'uomo, e cioè dello spirito implicato in modo decisivo nell'essere personale di quest'essere vivente: dello spirito che determina la persona. In particolare, intuire un uomo significa quindi percepire la sua totalità come persona determinata dallo spirito, percepire il centro dinamico che imprime a ogni sua manifestazione, azione e comportamento, il segno comprensibile dell'unicità. Ma tale intuire è impossibile, quando e fino a che l'altro è per me l'oggetto staccato della mia contemplazione, o addirittura della mia osservazione, perché allora questa totalità e il suo centro non si fanno conoscere all'osservazione; è possibile solo quando entro in relazione con l'altro in modo elementare, cioè quando egli per me diventa presenza. Perciò definisco l'intuire in questo senso speciale come il farsi presenza della persona.”¹²³

Sono tre gli elementi che caratterizzano questa definizione dell'uomo: la persona come relazione, come totalità dinamica, come unicità singolare. Partiamo dal primo elemento, che è il più strutturale e che, nel suo dispiego, già comprende gli altri.

Possiamo riprenderlo con una chiara citazione tratta da *Ich und du* (*Io e tu*):

“Sono tre le sfere in cui si instaura il mondo della relazione. La prima è la vita con la natura. Qui la relazione oscilla nel buio, al

vimento mistico-religioso dell'ebraismo. Conta qui sottolineare il suo carattere di rottura rispetto all'ebraismo tradizionale ortodosso, accusato di essere legato allo studio e al rispetto formale della Torà. Alla base del chassidismo sta la figura del pio (*chassid* significa appunto pio) e il concetto di devozione, che si manifesta pienamente nel sentimento della gioia e dell'unione con Dio, sino al vertice dell'estasi. Il lettore potrà comprendere dal seguito della nostra recensione in che modo il personalismo di Buber riprenda a suo modo la tradizione chassidica.

¹²³ *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1954), in M. Buber, *Werke, I. Schriften zur Philosophie*, Kösel e L. Schneider, München 1962, p. 278; tr. it. di E. Besozzi Jussi, *Elementi dell'interumano*, in M. Buber *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Po-

di sotto della parola. Le creature reagiscono di fronte a noi, ma non hanno la possibilità di giungere fino a noi, e il nostro dir tu a loro è fissato alla soglia della parola. La seconda è la vita con gli uomini. Qui la relazione è manifesta, in forma di parola. Possiamo dare e ricevere il tu. La terza è la vita con le essenze spirituali. Qui la relazione è avvolta nelle nubi, ma capace di manifestarsi, muta, ma creatrice di parola. Non usiamo alcun tu e tuttavia ci sentiamo chiamati, rispondiamo – costruendo, pensando, agendo: diciamo con il nostro essere la parola fondamentale, senza poter dire tu con le labbra. Ma come possiamo rapportare al mondo della parola fondamentale ciò che è al di fuori della parola? In ogni sfera, attraverso ogni cosa che si fa presente lanciamo uno sguardo al margine del Tu eterno, in ognuna ve ne cogliamo un soffio, in ognuna ci appelliamo al Tu eterno, in ogni sfera secondo il suo modo.”¹²⁴

In questo passo, che potremmo assumere quale manifesto dell'intero pensiero buberiano, l'asse della relazione ci ritorna come costitutivo della persona: la *parola fondamentale* che la individua è appunto quell'*io-tu*, che, appena adombrato nella relazione col mondo (l'*esso*), si fa evidente nella relazione interumana per darsi poi, in eccedenza, nel campo superiore delle “essenze spirituali”. L'*io*, inteso come il *proprium* della persona, può dunque affermarsi solo perché presuppone un *tu* o, quanto meno, un *esso*: si dà e si costituisce solo nella relazione e fuori di questa sarebbe impensabile. La relazione sta, appunto, all'origine della via personale, sicché si potrebbe persino dire che l'*io* “è un prodotto tardivo, originato dalla cesura delle esperienze originarie, dalla separazione dei due un tempo uniti”. In questo senso, la relazione vale per Buber come una sorta di trascendentale, come un *a priori* della stessa coscienza.

“All'inizio è la relazione: categoria dell'essere, disponibilità, forma che comprende, modello dell'anima; all'inizio è l'*a priori* della relazione, il *tu innato*.”¹²⁵

Si può, a questo punto, notare come il pensiero di Buber sia qui particolarmente vicino a quello di Ferdinand Ebner (1882-1931), di cui va ricordato soprattutto lo scritto *Das Wort und die geistige Realität* (*La parola e le realtà spirituali*) del 1921, di poco precedente

ma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 304.

¹²⁴ *Ich und Du* (1923), in *Werke*, cit., I, p. 81, cfr. pp.146-147; tr. it. di E. Besozzi Jussi, *Io e tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 62, cfr. p. 133.

¹²⁵ Ivi, p. 96; tr. cit., p. 78.

all'*Io e tu* (1923) buberiano¹²⁶. Anche per Ebner la persona è costituita essenzialmente come relazione e, nella relazione, attraverso il "tu": l'io ha innanzitutto una natura "tuale", è costituito all'origine dalla "tuità" (*Dubatftigkeit*).

Un altro aspetto di questa prossimità con Buber va cercato anche sul piano teologico, giacché anche per Ebner lo statuto ontologico della relazione si forma con la parola della creazione che ha fatto dell'uomo un tu di fronte a Dio. È questa "tuità" originaria che poi si reduplica nei rapporti interumani: ognuno è sin dalla nascita un tu per un altro e, appunto in forza di questa relazione e della parola che gli è rivolta, potrà venire a se stesso, all'autocoscienza della propria identità¹²⁷. Ma torniamo a Buber.

2.1 Il doppio movimento dello spirito

Nella fase più tarda del suo pensiero Buber riprende la sua definizione di persona con un'articolazione dialettica che, a prima vista, sembrerebbe correggere la prospettiva del principio relazionale e del contrasto che per esso si dà fra l'io e l'esso e insieme fra l'io e il tu:

"L'atto del porre in contrasto, condotto in modo giusto ed esauriente, porta alla ricomprensione del principio in quanto tale. Per questa via guadagniamo la prospettiva in base alla quale il principio dell'essere uomo non è semplice, ma doppio, si costituisce in un doppio movimento, e in modo tale che un movimento è il presupposto dell'altro. Chiamo il primo movimento distanziarsi originario, il secondo entrare-in-relazione. Che il primo sia presupposto dal secondo dipende dal fatto che si può entrare in relazione solo con un esistente distanziato, o meglio: con uno che è diventato un autonomo star di fronte."¹²⁸

In questo nuovo dettato, sembrerebbe che il punto costitutivo della

¹²⁶ F. Ebner, *Das Wort und die geistige Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner-Verl., Innsbruck 1921; tr. it. di P. Renner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998. Va notato, del resto, che Buber nella sua postfazione a *Il principio dialogico (Per la storia del principio dialogico)*, (1954) ricorda più volte l'opera di Ebner.

¹²⁷ *Ibidem*, si vedano in particolare i primi due *Frammenti*, pp. 84 ss.; tr. cit., pp. 141 ss.
¹²⁸ *Urdistanz und Beziehung* [1950], in M. Buber, *Werke*, cit., I, pp. 411-412; tr. it. di E. Besozzi Jussi, *Distanza originaria e relazione*, in M. Buber *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 280. L'inizio del passo potrebbe essere reso meglio così: "Il porsi a distanza, condotto in...". Infatti, il termine usato da Buber è *Abhebung*, che più che "contrasto", esprime l'atto del distanziarsi.

persona venga collocato nella primitività dell'io rispetto alla relazione. Ma Buber invita a "osservare bene la duplicità del principio", avvertendo che la primitività e il distanziarsi dell'io costituisce il presupposto cognitivo, non la costituzione del rapporto io-tu: "non l'origine, ma il presupposto"¹²⁹. Come a dire che la struttura relazionale resta pur sempre il fondo originario, ontologico dell'essere umano, ma che questo non può farsi evidente e non può dispiegarsi nel concreto dell'esistenza se non sulla base di una presa di coscienza, se non nei modi di un'iniziativa dei poli in relazione. E l'iniziativa può darsi, d'altra parte, verso il dispiego o verso la dimissione del rapporto, che però resta pur sempre come condizione di ogni movimento interpersonale.

Aggiunge, infatti, Buber:

"A questo punto prende l'avvio l'effettiva storia dello spirito, proprio come una storia che ha la sua eterna scaturigine nella misura in cui il secondo movimento [la *relazione*] partecipa all'annunciarsi del primo [l'*io*], nella misura dell'influire-dell'uno-sull'altro, dell'effetto reciproco e dell'effetto che tutti e due insieme producono. L'uomo può distanziare senza entrare essenzialmente in relazione con quanto ha distanziato; può riempire lo stesso atto del distanziare con l'intenzione di giungere alla relazione, che solo da quello è resa possibile; può compiere l'atto della relazione nel riconoscimento dell'effettività fondamentale della distanza originaria; tuttavia i due movimenti possono anche lottare tra loro, perché ciascuno scorge nell'altro un ostacolo alla propria realizzazione; e, infine, in momenti e forme di grazia, dalla più possente contraddizione può scaturire l'unità, come superamento della contraddizione."¹³⁰

Dire dell'unità possibile e del superamento della contraddizione è anche dire di un principio di senso, senza del quale l'esercizio della relazione non potrebbe poi darsi. Buber ne parla come di un principio trascendentale, come di un *a priori* che attraversa e accomuna la totalità del reale: è il principio dell'essere, che dà senso e che, proprio in quanto principio, si dà senza poter essere oggetto di una domanda o di una dimostrazione.

"Il senso ha una garanzia. Nulla, nulla può più essere senza senso. Tu non sai come indicare il senso, non sai come determinarlo,

¹²⁹ Ivi, p. 415; tr. cit., p. 284.

¹³⁰ Ivi, pp. 415-416; tr. cit., p. 284.

non ne possiedi una formula e un'immagine, e tuttavia esso è per te più certo delle percezioni dei tuoi sensi. [...] Il senso può essere accolto, ma non sperimentato; non può essere sperimentato, ma può essere attuato; è questo ciò che intende fare con noi. La garanzia non vuole restare chiusa in me, ma nascere al mondo con me.”¹³¹

Ritourneremo su questo risvolto etico del senso, che non è un pensiero astratto, bensì quel principio primo che appunto vuol “nascere al mondo con me”. Per ora va sottolineato come il richiamo dell'ultimo senso coincida con quella ultimità che dall'inizio si è ricordata come ricorrente in tutte le relazioni: “In ogni sfera, attraverso ogni cosa che si fa presente, lanciamo uno sguardo al margine del Tu eterno, in ognuna ve ne cogliamo un soffio, in ogni tu ci appelliamo al Tu eterno, in ogni sfera secondo il suo modo”¹³². Dio, dunque, spesso malamente nominato è qui avvertito come “un soffio”, di là dagli insensati discorsi sulla sua essenza, ed è insieme intuito come verità sottesa alla cognizione di ogni ente, di ogni relazione. Dio come relazione di tutte le relazioni:

“Chi dice la parola Dio e intende realmente il Tu, qualsiasi sia l'illusione di cui è prigioniero, dice il vero tu della sua vita, che non tollera di essere limitato da nessun altro e con cui è in una relazione tale da includere tutte le altre.”¹³³

Questa radicalità onniabbracciante è precisata da Buber con una singolare paradossia. Ogni relazione nel mondo, proprio mentre unisce e include, implica, infatti, un'esclusione: l'*io* non è l'*esso* e non è il *tu*, ma è un *sé*, quel *sé* che si contrappone all'*esso* e al *tu*, come questi si contrappongono all'*io*. Inclusione ed esclusione qui sono sempre implicate, ma non possono coincidere. In Dio, relazione di tutte le relazioni, si dà invece il paradosso della loro coincidenza.

“Ogni relazione reale nel mondo è esclusiva; l'altro irrompe in essa e vendica la propria esclusione. Soltanto nella relazione con Dio l'esclusione incondizionata e l'incondizionata inclusione sono una cosa sola, ove è compreso l'universo.

Ogni relazione reale nel mondo poggia sull'individuazione; questa è la sua delizia, perché solo così è garantito il riconoscersi reciproco dei diversi; e questo è il suo limite, perché a causa sua fal-

¹³¹ *Ich und du*, cit., p. 153; tr. cit., pp. 139-140, traduzione leggermente mutata.

¹³² *Ivi*, p. 81; tr. cit., p. 62.

¹³³ *Ivi*, p. 128; tr. cit., p. 112.

liscono il pieno conoscere e il pieno essere conosciuti. Ma nella relazione perfetta il mio tu comprende il mio io, senza esserlo, il mio limitato conoscere si schiude in un illimitato essere conosciuto.

Ogni relazione reale nel mondo si compie nello scambio di attualità e latenza, ogni isolato tu deve trasformarsi nella crisalide dell'esso, per poter di nuovo mettere le ali. Ma nella pura relazione la latenza è soltanto il prender fiato dell'attualità, in cui il tu rimane presente.”¹³⁴

2.2 Singolarità della persona

Buber può infine aggiungere che, proprio in forza di questa identità di esclusione e di inclusione, proprio per essere relazione assoluta, Dio va inteso per se stesso come persona: persona assoluta. In quanto radicato in essa, si deve allora dire dell'uomo che è persona, perché Dio è persona¹³⁵. Ma in che senso bisogna intendere che l'uomo è persona proprio in relazione all'assoluta persona di Dio? Richiamando la grande lezione di Kierkegaard, Buber dice che ogni uomo vive la sua relazione in forza della sua singolarità, unica e irripetibile. Il compimento di ogni singolarità si dà infine solo in quella relazione “grazie alla quale l'uomo esiste”, che in sé comprende e raccoglie il senso di ogni relazione. Per un verso, questo rinvio può essere spiegato dicendo che il porsi davanti a Dio è la relazione che “esclude tutte le altre relazioni; più precisamente quella che, per la forza della sua essenzialità unica, bandisce ogni altra relazione nel regno dell'inessenzialità”¹³⁶.

E però – distaccandosi da Kierkegaard – Buber aggiunge che questo non vuol dire che il singolo, per essere propriamente se stesso, deve

¹³⁴ Ivi, pp. 145-146; tr. cit., p. 131. Nella postfazione a *Ich und du* del 1957, Buber ribadisce e spiega il carattere paradossico di queste affermazioni: “Come può”, così si domanda, “il Tu eterno essere nella relazione contemporaneamente esclusivo e inclusivo? [...] A ben vedere, la domanda non è su Dio, ma sulla nostra relazione con lui. E tuttavia, per poter rispondere, devo parlare di lui. Infatti la nostra relazione con lui è così al di là di ogni opposizione, in quanto è. Naturalmente si deve solo parlare di ciò che Dio è nella sua relazione con un uomo. E anche questo si deve esprimere solo nel paradosso; più esattamente: con l'uso paradossale di un concetto; ancora più esattamente: con il legame paradossale di un soggetto con un attributo che ne contraddice l'usuale contenuto” (Ivi, p. 168; tr. cit., p. 155).

¹³⁵ Ivi, pp. 169-170; tr. cit., pp. 156-157. Anche qui la nozione di “persona assoluta” costituisce una inevitabile ma accettabile paradosia. Buber può, infatti, aggiungere che qui la “contraddizione deve cedere al più alto punto di vista”.

¹³⁶ *Die Frage an den Einzelnen* (1936), in *Werke*, cit., I, p. 228; tr. di A. M. Pastore, *La domanda rivolta al singolo*, in *Il principio dialogico*, cit., p. 240.

porsi essenzialmente in rapporto *solo* con Dio. Kierkegaard si sarebbe messo così in contraddizione rispetto al suo maestro Gesù che aveva legato in uno i due comandamenti dell'Antico Testamento: "ama Dio con tutte le tue forze" e "ama il tuo compagno come te stesso"¹³⁷.

Aggiunge Buber:

"Un Dio che si raggiungesse escludendo le sue creature non sarebbe il Dio di tutti gli esseri, in cui ogni essere trova il proprio compimento. Un Dio in cui si incontrino solo le strade parallele del singolo a Dio è il 'Dio dei filosofi' scambiato per il 'Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe'."¹³⁸

In questa prospettiva – e anche riconciliandosi con il dettato di Kierkegaard – Buber può aggiungere che:

"Dio non si libra sulla sua creazione come su un caos, egli l'abbraccia. È l'io infinito che fa di ogni esso un tu. Il singolo corrisponde a Dio quando abbraccia il pezzo di mondo che gli è stato affidato, come Dio abbraccia divinamente la creazione. Il singolo realizza l'immagine di Dio, nella misura in cui gli è personalmente possibile, quando con tutto il suo cuore dice tu agli esseri che vivono intorno a lui. [...] Non può essere che la relazione della persona umana con Dio nasca dal trascurare il mondo; quindi il singolo deve portare con sé nella devozione della sua vita senza ridurlo, il mondo, quanto del mondo gli viene porto e affidato secondo la sua vita, e senza restrizioni, deve renderlo partecipe della sua devozione. Non può essere che il singolo trovi le mani di Dio, se stende le mani al di là della creazione; deve stendere le braccia sul mondo increscioso, il cui vero nome è creazione, e solo allora le sue dita si stenderanno nell'ambito del lampo e della grazia."¹³⁹

2.3 Sentieri in utopia

Si comprende come Buber giunga a tradurre l'impegno della vita personale anche in termini di responsabilità storica. Il considerare tutte le cose nella prospettiva dell'assoluto deve infatti tra-

¹³⁷ Ivi, p. 229; tr. cit., p. 241. Buber preferisce la traduzione reale dell'ebraico *rea'* con "compagno" (*Genosse*) e non con "prossimo" (*Nächste*) com'è più ricorrente nella tradizione cristiana.

¹³⁸ Ivi, p. 230; tr. cit., p. 242. È qui evidente il riferimento a Pascal.

¹³⁹ Ivi, pp. 235, 244; tr. cit., p. 247, 257.

dursi anche nello sforzo di ordinare gli eventi dell'esistenza nell'orizzonte di una totalità di senso, dove nulla sta per sé, dove la bontà della vita viene a darsi solo nel possibile compimento delle reciprocità. Buber ha parlato a questo riguardo di un'autentica tensione utopica, intesa non come una forma sterile dell'immaginario politico, bensì come un "atteggiamento critico" verso il presente, nello sforzo attivo di conformarlo "nell'intensità luminosa dell'assoluto"¹⁴⁰. Così, l'essenziale costituzione "religiosa" della persona finisce per tradursi, come già in Mounier, nella forma di un personalismo comunitario, in cui singoli e comunità vivono nell'interattività di un unico valore, in cui la centralità di un possibile compimento e la consapevolezza concreta delle situazioni si danno "nell'incontro di immagine e destrezza plastica"¹⁴¹. Possiamo chiudere questo paragrafo con un passaggio conclusivo di *Sentieri in Utopia*. È una definizione, semplice ed esemplare, della dialettica o della reciprocità che lo spirito utopico interpone fra idea dell'assoluto e relatività storica:

"L'autentica essenza della comunità va vista nel fatto, palese o nascosto, che essa ha un centro. Il suo effettivo sorgere si può comprendere solo tenendo presente che i suoi membri hanno col centro un rapporto comune e superiore a qualsiasi altra relazione: il cerchio è tracciato dai raggi, non dai punti della circonferenza. E non si può riconoscere l'originalità del centro se non se ne riconosce la trasparenza verso il divino. Ma quanto più il centro appare terreno, attaccato, cosa di creature tanto più esso è vero e trasparente."¹⁴²

3. Romano Guardini

Nel 1925 Guardini porta a compimento quella che, a giusto titolo, almeno sul piano teoretico, viene considerata la sua opera

¹⁴⁰ *Pfade in Utopia* (1950), in *Werke*, cit., I, p. 844; tr. it. di A. Guadagnin, *Sentieri in Utopia*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, p. 17 (dove il termine "assoluto" traduce liberamente il tedesco *Unbedingten*, incondizionato). Poco dopo Buber torna a notare che nella vera utopia "domina l'intenzione di dare l'avvio, partendo da una conoscenza spregiudicata, non dogmatica dell'uomo e delle condizioni presenti, a un mutamento di entrambi per eliminare le contraddizioni che formano l'essenza del nostro orientamento sociale. Muovendo incondizionatamente dalla concreta situazione della società odierna, questo orientamento punta lo sguardo, con chiarezza sgombra da velleità dogmatiche, sulle tendenze che favoriscono appunto quel mutamento e che sono ancora nascoste nel profondo della realtà, oscurate dalle altre tendenze possenti e palesi. A ragione si è detto che in senso positivo ogni intelligenza progettatrice è utopistica" (Ivi, p. 848; tr. cit., p. 21).

¹⁴¹ Ivi, p. 1002; tr. cit., p. 172.

¹⁴² Ivi, p. 999; tr. cit., p. 169.

maggiore: *Der Gegensatz (L'opposizione polare)*¹⁴³. Vi si configura una visione relazionistica del mondo, quale plesso di polarità opposte e interagenti, come, per esempio, divenire-stabilità, immanenza-trascendenza, atto-struttura, progresso-conservazione, libertà-determinismo, cuore-intelletto ecc. Opposti che non si contraddicono, se non quando sono dati o pensati in modo esclusivo, nella loro purezza, e che invece sono per implicarsi reciprocamente. Ogni parte della vita si oppone ad altre parti con la propria identità e con la propria qualità e tuttavia “ogni parte presuppone e sostiene necessariamente l'altra, senza la quale non può né sussistere, né essere pensata; e ciò a tal punto che in ognuna delle parti la vita è la stessa”, vita che però “è più di ogni parte, più della loro somma totale”.¹⁴⁴

3.1 L'idea di persona

Su questo sfondo si configura, nel suo fluire ma anche nella sua identità, l'idea stessa di persona:

“Non esiste il puro fluire. Perché vi possa essere il fluire, questo deve per lo meno contenere in sé qualcosa di statico; quantomeno l'identità di ciò che fluisce e l'invarianza della direzione, anche se il tratto è breve. Così il vivo fluire contiene necessariamente un elemento del significato opposto: la durata, lo stato. Di fatto poi l'autoesperienza del vivere evidenzia anche un altro aspetto. Noi scopriamo di essere qualcosa di costruito; una struttura stabile. [...] Il nostro essere e la nostra coscienza contengono il dato immutabile della costruzione, della forma fissa, della struttura che si afferma e che è capace di resistenza. Ci percepiamo come un mondo, come un ordine di misure fisse, come tensioni che si mantengono a vicenda in uno stato duraturo. E questo in tutto, perfino nel nucleo della persona, che appare come centro strutturale, punto fermo di riferimento, titolo di possesso duraturo, forma, 'volto'.

Vita è stato; vita è struttura; vita è solidità. L'inquietudine occidentale fa coincidere la 'vita' con il 'movimento'. In realtà vita è

¹⁴³ *Der Gegensatz. Verruche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, (1925), in R. Guardini, *Werke*, Grünewald, Mainz/Schöningh, Paderborn, 1998, vol. 30; tr. it. di G. Sommovilla, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in R. Guardini, *Scritti filosofici*, Fabbri, Milano 1964, vol. I. E da poco comparsa una nuova traduzione di G. Colombi, *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto vivente*, in R. Guardini, *Opera omnia*, vol. I, Morcelliana, Brescia 2007, alla quale mi riferisco per le citazioni italiane.

¹⁴⁴ Ivi, p. 82; tr. cit., p. 141.

anche la maestà e la tranquillità del riposare, dello star fermo, dell'ergersi, della monumentale struttura arcuata. È l'inconfondibile identità della figura e del volto. La vita è tanto più viva, quanto più profonda è la calma, più salda è la condizione, più imponente l'ergersi, più ampia ed immobile la volta che dall'alto sovrasta, più chiaro il volto, più indistruttibile la figura. Così ci sperimentiamo come qualcosa che dura; come identità che nel mutamento si conserva; come persistente continuità nel fluire; come figura che permane nel fondo di ogni trasformazione. Proprio in ciò consiste la forza vitale e si mostra la vita: non mutare, vincere la transitorietà; imporsi nel fluire; rimanere uguali nel cambiamento. E quanto più accentuata è la forza vitale, tanto più pienamente la vita si conserva."¹⁴⁵

Come ogni individualità vivente, la persona si dà dunque in un divenire che è insieme durata e ricerca di un equilibrio, di una misura ritornante nel molteplice degli spazi e dei tempi. Ma ciò che distingue l'umana persona da ogni altro vivente è la sua *interiorità*, che Guardini intende come capacità di azione e di creazione, soprattutto come capacità di cercare significati e valori, come donazione di senso (*Sinngebung*).

“Ciò è manifesto nel modo più limpido in quell'attività la cui mira è di costruire qualcosa affinché sia. Non per raggiungere uno scopo, ma per manifestare un significato: non produrre un utile, ma per creare una forma espressiva. Ciò avviene nella pura opera d'arte e nell'autentico simbolo. Anche qui una distinzione qualitativa divide il fare dell'uomo da ogni specie di prestazione animale. Questa rappresenta una funzione dell'organismo; quello è determinato dal significato che legittima se stesso. Un animale può esser bello, muoversi graziosamente, stupendamente cantare; mai farà un'opera d'arte, è tutto e solo natura. Dietro all'opera d'arte c'è l'intimità spirituale, che esperisce il significato e gli conferisce una forma con la sua stessa forza generatrice. In tal modo si rivela nella maniera più limpida l'essenza del creare; ma si può inferire da ciò che anche nell'opera che tende allo scopo, la quale a tutta prima appare come il risultato delle immediate tendenze formatrici della vita, esiste qualcosa d'altro. Se noi chiamiamo 'tecnica' il contenuto delle attività finalistiche, si dimostra, ad un esame più vicino, che anch'essa nel profondo nasce da una genuina volontà creatrice. Un puro finalismo vitale non sospin-

¹⁴⁵ Ivi, pp. 36-37; tr. cit., pp. 96-97.

gerebbe mai l'uomo nel rischio della tecnica. Questa, nel profondo, tende a qualcosa di essenzialmente diverso dalla costruzione del nido nell'uccello o della rete nel ragno. L'attività dell'animale, dal punto di vista del fine, produce elevati effetti. Essi sono perfetti dal principio alla fine; ma proprio questa perfezione mostra che essi non hanno a che fare con il genuino creare, perché la loro è la perfezione della pura natura. Le forze che qui sono all'opera appartengono alla stessa specie di quelle da cui sorge anche l'organismo. Ciò che esse operano è come un prolungamento degli organi. Nessuna opera d'uomo raggiunge questa perfezione, ma non perché essa è da meno, bensì perché è da più. Nasce dallo spirito, dalle sue tensioni e dal suo rischio; appunto per questo è, in un senso direttamente naturale, meno sicura. La sua sicurezza è di specie diversa, spirituale; riposa nel significato, non nell'essere immediato."¹⁴⁶

Questa capacità di significazione, questa interiorità significativa fa della persona un *Io*, una singolarità insostituibile che sta in sé e dispone di sé.

“Persona significa che io, nel mio essere, in definitiva non posso venir posseduto da nessun'altra istanza, ma che mi appartengo. Posso vivere in un tempo in cui esiste la schiavitù, e un uomo può acquistare un altro uomo e disporre di lui. Ma l'acquirente non esercita il suo potere sulla persona, bensì sull'essere psicofisico [...] La persona come tale sfugge al rapporto di proprietà. Persona significa che io non posso essere usato da nessun altro, ma che io sono il mio fine. [...] Persona significa che io non posso essere abitato da nessun altro, ma che, in rapporto a me sono solo con me stesso; non posso essere rappresentato da nessun altro, ma io sono garante per me; non posso essere sostituito da nessun altro, ma sono unico.”¹⁴⁷

Altrove, dopo aver detto che la persona è infine “autoappartenenza in interiorità e dignità”, Guardini aggiunge con termini simili:

“Interiorità significa che io, essendo persona, sono in me, presso di me, e, invero, esclusivamente. Significa che nessuno può ‘entrare’, se non gli apro questa interiorità. Anzi da un certo punto in avanti non la posso ulteriormente aprire, anche se volessi. Qui

¹⁴⁶ *Welt und Person. Versuche zur christliche Lehre von Menschen* (1939), in *Werke*, cit., vol. 7, pp. 117-118; tr. it. di G. Sommariva, *Mondo e persona*, in R. Guardini, *Scritti filosofici*, vol. II, cit., pp. 76-77.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 121-122; tr. cit., pp. 79-80.

comincia l'intima solitudine della persona, a cui solo Dio ha accesso. Nell'interiorità la persona è nascosta e al sicuro. Tutto ciò che viene dall'esterno: osservazione, calcolo, violenza, analisi psicologica e suggestione non arrivano qui dentro. L'interiorità rappresenta il fatto dell'autoappartenenza secondo l'aspetto immanente. Ne ha anche uno trascendente: la dignità. La persona sta essenzialmente al di sopra del contesto naturale delle cose e del loro operare è 'elevata'. È tale da richiedere profondo rispetto. Appunto in ciò è sottratta ad ogni elemento di violenza, ad ogni calcolo, ad ogni classificazione usurpante. Questi due momenti dell'interiorità e della dignità determinano insieme il fatto dell'autoappartenenza in modo che la persona non possa venir calcolata, irreggimentata, scrutata, posta sotto obiettivi, usata, afferrata. Solo essa dispone di sé. E ciò che la riguarda trova la sua realizzazione solo se insieme poggia anche sulla sua iniziativa."¹⁴⁸

Il tema dell'interiorità e della sua segretezza si traduce, come si è visto, nell'esigenza del rispetto. Ma questo – torniamo a leggere *Mondo e persona* – diviene autentica partecipazione quando si lasci guidare dallo stupore per quel segreto e per quella interiorità:

“Persona è quella realtà di fatto che evoca di continuo lo stupore esistenziale. È la più intelligibile delle cose – nel senso più letterale della parola: che ‘io sono io’ è per me la verità che assolutamente si capisce da sé e comunica il suo carattere ad ogni altro contenuto. Ma nello stesso tempo è un mistero inesauribile che io sia io; che io non possa essere espulso da me neppure dal più forte avversario, ma soltanto da me stesso o neppure, del tutto, da me stesso; che io non possa essere sostituito neppure dall'essere più nobile; che io sia il centro dell'essere, come anche tu e come anche lui, e così via. E tutte le altre luci sprigionate da questa sfera del mistero che rotea nello spirito.”¹⁴⁹

Sono due e decisivi i corollari che discendono da quest'impostazione. Per un verso si deve dire che la singolarità della persona, proprio

¹⁴⁸ *Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen* (1926), ora in *Unterscheidung des Christlichen*, in *Werke*, cit. vol. 23/1, 1994, pp. 49-50; tr. it. di Omar Brina, *Sulla sociologia e l'ordine delle persone*, in *Opera omnia*, cit., vol. VI, 2005, pp. 228-229.

¹⁴⁹ *Welt und Person*, cit., p. 129; tr. cit., p. 85. In un altro testo di Guardini leggiamo analogamente che la persona, nella sua singolarità, porta con sé un carattere di fondo. E questo fa sì “che la persona, per l'intero periodo del suo sviluppo, resti sempre in ultima istanza uguale a se stessa pur nella grande molteplicità delle sue esperienze e azioni quotidiane e attraverso la varietà dei suoi destini. Fa sì che una caratterizzazione chiara e forte attraversi tutto il suo essere e il suo agire, e la distingua così come ‘questa’ persona dalle altre persone” (*Die Gefährdung der lebendigen Persönlichkeit* [1926], ora in *Wurzeln eines großen Lebenswerkes*, Grünewald, Mainz/Schöningh, Paderborn 2001, vol. II, p. 260;

in quanto è raccolta in un centro, è punto focale di sintesi, sguardo che a ogni cosa si volge in forza di una coscienza del Tutto: “A ogni punto dell’essere sente la sua Totalità. Attraverso tale esperienza la personalità può incontrare anche l’essere – può in genere ‘incontrare’ qualsiasi esistente, invece che imbattersi in esso. E può perciò incontrare anche se stessa, invece che soltanto essere e vivere ciò che è”¹⁵⁰.

Questa capacità riflessiva dal Tutto all’esistente implica in particolare – ed è il secondo corollario – che la persona sia per se stessa in relazione ad altri. E questo accade quando, all’incontro con altri, il rapporto cessa di darsi nella modalità “soggetto-oggetto”, quando cioè l’altro mi si manifesti nel suo volto come un tu. “Il primo passo verso il tu è quel movimento che ‘ritira le mani’ e libera lo spazio in cui possa aver libero corso l’autofinalismo della persona.”¹⁵¹ In questo spazio e nel passaggio che l’accompagna i volti s’incontrano e si svelano nella propria identità, in un reciproco riconoscimento di sensi e di valori.

Guardini non nasconde la delicatezza di questo passaggio, giacché la dimissione di una relazione meramente oggettiva espone la soggettività, che si concede al tu, ai possibili fraintendimenti e alle possibili finzioni del volto d’altri. La relazione io-tu vive nel rischio ed esige una vera non facile reciprocità. Conviene rileggere al riguardo quanto Guardini scrive con fine sensibilità fenomenologica:

“Davanti a un ‘oggetto’ l’uomo è compartecipe solo obiettivamente. La sua persona come tale è in riposo. Il suo volto interiore non si mostra. Egli ha le mani libere a muoversi come più gli piace. E impegnato solo con ciò che ha o con ciò che può, non con se stesso. Non appena però si trova come io di fronte a un tu, qualcosa affiora dentro. Non come quando un uomo, che fino adesso ha potuto nascondere il suo vero essere, diviene improvvisamente trasparente a un acuto osservatore; e neppure come quando cade una maschera o una mimetizzazione e d’un tratto abbiamo l’‘espressione’. No, ma invece scompare quella difesa che sta nella ‘obiettività’ (*Sachlichkeit*) dell’atteggiamento. Quando io, come io, guardo verso l’altro, divengo aperto e mi ‘mostro’. Però il rapporto resta incompiuto, se lo stesso movimento non si verifica anche dall’altra parte: si compie solo quando l’altro mi

tr. it., *La minaccia alla personalità vivente*, in *Opera Omnia*, cit., vol. VI, p. 203.

¹⁵⁰ *Welt und Person*, cit., p. 121; tr. cit., p. 79.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 134; tr. cit., pp. 88.

consente di diventare il suo tu. Ma quando lo consente veramente a me, non a uno qualunque intravisto in me; e a me come io sono, non come lui vorrebbe che fossi. Se ciò non avviene, tutto l'insieme resta penosamente incompiuto. Insorge anzi un sentimento di abbandono, perché nel vero divenire-tu c'è una disponibilità, alla quale è necessario corrispondere, se non è contraria all'onore. Ma se il moto ritorna, allora anche dall'altra parte cade la difesa della obiettività. Nello sguardo restituito il volto si apre, e nasce allora quel rapporto in cui gli occhi si guardano negli occhi. Solo ora si verifica il perfetto atteggiamento della persona. Solo ora pure si legano i destini in senso personale. Ciò non avviene già con il fondersi del soggetto in un oggetto – sia questo una cosa o un uomo trattato come cosa – poiché allora l'io è corazzato, e ciò che ne risulta è solo vantaggio o svantaggio, progresso o rovina. Il destino personale sorge solo nell'indifesa apertura del rapporto io-tu.”¹⁵²

Guardini passa poi a dire che la persona non “nasce dall'incontro, ma si attua solo *nell'incontro*”, suggerendo che in questo non va segnalato un semplice dinamismo, bensì una condizione d'essere¹⁵³. Il discorso assume allora una profondità ontologica.

3.2 *Nello spazio del linguaggio*

Anche questo nuovo approccio è, però, preparato con un rilievo fenomenologico, volto al concreto darsi della relazione ovvero ai modi del linguaggio. Il pensiero – osserva Guardini – “non è un atto preverbale dello spirito, che soltanto dopo, in base a una decisione o a un'intenzione particolare, passi nella parola, ma si compie fin dal primo momento nella forma d'un interiore discorso. La lingua non è un sistema di segni intelligibili attraverso i quali due monadi realizzano uno scambio, ma è lo spazio significante, in cui ognuno è innato e per mezzo di cui viene formato”¹⁵⁴. La lingua dunque, in quanto “spazio significante”, implica per se stessa una condizione originaria di intelligibilità di cui la parola non è che la manifestazione esteriore. Si comprende così perché Guardini rinvii la questione dell'incontro personale e quella della lingua alla figura evangelica,

¹⁵² Ivi, pp. 134-135; tr. cit., pp. 88-89.

¹⁵³ Ivi, p. 135; tr. cit., p. 90, corsivo mio. Il testo tedesco dice: “In der Begegnung entshet sie nicht, sondern sie aktuieret sich nur darin”.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 137-138; tr. cit., p. 91.

ma prima ancora greca, del *lógos*. L'intelligibilità delle cose e la sua comunicazione hanno la loro prima condizione nel fondamento stesso dell'essere: "In principio era la Parola e la Parola era presso Dio e la Parola era Dio" (Giovanni 1, 1). Il *lógos* dunque "esprime qualcosa che concerne l'essenza di Dio" e insieme il suo farsi parte nel molteplice dell'ente¹⁵⁵. Per questo – così conclude Guardini – il mondo si dà come parola di Dio e la Totalità dell'essere, che in ogni ente risuona, è a sua volta parola di Dio:

"... il mondo stesso ha carattere verbale: qui stanno i punti-tramite del dialogo. Il mondo è parlato da Dio all'uomo. Tutte le cose sono parole di Dio ad ogni creatura, la quale per sua essenza è destinata a stare nel rapporto io-Tu con Dio. L'uomo è l'ascoltatore costituito del Verbo-mondo. Deve essere anche colui che risponde. Per mezzo di lui tutte le cose devono ritornare a Dio nella forma della risposta."¹⁵⁶

In queste parole – dove l'uomo, il mondo e Dio sono messi in circolo – può infine riassumersi la visione guardiniana della persona: i tre termini sono qui intrecciati in un ordine ascendente di complessità e, in ultima istanza, si raccolgono nel principio stesso dell'essere. Il testo citato riprende, infatti, subito affermando che infine l'essenza della persona sta nel rapporto con Dio¹⁵⁷.

Non si deve però lasciare a se stessa questa definizione come un ideale armonico, ma anche astratto rispetto al concreto dell'esistente. Potremmo terminare la nostra rassegna ricordando, fra i tanti, due passaggi in cui Guardini si sottrae esplicitamente al possibile fraintendimento, nella consapevolezza del carattere storico della persona. La sua definizione sta nell'ordine dell'essere ma insieme in quello del dover essere e, per essere ben intesa, chiede che la dignità dei concetti si traduca soprattutto in una regola:

"Sappiamo di vivere non in una sfera ideale, ma storica; di non poter abbracciare la totalità delle opere, ma di dover sempre pagare un valore con un altro; sappiamo di dover scegliere. Sappiamo che tutte le realtà che vanno sotto il nome di professione, destino, ambiente, terra, comportano sempre una decisione; una

¹⁵⁵ Ivi, p. 139; tr. cit., p. 92.

¹⁵⁶ Ivi, p. 145; tr. cit., pp. 95-96. Questa prospettiva viene poi, nelle pagine seguenti, precisata da Guardini.

¹⁵⁷ *Ibidem*. Quest'affermazione è poi precisata in una prospettiva più propriamente cristiana, nell'ambito di una visione cristologica del *Lógos* e dunque nella dipendenza dalla Persona Cristo.

cosa deve essere fatta, scelta, presa, un'altra deve essere perduta, abbandonata. Così la nostra esistenza esterna sarà necessariamente frammentaria e vulnerabile. Ma proprio in questa dinamica, gli eventi causali e apparentemente insensati dell'accadere esteriore – che spesso turba, ostacola, pregiudica – vengono intercettati, rielaborati, superati e portati a compimento a partire dal di dentro.”

Dappertutto l'uomo preme per giungere dall'astratto al concreto, dalle forme e dai concetti alle cose, dalle quantità alle qualità, a ciò che è proprio delle cose (*Eigenschaft*); dai singoli componenti alla totalità e alla forma. Vediamo dappertutto l'uomo accostarsi alle cose concrete, aprire lo sguardo su di esse e concepire la sua vita come un incondizionato concreto con loro. Si potrebbe mostrare tutto ciò in molte situazioni, e rende felici il vederlo.”¹⁵⁸

¹⁵⁸ *Die Gefährdung der lebendigen Persönlichkeit*, cit., pp. 262, 280; tr. cit., pp. 205, 222.

VOCI DEL PERSONALISMO CONTEMPORANEO NELL'AREA ITALIANA

Il personalismo italiano, nasce alla fine del secondo conflitto mondiale, in un clima culturale ben diverso da quello che aveva provocato la nascita del personalismo francese. Non mancheranno nel seguito i dovuti confronti con il pensiero di Jacques Maritain e anche con quello di Emmanuel Mounier, ma le matrici originali del personalismo italiano vanno piuttosto cercate nel tempo in cui declina la forza dell'idealismo italiano, così come si era formato nei modi dell'attualismo gentiliano che tanto aveva inciso nella vita accademica e nella stessa cultura praticata dall'ideologia fascista¹⁵⁹.

Non si può dire che, nella nuova stagione di pensiero, la lezione dell'idealismo sia stata in tutto dimessa. Diciamo piuttosto che i suoi fermenti, quando non siano trapassati nelle forme critiche del problematicismo di Ugo Spirito (1896-1979) o nella ritrovata metafisica di Gustavo Bontadini (1903-1990), si sono per lo più risolti nei diversi modi di uno spiritualismo esistenziale. Da questo lato, sono ripresi anche i luoghi della trascendenza, seguendo però la via della tradizione platonica e agostiniana. Così, in particolare, in Armando Carlini (1878-1959), che dall'attualismo gentiliano discendeva, e così pure in Luigi Stefanini (1891-1956), le cui matrici non erano state gentiliane, ma che all'idealismo poteva pur opporsi appunto in forza della sua frequentazione sia di Platone e di sant'Agostino, sia dell'esistenzialismo contemporaneo.

1. Oltre l'idealismo

Prima di percorrere l'itinerario di Stefanini, fra le voci più rilevanti del personalismo italiano, converrà ricordare due figure emergenti nella prima metà del novecento filosofico dell'Italia, Car-

¹⁵⁹ Su questa differenza si veda anche Introduzione a *Il personalismo*, a cura di A. Rigobello, pp. 7 ss. e dello stesso autore, *Mounier e il personalismo italiano*, in Aa. Vv., *Mounier trent'anni dopo*, Vita e pensiero, Milano 1981, pp. 86-94.

lini appunto e poi anche Antonio Banfi (1886-1957): due pensatori molto distanti per estrazione teoretica, ma ugualmente indicativi nell'ambito di quel processo che dalla critica dell'idealismo fa discendere una decisiva apertura sull'idea di persona.

1.1 *Armando Carlini*

L'opera di Carlini non può forse definirsi personalista in senso stretto e tuttavia va segnalata come un passaggio emblematico dall'idealismo al personalismo spiritualista. Conviene dunque ricordarla a titolo introduttivo. Il distacco di Carlini dall'idealismo di Gentile, al quale era succeduto nella cattedra di Pisa sin dal 1922, era maturato ben prima della seconda guerra mondiale. Non è qui il caso di percorrerlo nei suoi momenti, ma possiamo ricordarlo nel punto decisivo con le parole che Carlini pronunciò nel 1948 nel corso di un convegno indetto dal Centro di Studi Filosofici di Gallarate:

“Io non potrei aderire più, oggi, a uno ‘spiritualismo assoluto’, in cui vien fatta coincidere la spiritualità umana con quella divina. Dov'è il punto vero, concreto, della distinzione? A mio parere, non fonda tale distinzione, quale reclama la nostra coscienza religiosa, oltre quella filosofica, la riflessione per cui il rapporto fra persona umana e persona divina vien ridotto a quello fra finito e infinito, temporale ed eterno, imperfetto e perfetto, ecc. Questo tema fu già messo innanzi da Cartesio e svolto da Spinoza; ripreso dal Fichte e svolto dal Gentile, ecc., dove Dio diventa l'Io assoluto o trascendentale nella distinzione, puramente formale, dall'io così detto empirico. Per me, invece, la distinzione è fondata su la natura spirituale propria dell'uomo, nel quale è presente, per la concretezza della persona, anche la corporeità, che lo lega al mondo. E il problema del rapporto – come si dice comunemente – fra anima e corpo, ovvero – come io preferisco esprimermi – fra il senso dell'esistenza come interiorità di autocoscienza e l'esistenza come esteriorità, costituisce il problema fondamentale e il vero punto di partenza, non solo per la metafisica criticamente fondata, ma anche per la giustificazione razionale di una fede veramente cristiana.”¹⁶⁰

Dunque ciò che ora diventa decisivo non è semplicemente la condizione finita dell'uomo, ma l'impossibilità d'intendere questa finitez-

¹⁶⁰ *Ricostruzione metafisica*, in *Atti del IV Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari – Aloisianum – Gallarate*, Padova 1949, p. 97.

za in termini di mera interiorità, come determinazione puramente spirituale. Se quanto passa nella coscienza di esistere può essere inteso come vita dello spirito, si deve peraltro pur ritenere che “l’umanità di questa spiritualità è nel suo essere legata al mondo dell’esperienza dalla corporeità, elemento anch’esso della sintesi esistenziale della persona”¹⁶¹.

La persona dunque si costituisce per un verso nel movimento interiore della coscienza che non ristà nei limiti della situazione, che è piuttosto tensione e trascendimento di ogni limite, ma, per altro verso e insieme, porta con sé la condizione del proprio limite corporeo e della pur sempre limitante passività rispetto al mondo che la circonda. Essa vive, sì, nel suo pensare secondo una misura interiore e trascendentale, ma questa trascendentalità va poi declinata in termini esistenziali e appunto entro quel rapporto, talora conflittuale, che sempre corre fra interiorità ed esteriorità.

In questo senso la persona – dice Carlini – non va considerata secondo figure mitiche. Essa è per se stessa *problema*, luogo permanente di criticità di cui si potrebbe dire con l’agostiniana confessione: “Quaestio mihi factus sum”¹⁶² (“Sono divenuto un problema per me stesso”).

È in questo senso che Carlini ha poi potuto declinare l’edificazione della vita personale secondo tre fasi: una fase “mondana”, una fase “estetica” e una fase “teologica”. Nella prima fase la persona è immessa nel mondo proprio in forza della sua corporeità: il rapporto interiorità-esteriorità vive in questa fase in termini estremamente realistici e prammatici. Nella seconda fase la dimensione estetica porta la relazione interiorità-esteriorità a una sovraesposizione: le cose sono intese e trascritte come realtà simboliche, come portatrici di un senso superiore, spirituale. Nella terza fase, la persona si ripiega su se stessa e si raccoglie, attraverso la duplice eppur unica via della filosofia e della fede religiosa, presso la fonte interiore della sua vita spirituale: riconosce nella personalità pura di Dio il principio vero della sua stessa personalità incarnata. In definitiva si può notare che per Carlini, mentre il richiamo alla corporeità costituisce la base per

¹⁶¹ A. Carlini, *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, in Aa. Vv., *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M. F. Sciacca, II ed., Marzorati, Milano 1947, pp. 238 ss.

¹⁶² Cfr. a questo riguardo in particolare: A. Carlini, *La vita dello spirito* (1921), Vallecchi, Firenze 1949; *Dalla vita dello spirito al mito del realismo*, Sansoni, Firenze 1959 e prima ancora *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, in Aa. Vv., *Filosofi italiani contemporanei*, cit.

evitare ogni concezione astratta o idealistica dello spirito, il tema dell'interiorità viene pur sempre offerto come il fulcro della vita personale.

La vera origine di un idealismo incarnato sta appunto “nel problema dell'interiorità e del rapporto, con cui questo è sorto anche storicamente, non al mondo in primo luogo, ma a Dio: come problema, cioè, d'immanenza e insieme di trascendenza dentro l'atto stesso dell'autocoscienza”¹⁶³.

1.2 Antonio Banfi

Il tema di una relazione dialettica fra exteriorità e interiorità, fra esperienza naturale ed esperienza spirituale, ritorna anche in Antonio Banfi, che a sua volta delinea un'idea di persona in chiara antitesi ai riduzionismi di tipo naturalistico come a quelli di marca idealistica. Banfi scrive ripetutamente, dopo gli anni '40, sul tema della persona e lo fa da un versante nient'affatto spiritualista. Tuttavia la sua posizione, è molto netta nel rifiuto di tesi riduzionistiche: i suoi scritti, per quanto non portati a termine prima della morte, sono al riguardo molto chiari. Dai due lati opposti, nota Banfi, da quello del naturalismo scienziato come da quello dell'idealismo, la persona finisce per essere persa nella sua identità più propria, per essere nient'altro che un'apparenza, un epifenomeno di un unico plesso sostanziale, fisico o spirituale che sia.

“Per l'uno come per l'altro la persona non è un reale metafisico, una struttura fondamentale della realtà; è piuttosto un dato empirico, che non si giustifica né si fonda in senso assoluto; o un epifenomeno che si risolve. E le ricerche tanto del naturalismo che dell'idealismo sono rivolte, piuttosto che a fondare e definire la persona e a porre in luce le categorie che corrispondono a tale definizione, a dar rilievo ai processi interni di sviluppo che ne infrangono i limiti apparenti e la rapportano al tutto in essa ed oltre di essa operante; processi che per il naturalismo hanno carattere di dissoluzione, per l'idealismo di superamento, essendo l'uno attento ai fenomeni biopatologici, l'altro ai fenomeni di cultura. Gli elementi naturali e spirituali della vita della persona, il rapporto di questa col mondo della Natura e dello Spirito, sono stati messi in viva luce: ma ciò che manca è l'idea della persona stessa, è la seria coscienza della sua esistenza concreta ed effettiva.

¹⁶³ A. Carlini, *Mito del realismo*, Sansoni, Firenze 1936, p. 104.

va, della sua autonomia, così che il suo essere appare piuttosto l'atto del suo risolversi."¹⁶⁴

Come si può notare dal testo appena citato, Banfi, mentre critica gli opposti monismi del positivismo e dell'idealismo, ne mantiene gli apporti fenomenologici, "gli elementi naturali e spirituali della vita della persona" che i due movimenti di pensiero hanno messo "in viva luce". Si tratta, però, di riprendere questi elementi prescindendo dalla loro proiezione in chiave metafisica, per considerarli invece in un orizzonte puramente fenomenologico. Non dovremo parlare di una natura e di uno spirito – nota appunto Banfi –, ma solo di un'esperienza naturale e di un'esperienza spirituale: esperienze opposte, antinomiche, che però si danno nell'unità della stessa persona. Sono esperienze

"che variamente si connettono, si negano, si sovrappongono, si assorbono, così che il loro rapporto è diversissimo [...], ma che in funzione della persona appaiono antinomiche: il momento naturale e il momento spirituale sono qui ciascuno posti nella sua universalità e autonomia, in quanto posti nella e per la persona e in reciproca antitetività e la persona è la vivente sintesi di tale antinomia.

Ciò appare in una caratteristica problematica, in fondo la problematica fondamentale della persona: morte ed immortalità: è mortale come natura, immortale come spiritualità. Ma tutto il gioco della problematica personale è qui: corpo e spirito; determinazione spaziale e temporale e dominio e legge superiore d'ogni determinazione spaziale e temporale e della sua propria, essere determinato e coscienza universale; sensibilità e pensiero, passione e volontà, ritmo naturale e disciplina spirituale.

Ora da questo punto di vista possiamo forse determinare il senso delle principali categorie della vita personale. La sfera dell'esperienza personale sfocia, alle sue estremità, nelle due sfere dell'esperienza naturale e spirituale, che in lei si tendono e contraddicono e fortemente si serrano. [...] La spiritualità è la sfera della universale conciliazione: dove l'ideale unità dell'io coincide con l'ideale unità del mondo; la naturalità è la sfera antitetica della differenziazione, della molteplicità – che è insieme continuità e discontinuità; differenziazione secondo una duplice direzione: un differenziarsi del tutto nel molteplice e rapportarsi astratto del

¹⁶⁴ A. Banfi, *La persona*, a cura di L. Sichirillo, Eventi, Urbino 1980, Manoscritto A, pp. 83-84 e quasi ugualmente Manoscritto B, p. 28.

molteplice nel tutto, che è l'essenza della spazialità, e un differenziarsi dell'uno in se stesso, nel suo stesso principio di unità."¹⁶⁵

La persona, dunque, si profila così nel modo di un movimento dialettico fra polarità opposte ma sempre complicate, come "sintesi antinomica di naturalità e di spiritualità". In che senso si può qui parlare di complicazione o d'incessante sintesi dialettica? Se si dà coimplicazione, deve darsi anche un concreto modo d'interessenza fra le due polarità opposte, fra la natura intesa prima di tutto come determinatezza corporea e lo spirito inteso come tensione all'universale. Ed è appunto in questo senso che Banfi introduce anche la funzione dell'anima: "Il corpo è determinatezza, lo spirito universalità, e in rapporto a essi, come libertà e concretezza insieme, l'anima è vita e coscienza". Di questa, con un sotteso richiamo platonico, Banfi parla come di una dimensione demonica: di nuovo, unità dialettica, indivisibile partecipazione fra estensione e inestensione, determinato e universale, corpo e spirito.

"... lo spirito, come spiritualità, è infinità, universalità, superspazialità, eternità; l'anima è l'unità vivente dell'uno e cosciente dell'altro, ed è la sintesi di vita e coscienza, ma insieme la perpetua rinascente loro antitesi. Di qui il carattere demonico dell'anima – terribile e olimpico insieme – la partecipazione all'una e all'altra delle sfere; e tutta la problematica dell'esperienza intorno alla sua natura – legata alla corporeità, come vita, o libera da essa e connessa all'idealità spirituale come coscienza, che noi possiamo attingere da tutta la tradizione mitica. Ma nel tempo stesso l'anima come attività è un continuo superar sé e uscir da sé, vivere nel mondo del molteplice e della natura, partecipare all'ordine concreto dello spirito: essa è l'inquietudine dell'uno e dell'altro, l'eccezione nella natura, lo scandalo negativo nella spiritualità obbiettiva. E ancora il corpo traluce d'anima, come lo spirito risplende di coscienza: l'anima è il loro tramite infinito, la loro connessione che sfugge a ogni fissità, è il dramma della realtà posto nel centro e vissuto come tale: non v'è aspetto del reale la cui tensione non trovi nell'anima il suo eco e la sua trasfigurazione. Per questo l'anima – e con essa l'uomo – è al centro dell'universo: perché è il punto di vita e di dinamicità assoluta."¹⁶⁶

¹⁶⁵ Ivi, pp. 50-51. Si può notare come questa parte del Manoscritto A, pur essendo chiara nella sua stesura, rivela una scrittura in qualche modo ancora provvisoria.

¹⁶⁶ Ivi, pp. 52-53 (Manoscritto A), cfr. pure p. 17 (Schema di lavoro).

Dunque, né dualismo privo di nessi reali né risoluzioni monistiche ma parziali, per riduzioni o dalla parte della natura corporea o dalla parte di quella spirituale, bensì “monismo unitario” e insieme “sintesi antinomica”: tale è la persona che Banfi può poi considerare nei suoi diversi livelli conoscitivi (percezione, coscienza, autocoscienza), ma anche nel suo concreto darsi nella vita attiva.

Da quest’ultimo dato, dove appunto la tensione all’universale dello spirito e la singolarità degli eventi si coniugano incessantemente, si fa infine più chiara quell’individuazione della vita personale che è “carattere”, “temperamento”, o anche “personalità” con “il suo concreto equilibrio speciale, assolutamente inconfondibile, in cui le varie attività, secondo i loro vari contenuti reagiscono direttamente tra loro”¹⁶⁷.

La persona, che così viene definita quale centro di sintesi, monismo unitario o sintesi antinomica, è dunque colta anche nella sua insostituibile singolarità. Si deve però avvertire che anche per Banfi l’affermazione della singolarità non va intesa in termini individualistici: “L’individualismo non è la coscienza, ma la retorica della persona fuori della sua vita, della sua attività”. La responsabilità della persona, al contrario, quanto più è volta ai valori universali dello spirito, secondo profili intemporalmente eterni (*sub specie aeternitatis*), tanto più sa e deve esercitarsi criticamente nel campo propriamente umano (*sub specie humanitatis*), nel concreto della vita, della cultura, del mondo.

Detto, a titolo conclusivo, con le parole stesse di Banfi:

“Quanto più la ragione coglie i problemi *sub specie aeternitatis*, tanto più la prassi deve realizzarsi *sub specie humanitatis*. La noia delle ideologie, l’amore ai problemi concreti e non nel loro isolamento, ma nella loro concreta sintesi umana, sono la manifestazione di questa situazione negli spiriti sani e forti. Si unisca a questo il senso della collettività, senso del suo essere e valere positivo, del suo dover valere proprio come collettività, comunità concreta e libera, fuori da sintesi ideologiche, da unità mitiche o mistiche, come da separazioni o antitesi di privilegio: comunità fresca, articolata, progressiva, la cui condizione è una libertà fondata sull’uguaglianza radicale e sui compiti e doveri umani che questa porta con sé. Solo l’uguaglianza e l’elasticità infinita dell’uguaglianza dà un contenuto alla libertà. Ma la libertà ha il suo

¹⁶⁷ Ivi, pp. 53, 59.

senso come movimento di una vita della comunità in cui veramente la persona realizza la sua realtà di natura e spirito, giacché nella comunità vive l'umanità."¹⁶⁸

1.3 Luigi Stefanini

Con Stefanini entriamo in una prospettiva strettamente personalistica, proprio perché l'idea di persona si dà come asse costitutivo di tutto il suo pensiero. Nel 1952, al termine dei suoi *Itinéraires métaphysiques*, egli poteva, infatti, così riassumere la propria teoresi: "L'io è il fatto primordiale e centrale dell'esperienza"¹⁶⁹, un'affermazione forte anche per la sua portata polemica sia verso la filosofia moderna, sia verso le derive irrazionalistiche di certo esistenzialismo contemporaneo.

Nel corso di un vivace dibattito filosofico presso il Centro di Studi Filosofici (1948), Stefanini aveva infatti sentenziato a questo riguardo che, per un verso, la filosofia moderna aveva estratto dalla soggettività "la *logicità senza la persona*", mentre, per altro verso, la filosofia contemporanea aveva estratto "dalla *soggettività la persona senza la logica*"¹⁷⁰. Si doveva dunque ripensare dalle radici la via del pensiero, non però astraendo dal vivo dell'esistenza personale, muovendo bensì dal concreto dell'esperienza. E, d'altra parte, non si doveva tornare alla realtà dell'esistenza senza avvertirne l'intima struttura razionale.

Le istituzioni della logica fanno dunque tutt'uno con l'esperienza prima della persona: non abbiamo, infatti, "nessuna esperienza né del pensiero che sia fuori dell'essere, né dell'essere che sia fuori del pensiero. Il primo dell'umana esperienza è l'intimità dell'essere nel pensiero e del pensiero nell'essere, nel *pensante*". In termini classici – aggiunge Stefanini – si deve dire che l'analisi di ciò che ci è dato primamente, il *per noi* (*próteron pròs 'emás*, primo per noi), è la con-

¹⁶⁸ Ivi, pp. 71-72.

¹⁶⁹ L. Stefanini, *Itinéraires métaphysiques*, Montaigne, Paris 1952, p. 100. Altrove leggiamo analogamente: "...il punto di partenza di ogni dimostrazione è l'esperienza che io ho di me stesso. L'io è il fatto primordiale e centrale dell'esperienza" (in Aa. Vv., *La mia prospettiva filosofica*, Liviana, Padova 1950, p. 205).

¹⁷⁰ In Aa. Vv., *Ricostruzione metafisica* (1948), Liviana, Padova 1949, p. 25. Con una redazione emendata dai riferimenti interni al dibattito congressuale, Stefanini ha poi ripreso il suo intervento nel volume *Metafisica della persona*, Liviana, Padova 1950, p. 7. In seguito mi riferirò direttamente a questa redazione, considerandola definitiva rispetto a quella del convegno gallaratese.

dizione per adombrare il senso stesso dell'essere, il *primum* ontologico (*próteron phýsei*, primo per natura)¹⁷¹. Altrove lo stesso pensiero ritorna con una più esplicita penetrazione:

“Io sono nel punto della consustanzialità dell'essere e del pensiero, perché sono la realtà viva e concreta di un pensante. Io sono l'essere che è in quanto si dice, si afferma, nella sua presenza a se stesso: nucleo ed energia insieme, ma energia intrinseca al nucleo e nucleo intrinseco all'energia: non pensiero *dell'*essere, ma essere che viene a sé dal suo atto e ha perciò a sé intrinseco il pensiero, pensiero *nell'*essere: sono, in una parola, persona. L'intima esperienza mi rivela che l'essere, nella sua natura personale, è essenzialmente il suo manifestarsi e il suo dichiararsi a se stesso: *Ens declarativum et manifestativum sui*.”¹⁷²

2. Il primato della persona e le sue costituzioni essenziali

La persona, dunque, come evento primordiale e centrale dell'esperienza, come *a priori*, su cui deve reggersi una corretta prospettiva filosofica. L'io – come si legge nell'ultimo lavoro dedicato da Stefanini all'estetica “costituisce l'unico *a priori* da cui si possa muovere senza apriorismi. Egli è l'assioma nel quale siamo insediati”¹⁷³. Di questa priorità Stefanini dà una giustificazione che possiamo definire fenomenologica:

“... il punto di partenza di ogni dimostrazione è l'esperienza che io ho di me stesso. L'io è il fatto primordiale e centrale dell'esperienza. [...] Il mio io mi accompagna poi per tutta la vita, con una presenza continua, tenace, insistente, che vuole essere protagonista in ogni mio colloquio con le cose, con gli altri, con Dio. Tutte

¹⁷¹ L. Stefanini, *Genesis nucleare della ricerca filosofica*, in Aa. Vv., *Attualità filosofiche* (1947), Liviana, Padova 1948, pp. 96-97.

¹⁷² *La mia prospettiva filosofica*, cit., pp. 207-208.

¹⁷³ L. Stefanini, *Trattato di estetica*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1960², p. 26. Una più distesa articolazione di questo asserto suona così: “Sul processo, che ci edifica moralmente, razionalmente, personalmente, dominano i principii primi, le categorie, le verità assiomatiche [...] Pascal ha perciò favoleggiato che le verità geometriche si reggono sul cuore, in quanto l'indimostrato è alla base di ogni dimostrazione, l'immediato alla base di ogni mediazione. Ma, per quanto la logica possa compiacersi di trasformare il concreto in astratto, l'unico principio primo, l'unica categoria, l'unica verità assiomatica che è preposta all'ordine della razionalità è l'io che non può smentirsi nei suoi acquisti particolari e perciò è in contraddittorio, almeno se vuol realizzare la sua natura profonda; l'io che è categoria, cioè forma che informa tutti i suoi contenuti empirici; l'io che è verità assiomatica, unico dogma preposto alla razionalità affinché essa possa adempiere un compito rigorosamente critico” (L. Stefanini, *Personalismo sociale* (1952), Studium, Roma 1979, p. 14).

le relazioni che io possa stabilire con la realtà circostante o sovrastante debbono passare attraverso questo punto di passaggio obbligato. Il punto centrale di ogni prospettiva che si distenda dinanzi a me non è sulla tela, ma nel mio occhio, nella mia coscienza. Se affermo qualche cosa di qualche cosa, cioè se formulo un giudizio, a questo giudizio è sempre sottinteso il giudizio primo che regge ogni convenienza esteriore: *Io giudico che*, [...] Non v'ha predicato che inerisca al soggetto di un giudizio (*subiecto inest praedicatum*), se entrambi non ineriscono all'atto personale che li pone o li riconosce come inerenti. Questa mia esperienza della centralità dell'io si itera in tutti coloro che dicono di sé io. [...] Ognuno di noi può anche riconoscere che ci sono altri centri di esperienza, oltre a quello con cui s'identifica, e che c'è un centro assoluto sul quale egli stesso gravita, insieme con tutti gli altri; eppure ciò su cui si graviterebbe, in tal modo, gravita a sua volta su ciascuno di noi per la centralità del nostro riconoscimento. Il cannocchiale con cui esploriamo il cielo dev'essere ben piantato sulla terra consistente della nostra personalità. C'è qualche cosa di tolemaico che persiste alla base di ogni visione copernicana del cosmo: l'astronomo è sempre al centro di quella volta stellata in cui va scoprendo centri di attrazione che trascendono infinitamente la centralità del suo sguardo e della sua posizione sulla terra. *Non v'ha partecipazione cosmica, sociale, metafisica che non debba essere mediata dalla partecipazione psicologica.*"¹⁷⁴

Ma come definire propriamente la persona e in che modo l'analisi della sua struttura essenziale dischiude la domanda sul senso dell'essere? Abbiamo inteso che la persona si costituisce come "pensiero nell'essere", ma come intendere la persona in quanto esercizio di pensiero e in che senso nella sua prospettiva viene a dischiudersi o ad adombrarsi ciò che è primo nell'ordine della realtà (*próteron phýsei*)? La risposta di Stefanini è diversamente articolata. "Il principio formante, vivo e attuario nell'io, quantunque non si riconosca che nel proprio atto, [...] si riconosce e si penetra nelle sue note essenziali di *unità, identità, unicità, spiritualità, efficienza, valore.*" L'identità e quindi l'unità – lo si poteva rilevare già dalla precedente citazione – ci sono date dall'esperienza che, nel fluire delle situazioni, nella mutevole corrente dei pensieri, avverte pur sempre una persistenza, un riferirsi alla medesimezza dello stesso io. Ma in questo sta

¹⁷⁴ *Personalismo sociale*, cit., pp. 8-9.

anche l'unicità della persona, quel modo originale e irripetibile in cui l'identità dell'io raccoglie e coordina l'intreccio dei propri stati.

Di questi stati si può poi ben notare che sono legati alla dimensione degli spazi e a quella della propria corporeità, e tuttavia si deve pur avvertire che nessuna determinazione fisica e spaziale esaurisce l'essenza stessa della persona in quanto spirito: l'io che sempre "si manifesta in un punto senza essere quel punto [...] L'io dovrà ben dire di sé di essere nel mondo, e di non poter agire e riconoscersi se non nel mondo: non potrà mai dire di essere mondo egli stesso".

Quest'essere nel mondo manifesta poi l'*efficienza*, la *produttività* dell'io che "nulla riceve passivamente dalle cose, se non riesprimendolo dall'atto proprio", si tratti di attività pratica o di conoscenza teoretica: "l'io è sempre prima delle cose, e qualunque precedenza di fatto e di evento sull'atto che li riconosce si capovolge nella precedenza di questo atto"¹⁷⁵. Coniugando i tratti dell'identità, dell'unicità, della produttività, si viene poi a dire della persona come posizione di *valori*: l'esperienza è molteplice, ma l'unità che le è impressa dall'io, l'identità in cui viene via via raccolta vanno anche intese come potenza che misura, che stabilisce gradi e piani di realtà.

"Tutto si scompone in un frammentarismo banale e tutto decade nell'insignificanza, se sui momenti effimeri dell'esistente, sulla contingenza delle impressioni, degli impulsi, delle emozioni, non sovrasta l'unità della coscienza che a sé li riferisce, sollevandoli dal loro particolarismo e in sé connotandoli positivamente o negativamente rispetto alla coerenza dei propri fini e alla continuità delle proprie intenzioni."¹⁷⁶

L'esperienza della propria identità, che è insieme esperienza del proprio divenire, è però anche esperienza di un limite radicale: in quanto identità e continuità la persona è "per sé", ma in quanto dive-

¹⁷⁵ *Metafisica della persona*, cit., pp. 10-12. Quanto al tema dell'*unicità*, cfr. pure *Personalismo sociale*, cit., pp. 15-16. Cfr. *La mia prospettiva filosofica*, cit., dove a proposito dell'*unicità*, si legge: "Ben più che un'*unità*, io sono un'*unicità*: una realtà irripetibile, inconfondibile, che non ha il suo perfetto equivalente in nessun'altra e perciò non si può scambiare, commerciare, barattare" (p. 213).

¹⁷⁶ *Metafisica della persona*, cit., p. 15. A proposito del carattere spirituale della persona leggiamo altrove: "Il mio corpo non è mai il tutto di me, mentre io lo chiamo, non 'me', ma 'mio'; il mondo, con tutte le forme che vado disegnando in esso e le sintesi che su di esso vado costruendo, non riesce ad immedesimarmi in sé. Il principio appercettivo, cioè l'unità originaria della coscienza, pur accompagnandosi indissolubilmente con le rappresentazioni empiriche, non s'identifica mai con l'unità formale delle rappresentazioni stesse, mentre ne emerge come il principio formativo delle forme e l'unità produttiva delle sintesi. Io sperimento in me ad ogni istante la produttività dello spirituale e quindi la primalità dello spirituale sull'empirico e sul corporeo" (*Personalismo sociale*, cit., p. 11).

niente e dunque percezione di un proprio non essere o d'un essere mai del tutto adeguata a se stessa, essa avverte di non poter mai esaurire l'*in sé*, in altre parole "quel di più che dovrebbe darle il possesso assoluto di se stessa. [...] C'è, dunque un vuoto: vuoto che abbraccia alla periferia la sfera delle conoscenze umane e s'insinua in ogni interstizio, tra esperienza ed esperienza, tra idea e idea"¹⁷⁷. Portata al suo fondo, quest'esperienza della negatività dischiude da ultimo la questione del fondamento stesso dell'essere. Con una movenza che richiama le *Confessioni* di Agostino, Stefanini approda così all'asserto teologico, a quella ultimità che risolve in sé ogni negatività: "Spirito assoluto, che chiude sé nel proprio atto con circolo perfetto, e perciò, essendo 'a sé', può fare che io sia, a me, me stesso, quantunque la medesimezza di me con me non sia dovuta al mio atto"¹⁷⁸. Questa conclusione, con una movenza che non sembra lontana dal metodo trascendentale, è forse raggiunta con maggior rigore in un altro passaggio:

"Il circolo che congiunge me a me stesso si chiude con un atto significativo, più o meno valido e adeguato, ma non mai con un atto pienamente costitutivo. [...] La finitezza umana sta tutta in questa incisione tra l'*in sé* e il *per sé*: ed è qui che l'atto umano finito acquista una potenza metafisica e una competenza sull'assoluto. [...] La primalità dello spirituale, sperimentata anzitutto in me, mi mette sulla via per significarmi il primo assoluto che mi rende reale, non risolvendomi nella sua sostanza [...] *La trascendenza diventa la forma costitutiva del mio essere e quindi la categoria del mio pensiero*, in quanto non posso pensare nulla assolutamente e nulla volere come assoluto valore se non pensando all'assoluto che mi appartiene, non quale condizione mia propria, ma per la presenza in me del suo atto che mi sostiene. Alla derivatività del mio essere da Dio fa riscontro la trasparenza del mio atto su Dio. O, meglio, per capovolgere il rapporto, mettendolo nella prospettiva rigorosamente critica: *in quanto il mio atto è significativo non costitutivo dell'assoluto, io affermo la derivatività dall'assoluto dell'essere in cui questo atto si esprime.*"¹⁷⁹

¹⁷⁷ Ivi, pp. 15-16.

¹⁷⁸ Ivi, p. 18. Poco prima Stefanini richiama esplicitamente, alla base del proprio metodo, la lezione agostiniana: "Bisogna andare al fondo di questa esperienza, che fonda ogni altra esperienza per trovare Dio. Cercarlo altrove o con altri procedimenti sarebbe ripetere l'errore che S. Agostino rimproverava a sé per aver cercato Dio fuori di sé, dove non avrebbe mai potuto trovarlo: *Intus eras et ego foris et ibi Te quaerebam* [dentro eri e io fuori e lì ti cercavo]" (p. 14).

¹⁷⁹ *La mia prospettiva filosofica*, cit., pp. 217-218. Cfr. *Personalismo sociale*, cit., pp. 20-21.

3. Personalismo morale, personalismo sociale

Si è visto come *produttività, identità e unicità* della persona si traducono nell'esercizio dei valori, ma con questo siamo anche alla fondazione dell'*autonomia* della coscienza morale e a quella del suo *dover essere*. Scrive Stefanini:

“Se poi si domanda donde venga alla coscienza questa imperatività che ci rende responsabili, si risponde che la sua forza obbligante viene dalla sua forza unitiva. La persona, quale consapevolezza dell'individualità o insistente presenza dell'io a se medesimo nella sua identità, trascende i singoli momenti delle sue determinazioni e li pone a confronto con un principio che dura nella vicenda, esigendo da ciascuna successiva determinazione un ampliamento, un potenziamento della sua vitalità, non una scissione o una lacerazione. Non occorre aggiungere un lume speciale alla persona o non so quale *sinderesi* affinché essa diventi soggetto di moralità. L'atto, che da un capo tocca la sfera contingente dell'accadimento particolare, dall'altro capo tocca il principio spirituale e produttivo in cui si universalizza, ripercuotendosi nella nostra vita totale, in rapporto alla quale acquista un valore positivo o negativo. Essere morali vuol dire resistere alla spontaneità pura, arrestare il corso degli impulsi, delle tendenze, delle emozioni subitane, per sottoporle alla disciplina del nostro essere integrale.”¹⁸⁰

Così, sulla pura spontaneità, data solo nella fragilità dell'istante, emerge la riflessione, che appunto connette momento a momento nella trama consistente della nostra identità personale. E poiché questa è strutturalmente costituita nella tensione verso l'universale, verso i valori, ecco che l'unità in cui la coscienza va raccogliendo il proprio vissuto si traduce inevitabilmente anche in un esercizio etico. Il pensiero di Stefanini a questo riguardo può forse chiarirsi ulteriormente e meglio con un altro passaggio della stessa opera:

“Se l'io, dunque, dura nella vicenda dei suoi contenuti e non si scarica mai nell'istantaneità dei momenti successivi, senza richiamare a sé il particolare dell'esperienza, il particolare stesso non si perde in futile frammentarietà, ma si universalizza nel richiamo all'unità emergente e consistente della coscienza. [...] Non mi soddisfo del 'che' delle cose e voglio il 'come', non mi soddisfo del 'come' e voglio il 'perché', e non potrei nemmeno afferrare il

¹⁸⁰ *Personalismo sociale*, cit., p. 31.

'che' senza il 'come', né il 'che' e il 'come' senza in qualche modo rendermi conto del 'perché', perché tutto vuol farsi cibo a quell'appetito d'unità che è la sostanza del mio essere."¹⁸¹

Ma l'unità e l'identità della persona, proprio per il carattere diveniente, storico dell'io è tanto una struttura essenziale quanto un *da-essere*, un *in-sé* che il *per sé* non cessa – lo si è ricordato – mai di raggiungere.

È per questo che la tensione unificatrice della coscienza non è semplicemente un fatto conoscitivo, ma è altresì un compito: l'insopprimibile imperativo di venire a se stessi. Il "primo enunciato della massima morale", scrive infatti Stefanini, "è fichtianamente: *Sii te stesso*, o anche: *Agisci secondo coscienza*"¹⁸².

Queste massime, che peraltro richiamano l'invito agostiniano a rientrare in se stessi¹⁸³, contrassegnano la persona nel modo dell'*autonomia*. Ma, se teniamo presente, come per Stefanini l'identità mai compiuta della persona comporta per se stessa un riferimento all'Assoluto, si comprende pure perché l'imperativo morale divenga nella sua prospettiva anche un imperativo religioso. La cosa può, sotto un certo aspetto, sorprendere, ma Stefanini ci suggerisce che "la persona umana non chiude il circolo che a sé la congiunge se non esprimendo da sé l'atto veggente e amoroso, che le significa l'Altro nel cui potere creativo essa, a sua volta, è inclusa". Per questo lo sbocco dell'*autonomia* morale in una dimensione ultimamente *teonomica* non costituisce una contraddizione.

"Si dica anche che l'*autonomia* della coscienza umana degenera in *anomia* quando non si convalidi nella *teonomia*. La *teonomia* è l'unica specie di *eteronomia* che, anziché opporsi all'*autonomia*, la rende necessaria¹⁸⁴. Non c'è autorità terrena – di giudice, di sovrano, di maestro – che non degeneri in coartazione quando esce dall'orbita del circolo che unisce l'*autonomia* morale e la *teonomia*."¹⁸⁵

¹⁸¹ Ivi, p. 12.

¹⁸² Ivi, p. 32.

¹⁸³ Al "redi in te ipsum", ritorna in te stesso, di Agostino, Stefanini accompagna anche una forte espressione di san Bernardo: "non ergo sapiens qui sibi non est", non è dunque sapiente chi non è per sé (*Ibidem*).

¹⁸⁴ In concreto Stefanini, asserendo che la *legge divina* (*teonomia*) non è estrinseca (*eteronomia*) all'uomo e che anzi fonda la sua *autonomia*, lascia sotteso il principio per il quale la realtà umana, in quanto data da Dio, è a un tempo una partecipazione determinata della realtà stessa di Dio. Per questo la *teonomia* è un principio *immanente* nella costituzione dell'uomo, *intrinseco* alla sua dimensione etica.

¹⁸⁵ Ivi, pp. 35-36.

In definitiva, è proprio per questa tensione o questo circolo fra autonomia e teonomia, fra l'io, che mentre sta e dipende da sé, deve però riconoscersi in altro e, da ultimo, in una trascendenza che lo costituisce e lo fonda, è appunto per questa circolarità ontologica che la persona non è una monade solitaria, destinata nel chiuso della propria singolarità.

“Tutt'altro, anzi la singolarità è sonda e antenna sulle profondità e sulle altezze dell'essere. La monade spirituale è tutta porte e tutta finestre, in quanto per la sua controllata finitezza è insediata nell'essere e non può trarre alla luce se stessa senza coinvolgere nell'atto proprio tutte le condizioni fisiche, sociali, storiche, metafisiche a cui è vincolata.”

E dunque:

“Il mio atto, per essere espressione del mio essere integrale, con le sue radici cosmiche, storiche, metafisiche, assume necessariamente una portata cosmica, sociale storica, metafisica.”¹⁸⁶

In questa prospettiva si fa chiaro che la singolarità dell'esistenza personale non è mera particolarità, ma individuazione di una universalità dell'essere: punto di raccoglimento ma anche sporgenza verso una similitudine che la circonda. Sulla scorta del poeta francese Paul Claudel (1868-1955), Stefanini parla a questo riguardo di una “magnifica diversità dei simili”, sicché la possibilità autentica dell'io nel tessuto interpersonale sta in questo assioma:

“In quanto sono simili s'avvicinano, s'intendono, si congiungono; in quanto sono diversi ciascuno protegge in sé e rispetta nell'altro l'unicità inattingibile. Chi ama sa quanto sia deliziosamente tormentoso il mistero inviolato dell'alterità che persiste oltre ogni intimità di consenso e di abbraccio: *Eritis duo in carne una* [sarete due in una carne sola].”¹⁸⁷

Da questo principio discende poi naturalmente la destinazione sociale della persona, che “nemmeno potrebbe compiersi come persona se contravenisse a tale sua destinazione. La formula del personalismo sociale”, aggiunge Stefanini, “è la seguente: ‘Quanto più discendo in me tanto più trovo gli altri; e quanto più mi apro agli altri tanto più approfondisco me stesso’”¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Ivi, pp. 17-18. Identicamente in *La mia prospettiva metafisica*, cit., pp. 215-216.

¹⁸⁷ Ivi, p. 19.

¹⁸⁸ Ivi, pp. 49-50.

Ma in questa relazione resta comunque centrale l'idea di persona e della sua irrinunciabile singolarità. È su questo principio che si fonda poi "la legittimazione di un ordinamento democratico della società; di un ordinamento cioè che, comunque si attui, riconosca la essenzialità del singolo nella costituzione dell'organismo sociale"¹⁸⁹. Riconoscere politicamente l'essenzialità del singolo è poi disegnare uno Stato che si faccia carico del bene comune, piuttosto che perdersi nel groviglio dei particolarismi individuali. Anche a questo livello la "razionalità non è un dato, ma conquista dell'uomo: e l'uomo conquista il principio ideale della propria personalità attraverso una lotta sempre aperta contro le tendenze antagonistiche della disgregazione psichica"¹⁹⁰.

Sul piano dell'esercizio politico, la caduta dell'ideale personalistico viene meno soprattutto quando il primato della vita associata è assunto nelle forme pure del liberismo economico, che come tali obbediscono a una logica di tipo particolaristico. Anche da questo lato Stefanini torna a ribadire la necessità dell'orientamento spiritualistico e lo fa usando, ma con segno opposto, i termini proposti da Marx. Possiamo, per chiudere, affidarci a un'ultima citazione, che del resto riprende per intero l'intero percorso della teoresi stefaniniana:

"... le cosiddette sovrastrutture politiche, morali, spirituali, religiose sono la forma in cui deve calare l'economicità per acquistare un comportamento umano. Si chiamino pure quelle, con parola marxistica, 'sovrastrutture', purché sia ben chiaro che in tal modo si denominano, non già per essere un semplice riflesso secondario della 'base', e una manifestazione precaria e superficiale di questa, ma al contrario perché 'stanno sopra' la base, a dominarla e disciplinarla. I beni materiali, con i loro caratteri che li legano all'egoismo umano, si piegano a provvido strumento della persona a mano a mano che si dispongono a secondare la legge dei beni spirituali, aperti alla disponibilità e all'universale comunione."¹⁹¹

Le pagine che seguono non vanno molto oltre un'affermazione di principio. Va però detto che il discorso di Stefanini non poteva spingersi nel campo di una progettazione concreta o nel disegno di una determinata articolazione politica. Per la sua natura teoretica, il suo compito doveva raccogliersi soprattutto attorno ai criteri essenziali

¹⁸⁹ Ivi, p. 53.

¹⁹⁰ Ivi, p. 76.

¹⁹¹ Ivi, p. 72.

con cui regolare la costruzione di un autentico personalismo sociale. Ma più in generale, si può ritenere che l'opera di Stefanini ha avuto soprattutto il merito di raccogliere la lezione antidealistica dell'esistenzialismo contemporaneo, senza peraltro abbandonare l'eredità spirituale dell'idealismo. Si potrebbe ripetere di lui quanto ha scritto un suo autorevole allievo, notando che l'importanza del personalismo sta "nel passaggio dal personalismo come ripensamento dell'idealismo, al personalismo come possibilità fenomenologica"¹⁹², ossia come capacità di leggere nell'esperienza stessa del fenomeno umano per cogliervi le più intime tensioni polari fra corpo e spirito, finito e infinito, singolarità e comunità. Dal fondo di questa ritrovata tensione dialettica e volgendosi ai piani della *polis*, Stefanini ha poi potuto disegnare l'idea di una società articolata e comunitaria, appunto nel segno di un *socialitarismo personalistico*.

4. Un'eredità non spenta: Armando Rigobello

Si è ricordato all'inizio come Stefanini abbia impostato il suo pensiero in antitesi all'itinerario della filosofia moderna che egli ravvisava nella chiave di una "logica senza persona": un itinerario che, dopo aver colto nel dato della coscienza un ambito incontestabile di realtà e insieme il modello stesso di ogni autentica conoscenza, si era poi attardato in una considerazione sempre più impersonale della coscienza e dello spirito. Da questo lato si era poi giunti ai modi più propri dell'idealismo, nei quali l'impersonalità del *lógos* era venuta a risolversi nell'asserto di uno Spirito assoluto di cui ogni dato reale, anche quello dell'umana coscienza, non sarebbe che parte, momento transitorio, mai consistente in se stesso. A questa prospettiva Stefanini si era opposto attraverso un'insistita ricognizione della singolarità propria di ogni uomo, colto però anche nella sua differenza sostanziale rispetto al principio stesso dell'essere.

Su questa differenza, già negli anni '50 del '900, è ritornato uno dei più autorevoli discepoli di Stefanini, Armando Rigobello (1924-). Contro ogni forma d'intellettualismo, di cui l'idealismo sarebbe stato il "caso limite", Rigobello ripropone la posizione spiritualistica del maestro, ma sottolineando l'opportunità di evidenziarne la struttura logica, appunto nei modi di una concreta dimensione personalistica: per disgiungere lo spiritualismo dall'impersonale assolutezza

¹⁹² A. Rigobello (a cura di), *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1975, p. 82.

dell'idealismo occorre, infatti, concentrarsi nell'analisi “della *singularità*, che è nota essenziale al concetto di persona”.

La via da percorrere in questa direzione – sottolineava già allora Rigobello – dev'essere fenomenologica, rilevando innanzitutto le irripetibili caratteristiche della singolarità: “la genialità, l'estro, le particolari condizioni soggettive”. Ma poi e più profondamente occorre riflettere su ciò che costituisce la singolarità come tale: il suo essere principio di una visione organica, irripetibile, differenziata ma anche personalmente partecipata del mondo, nei modi non di un'astratta teoreticità bensì in quelli d'una teoreticità che è “intenzionalmente rivolta alla realizzazione di *quell'ideale della ragione* ove non esiste la distinzione tra teoretica e pratica”¹⁹³. Questo progetto speculativo ha accompagnato, negli anni, l'intera e intensa ricerca di Rigobello, nella convinzione che la stagione del pensiero personalistico abbia costituito una svolta decisiva nella storia del pensiero contemporaneo, come leggiamo in un suo saggio del 1975:

“Il personalismo è come l'interruzione del processo storico del pensiero moderno in un punto cruciale della sua crisi; una pausa che è anche un richiamo alla possibilità di altra sintesi in un recupero dell'antico e in una purificazione ed insieme rigorizzazione di istanze profondamente sentite nella coscienza contemporanea.”¹⁹⁴

Questa ripresa della tematica personalistica si accompagna con un incremento metodologico che aggiorna decisamente la via aperta in Italia da pensatori come Carlini e come lo stesso Stefanini: si tratta di passare “dal personalismo come ripensamento dell'idealismo al personalismo come possibilità della fenomenologia”¹⁹⁵. Questa linea di metodo si è poi andata esercitando via via nel seguito degli anni e ha infine trovato un suo consistente riscontro soprattutto negli ultimi scritti di Rigobello. In particolare nel saggio *Autenticità nella differenza* del 1989 Rigobello – in perfetta coerenza con le pagine, su ricordate, del 1958 – propone appunto come una “riflessione sulla condizione umana, condotta a partire dall'inquietante interrogativo sulla sua identità”¹⁹⁶.

¹⁹³ A. Rigobello, *Introduzione ad una logica del personalismo*, Liviana, Padova 1958, pp. 44-45, 49.

¹⁹⁴ Così nell'introduzione al volume antologico, da lui curato, *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1975, p. 78.

¹⁹⁵ Ivi, p. 82.

¹⁹⁶ A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma 1989, p. 8.

Il tema dell'identità, cioè dell'essere "più proprio" della persona, è poi ripreso e portato a compimento nell'opera successiva del 2001, *L'estraneità interiore*, alla quale converrà riferirci. Si tratta, infatti, di un testo che ci torna utile non solo per redigere in breve il profilo dell'autore, ma che soprattutto si offre come una redazione di forte spessore speculativo. Attraverso un continuo confronto, prima con Mounier¹⁹⁷ e poi con il filosofo tedesco Immanuel Kant (1724-1804), con Heidegger e in particolare con Husserl, il tema della persona viene riproposto in tutta la sua complessità, con le sue tensioni e le sue possibili divaricazioni, spesso drammatiche, comunque nel segno di un'incessante dialettica: la ricerca si muove, infatti, sotto l'avvertimento che parlare di un'identità della persona non è parlare nel senso dell'uguale. Sulla scorta di Heidegger, Rigobello ci ricorda che anche a riguardo dell'io va detto che l'identità (*das Selbe*) non è l'uguale (*das Gleiche*): è semmai medesimezza che ricorre nella diversità del tempo, nelle diverse relazioni con il contesto dell'essere e soprattutto con una duplicità che dall'origine la costituisce e in certo senso la divide¹⁹⁸.

Questa annotazione di fondo viene raggiunta attraverso una regressione fenomenologica sulle modalità essenziali della coscienza, intesa unitariamente e nella sua purezza come "apertura sul senso"¹⁹⁹. Ogni movimento intenzionale della coscienza vive, infatti, nell'esigenza di inscrivere ogni evento, ogni significato in una pienezza di senso che quell'evento, quel significato riportano a un intero d'essere, orizzonte e costituzione di tutti i significati possibili: "*Una tensione verso un significato totale*, una esaltante liberazione di un sentire assoluto"²⁰⁰. Il riferimento, che da ogni cosa traguarda a un'ultimità di senso non è tuttavia alla portata di una coscienza pur sempre finita, pur sempre segnata dalla sua determinazione corporea nello spazio e nel tempo, dalla diversità con cui altre coscienze mirano pur esse a un ultimo senso.

Si dà così una *radicale sproporzione* nell'intimità di ogni coscienza. Per un verso si deve, infatti, dire che il riferimento e la stessa asser-

¹⁹⁷ Rigobello fu fra i primi studiosi italiani di Mounier a cui, già nel 1955, dedicò un saggio (*Il contributo filosofico di E. Mounier*, Fr. Roma 1955): un saggio critico quanto alle fondazioni del pensiero mounieriano, ma pur sempre partecipe del messaggio dettato dal fondatore di "Esprit". Di questa partecipazione farà poi fede tutto il seguito degli scritti prodotti da Rigobello.

¹⁹⁸ A. Rigobello, *L'estraneità interiore*, Studium, Roma 2001, p. 26.

¹⁹⁹ Ivi, p. 35.

²⁰⁰ Ivi, p. 57.

zione di un senso originario e totale dell'essere appartengono all'identità essenziale della persona. Sulla scorta di Agostino e riprendendo lo spiritualismo del maestro Stefanini, Rigobello può affermare al riguardo che quel "nucleo di senso" ci è "intimo, 'più intimo a me che me stesso', potremmo dire con le parole di Agostino (*Confessiones*, III, 6, 11)". Ma, per altro verso, deve insieme avvertire che quell'ultimità di senso ci trascende, ci è in certo senso "estranea"²⁰¹:

"... la configurazione fenomenologia della soggettività si situa [...] tra la richiesta di un'assolutezza di senso da un lato, e l'avvertimento della precarietà dall'altro. L'avvertimento della precarietà, della fragilità soggettivistica, del limite è conseguente al confronto tra l'esigenza di assolutezza e le effettive condizioni in cui si svolge la nostra esistenza concreta.

La dinamica che investe la soggettività è caratterizzata dal reciproco condizionarsi dei due livelli, quello della richiesta di senso e quello dell'avvertimento di un limite, ma anche da una qualche consapevolezza di un Assoluto significante. Questi presupposti non sono semplici proposizioni conoscitive, danno luogo ad un vario, a volte imprevedibile intreccio di vicende. È la vita della soggettività, in tutta la sua complessa articolazione, che viene messa in moto da ciò che è condizione della sua stessa possibilità. Questo, in fondo, richiama quanto Platone aveva adombrato nel mito di Amore figlio di Poros e di Penia e che si trascrive, in termini di spiritualità cristiana, nell'*inquietum cor nostrum* di Agostino: una interiorità ed una vicenda di vita a due dimensioni, un'*autenticità nella differenza* [...] Gli elementi di questo modello e di tale schema sono la differenza di piani, il richiamo dialettico tra pienezza esigita e mancanza sperimentata, la connessione tra avvertimento, presagio, constatazione, superamento; una dinamica alterna, di intima natura dialettica, ma situata in una consapevolezza analitica. L'analitica dell'esistenza si intreccia con una dialettica come lotta per il senso. [...] La situazione di precarietà e di limite, come la richiesta di senso, sono criteri di interpretazione dei contenuti coscienziali che non si presentano in alternativa, ma costituiscono chiavi composibili di lettura. Un atto di disperata richiesta di certezza si muove in un radicale senso della propria precarietà, e viceversa l'avvertimento del limite presuppone una nostalgia di pienezza."²⁰²

²⁰¹ Ivi, p. 58.

²⁰² Ivi, pp. 63-65.

È così che Rigobello viene a parlare di questa duplice struttura della persona nel modo di un'*estraneità interiore*: il riferimento a una pienezza di senso ci supera ma si dà appunto come costitutivo della vita personale ed è perciò *interiore*²⁰³. D'altra parte, la sua estraneità, la sua mai conseguibile pienezza dicono di un'assenza che trascende ogni sguardo determinatamente possibile: l'analisi fenomenologica della coscienza porta a questo risultato, che è, dunque, anche un'ulteriorità rispetto a ciò che una fenomenologia è in grado di manifestare.

In tal senso Rigobello giungerà a parlare anche di "rottura metodologica" rispetto al metodo della fenomenologia: c'è, in altri termini, uno spazio del vissuto personale che esige, per un verso, un avvicinamento, un'attitudine interpretativa volta all'Assoluto ma sempre *in itinere*; e, per altro verso, questo spazio si traduce in una "metafisica della differenza interiore", scienza o meglio coscienza dell'invisibile²⁰⁴.

Questa articolata definizione dell'identità personale si traduce poi in una coerente prospettiva etica, nella proposta di un vissuto autentico della persona:

"Il rapporto, la tensione costitutiva, è identità-differenza, quindi una consapevolezza unitaria e coerente della propria identità, che comporta l'avvertimento preciso delle due dimensioni in cui si articola il volto interiore dell'uomo e in cui si gioca la sua ardua problematica morale. Si tratta di una sproporzione costitutiva, di natura ontologica, di un'ontologia che rinvia alla metafisica. L'identità nella differenza può ben considerarsi un'espressione emblematica del contesto, una 'cifra', un 'modello' o semplicemente una descrizione estremamente sintetica. Vivere l'identità nella differenza rinvia ad una struttura ed è, allo stesso tempo, un impegno, una testimonianza. L'autenticità manifesta qui il suo

²⁰³ Questo felice ossimoro, l'*estraneità interiore*, può considerarsi una puntuale risposta a quanto aveva scritto il marxista Adam Schaff, richiamato e discusso da Rigobello nel citato volume sul *Personalismo*. Schaff, che peraltro aveva riproposto esplicitamente (e anche polemicamente verso l'ortodossia comunista) il tema della persona, riteneva tuttavia di doversi opporre al personalismo proprio per il suo nesso con un riferimento metafisico e infine teologico. In questa direzione, secondo Schaff la fondazione dell'idea di persona avrebbe avuto un carattere *eteronomo* e come tale sarebbe stata inadeguata (cfr. A. Schaff, *Il marxismo e la persona umana*, tr. it. di L. Tulli, Feltrinelli, Milano 1966, ed. SC/10, Milano 1972, pp. 108-109). L'ossimoro proposto da Rigobello appare invece confortato da una puntuale ricognizione fenomenologica, tale da poter indicare l'*alterità* o l'*estraneità* di un principio assoluto di senso come un'*appartenenza* interiore del tessuto coscienziale, non come una pura trascendenza, bensì – lo dico a mia volta con un altro ossimoro – come una *trascendenza immanente* o come una *immanenza trascendente*.

²⁰⁴ Ivi, p. 66.

duplice volto teoretico e pratico, espresso unitariamente e non a livelli giustapposti.”²⁰⁵

Si tratta evidentemente di un'etica che si distende in un *difficile equilibrio*: difficile nel coniugare interiormente la propria singolarità con la coscienza metafisica, possiamo anche dire religiosa, dell'intero; difficile ancora nell'esercizio che traduce la relazione interiore in testimonianza, nella relazione con altre singolarità, con altre prospettive sull'intero. È in questo senso che Rigobello parla dell'etica come di una “etica della differenza” e dell'atteggiamento etico come di una “fedeltà alla propria sproporzione”:

“Si può a ragione parlare di una morale della differenza poiché la condizione di autenticità nel contesto differenziato del soggetto investe la coscienza singola, pone problemi e richiede decisioni di ordine privato, personale. Preferiamo comunque parlare di ‘etica della differenza’. Avvertire entro se stessi una reduplicazione, cogliere una presenza intima ed estranea, nella profondità della coscienza determina un'atmosfera etica, ossia una pensosa consapevolezza della propria singolare condizione nel cosmo. Rimangono nella loro ineludibile concretezza i problemi particolari connessi alla vicenda personale, ma, se vissuti in quella atmosfera e in quella consapevolezza, vengono come sollevati dalla loro frammentarietà e prammaticità. Una *Aufhebung* [superamento] *sui generis* investe la vita etica. L'ampia varietà delle situazioni quotidiane, ampia e spesso contraddittoria, viene riconsiderata ad un livello diverso, cioè si coglie in esso il significato emblematico, del posto che la condizione umana occupa nell'universo. L'*Aufhebung* sta appunto in questo riconsiderare il particolare vissuto nelle condizioni ontologiche e metafisiche che l'hanno reso possibile. Il dramma personale diventa dramma cosmico, la morale della scelta diventa, o meglio si specifica come, etica della differenza.”²⁰⁶

Questa prospettiva, vissuta appunto nella consapevolezza della differenza, si traduce poi nell'intreccio delle relazioni interpersonali nella ricerca e nel rispetto della pluralità delle visioni, ma anche della omogeneità di fondo che le raccorda all'originaria fonte di ogni senso. Ne discende un impegno e “una lotta per il riconoscimento delle articolazioni della realtà contro le suggestioni delle unificazioni totalizzanti”. E, nello stesso tempo, ne discende l'impegno per un raccoglimento delle diversità in un comune “punto di riferimento”,

²⁰⁵ Ivi, p. 38

²⁰⁶ Ivi, pp. 75-76.

che Rigobello indica rievocando quella ideale comunità di cui aveva parlato Platone: un riferimento “che fa da tessuto connettivo delle azioni, e insieme è il termine di un costante riferimento nella dinamica delle azioni”²⁰⁷.

Si profila così sullo sfondo l'ideale di un personalismo comunitario che, a un tempo, costituisce un'attitudine quotidiana, ma anche un fermo sguardo regolativo a un futuro utopico.

“La laboriosa, sofferta autenticità si dispiega nelle differenze, si confronta con le diversità, si compone in un esercizio di vita che conosce la lucida coscienza di un realismo disincantato, come il caldo abbandono; conosce l'ascesi del quotidiano ma pure l'originalità creativa e, al limite, si affaccia ai cieli dell'utopia.”²⁰⁸

5. Luigi Pareyson

Anche l'opera di Pareyson (1918-1991), fra le più significative del secondo '900 italiano, parte da un'ampia ricognizione del pensiero esistenzialista per poi ripensare dalle radici l'idea stessa di persona. È del 1950 il suo *Esistenza e persona*, ripresa più volte con modifiche e aggiunte nel corso di successive edizioni: l'ultima, da lui curata nel 1985²⁰⁹, può considerarsi (soprattutto per la sua densa introduzione) fra i suoi lasciti più rilevanti, insieme agli ultimi pensieri raccolti postumi, nel 1995, sotto il titolo *Ontologia della libertà*²¹⁰. Ripercorrendo le origini della propria scrittura, è lo stesso Pareyson che ci offre una chiara collocazione del suo personalismo:

“Indipendentemente da altre forme di personalismo, come il personalismo italiano di origine attualistica, o il personalismo tedesco d'impronta fenomenologica, o il personalismo francese sia spiritualistico che comunitario, il mio intento era di presentare una versione esistenzialistica del personalismo, che per un verso sorgesse dalla crisi del razionalismo metafisico, con la sottrazione della realtà del finito al concetto razionalistico della complementarità di finito e infinito, e per l'altro emergesse dalla dissoluzione dell'hegelismo, con la rivendicazione del carattere irripetibile del singolo; e culminasse per questa via in una vera e propria for-

²⁰⁷ Ivi, p. 78.

²⁰⁸ Ivi, p. 45. Cfr. pp. 97-99, 160, dove l'autenticità della coscienza utopica si confronta e si integra con la speranza escatologica della coscienza religiosa.

²⁰⁹ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 1985.

²¹⁰ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995.

ma di personalismo ontologico. Fu così che, proseguendo la polemica esistenzialistica contro il razionalismo metafisico, proposi il concetto di incommensurabilità di finito e infinito e accolsi il concetto esistenzialistico dell'irriducibilità del singolo al genere e alla totalità; e che, con l'intento di approfondire le istanze personalistiche latenti nella stessa filosofia dell'esistenza, proposi il concetto di persona come sintesi di singolarità e universalità, e credetti di poter ricondurre la problematicità della persona a quella sintesi di recettività e attività che la caratterizza.

Di qui, radunabili sotto questi quattro titoli, una serie di problemi che mi sembrano ancora propri d'un personalismo attuale: il finito come insufficiente ma non negativo e come positivo ma non sufficiente; l'uomo come esistente e situato, come compito a sé stesso, come opera della propria attività, come responsabile non solo di ciò che giunge a fare di sé stesso, ma anche di ciò ch'egli è senza che dipenda da lui; la distinzione e la possibile relazione di concetti così diversi come persona, individuo e soggetto, e la radicale insufficienza dell'individualità e della soggettività ad esaurire la personalità; il rapporto che s'instaura all'interno della persona fra singolarità e universalità una volta che si riconosca che nell'uomo la parte è maggiore del tutto e il singolo è superiore alla specie; l'inettitudine del concetto di particolarità a render conto di ciò ch'è personale; il carattere interpretativo dell'individuazione; la convergenza di concetti apparentemente opposti, ma in realtà inscindibili, come quelli di singolo e comunità, con la conseguente distinzione capitale fra socialità e sociabilità; il rapporto fra persona, società e trascendenza; la possibilità d'una comunicazione interpersonale e la funzione dell'interpretazione nei rapporti fra le persone.²¹¹

L'idea pareysoniana di persona trova in questa pagina una sintesi tanto intensa quanto chiara. Cerchiamo tuttavia di ripercorrerne i punti centrali.

5.1 Singolarità della persona

Alla base cogliamo la persona secondo il modo della singolarità in contrasto con quello d'individualità. Siamo infatti avvertiti che, nell'uomo, individuo e specie non si trovano nei soliti rapporti di predicabilità: nell'uomo ogni individuo è unico nella sua specie ed è come tale

²¹¹ *Esistenza e persona*, cit., pp. 14-15.

“unico, irripetibile, inconfondibile, imparagonabile, insostituibile. Il singolo non è uno fra molti o parte di un tutto: non è uno degli elementi d'una molteplicità numerabile o d'un organismo articolato. Il singolo, eccettuandosi dall'individualità e dalla particolarità, si sottrae, per un verso, alla molteplicità e alla numerabilità, e, per l'altro, alla parzialità e alla funzionalità.”²¹²

Pareyson ci ricorda che il tema della singolarità è una buona eredità dell'esistenzialismo, che però resterebbe sterile se, nello stesso tempo, non si raccogliesse la lezione dell'idealismo, che nello spirito vede la manifestazione dell'universale. Non si potrebbe, infatti, comprendere come la vita del singolo possa aprirsi nel riconoscimento e nell'incontro d'altri, se non avvertendo che incontro e comprensione si danno sulla base di una comune e dunque universale ragione²¹³.

D'altra parte, l'universale si dà pur sempre nei modi della singolarità e in quanto tale corrisponde ai modi in cui la persona si determina, via via scegliendo nel corso della sua vita. Ma la scelta è per se stessa posizione di valori, sicché la scelta, l'iniziativa per un verso singolarizza la persona, per altro verso la coinvolge in valori: “L'iniziativa è a un tempo esigenza, decisione e valutazione: la decisione offre una determinazione all'esigenza, e quindi la concretizza e la singolarizza; la valutazione pone tale determinazione su un piano di valore, e quindi la invalorizza e la universalizza”²¹⁴.

Il nesso con l'universale e con i valori che vi sono implicati non è poi da intendere solo in ordine all'uso del linguaggio e della comunicazione: ha per Pareyson un significato più profondamente esistenziale e, da ultimo, metafisico.

Questo lo si può dire riflettendo ancora sul carattere singolare della persona, in cui la singolarità è indice di una positiva e irripetibile novità nell'essere, ma anche indice di una dimensione d'essere finita, limitata.

“In ciascuno dei suoi istanti la persona come opera è una totalità conclusa, definitivamente chiusa con una validità precisa, eppure è insieme aperta alla possibilità di essere contestata o rielaborata, compromessa o arricchita, e quindi sempre in attesa d'una conclusione, e quindi precaria e insufficiente.”²¹⁵

²¹² Ivi, p. 176.

²¹³ Ivi, pp. 177, 201, 213-215.

²¹⁴ Ivi, pp. 178-179.

²¹⁵ Ivi, p. 200.

L'esercizio della vita personale è così sempre un intreccio di passività e attività, di condizione o situazione data e di libertà.

“La situazione è senza dubbio passività, perché non dipende dall'uomo: non dipendono da me la data della mia situazione, la mia collocazione nella storia, la costituzione del mio corpo, la spontaneità delle mie doti, l'irrevocabilità del mio passato, la mia condizione itinerante fra una nascita, che non è soltanto inizio, ma anche principio, e una morte, che non è mera interruzione, ma vera e propria conclusione; autentici segni, questi ultimi, della contraddittorietà dell'uomo, poiché per un verso l'essere che pare per natura essenzialmente libero non è stato consultato nella sua libertà proprio in quell'atto principalissimo ch'è l'entrata nell'esistenza: la nascita; e per l'altro verso nel nostro futuro, in cui tutto sembra essere pura indeterminazione, salvo l'unica limitazione imposta dalle ripercussioni del nostro passato, che pure è fatto da noi con la nostra libertà, mediante una trasformazione o un'innovazione dei nostri dati situativi, c'è qualcosa di estremamente e ineludibilmente necessario: la morte. La situazione, dunque, è passività, perché è necessità cui l'uomo inevitabilmente sottosta: è un dato ricevuto, anzi imposto; insostituibile anche se modificabile e plasmabile; invalicabile, anche se ciò di cui è sede è precisamente la libertà.

Ma all'interno dell'atto con cui la libertà vi reagisce, o ribellandosi o adottandola, essa acquista un carattere attivo, o in senso negativo come impedimento e inciampo, o in senso positivo come occasione e spunto. È la limitazione che si converte in possibilità, o come ostacolo che frena l'iniziativa umana, e non tarda a isterilirla i risultati, o, più costruttivamente, come veicolo della stessa iniziativa, in una tale collaborazione e cospirazione che non è nemmeno più possibile distinguere fra passività e attività, talmente l'una si prolunga nell'altra, l'iniziativa assecondando e proseguendo la spontaneità della situazione, e la situazione stimolando la libertà e suggerendole le sue operazioni e apparendo come suo risultato e insieme come suo avvio.”²¹⁶

5.2 *Il rinvio alle origini*

L'analisi del gioco personale non può, però, fermarsi a questo livello che è il livello dell'autorelazione o dell'autocoscienza. Passando a una riflessione ontologica si deve, infatti, riconoscere che

²¹⁶ Ivi, pp. 232-233.

la condizione finita, originariamente data, della vita personale implica una “eterorelazione”, ovvero una dipendenza ontologica.

“Bisogna andare più a fondo, e attingere il fondamento di quella ‘passività’, sia essa ‘limitazione’ o ‘necessità’: solo così potremo capire *perché* essa può convertirsi in attività, e come possa farlo senza rinnegarsi, ma ritrovando anzi la propria vera destinazione. Vedremo allora che in questo senso la ‘passività’ non è più soltanto un limite interno e preliminare all’attività dell’uomo, risolubile nell’autorelazione, ma suppone una relazione con altro, la cui ricognizione richiede una revisione radicale del concetto stesso di ‘passività’, e una sua trasformazione in un concetto più pregnante, capace di rendere conto di rapporti più complessi [...] Se si cerca di approfondire in primo luogo la ‘passività’ della situazione, si vedrà ch’essa può risolversi in attività soltanto perché è, in sé stessa, un’apertura su un orizzonte più vasto dell’intimità della persona, apertura che permette alla situazione d’essere, nell’atto della libertà che l’adotta e vi s’incarna, una presenza stimolante e suscitatrice.”²¹⁷

In altri termini, l’originaria passività, l’essere “dato” della persona non è semplicemente una condizione storica: è *anzitutto* una condizione ontologica, metafisica: implica una fonte originaria d’essere, rispetto alla quale ogni ente è un dono²¹⁸.

Da questo lato si dischiude anche per Pareyson una prospettiva di tipo religioso: un riferimento a un’ultimità di senso, a un assoluto dell’essere. L’essere dato dell’esistente e dunque l’insufficienza del suo essere per sé e in sé, è a un tempo “rinvio ad altro, ma un tal altro che limita il mio essere soltanto in quanto lo compie, cioè al principio che fonda il mio essere”²¹⁹. Questo rinvio è però pur sempre colto nella finitudine della propria prospettiva e dunque, mentre è dischiuso, è anche dato come trascendenza mai raggiungibile in sé²²⁰, se non per le tracce che manifesta nella vita e nell’esperienza della vita personale. La sigla con cui Pareyson contrassegna questa mai conclusa relazione ontologica con l’assoluto richiama la tesi già prospettata sin dal 1971 in *Verità e interpretazione*: ontologia dell’inesauribile. Il pensiero dell’uomo – scriveva allora – non può non essere che

²¹⁷ Ivi, pp. 234-235.

²¹⁸ Ivi, pp. 235 ss.

²¹⁹ Ivi, p. 184.

²²⁰ Pareyson definisce questa immanente trascendenza del fondamento e la relazione in cui essa si dà con un’espressione non facile, ma certamente rigorosa: “Nel concepire ta-

pensiero della relazione e dunque, ultimamente, pensiero di una relazione con l'assoluto, ma non altrimenti che nella forma del rinvio: un *légbein* (dire), ma anche e infine solo *sēmáinein* (significare), ovvero pensiero e discorso che si esprime non nella pretesa di definire, ma per segni che incessantemente ripongono un'ulteriore comprensione. La cosa può essere chiarita riflettendo sulla complessità e sullo spessore del linguaggio, che, quando viene a parola e si fa significante, lascia tuttavia avvertire che sta sullo sfondo di una "fonte inesauribile di significati: comprendere significa allora interpretare, cioè approfondire l'esplicito per cogliervi quell'infinità dell'implicito ch'esso stesso annuncia e contiene"²²¹. In questo senso, fra la pretesa razionalistica di poter traguardare a un "tutto detto" e la rassegnazione del "nulla dire" sull'ultimità dell'essere, si dà l'esercizio progressivo di un'incessante trasvalutazione della parola, avvertendo in essa "un nuovo spessore e una profondità nuova, in cui l'esplicito perde la propria angustia, e sfugge alla tentazione di isolarsi in una presunta sufficienza, e accetta di annunciare esso stesso la ricchezza dell'implicito che porta dentro di sé"²²².

Quando – nell'edizione definitiva di *Esistenza e persona* – riprende questi pensieri, Pareyson ne fa un compito della singolarità in cui ogni persona manifesta o può manifestare la sua visione dell'essere:

“Per la sua inoggettività l'essere è inafferrabile come essere, e ogni tentativo di coglierlo e definirlo non ha altro esito che il suo arretramento. Questo fa sì che l'essere retroceda di continuo, e si dia solo sottraendosi, presente solo come ulteriore e patente solo

le relazioni non bisogna dimenticare che uno dei termini è nel rapporto solo in quanto è lui stesso che fonda il rapporto, mentre l'altro è nel rapporto solo in quanto è lo stesso rapporto. Questa è l'unica relazione compatibile con l'incommensurabilità che caratterizza l'essere nell'apertura ontologica della persona” (Ivi, p. 242).

²²¹ *Verità e interpretazione*, cit., p. 22.

²²² Ivi, pp. 29-30. Cfr. pp. 161-165. Questa capacità di intrecciare l'esplicito con l'implicito farebbe pensare a una dizione simbolica dell'essere, che oggi viene intesa come un'esprimersi contemporaneamente su due fronti: nel significare qualcosa e nel cogliere in questo qualcosa il trasparire chiaro, seppur non determinabile, di un secondo significato. Va però notato che, almeno in *Verità e interpretazione*, Pareyson dà una lettura negativa del linguaggio simbolico, inteso come allusione cifrata (Op. cit., pp. 27, 162). Ma, nell'introduzione del 1985 a *Esistenza e persona*, parlando dell'esperienza religiosa e del suo dirsi nei modi del racconto o del mito, Pareyson recupera un senso più radicale della simbolicità. Contrapponendo, infatti, mito e mitologia, afferma: “se la mitologia è essenzialmente allegorica, cioè basata sulla distinzione e la separazione fra simbolo e significato, col che la significazione ha sempre qualcosa di arbitrario che apre la via alla mistificazione, invece il mito è tautogorico, in quanto suppone che il simbolo sia la stessa realtà significata e viceversa, in una completa identificazione, anzi in una concreta identità originaria” (Op. cit., p. 24). Una più decisa ripresa in positivo della simbolicità si ritroverà poi in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 108-113.

come nascosto, non come una notte mistica, ove domina l'indistinzione, ma come nell'inoggettività, ove il discorso continua anche se cambia di segno. [...] Ed è qui che ancora una volta s'innesta il discorso sull'interpretazione, nel senso che dell'essere non si può raggiungere una definizione, giacché di fronte alla domanda che 'cos'è l'essere' l'essere stesso si sottrae e arretra, se insomma l'essere non è definibile, esso è tuttavia interpretabile, anzi non si offre che all'interpretazione, cioè a un tipo di 'conoscenza' strettamente e irripetibilmente personale. L'interpretazione consiste nella chiarificazione della prospettiva singola che ogni uomo è. Giacché l'intenzionalità ontologica costitutiva dell'uomo è sempre personalmente atteggiata e vissuta."²²³

Sono due i corollari che discendono da quest'impostazione: il primo, in parte già anticipato, relativo all'esercizio responsabile della verità e quindi relativo all'iniziativa della libertà; l'altro, pur esso anticipato, sul carattere non solipsistico della persona, ovvero sul suo farsi negli spazi intersoggettivi della comunicazione e del linguaggio.

5.3 *L'abisso della libertà*

Quanto alla libertà, si deve dire che essa si dà pur sempre sullo sfondo dell'ambiguità con cui l'essere si rivela e insieme si nasconde nel corso dell'esperienza personale. Si è già ricordato come Pareyson intende la persona non da sé, ma dall'origine di un divino fondamento. E dunque può dire che l'uomo, in quanto iniziativa, è anche "libertà proprio perché alla base della sua esistenza v'è una gratuità originaria". La libertà è allora "un dono gratuito che sollecita il nostro consenso"²²⁴. Nell'introduzione all'opera, Pareyson riprende questo pensiero:

"Accentuare nel reale la gratuità significa considerare la libertà come liberalità [...] È allora che si stabilisce una corrispondenza fra la realtà considerata come dono ed elargizione e la libertà intesa come generosità e munificenza, e che entrambe mostrano il loro volto propizio e amico, l'una come la sua gratuità e l'altra come la sua prodigalità.

Lo spettacolo della realtà è allora come assistere all'alba della creazione del mondo: s'apre la via all'incantato stupore di chi è diventato contemporaneo della creazione e partecipa della com-

²²³ *Esistenza e persona*, cit., pp. 19-20.

²²⁴ Ivi, pp. 238-239.

piaciuta soddisfazione divina: *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erat valde bona* [e Dio vide tutto ciò che aveva creato ed era molto buono] (Genesi 1, 31): *wehinneh tov me'od* [in ebraico, ed era molto buono]. Con la sua improvvisa irruzione sulla scena, la realtà previene ogni aspettativa e coglie di sorpresa, lasciando attoniti e stupefatti, e suscitando non solo la meraviglia e l'ammirazione, così intensamente anche se sobriamente descritte dai filosofi dell'antichità, da Platone a Plotino, ma perfino lo sbigottimento di Pascal di fronte agli spazi infiniti, o l'insondabile 'baratro della ragione' di Kant, e il suo senso di 'sublime' di fronte all'infinito e alle soglie dell'eternità.²²⁵

È in questa prospettiva, in questo disvelarsi dell'essere, che la libertà si profila appunto come liberalità, come capacità di consentire creativamente alle buone possibilità dell'esistenza. Ma, per altro verso, se ci si riferisce all'inesauribile profondità dell'essere e quindi al pur possibile vissuto di una sua "infondatezza", allora

"piuttosto che la gratuità, il velo della malinconia si stende sulla visione, che assume un colore scuro. Lo sgomento si distacca allora dalla meraviglia e apre la via allo spavento e all'angoscia. [...] Qui la libertà non manifesta più l'aspetto solare della generosità, ma appare nella luce incerta e nebulosa dell'opzione, qualificata dalla duplicità dei possibili opposti e dalla loro inseparabilità, al punto d'esser sempre insieme possibilità positiva e possibilità negativa, inscindibilmente."²²⁶

In sintesi ecco la conclusione:

"V'è dunque un'ambivalenza dell'uomo di fronte alla realtà. La realtà può suscitare orrore non meno che stupore: la possibilità anzi la realtà del male, il suo trionfo nel male, l'inevitabilità della sofferenza, l'invadenza della menzogna, la minaccia del nulla, la mortalità anche delle cose perfette, rendono la realtà indesiderabile e insopportabile, al punto di provocare il rimpianto di non esistere: allo stesso modo ch'essa è oggetto di ammirato stupore per chi veda, nella freschezza dell'origine, come un favore concesso, una grazia dispensata, un dono elargito. Nello stupore iniziale c'è consenso e gratitudine; nel disagio dell'esistenza c'è rifiuto e disperazione; e nell'uomo la meraviglia coesiste con l'angoscia."²²⁷

²²⁵ Ivi, pp. 29-30.

²²⁶ Ivi, p. 30.

²²⁷ Ivi, p. 31.

Le pagine finali dell'introduzione anticipano anche quel pensiero drammatico che si farà più chiaro, ai confini del tragico, nelle carte che ritroveremo postume in *Ontologia della libertà*. L'ambiguità o l'ambivalenza di bene e male sembrano, da ultimo, appartenere all'intimità stessa dell'origine: se la realtà dell'umano si dà come dono che viene dall'alto dell'essere, essa, pur nella sua ambivalenza, non è che l'eco della sua origine. Si deve allora dire che Dio stesso contiene in se stesso l'ambiguità della libertà, sebbene deve dirsi a un tempo – e con questo Pareyson rimuove l'ombra di una contraddizione metafisica – che in Dio la negazione sussiste solo *come una possibilità da sempre vinta*²²⁸.

5.4 Persona e società

Si è ricordato come il dato della comunicazione non potrebbe spiegarsi se non sulla base di una medietà di pensiero e quindi per un'apertura della coscienza sull'universale. Ma si può forse notare che questa non è che una riflessione confermativa. Da un punto strutturale si deve dire piuttosto che è l'apertura sull'universale che fonda la comunicazione e la sociabilità della persona. Scrive Pareyson:

“Il carattere di sociabilità della persona discende dal nesso di singolarità e universalità della persona. Come singolarità irripetibile la persona è chiusa in sé quando realizza in maniera inconfondibile la propria umanità, e come validità universale la persona è aperta agli altri in quanto il suo valore è onniriconoscibile.”²²⁹

Come si vede, ciò che qui viene dedotto come strutturale è la *sociabilità*, la possibilità del sociale, non la socialità stessa. Questa non è solo una giusta cautela di metodo, ma anche un modo di salvaguardare nuovamente la dignità e la singolarità della persona. Se, infatti, la socialità come tale fosse originariamente inscritta nella costituzione essenziale dell'umano, si dovrebbe poi dire che la persona debba valere solo come una dipendenza: sarebbe perso il carattere che la pone al di sopra della specie e che così la differenzia essenzialmente dall'animale. Solo in un caso, aggiunge Pareyson, si deve dire che il

²²⁸ Ivi, pp. 32-37. Non possiamo qui soffermarci sulle pagine di *Ontologia della libertà*, a cui tuttavia rimandiamo per un possibile approfondimento. Si vedano in particolare le pp. 178 ss., 261 ss., 398 ss.

²²⁹ Ivi, p. 187.

rapporto ad altri è originariamente non solo possibile, bensì strutturalmente reale, ed è quel rapporto o quell'apertura a una ultimità di senso, al fondamento stesso dell'esserci. Da questo lato, però, la dipendenza della persona è la dipendenza da ciò che la costituisce appunto nella sua dignità e nella sua apertura sull'universale. Così leggiamo, sempre in *Esistenza e persona*:

“Se per la persona il rapporto di alterità fosse essenziale nella sua realtà, se cioè la socialità fosse di per se stessa costitutiva della persona, ne seguirebbe che la persona sarebbe sopraffatta dalla società; che la società sarebbe superiore e anteriore, non contemporanea alla persona, la quale perderebbe così la sua indipendenza; che la relazione sociale, invece d'essere una realtà conseguente al fatto dell'esistenza degli altri, sarebbe una necessità nell'ordine dell'essenza. C'è un solo caso di rapporto di alterità che alla persona sia essenziale nella sua realtà e non nella sua sola possibilità, cioè un solo caso di socialità che sia costitutiva della persona, ed è il suo rapporto con Dio. Per la persona il rapporto con Dio non è una mera possibilità, bensì è costitutivo della sua realtà: il reale rapporto di alterità con Dio è di essenziale e costitutiva socialità. In questa relazione il termine del rapporto è per definizione superiore e anteriore; ma il rapporto con Dio è l'unico caso di rapporto con una realtà superiore che, lungi dal sopraffare la persona e sopprimerne l'indipendenza, la riconosce nella sua autonomia e ne rispetta la libertà. In questo caso unico è esclusa la possibilità stessa della sopraffazione. In una socialità che sia essenziale e costitutiva, la società sarebbe sopraffattrice e negatrice di indipendenza, mentre Dio è rispettoso e garante di libertà: ecco perché la socialità non è essenziale alla persona, salvo che nel caso del rapporto con Dio, mentre, nel caso dei normali rapporti di alterità, costitutiva della persona è la mera sociabilità. Insomma: essenziale e costitutivo della persona è il rapporto con gli altri nella sua possibilità, come sociabilità e apertura, con Dio nella sua realtà, come socialità e relazione effettiva.”²³⁰

Va però anche notato che la sociabilità, proprio in quanto è costituita come una possibilità essenziale per la persona, si dà come una possibilità che esige compimento.

“Persona e società nascono insieme: non è possibile né presupporre la persona alla società né presupporre la società alla persona. Nel primo caso si avrebbe la subordinazione della società al-

²³⁰ Ivi, pp. 188-189.

la persona: sarebbe una forma d'individualismo naturalistico che conferisce totalità all'individuo in quanto tale, disconoscendo la storicità della persona e riportando a statica natura dell'individuo il carattere normativo dell'umanità presente in ciascuno (i diritti naturali dell'uomo), nel che né si giustifica il rispetto della persona né si rende conto del sorgere della società. Nel secondo caso si avrebbe la subordinazione della persona alla società: sarebbe una forma di pampoliticismo organicistico, che vuol concepire l'uomo totale o persona come determinato unicamente dalla socialità di fatto (l'uomo come essere collettivo), nel che, di nuovo, né si giustifica il rispetto della persona né si rende conto del sorgere della società.²³¹

In definitiva, l'essere della persona esige un equilibrio o, meglio, una reciprocità equilibrata nella relazione: relazione a sé, ma insieme relazione ad altri. La persona, proprio in quanto è primitivamente autocoscienza, coscienza di sé, non deve tuttavia contrarsi nei modi di una semplice autorelazione: il nesso con l'alterità le è altrettanto costitutivo. La rottura di questa duplicità porta su modi unilaterali che, in un senso o nell'altro, mette in questione l'identità stessa della vita personale. Se, infatti, l'autorelazione viene subordinata all'eterorelazione, si finisce per negare il carattere originale e singolare della persona: si cade nelle pretese ontologiche di tipo panteistico o, sul piano politico, nelle forme più o meno accentuate di collettivismo. Se l'eterorelazione viene invece subordinata all'autorelazione, si finisce di cadere nei modi del soggettivismo e, infine, nella caduta di ogni positivo rapporto, in una solitudine mortale per la singolarità stessa della persona.

“Cessa d'esser persona quella che si spersonalizza sia rinunciando ad aver rapporti con sé che non siano mediati da rapporti con altri, sia perdendo, in favore d'una comprensività universale, la puntuale identità che la fa centro a sé stessa. La spersonalizzazione avviene da un lato per estenuazione della persona a una mera individualità infrapersonale, che, dimentica della relazione con sé, accetta di affermarsi solo immergendosi in un tutto, e dall'altro per esaltazione della persona a una soggettività sovrapersonale, che, dimentica della relazione con altro, risolve il tutto in sé stessa. Ma relazione con sé e relazione con altro stanno e cadono insieme, perché non è nemmeno in relazione con altro ciò che perde la propria identità obliterando la relazione con sé, e non è

²³¹ Ivi, p. 187.

nemmeno relazione con sé un atto che risolve in sé stesso ogni rapporto coestendendosi all'universo.”²³²

Si può, in conclusione, notare che la visione pareysoniana della persona si scandisce via via attraverso un'equilibrata composizione di coppie: relazione con sé e relazione con altri, attività e recettività, interiorità e indipendenza, problematicità e normatività. Alla base di queste composizioni resta l'esercizio di una relazione costitutiva, quella che nell'intimità della persona rinvia all'origine della propria costituzione. Negare quest'apertura ontologica, che è in definitiva un'apertura metafisica, religiosa, significa chiudersi nella finitezza che pretende di essere in sé e per sé, significa ridurre la situazione dell'umano a mera collocazione storica, fatale e chiusa, significa ridurre l'esercizio della libertà a mero arbitrio. “Storicismo assoluto e finitismo integrale da un lato e personalismo ontologico dall'altro”, così conclude Pareyson, “costituiscono i termini d'un'alternativa senza intermedi: bisogna scegliere”²³³.

6. Le nuove generazioni

Mi sono sin qui soffermato sulla tradizione postidealista del personalismo italiano, ma occorre notare come all'indomani del secondo conflitto mondiale le generazioni più giovani si sono lasciate sollecitare con crescente attenzione anche dal personalismo francese. Si era spinti in questa direzione dal clima politico e dallo sforzo di costruire una nuova democrazia parlamentare: gli interrogativi di quella stagione non erano infatti lontani da quelli che il movimento “Esprit” aveva incontrato in Francia negli anni '30, sia sul piano politico, sia sul piano della cultura filosofica.

Con l'avvento della democrazia parlamentare, quanti nell'area cattolica avvertivano l'opportunità di un impegno politico e sociale avvertivano anche l'esigenza di nuovi modelli storici, tali da poter conciliare la dolorosa frattura fra cristianità e vita civile. Si tornava così, per un verso, a valorizzare l'opera dei grandi maestri italiani, come Luigi Sturzo (1871-1959) e Giuseppe Toniolo (1845-1918), ma per altro verso ci si volgeva a considerare l'idea di una “nuova cristianità”, così come era emersa negli scritti di Maritain e di Mounier. Del primo, già nel 1946, veniva tradotto e ampiamente diffuso *Uma-*

²³² Ivi, p. 230.

²³³ Ivi, p. 243.

nesimo integrale. Di Mounier venivano ben presto pubblicate alcune delle opera più significative: nel 1947, *Dalla proprietà capitalistica alla proprietà umana*; nel 1948, *Che cos'è il personalismo*; nel 1949, *Rivoluzione personalista e comunitaria*. Quest'ultima opera veniva pubblicata dalle Edizioni di Comunità, una casa editrice voluta da Adriano Olivetti, che con la sua impresa industriale cercava di porsi all'avanguardia di un nuovo sistema di produzione, comunitario e appunto personalistico nella gestione del lavoro.

Ma ancor più significativo è il caso di alcuni intellettuali cattolici direttamente impegnati nella formazione della Carta Costituzionale della nuova Italia. Vanno ricordati in particolare Giuseppe Dossetti (1913-1996), Giorgio La Pira (1904-1977), Giuseppe Lazzati (1909-1986) e Aldo Moro (1916-1978), membri della Costituente, nella prima sottocommissione (delle tre in cui si suddivideva la Commissione dei 75, incaricata di redigere il testo della nuova Costituzione repubblicana), con l'incarico di elaborare i principi generali della nuova Costituzione.

La Pira, insieme al socialista Lelio Basso (1903-1978), era allora incaricato di redigere una relazione sui "principi dei rapporti civili" e fu per la sua mediazione che l'ispirazione personalista passò nei dettati della Costituzione. Si pensi, per esempio, alla seconda parte dell'art. 3, inserita per impegno precipuo di Basso, dove si legge: "È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese". Si affermava così il principio di una primatà della persona rispetto allo Stato, un principio che peraltro proprio Dossetti, fra i costituenti, andava sostenendo con particolare vigore²³⁴.

Intanto, in diverse parti dell'Italia, andavano sorgendo gruppi di studio e associazioni a carattere personalista, con un crescente richiamo a Maritain e a Mounier. Nel 1974 nasce a Roma l'Istituto Internazionale Jacques Maritain con una rivista di respiro internazionale,

²³⁴ Per quanto riguarda l'apporto personalistico per la formulazione della nuova Costituzione si vedano le *Annotazioni storico-giuridiche* di E. Balboni, in Aa. Vv., *Mounier trent'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 177-179. Per una prima periodizzazione della presenza dell'opera mounieriana in Italia (fino al 1982, ma si tratta del periodo più importante), si veda l'ampio saggio di A. Lamacchia, *Mounier in Italia*, nel volume della stessa autrice, *Mounier. Personalismo comunitario e filosofia dell'esistenza*, Levante editori, Bari 1993, pp. 301-339.

“Notes et documents”. Un altro Centro di Ricerche Personaliste nasce a Teramo per iniziativa di Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola, ai quali si deve anche la fondazione, nel 1992, della rivista “Prospettiva persona”, un periodico di serio impegno culturale e notevolmente diffuso. Seguono poi altri centri dedicati a Maritain, come il Centro Studi Jacques Maritain, nato nel 2004 sul filo della tradizione cattolico-liberale, o come il marchigiano Centro Ricerche Personaliste Raissa e Jacques Maritain, presieduto e coordinato da Giancarla Perotti. Ma, prima ancora, dobbiamo ricordare, sul piano più strettamente accademico, la rivista “Prosopon. La persona e il volto”, nata presso l'università di Perugia nel 1989 e diretta da Antonio Pieretti. Quando, nel 2005, l'ateneo salesiano di Roma promosse un congresso per celebrare il centenario della nascita di E. Mounier, si assistette a una partecipazione quanto mai intensa e numerosa di studiosi, segno di un interesse ancora elevato per il pensiero mounieriano²³⁵.

Non possiamo addentrarci nella cronaca delle diverse iniziative personaliste, che dal dopoguerra si sono moltiplicate sino a oggi. E diversi sono stati i contributi scientifici dedicati sia a Maritain, sia a Mounier, anche sotto il profilo politico²³⁶. Sembra così opportuno soffermarsi solo sull'opera di alcuni studiosi fra i più rilevanti, non solo per il loro contributo interpretativo, ma anche per il loro apporto originale al pensiero personalista.

Di Rigobello s'è già detto sopra, al seguito di Stefanini. Ora conviene richiamare altri nomi, per quanto possano concederle gli spazi restanti di questo volume. Ricorderei in particolare Ada Lamacchia, Giuseppe Limone e Antonio Pavan, tre studiosi che, non solo hanno riflettuto a lungo sui temi del personalismo, ma che a un tempo si sono fatti carico di una impegnativa diffusione del pensiero personalista.

²³⁵ Ne fanno fede due grossi volumi di Atti, *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionele*, LAS, Roma 2005.

²³⁶ In particolare segnalerei, a questo proposito, il contributo di G. Campanini, che è più volte tornato a studiare Mounier sotto il profilo politico. Mi limito qui a ricordare solo un suo saggio, forse il più organico e disteso, *Il pensiero politico di E. Mounier*, Morcelliana, Brescia 1984. Interessante anche, sempre sul versante dell'*engagement* personalista, il saggio di M. Montani, *Una rivoluzione esigente. Il messaggio di E. Mounier*, Ldc, Torino 1985. Un contributo fondamentale alla lettura “politica” di Mounier è stato poi dato da G. Limone nel primo volume della sua massiccia lettura del fondatore di “Esprit”, *Tempo della persona e sapienza del possibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1988. Più in generale si ricordi pure, fra gli altri suoi contributi, il libro di P. Ricoeur, *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1994.

6.1 Ada Lamacchia

Ada Lamacchia (1927-) si è via via distinta come una studiosa appassionata, nonché come traduttrice di Mounier. La sua rivisitazione del pensiero mounieriano è stata sempre tanto partecipata quanto teoreticamente sorvegliata. Per indicarne un punto di forza, quello che poi avrebbe ispirato tutta la sua personale teoresi, mi riferirei alla sua lettura del nesso individuo-persona. Siamo, infatti, alle costituzioni del personalismo, nel tratto che l'autrice considera "il contributo fondamentale di Mounier":

"La persona non è l'individuo, ma essa è una realtà individuale. In che cosa consiste questa distinzione? Che cosa si intende per *individuo* nei confronti della più estesa nozione di *persona*? Non si tratta solo di richiamare sul piano psicologico e su quello dell'esperienza interiore la tensione tra individuo e *persona* come tensione tra l'immediatezza e l'esperienza mediata o riflessiva [...] Si tratta di una esigenza più profonda di verità, esigenza di conoscere e assicurare nella nozione di *persona* umana il rapporto con l'individuo biologico e poi, in conseguenza, con quello giuridico; di riscattare pertanto l'unità *incarnata* in tutto il significato della sua esistenza, perché essa non si disperda in rivendicazioni frammentarie come, per esempio, potrebbe accadere per le libertà pubbliche e i privilegi.

Immersa nella natura delle cose e nell'universo, l'esistenza incarnata della persona emerge dalla duplice *tendenza* di senso contrario, l'una, tendenza continua *alla spersonalizzazione*, l'altra, *movimento di personalizzazione*. [...] Ciò spiega anche la duplice tendenza, propria dell'essere umano, espressa da Mounier nella tensione dialettica tra i due poli *persona-individuo*. L'individuo rappresenta il polo opposto alla tendenza di personalizzazione e di unità, rappresenta la tendenza alla dispersione, alla indifferenza, alla ripetizione omogenea degli automatismi; l'individuo non è solo abbandono passivo alle percezioni molteplici, ma anche un istinto di proprietà che rende l'uomo schiavo di sé. Le due tendenze contrarie sono tuttavia inseparabili [...] Si tratta di una bipolarità costitutiva nella cui reciprocità viene attuandosi la persona. Non di un rapporto puramente esteriore, ma di un rapporto dialettico di integrazione e di ascesi."²³⁷

È appunto questo nesso dialettico che poi costituisce il rapporto persona-comunità: "Una tensione inversa a quella generatasi nella

²³⁷ Mounier, *Personalismo comunitario e filosofia dell'esistenza*, cit., pp. 78-79.

società individualistica borghese, spersonalizzante”. Ada Lamacchia coglie il punto sorgivo della comunità, là dove la persona emerge dall'anonimato, quando cioè “una persona diviene per qualcuno una seconda persona, un *Tu*”. È su questa base che poi si profilerà l'ideale di una società, indicato da Mounier nella formula utopica “*persona di persone*”²³⁸; una prospettiva che, come nota Lamacchia, non può “essere considerata solo come una *Weltanschauung* [visione del mondo], se per essa intendiamo solo una visione del mondo”. Essa va piuttosto “considerata come una stimolazione per la ripresa di un cammino e per la costruzione di una cultura alternativa. Si tratta di un progetto non limitato a singoli problemi, ma includente una concezione globale della civiltà, legata al destino più profondo dell'uomo reale”. In definitiva, e in termini più concreti:

“Quali i valori fondamentali che caratterizzano questo progetto di civiltà? L'attenzione che Mounier rivolge alla persona e alla comunità fa leva principalmente sulla capacità creativa ed espansiva degli uomini stessi, sulla iniziativa che subordina a sé i processi e i meccanismi storici fino al limite consentito dalla loro resistenza. Valori che riflettono il primato dello spirituale, inteso questo non nel senso di opposizione dualistica al materiale, ma nel senso del potere unificante dell'uomo che caratterizza e alimenta sia la vita privata sia la pubblica, sia l'uomo sia il cittadino. Si tratta di liberare le forze creative ed espansive, compromesse o addormentate dai valori borghesi, e di arricchire la vita pubblica con la costruzione di una società pluralista e organica insieme, nella quale le singole comunità libere e responsabili si articolino ai diversi livelli, da quelli più naturali come la famiglia, a quelli sociali come la scuola, i sindacati, per una società in cui la vita pubblica, quella economica e quella giuridica attendano alla loro funzione. [...] Una *vita familiare* che trasformi il 'regime borghese cellulare' in una famiglia comunitaria, liberata dalle 'dittature invisibili dello spirito borghese', nella quale in particolare la donna e i figli acquistino i connotati naturali di persona, e nuovi valori si generino dal superamento dell'autoritarismo maschile. Una *scuola* capace di elaborare uno statuto pluralista sulla base del quale, sfuggendo alla cultura borghese gestita dall'alto, gli alunni riscoprano la dimensione creativa e comunitaria. Un'*economia personalista* nella impostazione della quale la vita delle persone non sia sottomessa al consumo, alla produzione, al profitto, come

²³⁸ Ivi, pp. 81, 84.

nel regime capitalista, ma i termini siano rovesciati, cosicché il profitto sia regolato sul servizio reso nella produzione, la produzione sia regolata sul consumo, e quest'ultimo su un'etica dei bisogni reali delle persone. Il lavoro abbia, in definitiva, preminenza sul capitale, e il salario sia accantonato, in favore di una comproprietà e di una cogestione. Una *società politica decentrata* nelle comunità organiche e *fino alla persona*, e uno Stato arbitro e non totalitario, non solo garante, ma stimolatore e concorrente, e mai gestore assoluto. Tutto questo attraverso la partecipazione politica di base più che sia possibile, e attraverso i sindacati: una partecipazione mirante a restituire all'uso, nei vari raggruppamenti, la responsabilità e il rischio."²³⁹

6.2 Giuseppe Limone

In un suo scritto del 2005, con parole che indicano una via di metodo, riscontrabile nell'intera produzione intensamente legata al tema della persona, Giuseppe Limone (1946-) notava:

“Emerge prepotentemente, nell'attuale temperie di civiltà, l'esigenza di un nuovo alfabeto di senso che sappia proporsi come alternativa allo scontro e all'incomprensione fra le culture. Noi crediamo che un tale alfabeto sia approssimabile attraverso uno scavo rinnovato di tradizioni da cui far emergere indicazioni per un bene comune di secondo livello, nella scoperta di un alfabeto di comunicazione celato nelle pieghe della storia e rivelabile, oggi, forse, a una nuova scala della percezione del senso.”²⁴⁰

Il tema della persona è ripercorso sul filo della propria tradizione semantica per disvelarsi così nella stratificata complessità dei suoi significati. Come appare con evidenza dal testo citato, Limone segue questa via non per un arido piacere filologico, bensì nello sforzo di ravvisare i parametri opportuni per un impegno civile e per un serio confronto fra le culture che, fra dialogo e incomprensioni, vanno animando lo scenario del nostro tempo.

I risultati cui giunge Limone sono amabilmente paradossali. Si potrebbe dire che l'aspetto inatteso e appunto paradossale dell'idea “persona”, si offra come una salutare provocazione e, alla fine, come un'alternativa di verità rispetto al sotteso nichilismo delle nostre sta-

²³⁹ Ivi, pp. 95-97.

²⁴⁰ G. Limone, *La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi*, in *Diversità e rapporto fra culture*, a cura di S. Sorrentino, Aracne, Roma 2005, p. 37.

gioni. Ma sentiamo direttamente quanto scrive Limone con uno stile tanto sconcertante quanto limpido:

“Bisogna riuscire [...] a pensare l'eresia teoretica che la persona custodisce – per misurarne la *paradoxía* e la forza [...]

Se c'intratteniamo con la necessaria attenzione su questo punto – sulla questione della 'persona' e sulla sua idea – ci accorgiamo che la 'persona' è un giacimento di paradossi. Vediamone alcuni profili.

1. La persona è un'idea che resiste all'idea di essere ridotta a un'idea.
2. La persona è l'idea di un predicabile che resiste a ogni predicazione.
3. La persona è l'idea di un inclassificabile che resiste a ogni classificazione.
4. La persona è l'idea di un “distinto da ogni altro” che – fin dal piano epistemologico – resiste a ogni generalizzazione.
5. La persona è l'idea di una misura fra incommensurabili.
6. La persona è l'idea di una 'parte' che in parte non è tutto.
7. La persona è l'idea di un 'tutto' che in parte non è tutto.
8. La persona è l'idea di una parte che non è una parte, ma un vertice da cui inizia il tutto: perché è 'un vertice da cui partono tutte le vie del mondo'. Non si tratta, qui, di una semplice metafora, ma si tratta della tensione teoretica a configurare un nocciolo speculativo preciso: un rapporto paradossale fra 'parte' e 'tutto' in cui il mero sguardo insiemistico si interrompe.”²⁴¹

Siamo così a quella struttura complessa dell'essere persona che, nel corso della nostra rassegna, abbiamo visto affiorare come un punto comune nei diversi personalismi: la persona come singolarità e insieme come apertura sull'universale, come incarnazione finita e storica e insieme come apertura sull'intemporale, sull'infinito. Commentando Mounier, in un testo di alcuni anni fa, Limone lo aveva già notato con toni analoghi alla sequenza su riportata. Gli appariva allora

“... utile e necessario distinguere fra la persona come *esistenza* e la persona come *essenza*, ossia fra 'esser-persona' come *esistere* e 'esser-persona come *valore*'.

Il *primo senso* definisce il livello *storico-concreto* della 'persona', la sua esistenza come *singolarità concreta, qui e ora, situata*; il se-

²⁴¹ G. Limone, “Persona”, *La pietra scartata dai costruttori di teorie*, in “Rivista di Filosofia Neoscolastica”, 2 (2006), p. 403.

condo senso individua il livello *metastorico-assiologico* della persona, la sua essenza come *implesso di valori*. Il primo senso coglie la persona come *'atto' singolare e trascendentale*, il secondo senso come *ideale assiologico e regolativo*. Il primo senso coglie ciascun singolo uomo concreto, il secondo senso l'*'universale-persona'* in quanto ben fondato universo di valori. E la *'singolarità'* si colloca, qui, d'altra parte, come quella sfida di radicalità che non cede nemmeno d'un palmo alla *'universalità'*, laddove l'*'implesso di valori'* si pone come quella *'universalità'* che ha proprio nella radicale concretezza di una tale *'singolarità'* la garanzia e la verifica solida della sua indissolubile realtà. In definitiva, il primo senso definisce il radicamento storico del valore in una *'singolarità'* vivente e il secondo senso la trascendenza del valore rispetto a questa medesima *'singolarità'*.

La tendenza unificante è a una *'singolarità'* che si trasvaluta non soltanto in *'universalità'* ma nella *'universalità'* del suo stesso specifico essere *'singolarità'*, e l'*'universalità'* si trasvaluta non soltanto in *'singolarità'* ma nella *'singolarità'* del suo stesso specifico essere *'universalità'* che si è fatta *'carne'* di *'singolarità'*.²⁴²

Anche in questa pagina ritorna il paradosso che coniuga intimamente la parte e il tutto, il singolare e l'universale, la parte che in certo modo non è parte e il tutto che in certo modo non è tutto. Ma qual è la ragione che porta a insistere su questa ambivalenza e in che consiste la sua paradossalità? La risposta di Limone, che qui si può indicare solo come una direzione di lavoro, va su due piani: sul piano della conoscenza e poi sul piano dell'impegno storico.

Come si noterà, ripercorrendo il primo testo citato, la dualità della persona si traduce per se stessa nell'impossibilità di una declinazione univoca: è un'idea che resiste all'idea di essere ridotta a idea, è l'idea di un predicabile che resiste a ogni predicazione, è un inclassificabile che resiste a ogni classificazione. A che cosa si oppone questa strana coesistenza di opposti? La risposta di Limone porta a cogliere direttamente il limite della logica più corrente che, modellata secondo i parametri della scienza positiva, esige l'esattezza e l'univocità delle definizioni, mentre, per la sua neutralità rispetto all'etica, deve escludere da sé ogni idea che abbia anche un valore normativo. La scienza positiva conosce, infatti, la vita (*Zoè*), la struttura vivente (*Bios*) dell'uomo, ma non per questo è in grado di raggiungere l'intimità del suo essere persona.

²⁴² *Tempo della persona e sapienza del possibile*, cit., vol. II, pp. 139-140.

Come concetto “scientifico” l'idea di persona sembra inutilizzabile:

“Le teorie scientifiche contemporanee (e gli stessi studi filosofici che vi fanno riferimento, soprattutto quelli a dominante ‘biopolitica’), nel loro sforzo di impiegare categorie epistemologiche accreditate, conoscono e impiegano la *Zoè*, il *Bios* e l'*Individuo*, ma, come in un'armonia prestabilita fra opzioni cognitive, scartano sempre la ‘persona’. Tali teorie, in realtà, scartano la ‘persona’ come concetto scientifico, perché inutilizzabile. E la scartano come concetto assiologico, perché non pertinente alla ‘non-normatività’ della scienza. E, d'altra parte, le stesse teorie scientifiche scartano – o tendono a scartare – ogni modello di conoscenza che, intersecando categorie descrittive con categorie normative, pervenga, anche suo malgrado, a una loro inaccettabile *contaminazione*.

Il problema oggi, a nostro avviso, si situa *altrove*. Si tratta, infatti, di pensare le categorie epistemologiche come epistemologiche e le categorie assiologiche come assiologiche, riuscendo, al tempo stesso, a cogliere e a seguire gli specifici punti di snodo in cui le une hanno inevitabili punti di connessione e di scambio con le altre.

[...] Si tratta, infatti, a nostro avviso, dell'idea che *si può pensare la scienza* e si può pensare *dalla scienza a partire dalla persona*. In una metodica specifica in cui si tratta di cogliere l'impensato delle categorie della scienza, per spingerle oltre il loro pensato.

È un'idea, questa, che forse attende ancora chi ne comprenda appieno lo spessore.

Si tratta, in realtà, di rendere teoreticamente spendibile l'idea di persona nella sua novità radicale, senza confusione di piani e senza mutilazione di significati.

Il tempo epistemologico moderno e contemporaneo ha saputo lavorare, per rispetto del rigore, solo con le categorie di *Zoè*, di *Bios* e di *individuo*. Ma i tempi della loro crisi sono, a nostro avviso, maturi. Bisogna sapere – oggi – andar *oltre*. In questo senso, il personalismo filosofico è una prima cartografia essenziale per questa possibile strada.

La “persona” è stata sempre una pietra scartata dai costruttori di teorie. Ma, come accade nella tavola di Mendeleev, il posto dell'*assente* reclama l'ineludibile della sua *presenza*. La “persona” presa sul serio potrà, così, realizzare, anche a una seconda potenza, la forza antica del monito biblico: la pietra scartata dai costruttori di teorie può diventare una testata d'angolo.”²⁴³

²⁴³ “Persona”, *La pietra scartata dai costruttori di teorie*, cit., p. 415.

Questa conclusione ci porta già oltre la dimensione del conoscere ed è per se stessa anche una conclusione nel senso dell'impegno storico. Ben s'intenda, questo andare "oltre il conoscere" non è un'apertura sull'irrazionale. È bensì un andar oltre partendo dal conoscere, anzi restando nel conoscere ma dilatandone le possibilità di là dalla pura dimensione concettuale: un andar oltre che diventa appunto impegno ed esperienza di vita, di storia. In questo senso Limone ha anche dispiegato una sua visione dello stato e del diritto nel segno di un "giuspersonalismo", per il quale la persona, non l'individuo, diventa parametro critico di ogni scelta politica, di ogni garanzia giuridica: la persona quale singolarità unica e insostituibile, principio di relazione, centro di possibili che peraltro non potranno mai venire *in toto* alla luce (Limone parla a questo riguardo di una profondità abissale della persona: altra dimensione paradossale della persona!)²⁴⁴. In questa prospettiva viene, in definitiva, a indicarsi non certo un determinato progetto della società, ma un solido *principio regolativo* per disegnare via via una città che sia a misura d'uomo. Fra i tanti testi, mi limito a citarne uno solo che indica lucidamente la direzione dell'impegno sociale del personalismo. Limone vi nota che ciò che conta va cercato nell'intersezione e nella sintesi di due polarità, non essendo possibile perseguire la dimensione "universale" dei valori e dei principi senza tener conto della persona singola (rifiuto di ogni totalitarismo), e non essendo possibile perseguire l'universo dei valori esaurendo il volume di questo impegno nella difesa della singola persona (rifiuto del liberalismo classico).

“Non sarà possibile, quindi, ridurre, in nome dell'universo dei valori e dell'efficacia storica, la persona singola in una condizione di totale e definitiva compressione (rifiuto della concezione per cui 'il fine giustifica i mezzi'), né sarà possibile, d'altra parte, in nome della persona singola e della "purezza" storica, rinunciare a perseguire l'universo dei valori, che pur inevitabilmente complica in sé un certo sacrificio dell'ottica puramente "personal-singolare" e "micro sociale" (rifiuto della *purezza e dell'inefficienza-impotenza storica*).

Nel perseguire il valore, quindi, si dà il cruciale *problema del rapporto* fra la persona come "esistenza singolare" e la persona come

²⁴⁴ A questo riguardo vanno in particolare segnalati due recenti testi di forte impegno teorico: *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Graf, Napoli 2005; *Filosofia del Diritto, in Filosofia del Diritto. Concetti fondamentali*, a cura di U. Pomarici, Giappichelli, Torino, 2007.

“essenza universale”, che si specifica anche come specifico *nesso* fra “purezza storica” ed “efficienza storica” (la quale ultima, più che fine in sé, è mezzo per la realizzazione di *fini* superiori). Fra la *singularità* dell’“esser-persona” come esistenza che si pretende *universale come tale* (ossia, appunto, nel suo essere questa-sua-propria-irriducibile-singularità) e l’universalità dell’“esser-persona” come essenza che si pretende concreta come tale [...], e che *pur* si radica – *può* radicarsi – in *altre* persone, fra l’esigenza di *correttezza* dei *mezzi* che garantisce il primo valore e l’esigenza di *concretezza e cogenza* dei *fini* che riafferma il *secondo* valore, si apre un essenziale ineludibile tragico fecondo *iato*.²⁴⁵

La consapevolezza di questa difficoltà nel coniugare, nel concreto dei giorni e della stessa prassi politica, singularità e universalità corrisponde a quello che Limone avverte come un inevitabile gioco dialettico, uno *iato* tragico. Ma la certezza che questo gioco sia esigito dalla natura stessa della persona apre poi il versante di un’effettiva possibilità e quindi di un’incessante speranza. Come Mounier, anche Limone può raccogliere la propria prospettiva sotto il segno di un “ottimismo tragico”.

6.3 Antonio Pavan

L’opera di Antonio Pavan (1937-) va considerata per il suo impegno teorico, ma ricordandola anche nel plesso di numerose iniziative culturali, volte alla promozione del pensiero personalista. Fra l’altro, è all’iniziativa di Pavan che si deve, di recente, un voluminoso dizionario dedicato alla storia del personalismo²⁴⁶. Fra i suoi ultimi interventi scientifici, ne citerei uno volto a rileggere Mounier nella prospettiva di un rinnovato confronto con i temi emergenti nel pensiero contemporaneo. Sembra, al riguardo, molto appropriata quest’indicazione in certo senso conclusiva:

“... la ricerca di un nuovo pensiero del personale condotta da Mounier è, come proposta filosofica, forse più ‘di attualità’ nel contesto di questi nostri anni che nei suoi stessi anni (quando fu soprattutto attuale per le sue urgenze etico-politiche), avuto riguardo alla triplice linea di crisi della nostra antropologia: la crisi dell’*antropologia genetica* (lo sviluppo delle conoscenze e dei poteri sulla vita ci apre crescenti possibilità nei suoi riguardi che

²⁴⁵ *Tempo della persona e sapienza del possibile*, cit., vol. II, pp. 156-157.

²⁴⁶ *Persona e personalismi nel XX secolo*, ESI, Napoli 2007.

sembrano renderci più perplessi che potenti); la crisi dell'*antropologia relazionale* (abbiamo crescenti difficoltà a generare fattori di sociabilità nei nostri universi di vita frammentati e allargati); la crisi dell'*antropologia teleologica* (siamo sempre più incerti circa i progetti di vita a cui attendere e verso i quali muovere l'energia storica). La persona come volume totale dell'uomo (incarnazione, comunione, vocazione) da una parte, e la pienezza del personale e quindi la conseguente visione della storia come dinamica di personalizzazione intesa come mira e finalità del divenire totale dell'umanità (e attraverso l'umanità dell'essere): tutto questo può essere pensiero che dà-da-pensare.²⁴⁷

In che modo il personalismo elaborato da Mounier, ma anche da Maritain, può far fronte a questa triplice sfida del pensiero contemporaneo? La risposta di Pavan nasce da un bilancio critico, che qui, anche a conclusione della nostra rassegna, sembra opportuno richiamare.

In un testo del 2003 Pavan fa notare che la "lezione" dei personalismi del XX secolo – di là dalle rispettive formulazioni inevitabilmente legate a particolari stagioni di pensiero – resta comunque preziosa almeno per tre motivi.

Una prima eredità va cercata nella dimensione *filologica* dell'idea di persona, che i diversi personalismi hanno indotto ad approfondire. L'etimo della "persona", percorso e approfondito con ampiezza di studi e di prospettive, ci ha riportato infatti alle costituzioni originarie dell'idea, dischiudendo così un articolato plesso di riflessioni possibili.

Proprio in questa prospettiva – ed è la seconda eredità – i personalismi del XX secolo ci hanno insegnato a procedere con una "composizione" di conoscenze e di saperi: la stessa riflessione filosofica viene così chiamata al serrato confronto con le scienze "umane" del campo naturale, sociale, economico, teologico ecc.

La terza eredità può essere ritenuta in una domanda di questo tipo:

"La persona, attorno a cui elaboriamo tanto significato (nei diversi saperi e nelle differenti simboliche), può essere oggettivata in uno, o in una classe di significati e di saperi? Se il significato è la via attraverso cui viene cercato il senso, sarà significabile l'evento o l'ente per il quale si dà propriamente la questione del senso? Non sarà la persona il cis-oggettivo (il di qua dell'oggettivo)

²⁴⁷ A. Pavan, *Dire persona dopo Mounier*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 2 (2006), p. 262.

dei significati e, dunque, la potenza originaria del senso, la potenza per la quale non solo i significati prendono senso, ma per la quale il senso è?”²⁴⁸

Come si può notare, questa triplice eredità è attraversata da una linea continua che sbocca nell'esigenza di pensiero che va alle radici della persona e della sua soggettività o meglio del suo sé, quale condizione in forza della quale si rende possibile la significazione del mondo e infine lo stesso senso dell'essere.

Si può forse dire che da questo lato il compito di una filosofia personalista sia portato da Pavan al livello di una ricerca trascendentale, quella che appunto procede fenomenologicamente per indagare sulle strutture fondamentali della persona, quale coscienza incarnata. In questa direzione sarebbero da percorrere i campi che dicono dell'essenziale ambiguità del vissuto umano: nel senso temporale (il *qui* e *altrove*, il *già* e *non ancora*), nel senso di un darsi per determinazioni e tuttavia in un'intenzionalità che sempre trascende ogni determinazione, e ancora nel senso di una *identità* che è per sé, ma che lo è solo in quanto è nello stesso tempo *relazione*²⁴⁹. Si tratta insomma di una ricerca che “porta sempre più a riconoscere e a radicare la persona nel Sé generativo e pre-oggettivo ('narrante') nel quale l'umano trova la sua unità indivisa; e porta altresì a riconoscere in questo Sé pre-oggettivo il centro da cui si irradia l'umano, e dal quale l'umano si espande lungo le tre coordinate 'esistenziali' della costituzione personale del Sé: l'*auto-identità*, la *relazione*, la *trascendenza*”²⁵⁰.

Questa articolazione a tre termini della persona ha un valore strutturale, ma in quanto tale comporta anche determinazioni di contenuto. Il suo carattere strutturale viene peraltro richiamato da Pavan anche in termini polemici. Egli nota, infatti, che mentre il nostro tempo “è istintivamente aperto sulla dimensione di *individualità* dell'essere dell'uomo, fatica a cogliere e a organizzare tutta la portata e l'estensione della sua dimensione di relazionalità”, che è invece coesenziale con il carattere riflessivo, autocosciente (*l'auto-identità*) della persona: una relazionalità che appunto fa la differenza fra individuo e persona, che attiene all'esigenza di un compimento del sé so-

²⁴⁸ A. Pavan, *Dai personalismi alla persona*, in *Dire persona*, a cura di A. Pavan, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 29-30.

²⁴⁹ A. Pavan, *Dire persona nell'età globale dei diritti umani*, in *Dire persona*, cit., pp. 467-468.

²⁵⁰ Ivi, p. 488.

lo attraverso la relazione con altro. In questo senso la persona è se stessa solo nel suo trascendersi ed è tanto più trascendenza quanto più si pone all'interno di una relazione assoluta, in "quel senso compiuto e definitivo che l'esperienza incontra come rinvio e trasgressione rispetto a tutti gli stati di equilibrio semantico guadagnati". Detto altrimenti, la persona vale nella sua pienezza come capacità d'essere se stessi nella relazione e, infine, nel radicamento sul principio di tutte le relazioni: relazione finita e relazione infinita, prossimità intersoggettiva e intermondana e, però, sullo sfondo di una prossimità religiosa.

"Ma eccoci, allora, e di nuovo, a ritrovare ragioni di un nuovo senso dell'essere alla base di un nuovo senso della persona: i due orizzonti si danno in effetti sempre intrecciati, e appunto questo intreccio viene designato dal nome stesso di *persona*, nel quale viene fatta allusione al *personare* che, come l'attore sotto la maschera, così fa l'uomo facendosi luogo di una più grande e più radicale dignità, appunto di *altro*, di cui diviene volto e parola."²⁵¹

Il tema della "dignità" inerisce poi a quella determinazione di contenuto di cui si diceva poc' anzi. In effetti, l'essere della persona in relazione si dà in modo costruttivo solo nel reciproco riconoscimento e nella cura delle singolarità in campo.

"E di intuito pre-riflessivo che con l'uomo-altro è in gioco lo stesso *sentimento umano fondamentale* della dignità che è in gioco con l'uomo-proprio che io sono e che ferendo la dignità dell'altro ferisco la mia stessa dignità, perché ferita in me o ferita nell'altro, è comunque ferita la dignità della comune umanità."²⁵²

È su questa base che vengono poi a declinarsi il tema del *rispetto* e, in chiave attiva, quello della *cura*: riconoscere la dignità dell'altro è, infatti, arrestarsi con pudore di fronte alla sua insostituibile singolarità, ma anche, nello stesso tempo, prendersi cura delle sue possibilità, apprezzarne i valori, disporne le possibilità di esercizio nella misura in cui l'altro possa *sostenerle*²⁵³. Va con sé poi che il tema della cura e quello della sostenibilità devono trovare il loro senso non sol-

²⁵¹ A. Pavan, Prefazione a *Persona e personalismi*, a cura di A. Pavan e A. Milano, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, p. XIII. Sulla derivazione della parola "persona" dal verbo "personare" si vedano anche i chiarimenti portati nella seconda parte di questo volume.

²⁵² *Dire persona nell'età globale dei diritti umani*, cit., p. 304.

²⁵³ Ivi, pp. 505 ss.

tanto nell'ambito delle prossimità, ma sul piano di una dimensione universale dell'umano e quindi nella capacità di regolare lo sviluppo della vita sociale, tanto più nel tempo di una crescente "globalizzazione" dei diritti, delle comunicazioni, delle economie, delle tecniche.

Pavan ha sviluppato per molte pagine questa dimensione "politica" dell'essere persona²⁵⁴. Senza poterla percorrere in tutti i suoi tratti, occorre però almeno notare che in essa il principio-persona si dà in ogni caso come principio direttivo, come chiave regolativa (*key-person*). Citiamo in tal senso un passaggio conclusivo:

"La forza della persona sta nella sua stessa potenza di dignità che la istituisce, in sé (malgrado il degrado che può darsi) e nello scambio sociale (malgrado il dominio e le manipolazioni cui può essere sottoposta), come ciò che ha dignità e non ha prezzo. Con questo riconoscimento si attribuisce alla persona quella titolarità del ruolo *normativo* dell'umano che i diritti umani sanciscono e assumono come fondamento e canone della propria *prescrittività* giuridica. Ed è per effetto del riconoscimento di questo ruolo normativo che oggi, nella condizione di una crescente frammentazione dell'umano, si guarda all'idea di persona – dopo una storia di riserve, ostilità e diffidenze – come alla denotazione meno inadeguata (perché più 'comprensiva') dell'essere umano."²⁵⁵

²⁵⁴ Ivi, pp. 517-595.

²⁵⁵ Ivi, p. 594.

RIPRESA E PASSAGGIO

I temi che via via abbiamo incontrato potrebbero raccogliersi sotto due profili indisgiungibili, il primo relativo al carattere singolare, irripetibile della persona, il secondo volto a chiarire il suo carattere relazionale: due aspetti non paralleli, bensì reciproci, per dire di un'unica natura.

Il carattere della singolarità ha trovato il suo rilievo nelle analisi che, per un verso, configurano la natura della persona nei modi dell'autocoscienza e insieme del suo darsi quale *prospettiva* sul mondo, quale capacità di raccogliere in sé un senso unitario dell'essere: la persona come *donazione di senso*. La relazionalità della persona si è poi diversamente chiarita come una struttura originaria, anzi come la condizione all'interno della quale, nel rapporto io-tu, la persona riconosce la propria identità e la riconosce sentendosi nello stesso tempo riconosciuta dallo sguardo d'altri. Questa reciprocità germinale – soprattutto nella felice stagione del movimento “Esprit” – è stata poi declinata anche nei termini di un impegno storico, ma si è anche raccolta sotto l'idea regolativa di un principio assoluto, nel riferimento a una originaria fonte del senso. La persona, dunque, come singolarità che è se stessa, riflessivamente se stessa, solo in quanto sa trascendersi: trascendenza verso il mondo (“prospettività” del sapere e del senso), trascendenza verso altri (intersoggettività del senso), trascendenza verso l'intero dell'essere o verso un principio fonte dell'essere (*a priori* del sacro, metafisica del senso).

Converrà ora ripercorrere questi temi con una riflessione approfondita e in certo modo sistematica. Lo farò per gradi, muovendo innanzitutto dalle origini della parola: risalire alle scaturigini delle parole è già ritrovare quel primo vedere, quell'intuizione o quell'evidenza fenomenologica in cui la cosa si è fatta manifesta venendo a parola. La riflessione e l'analisi hanno così una base da cui muovere e svilupparsi. Vale qui il principio platonico per il quale ogni domanda corrisponde insieme a un non sapere e a un sapere, che già

potrebbe orientare alla risposta: non ci sarebbe, infatti, domanda, se già conoscessimo ciò di cui si fa domanda, ma neppure si potrebbe domandare se in qualche modo non ci fosse già noto ciò di cui facciamo domanda. Perciò la via del sapere tanto più può darsi quanto più muove da quel *pre-sapere* della cosa che è, per se stesso, condizione e orientamento di una compiuta conoscenza della cosa. Si direbbe che il sapere riesce a dilatarsi e a svilupparsi proprio mentre retrocede su ciò che già sa e lo interroga per quel che ancora nasconde.

Sarà da questo primo approccio che il tema della persona incomincerà a delinarsi in rapporto con la condizione incarnata dell'umano. Ma, da questo lato, si dovrà preliminarmente superare l'antico dualismo, che per secoli ha contrapposto spirito e corpo: un'adeguata cognizione fenomenologica ci porterà a dire dell'uomo come di una coscienza corporea o di una corporeità coscienziale. Il concetto di persona potrà allora precisarsi già muovendo dalla *condizione prospettica* della coscienza, punto elementare e determinante per ogni grado della vita coscienziale, sul piano del conoscere e su quello dell'agire.

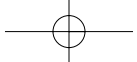
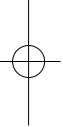
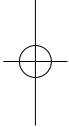
A questo punto il tema della persona come *prospettiva*, che in greco suona *prósōpon*, s'incontra non a caso con l'uso della stessa parola che portò a definire il *prósōpon* anche nel senso di *maschera drammaturgica*. Da questo lato venne a delinarsi più precisamente l'ambiguità cui è soggetto il vissuto stesso della persona: la maschera come voce in cui l'identità dell'attore scompare per far risuonare la voce tragica del destino e del sacro, ma insieme anche la maschera come possibile artificio di nascondimento, d'ipocrisia o di velata difesa.

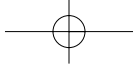
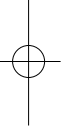
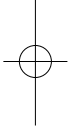
Ragionando su quest'ambiguità pur sempre possibile si potrà poi disegnare una carta delle malattie dello spirito. Tenendo conto della strutturale unità della persona quale singolarità finita, che però è per se stessa orientata sull'intero dell'essere, sull'infinito del senso, si vedrà – richiamando l'insegnamento di Kierkegaard – come tutte le malattie dello spirito siano riportabili a due possibili opposte polarità: quella che nasce dalla pretesa d'insidersi nell'infinito, denegando il finito e così cadendo nella perdita della finitezza che si è; e, per contro, quella che vorrebbe consistere nel puro limite della propria finitezza, precipitando così nella mancanza dell'infinito.

Ma proprio questa possibile e disperata divisione dell'uomo ci porterà a dire – per antitesi – della verità della persona come di una fi-

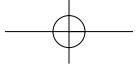
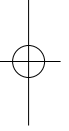
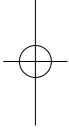
nitezza, che nella propria singolarità allude a una trascendenza che la costituisce e insieme la richiama. Ricordando il mito dell'uomo archetipico e poi dimezzato dagli dei, Platone diceva appunto che ogni uomo è per se stesso un simbolo ovvero unità divisa e gettata (*symbolon*, in greco), metà di un intero in cui traspare la parte mancante: simbolo vissuto e dolorante di un'unità originaria che, dal suo passato, lo richiama a una ricostituzione e a un compimento. Come vedremo, questa sarà la chiave per intendere un'etica della relazione fra persona e persona, fra uomo e donna, e anche fra uomo e mondo, uomo e Dio.

Raccogliendo tutte queste indicazioni si potrà finalmente aprire il discorso sulla libertà dell'uomo quale condizione e presupposto sia per le scelte dimidianti, quelle che appunto si traducono nel decadimento e nelle malattie dello spirito, sia per le scelte animate dal richiamo e dal destino della simbolicità. È questo, non solo nel campo della moralità quotidiana, bensì anche nell'impegno che si volge a disegnare il futuro della storia verso un'autentica città dell'uomo.





NATURA E DESTINO DELLA PERSONA



LA PAROLA

Come dire dell'uomo in quanto persona? Platone – lo si è già ricordato – ci ha insegnato che una domanda è già in qualche modo un sapere. Se nulla avessi saputo di ciò che interrogo, neppure la domanda sarebbe mai stata formulata. Se già fossi stato a conoscenza della cosa, di nuovo non vi sarebbe stato alcun motivo per domandare. La domanda che viene a parola porta dunque con sé già un certo sapere: è un interrogare che nasce sullo sfondo di una notizia, di una parola già data. E dunque il seguito della riflessione può muovere appunto dal non detto che riposa nella parola detta, dall'intuizione che essa suppone e porta con sé.

Come può servirci quest'indicazione di metodo a proposito del nostro problema, la persona appunto? Sono molteplici i sensi con cui risuona, talora travolta, la parola "persona". Come orientarci in questo intrico? Qual è la parola, e con essa l'intuizione originaria, in cui riposano o derivano i molti detti sulla persona?

1. Dall'intuizione al concetto di persona

Nell'aprire il discorso può sorprenderci la memoria di una celebre pagina delle *Confessioni*, dove Agostino nell'accingersi a definire il tempo, se ne diceva quasi incapace, sebbene nell'intimo gli fosse pur dato d'intendere il flusso delle ore e degli anni:

“Che cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma semplice e breve? Chi potrebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi dirne in parole? Eppure, che cosa di più familiare e noto del tempo ritorna nelle nostre conversazioni? Quando ne parliamo, certo intendiamo, e intendiamo anche quando ne sentiamo parlare da altri. Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se volessi spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so.”¹

¹ Agostino, *Confessiones*, XI, 14.17.

Potremmo dire allo stesso modo della persona, come di molte altre realtà, le più consuete, le più ricorrenti nella nostra vita: ne intuiamo il senso, ne percorriamo i modi e tuttavia non ci è facile dirne con una sufficiente precisione. Non è, a ben vedere, un paradosso e tanto meno una contraddizione. Se lo sforzo di comprensione è sincero, se la ricerca della verità cerca di darsi come specchio fedele dell'essere, non possiamo non avvertire la complessità, la plurivalenza dei piani e dei modi che via via caratterizzano gli aspetti più comuni del nostro esistere: siamo allora avvertiti che ogni definizione potrebbe restare al di sotto della realtà, come un'astrazione che impoverisce la ricchezza dei fenomeni, il molteplice del vissuto.

Emmanuel Mounier, protagonista appassionato del personalismo novecentesco, usava ripetere che la persona, proprio perché costituisce "la presenza stessa dell'uomo, la sua ultima caratteristica, non è suscettibile d'una definizione rigorosa"². Non che per questo – aggiungeva – debba mancare l'esercizio del rigore concettuale perché "è necessario un certo ordine nei pensieri: concetti, logica, schemi sintetici non sono solamente utili a fissare e a comunicare un pensiero che, senza di essi, si dissolverebbe in intuizioni opache e solitarie; ma servono a scavare queste intuizioni nelle loro profondità: sono strumenti di scoperta e, nello stesso tempo, di esposizione". D'altra parte, notava ancora Mounier, un autentico sforzo di comprensione deve anche attenersi a "un principio di imprevedibilità", sì da evitare la presunzione di una sistemazione definitiva. Resta insomma da avversare "una sorta di meccanismo di pensiero e d'azione, funzionante come un distributore automatico di soluzioni e di ordini, argine opposto al progresso delle ricerche, difesa contro l'inquietudine, la prova e il rischio". Infine non è bene che la riflessione "legghi troppo presto il covone dei suoi problemi"³. Si deve insomma avvertire che l'esperienza della persona eccede pur sempre ogni "sistemazione formale": la tensione a un sapere assoluto, implicita in ogni tensione sistematica, in ogni tentativo definitorio, deve anche muoversi nella consapevolezza che rende provvisorio qualunque assetto concettuale⁴.

² E. Mounier, *Manifeste au service du personalisme* (1936), in *Oeuvres*, Seuil, Paris 1961, I, p. 523.

³ E. Mounier, *Le personalisme* (1949), *Oeuvres*, Seuil, Paris 1962, III, p. 429; tr. it. a cura di G. Campanini e M. Pesenti, *Il personalismo*, AVE, Roma 2004, p. 28.

⁴ E. Mounier, *Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste*, relazione tenuta da Mounier al Congresso Esprit del luglio 1948, in "Esprit" 150 (1948), pp. 685-686; tr. it. A. Lamacchia in E. M., *Personalismo e cristianesimo*, Ecumenica, Bari 1992, pp. 143-144.

Come procedere dunque per rischiarare la natura e le strutture di ciò che chiamiamo “persona”, restando attenti a definizioni che non chiudano la ricchezza molteplice dell’esperienza e che però ne siano “chiavi” di lettura rigorose ed essenziali? Poc’anzi abbiamo raccolto l’idea di una concettualità che sia strumento di scoperta e, nello stesso tempo, di esposizione: una concettualità che via via porti a parola il vissuto, che sia dunque frutto di una seria ricognizione fenomenologica.

1.1 *Le parole dell’origine*

Il paradosso agostiniano – “Se nessuno me lo chiede, lo so; se volessi spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so” – nasce, come dicevo, dall’avvertenza dei molti piani e dei modi che di continuo caratterizzano gli aspetti più comuni del nostro esistere. E però come accade che un’intuizione di fondo ci porti a raccogliere tutti questi modi sotto il nome comune di persona? O, detto altrimenti, da quali intuizioni è scaturito il nome “persona”? Oppure: qual è il nome in cui si racchiude e si esprime la prima intuizione della cosa?

Ecco un principio che ci porta a incrociare fenomenologia e linguaggio: *ritrovare l’origine delle parole è ritrovare quel condensato di intuizioni che dall’inizio hanno rischiarato la natura, l’essenza stessa della cosa.*

Che ne è dunque della parola “persona”? Riandando alle origini della parola, alla materia che essa traduce in silenziosa metafora, forse ritroveremo uno scrigno pieno di molteplici sensi, tuttavia raccolti in un’inconfondibile identità.

L’etimo può essere percorso sia per la via della tradizione latina, sia per quella della tradizione greca. Sul versante latino siamo rinviiati per lo più al verbo *persōnare*, donde deriverebbe il significato di *persōna* come maschera: un’etimologia non certo sicura, come vedremo, e che però si era affermata da almeno un secolo prima di Cristo⁵. Ritorrerò sulla controversia relativa a questo punto, ma osserverei intanto che, dall’inizio, la decifrazione che dice della persona come “maschera” ha accompagnato in modo decisivo la formazione del concetto di persona che l’Occidente si è via via dato. Si ricordi, d’altro canto, che la metafora della maschera vale anche per il greco

⁵ L’etimologia, tramandata da A. Gellio (II sec. d. C., *Noctes Atticae*, v. 7, poggiava sull’autorità di G. Basso (I sec. a. C. Cfr. pure Orazio, *De Arte Poetica*, 275 ss.).

prósōpon, parola che corrisponde a “persona” e che però rinvia prima ancora all’immagine del volto come apertura, come prospettiva sul mondo. L’essere in prospettiva dice dell’occhio che guarda avanti e lontano (*pro-spicio* → *pro-specio* → *sképtomai*), come appunto è detto nella composizione sottesa a *prósōpon* → *prós-’ōps* = verso + volto/faccia, *prospettiva*): sguardo dunque che si volge innanzi, che si protende di là da sé, prospettiva che si concentra in un punto e per esso guarda qualcosa sullo sfondo dell’essere.

La parola già così allude per un lato al corpo dell’uomo, anzi a una parte eminente del corpo⁶, per altro lato all’intelligenza che questa parte sopporta e trasmette. In questo senso Aristotele annotava che il termine va riferito solo all’uomo, non all’animale: “La parte sotto la calotta cranica si chiama *prósōpon* soltanto, fra tutti gli animali, nel caso dell’uomo: nel caso del pesce e del bue non si dice *prósōpon*”⁷.

1.2 Tre significati

Sono già tre i significati che si condensano nella parola: 1) *l’intelligere*, ovvero *l’intenzionalità comprendente* propria dell’uomo; 2) intenzionalità che, come tale, traspare in una parte del corpo, il volto, sicché lo sguardo sembra darsi come il fuoco della visione; 3) ma questa parte, il volto che si volge, per sineddoche, è detta per significare l’intero dell’uomo, l’essere appunto “persona”.

In quest’ultimo senso – la sineddoche appunto, la parte per il tutto – la dizione è assolutamente comune, dai piani più quotidiani ai più elevati del linguaggio. Plutarco (45-125), per esempio, riferisce che Cesare scriveva agli amici quando non gli era possibile incontrarli di persona (*tén katà prósōpon ’énteyxin*)⁸. Analogamente san Paolo dirà ai discepoli di Colossi che sta lottando per loro e per quanti non lo “hanno visto di persona” (*’ouch ’eórakan tò prósōpon mou ’en sarkív*)⁹. Si pensi d’altra parte, e più in alto, alla traduzione greca della Bibbia, detta dei LXX, dove la faccia di Dio sta per la presenza stessa di Dio. Ecco, per esempio, Aronne che porta con sé il nome dei figli d’Israele quando entra nel santuario al cospetto del Signore

⁶ Il filosofo Filone, con un aggettivo di forte pregnanza, scrive appunto che il volto è la parte principale, dominante dell’essere vivente: “*to te ’ēghemonikōn toū zōioū prósōpon*” (*Legum allegoriae*, I, 12).

⁷ Aristotele, *Historia animalium*, I, 8, 491 b 9.

⁸ Plutarco, *Vitae parallelae*, Caesar, 17.

⁹ Colossesi 2,1.

(*katà prósōpon*)¹⁰. Oppure il salmista che loda il suo Signore, perché non disdegna l'afflizione del misero e non gli nasconde la sua presenza ('*oudè 'apestrepsen tò prósōpon 'atoú 'ap' 'ēmoi*)¹¹. Ed ecco la generazione di quanti cercano il volto di Dio ('*áutē 'ē gbeneà [...] zētoúntōn tò prósōpon tou' theou*')¹². E, così, sempre la preghiera si distende fra il timore dell'assenza di Dio e l'invocazione della sua prossimità, del suo volto, inteso appunto come il luminoso apparire della presenza stessa di Dio¹³.

Il termine greco si dà, come ricordavo, anche col significato della maschera. Ci sovviene, per esempio, Aristotele che, riandando alle origini dell'arte drammaturgica, dice di non sapere chi avesse istituito le "maschere" degli attori (*prósōpa 'ypokristō'n*)¹⁴. Ritourneremo poi su uno dei vertici dell'ascesi filosofica, laddove lo stoico Epitteto (ca. 60-ca. 138) affermerà che all'uomo è consegnato il compito d'essere "persona", vale a dire "maschera", "attore" di Dio: "A te spetta di rappresentare bene, quale che sia, la persona (*prósōpon*) che ti è destinata"¹⁵.

Ho già notato che, con questo significato, il termine si è accreditato nella tradizione della cultura latina, anche se l'etimologia latina è stata variamente discussa. La derivazione di *personā* dal verbo *persōnare*, stando all'immagine della maschera teatrale per la quale risuona la voce dell'attore, è infatti sembrata inattendibile proprio per la diversità di accento: lungo nella "o" del sostantivo, breve in quello del verbo. Tuttavia, se anche tralasciamo la veneranda etimologia che appunto trae *persona* da *personare*, accettando una più recente e forse più attendibile interpretazione riferita all'etrusco *phersu*, si deve di nuovo pensare alla figura della maschera. *Phersu*, infatti, è il nome che accompagna l'immagine etrusca di un danzatore mascherato. Che si tratti di un attore-sacerdote o che addirittura si debba parlare della maschera della dea Persefone¹⁶, di nuovo ci ritorna il nesso che corre fra *persona* e maschera, anzi con la maschera sacrale che

¹⁰ Esodo 28, 29. Il greco *prósōpon* traduce per lo più l'ebraico *panim* (connesso col verbo *panab* = volgere) col significato della parte volta di chi guarda, dunque del viso, della faccia o appunto del *volto*.

¹¹ *Salmi* 22, 25.

¹² *Salmi* 24, 6.

¹³ Cfr. *Salmi* 27, 9; 30, 8; 31, 17; 44, 25; 67, 2; 69, 18; 80, 4, 20; 88, 15; 102, 3; 104, 29; 119, 135; 143, 7.

¹⁴ Aristotele, *Poetica*, 5, 2, 12.

¹⁵ Epitteto, *Manuale*, XVII.

¹⁶ Cfr. M. Nédoncelle, *Remarques sur l'expression de la persone en grec et en latin*, in Aa. Vv., *Explorations personalistes*, Aubier-Montaigne, Paris 1970, pp. 175 ss.

dà voce al divino: una suggestione a cui dovremo tornare. Rimane, in ogni caso, che l'antica etimologia riferita al ruolo dell'attore ha attraversato la formazione filosofica del concetto di persona, da Platone a Epitteto sino a tutta la tradizione medievale della scolastica. D'altra parte il significato greco che nella dizione del volto racchiude l'intero dell'uomo, ha il suo equivalente nella tradizione latina e nella stessa formazione delle lingue europee: la *persona* come presenza reale di un uomo o di una donna, come aspetto corporeo e infine come corpo animato da intelligenza. Nel primo senso possiamo citare, per esempio, il caso di Sulpicio Severo (ca. 360-ca.420) che nella sua vita di san Martino racconta della meraviglia di quanti udivano una voce, senza però vedere la persona: "Mirum in modum vocem loquentis qui aderant audiebant, personam tamen non videbant"¹⁷ (in modo meraviglioso gli astanti udivano la voce di chi parlava e tuttavia non ne vedevano la persona). Venendo alle nuove formazioni linguistiche, ricordiamo che sin dal XII secolo, ricorrono, nell'area francese, espressioni quali "*fiere persone*", con il significato di prestanza fisica e insieme di fiera anima. Analogamente *ruste* o *ruiste persone* (dal latino *rusticus*) indicano la forza o la rozza potenza corporea. Espressioni come *j'ai répondu de sa personne* o *l'exposa sa personne* sono poi particolarmente emblematiche: dicono della nobiltà d'animo di chi si assume il rischio di una buona impresa, in difesa di una persona¹⁸. Termini non dissimili ritroviamo anche nei testi classici dell'area inglese o germanica. Shakespeare (1564-1616), per esempio, raccoglie dalla propria tradizione linguistica espressioni che vanno nello stesso senso. Si pensi ad Amleto che spera di poter incontrare lo spirito del re suo padre: se quell'immagine che sta per apparire in Elsinore assumesse il volto, la figura, la persona del padre, oh, allora Amleto gli parlerebbe ("*If it assume my noble father's person / I'll speak to it*" – Se esso assumerà la persona del mio nobile padre, io gli parlerò)¹⁹. Altrove, sempre in Shakespeare, il termine sta a indicare la bellezza di Cleopatra: la descrizione della sua bellezza restava sempre inferiore, sempre più povera rispetto allo spettacolo della sua presenza ("*For her own person / it beggar'd all description*" – In quanto alla sua persona, rendeva

¹⁷ Cap. II, 5, cit. in H. Rheinfelder, *Das Wort "Persona"*, Niemeyer, Halle 1928, p. 44.

¹⁸ Cfr. H. Rheinfelder, *Das Wort "Persona"*, cit., pp. 45-48 e anche A. Tobler, E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, VII, Wiesbaden 1969, p. 797.

¹⁹ W. Shakespeare, *Amleto*, I, 2, 243.

meschina ogni descrizione)²⁰. Con lo stesso significato potremmo ricordare le parole che il nostro Petrarca (1304-1374), nel *Canzoniere*, dice della sua amata e del sasso su cui ella siede pensosa:

“e ‘l sasso, ove a’ gran dí pensosa siede
madonna, et sola seco si ragiona,
con quanti luoghi sua bella persona
coprí mai l’ombra, o disdegnò col piede.”²¹

Ma, prima ancora, come non ricordare, sempre nello stesso senso il canto che Dante (1265-1321) dedica alla tragica vicenda di Francesca da Rimini?

“Amor, ch’al cor gentile ratto s’apprende
prese costui de la bella persona
che mi fu tolta [...]”²²

Qui ciò che è “tolto” è certamente il corpo, ma si tratta d’un corpo che donava amore e a cui solo un cuore “gentile” poteva rivolgersi: un corpo-persona. Il riferimento a Dante si fa poi tanto più interessante, quando il poeta dà parola al proprio vissuto. Si ricordi il canto di Casella, nel punto in cui Dante dice della sua “persona” distinguendola dall’anima: ne dice, dunque, come del corpo, ma indicando a un tempo che col corpo l’anima fa tutt’uno e vive.

“[...] ti piaccia consolare alquanto
l’anima mia, che, con la sua persona
venendo qui, è affannata tanto.”²³

Il corpo, dunque, come *persona* dell’anima! Nello stesso senso, Dante dirà più oltre che va “recando” la sua persona:

“[...] Per mezza Toscana si spazia
un fiumicel che nasce in Falterona,
e cento miglia di corso nol sazia.
Di sovr’esso rech’io questa persona.”²⁴

Questi versi, più degli altri prima ricordati, potrebbero far pensare a una sorta di dualismo, a un corpo che è quasi soltanto un involucro o una dimora dell’anima, ma questo non corrisponde al vissuto del

²⁰ W. Shakespeare, *Antonio e Cleopatra*, II, 2, 202.

²¹ Petrarca, *Canzoniere*, 100.

²² Dante, *Inferno*, V, 100-102. Cfr. anche *Inferno*, XXI, 9 e XXXI, 43.

²³ *Purgatorio*, II, 109-111.

²⁴ *Purgatorio*, XIV, 16-19.

poeta che nel chiamar “persona” il suo corpo fa da contrappunto a chi, con un forte senso della separazione, lo ha poco prima interrogato dicendo appunto:

“O anima che fitta
nel corpo ancora inver lo ciel ten vai.”²⁵

Di là da ogni possibile lettura dualistica, resta comunque degno di nota il fatto che: quando Dante vuole parlare, non di un corpo vivente, non di una carne che è anche spirito, ma del corpo inteso come cosa misurabile (*Purgatorio*, X, 24) o come materia che è “arsa” (*Inferno*, XXX, 75), che sta “gelata” (*Purgatorio*, V, 124) o “disfatta” (*Purgatorio*, XXIV, 87) o “sepolta” (*Purgatorio*, III, 25) o che addirittura è presa “da un dimonio” (*Inferno*, XXXIII, 130 s.), dice non “persona” ma appunto e soltanto “corpo”²⁶. A questa osservazione si può aggiungere quanto ci è indicato nel XIV canto del *Paradiso*²⁷, ove l’umanità del corpo raggiunge la sua pienezza nella prospettiva gloriosa degli ultimi tempi.

“Come la carne gloriosa e santa
fia rivestita, la nostra persona
più grata fia, per esser tutta quanta.”

Qui “persona” è anche corpo, ma corpo di cui si dice la pienezza umana: non più limite dello spirito, ma anzi *possibilità dispiegata dell’anima e condizione nuova in cui lo sguardo spirituale sarà più completo*, più vicino alla verità dell’intera persona:

“per che s’accrescerà ciò che ne dona
di gratuito lume il Sommo Bene,
ch’a Lui veder ne condiziona;

onde la vision crescer convene;
crescer l’ardor che di quella s’accende.
crescer lo raggio che da esso vene.”

Non è questo il luogo per dispiegare in ampiezza l’analisi filologica, ma l’esempio di Dante è già forse sufficiente per riprendere il filo della riflessione teoretica: la parola – soprattutto per quel passaggio da “carne gloriosa” a “persona più grata” – giunge a dire la pienezza

²⁵ Ivi, 10-11.

²⁶ Cfr. H. Rheinfelder, *Das Wort “Persona”*, cit., p. 52.

²⁷ Dante, *Paradiso*, XIV, 43 ss.

La parola

155

za del suo senso originario. Ora la parola “persona” si dà chiaramente come punto di fusione fra carne e visione. Nell’intimità di questo nesso, sembra poi darsi la condizione stessa che permette di traguardare il lume supremo dell’essere. Siamo così riportati ai primi due significati di cui si diceva all’inizio del paragrafo, soprattutto al secondo. Ed è da questo che conviene ripartire per un ulteriore approfondimento.

IL CORPO VISSUTO

Tornati alle sorgenti della parola ci siamo imbattuti nella figura del volto, vale a dire di un corpo che è per se stesso sguardo, prospettiva, intelligenza. Ma in che rapporto sta l'intelligenza con la corporeità che lo manifesta? Stiamo parlando di una struttura duale della persona, corpo e anima, oppure di un'unità originaria, tanto da poter dire che si tratta semplicemente d'una corporeità cosciente o d'una coscienza corporea?

Se ripercorriamo la storia del pensiero occidentale, questa domanda ci ritornerà segnata da un travaglio quanto mai protratto e difficile. È la storia di un conflitto profondo e lacerante di cui soltanto a tratti può intravedersi la soluzione: conflitto o anche dualismo che, con modi e gradi diversi, contrappone il campo dell'intelligibile a quello del sensibile, e quindi la vita dell'anima a quella del corpo. Forse oggi per molti aspetti abbiamo raggiunto i presupposti teorici per un fondato equilibrio delle parti e persino per un'appropriata unità della cosa. E tuttavia la distinzione dei campi non sembra doversi dimettere del tutto, talora anche con buone ragioni. Ma ripartiamo dall'inizio, sia pur per cenni soltanto emblematici.

1. L'antico dualismo corpo-anima

Per intendere le figure fondamentali del dualismo anima-corpo dobbiamo risalire ai momenti costitutivi della nostra tradizione: si pensi a Cartesio per l'età moderna e a Platone per il mondo antico.

Dire di Platone (427-347 a.C.) è poi rinviare alle oscure sorgenti dell'orfismo, che con i suoi miti, almeno dal VI secolo a. C., appare decisivo per l'intero destino dell'Occidente. Nella mitografia orfica il corpo dell'uomo era tramandato come una maledizione o una prigione dell'anima: l'uomo sarebbe stato all'origine soltanto anima, demone divino, ma per una colpa fatale sarebbe poi precipitato nel-

la miseria mortale e corruttrice del corpo; solo un'incessante purificazione potrebbe, dopo la morte, restituirlo a se stesso. Si profila così quel paradosso che Platone riprenderà puntualmente: essere nella vita corporea è morte, e dunque solo la morte del corpo apre alla vita. Possiamo richiamare al riguardo una citazione presente nel *Gorgia*: “Non mi meraviglierei se Euripide affermasse il vero là dove dice: ‘Chi può sapere se il vivere non sia morire e morire non sia il vivere?’ E forse noi siamo realmente dei morti. Infatti ho già sentito dire, anche da sapienti, che noi ora siamo morti e che il corpo (*sōma*) è per noi una tomba (*sēma*)”²⁸

L'adesione di Platone a questa tesi è giustificata da una sequenza di equazioni per cui il corpo è sensibilità e la sensibilità fonte di errori; leggiamo nel *Fedone*:

“Infatti il corpo ci crea innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e inoltre le malattie, che possono sopraggiungere, sono un ostacolo per la nostra ricerca dell'essere. E, ancora, esso ci riempie di amori, di cupidigie, di fantasmi d'ogni genere e di molte vanità, sicché per sua colpa, in realtà non possiamo mai – come si vuol dire – intendere nulla di nulla. Infatti, le guerre, le rivoluzioni, le battaglie da null'altro sono prodotte se non dal corpo e dalle sue cupidigie. Tutte le guerre scoppiano per brama di ricchezze; e le ricchezze siamo costretti a procurarcele a causa del corpo, asserviti come siamo ai suoi bisogni. E così, per tutte queste ragioni, noi siamo distolti dal filosofare.”

Su queste premesse, la conclusione di Platone, sebbene nel seguito non sarà sempre espressa in termini così drastici, viene di conseguenza. Se, infatti, compito dell'uomo è quello di dedicarsi alla ricerca del vero, “con l'aiuto della ragione” dobbiamo allora giungere appunto a questa considerazione:

“Fino a quando abbiamo il corpo e la nostra anima resta contaminata da questo male, noi non raggiungeremo mai pienamente ciò che desideriamo, vale a dire la verità. [...] Sicché risulta veramente chiaro che, se vogliamo conoscere qualcosa nella sua purezza, dobbiamo liberarci dal corpo e guardare con l'anima sola le cose in se stesse. E allora soltanto – così sembra – ci sarà dato di conseguire ciò che desideriamo e di cui ci diciamo amanti, la sapienza: quando saremo morti, come dimostra il nostro ragionamento e non finché siamo vivi.”

²⁸ *Gorgia*, 492 e.

La vita, dunque, come desiderio e ricerca di morte, che, nel concreto della vita, equivale a un continuo esercizio di liberazione e di distacco dal corpo: “Nel tempo in cui siamo in vita, come pare, ci avvicineremo tanto più al sapere quanto meno avremo relazione col corpo e comunione con esso, se non nella stretta misura in cui vi sia necessità, e non ci lasceremo contaminare dalla natura del corpo, ma dal corpo ci manterremo puri fino a quando il dio stesso non ci abbia sciolti da esso”²⁹.

Va di nuovo notato che l’etica platonica non resterà del tutto obbediente a questo rigoroso dualismo: si ricordi, per esempio, come nel *Convito* la scala dell’amore muove pur sempre dal consenso alla bellezza corporea. E tuttavia anche in questo caso il culmine dell’amore o della filosofia coincide con la più alta distanza dalla vita corporea: l’ideale da perseguire sta pur sempre nella differenza dell’intelligibile rispetto al sensibile, a distanza dalla seducente bellezza dei corpi.

Il seguito della speculazione greca tenterà per diversi lati il superamento di questo dualismo, ma si tratterà a ben vedere di un superamento che opera soprattutto sul piano ontologico e che tuttavia non raggiunge pienamente le costituzioni dell’etica.

Si pensi in tal senso e innanzitutto ad Aristotele (384-322 a.C.), che a differenza di Platone elabora un’antropologia tutt’altro che dualistica: l’anima ormai non ha nel corpo la propria antitesi, ma ne costituisce piuttosto l’intima sostanza, la forma o l’atto primo (*entelécheia é prótē*)³⁰. L’unità dell’uomo è così affermata in modo decisivo. Tuttavia, se passiamo a considerare l’etica aristotelica, avvertiamo che l’ombra del dualismo rimane ancora indelebile e determinante. Aristotele distingue, com’è noto, le virtù in dianoetiche ed etiche. Le prime (sapienza e saggezza) concernono la vita razionale dell’anima: sono pertanto le virtù più propriamente umane, luogo della ricerca o del rapporto con la verità. Le seconde sono invece relative alla vita sensitiva e, come tali, coprono uno degli aspetti irrazionali dell’anima, rendendola subordinata e obbediente alla vita dell’intelletto: il loro bene sta nella giusta misura che la ragione impone a sentimenti e azioni, giacché questi senza la guida della ragione finirebbero con il perdersi nell’eccesso della propria esaltazione o in quello della propria mortificazione. Alla base di questa divisione sta non soltan-

²⁹ Platone, *Fedro*, 66 b-67 a.

³⁰ Aristotele, *De anima*, II, 1, 412 a 27-28.

to l'idea dell'uomo come composto di anima (forma) e di corpo (materia), ma anche quella della tripartizione dell'anima come anima vegetativa, sensitiva e razionale. E della vita razionale Aristotele sembra poi riproporre, almeno in parte e con evidenti aporie, la concezione platonica di una vita separabile dal corpo³¹. In ogni caso, la ripartizione fra virtù dianoetiche e virtù etiche torna a richiedere un rapporto di subordinazione: "poiché l'uomo è per natura composto di una parte governante e di un'altra governata, ciascuno di noi dovrà vivere in modo conforme alla propria parte governante"³². In definitiva, le virtù etiche non configurano l'essere più proprio dell'uomo e non sono per se stesse apertura di conoscenza: sono soltanto capacità di dominare quanto si oppone al destino razionale dell'uomo e solo in tal senso sono partecipi della ragione³³. Lo schema dell'etica resta così, pur con significative attenuazioni, essenzialmente dualistico.

Fra Platone e Aristotele – s'intende, non in senso cronologico – possiamo richiamare, nel III secolo, la grande meditazione di Plotino (205-270). Se è vero che essa costituisce una ripresa platonica, è anche vero che in essa ritorna, a un tempo, la sintesi aristotelica. La presenza delle due componenti potrebbero essere indicate con questo passaggio delle *Enneadi*:

"Qualcosa di semplice non sarà mai un 'uomo'; per contro, mentre è in lui un'anima, egli ha pure un corpo; o questo sia per noi come strumento o sia avviticchiato in qualche altro modo, certo è, comunque, che una divisione in tal senso bisogna pur farla e scandagliare la natura e l'essenza di ciascuna parte."

Ricompare così l'idea aristotelica del composto e, da questo lato, Plotino potrà inscrivere la propria visione dell'uomo nell'universale partecipazione o nell'unità fondamentale dell'identico essere: in tal senso, anche la vita corporea partecipa della positività originaria dell'Uno, sebbene ne partecipi dal lato in cui l'essere va degradando verso la dispersa molteplicità della materia. D'altro canto, il composto umano è inteso da Plotino nel segno della separabilità: in tal senso, il corpo vive appunto come mero strumento dell'anima che invece "è l'elemento principale, anzi è l'uomo stesso"³⁴.

³¹ Ivi, II, 1, 413 a 4-7; II, 2, 414 a 24-29.

³² Aristotele, *Ethica Eudemia*, VI, 3, 1249 b 6-23.

³³ Aristotele, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102 b 23-31.

³⁴ Plotino, *Enneadi*, IV, 7,1; tr. it. di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992.

Poco oltre, citando appunto Platone, Plotino torna anche a parlare del corpo come tomba e prigionia dell'anima³⁵. Nella sua *Vita di Plotino* (1-2), Porfirio (233-305) dirà che Plotino "si vergognava di essere in un corpo". Il corpo dunque è inteso da Plotino ora come parte che partecipa della luce dell'anima, ora come male che espone alla corruzione. Sembra che da questo lato ritorni, quasi alla lettera, la prospettiva pessimistica del platonico *Fedone*, soprattutto quando Plotino scrive della ragione offesa dalla prigionia del corpo: essa è allora "impedita dalle passioni di vedere, viene ottenebrata dalla materia e verso la materia si piega, non più guardando all'essere, ma al divenire, il cui principio è la natura materiale la quale è così cattiva da riempire di male l'essere che non è ancora in lei e che soltanto la guarda"³⁶. L'itinerario etico dovrà dunque sottoporsi all'imperativo della purificazione e di un'ascesi sempre più spirituale dell'anima, sempre più prossima all'immateriale e divina sorgente dell'essere:

"La purificazione consiste nell'isolare <l'anima> affinché non <si unisca> ad altro e non guardi ad altro e non abbia più opinioni estranee, siano queste, opinioni o passioni [...] e non guardi quei fantasmi né produca con essi le passioni. Come non sarà purificazione se essa procede così dal basso verso l'altra parte, cioè verso l'alto? È anche separazione dell'anima che non è più nel corpo in modo da appartenergli, come la luce che non è più nella nebbia ma che tuttavia è impassibile anche dentro la nebbia. La purificazione, per la parte passiva <dell'anima>, consiste nel risvegliarsi dal sogno di insensati fantasmi e nel non vederli più; separarsi vuol dire non piegare più con impeto verso le cose inferiori e non immaginarle più."³⁷

E ancora:

"Se essa non si libera con forza del fantasma corporeo, come non diremo che essa è là dov'è il fantasma? Se invece la filosofia l'ha liberata del tutto, il fantasma se ne va, solo 'nel luogo peggiore', mentre essa ritorna, tutta pura, nel mondo intelligibile, senza essere stata spogliata di nulla."³⁸

La linea teoretica, che discende da Platone e che in definitiva si fonda sull'opposizione intelligibile-sensibile, resta dunque pur sempre

³⁵ Ivi, IV, 8, 2-3.

³⁶ Ivi, I, 8, 4.

³⁷ Ivi, III, 6, 5.

³⁸ Ivi, VI, 4, 16.

esposta alla difficoltà di cogliere l'effettiva unità ontologica e il comune destino etico fra ciò che chiamiamo spirituale e ciò che chiamiamo corporeo. Va però notato, sia pur di passata, che il pensiero antico non si sottrasse a questa difficoltà neppure quando tentò d'inscrivere la propria comprensione dell'essere sotto l'unica categoria del corporeo. Per l'epicureismo e per lo stoicismo la struttura dell'essere è unicamente corporea: nulla era per Epicuro (341-270 a.C.) concepibile, se non come rinviabile a una dimensione corporea³⁹; per gli stoici "l'essere si dice solamente di ciò che è corpo"⁴⁰. E tuttavia per Epicuro, come per gli antichi stoici, doveva pur darsi, e proprio sul piano dell'etica, l'avvertenza di un aspetto dell'anima o della ragione non traducibile in termini di mera corporeità. Da questo lato emergevano imperativi di alto tenore spirituale, non tuttavia compatibili con le premesse di tipo materialistico. Si ricordi, per esempio, l'oscillazione presente nell'edonismo epicureo così come ci è tramandato da una lucida testimonianza di Cicerone:

"Diciamo infatti che i piaceri e i dolori dell'anima nascono da quelli del corpo [...] Benché il piacere dell'anima ci dia gioia, e sofferenza il dolore, tuttavia l'uno e l'altro di essi è sorto dal corpo e va riportato a cause fisiche; né per questa ragione si deve dire che i piaceri e i dolori dell'anima non sono molto maggiori di quelli del corpo; infatti fisicamente dobbiamo avvertire solo ciò ch'è presente e attuale, mentre con l'anima avvertiamo anche i dolori del passato e del futuro [...] È chiaro insomma che il massimo piacere e la massima sofferenza dell'anima è di maggior peso, nei riguardi della felicità o dell'infelicità della vita, che non una sofferenza o un piacere di ugual durata e intensità che risiedano nel corpo."⁴¹

Per un verso, dunque, l'evidenza di una differenza rispetto ai dati della corporeità, per l'altro l'incoerenza che trasgredisce un'ontologia affidata alla pura estensione del corporeo. Analogamente si potrebbe dire per lo stoicismo che indicava, nel primato del *lógos*, la natura (*phýsis*) il bene supremo dell'uomo. E questo con tale rigore da considerare buone o cattive – come riferisce, nelle sue *Vite dei filosofi*, Diogene Laerzio (III secolo) – solo le virtù o i vizi riconducibili all'esercizio della ragione, diversamente da ciò che giova o che

³⁹ Epicuro, *Epistula ad Herodotum*, 39 ss.

⁴⁰ Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, fr. 329.

⁴¹ Cicerone, *De finibus*, I, 17, 55 ss.

nuoce al corpo e che va, al contrario, considerato come moralmente indifferente:

“Delle cose che sono essi dicono che alcune sono buone altre cattive; altre ancora né buone né cattive. Buone sono le virtù, prudenza, giustizia, forza, moderazione, ecc., cattivi sono i vizi, stoltezza, ingiustizia, ecc.; indifferenti sono tutte le cose che non portano né vantaggio né danno, per esempio vita, salute, piacere, bellezza, forza, ricchezza, buona reputazione, nobiltà di nascita e i loro contrari, morte, infermità, pena, bruttezza, debolezza, povertà, ignominia, oscura nascita e simili.”⁴²

Anche qui diviene operante il rilievo di una trascendenza verso ciò che è propriamente umano, ma paradossalmente questa trascendenza viene indicata con una proposta di tipo dualistico: il paradosso nasce di nuovo in relazione a un concetto dell'essere prima asserito in senso monistico, materialistico.

Insomma, dai due lati della tradizione greca – quella che affonda le sue radici nelle sorgenti orfiche e quella che al contrario rinvia al naturalismo atomistico e materialistico – viene comunque a rilevarsi la difficoltà di fondare un'adeguata visione del rapporto corpo-spirito senza un'unitaria visione di base, capace di garantire a un tempo le reciprocità e le differenze dei piani. Solo una mediazione di tipo aristotelico poteva effettivamente – come s'è visto – disporsi fra i due estremi teoretici, tentando un equilibrato rapporto fra ontologia e antropologia, fra una generale visione dell'essere e una più comprensiva dottrina dell'uomo. Ma s'è anche visto come un consistente residuo dualistico grava sulla stessa antropologia di Aristotele.

Se dal pensiero greco ci volgiamo a quello germogliato dalla tradizione giudaico-cristiana, la nostra ricognizione va incontro a un singolare e diverso intreccio teoretico. Si dovrebbe innanzi tutto notare che le sorgenti della letteratura biblica riposano su presupposti ontologici profondamente diversi da quelli greci, tali insomma da permettere una più sicura composizione della diade spirito-corpo. La coscienza dell'uomo biblico ignora, infatti, un vero e proprio dualismo fra intelligibile e sensibile, fra spirituale e corporeo. Si può in tal senso ricordare fra le tante – ma si tratta comunque di un riferimento costitutivo – l'immagine arcaica con cui è narrata la creazione dell'uomo: Dio che col suo “soffio”, col suo “respiro” alita nel-

⁴² Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 102.

le narici dell'uomo e lo fa vivente⁴³. La vita che anima l'uomo sarà d'ora in poi *nefesh*, che è "respiro nelle narici", ma a un tempo "essere del desiderio" e infine anche capacità spirituale di giungere a se stessi, autocoscienza, come leggiamo in un testo sapienziale: "Lampada di Adonai è il respiro dell'uomo, scruta tutte le oscurità dell'intimo"⁴⁴. Questa profonda identità, questa multiforme unità dell'uomo, trova del resto la sua radice nell'unicità del principio creatore: tutto è da Dio – dirà Agostino – solo il nulla differisce da Dio⁴⁵. Così, polemizzando con la tradizione neoplatonica proprio a riguardo del corpo, lo stesso Agostino potrà soggiungere:

"Porfirio dice che il corpo si deve fuggire del tutto [...] La nostra fede, invece, stando all'insegnamento di Dio, loda il corpo. Questo nostro corpo ha una sua propria bellezza, per la disposizione delle membra, per la distinzione dei sensi, per la statura eretta e tutte quelle qualità che, se ben considerate, destano stupore."⁴⁶

Occorre tuttavia rilevare che, all'incontro con la cultura ellenica, la formazione dei pensatori cristiani viene a essere decisamente influenzata dal dualismo di marca platonica: coniugato con l'idea dell'universale bontà del creato, il dualismo sopravvive ora in una sorta di parallelismo o di composizione ontologica in cui, non il male si contrappone al bene, ma l'inferiore al superiore e però sempre sulla base di una sostanziale unità. Procedendo sempre per indicazioni emblematiche, possiamo ancora riferirci ad Agostino, per il quale l'uomo "non è solo corpo o solo anima, ma l'essere che si compone di anima e di corpo. L'anima non è tutto l'uomo, ma la parte superiore di lui; così il corpo non è tutto l'uomo, ma la parte inferiore. Quando l'anima e il corpo sono uniti si chiamano uomo, nome che non perdono anche quando si parla di essi separatamente."⁴⁷

E con una sola espressione, che appunto dice di un'unità sostanziale: "l'uomo è sostanza razionale costituita sia di anima sia di corpo" (*homo est substantia rationalis constans et anima et corpore*).⁴⁸

Nella successiva scolastica medievale – siamo ormai nel XIII secolo – la dualità anima-corpo si farà ancor più esplicita sino a proporsi con una dualità di sostanze: per esempio, in Bonaventura da Bagno-

⁴³ *Genesis*, 2, 7.

⁴⁴ *Proverbi*, 20, 27.

⁴⁵ Agostino, *Confessiones*, XII, 11, 11.

⁴⁶ Agostino, *Sermones*, 242, 7, 7.

⁴⁷ Agostino, *De civitate Dei*, XIII, 24, n.2.

⁴⁸ Agostino, *De Trinitate*, XV, 7, 11.

regio (ca. 1217-1274), che, pur ponendo aristotelicamente l'anima a forma del corpo, interpreta poi il nesso corpo-anima nel senso di due perfezioni parallele e complementari. L'uomo appare così costituito da "nature massimamente distanti e congiunte in unità di persona e di natura; e tali sono il corpo e l'anima, l'uno dei quali è sostanza corporea, e l'altra, ossia l'anima, è sostanza spirituale e incorporea: sostanze che nel genere di sostanze sono massimamente distanti"⁴⁹.

E, ancora, si dice che all'uomo

"fu dato un duplice "senso", interiore ed esteriore, di mente e di carne (di corpo). Gli fu dato un duplice "moto" imperativo nella volontà ed esecutivo nel corpo. Gli fu dato un duplice "bene", l'uno visibile e l'altro invisibile. Gli fu dato un duplice "precetto", "di natura" e "di disciplina" [...]; l'uno secondo l'istinto "della ragione" nella mente, l'altro secondo l'istinto "della sensualità" nella carne (corpo). Al primo spetta "comandare", al secondo "obbedire", secondo il retto ordine. E quando si fa al contrario, la rettitudine e il governo dell'anima precipita dallo stato suo."⁵⁰

In Tommaso d'Aquino (ca. 1221-1274), che nell'ambito del pensiero medievale costituisce un deciso ritorno all'aristotelismo, questa sorta di parallelismo di sostanze viene rifiutato⁵¹. Con Aristotele, Tommaso torna a dire dell'anima come della forma del corpo. Anzi con un'acuta indicazione di tipo fenomenologico, fa notare che una visione dualistica in senso stretto finirebbe per non render conto dell'effettiva unità dell'uomo:

"Se qualcuno volesse affermare che l'anima intellettuale non è forma del corpo, dovrebbe spiegare in che modo quest'operazione, che è l'intendere, sia proprio un'operazione di quest'uomo: ciascuno infatti sperimenta di essere personalmente lui a intendere [...] Socrate perciò intende non perché mosso dall'intelletto, ma piuttosto, al contrario, proprio perché intende è mosso dall'intelletto."

E, se si asserisse che "l'intelletto non è unito al resto di Socrate se non come motore, ne seguirebbe che Socrate non avrebbe una vera unità (*unum simpliciter*) e quindi non sarebbe neppure un vero ente

⁴⁹ Bonaventura, *Breviloquium*, II, X, 3.

⁵⁰ Ivi, II, XI, 1-3.

⁵¹ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1, co.

(*ens simpliciter*): infatti qualcosa è ente in quanto è anche uno”⁵². Le conseguenze etiche di quest’unità devono poi essere, per Tommaso, del tutto conformi alla positività originaria della creazione: “con quell’amore con cui amiamo Dio dobbiamo amare anche il nostro corpo”⁵³.

E tuttavia anche in Tommaso la scansione di quest’amore è poi declinata secondo uno schema che, come già in Aristotele, sembra obbedire ancora una volta a una prospettiva di tipo platonico. Non è difficile riconoscerci la persistenza di uno stile in qualche modo ancora dualistico:

“Quanto più una forma è nobile, tanto più essa domina la materia corporea, tanto meno vi è immersa e tanto più la sorpassa con la sua operazione o con la sua potenza. Vediamo, infatti, che la forma del corpo misto ha una qualche operazione che non è causata dalle qualità elementari. E quanto più si procede nella nobiltà delle forme, tanto più si trova che la potenza della forma sorpassa la materia elementare: così come l’anima vegetativa supera la forma del metallo, l’anima sensitiva supera quella vegetativa. Ma l’anima umana è la più alta nella nobiltà delle forme. Per questo essa tanto sorpassa, con la sua potenza, la materia corporea, da avere una qualche operazione e potenza nelle quali in nessun modo comunica con la materia corporea. Tale potenza è chiamata intelletto.”⁵⁴

Questa conclusione va certo equilibrata con altre conclusioni di Tommaso, come, per esempio, quella in cui si dice che l’anima vivifica il corpo *in toto* e in ogni sua parte⁵⁵.

E però vi si avverte pur sempre lo schema aristotelico, con i suoi residui dualistici e con il criterio della subordinazione: il corpo continua a essere inteso prevalentemente come “strumento dell’anima”⁵⁶ e il suo rapporto con il destino dell’uomo, quale apertura conoscitiva, rimane ancora inteso come una disposizione tutt’altro che intrinseca⁵⁷. Agostino, pensando al porto della verità e all’ultimo bene, aveva detto che a tale scopo “occorre trascendere la forza che mi avvince al corpo e ne vivifica l’organismo. Non con questa forza io po-

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, II, q. 25, a. 5, co.

⁵⁴ *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1, co.

⁵⁵ *Ivi*, I, q. 76, a. 8, co.

⁵⁶ *Contra Gentiles*, IV, 73.

⁵⁷ Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 2, ad 3: “non sicut organum [...], sed ratione obiecti”.

trei trovare il mio Dio.”⁵⁸ Almeno sotto questo profilo, per Agostino come per Tommaso, il corpo resta soltanto uno strumento non uno spazio di conoscenza, uno strumento a servizio dell’anima: “serviliter subditur animae”⁵⁹ (come servo è sottomesso all’anima). Di nuovo, gli schemi della tradizione greca sembrano resistere alla novità dello spirito cristiano.

Nella sua ricerca sull’anima Agostino procedeva per astrazione: la mente non è nulla di corporeo, perché nel concetto che ne abbiamo è incluso necessariamente il pensiero, ma non necessariamente alcunché di corporeo; essa dunque è quel che resta quando da ogni suo atto si astrae ogni riferimento alla vita corporea⁶⁰. Un filo sottile lega questo procedimento alla grande meditazione cartesiana, che di nuovo va qui considerata come riferimento costitutivo del pensiero moderno. Anche in Cartesio (1596-1650) le fondazioni della conoscenza filosofica sono raggiunte con un procedimento analogo a quello di Agostino: rimuovendo il dubbio scettico attraverso l’evidenza insuperabile della coscienza, e cogliendo questa attraverso la rimozione di quanto potrebbe essere escluso senza contraddirla. Si può ricordare in tal senso quel che è detto nella parte IV del *Discours de la méthode* (1637):

“Esaminando con attenzione quello che ero, e vedendo che potevo fingere di non aver nessun corpo, e vedendo che poteva non esserci nessun modo e nessun luogo dove io fossi; ma che non perciò potevo fingermi di non essere; [...] conobbi da questo di essere una sostanza di cui tutta l’essenza o la natura non è che di pensare, e che per essere, non ha bisogno d’alcun luogo, e non dipende da nessuna cosa materiale.”⁶¹

L’analogia con il procedimento agostiniano non deve tuttavia velare la ben più grave divaricazione che Cartesio pone fra vita intellettuale e vita corporea: le conseguenze che, sul piano antropologico, ne deriveranno porteranno ben lontano dalla prospettiva di Agostino. L’approdo cartesiano vive, infatti, sul presupposto che una sostanza “è una cosa che esiste in modo tale da non aver bisogno che di se stessa per esistere”⁶². Su questa base, e sebbene lo stesso Cartesio ri-

⁵⁸ Agostino, *Confessiones*, X, 7.

⁵⁹ Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 57, a. 3, ad 3.

⁶⁰ Agostino, *De Trinitate*, X, 10.14-16.

⁶¹ *Oeuvres de Descartes*, Adam-Tannery, Paris 1902, III, p. 33; tr. it. di A. Thilgher, *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, Laterza, Bari 1928, I, p. 32.

⁶² *Les principes de la philosophie*, 1644-1647, I, 51, *Oeuvres*, cit., IX-2, p. 47.

levi con vigore l'intima connessione fra spirito e corpo⁶³, il rapporto fra i due campi, fra la "realtà pensante" e la "realtà corporea, estesa" (*res cogitans* e *res extensa*), deve tuttavia tradursi in un'assoluta dualità di sostanze, ove la prima sostanza è contrassegnata dal principio dell'autodeterminazione e la seconda da una necessità di tipo meccanicistico. L'uomo è l'unico essere in cui le due sostanze sono connesse, ma la connessione resta in definitiva del tutto problematica e, certo, ben più discutibile di quella prospettata precedentemente nel corso della scolastica.

Cartesio non sembra avvertire tutta la difficoltà della propria impostazione e quando tenta di affrontarla finisce in determinazioni maldestre, come quella della ghiandola pineale, quasi un'infrastruttura per il commercio tra il materiale e l'immateriale. Ricorderemo che, nei suoi ultimi anni, Cartesio redige una significativa analisi delle passioni (*Les passions de l'âme*, 1649), punto d'incontro fra morale e psicofisiologia. Delle passioni Cartesio dice di voler parlare non "da oratore" o da "filosofo morale", ma "*en physicien*" (scienziato naturale): si trattava di rimuovere il tradizionale misconoscimento della naturalità delle passioni e di considerarne l'interazione con l'anima; il compito della ricerca etica doveva infine puntare non alla libertà dalle passioni, ma a una libertà capace di operare con le passioni. E di queste Cartesio parla come delle "percezioni o sentimenti o emozioni dell'anima, che si riferiscono particolarmente a essa, e che sono prodotte, conservate e corroborate per mezzo di qualche movimento degli spiriti animali"⁶⁴.

Ma la lettura fortemente psicofisiologica delle passioni e il tentativo di assicurarne il nesso con l'anima attraverso l'improbabile figura della ghiandola pineale⁶⁵, non fanno poi che confermare l'impotenza esegetica del dualismo presupposto.

Il seguito della tradizione cartesiana cercherà a fatica e in modi diversi di dar conto dell'unità dell'uomo, ma sulle basi proposte da Cartesio ogni tentativo dovrà poi risultare quanto mai discutibile. In particolare Nicolas Malebranche (1638-1715), attraverso una lettura rigorosa del dualismo cartesiano, finirà col risolverlo in una connessione di tipo occasionalistico. Tenendo ferma la diversità e l'indipen-

⁶³ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, VI, 1641, in *Oeuvres*, cit., VII, p.81; tr. cit., I, p. 151.

⁶⁴ R. Descartes, *Passions de l'âme*, ar. 27, in *Oeuvres*, cit., XI, p. 349; tr. it. a cura di E. Garin, *Le passioni dell'anima*, Laterza, Bari 1966, p. 20.

⁶⁵ *Passions*, a. 31, pp. 351-352; tr. cit., p. 23.

denza delle sostanze – questa è la tesi di Malebranche –, dobbiamo infine riconoscere che il loro rapporto non dipende dall'uomo e che

“la volontà degli spiriti non è capace di muovere il più piccolo corpo che ci sia al mondo: perché è evidente che non c'è affatto un rapporto necessario tra la volontà che noi abbiamo, per esempio, di muovere il nostro braccio e i movimenti del braccio. È vero che si muove quando noi lo vogliamo e che così noi siamo la causa naturale del movimento del nostro braccio. Ma le cause naturali non sono affatto cause: sono solo cause occasionali, che non agiscono se non per la forza e l'efficacia della volontà di Dio.”⁶⁶

Le conseguenze di questa impostazione sul piano dell'etica sono, come si può comprendere, molto gravi. Lo si può notare considerando l'interpretazione che Malebranche dà delle passioni come dipendenti da Dio: in questo caso, il perfetto dualismo fra sostanza spirituale e sostanza corporea non solo porta a compromettere ogni senso propriamente umano del corpo, ma porta a considerarlo come puro strumento di Dio.

Difficoltà non meno gravi tornano a presentarsi anche nella sintesi tentata nell'*Etica* (1677) da Baruch Spinoza (1632-1677), anche se in prima battuta il pensiero spinoziano si offre come un superamento radicale del dualismo. Assumendo il concetto cartesiano di sostanza e portandolo con rigore alla sua unica possibilità, Spinoza deve, infatti, concludere che solo di Dio si può dire che “sta in sé”: di una realtà finita non si potrebbe mai dire che per essere ha bisogno solo di se stessa. Solo di una sostanza infinita si può dunque affermare che è ciò che è in sé e per sé: “id quod in se est et per se concipitur”⁶⁷ (ciò che è in sé e per sé è concepito). Il dualismo fra *res extensa* e *res cogitans* sembra così superato: tutto è ugualmente radicato nell'unica sostanza e tutto deriva da quest'infinita identità: spirito e corpo vanno allora intesi soltanto come attributi o come modalità essenziali di Dio: solo in Dio trovano in definitiva la più radicale comunicazione. Resta, però – ed è a questo livello che il dualismo torna a imporsi – che l'identità assicurata in Dio non è in quanto tale percepibile sul piano di una fenomenologia dell'esistente: il corpo dell'uomo si dà come molteplice aggregazione di parti interagenti e come soggetto all'affezione di altri corpi; a queste affezioni corri-

⁶⁶ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 1674-1675, VI, II, III.

⁶⁷ B. Spinoza, *Ethica*, def. 3.

spondono le percezioni dell'anima e, più in alto, le idee con cui ci volgiamo alla realtà corporea. In tal senso Spinoza giunge a dire che "la Mente umana non conosce il Corpo umano in se stesso, né sa che esiste se non attraverso le idee delle affezioni dalle quali il Corpo è affetto"⁶⁸. E così, con una nuova sorta di parallelismo, tutto quello che si può dire sull'identità sostanziale dell'anima con il corpo è che a ogni modo dell'estensione corrisponde un modo del pensiero e reciprocamente: il corpo umano non è che il modo dell'estensione corrispondente all'anima umana e l'anima umana non è che il modo del pensiero corrispondente al corpo.

In forza di questa corrispondenza, si deve poi aggiungere che la lettura del corpo, fatta da Spinoza in termini meccanicistici, ha il suo corrispettivo nella lettura geometrizzante dell'anima: le passioni dell'anima corrispondono alle affezioni del corpo e di conseguenza si associano meccanicamente secondo una necessità naturale; lo stesso itinerario intellettuale con cui l'uomo dovrebbe sollevarsi, al di sopra delle passioni, alla verità liberatrice dell'unica sostanza, non può infine sottrarsi alla necessità costitutiva delle passioni. In un punto Spinoza deve così ammettere che "la vera conoscenza del bene e del male, in quanto vera, non può infrenare nessuna passione"⁶⁹. Resta in ogni caso che l'identità radicale dell'unica sostanza, posta a fondamento della duplice realtà dell'umano, rende contraddittorio con la sua necessità e con la sua assoluta compiutezza un vero e proprio movimento etico: la nobiltà dell'itinerario morale che Spinoza disegna sino al culmine di un *amore intellettuale di Dio* (*amor Dei intellectualis*)⁷⁰ non pare infine possibile sulla base dei principi che le restano sottesi.

Il meccanicismo con cui Cartesio legge la realtà corporea e che, come s'è visto, condiziona lo stesso razionalismo di Malebranche e di Spinoza, diviene ancor più determinante per chi del discorso cartesiano abbia poi trattenuto soltanto il rilievo della *res extensa*. Si può ricordare al riguardo l'obiezione rivolta a Cartesio da Thomas Hobbes (1588-1679), quanto alla fondazione del *cogito*: l'evidenza del pensiero non costituisce – notava appunto Hobbes – l'evidenza di una sostanza spirituale, giacché il rilievo dell'*io penso* è indiscernibile dal soggetto che pensa e che in se stesso si dà a vedere solo nei

⁶⁸ *Ethica*, II, pr. 19.

⁶⁹ *Ethica*, IV, pr. 14.

⁷⁰ *Ethica*, V, pr. 32, corollario.

modi dell'estensione corporea. Citiamo la conclusione hobbesiana:

“La conoscenza di questa proposizione: *Io esisto*, dipende da questa: *Io penso* [...] Ma donde ci viene la conoscenza di questa: *io penso*? Certo, non per altra via, se non per il fatto che noi non possiamo concepire alcun atto senza il suo soggetto, come il pensiero senza una cosa che pensa, la scienza senza una cosa che sappia, e la passeggiata senza una cosa che passeggi. E di lì sembra seguire che una cosa pensante è qualcosa di corporale, poiché i soggetti di tutti gli atti sembrano essere intesi sotto una ragione corporale, o sotto una ragione materiale, come egli stesso [Cartesio] ha mostrato.”⁷¹

Posta così l'equazione fra esistenza e corporeità, e intesa quest'ultima nei termini cartesiani dell'estensione e del movimento, ne consegue con tutta coerenza una decifrazione puramente meccanicistica dell'uomo: nel *De homine* (1658) Hobbes procede così alla descrizione della vita affettiva e della stessa vita intellettiva secondo i moduli necessitanti di azione, reazione e associazione. E l'etica, che discende da questa prospettiva, deve di conseguenza riportare bene e male al fatto dell'attrazione e della repulsione: l'attrazione dei sensi genera il desiderio, così come la repulsione genera l'avversione; bene e male non sono che il corrispettivo del desiderio e dell'avversione, del piacere e del dispiacere. In una prospettiva puramente empiristica questa conclusione deve poi tradursi nell'impossibilità di delineare un'etica propriamente normativa. Leggiamo, infatti, nel *De homine*:

“Tutte le cose che si desiderano, in quanto si desiderano, hanno il nome comune di bene, e tutte le cose che fuggiamo hanno il nome comune di male [...] Ma, poiché alcuni desiderano e fuggono una cosa e altri un'altra cosa, necessariamente molte cose per alcuni sono buone, per altri cattive. Dunque bene e male sono in relazione a coloro che li desiderano o li fuggono. Il bene può essere comune e giustamente di una cosa può dirsi: è comunemente bene, cioè utile a molti o buona per la comunità. Talvolta può dirsi anche bene per tutti, come avviene per la salute, ma anche questa espressione è relativa; quindi, non può dirsi bene in senso assoluto, dal momento che tutto ciò che è bene è bene per alcuni o per qualcuno.”⁷²

⁷¹ *Oeuvres de Descartes*, cit. VII, *Obiectiones tertiae*, II, pp. 173-174; tr. cit., I, p. 248.

⁷² Th. Hobbes, *De homine*, XI, 4.

Le difficoltà dell'impostazione cartesiana non vengono meno neanche quando si tenterà di vincere il dualismo, collocandosi però solo da un lato della dualità, dalla parte della mera corporeità. In tal senso può considerarsi esemplare, nel pieno della stagione illuministica, la pubblicazione dell'*Homme machine* (1748), l'opera più provocante di Julien Offray de La Mettrie (1709-1751): Cartesio è in questo caso richiamato esplicitamente ed esaltato appunto per aver scoperto la costituzione meccanica dell'universo. Gli errori commessi da Cartesio – dice La Mettrie – sono ampiamente ripagati dal fatto che egli “per primo ha dimostrato perfettamente che gli animali sono delle pure macchine”. In questa prospettiva la stessa lettura dell'uomo, inteso come pura corporeità, alla stregua di un perfetto orologio, deve anche tradursi in una fondazione meccanicistica dell'etica:

“Essere macchina, sentire, pensare, saper distinguere il bene dal male come il blu dal giallo, in una parola, essere nato con un'intelligenza e con un sicuro istinto morale, e tuttavia non essere che un animale, sono dunque cose fra le quali non c'è contraddizione maggiore che fra l'essere una scimmia o un pappagallo e saper godere il piacere.”⁷³

Le conseguenze che La Mettrie deve poi trarre da questi presupposti portano necessariamente a una visione deterministica dell'azione e della volontà umana. E la stessa etica, che per altro egli pur cerca di elaborare secondo i principi dell'altruismo e della simpatia, finisce col risultarne fortemente compromessa. Alle tesi di La Mettrie, e sempre nella stagione dell'illuminismo, fa eco l'opera di Paul-Henry Dietrich barone di Holbach (1723-1789). La sua opera più nota e discussa, *Système de la nature* (1770) con la successiva integrazione, *Du vrai sens du système de la nature* (1774), costituisce una summa e quasi un manifesto del materialismo settecentesco. Per d'Holbach tutto è natura e tutto “è movimento nella natura. L'essenza della natura è di agire. Tutti gli esseri non fanno che nascere, crescere, decrescere e dissiparsi” secondo leggi tipicamente meccaniche, quali l'attrazione, la repulsione, l'inerzia⁷⁴. In questa prospettiva l'uomo è ancora una volta delineato come “opera della natura”, e con questo viene anche negata ogni distinzione fra uomo morale e uomo fisico: “l'uomo è un essere puramente fisico. L'uomo morale non è che l'uo-

⁷³ J. O. de La Mettrie, *L'homme machine*, in *Oeuvres*, III, Paris 1796, p.189.

⁷⁴ I. D. Thiry barone di Holbach, *Le vrai sens du système de la nature*, II, in *Système de la nature*, G. Olms, Hildesheim 1966, vol. II, pp. 426-427.

mo fisico, considerato sotto certi punti di vista: la sua organizzazione è l'opera della natura. Le sue azioni visibili, i suoi movimenti invisibili sono effetti naturali dell'ordine del suo meccanismo⁷⁵. E ancora: "Ciò che si chiama la nostra anima si muove con noi. Ora il movimento è una proprietà della materia [...] Il movimento presuppone estensione, solidità nella sostanza che si muove. Così, quando si attribuisce azione a una causa, bisogna considerarla materiale"⁷⁶. In tal modo anche d'Holbach, che come La Mettrie propone una morale dell'altruismo e della simpatia, finisce per chiudersi nell'aporia di ogni etica a sfondo meccanicistico. Come, infatti, può esserci un qualsivoglia esercizio etico, se tutto è regolato dalla necessità dei meccanismi fisici? Un indicatore eloquente di questa contraddizione traspare del resto nelle stesse formule programmatiche del suo *Système de la nature*. Per esempio in questa dove si dice che l'uomo "dal momento della nascita sino alla morte, è continuamente modificato da cause che, suo malgrado, influiscono sulla sua macchina. [...] In una parola, tutto avrebbe dovuto convincere l'uomo che, a ogni istante della sua durata, è uno strumento passivo nelle mani della necessità"⁷⁷.

Se ripercorriamo le ragioni del dualismo cartesiano e quelle del suo sviluppo dalla parte del meccanicismo, possiamo rilevare alcune gravi carenze di fondazione. La prima e la più significativa è appunto quella che affida la lettura del mondo corporeo al criterio delle relazioni meccaniche. In tal senso è opportuno ricordare l'obiezione fatta da Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), anche se poi, e proprio a riguardo del mondo corporeo, Leibniz ripeterà moduli di tipo meccanicistico. Resta comunque di grande interesse la considerazione per la quale il concetto di estensione non può da solo spiegare la realtà dei corpi. La divisibilità dell'esteso – nota Leibniz – sottende infatti l'unità, e il movimento dei corpi sottende a sua volta un principio attivo, una forza: in questa direzione Leibniz riterrà di dover individuare alle radici di ogni essere delle unità attive, monadi o sostanze spirituali.

Senza piegare da questo lato la nostra ricostruzione, ciò che ci porterebbe ben al di là del tema antropologico, limitiamoci a osservare che il significato della obiezione leibniziana sta comunque nel rilie-

⁷⁵ I. D. Thiry barone di Holbach, *Le vrai sens...*, I, cit., p. 425.

⁷⁶ *Le vrai sens...*, VII, cit., p. 433.

⁷⁷ I. D. Thiry barone di Holbach, *Système de la nature*, cit., VI, vol. I, pp. 89-90.

vo di una complessità del mondo corporeo: una complessità che non è decodificabile con i soli termini dell'estensione e della meccanicità. Immanuel Kant, nella sua *Critica del giudizio* (1790), svilupperà questa considerazione con maggior compiutezza, ritenendo che senza una prospettiva di tipo finalistico la dinamica del mondo fisico resta alla fine inspiegabile: l'introduzione di questa dimensione finalistica costituirà, in ultima istanza, un indizio determinante per rinviare a una fondazione spirituale e teologica del reale.

Restando in una prospettiva antropologica della corporeità, dobbiamo però precisare la critica al meccanicismo da un altro lato. E, prima di tutto, converrà rilevare che la distinzione operata da Cartesio fra *res cogitans* e *res extensa* sembra nascere da un'analisi estremamente generica del fenomeno umano. Le obiezioni, sopra ricordate, di Hobbes valgono proprio in tal senso. E nello stesso senso, forse con maggior incidenza, andavano le osservazioni di un altro contemporaneo di Cartesio, Antoine Arnauld (1612-1694). Questi faceva notare a Cartesio che la possibilità d'individuare la sostanza spirituale con il prescindere dalla dimensione corporea è in realtà soltanto relativa: si può mirare a ciò che è proprio dell'uomo, rilevando da un lato l'irriducibilità della coscienza, e dall'altro la riducibilità o la divisibilità del corporeo; se, però, si può in tal modo negare un'identità estensiva e totale fra anima e corpo, non si può a un tempo stabilire una diversità assoluta e una separazione assoluta di sostanze. Resta appunto "da provare", osservava Arnauld, "che lo spirito può essere pienamente e del tutto inteso senza il corpo". Ma per contro va notato "che posso acquistare qualche conoscenza di me stesso senza la conoscenza del corpo; ma [...] non m'è ancora interamente manifesto che questa conoscenza sia completa e intera, sì che io sicuro di non ingannarmi punto escludendo il corpo dalla mia essenza"⁷⁸.

La stessa osservazione potrebbe essere, per altro, rivolta, in senso opposto, alle risoluzioni materialistiche nella linea di un La Mettrie o d'un d'Holbach: ciò che chiamiamo spirituale può essere infine decodificato, e in modo propriamente adeguato, solo sulla base di categorie corporee, quali l'estensione, l'attrazione, la repulsione, l'inerzia eccetera? E poi sino a che punto attrazione, repulsione, inerzia sono configurabili in termini meramente estesi e meccanici? Da un lato o dall'altro vale così l'appello che Friedrich Nietzsche rivol-

⁷⁸ *Oeuvres de Descartes*, cit., VII, *Obiectiones quartae*, p. 201; tr. cit., p. 278.

gerà, in *Così parlò Zarathustra* (1883-1885), ai “dispregiatori del corpo”:

“Ciò che il senso sente e lo spirito conosce, non ha mai dentro di sé la propria fine. Ma il senso e lo spirito vorrebbero convincerti che loro sono la fine di tutte le cose.”⁷⁹

2. Oltre il dualismo

Si tratta dunque di procedere al rilievo di una sensibilità corporea che non sta in sé e che in se stessa già si sporge al piano dello “spirito”. Si tratta ancora di cogliere nello spirito non una mera alterità, ma piuttosto una destinazione e una trascendenza che è già presente nel fenomeno del senso corporeo. Le conclusioni etiche che deriveranno da questa impostazione sono, come vedremo di grande rilievo. Si tratta intanto di individuare una lettura del fenomeno umano ben più duttile e ben più analitica di quanto non sia accaduto nell’area teoretica che da Cartesio va sino al meccanicismo illuminista: un traguardo che forse si profilerà con ampiezza solo nella stagione della filosofia contemporanea con Edmund Husserl (1859-1938), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Gabriel Marcel (1889-1973). Va però notato che a questo approdo siamo avvicinati da diversi lati e per diverse componenti del pensiero moderno, non tutte consapevolmente riprese dal pensiero del ’900.

Una figura teoretica, che al riguardo sembra determinante, è quella che potremmo raccogliere sotto il titolo “sentimento fondamentale”. Essa ricorre in contesti diversi, per impostazione e per esiti, e tuttavia con annotazioni spesso convergenti nel riconoscere, già sul piano della vita sensibile, una prima forma di autocoscienza: ciò che Cartesio ravvisava solo sul piano della mente, viene altrimenti riconosciuto con uno spettro più ampio e con un riferimento costitutivo nella percezione del proprio corpo.

Possiamo pensare, in prima battuta, al *Traité de sensations* (1754) di Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), nel quale già viene abbozzata una fenomenologia del tatto e della mano che tocca il proprio corpo: una sensazione in cui il corpo riconosce se stesso, diver-

⁷⁹ F. Nietzsche, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1973, vol. VI, t. 1, p. 34.

samente dalla sensazione con cui si avverte qualcosa di estraneo. Finché la mano tocca il proprio corpo – nota Condillac – è come se questo “fosse tutto ciò che esiste. Ma se tocca un corpo estraneo, l’io che si sente modificato nella mano, non si sente modificato in questo corpo”⁸⁰.

Con François-Pierre Maine de Biran (1766-1824), l’analisi si fa più precisa: nel vissuto del corpo, i processi sensitivi sono distinti da quelli percettivi, che per se stessi attestano una tensione non puramente recettiva, ma già attiva e costituente. Maine de Biran parla in tal senso di un *effort*, uno sforzo che agisce appunto sul mondo resistente dell’alterità e che in quanto tale comporta già per se stesso un’appercezione del sé.

In altri termini, all’origine della vita coscienziale viene ora indicato un “fatto primitivo”, cioè appunto l’esperienza d’uno *sforzo*, d’una *resistenza*, rispetto agli stimoli che vengono dall’esterno: è il vissuto corporeo in cui ci si avverte, già ai livelli più elementari, come attori e artefici di un processo coscienziale.

Nell’*Essai sur les fondaments de la psychologie et sur ses rapports avec l’étude de la nature* (1812), l’opera più importante di Maine de Biran, siamo così portati a una decisiva distinzione metodologica, quella per cui si danno “due specie diverse di scienza che vanamente si è tentato di assimilare e cioè: quelle che si legano agli oggetti dell’immaginazione o della rappresentazione esteriore, e quelle che si concentrano nel soggetto della riflessione o dell’appercezione interna”. Questa appercezione interna fa appunto tutt’uno con il vissuto della propria corporeità⁸¹.

In questa prospettiva la “rappresentazione esteriore” del corpo, quella che in definitiva circoscrive la corporeità nell’ambito della realtà oggettiva, è una conoscenza secondaria e derivata, mentre è originaria l’autocoscienza o l’appercezione intima del proprio corpo. Questa si dà appunto con la percezione del proprio *effort*. Nella *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1805) questa distinzione viene a precisarsi con l’analisi della mano toccante, un esempio che tornerà a farsi valere e che nel seguito del pensiero fenomenologico diventerà sempre più comune: il sé della propria corporeità – avverte dunque Maine de Biran – non ci è dato dall’esterno, dalle parti che

⁸⁰ É. B. de Condillac, *Traité de sensations*, Paris 1754, II, V, 5.

⁸¹ F.-P. Maine de Biran, *Oeuvres de Maine de Biran*, a cura di P. Tisserand, Paris 1929-1949 (rist. Genève 1982), VIII, p.146.

la mano circoscrive, ma appunto dallo sforzo della mano che circoscrive⁸². La riflessione sull'*effort* comporta inoltre non il rilievo di un semplice fatto, bensì la scoperta di un valore assoluto: l'*effort* e la sua appercezione non potrebbero, infatti, concepirsi senza implicare un esercizio della volontà e in questa un sentimento del proprio potere, senza cioè cogliere a un tempo la presenza di un termine organico e un'inferiore passività su cui lo stesso *effort* agisce. La vita dell'uomo è infine colta alle sue radici, come disposta fra due passività: quella dell'affettività pura da cui emerge e un'altra di ordine superiore che la eleva e la potenzia, a cui la coscienza deve riferirsi per sollevarsi dalla mera organicità o semplicemente per agire e distinguersi da questa. Dall'analisi del corpo proprio il biranismo si porta così al piano dell'etica: il tema della libertà e quello della persona, il tema della vita umana e quello della vita spirituale vengono ora a profilarsi in un intreccio indiscernibile.

Analoghi rilievi, in un contesto ben diverso dai precedenti ma certo non alieno neppure da influssi sensitivi, potremmo fare a riguardo dell'opera di Antonio Rosmini (1797-1855), di cui va qui ricordato soprattutto il *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), ove il tema del "sentimento fondamentale" viene posto esplicitamente. Richiamando l'opera di Pasquale Gallupi (1770-1846), Rosmini vi perviene sulla base di un'elementare osservazione, per la quale si deve dire che noi possiamo percepire il nostro corpo con una percezione "extra soggettiva", cioè con quel tipo di percezione che coglie anche gli altri corpi e cioè tutti i corpi che costituiscono per l'uomo un dato oggettivo, oppure con una percezione "soggettiva", ovvero per

"... quel *sentimento fondamentale* ed universale pel quale noi sentiamo la vita essere in noi [...] Queste due maniere colle quali noi percepiamo il corpo nostro sensitivo, si possono appellare acconciamente e distinguere co' nomi di *extrasoggettiva* e *soggettiva*. Quando noi percepiamo il nostro corpo nella seconda maniera, cioè per quel sentimento fondamentale cui dà a noi l'esser vivi, noi percepiamo il nostro corpo come una cosa con noi; egli diventa in tal modo, per l'individua unione collo spirito nostro, soggetto anch'egli senziente; e con verità si può dire ch'egli è da noi *sentito come senziente*."⁸³

⁸² *Oeuvres*, cit., IV, pp. 6-7.

⁸³ A. Rosmini, *Nuovo Saggio sulle origini delle idee*, II, sez. V, p. V, c. III, art. IV, 701, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati*, Città Nuova, Roma 2004, vol. 4, pp. 240-241.

Va poi notato che il rilievo del “sentimento fondamentale” non serve a Rosmini solo per costituire la base di una corretta gnoseologia, serve altresì per fondare il grande tema della vita personale: una vita che non è quella di un’anima prigioniera in un corpo (Platone) e neppure quella d’una mente che si sviluppa in parallelo ai meccanismi corporei (Cartesio), bensì un soggetto in cui idealità ed esperienza sono tutt’uno sin dall’inizio. Il “sentimento fondamentale” costituisce, in definitiva, l’atto primo e incomunicabile in cui ciascuno può riconoscere la propria indeclinabile singolarità.

La differenza fra i due modi fondamentali della percezione corporea, “percezione soggettiva” e “percezione extra soggettiva”, prelude per diversi aspetti agli sviluppi del pensiero contemporaneo. Si pensi soprattutto alla fenomenologia posta in atto, nel XX secolo, da Edmund Husserl e a quella poi sviluppata da Maurice Merleau-Ponty. Ma dovremmo anche riferirci agli sviluppi fenomenologici presenti in Max Scheler (1874-1928), in Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre, senza per questo sostenere che fra la teoresi rosminiana e quella fenomenologica debba proporsi un qualche rapporto di consapevole discendenza. Diciamo soltanto che da un altro versante filosofico, quello che più propriamente s’inserisce in una tradizione di tipo idealistico, ritroviamo approdi del tutto simili a quelli rosminiani. E, del resto, si può notare che la stessa distinzione rosminiana ha un suo precedente classico proprio nella tradizione idealistica.

Si prenda per esempio Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Possiamo prescindere dagli esiti metafisici del suo pensiero, ma non dimenticarne gli apporti di tipo fenomenologico e, per il nostro caso, proprio a riguardo della duplice lettura della corporeità. Si rilegga, fra gli altri, il § 401 dell’*Enciclopedia* (1817), in cui si dice che

“si distinguono due sfere del sentire; in una delle quali il sentire è dapprima determinazione della corporeità (dell’occhio ecc., e, in genere, di ogni parte corporale), che diventa sensazione quando è fatta interiore all’essere per sé dell’anima, quando è ricordata; e, nell’altra, sono le determinazioni nate nello spirito e a lui appartenenti, le quali per essere come date, per essere sentite, sono corporizzate. In tal modo la determinatezza è posta nel soggetto, in quanto anima.”⁸⁴

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Gesammelte Werke*, vol. XX, a cura di W. Bosse e H. Ch. Lucas, Meiner, Hamburg 1992, p. 398; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1951, p. 367.

Nella stessa direzione, e stando soltanto alla sua portata fenomenologica, possiamo citare anche un passaggio di Arthur Schopenhauer (1788-1860), ove si nota che per il soggetto conoscente il corpo

“è una rappresentazione come ogni altra, un oggetto fra gli oggetti: i suoi movimenti, le sue azioni gli sono pertanto noti non altrimenti da come gli sono note le modificazioni di tutti gli altri oggetti intuitivi, e gli sarebbero altrettanto estranei e incomprensibili, se il significato di essi non gli fosse per avventura svelato in un modo del tutto diverso. Altrimenti vedrebbe il suo agire su dati motivi seguire con la costanza di una legge naturale, proprio come le modificazioni degli altri oggetti seguono da cause, stimoli, motivi. Ma egli non comprenderebbe l’influsso dei motivi più del collegamento fra ogni altro effetto che gli appaia e la sua causa. Chiamerebbe allora l’intima essenza, a lui incomprensibile, di quelle manifestazioni e azioni del suo corpo, appunto anche una forza, una qualità o un carattere, a piacere, ma a parte ciò non vi saprebbe vedere altro.”

Con una ripresa che in qualche modo ci rinvia a quanto abbiamo letto in Maine de Biran, Schopenhauer così conclude:

“Ora però le cose non stanno così: anzi, al soggetto del conoscere che appare come individuo è data la parola che risolve l’enigma, e questa parola è la *volontà*. [...] Al soggetto del conoscere, che per la sua identità col corpo si presenta come individuo, questo corpo è dato in due maniere del tutto diverse: da un lato come rappresentazione nell’intuizione intellettuale, come oggetto fra gli oggetti, e alle leggi di codesti sottoposto; ma dall’altro anche, contemporaneamente, in un modo del tutto diverso, cioè come ciò che è a tutti immediatamente noto e che è indicato dalla parola *volontà*. Ogni vero atto della sua *volontà* è subito e immancabilmente anche un moto del suo corpo; egli non può volere realmente l’atto senza percepire insieme che esso appare come movimento del corpo. L’atto di *volontà* e l’azione del corpo non sono due stati diversi oggettivamente conosciuti, che siano collegati dal vincolo della causalità, non stanno fra loro nel rapporto di causa ed effetto; ma sono una stessa e unica cosa, solo data in due modi completamente diversi: una volta in modo del tutto immediato e una volta nell’intuizione per l’intelletto. L’azione del corpo non è nient’altro che l’atto di *volontà* oggettivato, ossia entrato nell’intuizione.”⁸⁵

⁸⁵ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819, 1844, 1859, II, §18, in *Sam-*

3. La mano toccata e la mano toccante

Da diversi lati siamo dunque portati a quella distinzione che, nell'ambito della fenomenologia contemporanea, torna a contrapporre una cognizione oggettiva a una cognizione soggettiva, vissuta (*Erlebnis*) del proprio corpo. Da un lato il corpo come oggetto (*Körper*), dall'altro il corpo inteso appunto come proprio (*Leib*), ove però le due possibilità non sono mai date come antitetiche, bensì come modi alternativi di una stessa unità personale. Ancora una volta ritorna in questa prospettiva l'esempio della mano: una mano tocca l'altra mano, l'una si percepisce sempre come senziente, l'altra come sentita; l'una funge da soggetto, l'altra funge da oggetto. E però, con una possibile inversione intenzionale, è anche vero che la mano sentita può darsi a sua volta come senziente e che quella senziente può diventare sentita⁸⁶.

L'osservazione porta a due sviluppi sui quali occorre fermarsi con una certa attenzione: in un senso si deve confermare l'impossibilità di una visione puramente oggettiva del nostro corpo, in altro senso si deve però osservare che la corporeità implica pur sempre un residuo non assimilabile nella sola soggettività della vita personale. Nel primo senso conviene citare, dalla *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty, un passaggio che è esemplare sia per la sua elementare chiarezza, sia per la sua risonanza etica:

“La tradizione cartesiana ci ha abituati a separarci dall'oggetto: l'atteggiamento riflessivo purifica simultaneamente il concetto comune di corpo e quello di anima, definendo il corpo come una somma di parti senza interiorità e l'anima come una somma di parti senza distanza. Queste definizioni correlative stabiliscono la chiarezza in noi e fuori di noi: trasparenza di un oggetto senza recessi, trasparenza di un soggetto il quale è solo ciò che pensa di essere. L'oggetto è oggetto da cima a fondo e la coscienza è coscienza da cima a fondo. Il termine esistere ha due significati, e due soltanto: si esiste come cosa o si esiste come coscienza. Per contro l'esperienza del corpo proprio ci rivela un modo d'esi-

tiche, Bockhaus, Wiesbaden 1972, I, pp. 118-119; tr. it. di S. Giametta, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bompiani, Milano 2006, pp. 221-223.

⁸⁶ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II, Nijhoff, Den Haag 1952, L. II, § 36, pp. 144-147; tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 146-149. Cfr. pure M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 109; tr. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 144-145.

stenza ambiguo. Se tento di pensarlo come un fascio di processi in terza persona – ‘vista’, ‘motilità’, ‘sessualità’ –, mi accorgo che queste ‘funzioni’ non possono essere collegate tra di esse e al mondo esterno da rapporti di causalità, ma sono tutte confusamente riprese e coinvolte in un dramma unico. Il corpo non è quindi oggetto. Per lo stesso motivo, la coscienza che io ne ho non è un pensiero, vale a dire che non posso scomporlo e ricomporlo per formare un’idea chiara. La sua unità è sempre implicita e confusa. Esso è sempre altro da ciò che è, sempre sessualità nello stesso tempo che libertà, radicato nella natura nel medesimo istante in cui si trasforma mediante la cultura, mai chiuso in sé e mai superato.”⁸⁷

Da una prospettiva così complessa e a un tempo così unitaria possono derivare molte conseguenze, e a diversi livelli. Converterà qui incarnare almeno alcune, le più rilevanti sul piano dei rapporti intersoggettivi e quindi del comportamento etico.

L’unità o la soggettività data nell’intero dell’uomo, l’essere del corpo come io corporeo, come *Leib* e non come *Körper*, tutto questo implica che il manifestarsi dell’umano nel corpo non sia cosa da indurre: si tratta piuttosto di un dato, semplice presenza. Già Schopenhauer aveva notato che ogni atto dell’uomo porta in sé la percezione immediata della propria corporeità: l’uomo – come abbiamo poc’anzi letto – “non può volere realmente l’atto senza percepire insieme che esso appare come un movimento del corpo”⁸⁸.

Questa conclusione è, fra l’altro, decisiva anche per intendere la costituzione del rapporto intersoggettivo. Potremmo, in altri termini, dire che un moto del corpo, della mano o della fronte, degli occhi o delle labbra, non è mai percepito nell’altro come un segno dal quale poi si dovrebbe indurre un qualche sentimento. Un semplice segno mi si dà come qualcosa di meramente oggettivo e come altro da ciò che indica, non costituisce mai una reale unità col suo referente, mentre il corpo dell’altro mi si offre come umano proprio per questo, perché mi si dà immediatamente come qualcosa di non oggettivo, non ridicibile a una semplice corporeità intramondana. Con le parole di Husserl: “Il segno e la realtà segnata non sono propriamente uno e il segno, in quanto espressione, non ha nessuna reale unità con il segnato, qui invece proprio il corpo somatico (*Leibkörper*) è a un tempo corpo vissuto (*Leib*) e portatore (*Träger*) di una vi-

⁸⁷ *Phénoménologie de la perception*, cit., pp. 230-231; tr. cit., pp. 270-271.

⁸⁸ *Die Welt...*, cit., I, § 18.

ta dell'anima (*Seelenlebens*)⁸⁹. Esemplificando – e in tal senso potrebbero citarsi diversi testi da Husserl, Merleau-Ponty, Scheler, Sartre –, si dirà dunque che, nella fronte corrucciata o nel viso disteso dell'altro non colgo un semplice indizio, un segno della collera o della serenità, ma la collera o la serenità in se stesse. E tuttavia occorre anche dire che questa immediatezza di rapporto ha in sé il suo contrappunto. Si diceva, infatti, della duplice percezione del corpo e della mano che ora si sa senziente e ora sentita, ora soggetto e ora oggetto; ma occorre pur notare che i due aspetti si danno propriamente, nella loro differenza, solo in una percezione interna. Nello sguardo dello spettatore, l'umanità della mano resta pur sempre evidente, ma non altrettanto evidente appare in quale delle due mani funga effettivamente il principio intenzionale della coscienza, l'ipseità o la sorgente di senso della vita soggettiva. Questa, per dirla ancora con Husserl, può essere in definitiva avvertita solo come un "originale irraggiungibile": in se stessa può essere vissuta solo per analogia o per immedesimazione (*Einfühlung*), proiettando o trasponeo sull'altro la propria esperienza interiore⁹⁰. L'altro, in definitiva, resta appunto irraggiungibile e pur sempre esposto al fraintendimento o alla riduzione nel suo aspetto più oggettivabile.

È su questa base che, per esempio, fiorisce l'angoscia analizzata ampiamente da Sartre nell'*Essere e il nulla* (1943): angoscia per lo sguardo dell'altro che potrebbe assumerci nella sola oggettività del nostro esserci, cosa fra le cose, oggetto fra gli oggetti⁹¹; angoscia che, nella vita dell'eros, si traduce nel sentimento della vergogna o del pudore. Sartre parla, in quest'ultimo senso, di un sentimento che rivive la caduta originale e che, nella nudità indifesa, teme appunto di perdersi nel mondo delle cose⁹².

In questa direzione dovremmo anche ricordare le analisi di Max Scheler nel suo saggio sul sentimento del pudore, *Über Scham und Schamgefühl* (1912-1916), quelle di Søren Kierkegaard (1813-1855) nel *Concetto dell'angoscia* (*Begrebet Angest*, 1844) e, prima ancora quelle di Hegel che in un frammento giovanile, *Die Liebe* (ca. 1797-1800) parlava del pudore come del "ricordo del corpo" e del senti-

⁸⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität*, I, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 340. Si tratta di un testo del 1932.

⁹⁰ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (1931), Nijhoff, Den Haag 1950, § 52; tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960, p. 165.

⁹¹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, PUF, Paris 1943, p. 313; tr. it. di G. del Bo, Mondadori, Milano 1958, p. 325.

⁹² *L'être et le néant*, cit., p. 349 ss.; tr. cit., p. 362 ss.

mento che teme non l'amore, ma la possibilità che l'amore sia incompleto, alienato nella forma della pura fisicità⁹³. Una posizione questa che in Sartre appare però ripresa con un tono di fatale negatività.

L'oggettivazione del corpo e la sua possessione nello sguardo dell'altro sono, infatti, intese da Sartre come un esito inevitabile del rapporto intersoggettivo: all'origine della relazione sembra darsi, per Sartre, solo il conflitto. Contro questa prospettiva va osservato che, se la conflittualità fosse inscritta nell'umano come una necessità costitutiva e originaria, non si potrebbe poi spiegare come il suo vissuto sia dato a un tempo nei modi dell'alienazione e dell'angoscia. E tanto meno potremmo spiegare come l'esercizio del conflitto e del predominio – un fenomeno ampiamente analizzato da Sartre – debba ricorrere alla finzione di un ideale comunicativo o all'artificio del rispetto. Finzione e artificio sono comprensibili solo se riferiti a una positività normativa che, essa sì, sta all'origine della relazione.

La duplicità costitutiva dell'io corporeo, nel senso dell'oggettività e nel senso della soggettività, deve dunque contenere, insieme a una possibile alienazione, anche una più originaria possibilità normativa. In una prospettiva del genere appare infine ben più fondata quella che si potrebbe indicare come un'etica del rispetto: attenzione al darsi dell'altro in quanto soggetto e rinuncia alla pretesa di raggiungerne l'origine. Riconoscersi come soggetti significa accogliersi reciprocamente quali aperture diverse sul mondo, portatori ognuno di un senso proprio o di una propria indeclinabile visione sull'essere. La reciprocità si traduce poi nel trascendersi dell'uno verso l'altro, nell'integrarsi di quei sensi d'essere che ciascuno per sé non potrebbe mai produrre. La rinuncia a raggiungere l'altro nella sua ipseità costituisce infine la concreta possibilità di non tentarne la possessione e di porsi piuttosto di fronte alle sue espressioni corporee come di fronte a un incessante rinvio di significati.

Su questo tema dovremo tornare con maggior ampiezza in seguito. Qui lo si è soltanto accennato per rimarcare, nel vivo dell'esperienza del sé e in particolare nell'intreccio delle relazioni intersoggettive, la duplicità del vissuto corporeo, sempre oggetto e insieme soggetto. Gabriel Marcel ha sintetizzato con acutezza, questo aspetto, che pur

⁹³ Cfr. in *Hegels theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl e J.C.B. Mohr, Tübingen 1907, p. 380; tr. it. a cura di N. Vaccaro ed E. Mirri, *Hegel. Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, p. 530.

nella sua positività resta alla base di tutte le equivocazioni di cui si è appena fatto cenno. Scrive appunto:

“Di questo corpo, io non posso dire né che sono io, né che non lo sono, né che esso è per me (oggetto). L’opposizione del soggetto e dell’oggetto viene immediatamente trascesa. Al contrario, se parto da questa opposizione considerata fondamentale, non ci sarà astuzia logica che mi permetta di raggiungere tale esperienza; questa sarà inevitabilmente elusa o, ciò che è lo stesso, rifiutata [...] dal momento in cui il corpo è trattato come oggetto di scienza, nello stesso tempo io mi allontano da me stesso all’infinito.”⁹⁴

Con tutta la loro problematicità, queste parole possono ben concludere il nostro *excursus* storico, volto a testimoniare con quanta fatica il tema della corporeità abbia trovato i giusti toni fenomenologici per tornare a iscriversi, come un tutt’uno con lo “spirito”, nella questione della persona. Il cammino della nostra riflessione può ripartire di qui, traendo nuovamente spunto dalla parola che aveva risolto il nome “persona” nella contratta figura del *prōsōpon*, il “volto”: il volto appunto come unità indistinta di un corpo che è insieme luce d’intelligenza.

⁹⁴ G. Marcel, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935, p. 12; tr. it. di I. Poma, *Essere e avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 7.

LA PERSONA COME PROSPETTIVA

La domanda che si era posta all'inizio del precedente capitolo ha già avuto una sua risposta nell'ordine del secondo senso, sicché potremmo ormai dire della persona appunto come di una corporeità cosciente o anche di una coscienza corporea. In termini di maggior rigore, potremmo a questo punto arrestarci sulla definizione che, già nel 512, compare in un testo di Severino Boezio (ca. 480-524): la persona come sostanza di natura razionale per se stessa unica, indivisa, singolare, *rationalis naturae individua substantia*⁹⁵. La definizione di Boezio ha segnato gran parte del pensiero medioevale. Si pensi, per esempio, al ruolo decisivo che essa ha nel pensiero di Tommaso d'Aquino⁹⁶. Va anche notato che essa fu formulata nell'ambito della teologia trinitaria e non senza inconvenienti: si poteva, infatti, parlare a proposito delle divine "persone" come di tre indivise, distinte "sostanze"? Donde la correzione della formula proposta (tra il 1153 e il 1162) nel *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore (ca. 1110-1173), che nel caso d'ognuna delle persone divine debba trattarsi soltanto di un'*esistenza* individuale: "*rationalis naturae individua existentia*"⁹⁷. Con il termine *existentia*, secondo Riccardo, era salvaguardata sia la consistenza (*sistere*) della persona, sia il suo riferimento costitutivo a un'unica sostanza, la sua scaturigine, il suo *ex-sistere* appunto⁹⁸. Riccardo riteneva che, con questa

⁹⁵ S. Boezio, *De persona et duabus naturis in Cristo*, III, P. L. 64, 1345.

⁹⁶ In particolare cfr. nel *Commentario* al I e al III libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo e nella *Summa Theologiae*, I tutta la q. 29, a. 1.

⁹⁷ Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, L. IV, cap. 23, f 165 d 10-11, nell'edizione critica di J Ribailier, Vrin, Paris 1958, pp. 187-188; tr. it. di M. Spinelli, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1990, p. 188.

⁹⁸ Riccardo scrive che nel termine "esistenza" noi impliciamo due considerazioni: "Tanto, cioè, quella che riguarda la natura dell'essenza, quanto quella che si riferisce alla natura dell'ottenimento; sia, voglio dire, quella che in ogni essere ricerca che cosa esso è, sia quella con cui si cerca di sapere da dove trae l'essere. La parola 'esistenza' deriva dal verbo [latino] *existere*. Si può osservare nel termine *sistere* ciò che ha rapporto con la prima considerazione; parimenti, nella preposizione *ex* si può notare ciò che riguarda la seconda. [...] Il termine *existere*, dal canto suo, esprime non solamente il pos-

correzione, si salvaguardasse soprattutto l'unicità della divina natura: essa però non appariva necessaria, quando ci si volesse riferire alla natura dell'uomo⁹⁹. Come avremo modo di notare in seguito, la correzione ha invece una sua peculiare portata nel caso dell'uomo. Coniugata con l'idea dell'umana ragione, designerà in questa il compito o il destino d'esser memoria di un'origine che infinitamente la supera: un *esistere* che *ex-siste* da e per un'ultima sostanza, per un ultimo senso.

Procediamo per gradi tornando alla singolarità propria dell'uomo che è, come tale, segnata dalla corporeità. La parola, che la nomina come "persona", la vede risplendere nella protensione del volto: il *prósōpon* come sguardo che si volge, che si trascende in avanti, come *prospettiva*. Ci attende ora un'articolata analisi di quest'aspetto.

1. Uno sguardo situato

Lo sguardo prospettico è per se stesso situato nello spazio e nel tempo: si dà sempre con un *punto di vista*, secondo la condizione di quell'asse corporeo che appunto ci colloca in un qui e in un ora.

Merleau-Ponty parlerebbe al riguardo di un "geometrale" della visione. Per esso si può dire che il mondo viene poi a dischiudersi entro la base di un cono il cui vertice sta, all'origine, nella puntuale apertura dello sguardo. Husserl ha parlato in tal senso di un punto zero (*Nullpunkt*) della visione, fuoco di riferimento per ogni apertura di percezione.

"Se consideriamo il modo in cui il corpo vivo e le cose si presentano, ci troviamo di fronte a questa situazione: ogni io ha un suo ambito percettivo cosale, e necessariamente percepisce le cose secondo una certa orientazione. Le cose si manifestano e si manifestano da questo o da quel lato. In questo modo di manifestazio-

nesso dell'essere; ma anche la sua provenienza dall'esterno, cioè il fatto che si possiede l'essere grazie a qualcun [altro]. Ciò, infatti, è reso evidente, nel verbo composto, dalla preposizione ad esso aggiunta. Che cosa significa *esistere*, infatti, se non *sistere* 'da' [ex] qualcuno, cioè aver ricevuto il proprio essere sostanziale da qualcuno? Di conseguenza, con quest'unico verbo 'resistere' – o con la sola parola 'esistenza' – si può intendere sia ciò che riguarda la natura dell'oggetto sia ciò che si riferisce alla sua origine" (Ivi, L. IV, Cap. 12, f. 160 b-c; ed. cit., pp. 174-175; tr. cit., pp. 163-164). Tommaso mostra di sottoscrivere la correzione di Riccardo: cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 29, ad 4.

⁹⁹ *De Trinitate*, cit., IV, cap. 23, f. 165 d 9-11; ed. cit., p. 188; tr. cit., p. 176: "Come è vero che qualsiasi persona creata è una sostanza individuale di natura razionale, è altrettanto vero che qualunque persona è un'esistenza individuale di natura razionale".

ne è fatalmente implicita la relazione con un qui e con le sue direzioni fondamentali. Ogni essere spaziale appare necessariamente vicino o lontano, sopra o sotto, a destra o a sinistra. Ciò vale per tutti i punti del corpo che si manifesta, i quali, nelle loro relazioni, presentano certe differenze, appunto nell'ordine della vicinanza, del sopra e del sotto, ecc., per cui sono peculiari proprietà della manifestazione, graduate come lo sono le dimensioni. Ora, per il proprio io, il corpo vivo ha un posto privilegiato, determinato dal fatto di portare in sé il *punto zero* di tutte queste orientazioni. Uno dei suoi punti nello spazio, per quanto possa anche non essere visto realmente, è sempre caratterizzato nel modo dell'ultimo e centrale 'qui', un qui che non ne ha un altro fuori di sé, perché in relazione con esso, sarebbe un 'là'. Così, tutte le cose del mondo circostante hanno una loro orientazione rispetto al corpo, così come tutte le espressioni dell'orientazione portano in sé questa relazione."¹⁰⁰

Analogamente Merleau Ponty ha scritto:

“Quale senso potrebbe avere la parola 'su' per un soggetto che, mediante il suo corpo, non fosse situato di fronte al mondo? Essa implica la distinzione di alto e basso, cioè uno 'spazio orientato'. Quando dico che un oggetto è su un tavolo, con il pensiero mi pongo sempre nel tavolo o nell'oggetto, e applico a essi una categoria che in linea di principio si attaglia al rapporto fra il mio corpo e gli oggetti esterni. Senza questa portata antropologica la parola 'su' non si distingue più dalla parola 'sotto' o dal termine 'accanto a'.”¹⁰¹

Con questo abbiamo delineato la prospettiva nei modi della visione che ci è data nello spazio, ma va con sé che termini come *geometricale* o *punto zero*, fin qui fisicamente delineati, valgono anche come metafore di quella comprensione interiore che in ogni caso muove pur sempre da una determinata condizione temporale, sempre in relazione a uno stato della memoria, della tradizione, dell'attesa. Nei due sensi – peraltro mai disgiunti – dello sguardo esteriore e di quello interiore, l'assialità della coscienza non può che produrre una comprensione del tutto *singolare*: la persona si configura in tal modo *come un punto di vista unico sul mondo*, un punto di vista che è come tale *indeclinabile, insostituibile*.

¹⁰⁰ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cit., II, § 41, p. 158; tr. cit., II, p.160.

¹⁰¹ *Phénoménologie de la perception*, cit., pp. 117-118; tr. cit., p. 154-155.

Per esso viene a profilarsi così un'originale *costituzione di senso*, una determinata visione dell'essere¹⁰² che solo questa persona, e non altri, può dare: è la sua ricchezza e insieme il suo limite, la verità che per essa si fa manifesta e insieme si cela, e che talora forse è a un tempo tradita.

Questa unicità fa della persona, di ogni persona, un luogo di visione che esige sempre rispetto e ascolto: principio di una ricchezza di sensi che solo da quella singolarità può esserci data. È vero, quello sguardo può venirci incontro anche nella confusione e persino nei modi del tradimento o dell'inganno, che però non potrebbero darsi senza portare con sé la verità di cui sono contraddizione: la sapienza del rispetto e dell'ascolto può ben volgersi da questo lato per arricchirsi o per destare, in chi guarda e ascolta, l'inesplorata ricchezza del volto incontrato. È certamente questo uno dei modi possibili con cui possiamo rileggere la massima che Kant pone al centro del suo insegnamento morale: "Agisci in modo da considerare l'uomo, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre e ad un tempo come fine, mai come semplice mezzo"¹⁰³. Ogni uomo dunque come un fine, come un centro in cui ha una sua fine il senso dell'essere.

Lasciamo per ora in sospeso il discorso sulla dignità della persona: si è qui appena profilato e soltanto in seguito potrà acquistare un'ampiezza e uno spessore di maggior respiro.

Occorre intanto riprendere il discorso che dal vissuto corporeo ci ha portati a dire della persona come orientamento, come *prospettiva* sul mondo.

¹⁰² A questo riguardo è stato giustamente osservato come la persona sia costituita per se stessa in un movimento di trascendenza. Mi riferisco a quanto ha scritto R. Spaemann: "La personalità è il paradigma dell'essere, nella misura in cui non è l'astrazione di un 'qualcosa in generale', ma ciò 'verso cui' tende la trascendenza di ogni oggettività: l'essere-se-stesso. [...] L'esperienza dell'altro in realtà è altrettanto originaria dell'esperienza del sé ed è per parte sua il presupposto che consente di passare dal cogito al sum. Una coscienza solipsistica, che assorba tutto lo spazio del reale, non potrebbe giungere a pensarsi come essente, in quanto il suo essere sarebbe ancora soltanto un pensiero. Un tale cogito dovrebbe invece essere descritto come un 'io penso che io penso che io penso...' [...] Il sum pertanto non è né una pura conseguenza del cogito – cosa che Cartesio ha espressamente sottolineato – né una tautologia. [...] La riflessione cartesiana include la struttura del possedere, la quale è caratteristica dell'essere delle persone e si orienta alla totalità dell'essere-così. La persona crea una distanza tra se stessa in quanto soggetto e tutti i suoi contenuti di coscienza" (*Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "Jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, 1982², pp. 76-77; tr. it. di L. Allodi, *Personen. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 66-67.

¹⁰³ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*, in *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Reimer, Berlin, 1900 ss., IV, p. 429; tr. it. di V. Mathieu, *Fondazione della metafisica del costume*, Milano, Rusconi 1994, pp. 143-145.

2. Lo sguardo come trascendenza

La prospettiva – si è detto – è un'apertura alla visione dell'essere muovendo da un *qui* e da un *ora*. Essa dunque comporta, sia sotto l'aspetto fisico, sia sotto l'aspetto temporale, storico, un limite: limite della domanda, ma anche limite della cosa vista o *intenzionata*.

Colgo qualcosa determinatamente su uno sfondo che, nell'immediato, non riceve la mia attenzione. La colgo di fronte e quindi lasciando che i suoi lati restino alquanto sfumati e anzi in parte nascosti. Il suo retro, il versante che ora non vedo e che a sua volta "guarda" lo sfondo, è solo supposto, per il momento non è percepito. Con una sola parola e usando il linguaggio di Husserl, diciamo che la prospettiva si dà solo per *profili*, per *adombramenti* (*Abschattungen*): vede e non vede, percepisce e non percepisce. E tuttavia, poiché tutto è legato, ciò che non è visto, ciò che non è percepito è, dal più al meno, annunziato in ciò che è visto e percepito: nel limite del visto si dà già il richiamo del non visto, già un'esigenza di completamento e di trascendimento. La coda di ogni percezione accenna per se stessa a una prossimità d'essere che la continua e a cui posso ora volgermi. Il mio sguardo, per esempio, fissa il comignolo di una casa, laggiù nella prateria: il resto della casa non è distintamente percepito, ma è pur dato in connessione con quel comignolo; in maniera più o meno chiara vedo dunque il fronte della casa, non i suoi lati e tantomeno il suo retro che però sono adombrati come seguito probabile delle linee che ora vedo. Il paesaggio è, a sua volta, dato con minor distinzione, intravisto sullo sfondo del comignolo e come un tutt'uno con l'adombramento della casa. Alcune sue parti sono però del tutto invisibili, coperte dal comignolo e dalla casa, ma si lasciano supporre come reali, in continuazione con ciò che è già adombrato a partire dal comignolo. Tutti questi adombramenti sollecitano inoltre la mia vista e chiedono al mio sguardo di spostare il proprio fuoco, per completare il senso di ciò che sto fissando distintamente. Il mio sguardo ora trascorre di lato in lato, non sta più in una sola prospettiva, lo stesso asse corporeo da cui si dispone è portato via via a dislocarsi.

Si comprende dunque come la percezione del mondo non resta mai in un punto, sicché più che di percezione dovremmo parlare di un incessante flusso percettivo: d'una cognizione che è sempre *situata* e insieme *desituante*, capacità di spostare il proprio asse o il proprio

centro di riferimento, il proprio centrale “qui” (si ricordi ancora l'esempio mutevole delle mani). Capacità, dunque, di trascendenza rispetto al proprio corpo e rispetto alla mai conclusa conoscenza del mondo. In tal senso Sartre ha potuto scrivere: “il corpo è sempre il *superato*. Il corpo, infatti, come centro di riferimento sensibile, è ciò *al di là del quale, io sono* [...] Questo significa che è insieme *punto di vista e punto di partenza*: un punto di vista e un punto di partenza che io sono e che supero insieme verso ciò che devo essere”¹⁰⁴.

Potremmo in definitiva dire, e ancora con Sartre, che a ogni punto dell'esistenza siamo e non siamo il nostro corpo, siamo e insieme abbiamo il nostro corpo. Ricompare qui in altro modo quella duplicità che a diverse riprese abbiamo considerato e che indica il corpo ora come oggetto, ora come soggetto, ma sempre inestricabilmente l'uno e l'altro. È, a ben vedere, proprio per questa permanente duplicità che si è anche portati a distinguere lo spirito dal corpo: una distinzione che – come s'è visto – accompagna sin dall'inizio l'anima dell'Occidente, ora sotto il segno della separazione, ora sotto il segno dell'unità. Il nostro percorso ci ha, però, condotti a parlare più propriamente di una trascendenza nell'unità, di un destino che dunque supera e insieme riprende sempre daccapo il vissuto della corporeità: ciò che chiamiamo “spirito” corrisponde, infine, a quella corrente interiore che è insieme immanenza e trascendenza nella medesimezza di un unico corpo, nel trascendimento delle sue collocazioni e delle sue disposizioni prospettiche.

Ciò che comunque si deve escludere è che si possa parlare di separazione o di dualità: il corpo nel senso platonico della morte dell'anima o anche nel senso cristiano della “carne” colpevole, non può cadere nell'ottica di una considerazione ontologica dell'umano, bensì solo in quella di una considerazione esistenziale e, infine, etica. Questa distinzione è importante perché ci permette di indicare nel dualismo corpo-spirito non un aspetto essenziale, costitutivo, e dunque non un originario destino dell'uomo, ma piuttosto un suo decadimento e una sua contraddizione.

L'evento della contraddizione e del decadimento ci obbliga per altro a ritenere che l'unità dell'uomo nell'io corporeo, pur essendo una dimensione essenziale, non si dà necessariamente e in ogni caso: l'esposizione al decadimento dualistico ne rivela, in gran parte, il carattere di semplice possibilità. In tal senso si deve allora ritenere che

¹⁰⁴ *L'être et le néant*, pp. 390-391, tr. cit., pp. 404-405.

la definizione a cui siamo giunti corrisponde, sì, al rilievo di una struttura essenziale, ma corrisponde altresì al rilievo di un dover essere, data la possibilità verso il decadimento dualistico, nel modo della contrapposizione di corpo e spirito: l'unità dell'umano si profila come un nucleo d'essere reale e originario, ma insieme come un criterio di valore e come una norma ideale con cui vincere, nel concreto dell'intelligenza etica, ogni tentazione dualistica.

Ritornero su questo punto, ma riprendiamo per ora il filo dell'analisi che ci ha portati a parlare della persona come di un'apertura coscienziale sempre situata e sempre desituante, flusso trasgressivo via via sollecitato dalla connessione che percorre i dati dell'essere.

3. Dal condizionato all'incondizionato: la cognizione dell'infinito

Possiamo tematizzare questa connessione sotto due profili, dal lato dello sguardo che la percorre e dal lato dell'essere che sollecita lo sguardo.

Nel primo senso siamo di nuovo dalla parte della coscienza che è prospettiva e insieme coscienza della prospettiva ovvero coscienza del proprio limite e dell'ulteriorità che la delimita. Procediamo determinando questo e quello, ma appunto questo processo è segnato dalla negatività: *determinatio negatio est* (la determinazione è una negazione), diceva Spinoza¹⁰⁵. Così la consapevolezza di ogni determinazione porta con sé anche la coscienza di una delimitazione e dunque di una negatività, che però non sta in sé, che per se stessa rinvia ad altro. Perché parliamo di rinvio? Con la domanda che urge nel fondo del nostro rilievo dobbiamo, infatti, chiederci: in forza di che viene a darsi la coscienza del negativo? Con evidenza siamo portati a rispondere notando che il negativo è sempre un dato relativo, mai originario, così come accade – va notato per un'analogia molto prossima – quando parliamo di contraddizione: la contraddizione è, infatti, sempre “contraddizione-di”, non potrebbe darsi se non a fronte di ciò che contraddice.

In generale si deve comunque notare che il negativo non è mai per sé, è sempre per altro: la sua avvertenza porta con sé un rinvio o, che è lo stesso, si dà sempre su un presupposto d'essere, quale condizione per il rilievo e la misura della *determinazione* che gli si riferisce,

¹⁰⁵ B. Spinoza, *Lettera a Jelles, Epistolario*, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, Ep. 57, p. 1421.

che in certo senso lo nega. Quel presupposto, se inteso come il rinvio postulato dall'insieme di tutte le determinazioni e di tutte le condizioni possibili non può che essere assoluto, come il per se stesso che *con-tiene* tutte le determinazioni possibili e che in sé si annunzia come indeterminato, incondizionato. Vale al riguardo il principio enucleato da Kant: "Se il condizionato è dato, è allora data altresì l'intera somma delle condizioni, e quindi è dato l'assolutamente incondizionato"¹⁰⁶. Analogamente potremmo ricordare quanto aveva già affermato Cartesio, notando che la nozione d'infinito antecede in noi la nozione di finito, proprio quando, dubitando della verità, avvertiamo i limiti del nostro sapere:

"Sulla base di quale possibilità avrei potuto conoscere che dubito e che desidero, cioè che mi manca qualche cosa e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, con la comparazione del quale poter conoscere i difetti della mia natura?"¹⁰⁷

Queste considerazioni, dunque, sono dense di conseguenze, sono pregiudiziali per intendere il senso della persona, intesa sin qui nel modo di una coscienza prospettica. Ma non sono che il primo passo e già ci suggeriscono che il destino della vita personale è attraversato nella sua sostanza da una relazione con un'ultimità di senso. Il flusso prospettico della vita coscienziale ci appare ora possibile in forza di una misura assoluta, appunto nel costitutivo nesso con un incondizionato.

E però resta da chiedersi se questo rinvio debba restare solo come un'affermazione di principio non altrimenti declinabile, come una guida *a priori* della coscienza, come una "fungenza", pur se tacita, sempre sottesa a ogni movimento coscienziale o se, invece, non possa emergere anche riflettendo sui contenuti della coscienza: sul piano di una considerazione oggettiva oltre che su quello della condizione soggettiva.

Riprendiamo dunque, sotto questa luce, la nostra analisi del flusso coscienziale, appunto dalla parte dei contenuti che la coscienza via via si dà. Possiamo farlo secondo due direzioni: l'una – per così dire

¹⁰⁶ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften, Akademieausgabe* (in seguito AA), Reimer, Berlin, 1900 ss., III, p. 283; tr. it. di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1976, p. 470.

¹⁰⁷ *Meditationes de prima philosophia*, in *Oeuvres*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Cerf, Paris 1964, vol. VII., pp. 145-146.

– orizzontale, volta a percorrere il molteplice della realtà, la sequela e l'insieme degli enti; l'altra verticale, nella dimensione del tempo con la domanda che interroga sull'origine di quanto appare nell'orizzonte dell'esistenza.

Nella prima direzione diciamo che ogni determinata realtà porta con sé un rinvio, proprio per la negatività ovvero per il *limite* che lo *de-termina*, che lo *de-limita* mentre lo *de-finisce*: nessun ente sta in sé ma è anche sempre per altro. È dato nella sua identità, ma la prossimità che lo circonda e lo avvolge è condizione di questa sua identità: condizione che è, per gradi diversi, anche funzione costitutiva. Hegel ha detto di questo nesso con un'espressione di forte intensità, dai toni quasi paradossali:

“La cosa è posta come *essere-per-sé* o come assoluta negazione di ogni esser-altro e quindi come negazione assoluta che si rapporta solo con sé; però la negazione che si rapporta solo con sé equivale al superamento di sé stessa, ovvero è un avere la propria essenza in un altro. [...] *Sotto un unico e medesimo riguardo*, l'oggetto è piuttosto *il contrario di se stesso: è per sé in quanto è per altro, ed è per altro in quanto è per sé.*”¹⁰⁸

Qualunque cosa entri nel mio processo conoscitivo si dà dunque con una sua identità e tuttavia l'essere di questa identità ha il suo senso e, di rimbalzo, la sua costituzione in altro. Le parole, per esempio, che sto scrivendo sono per essere vergate e poi stampate su un foglio, ma se non vi fosse stato nulla su cui tracciarle neppure sarebbero state scritte, e se non vi fosse stato nulla con cui scriverle, né la mano né altro, neppure sarebbero state scritte. Di più, come potrei scriverle se non fosse la mia mente a dettarle? E, a sua volta, che cosa è poi la mente e da che parte essa attinge la sua costituzione? Ogni realtà determinata sta, dunque, con la sua identità, ma lo è per altro e come funzione d'altro: la sua identità è infine costituita *in* questa relazione e *per* il nesso che la sottende.

Cerchiamo di penetrare in quest'ultima considerazione. Se, in definitiva, il senso di ogni ente sta nel suo essere *in* altro e *per* altro, si deve anche ritenere che una sostanziale *congruità* trapassa nella distinzione degli enti: l'uno è per l'altro, ma ciò non si darebbe se fra l'uno e l'altro non si desse una corrispondenza d'essere, se nell'uno

¹⁰⁸ *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg 1980, pp. 78-79; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1960, I, p. 104 (leggermente modificata).

e nell'altro non agisse diversamente uno stesso principio, una medesimezza d'essere che appunto si determina dall'uno all'altro. Torniamo, sempre per esempio, al gesto della scrittura: la mia mente detta le parole e le parole si scandiscono con aperture di toni e di timbri diversi.

Le lettere che scrivo, i segni delle vocali e delle consonanti rispecchiano, a loro modo, graficamente, l'apertura o meno della voce, la disposizione delle labbra ecc.: la "o" tondeggia come le labbra che si protendono chiudendosi in circolo, la "a" ripete la loro larghezza, la "i" il loro disporsi in verticale ecc. Insomma, la mente si articola diversamente ma con similitudini avvertibili fra voci pronunziate e voci scritte, che ne conservano una traccia; la mente ricorre analogicamente da un campo all'altro, è sempre se stessa ma lo è sempre diversamente.

Se poi risaliamo dall'immediatezza del gioco mente-parola-scrittura al contesto che rende possibile questo gioco (la geografia del sistema cerebrale, le condizioni fisiche dell'ambiente, le culture e le tradizioni educative ecc.), di nuovo e con maggiore ampiezza di campi, dobbiamo presumere una serie di nessi che via via ripropongono una parentela e insieme una differenza fra cosa e cosa. In questa direzione e pensando in generale al mondo dell'essere come a un insieme di relazioni, siamo allora portati all'idea di un nesso profondo fra cosa e cosa, e quindi a un principio di tutte le relazioni, che come tale si determina e si distribuisce differendo se stesso. Anche dove la relazione appaia come una relazione di opposizione e non di congruenza, come un evento di contraddizione o di annientamento, anche in questo caso si deve presumere che sia all'opera una mediazione, sia pure in senso negativo: senza un rapporto d'*interessenza* fra cosa e cosa, avremmo solo indifferenza di stati contigui, non mutazione e neppure annientamento.

Al termine di questa prima riflessione, l'idea della persona come *prósōpon*, come prospettiva sul mondo, acquista una più intima consistenza.

Lo sguardo sul mondo ci appare ora radicato su un ultimo principio di senso, che, anche quando non sia posto a tema, resta pur sempre fungente nel fondo di ogni movimento coscienziale: una fungenza che è insieme richiamo, vocazione. Questa conclusione forse non è lontana dalla dottrina aristotelica che dice di un principio attivo in ogni intelligenza, che in ogni intelligenza dispone e produce sapere: fonte e richiamo dell'anima, luce originaria che fa apparire i colori,

purezza immortale ed eterna senza di cui “non c’è nulla che pensi (*’ányeí toútou ’outhèèn noèin*)”¹⁰⁹.

Giungiamo alla stessa conclusione, quando si rifletta sulla prospettiva che in verticale interroga sui tempi e sulle origini. La domanda scaturisce ora dalla meraviglia per ciò che sembra sorgere dal nulla e le sue parole possono risuonare nei modi dettati, per esempio, prima da Leibniz e poi da Heidegger: “Perché c’è qualcosa piuttosto che niente? Perché in generale l’essente e non piuttosto il niente?”. Appare, infatti, qualcosa che prima non era, qualcosa sembra così succedere al proprio non essere. Come intendere questo non essere da cui emerge l’essere di ciò che si offre alla mia esperienza: donde viene e dove va l’ente che appare e scompare? Come dunque intendere questo non essere, che l’esperienza ora ci attesta col suo *evenire*?

Se lo pensassimo come nulla, verremmo a contraddire proprio l’esperienza dell’essere che ci appare: il nulla non è e non v’è proprio nulla che possa succedergli o esserne prodotto; se il nulla generasse l’essere, essere e non essere sarebbero identici e questo non può dirsi senza cadere in contraddizione. D’altra parte l’esperienza ci rinvia proprio a un non essere stato di ciò che ora appare. Se per un verso dobbiamo dire che solo l’essere genera l’essere e, per l’altro, dobbiamo pur ritenere che quest’ente succede al proprio non essere, come infine possiamo tenere in uno l’essere che va posto avanti tutto e il non essere di cui pur abbiamo un indizio? Come senza contraddirci?

La via è infine una sola: quella che pone all’origine l’essere e che considera l’ente come determinazione di un intero d’essere che lo comprende e lo *de-termina* da sé, che dunque lo costituisce e insieme lo trascende. Da ultimo, risalendo di là da ogni determinazione e da ogni negatività, possiamo dire che attraverso il non essere dell’ente siamo rinviiati a una primitività pura e assoluta d’essere. La determinazione dell’ente porta con sé una negazione, ma solo in quanto questa negazione rinvia a un’alterità d’essere, a un’alterità costituente – Platone parla appunto di un’alterità (*’éteron*)¹¹⁰ – che in essa, determinandosi, si partecipa e insieme si nasconde. Detto altrimenti: l’ente che mi appare, in quanto è distinto in sé, è segnato da un suo originario non essere, ma questo suo non essere è pensabile

¹⁰⁹ *De anima*, III, 4-5, 429a 10-430a 25.

¹¹⁰ *Sophista*, 258 d-259 d.

solo per la multiforme e più ampia ricchezza dell'essere: la sua negatività va infine intesa come il modo per cui l'ente *ex-siste* in forza dell'essere e del suo differire.

Di nuovo veniamo così a riconoscere che l'orizzonte della vita coscienziale vive nel presupposto che il non essere non è mai originario: la luce dell'essere guida e richiama ogni domanda, ogni intelligenza, ogni sguardo levato sul mondo. Torniamo a dire che la persona dell'uomo, proprio in quanto è prospettiva sempre aperta sul mondo, è tensione intelligente che nel molteplice dell'ente incessantemente ricerca e adombra un senso pieno dell'essere: nel limite finito della sua prospettiva urge e via via trapassa la potenza originaria di un assoluto principio, che la tradizione dell'Occidente ha inteso, sin dall'inizio, sotto il nome di *Lógos*.

Anche questa è una parola che va intesa muovendo dal suo significato primitivo, quello che ci riporta al gesto del legare, del *légbein*, il gesto del contadino che discerneva e raccoglieva le buone spighe del campo. A questo gesto, riportato al divino principio dell'essere, andava il pensiero dell'antico Eraclito che appunto ne diceva come del "*lógos* che tutte le cose governa" e con il quale, pur con tutte le loro devianze, gli uomini hanno sempre, "di continuo e più che con altro consuetudine"¹¹¹. L'uomo, dunque, come portatore di un'intelligenza che viene dall'alto, dalle profondità del Principio che tutto presceglie e raccoglie nell'intreccio del mondo. Siamo portati con questo a riprendere l'altro significato che, dagli inizi, ha accompagnato la parola "persona": quello di "maschera".

¹¹¹ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951-526, 22 B 72; tr. it. di V. E. Alfieri, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981.

LA PERSONA COME MASCHERA

Riprendiamo dunque l'antica metafora che parla della persona come maschera: un'etimologia che, come si è già ricordato, non è certa e che però ha accompagnato decisamente la formazione dell'idea di persona.

Siamo passati attraverso la definizione scolastica della persona come di una *rationalis naturae individua existentia* (esistenza individua di natura razionale): una definizione che, stando all'immagine greca del *prósōpon*, si è poi declinata secondo i modi della coscienza prospettica. In quanto prospettiva, la vita personale ci si è infine dischiusa come quell'apertura coscienziale che in se stessa porta il richiamo e la ricerca di un senso originario, di un assoluto *lógos* dell'essere. Sulla base di questo risultato e riprendendo ora la metafora di carattere drammaturgico, non sembri strano se ora propongo un'ulteriore definizione dicendo della persona come *maschera dell'essere*. Vediamo perché.

1. Il teatro del mondo

Sono due le considerazioni che ci spingono a riflettere sul passaggio dal piano drammaturgico a quello antropologico della persona come maschera. L'origine della maschera ha, come abbiamo detto, un carattere rituale e religioso, che a suo modo pervade poi lo stesso esercizio dell'arte tragica. D'altra parte – ed è la seconda considerazione –, l'uso della maschera va inteso anche in relazione alla singolarità dell'attore che al proprio personaggio dà voce. Muoviamo da questo lato per coglierne poi il nesso con la sua riposta ritualità. Si pensi alle tragedie antiche, in cui la vicenda dell'uomo appare attraversata da un destino superiore, universale: la voce, che nasceva dalla singolarità dell'attore e che animava i tratti immobili, quasi eterni, della maschera, era pertanto voce di una parte o di un ruolo singolare ma, in questa singolarità era insieme parola del

divino. La maschera, che nasconde il volto dell'attore e lo copre con il simulacro del personaggio, non annulla il compito proprio, irripetibile, dell'interprete che appunto dà voce al personaggio e tuttavia esige che l'interprete esca dalla sua determinatezza per incarnare con verosimiglianza una verità che viene da lontano e che investe l'intero dell'essere. In quest'ambivalenza dell'attore, che è tanto se stesso quanto più è altro da sé, la filosofia stoica aveva ben riconosciuto non puramente il compito della recitazione, bensì il compito o la vocazione propria di ogni uomo: l'attore come metafora dell'uomo autentico, volto ad adempiere il proprio ruolo nel mondo. Se ti consideri come cosa isolata – diceva Epitteto, con un'espressione che in parte abbiamo poco sopra già ricordato –, è naturale che ti interessi soltanto la tua vita e il suo incremento. Ma, se invece ti consideri veramente uomo, parte di un tutto, allora comprenderai che “a te spetta soltanto di rappresentare bene, quale si sia, la persona che ti è destinata”¹¹².

Il passaggio dal teatro alla vita non è nuovo nella coscienza del mondo antico, ma con Epitteto è riproposto in forma decisiva. E noi dobbiamo ricordarlo appunto per il suo approdo metafisico: essere parte di un tutto significa ormai sapersi non come “fini a se stessi”, ma come “fine” e “frammento di Dio”. Chi non ha raggiunto questa consapevolezza, “non conosce il dio che è in lui, non sa con chi s'è messo in viaggio”¹¹³. Ma chi ha raggiunto questa consapevolezza, sia pure uno storpio come Epitteto, deve sentirsi appunto *persona* di Dio: “Se fossi un usignolo, compirei la mia parte di usignolo; se cigno, quella di cigno. E invece sono un essere ragionevole: devo cantare un inno a Dio”¹¹⁴.

2. Ambiguità della maschera

L'uomo, dunque, come *persona* ovvero *come maschera dell'essere o dell'ultimo senso*. Il tema della maschera torna a suggerirci, in altra maniera, quanto si era profilato nella definizione dell'uomo come prospettiva: l'uomo che, in quanto sguardo singolare, unico e irripetibile, sul mondo è sempre richiamato da un principio di sintesi, da un'ultimità di senso. Torniamo quindi a dire che ogni mo-

¹¹² *Manuale*, XVII.

¹¹³ *Diatriba*, II, VIII.

¹¹⁴ *Diatriba*, I, XVI.

do della vita coscienziale e quindi ogni atto di volizione, di sentimento o di risentimento, d'amore o d'odio, di scienza o di filosofia, porta con sé una visione organica dell'intero.

Ma la metafora della maschera lascia intendere con più forza l'ambiguità o il limite della cosa. Per un verso possiamo dire che la maschera è il luogo in cui la singolarità dell'attore si sottrae a se stessa perché risuoni la voce dell'ultimo senso, ma per altro verso dobbiamo anche dire che la maschera può darsi negativamente come velo, come nascondimento e finzione¹¹⁵. Non a caso nel detto di Epitteto sulla maschera abbiamo inteso che per l'uomo il canto a Dio è un compito, più che una necessità: non è detto "canto", ma "devo cantare un inno a Dio". Ogni parola e ogni gesto sono attraversati dal senso dell'intero, ma non per questo sono necessariamente un "inno a Dio", non necessariamente una sincera corrispondenza dischiusa sull'incondizionata radice dell'essere. Ma, anche restando sul piano della quotidianità o nella tradizione delle festività trasgressive, non è la maschera anche uno strumento di finzione, un artificio di sottrazione e d'inganno?

Fuor di metafora, possiamo chiarire questa possibile ambiguità tornando ancora una volta all'esempio delle mani che si toccano. L'una è toccante, l'altra è toccata: l'una è attraversata da un movimento intenzionale, l'altra è sentita come mero oggetto. Ma quale delle due mani è, per lo sguardo dello spettatore, quella che sente? Dove sta la carne reale della coscienza, l'intenzione che muove il tocco della mano? Certo, un atteggiarsi particolare della mano o un leggero movimento della persona che tocca, possono indurre lo spettatore a riconoscere qual è la mano che sente, qual è l'intenzione dell'altro. E però quell'atteggiarsi particolare della mano, quel leggero movimento dell'occhio o del braccio, potrebbero pur essere una finzione. L'intimità dell'altro rimane, come prima s'era notato, un "originale irraggiungibile" e dunque anche esposto alla difficoltà, se non al divieto, di riconoscerla. Senza questa possibilità di equivocazione, se lo sguardo dell'altro fosse in ogni caso mera trasparenza di intenzioni, non sarebbero possibili certi sentimenti negativi, quali, per esempio, sono il sospetto, la diffidenza, la gelosia.

¹¹⁵ Sul significato positivo, ma insieme anche sull'ambiguità della maschera ha scritto pagine molto penetranti M. Nédoncelle in *Philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier-Montaigne, Paris 1957, pp. 157-179. Si veda anche, nello stesso senso, l'ampio saggio di F. Chiereghin, *Le ambiguità del concetto di persona e l'impersonale*, in *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 65-86.

Così, sia che si consideri la persona nel suo rapporto interiore con l'assoluto della verità, sia che la si consideri nel plesso delle sue relazioni interpersonali, siamo infine portati a intenderne il valore, ma insieme possiamo ritrarcene per le sue possibili negazioni, nel controllo dei suoi infingimenti, delle sue contraddizioni. Entriamo così nel tema dei tradimenti o delle malattie dello spirito.

LE MALATTIE DELLO SPIRITO

Quanto si è detto sin qui sui nomi che dall'origine parlano della persona come *prósōpon* o come maschera, potrebbe infine raccogliersi in ordine alla costitutiva relazione di condizionato-incondizionato, finito-infinito. La vita della persona si delinea così nel modo di una *coscienza che viene a se stessa proprio in forza di questa relazione*. Ci sovviene in tal senso una definizione che Kierkegaard dava all'inizio di una delle sue opere più importanti, *La malattia per la morte*, dove dello spirito vien detto appunto come di una relazione: l'uomo come autocoscienza e dunque come relazione con sé, ma in questo anche relazione che si configura nel rapporto finito-infinito, per il quale è portato a sporgersi sull'infinito quale fondamento che ha costituito il rapporto¹¹⁶.

Si ricordi come la realtà dell'infinito o dell'incondizionato era emersa in quanto presupposto necessario e ultimo per la cognizione del finito, del determinato. Ma, a un tempo, si noti che il guadagno di questo riferimento nasce riflessivamente proprio a partire dalla cognizione del determinato. Per questo il riferimento non può darsi che in termini negativi: parliamo di *infinito*, di *incondizionato*, ovvero di un'ultimità che trascende ogni determinazione, che pertanto si lascia intendere nel modo del *niente*, ovvero come il nessuno degli enti e perciò come un indeclinabile nulla. Possiamo ben dire che l'infinito, in quanto principio costitutivo di ogni realtà, si rende ovunque partecipe e dunque in qualche modo ovunque manifesto, per *determinazioni*, per *tracce* e *rinvii*, ma in sé e per sé resta pur sempre con una sua alterità: ne possiamo dire solo con termini paradossali, quasi ossimori che lo avvertono *ubique et nusquam*: dappertutto e da nessuna parte.

¹¹⁶ S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, in *Samlede Værker*, III^a ed., a cura di A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, edizione riveduta da P. P. Rohde e T. Frandsen, voll. I-XX, Gyldendal, København 1962-1964, vol. XI, p. 143; tr. it. di E. Rocca, *La malattia per la morte*, Donzelli, Roma 1999, p. 15.

L'ossimoro, come sappiamo, suggerisce un'unità fra termini che di solito sono intesi escludersi l'uno l'altro, suggerisce cioè che la divaricazione dei termini non è assoluta. Nel nostro caso, dovremo ora considerare come possa pur venire a parola una sintesi concreta dei due termini, finito e infinito: come, nelle singolari condizioni dell'esistere, l'unità e la differenza dei termini possano essere esperite e nominate insieme.

Tuttavia alla libertà della coscienza finita appartiene anche la possibilità, non certo di sottrarsi alla relazione finito-infinito, che in ogni caso resta pur sempre all'origine della sua costituzione, bensì di forzarne la divaricazione dei poli nel contraddittorio tentativo di eliminarla o di riassorbirla da un lato o dall'altro: cercando di annullare la propria finitezza presumendola infinita o, al contrario, cercando di misconoscere la realtà dell'infinito assumendo come assoluta solo la dimensione finita. Per lati opposti si dispiegano così le malattie, ovvero le contraddizioni dello spirito.

La relazione originaria, ineliminabile se non per la morte dell'esistente, rimane infatti una pietra d'inciampo e, in un senso o nell'altro, diventerà principio d'inquietudine e di disperazione: disperazione per non poter essere soltanto finiti, disperazione per non poter essere soltanto infiniti.

Nella *Malattia per la morte*, Kierkegaard ha scritto a questo riguardo che l'autentico sviluppo della persona dovrebbe consistere in quella sintesi per cui l'io sa distaccarsi infinitamente da se stesso, infinitizzando l'io, per ritornare poi infinitamente a se stesso ed essere nella propria finitezza specchio dell'infinito. Il rifiuto di questa divergente convergenza rende contraddittorio il movimento dell'io e finisce con l'indurre appunto, lo si avverta o no, uno stato di disperazione: *disperazione dell'infinito che manca del finito o disperazione del finito che manca dell'infinito*¹¹⁷.

Cerchiamo di comprendere più da vicino questa contraddizione per cogliere poi i modi possibili di una buona sintesi.

1. La disperazione dell'infinito che manca del finito

La disperazione dell'infinito può, a prima vista, sembrare quanto di meno consueto passa nella quotidianità della vita. Ma non è così. Possiamo spiegarci ripercorrendo due figure emblematiche e

¹¹⁷ Ivi, pp -167; tr. cit., pp. 33-39.

ben note nella riflessione speculativa dell'età romantica, la prima tratteggiata proprio da Kierkegaard, la seconda da Hegel in un celebre capitolo della *Fenomenologia dello spirito*. Kierkegaard ha delineato a più riprese e secondo angolazioni diverse i casi di un elevato e contraddittorio erotismo. Si pensi soprattutto all'estetismo irriflesso del mozartiano don Giovanni e poi al protagonista del *Diario del seduttore*, controfigura sofisticata e tutta cerebrale dell'altro seduttore. Nei due casi non siamo sul piano di un erotismo grezzo: il don Giovanni di Mozart e ancor più il giovane seduttore del *Diario* non sono dei volgari donnaioli, cercano anzi una femminilità ideale, quasi icona dell'infinito, oggetto di un desiderio assoluto.

Il primo, è vero, trapassa di preda in preda, via via seduce e poi abbandona le proprie conquiste, ma non per bassa trivialità, bensì, come suggerisce il suo servo Leporello, per amore della femminilità in quanto tale: ricerca di ciò che ogni donna è, ma che nessuna donna può mai essere totalmente. Il desiderio di don Giovanni è così un desiderio travolgente:

“In ogni donna egli desidera la femminilità tutt'intiera, e sta lì la potenza sensualmente idealizzante con la quale in un sol colpo abbellisce ed espugna. Il riflesso di questa gigantesca passione abbellisce e perfeziona il desiderato, che rispecchiandosi in essa, arrossisce d'accresciuta bellezza. Come il fuoco dell'entusiasta illumina con seducente splendore anche quegli estranei che si trovino in rapporto con lui, così Don Giovanni trasfigura ogni fanciulla, ma in un senso molto più profondo, poiché il suo rapporto con lei è un che d'essenziale. Per lui scompaiono dunque tutte le differenze finite di fronte a quella che è la cosa più importante: la donna la sua preda.”¹¹⁸

Ma proprio per questo il suo desiderio è un desiderio “astratto”: desidera ogni donna e nessuna, ognuna seduce e poi subito abbandona¹¹⁹. Ma allora tutta la sua vita, come pure quella del giovane autore del *Diario*, senza posa finisce e ricomincia da capo:

“La sua vita è una somma di momenti che si urtano senza nesso alcuno, la sua vita, come il momento, è una somma di momenti, come una somma di momenti è il momento.”¹²⁰

¹¹⁸ S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, in *Samlede Værker*, I, p. 93; tr. it. di A. Cortese in 5 voll., *Enten-Eller*, Adelphi, Milano 1976 ss., I, *Gli stadi erotici della vita ovvero il musicale-erotico*, p. 170.

¹¹⁹ Ivi, pp. 88-90; tr. cit., pp. 164-166.

¹²⁰ Ivi, p. 89; tr. cit., p. 166.

La vanità e la contraddizione di questo dongiovannismo sta appunto nell'incapacità di accogliere e trattenere nella propria carne le tracce dell'ideale appena intravisto: rifiuto o mancanza di finitezza. Alla fine del *Diario* il giovane seduttore Johannes scrive infatti: "Che cosa ama l'amore? Infinitezza. [...] Che cosa teme l'amore? Limiti"¹²¹.

Altri discepoli del dongiovannismo, quelli che Kierkegaard chiama a raccolta in una sottile parodia del *Simposio* platonico, *In vino veritas*, diranno con scandalo che l'inesplicabile dell'amore sta nel fatto che la più alta spiritualità pretende di esprimersi nella carne della più grande sensualità¹²².

Di nuovo siamo nella disperazione e nella contraddizione dell'infinito che manca del finito, che non sa trattenersi nel messaggio che ogni finito porta con sé. Questo implica, per contro, il fallimento dello stesso desiderio che cerca l'infinito: il don Giovanni raccontato da Kierkegaard deve avvertire infine che nella pretesa di afferrare l'universale per se stesso, una volta misconosciuta l'idealità nel sensibile, l'assolutezza nel relativo, ha perso ogni possibilità di traguardare positivamente e realmente l'assoluto¹²³. L'infinito che manca del finito, manca pure a se stesso: *vanità delle vanità, fumo di fumi*, per dirla con il linguaggio dell'antico Qohelet.

Riper corriamo ora, sempre a esempio, la pagina hegeliana del servopadrone¹²⁴. Dicendo della pretesa di chi vuol farsi padrone assoluto e come tale esige d'essere riconosciuto dai suoi sudditi, sembra che Hegel stia tratteggiando soltanto il caso delle signorie dispotiche o delle dittature storiche. Ma a ben vedere – lo vedremo con Sartre – il caso del signore dispotico è cosa che ricorre sottilmente nella quotidianità delle relazioni interpersonali.

Ricordiamo intanto i tratti essenziali della figura signorile, così come Hegel la descrive, considerando l'inimicizia che può darsi fra uomo e uomo, soprattutto quando questa finisce col tradursi nei modi di un conflitto mortale. Ciò che in questo caso viene messo in gioco è la propria vita, perché quel che infine conta non è l'essere per sé, non la singolarità del proprio esserci, bensì che quest'esserci possa riconoscersi ed essere riconosciuto come un tutt'uno con la verità

¹²¹ Ivi, I, p. 476; tr. cit., III, *Il diario del seduttore*, p. 221.

¹²² *In vino veritas, Stadier paa Livest*, in *Samlede Værker*, vol. VI, p. 49 ss.; tr. it. a cura di D. Borso e S. Davini, *In vino veritas*, Tranchida Editore, Milano 1996, p. 50.

¹²³ Cfr. *Enten-Eller*, cit., II, pp. 225-226; tr. cit., p. 86.

¹²⁴ *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 109 ss.; tr. cit., I, pp. 153 ss.

universale: è il desiderio di valere in assoluto come “*persona* dell’essere”¹²⁵.

Come non ricordare il caso degli antichi imperatori che per se stessi esigevano il culto dell’adorazione? Ma come non avvertire che questa pretesa si fa strada nei conflitti più quotidiani, quando il più forte pretende d’elevarsi a signore dell’altro? A tanto sembra giungere soprattutto chi ha saputo mettere in gioco la propria vita pur di elevarsi al piano dell’universale, dell’infinito quale verità di ogni finitezza: tale è appunto l’uomo che, vincendo la sfida mortale, si fa *signore* della verità. Chi perde ha in realtà perso perché si è stretto alla propria vita e, nel timore di perderla, s’è reso dipendente dalla potenza del vincitore: tale è appunto il servo, l’uomo che non ha osato mettere in gioco il suo sé, restando così incatenato alla propria finitezza¹²⁶. D’ora in poi dovrà sentirsi debitore della sua vita, riconoscendo nel signore che l’ha sottomesso il potere su tutto: gli dovrà devozione e lavorerà per mantenerlo nella sua sovrana libertà.

Questo riconoscimento porta tuttavia con sé la contraddizione della stessa signoria. Il signore deve, infatti, la sua signoria al riconoscimento del servo, che intanto nella pratica del lavoro si fa esperto e a sua volta padrone dei segreti della terra. Il giorno, che vedrà sufficientemente cresciuta l’abilità e la potenza del servo, sarà il giorno della rivolta e della tragica caduta del signore¹²⁷. L’essere per sé del signore dipende dunque dall’altro e in questo sta la sua contraddizione. La sua infinità non è consistente in sé e per sé: nella sua intimità, resta disarmata e dipendente. Di nuovo, anche qui, un infinito che manca del finito, ma che appunto per questo perde se stesso. E non si tratta, come dicevo, solo del caso dei grandi dispotismi storici, dei cesari o dei faraoni che esigono per sé il culto degli dei, o anche delle tragiche perversioni dittatoriali del secolo XX. Anche le relazioni più quotidiane possono essere piegate sotto la pretesa di una signoria assoluta. Sartre ci ha insegnato come la stessa dimensione prospettica dell’uomo sia in se stessa esposta a questa possibile deriva. Senza cedere al pessimismo radicale dell’analisi sartriana, proviamo a riprenderla non come una condizione inevitabile nei rapporti interpersonali, ma solo nel modo di un’incombente possibilità¹²⁸. Vediamo come.

¹²⁵ *Ibidem*, cfr. p. 111; tr. cit., I, p. 157.

¹²⁶ *Ivi*, p. 112; tr. cit., I, pp. 158-159.

¹²⁷ *Ivi*, pp. 114-116; tr. cit., I, pp. 161-163.

¹²⁸ Per Sartre non si tratta, infatti, solo di una *possibilità*, bensì di un inevitabile destino

Si è richiamata, a più riprese, la nozione di persona sotto la figura del *prósōpon*: lo sguardo come punto di vista che in sé raccoglie una totalità di senso, un'interiorità che vive sullo sfondo di un riferimento assoluto e che ora cerca di dispiegare nel raccoglimento della sua prospettiva, il "sé" quale sorgente di un proprio senso del mondo. Ma nell'arco di questa prospettiva irrompe uno sguardo diverso: qualcosa che non si lascia prendere nella sua sintesi e che a sua volta opera raccogliendo e totalizzando, qualcosa che dunque dev'essere riconosciuta appunto come un'altra coscienza, un'altra sorgente di senso, un altro potere. La centralità del mio sguardo viene così messa in forse, diventa anch'essa oggetto fra gli oggetti che l'altro porta a sintesi: si dà "un decentrarsi del mondo che mina dal di sotto la centralizzazione che io compio nello stesso tempo"¹²⁹. L'altro dunque mi espropria e mi sottopone nell'egemonia del suo punto di vista assoluto?

Di nuovo, non possiamo dire con Sartre che questo è il finale, inevitabile esito di ogni relazione interpersonale. Resta però che, quando l'altro sia vissuto come il mio esproprio reale o possibile, siamo già in una situazione di conflitto, cui si dovrà far fronte, se non altro guardando altrove, come accade istintivamente nell'imbarazzo di un incontro fortuito.

Sartre ha descritto con grande finezza psicologica i modi della riappropriazione del sé, soprattutto nei rapporti d'amore: rapporti che si lasciano intendere come condizioni di un reciproco riconoscimento e che invece tradiscono subdolamente una tensione del tipo servopadrone. Da questo lato la relazione erotica non è allora che uno stratagemma per ricomprendere l'altro nell'assolutezza del nostro punto di vista. Si vuol possedere l'altro, ma nella sua intimità: non come semplice oggetto, bensì proprio come quello sguardo che poteva espropriarmi. Solo allora il mio potere sarebbe assoluto: finché c'è nel mondo un'altra coscienza e se voglio evitare che essa espropri il mio universo, devo mirare al suo centro e far sì che, proprio come coscienza, come libero volere, mi riconosca al centro dell'essere e quindi come il suo stesso infinito principio. L'amante pretende co-

dell'umano giacché "l'essenza dei rapporti tra le coscienze – egli dice – non è il 'Mitsein', ma il conflitto" (*L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 502; tr. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, Mondadori, Milano 1958 e ss., p. 521). O ancora: "Il conflitto è il senso originario dell'essere-per-altri" (Ivi, p. 431; tr. cit., p. 447). Per un rilievo critico quanto all'insostenibilità di questa posizione rinvio a un mio vecchio scritto, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 91-103.

¹²⁹ *L'être et le néant*, cit., pp. 312-313; tr. cit., pp. 324-325.

si “un tipo speciale di appropriazione. Vuol possedere una libertà come libertà”: vuole che l’altro si riduca a oggetto del suo potere e che insieme si riconosca nel senso del suo universo¹³⁰.

Ma come e per quali vie può tentarsi questo insignorirsi del sé? Senza ricordare per esteso i percorsi disegnati da Sartre, riprendiamone almeno il nucleo strategico. Lo sguardo dell’altro mi sorprende come oggetto fra gli oggetti e proprio in questo sembra espropriarmi, possedendomi nel chiuso della sua soggettività. Ma, se fingessi di cedere a questa oggettivazione, se lasciassi credere d’esser posseduto, allora non sarei in grado di sorprendere l’altro, che ormai, sapendosi solo e signore, viene allo scoperto con la sua soggettività, con i suoi interiori desideri? Detto altrimenti, se per lo sguardo dell’altro sono diventato nel suo mondo un oggetto visibile fra gli oggetti, è solo in questa mia oggettività visibile, infine nella mia corporeità, che potrò realizzare la trappola che, a mia volta, mi renda padrone dell’altro. Lo sguardo dell’amante mi fa oggetto e in quanto tale mi possiede, mi aliena, sicché io potrò vincere quest’alienazione solo offrendo una mia oggettività, rendendo *seducente* il mio corpo e apprestando così il *fascino* di un intero mondo nel quale l’altro liberamente e scopertamente viene a confondersi. Così, mentre lascio che lo sguardo dell’altro si dispieghi e si scopra dall’intimo, io divento il suo limite, il suo assoluto: sono ormai “l’oggetto nel quale l’altro accetta di perdersi, l’oggetto nel quale l’altro accetta di trovare la sua seconda fati-tà, il suo essere e la sua ragion d’essere”¹³¹.

Intanto, facendomi oggetto, ho nascosto la mia soggettività: l’altro non potrà possedermi nel profondo, mentre, rendendo seducente il mio corpo e facendomi il centro di una totalità in cui l’altro si perde, sarò io infine il suo signore. Tuttavia, se è questa la strategia di ogni seduzione, non è insieme anche il principio della sua contraddizione? L’amato potrà essere imprigionato dal mio inganno, da questo essermi celato nella maschera oggettiva del mio corpo, ma questa deve intanto regolarsi sul senso che può avere per l’altro, deve accettare di essere quello che l’altro vuole, deve darsi alla libertà dell’altro: finirà per non appartenermi. Non è così compromessa la mia stessa interiorità, perduta a sua volta in un corpo che non è più il mio? E, inoltre, se l’amato risponde al mio amore, a sua volta tenterà di essere per me un oggetto di perdizione perdendosi nel mio inac-

¹³⁰ Ivi, p. 453; tr. cit., p. 450.

¹³¹ Ivi, p. 457; tr. cit., p. 451.

cessibile sguardo; ma intanto avrò veramente posseduto la sua anima, se anch'egli mi si è mostrato soltanto in una sua oggettualità? Anche quando lo sforzo di piegare la soggettività dell'altro nella sottomissione del suo corpo si traducesse nella forma estrema del sadismo, anche allora la mia signoria sarebbe diventata propriamente assoluta? Ancora con Sartre¹³² potremmo qui riprendere il racconto dello scrittore statunitense William Faulkner (1897-1962), in *Luce d'agosto*, dove leggiamo del nero John Christmas, ferocemente braccato e poi sadicamente evirato: anche allora il sadismo dei razzisti fallisce nella pietra d'inciampo di quello sguardo agonizzante, ma non ancora vinto, "con i suoi occhi tranquilli, insondabili, intollerabili".

In conclusione, anche l'impossibile strategia della seduzione ci riporta allo stesso punto: una coscienza che per farsi assoluta si veste inutilmente di un corpo non suo e che dunque resta in sé come un conato d'infinito privo di consistenza, spirito senza un suo corpo proprio. E inoltre: una coscienza che tenta di guadagnare l'interiorità, ovvero l'infinito, dell'altro e invece non riceve che un corpo privo di una reale interiorità. Di nuovo, e da due lati, un infinito che manca del finito. Potremmo ben ripetere con Sartre, ma senza accettare l'estensione della sua sentenza, che l'uomo è in questo caso una "passione inutile", assurdo conato per un infinito che non può aver corpo reale.

2. La disperazione del finito che manca dell'infinito

Veniamo ora, sul versante opposto, alla contraddizione del finito che manca dell'infinito. È il caso dell'uomo che si perde nell'anonimato della massa, che si accontenta di amministrare il suo limite con prudenza e nel rispetto delle regole in uso, secondo un'etica dell'impersonale "si" (*si* ritiene, *si* pensa, *si* vive, *si* muore ecc.): un uomo che agli occhi del mondo può dunque sembrare normale, rispettabile perché rispettoso, avveduto perché sa calcolare la sua ristrettezza. Kierkegaard ne ha parlato come di un uomo che ha di-

¹³² Ivi, pp. 476-477; tr. cit. pp. 494-495. Si può notare che a questa conclusione portava la stessa analisi hegeliana sul servo-padrone. Il signore – leggiamo nella *Fenomenologia* – non ottiene alla fine la coscienza dell'altro, ma solo una coscienza dipendente, solo l'opera del suo corpo ovvero l'estrinseca oggettività dei suoi gesti servili, solo una "coscienza inessenziale" e appunto il suo "inessenziale operare" (*Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 114; tr. cit., I, p.161).

menticato che cosa egli è in senso divino, che cerca di non mettersi in rapporto con l'infinito, dal momento che l'indeterminabilità, l'incalcolabilità dell'infinito resta pur sempre inquietante ed esige il rischio, l'invenzione della libertà: un uomo che non arrischia e che si vieta l'esercizio o l'avventura della fantasia¹³³.

Penso che in questa prospettiva possa, ad esempio, essere utilmente riletta la parabola evangelica dei talenti¹³⁴, dove il pensiero dell'infinito è raccolto nell'immagine di un'imminenza nascosta e insieme lontana: un uomo che parte per un lungo viaggio e che, nella sua assenza, affida i suoi beni, i suoi talenti, ai propri servi. Due fra questi s'ingegnano per impiegare questi piccoli tesori, trovano il modo di raddoppiarne il valore e in questo modo troveranno la riconoscenza del loro signore, che al suo ritorno li farà partecipi della sua ricchezza ("... prendi parte alla gioia del tuo padrone"). Il terzo servo non ha voluto correre il rischio di giocare al futuro il suo talento e per paura lo ha nascosto: ha lasciato che restasse nel suo limite, evitando di esporlo a un suo trascendimento, a quel possibile incremento che per natura gli era destinato. Questa chiusura nel limite, nel recinto di una speranza puramente finita, doveva però rivoltarsi contro se stessa: privato della sua esposizione, sottratto al proprio destino, quel talento doveva essergli tolto dall'esigente signore. Può stupire la sentenza finale: "a chi non ha sarà tolto anche quello che ha". In effetti, l'aver del servo era come un non avere: la sua sottrazione all'invenzione e al rischio della trascendenza, lo avevano reso vano, come inesistente. La mancanza dell'infinito rende vana la finitezza che vuol stare per sé: ciò che gli è tolto è appunto ciò che non può stare per sé e che ha bisogno d'altro per essere. La vita del servo infedele finisce così nella disperazione delle tenebre, ov'è soltanto "pianto e stridore di denti".

Per due versi opposti la vita della persona, in quanto relazione, può dunque trovarsi esposta al proprio fallimento. Ma, se parliamo di fallimento, di contraddizione, di disperazione, non possiamo risolvere in questo la possibilità essenziale dell'umano. Fallimento, contraddizione, disperazione sono termini relativi: non potrebbero essere riconosciuti come tali se non in rapporto a una valenza originaria di carattere positivo. In che senso possiamo allora pensare l'autentica

¹³³ *Sygdommen til Døden*, SV2, vol. XI, pp. 164-167; tr. cit., *La malattia per la morte*, pp. 37-39.

¹³⁴ *Matteo*, 25, 14-30.

destinazione della persona? In che modo va delineato il compito della relazione quale sintesi che sappia porre l'unità dei suoi termini e insieme, sappia mantenerne la reciproca trascendenza: identità nella differenza e differenza nell'identità?

LA PERSONA COME SIMBOLO

Alle domande rispondiamo per gradi, ma dapprima con una connessione di piani. Abbiamo parlato della persona come relazione di finito-infinito. Ma si ricorderà che il riferimento all'infinito emerge attraverso il movimento prospettico della vita coscienziale: la prospettiva che non sta mai in un punto ed è via via relazione fra un punto e il suo sfondo, e lo sfondo a sua volta come apertura relazionale verso una totalità di senso, verso una trascendenza infinita. La relazione o l'immanenza dell'infinito nel finito si dà dunque entro un plesso di relazioni finite. In particolare come s'è visto nel capitolo precedente, entro un plesso di relazioni interumane: *relazione trascendente entro relazioni finite, incrocio di verticalità e di orizzontalità*. Cerchiamo ora di cogliere la via positiva di quest'intreccio, di là dalle perversioni che ci hanno fatto parlare di "malattie dello spirito". E, insieme, cerchiamo di rispondere alla domanda sorta a proposito della relazione finito-infinito. Ci si chiedeva se e come possa venire a parola una sintesi concreta dei due termini e si diceva che questo non sembra possibile se non per tracce e rinvii. In che modo, dunque, il finito può portare in sé una traccia o una presenza dell'infinito? In che modo l'incontro dei volti può manifestare questa celata presenza? Ancora una volta converrà riportare le domande alle origini delle parole e, nel caso, ripartendo dai miti dell'origine, che restano pur sempre lo scrigno segreto e mai esaurito della sapienza occidentale. Sono i miti che hanno portato a parola l'intuizione originaria con cui l'uomo ha riconosciuto se stesso. Dunque, riandiamo all'inizio delle parole, volto primitivo del senso.

1. Le metà in cerca dell'intero

Ritorna il racconto sull'origine dell'uomo che Platone, nel *Simposio*, fa ridire ad Aristofane e che poi fa riprendere da Socrate, ma con una rilevante correzione. All'inizio, racconta Aristofane,

“La figura di ciascun uomo era tutt’intera rotonda, con il dorso e i fianchi a forma di cerchio; aveva quattro mani e tante gambe quante mani, e due volti su un collo arrotondato del tutto uguali. E aveva un’unica testa per ambedue i visi rivolti in senso opposto, e quattro orecchi e due organi genitali. E tutte le altre parti ciascuno se le può immaginare da queste cose che ho detto. Camminava anche diritto, come ora, in quella direzione che volesse. E quando si metteva a correre velocemente, come i saltimbanchi che volteggiano in cerchio a gambe levate, appoggiandosi sulle membra che allora erano otto, si spostava rapidamente ruotando in cerchio”¹³⁵.

Ma uomini di tale potenza, nella visione e nei movimenti estremamente capaci di dominare per intero gli spazi dell’essere, erano troppo vicini alla potenza degli dei: “terribili per forza e per vigore e avevano grande superbia, tanto che cercarono di attaccare gli dèi”¹³⁶. E così gli dei convennero sull’opportunità di punirli: non uccidendoli, perché in tal modo si sarebbero privati del loro canto e della loro devozione, ma rendendoli più deboli, manchevoli. L’astuzia di Giove porta così alla divisione dei corpi:

“Tagliò gli uomini in due, come quelli che tagliano le sorbe per farle essiccare, o come quelli che tagliano le uova con un crine.”¹³⁷

Da allora ciascuna metà se ne andava presa dal desiderio dell’altra sua metà e la cercava con passione e, trovatala, l’abbracciava senza volersene separare: di qui l’essenziale, reciproco amore degli uni per gli altri, nella memoria dell’antica natura, nel tentativo di rifare dai due l’uno¹³⁸.

Ed ecco la conclusione che è già una definizione dell’uomo:

“Ciascuno di noi, pertanto, è come una contromarca (*symbolon*) di uomo, diviso com’è da uno in due, come le sogliole. E così ciascuno cerca sempre l’altra contromarca che gli è propria.”

Il termine “contromarca”, in effetti, traduce il senso che la parola “simbolo” aveva all’origine: una tavoletta spezzata che al portatore di una sua metà avrebbe permesso di farsi riconoscere come pro-

¹³⁵ Platone, *Simposio*, 189 e-190; tr. it. di G. Reale, Platone, *Tutti gli scritti*, Milano 2001³.

¹³⁶ Ivi, 190 e.

¹³⁷ Ivi, 190 d-e.

¹³⁸ Ivi, 191 a-b, d.

prietario o amico dell'altra metà lasciata, un modo per alludere alla testimonianza o alla possibile ricomposizione di un'unità, di un'amizizia, di un patto¹³⁹. Ma nel testo di Platone la parola si dà con una valenza ben più profonda: le due metà erano all'origine una sola natura e perciò, una volta separate, le due metà fanno ancora parte di quella natura e la vivono nella propria identità. La vivono come una ragione di vita, presente e reale, ma insieme come una mancanza, come un'unità trascendente a cui rinviare e in cui ritrovarsi. È per questo duplice vissuto che la parola simbolo acquista una pregnanza semantica di maggior complessità. E viene a dire di una duplicità di significazione che una determinata realtà porta con sé: un significato primario, immediato, che presenta l'identità propria della cosa; e un significato secondario che, privo in sé di una presenza immediata, tuttavia traspare nel cuore stesso del significato primario. Una trasparenza (→ *trans-parere*) che è un apparire (*parere*) e insieme un rinvio (*trans*).

Nel testo platonico, come s'è visto, il rinvio sta nella ricerca dell'uno che era all'origine dei due. Ma di quale unità deve qui parlarsi, dell'unità primordiale e indivisa dell'umano, dell'*intero* dell'uomo di cui dice Aristofane nel suo racconto, o più in alto di un'unità metafisica, di una radice comune a ogni realtà?

Già nel discorso di Aristofane, citato in precedenza, si era insinuata una notazione fenomenologica di grande finezza: veniva, infatti, notato che la ricerca degli amanti è certo segnata da una reciproca passione, ma la sola passione non basta a spiegare il fatto che, di là dall'esaltazione del primo amore, gli amanti continuino a desiderare di stare insieme per sempre. Qualcosa di più remoto e profondo li sollecita:

“Quelli che trascorrono insieme tutta la vita sono appunto costoro, i quali non saprebbero neppure dire ciò che vogliono ottenere l'uno dall'altro. Infatti, non sembrerebbe essere il piacere d'amore la causa che fa stare insieme gli amanti l'uno con l'altro con così grande attaccamento. Ma è evidente che l'anima di ciascuno di essi desidera qualche altra cosa che non sa dire, eppure presagisce ciò che vuole e lo dice in forma di enigmi.” (192 C-D).

¹³⁹ Potremmo anche dire: “contrassegno, vale a dire ciascuna delle due metà o parti corrispondenti di un dado o di un altro oggetto, che due persone o parti contraenti hanno diviso fra di loro, prendendone una parte per ciascuno, per aver prova della identità del presentatore dell'altra” (H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s.v.).

Ciò che l'enigma contiene è, secondo Aristofane, il sotteso ricordo della "nostra antica natura, e che noi eravamo tutti interi"¹⁴⁰. Ma a Socrate questa risposta non basta. La sua ripresa dell'antico mito è così accompagnata da un'integrazione di forte spessore metafisico:

"... si sente fare un certo discorso, secondo cui quelli che amano sono coloro che cercano la loro metà. Il mio discorso è invece, che l'amore non è amore né della metà né dell'intero, a meno che, caro amico, essi non siano il Bene."¹⁴¹

Il Bene, com'è noto, per Platone è il Principio primo, il senso ultimo e assoluto dell'essere o, per ricordare un passaggio del *Liside*, "il Primo amico, in vista del quale diciamo che sono amiche anche tutte le altre cose"¹⁴². Si può allora capire perché nel *Fedro*, Platone venga a dire che l'ansia dell'amore sta nel cercare dove sia la *Pianura della verità*¹⁴³ e che a quel piano si sale cercando nel volto dell'amato, le *tracce* o *l'effigie del proprio dio*: il dio dell'origine al quale sospinge il ricordo cui costringe la *somiglianza* dell'amato o dell'amata col proprio dio¹⁴⁴.

Se a tanto ci ha portati l'analisi dell'antico mito greco, a una conclusione simile potrebbe condurci anche la rivisitazione del racconto biblico della creazione dell'uomo, dove Eva è accompagnata ad Adamo. C'è una differenza importante fra i due racconti quanto alla costituzione del rapporto di coppia: nel primo caso si tratta di una condizione tragica o di un rimedio pietoso seguiti alla colpa e alla punizione dell'*Urmensch*, dell'uomo originario; nel secondo caso si tratta di un amorevole soccorso alla solitudine dell'uomo, a una creazione non ancora compiuta. Tuttavia gli esiti dei due racconti sembrano convergere verso una conclusione comune, quella che appunto dice di un'essenza relazionale della persona, di una vocazione primaria a un rapporto d'amore. L'esito del racconto biblico è però più esplicito nel rivelare quella doppia relazione simbolica di cui s'è appena detto percorrendo, non tanto il mito di Aristofane, quanto la più matura filosofia di Platone.

Ad Adamo è consegnata la custodia del giardino di Dio: nella sua "prospettiva" si profila lo scenario del mondo ed è in questo suo

¹⁴⁰ Ivi, 193 a.

¹⁴¹ Ivi, 205 d-e.

¹⁴² *Liside*, 219 d.

¹⁴³ *Fedro*, 248 b.

¹⁴⁴ Ivi, 252 e-253 b.

sguardo che le cose e i viventi ritrovano la propria essenza e il proprio nome¹⁴⁵. Ma ad Adamo non basta la compagnia del creato, sicché Dio trae dalla sua carne una compagna di vita ed è Dio stesso che la presenta all'uomo. Ora Adamo può levare il suo gioioso grido di riconoscenza: "Questa finalmente è ossa delle mie ossa e carne della mia carne"¹⁴⁶. Il riconoscimento di Eva ha sullo sfondo la presenza di Dio che l'ha presentata all'uomo: nella presenza della donna traspare la presenza di Dio, la parola che riconosce in Eva la propria metà è a sua volta attraversata dalla potenza infinita che l'ha generata. Di nuovo, duplicità di una relazione simbolica che, nella carne e nelle ossa di Adamo, disvela il richiamo al compimento in Eva e che con questo richiamo intravede la presenza infinita di Dio e il suo invito alla salvezza: "Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno una sola carne"¹⁴⁷.

L'analisi relativa ai racconti dell'origine ci ha dunque portati a configurare la relazione finito-infinito nei modi della coscienza simbolica e della sua duplicità espressiva, nei modi del leggere in trasparenza ciò che non può esser dato in sé e per sé. Cerchiamo ora di tradurre questo risultato in una più precisa analisi del rapporto interpersonale. È su questo piano che infine può compiersi la sintesi richiesta dalla costituzione relazionale della persona: lo si è già notato, dapprima sotto un profilo negativo, rievocando le pagine di Hegel, di Kierkegaard, di Sartre, e poi ripercorrendo i racconti delle origini con la loro precomprensione fenomenologica dell'eros. Cerchiamo ora di riprendere il discorso sul piano di una fenomenologia più esplicita e meglio mirata, muovendo dall'incontro dei volti.

2. L'incontro dei volti

Innanzitutto perché privilegiare l'incontro dei volti? Siamo partiti dalla cognizione della persona come relazione fra finito e infinito. La coniugazione dei due termini si è poi profilata nei modi di un approccio simbolico, che come tale si fa evidente nella concretezza e nel rinvio di una carne finita.

Diciamo ora nella carne di un volto. E, infatti, abbiamo parlato del volto rievocando l'antico senso del greco *prósōpon* il volto come *pro-*

¹⁴⁵ *Genesi*, 2, 18-20.

¹⁴⁶ *Genesi*, 2, 23.

¹⁴⁷ *Genesi*, 2, 24.

spettiva, come apertura sull'intero dell'essere, e dunque come espressione di un movimento interiore della coscienza, come incessante trascendimento che via via trascorre da cosa a cosa e che nel suo trascendere è sostenuto dalla ricerca di un'ultimità di senso. Quest'ultimità – lo si è già notato – si dà quale meta finale ed è insieme sottesa origine, richiamo di tutto il processo coscienziale. In quanto origine, si partecipa nel tessuto vivo che ha generato e come tale, seppur non avvertita, si fa manifesta se non altro come traccia nella carne dei volti, nei modi dei loro sguardi, nei cenni degli occhi, nei sorrisi, nelle inquietudini della fronte. Il filosofo francese Emmanuel Levinas (1905-1995) ha scritto a questo riguardo: “L'al di là da cui viene il volto significa come *traccia*. Il volto è nella traccia dell'Assente assolutamente compiuto”¹⁴⁸.

Come appare il volto d'altri? Ne abbiamo già avuto un'anticipazione, ma in senso negativo, richiamando l'analisi fatta da Sartre a proposito dello sguardo d'altri che irrompe nel mio orizzonte e che così sembra defraudare la centralità del mio sguardo, il raccoglimento del mondo nella mia prospettiva. La pagina di Sartre che ora possiamo riprendere più estesamente suonava così:

“... improvvisamente è apparso un oggetto che mi ha derubato del mondo. Ogni cosa è al suo posto, tutto esiste sempre per me, ma tutto è percorso da una fuga invisibile, tesa verso un nuovo oggetto. L'apparizione di altri nel mondo corrisponde quindi al manifestarsi di uno scivolamento di tutto l'universo, a un decentrarsi del mondo che mina dal di sotto la centralizzazione che io compio nello stesso tempo.”¹⁴⁹

Torno a notare che l'apparire del volto d'altri non può essere declinato sempre in termini così negativi. E tuttavia va anche rilevato che alla descrizione sartriana resta sottesa una verità essenziale. L'altro, infatti, mi si presenta pur sempre come uno sguardo che, dal suo versante, raccoglie un senso del mondo e in tal modo rompe il solipsismo del mio sguardo: nel mio volto non risiede l'unica possibile donazione di senso (*Sinngebung*)¹⁵⁰.

¹⁴⁸ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949, 2001³, pp. 276-277. E analogamente: “L'idea dell'infinito, l'infinitamente di più contenuto nel meno, si produce concretamente sotto le specie di una relazione con il volto” (*Totalité et infini, Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye 1961, p. 170; tr. it. di A. Dall'Asta, *Totalità e infinito, Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990²; p. 201).

¹⁴⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 313; tr. cit., pp. 324-325.

¹⁵⁰ Cfr. ancora E. Levinas in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 239-240.

È anche vero che, nella comune appartenenza a una stessa natura e a uno stesso mondo, i nostri tratti sono aperti a un reciproco riconoscimento. I gesti e le parole dell'altro raggiungono – come già notava Merleau-Ponty¹⁵¹ – le mie significazioni e le mie parole; ma anche i miei gesti e le mie risposte raggiungono le sue significazioni: sconfiniamo l'uno nell'altro perché in definitiva apparteniamo allo stesso mondo, e inoltre perché siamo costituiti da uno stesso tessuto logico. È solo per questo che posso riconoscere nell'altro i modi della mia percezione, l'analogo dei miei assenti, delle mie negazioni, delle mie prese sulla realtà. L'apparizione dell'altro “richiama l'aspetto che avrebbe il mio corpus, *se io fossi là*”¹⁵². E tuttavia questa fondamentale similitudine non può essere intesa come un'identità: l'altro si dà appunto come altro e la percezione che pur lo afferra con immediatezza non ha i modi di quella percezione originaria o auto-percezione con cui sono dato a me stesso. Il movimento riflessivo con cui vengo a me stesso può, infatti, concludersi nel *dato originario* della mia identità: una *Erfüllung*, un'intuizione *senza residui* mi riporta con evidenza al centro della mia realtà. Ma appunto quest'intuizione senza residui non mi è data guardando l'altro: qualcosa resiste al mio sguardo ed è ultimamente inadeguabile. Il volto dell'altro, direbbe ancora Levinas¹⁵³, “è presente nel suo rifiuto di essere contenuto”. Non può essere inglobato nel mio sguardo, non può essere compreso sino in fondo nella sua intimità: mi resta trascendente.

E però – cogliamo ora l'aspetto buono di questo limite – questa trascendenza, se rispettata, se riconosciuta nella sua dignità e nel suo mistero, potrebbe liberarmi dalla pretesa di costituirmi come una prospettiva assoluta, come l'unica verità del mondo: lo sguardo dell'altro può rivelarmi una comprensione dell'essere di cui non ero stato capace, può persino rivelare a me stesso ciò che io non ancora sapevo di essere.

Il rispetto e il riguardo¹⁵⁴ per la singolarità dell'altro possono così tradursi, come diceva Kant, in una sorta di ammirazione¹⁵⁵. Forse

¹⁵¹ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969, p. 194; tr. cit., p. 142.

¹⁵² E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, “Husserliana”, Nijhoff, Den Haag 1950, I, § 54, p. 147; tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960, p. 169.

¹⁵³ *Totalité et infini*, cit., pp. 168; tr. cit., p. 199.

¹⁵⁴ “Rispetto” e “riguardo” hanno la loro comune origine nel latino *respicere*, cioè *riflettere, riguardare*, ma anche *aver riguardo, aver rispetto* (in latino *respectus*).

¹⁵⁵ E. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, AA, Bd. V, p. 76;

ora si può dire di più, notando che non potrebbe darsi rispetto senza ammirazione e che, anzi, il rispetto nasce dall'ammirazione: l'altro ci si annunciava appunto come quella singolare donazione di senso che non potevamo costituire nel nostro orizzonte e che dunque resta come motivo di stupore, come principio di nuova conoscenza e di un nuovo rapporto col mondo, che esigono una *riguardosa attenzione*. È da quest'ammirazione che può anche nascere il *desiderio* d'essere con l'altro e, nell'altro, il desiderio d'essere con me.

In ogni caso, la reciprocità del rispetto e della donazione ha la propria condizione di possibilità nel riconoscimento dei rispettivi limiti, nella libertà delle proprie prospettive. Se questo accade da entrambi i lati, se la coscienza del limite è reciproca, si ha un trascendimento del nostro stesso rapporto, nella consapevolezza che il nostro riferimento a una ultimità di senso è il riferimento a un assoluto che, mentre ci costituisce, infinitamente ci supera: ci accomuna nel riconoscimento, ma ci supera nei limiti che ci costituiscono. Ritroviamo così, ma ora con una consapevolezza fenomenologica, la verità della definizione con cui il Socrate del Simposio completava l'asserto di Aristofane: *la persona raggiunge se stessa, quando si sa e si vive come simbolo d'una completezza di cui essa fa parte ma che unitamente la supera, quando sa sentirsi come parte d'Altri e in questo poi come frammento simbolico di un Bene assoluto, d'una ultima trascendenza di senso*. L'idea di persona sta tutta nella duplicità propria di questo simbolismo, che, nella reciprocità delle relazioni, ci fa ogni volta riconoscenti e riconosciuti.

Il tema del riconoscimento, che da diversi lati ci ha sin qui accompagnato, si è ancora una volta dato alla nostra attenzione, raggiungendo ora, e in linea di principio, una sua dimensione strutturale, ontologica. Ma sarà bene riprenderlo per precisarne l'insorgenza e la dinamica. Quanto si è detto sin qui sul concetto e sul senso destinate della persona ne risulterà forse più chiaro.

3. Essere “riconosciuti”

La prima domanda da porsi riguarda il bisogno che ci muove alla ricerca di un riconoscimento, all'attesa di essere guardati senza possessività, bensì per quel che siamo e che ancora potremmo essere. Abbiamo già incontrato la figura di Adamo con la sua so-

tr. it. a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004, p. 163.

litudine, col suo desiderio d'incontrare una parte di sé, ancora non nata, inesistente e pur attesa sopra ogni cosa. Eppure Adamo era stato costituito nella signoria sul creato: imponeva i nomi alle cose, aveva cioè l'intelligenza e il potere su quanto cadeva nell'orizzonte della sua prospettiva. Da che nasceva allora il senso della sua mancanza? Non era il suo sguardo uno sguardo di verità e dunque di sufficienza?

Le domande suggerite dal racconto biblico c'invitano a percorrere nuovamente il campo fenomenologico da cui siamo partiti. Ne siamo sollecitati anche da un'osservazione con cui Hegel, sempre nel suo capitolo sul servo-padrone, introduce il tema del riconoscimento. Hegel, infatti, fa notare che ciascuna autocoscienza porta con sé l'evidenza e la *certezza* (*Gewißheit*) del suo sé, ma non ancora la *verità* (*Wahrheit*) del suo esserci¹⁵⁶. Proviamo a sviluppare questo pensiero muovendo dalle condizioni più elementari della vita coscienziale.

La nozione di persona, intesa nel senso greco della parola *prósōpon*, si era tradotta al primo livello nei modi della prospettiva. Della prospettiva abbiamo poi parlato come di un cono percettivo, principio o base di oggettivazione, apertura sul mondo a partire da un fuoco ottico: *Nullpunkt*, punto zero, diceva Husserl. Il termine è opportunamente ambiguo, giacché per un verso dice di un determinato punto di riferimento, ma per altro verso ne dice appunto come di un punto zero, nullo. Potremmo anche tradurre: punto cieco, proprio perché si costituisce come base di visione, di oggettivazione, senza essere a se stesso visibile. La cosa è del tutto evidente già al livello strettamente percettivo. Pensando alla condizione corporea della visione, diciamo infatti che la nostra posizione frontale è condizione della visione, ma dobbiamo poi aggiungere che non ci è data visione della nostra schiena. Lo stesso vale per i nostri occhi, che guardano senza potersi guardare: possiamo, è vero guardarci, allo specchio, ma gli occhi guardati laggiù nello specchio non sono gli occhi che guardano. Così pure si deve dire di altre parti del nostro corpo: alcune visibili, altre solo in parte, altre per nulla. Vale insomma l'osservazione generale di Husserl:

“Mentre io, a differenza di tutte le altre cose, ho la libertà di modificare a piacimento la mia posizione di fronte a esse e perciò, in-

¹⁵⁶ *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 111; tr. cit., I, p. 157.

sieme, di variare a piacimento le pluralità delle manifestazioni attraverso cui esse mi si danno, io non ho la possibilità di allontanarmi dal mio corpo vivo o di allontanare il mio corpo vivo da me, per cui, corrispondentemente, le pluralità delle manifestazioni dello stesso corpo vivo sono limitate in modo determinato: certe parti del mio corpo io posso vederle soltanto secondo un peculiare scorcio prospettico, altre (per esempio la testa) mi sono invisibili. Lo stesso corpo vivo, che mi serve da mezzo percettivo, mi è d'ostacolo nella percezione di se stesso ed è una cosa costituita in un modo curiosamente incompiuto.¹⁵⁷

Ma, se è certa la realtà del mio sguardo sul mondo, se l'autocoscienza della vita personale porta con sé l'evidenza del proprio essere in prospettiva, che cosa o chi può assicurarle che il suo punto di vista, a se stesso invisibile, costituisca una visione veritiera dell'essere?

Quanto vale sul piano elementare della percezione prospettica può esser considerato come metafora dell'intero processo coscienziale: la nostra cognizione del mondo resta infatti legata non soltanto a una collocazione corporea, spaziale, è altresì legata a un determinato tratto del tempo e della storia. Il nostro punto di vista, anche da questo lato, non è da se stesso, sta piuttosto sul filo genetico di una storia, di una tradizione. Da questa tradizione ci divide tuttavia la nostra nascita o, meglio, il non essere che precede e accompagna il nostro venire nell'essere: quel nulla che, del resto, costituisce il limite e l'ambiguità di ogni accadimento storico. "L'ambiguità di ciò che è accaduto", ha scritto Kierkegaard, "sta nell'essere accaduto, nel che consiste il passaggio dal nulla, dal non essere e dal 'come' molteplici della possibilità."¹⁵⁸

Il "non più" del passato può perciò essere interrogato muovendo dalle tracce che ha costituito nel nostro presente, ma continua a essere pur sempre un di là mai del tutto raggiungibile. La scienza storica, come sappiamo, si dà in un incessante esercizio interpretativo che vale per approssimazioni più o meno prossime alla verità e tuttavia mai del tutto conclusive. Dunque, anche da questo lato, non sembra che la certezza del sé possa coincidere con la verità del suo

¹⁵⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II, cit., IV, § 41, p. 159; tr. cit., II, p. 161. Nello stesso senso cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 108; tr. cit., p. 143.

¹⁵⁸ *Philosophiske Smuler*, in *Samlede Værker*, a cura di A. B. Drachmann, J. L. Heiberg H. O. Lange, terza edizione riveduta da P. P. Rohde e T. Frandsen, voll. I-XX, Gyldendal 1962-1964, vol. VI, pp. 74-75; tr. it. di C. Fabro, *Briciole di filosofia*, in Kierkegaard, *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995, vol. 2, p. 91.

esercizio. La vita coscienziale, come già appariva evidente ai livelli elementari della vita percettiva, si è ora definita nuovamente nei modi di un'apertura prospettica: una prospettiva situata nel tempo, in una determinata condizione storica, con un suo presente ma insieme con un suo passato, che, comunque lo si percorra, continua a trascenderci, senza essere mai del tutto adeguabile.

Così, sotto ogni aspetto, mentre torniamo ad affermare che in ogni persona può dischiudersi un orizzonte di senso, una comprensione unitaria dell'essere, dobbiamo riconoscere che il punto di vista di questa comprensione resta inoggettivabile, segnato da un'oscurità che non permette di garantirne in assoluto la funzione veritativa. La coscienza può ben destarsi nell'evidenza del suo esserci e ripetere cartesianamente "se penso, se dubito, sono", ma non per questo cesserà di dubitare della verità del suo pensare: la certezza non è ancora la verità di se stessa. Ci sovviene quanto diceva Gabriel Marcel, mettendo in questione le metafore, "che rappresentano la coscienza come un cerchio luminoso attorno a cui non vi sarebbero che tenebre". Al contrario – concludeva il filosofo francese – "è l'ombra che sta al centro"¹⁵⁹. E, ancor prima, ci ritorna il frammento di Eraclito: "Per quanto tu vada, anche percorrendo ogni via, non potrai raggiungere i confini dell'anima, tanto profondo è il suo *lógos*"¹⁶⁰.

Come rispondere alla certezza di sé che a un tempo vuole riconoscersi in una propria verità? Come rispondere, se l'angolazione del suo orizzonte resta infine cieca o, quanto meno, mai ultimamente oggettivabile?

Si comprende, ora, come l'immaginario mitico abbia tentato a suo modo una soluzione. L'uomo originario (*Urmensch*) di cui abbiamo inteso nel racconto di Aristofane, con i suoi occhi davanti e dietro, poteva colmare quell'oscurità che sta alle spalle del nostro sguardo. A che cosa, infatti, corrisponde quell'immagine sognata nel mito, se non all'ideale che ogni volta e invano la prospettiva dello sguardo va tentando: un sapere assoluto che non conosce alcun limite prospettico perché raccoglie in un solo tempo tutte le prospettive?

Possiamo rileggere in analogia la grande visione biblica di Ezechiele¹⁶¹ con i quattro cherubini al cospetto di Dio: quattro come quattro sono i confini che raccolgono la totalità del mondo, ognuno con

¹⁵⁹ *Etre et avoir*, cit., p. 15.

¹⁶⁰ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cit., 22 B 45.

¹⁶¹ *Ezechiele*, 1, 5-25; 10, 8-22.

quattro facce, capaci di correre ai quattro lati come la folgore e senza mai voltarsi indietro, con occhi innumerevoli da ogni parte.

Immagini simili ritorneranno nell'*Apocalisse* cristiana¹⁶², quando Giovanni, al cospetto della gloria divina, riconosce “quattro esseri viventi pieni d’occhi davanti e di dietro. [...] E i quattro Viventi, muniti ciascuno di sei ali, avevano occhi tutt’intorno e al di dentro”. Quest’ultima immagine, fra il fuori e il dentro, è ancor più significativa perché dice, fra occhio e occhio, di una specularità di prospettive, dove i diversi punti di vista possono oggettivarsi e specchiarsi l’uno nell’altro, nell’unità propria di un unico soggetto.

Si può ancora notare che, nel racconto di Aristofane, l’onnipotenza degli sguardi appartiene a un mondo ormai perso, mentre nella visione di Ezechiele, come in quella di Giovanni, i quattro Viventi sono dati come una presenza gloriosa e insieme come la meta di un desiderio assoluto.

Ma che n’è, nel concreto dell’esistenza, di questo desiderio? Perché la sapienza di Adamo si avverte risolta solo nel dono della donna, in quell’Eva che sta a mezzo fra il volto dell’uomo e il volto di Dio? Il grido dell’accoglienza è qui di nuovo istruttivo: “Questa è carne della mia carne”. Adamo si riconosce come in uno specchio che gli mostra finalmente la sua identità, che gli ritorna quel che da sé non poteva vedere. È guardato da uno sguardo che porta le sue stesse tracce, come se il suo stesso occhio si fosse sdoppiato e di rimbalzo potesse oggettivare se stesso. Guardato e riconosciuto, può ora guardarsi, riconoscersi: laggiù, nello sguardo di Eva: è oggetto e insieme soggetto, altro e insieme se stesso. Ciò, però, accade solo ove si dia fra i volti una reciprocità di riconoscimento. Mi colgo guardato e avverto che l’altro mi guarda con riconoscenza, perché si sente non aggredito dal mio sguardo, perché anzi vi si vede riflesso nella sua identità e nell’insieme, nei rimandi della sua persona. Da parte mia, in questa riconoscenza ora vedo finalmente coniugate quella verità e quella certezza, che da me solo non potevo congiungere. Ma appunto avviene che io sia riconosciuto mentre a mia volta sono riconoscente e viceversa. Hegel ha scritto a questo riguardo che nell’incontro dei due sguardi ciascuno “estremo rispetto all’altro è il medio, per cui ciascun estremo si media e conchiude con se stesso [...] Essi si riconoscono reciprocamente riconoscenti.”¹⁶³

¹⁶² *Apocalisse*, 4, 6-8.

¹⁶³ *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 110; tr. cit., I, p. 155.

4. L'identità e la differenza

La reciprocità del riconoscimento, mentre restituisce l'identità e la verità di ciascun volto, dà conto di quell'essenza dell'uomo per la quale si era potuto dire che ogni uomo si costituisce autenticamente solo come simbolo dell'altro uomo, come attesa di una relazione in cui sia possibile ricongiungersi con il destino del proprio senso. Abbiamo però già incontrato i decadimenti di questa possibilità: le malattie dello spirito, di cui si è già detto, sono a testimoniarcici che questa possibilità è appunto solo una possibilità, solo un ideale regolativo in cui la vita etica è chiamata a compiersi.

E, a questo riguardo, conviene riprendere un'altra osservazione: che nella reciprocità degli sguardi ci sia dato di ritrovare nell'altro lo specchio della nostra verità¹⁶⁴, non deve significare che la realtà dell'altro sia risolta nella nostra identità. Si è già notato che, la nostra identità entrerebbe in contraddizione, quella che porta al fallimento della pretesa signorile. Abbiamo, del resto, appena rilevato come la dialettica del riconoscimento trovi il suo compimento nel reciproco dirsi la verità dell'uno e dell'altro. Ne consegue che, nel giusto convivere degli sguardi, la comunione si dà nel rispetto delle differenze. Così, se per un verso si può affermare che, solo all'incontro con l'altro, mi costituisco come un *proprium* indeclinabile, come un insostituibile *me stesso*¹⁶⁵, è d'altra parte vero che nella reciprocità dei riconoscimenti l'altro è a sua volta restituito alla sua verità e dunque alla singolarità, alla differenza della sua prospettiva.

Che n'è ora della mia prospettiva e del suo senso, così come viene raccolta nella differente prospettiva dell'altro? Non è quella differenza ultimamente irraggiungibile? L'impossibilità per cui si diceva che nello specchio lo sguardo guardato non è mai propriamente lo

¹⁶⁴ Ancora Hegel ha scritto che, nel rapporto d'amore, "l'amore può aver luogo solo nel porsi dinanzi ad un nostro eguale, dinanzi allo specchio e all'eco della nostra essenza" (*Religion, eine Religion stiften*, in *Hegels theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907, p. 377; tr. it. di N. Vaccaro ed E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, p. 527). Ma cfr. anche nella parte citata della *Fenomenologia*, ove si dice che, volgendosi all'altro, l'autocoscienza non coglie più l'altro come tale, "ma nell'altro vede *se stessa*" e con questo vedere anche ritorna a sé (*Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 109; tr. cit., I, p. 154).

¹⁶⁵ È, a questo riguardo, sempre illuminante l'opera di P. Ricoeur, che ponendo a sua modo la questione hegeliana del rapporto certezza-verità, ("*Dire soi n'est pas dire moi*"), ha fatto notare che la stessa dizione del "sé" non potrebbe darsi senza un ritrovarsi a partire dall'altro, senza una relazione dialettica con l'*autre que soi* (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, cfr. in particolare pp. 12-15, 211 ss., 220-226; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 76-79, 275 ss., 284-290).

sguardo guardante, non è dunque risolta se non parzialmente quando mi specchio nello sguardo riconoscente dell'altro.

Siamo al fallimento del desiderio che cercava di dar verità alla certezza di sé? Diciamo piuttosto che fallimento si avrebbe quando quel desiderio assumesse la pretesa assoluta del signore hegeliano: la pretesa di ritrovarsi nello sguardo riconoscente dell'altro, ma togliendolo alla sua identità e riducendolo a semplice immagine del mio esserci e del mio potere. La contraddizione di questa pretesa e l'indeclinabile realtà dell'altro infrangono quella pretesa assoluta, ma non per questo i tratti possibili del desiderio, quelli che nascono nella consapevolezza di poter essere soltanto *parte* di una verità che ci supera e si nasconde nelle pieghe del nostro originario non essere, di là dai confini della nostra finitezza. Lo sguardo d'altri potrebbe allora riconoscermi nell'autenticità di questa mia *partecipazione*, potrebbe rivelarmi per quel che veramente sono e che forse ancora non so di essere. E in questo senso il desiderio del sé ha la sua regola nell'affidarsi a un ritorno, certo, soltanto relativo, ma non per questo irrilevante: nel volto d'altri si potrà riconoscere se siamo propriamente dalla parte della verità e si potrà anche incontrare una domanda, un principio interpretativo per intendere ciò che siamo e ciò che non siamo.

Naturalmente il rovescio simmetrico di questa conclusione sta, come s'è già detto, nel rispetto dell'altro. Proprio perché l'altro non è mai definitivamente raggiungibile nella sua segreta ultimità, il suo volto va incontrato nella cautela di una comprensione mai definitiva, sempre aperta, sempre interrogante, secondo un modo che è conoscenza, ma anche fede.

L'altro, infatti, non potrà mai rivelarmi pienamente il segreto della sua intimità: potrà farlo per profili o per indicazioni simboliche, ma così il suo riconoscimento appartiene soltanto a una visione interpretativa che è appunto conoscenza e insieme *affidamento*, rapporto fiduciario: conoscenza perché nei profili e nelle indicazioni è pur sempre un'identità che ricorre, che è riconosciuta nei suoi tratti comuni; fede o affidamento perché quest'identità, mentre si dona, resta tuttavia nell'intimità del suo sé, oscura persino a se stessa. In ogni caso anche

“quando l'altro si è rivelato a me, io non posso appropriarmi della sua rivelazione, traendone una conoscenza di lui che rimane estranea all'effettualità della nostra relazione. Né posso ingenuamente pensare che egli si manifesta a me in ciò che lo qualifica

più intimamente, indipendentemente dal mio rinnovato credito nei confronti delle sue vere intenzioni. Nessuna rivelazione dell'altro, dunque, avviene senza l'instaurarsi di una relazione fiduciaria."¹⁶⁶

La condizione etica che, dai due lati riconoscenti, rende poi percorribile questa strada sta, dunque, nella capacità di ascoltare e di attendere, ultimamente nel *rispetto* che salvaguarda e custodisce l'identità e la differenza dei volti.

Se n'è già detto a diverse riprese, ma va ora notato che il discorso sulle differenze e sulla loro custodia resterebbe generico se non fosse precisato con una riflessione sulla differenza di genere. Non si deve ritenere che la tematica del riconoscimento acquisti un suo spessore più determinato in riferimento al rapporto uomo-donna? O, da questo lato, la differenza sessuale è infine poco rilevante? In questa direzione potremmo ricordare, per esempio, quanto ebbe a scrivere una delle figure più rappresentative del femminismo contemporaneo, Simone de Beauvoir:

“Due esseri umani che si raggiungano nel movimento stesso della loro trascendenza, attraverso il mondo e le loro comuni iniziative, non hanno più bisogno di unirsi carnalmente e proprio per il fatto che questa unione ha perso il suo significato, essi ne hanno ripugnanza.”¹⁶⁷

Ma allora che n'è dell'unità corpo-spirito di cui abbiamo prima parlato? Tentiamo allora una risposta, muovendo da quanto s'è già detto in proposito.

5. Uomo e donna

Di là da ogni dualismo, avevamo risolto in senso unitario la diade mente-corpo e in tal senso si era venuti a dire dell'uomo come di una corporeità cosciente o, inversamente, di una coscienza corporea. Questa definizione si era poi chiarita in termini dinamici: la corporeità come condizione di una coscienza sempre situata in uno spazio e in un tempo, la coscienza dell'essere situata come condizione di *trascendimento* e di apertura ad altro, all'ulteriore. Proprio in relazione a questa duplicità, la nozione di “spirito” veniva in

¹⁶⁶ P. Sequeri, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 142-143.

¹⁶⁷ S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris (1949), 1969, II, p. 50; tr. it. di R. Cantini e M. Andreose, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1989. Cfr. I, pp. 60 ss.

chiaro come articolazione di una coscienza che è per se stessa sempre situata e insieme desituante. Che ne viene ora riguardo alla questione del “genere”? In che modo l’esser sessuato dell’uomo ha a che fare col vissuto situato-desituante della coscienza?

Tenendo fermo il principio dell’unità essenziale dell’umano, che appunto non consente un dualismo radicale fra corpo e spirito, si deve ritenere che la rappresentazione di modalità costitutive e costanti del proprio corpo sia poi decisiva nel comportamento e nella dinamica dell’esistenza. Dire della rappresentazione di una modalità costitutiva è dire di una persistenza rappresentativa di fondo, vale a dire di una quanto meno sottesa ricorrenza memoriale del sé corporeo. Potremmo enucleare così il seguente principio: *rappresentazione di una costante è memoria ed è memoria che si traduce in un vissuto, dunque, in una conseguente tensione esistenziale*. Dire di una tensione esistenziale è poi dire che il vissuto di cui parliamo può essere assecondato o anche rifiutato e che, però, resta pur sempre un riferimento, un orientamento necessario, più o meno ineludibile. Il nostro discorso porta così a riprendere la fenomenologia del vissuto corporeo.

5.1 Dai rilievi empirici a quelli strutturali

L’analisi può essere fatta anche secondo i canoni empirici della psicologia o della sociologia. Potremmo ricordare, ed è quasi un caso classico nella letteratura psicologica, il test usato a suo tempo dallo psicologo tedesco-statunitense Erik Erikson (1902-1994): un gioco per bambini invitati a una libera composizione servendosi di cubetti da costruzione. Le costanti nell’accostamento delle forme si erano raccolte – secondo i rilievi di Erikson – nell’insieme di varianti “alto” e “basso” per i maschietti e nell’insieme delle varianti “aperto” e “chiuso” per le bambine. In tal senso la figura del maschio veniva a disegnarsi nei modi del trascendere e del penetrare; quella femminile, invece, nei modi dell’accoglienza e del raccoglimento¹⁶⁸. Nella stessa prospettiva possono collocarsi diversi contributi presenti nella letteratura psicologica¹⁶⁹, ove si viene a dire che

¹⁶⁸ Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, W. Norton & Co., New York 1963; tr. it. di A. Armando, *Infanzia e società*, Armando, Roma 1970⁴, p. 99.

¹⁶⁹ Ricorderei in particolare: J. Piaget, *Le Jugement moral chez l’enfant*, P.U.F., Paris 1957, (tr. it. di B. Garau, *Il giudizio morale nel fanciullo*, Giunti-Barbera, Firenze 1972; J. Lever, *Sex Differences in the Games Children Play*, in “Social Problems”, 23, 1976, XXIII, pp. 478-487 e *Sex Differences in the Complexity of Children’s Play and Games*, in “American Sociological Review”, 43, 1978, XLIII, pp. 471-483. Confermando e sviluppando le tesi

nei giochi emergono, in un senso, le figure maschili della trasgressività, della competizione e delle regole che la governano; nell'altro senso le figure femminili della duttilità, dell'aderenza al concreto, della conciliazione. Nei termini di Erikson potremmo dire che la competitività corrisponde ai simboli del trascendere e del penetrare, mentre il pragmatismo irenico delle bambine richiama i simboli concilianti dell'aperto e del chiuso.

Di là dalle sollecitazioni venute dall'opera dello psicologo svizzero Jean Piaget (1896-1980), ritroviamo analoghe considerazioni negli scritti di due studiosi statunitensi, Nancy Chodorow (1944-) e Carol Gilligan:(1936-): considerazioni che mi sembrano ancora collocabili nella linea aperta da Erikson e che insieme ne possono costituire un importante sviluppo. Sulla scorta dello psicoanalista statunitense Robert Stoller (1925-1991), la Chodorow ha notato che il vissuto delle differenze sessuali diviene determinante attorno al terzo anno di vita. In questo periodo i maschietti, vissuti dalla madre come una polarità opposta, vanno infatti accentuando i confini del sé: individuazione e separazione finiscono così per costituire i modi portanti del loro sviluppo. Le bambine sembrano invece emergere dal rapporto materno con una riserva maggiore di "empatia" e, quindi, con una più spiccata capacità di avvertire come propri i bisogni e i sentimenti degli altri: i modi della cura e dell'intimità divengono allora prevalenti nella loro formazione¹⁷⁰. La Gilligan non si è allontanata da questa prospettiva. Nelle sue ricerche sperimentali sulle immagini della vita dall'adolescenza all'età adulta, ha delineato due piani espressivi e, in corrispondenza, due diversi atteggiamenti etici: da un lato l'immagine prevalentemente maschile della legalità, della competizione, della regola, della distinzione; dall'altro l'immagine prevalentemente femminile dell'intimità, della cura, del rapporto. E quindi, da un lato, nel caso degli uomini, il problema d'integrarsi nella di-

di Piaget, la Lever ha ritenuto di poter cogliere l'identità dei maschietti appunto nell'accentuazione della competitività e, quindi, nella tendenza alla ricerca di regole discriminanti. In questa prospettiva, le bambine risultano invece più concilianti e più flessibili rispetto al rigore delle regole. Una fenomenologia di questi diversi vissuti è stata pure tracciata in modo esemplare da M. Mead, *Male and Female*, W. Morrow & Co., New York 1949, tr. it. di M. L. Epifani e R. Bosi, *Maschio e femmina*, Il Saggiatore, Milano 1979⁶, pp. 128-147.

¹⁷⁰ N. Chodorow, *Family Structure and Feminine Personality*, in *Woman, Culture and Society*, a cura di M. Z. Rosaldo e L. Lamphere, Stanford University Press, Stanford 1974 e, più in particolare, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley 1978, p. 150 e pp. 166-167. Per il riferimento a R.J. Stoller, cfr. *A Contribution to the Study of Gender Identity*, in "International Journal of Psycho-Analysis", 45, 1964, XLV, pp. 220-226.

mensione del rapporto senza perdere la propria singolarità; dall'altro, nel caso delle donne, il problema di guadagnare un senso più spiccato della propria persona, senza tuttavia perdere la ricchezza della relazione. Questa duplice tensione può essere indicata anche con un segno negativo. Infatti, se "la mascolinità si definisce attraverso la separazione e la femminilità attraverso l'attaccamento, l'identità di genere maschile risulta minacciata dall'intimità, mentre l'identità di genere femminile è minacciata dalla separazione"¹⁷¹. E così – ha notato da ultimo la Gilligan – per gli uomini "il pericolo nasce dall'intimità, mentre le donne percepiscono il pericolo in situazioni impersonali di conseguimento del successo e lo concepiscono come il risultato della competitività"¹⁷².

Da una parte e dall'altra, dall'esperienza della competizione o della disuguaglianza e dall'esperienza dell'interconnessione, possono infine configurarsi anche due diverse tensioni etiche, due diversi ideali di rapporto:

"Uno, in cui si prevede che sé e l'altro saranno considerati egualmente degni e trattati con equità, nonostante le differenze di potere; e l'altro, in cui si prefigura che ciascuno riceverà risposta e verrà incluso, e nessuno sarà lasciato solo e fatto soffrire. Queste due visioni, così distanti tra loro e in tensione reciproca, riflettono la verità paradossale dell'esperienza umana: il fatto che noi possiamo conoscerci come individui separati soltanto nella misura in cui viviamo in connessione con altri, e che possiamo avere esperienza del rapporto soltanto nella misura in cui impariamo a differenziare l'altro da noi."¹⁷³

E ancora, con una più chiara indicazione etica sulla opportuna reciprocità e integrazione dei due piani:

"Per secoli abbiamo ascoltato la voce degli uomini e le teorie dello sviluppo ispirate alla loro esperienza; oggi, abbiamo incominciato ad accorgerci non solo del silenzio delle donne, ma anche della difficoltà di udirle quand'anche parlino. Eppure, nella voce delle donne è celata la verità di un'etica della cura responsabile, del legame tra rapporto e responsabilità, dell'origine dell'aggressività nella mancata connessione. L'incapacità di scorgere la di-

¹⁷¹ C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982; tr. it di A. Bottini, *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 16-17.

¹⁷² Ivi, p. 48.

¹⁷³ Ivi, p. 70.

versa realtà della vita delle donne e di udire la diversità della loro voce deriva in parte dal presupposto aprioristico che esista un'unica modalità di esperienza e di interpretazione dei rapporti. Ammettendo invece due diverse modalità, si arriva a una più complessa rappresentazione dell'esperienza umana, capace di scorgere la verità della separazione come dell'attaccamento nella vita della donna come in quella dell'uomo e di cogliere come queste verità siano sostenute e trasmesse da modalità di linguaggio e di pensiero diverse. Comprendere come la dinamica dello sviluppo umano scaturisca dalla tensione tra responsabilità e diritti significa vedere l'integrità di due modalità di esperienze parallele, ma alla fine convergenti. Mentre l'etica giusnaturalistica parte dalla premessa dell'eguaglianza (tutti gli uomini sono uguali e vanno trattati nello stesso modo), l'etica della cura responsabile poggia sulla premessa della non violenza (a nessuno deve essere fatto del male). Ma, nella rappresentazione della maturità, le due prospettive convergono nel riconoscimento che, come la disuguaglianza influisce negativamente su tutti e due i soggetti di un rapporto impari, così la violenza è distruttiva per entrambi. Il dialogo tra equità e cura responsabile non solo permette di meglio comprendere le relazioni tra i sessi, ma dà luogo anche a una rappresentazione più completa dei rapporti familiari e di lavoro della vita adulta.¹⁷⁴

Sono indicazioni di notevole rilievo, che però – com'è giusto per gli ambiti scientifici in cui sono maturate – derivano da indagini di tipo sperimentale. Ci si potrebbe pertanto chiedere se la loro validità non sia relativa al solo contesto ambientale e storico nel quale i diversi studiosi hanno operato. Come si potrebbe ritenere che le loro conclusioni rivestano un significato essenziale quanto alla natura stessa dell'uomo? O, per uscire dal dubbio, si può piuttosto ritenere che le stesse ricerche empiriche da cui sono sgorgate siano state guidate da un presupposto diversamente fondato e ontologicamente essenziale? Mi pare decisiva a questo riguardo la premessa – già adombrata all'inizio di questo paragrafo – con cui Erikson accompagnava le proprie ricerche, notando che le culture si elaborano sempre “sulla base di ciò che è dato biologicamente e tendono verso una divisione nella funzione dei sessi adeguata sia alla rappresentazione del corpo, che a una data società e all'io individuale”¹⁷⁵. Questa considerazio-

¹⁷⁴ Ivi, pp. 175-176.

¹⁷⁵ *Infanzia e società*, cit., p. 99.

ne ci riporta all'unità corpo-spirito da cui siamo partiti ed è per essa che lo stesso Erikson ha poi potuto scrivere che le tendenze spaziali che, nel suo esperimento, governavano le costruzioni dei bambini implicavano certe reminiscenze dei modi genitali e che anzi erano "strettamente parallele alla morfologia degli organi sessuali: nel maschio organi *esterni* di natura *erettile*, *intrusiva*, *portatori di spermatozoi mobili*; nella femmina organi *interni*, *con un accesso cavo che conduce a ovuli in statica attesa*"¹⁷⁶.

Nell'impossibilità di dividere la dimensione psichica e spirituale da quella organica, il rilievo eriksoniano è certamente pertinente. Per contraddirlo dovremmo collocarci in una visione dualistica dell'uomo: ne conseguirebbe allora che le differenze sessuali e il loro stesso vissuto sono ultimamente indifferenti alla costituzione dell'uomo. Diremmo in tal caso che la vita spirituale, intesa come il *proprium* dell'uomo, sfugge in definitiva a ogni differenza biologica. Il fenomeno dell'umano ci si offre invece come un *unicum* indiscernibile nel molteplice dei suoi modi: dobbiamo allora riconoscere che nelle differenze corporee va colta una differenza tutt'altro che accidentale rispetto al vissuto coscienziale dell'uomo e della donna, tutt'altro che puramente somatica o semplicemente fisiologica. Anzi, se consideriamo l'interessenza dell'uomo con il mondo, la fusione dei campi si dilata sino a stabilire dei modi che investono l'intero rapporto con l'essere del mondo: non è un caso che le immagini mitiche sulle origini dell'uomo leghino la diade uomo-donna sullo sfondo di diadi cosmiche e persino metafisiche, quali sole-luna, cielo-terra, luce-notte. Si ricordi ancora il racconto di Aristofane trascritto da Platone: "il maschio era prole del sole; la femmina della terra; il sesso, che partecipava ad ambedue, era prole della luna, perché anche la luna partecipa dell'una e dell'altra natura"¹⁷⁷.

Possiamo dunque avvalerci dell'osservazione di Erikson, sviluppandola in ordine a una visione più specifica dell'umano, quella che si è delineata muovendo da una fenomenologia del vissuto coscienziale. Prima, però, converrà togliere di mezzo un possibile equivoco. La distinzione sopra ricordata, che vede il maschile sotto la dominante dell'*intrusivo* e il femminile sotto la dominante dell'*attesa* o del *re-cettivo*, non va tradotta, se non accidentalmente, nella diade *attivo-passiva*. L'equazione può valere in una diffusa sequenza di contesti

¹⁷⁶ Ivi, p. 97.

¹⁷⁷ *Symposium*, 190 b. Cfr. 191 d-192 a-b.

sociali, e di questi la nostra coscienza storica è ancora oggi per diversi aspetti testimone. Si tratta però di un'equazione niente affatto necessaria, e che anzi oggi ci troviamo finalmente a contestare in termini sempre più radicali, grazie soprattutto alle battaglie sostenute dal femminismo. Senza entrare nel merito dei dibattiti che hanno animato la riflessione su questo problema, basti qui ricordare una decisiva annotazione di Freud che, capovolgendo i termini della falsa equazione, osservava come una situazione d'attesa possa comportare il massimo dell'attività¹⁷⁸. Si potrebbe aggiungere il contrario, notando che l'intrusività potrebbe anche accompagnarsi con un complesso di passività.

5.2 *Castellane e cavalieri*

Torniamo ora al punto essenziale, per il quale si è parlato di un'unità dell'uomo e di conseguenza di una vita psichica che non può darsi se non in forza di una costitutiva memoria della propria corporeità. In questa prospettiva possiamo dunque riprendere il teorema eriksoniano e dire di un ruolo intrusivo, mobile, instabile per l'uomo e di un ruolo ricettivo, stabile, in attesa per la donna. Questa distinzione sembra ripetere, sul piano del comportamento, la diade coscienziale cui pure eravamo approdati: situazione-desituazione. Diremo in tal senso che alla costituzione biologicamente intrusiva dell'uomo corrisponde una funzione desituante della coscienza e che alla costituzione biologicamente recettiva della donna corrisponde una funzione situante della coscienza. Le figure estreme e rappresentative di questa diversità potrebbero essere, da una parte, il cavaliere errante o – negativamente – il don Giovanni di Mozart di cui s'è già detto, e, dall'altra, l'infelice e fedele Eloisa amante di Abelardo o il personaggio ibseniano di Solveig, in paziente attesa

¹⁷⁸ “Quando dite ‘maschile’ di regola intendete ‘attivo’, e quando dite ‘femminile’ intendete ‘passivo’. Ora, è vero che una relazione di questo tipo esiste. La cellula sessuale maschile è attivamente mobile, cerca quella femminile e questa, l'uovo, è immobile, attende passivamente. Questo comportamento degli organismi sessuali elementari è esemplare per la condotta degli individui nel rapporto sessuale”. E tuttavia – aggiungeva Freud – estendere questa dualità al più complesso piano delle relazioni psicologiche costituisce un “errore di sovrapposizione”: “Si potrebbe pensare di caratterizzare psicologicamente la femminilità con la preferenza per le mete passive, il che, naturalmente, non è la stessa cosa che la passività; per realizzare una meta passiva può essere necessaria una grande dose di attività”. (Lezione 33, *La femminilità*, in *Neu Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932), trad. it. di M. Tonin Dogana, E. Sagittario, *Introduzione alla psicoanalisi*, Boringhieri, Torino 1970, pp. 515-516).

dell'inquieto Peer Gynt. Noterei, però, che non a caso ho parlato di figure "estreme". In realtà l'unità dell'umano ci porta a dire che la diversità dei due modi non può mai essere intesa in senso assoluto, così come – ma lo si è già notato –, riflettendo sulla diade situazione-desituazione, non si potrebbe parlare di desituazione se non in quanto esigenza intrinseca allo stato proprio della situazione, e comunque sempre in vista di una nuova situazione. Diciamo allora che, quando caratterizziamo la memoria maschile nel modo della mobilità e dell'intrusività desituante, e quando caratterizziamo la memoria femminile nel modo dell'attesa e della recettività situante, ne parliamo solo per indicare linee emergenti di polarità che comunque sussistono entrambe sia nell'uomo, sia nella donna.

La differenza va dunque intesa in senso polare, non in senso esclusivo: una differente scansione dell'uguale, in definitiva un diverso accentuarsi nell'alternativo ritmo dell'umano. Si tratta dunque di una differenza che trascriviamo distintamente solo per opportunità di riflessione. E tuttavia questo non diminuisce l'importanza della cosa: le due immagini, anche se riferite soltanto a una particolare marcatura di polarità, costituiscono pur sempre il possibile destino che l'umano assume diversamente nell'uomo e nella donna.

Di là dalla costrizione dei concetti e per disegnare senza equivoci il gioco di queste polarità, tutte insieme presenti tanto nell'uomo quanto nella donna, ma con accentuazioni alterne, potremmo aiutarci con due immagini proprie della tradizione romantica. Se, infatti, consideriamo la femminilità nei modi propri della memoria, dell'attesa, dell'accoglienza, verrebbe di parlarne ricorrendo all'idealtipo della castellana. Diciamo con una provocazione: *castellana dell'infinito*: memoria e recinto di una custodia che è per una trascendenza. Stando a quanto s'era detto, sarebbe parso di dover dire: castellana del finito. Ma, appunto, vale il contrario: proprio in quanto più legata all'attesa, alla situazione, alla memoria, ma insieme pur essa fatta per una sua trascendenza, proprio per questo essa si leva contro gli sguardi che vorrebbero tenerla nel chiuso della sua riserva: essa vuol essere, sì castellana, vale a dire presidio e icona dell'accoglienza, ma solo perché tutto questo non è che la condizione per un concreto e fruttuoso movimento di trascendenza. Dunque, castellana dell'infinito.

Levinas ha scritto a questo riguardo che l'intimità della donna non si costituisce come un freddo vuoto negli interstizi dell'essere, bensì come un'interiorità familiare in cui s'immerge la vita, accoglienza

ospitale per l'Altro, relazione trascendente. Infine, *energia*, raccoglimento, intimità operosa¹⁷⁹.

Per converso e contro l'apparenza di una prima descrizione, parlerei dell'uomo ideale come del cavaliere della finitezza, piuttosto che come cavaliere dell'infinito. Se, infatti, si cadesse nell'unilaterale esaltazione della trasgressività, della tensione infinita, cadremmo da ultimo nella figura perdente del cavaliere infelice. È, come dicevo, il caso del don Giovanni che ignora la femminilità delle sue vittime e che invece si perde nella ricerca sempre inappagata di una femminilità astratta, impersonale: il puro corpo della donna o la spoglia occasione del divertissement per vagabondare privo di mete alla ricerca di una patria che non ha radici. Il cavaliere della finitezza difende invece la castellana quale scrigno prezioso in cui si raccoglie invocata la propria trascendenza, come compito che dall'intimità di quel tesoro è offerto alla sua inquietudine.

¹⁷⁹ *Totalité et infini*, cit., pp. 127-129; tr. cit., pp. 158-159.

LA LIBERTÀ POSSIBILE

Quanto si è detto sin qui corrisponde a un modello essenziale, ma si è anche via via notato come questo modello sia esposto alla sua inadempienza, alla lacerazione dei suoi elementi, infine alla sua contraddizione. Va allora notato che l'idea di persona si costituisce non secondo necessità, bensì nel modo della possibilità, vale a dire nell'alternativa fra l'essere e il non essere: un'alternativa da cui si esce solo con la decisione che appunto rescinde l'opposizione e sceglie in un senso o nell'altro.

S'impone così il teorema della libertà di scelta quale effettivo esercizio della vita personale. Ma su quale fondamento possiamo parlare di libertà? Soprattutto possiamo parlarne dopo aver posto l'unità e la corrispondenza fra organismo corporeo e vissuto psichico?

I determinismi che la scienza registra nel gioco delle componenti organiche non sono tali da determinare l'intero percorso della vita. In tal caso la stessa nozione di possibilità che or ora abbiamo evocato verrebbe a cadere. Non ci sarebbe, in effetti, alternativa fra essere e non essere, fra posizione e negazione, se non in apparenza, per un'ineadeguatezza del nostro conoscere: la via dell'essere o quella del non essere, a seconda delle condizioni fisiologiche in atto, sarebbero segnate dalla necessità.

A una conclusione di questo genere si può rispondere semplicemente mettendo in campo l'esperienza del nostro scegliere? E però, quand'anche ci sia dato di attestare un'esperienza di scelta, possiamo poi riconoscerne la verità e sottrarla all'ombra dell'illusione? Nel nostro vissuto l'esperienza di scelta potrebbe essere ben trascritta con le parole che leggiamo nelle *Confessioni* di Agostino: "Mentre decidevo, [...] ero io a volere, ero io a non volere. Io, io ero. Né pienamente volevo né pienamente non volevo"¹⁸⁰. Su che poteva fondarsi questa testimonianza della memoria? Come escludere

¹⁸⁰ Agostino, *Confessiones*, VIII, 10.22.

che la sua certezza non fosse il frutto di un'illusione piuttosto che l'evidenza di una reale responsabilità? Forse può aiutarci quest'altro passo di Agostino:

“Sapevo di avere una volontà, come sapevo di vivere [...] Perciò, quando volevo o non volevo qualcosa, ero certo d'essere io che volevo o non volevo, non altri [...] Ciò che poi facevo involontariamente, vedevo bene che, più che compierlo lo subivo e lo giudicavo come una pena, non come una colpa.”¹⁸¹

Siamo qui riportati al ruolo dell'autocoscienza: l'evidenza del volere come tutt'uno con l'evidenza dell'esserci, del vivere. Come può valere quest'evidenza contro il sospetto d'essere determinati?

Ci ritorna una pagina di Spinoza, che almeno in prima battuta, ancor prima di giungere a più alte conclusioni, si lasciava investire dal sospetto secondo il quale “gli uomini credono di essere liberi solo perché sono consapevoli delle proprie azioni, e ignari delle cause da cui sono determinati”, mentre, per altro lato, si poteva pur pensare che “le decisioni della mente non sono nient'altro che gli stessi appetiti, e perciò variano secondo il variare della disposizione del corpo”. In realtà, aggiungeva Spinoza, si parli di decisioni o di appetiti, in effetti, si parla di “una sola e medesima cosa, che, considerata e spiegata mediante l'attributo del pensiero, diciamo decisione, e, quando invece è considerata sotto l'attributo dell'estensione e dedotta dalle leggi del moto e della quiete, diciamo determinazione”¹⁸².

Come rispondere a questa conclusione, oggi più che mai attuale nei casi in cui si è dato un seguito speculativo alle conquiste delle scienze biologiche, della neurologia in particolare? Certo, il testo citato da Agostino ci rinvia all'evidenza originaria del sé e, più precisamente, alla capacità di avvertire quando le nostre azioni sono patite, determinate, piuttosto che volute. Possiamo accontentarci di questa risposta o anche per essa vale l'obiezione formulata da Spinoza? O il rinvio agostiniano attiene a una considerazione strutturale e in contraddicibile della coscienza, così come sembra suggerire la distinzione fra la consapevolezza del volere e quella della passività? Cosa c'è a monte di questa distinzione? Per rispondere dobbiamo esplorare più profondamente le strutture della vita coscienziale e del

¹⁸¹ Agostino, *Confessiones*, VII, 3.5.

¹⁸² B. Spinoza, *Ethica*, P. III, scolio successivo alla proposizione 2.

suo orientamento. Solo alla fine potremo decidere se ciò che chiamiamo esercizio di scelta sia effettivamente un esercizio di libertà, o se invece sia un risultato del gioco posto in atto dai determinismi cerebrali. E, per converso, solo alla fine potremo decidere se l'intreccio delle sinapsi neurali sia assolutamente costitutivo della vita coscienziale e, di conseguenza, del comportamento che questa supporta o se, invece, ne sia soltanto la necessaria ma non unica condizione.

1. Determinismi cerebrali e condizioni di scelta

Riprendiamo in tal senso il percorso fenomenologico, mosso dalla considerazione della costituzione prospettica della coscienza, e ripensiamo nella sua luce quel che chiamiamo scelta: semplicemente come elezione di qualcosa anziché d'altro, senza implicare per ora una sua connotazione nei termini di un libero volere. Parliamo allora nuovamente della coscienza in quanto prospettiva, come attenzione che, muovendo da un punto focale della mente, coglie i propri oggetti sullo sfondo e nella relazione di un insieme di realtà. L'insieme qui vale come ciò che rende possibile l'effettiva appetibilità della cosa e i modi che ne permettono l'approccio. Accade così già al livello della coscienza animale e relativamente ai bisogni primari della vita. In questo caso, secondo un movimento che potremmo definire centripeto, la prospettiva è direttamente funzionale alla cosa: il frutto sull'albero stimola l'appetito, mentre il terreno, le accidentalità dei percorsi, la robustezza o l'intrico dei rami valgono come divieti o come supporti favorevoli per raggiungere l'oggetto del desiderio. Sin qui non ci sarebbe facile stabilire quanto di determinante corra fra lo stimolo e la risposta, fra la prossimità della cosa e il suo orizzonte prospettico. Ma, se ci spostiamo di là dal campo dei bisogni primari, se dall'elementarità dei bisogni ci volgiamo ai piani del desiderio, allora il movimento della coscienza prospettica presenta nell'uomo ben altra complessità: da centripeto può diventare centrifugo. Siamo a quel piano in cui la relazione che costituisce la cosa nel plesso di un insieme si traduce in una progressiva questione di senso, sino al punto in cui si potrebbe cogliere un'ultimità assoluta di senso.

Abbiamo già percorso nel terzo capitolo la via del senso. Si era partiti notando l'evidenza con cui ogni cosa ha la propria consistenza solo in rapporto all'altro da sé. Si ricordi la legge enunciata da

Hegel, secondo la quale ogni realtà “è per sé in quanto è per altro, ed è per altro in quanto è per sé”¹⁸³. Avevamo fatto notare come il senso che via via viene guadagnato in questa relazione esige, per non contraddirsi, un radicamento incondizionato, assoluto, non più rinviabile: un assoluto che non può manifestarsi come un dato fenomenicamente afferrabile e che tuttavia resta come un’esigenza originaria della ragione.

Che ne è allora della scelta che ora vediamo configurarsi nel rinvio della coscienza prospettica che attenda di determinarsi in forza di un’adeguazione di senso? Se il rinvio della prospettiva potesse concludersi nell’intero dei nessi e se in questo rinvio l’oggetto della mia attenzione si manifestasse come il compimento più prossimo e più adeguato del mio senso rispetto all’intero dell’essere, non potrei non sceglierlo: l’elementare principio della conservazione del sé¹⁸⁴ lo exigerebbe. Detto altrimenti, dato che non posso non volere me stesso, quando l’oggetto che si propone al mio desiderio si manifestasse in modo assolutamente adeguato come un vero incremento e un possibile riparo della mia realtà nel tutto dell’essere, allora non potrei non scegliere quell’oggetto.

Stiamo, in tal senso, ipotizzando per un verso una legalità universale, un assoluto determinismo cosmico, e per altro verso l’inevitabile conseguenza che ne discenderebbe anche per la vita dell’uomo in quanto vita di coscienza. Ma – ecco la domanda fondamentale – è in grado la coscienza di comprendere e quindi di lasciarsi determinare dai nessi sopra descritti? Ricordiamo a questo riguardo la domanda che, muovendo dal campo della scienza fisica, si poneva il fisico tedesco Max Planck (1858-1947): posta una legalità o un determinismo universale, come non ammettere nei suoi nessi la stessa realtà dell’umano? Se ne dovrebbe appunto concludere che “la volontà umana, come in generale tutto il divenire corporeo e spirituale, è pienamente legata in modo causale”. Ma – aggiungeva Planck – questa causalità cadrebbe ultimamente nell’orizzonte che dovrebbe sopportarla, cioè appunto nella coscienza che invece influenza in modo non causale, bensì “sempre di nuovo casualmente il volere stes-

¹⁸³ Cfr. la nota 108.

¹⁸⁴ B. Spinoza, *Ethica*, III, 7, la cui tesi suona così: “Lo sforzo, col quale ogni cosa tende a perseverare nel suo essere, non è altro che l’essenza attuale della cosa stessa”. L’enunciato della proposizione 8 aggiunge: “Lo sforzo, con cui ogni cosa tende a perseverare nel suo essere, non implica un tempo finito, bensì indefinito”. Ma cfr. pure IV, 22, corollario, dove si legge: che “lo sforzo di conservare se stesso è il primo e unico fondamento della virtù”.

so”¹⁸⁵. Perché questa casualità? Il termine usato da Planck non è forse appropriato al caso, ma ci dispone a una risposta decisiva. Se un processo deterministico, se l’ipotizzata legalità universale dei nessi dev’essere qui mediata dalla coscienza, dovremmo a un tempo ipotizzare una coscienza nel modo immaginato dall’astronomo francese Pierre-Simon de Laplace (1749-1827): un intelletto “astronomico”, capace cioè di comprendere tutte le correlazioni possibili, tutti i nessi che portano a un’identità di senso qual è quella che sembra delinearsi nella prospettiva di un certo comportamento. Di nuovo, se il rinvio, che l’orizzonte d’ogni prospettiva implica, potesse raccogliersi nell’intero dei nessi e se in questo rinvio l’oggetto della mia attenzione si manifestasse come il compimento più prossimo e più adeguato del mio senso nell’intero dell’essere, non potremmo allora parlare di una scelta nel modo in cui se ne parla pensando alle oscillazioni della libertà o all’essere esposti nei modi del semplicemente possibile: si tratterebbe allora di una scelta inevitabile, deterministicamente necessaria. Ma può, in definitiva, darsi o potrà mai darsi in futuro un siffatto intelletto astronomico, al passo col divenire dell’essere e con la totalità dei suoi nessi?

Occorre piuttosto rilevare il carattere insuperabilmente finito di quella che abbiamo chiamato coscienza prospettica: una prospettiva pur sempre limitata nella angolarità del proprio punto di vista e nella temporalità del proprio divenire. Per quanto possa approssimarsi al senso dei propri contenuti d’esistenza, la coscienza finita resterà pur sempre oscillante e incerta nel riconoscere la verità dei propri obiettivi: è su questo limite che si configura l’incertezza della mera possibilità, un’incertezza che, per quanto accompagnata dalla ragione, potrà essere ultimamente sciolta solo in forza di una *decisione* o d’un *salto* di affidamento alla probabilità del senso. Tale è appunto l’esercizio che umanamente va sotto il nome di libertà. Kierkegaard parlerebbe in tal senso della “libertà come possibilità per la possibilità”. E, in questa oscillazione del possibile, indicherebbe la radice di quell’inquietudine metafisica o di quel sentire angoscioso che appunto costituisce la madre segreta della libertà, intesa appunto come libertà di scelta¹⁸⁶. Si direbbe insomma che la possibilità, in quanto alternativa fra essere e non essere, costituisca le vie della libertà di

¹⁸⁵ M. Planck, *La fisica nella lotta per la concezione del mondo*, in *Scienza, filosofia e religione*, a cura di F. Selvaggi, Fabbri, Milano 1965, pp. 235-236.

¹⁸⁶ S. Kierkegaard, *Begrebet Angest, Samlede Værker*, IV, p. 346; tr. it. di C. Fabro, *Il concetto dell’angoscia*, in *Kierkegaard*, in *Opere*, cit., I, p. 346.

scelta per una sorta di paradosso: l'uomo è tanto più se stesso quanto è più conoscenza, ma per quanto più è conoscenza è anche esposto all'impossibilità di determinare pienamente il senso ultimo delle sue prospettive. La libertà, dunque, come frutto della grandezza dell'uomo e insieme del limite intrinseco alla finitudine di questa grandezza. La scelta come rischio e azzardo della ragione.

Torniamo ora alla nostra domanda iniziale. L'intreccio delle sinapsi neurali è costitutivo, con i suoi determinismi, della vita coscienziale e, di conseguenza, del comportamento che questa supporta? O ne è solo la necessaria non sufficiente condizione? Stando a quanto ci ha suggerito la fenomenologia della vita coscienziale, possiamo dire che la vita e l'esercizio della coscienza sono via via costituite dalla relazione con l'intero dell'essere, e che proprio da questo lato viene a darsi un'essenziale indeterminazione del comportamento legato ai dispiegamenti della coscienza.

Potremmo allora concludere con un interrogativo: posto che la coscienza sia un prodotto dell'attività cerebrale, l'indeterminabilità delle relazioni che coinvolgono la vita coscienziale non ha un suo controcampo nell'indeterminazione delle stesse sinapsi cerebrali? Se la risposta, dopo quanto si è detto, è sì, dovremo infine raccoglierci nella cautela di una definizione che vede nella struttura neurale non l'identità ultima della coscienza, bensì solo la sua necessaria soggiacenza, la sua condizione essenziale o – come direbbe Ricoeur – il suo *substrato*¹⁸⁷. Il “controcampo” di cui parliamo è tale da farci pensare che l'effetto delle sinapsi cerebrali si costituisce a sua volta in un circolo che lo rende causa della sua causa.

Muovendo da questa base distintiva, proverei ora a delineare con maggior precisione lo spazio della libertà, mirando infine alla sua condizione metafisica. Potrà sortirne la regola fondamentale della vita etica.

2. La libertà come fede

La riflessione sulla condizione prospettica della coscienza era iniziata, per semplicità di discorso, lasciandosi alle spalle il gioco dei cosiddetti bisogni primari. Ora, però, va notato che questa di-

¹⁸⁷ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998; tr. it. di M. Basile, *La natura e la regola*, Cortina, Milano 1999, p. 47. Ricoeur precisa poi il senso cautelativo del termine, per “limitare le pretese esplicative che si vorrebbero estrarre dai nostri scambi interdisciplinari” (Ivi, p. 94).

stinzione non ha limiti precisi, se si può dire che la coscienza è prospetticamente orientata già nelle sue modulazioni più elementari. Si dovrebbe allora affermare che l'oscillazione o l'indecisione in cui il rinvio prospettico resta esposto attraversa sin dall'inizio la stessa coscienza animale, in misura variante, proporzionale alla centralità e alla singolarità dell'apertura percettiva. Il filosofo tedesco Hans Jonas (1903-1993) ha fatto notare che il metabolismo della vita animale, a differenza di quella vegetale, è contrassegnato dalla "distanza" fra istinto e appagamento: una distanza che è così alla radice dei movimenti di appetizione o di fuga¹⁸⁸, e in una relazione-opposizione fra la centralità dell'animale e la sua periferia. In questo senso, scrive ancora Jonas,

“quanto più centralizzato e puntuale è l'io vitale, tanto più vasta è la sua periferia e viceversa quanto più avvolto ancora nel tutto della natura, quanto più indeterminato nella sua differenza e quanto più confuso nella sua centralità, tanto più piccola la sua periferia di contatti col mondo.”¹⁸⁹

Centralità, distanza, periferia configurano quel che prima si indicava come orizzonte prospettico. Potremmo aggiungere che con il dilatarsi della periferia e quindi del rinvio prospettico cresce quell'oscillazione di senso che ci aveva portati alle soglie della libertà. Ma con questo siamo propriamente già nel gioco della libertà? Jonas ha potuto asserire che già nel vissuto animale più elementare, nella distanza che lo rende dipendente e indipendente da una periferia, nel gioco stesso del metabolismo, dispiegato com'è fra essere e non essere, si dà una prefigurazione e in certo senso un "principio di libertà"¹⁹⁰.

Ci si deve, però, chiedere se a questo livello, dove la cognizione dell'insieme resta comunque legata a una percezione finita, solo onticamente orientata, si possa parlare appunto di libertà, salvo che nel modo di un semplice "abbozzo" o meglio d'una precondizione di stato, il cui sbocco sembra via via oscillare fra i determinismi centri-

¹⁸⁸ H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt a. M.-Leipzig 1994; tr. it. di A. Patrucco Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, pp. 141-142.

¹⁸⁹ Ivi, p. 138.

¹⁹⁰ Ivi, pp. 9-12, 116-120, 137-139. Cfr. in particolare l'asserto programmatico di p. 9: "se lo 'spirito' è prefigurato sin dall'inizio nell'organico, allora lo è anche la libertà. E difatti la nostra tesi è che già il *metabolismo*, lo strato più basilare di tutta l'esistenza organica, faccia riconoscere la libertà, anzi che esso stesso sia la prima forma di libertà".

peti dei bisogni primari e l'erraticità di comportamenti, almeno in apparenza, casuali e come tali oscillanti¹⁹¹.

Più certo è invece l'approdo della vita personale, quando si raggiunga quella soglia coscienziale, propria dell'umano, dove la percezione degli spazi e dei tempi trapassa e si accompagna in *astrazione*, dove cioè il rinvio dei nessi visibili si continua nel pensiero di nessi non dati se non in idea: dove, in definitiva, il rinvio del senso, sorvolando i campi dell'esperienza possibile, giunge a porsi come la questione di un senso ultimo, universalmente declinabile. Da questo lato, avvertiamo che la ricerca, disimpegnata ormai dai campi della percezione e dunque da riferimenti meramente ontici, giunge al suo compimento prendendo coscienza della condizione che lo promuove: avvertiamo riflessivamente che la domanda rivolta al senso e al non senso e, di conseguenza, lo stesso rinvio verso un'ultimità di senso, non sarebbero possibili se non in forza di un asserto non pronunciato, ma sempre fungente e sempre sotteso a ogni domanda, a ogni argomentazione. È l'asserto per il quale la presenza del condizionato esige ultimamente un incondizionato, un assoluto *lógos* del senso, principio di ogni ente e di tutti i nessi che lo costituiscono, relazione di tutte le relazioni e, in quanto tale, *diffusivum sui* (estensivo di sé).

Siamo con questo alle radici stesse dell'etica. Infatti, dire di una diffusività originaria del *lógos*, vale a dire di una sua universale partecipazione nella costituzione e nella relazionalità dell'ente, è anche dire in termini antropologici di un principio della relazione etica. Infatti, la conclusione a cui ci siamo richiamati, parlando di una diffusività nell'essere di un unico *lógos*, di un'unica ragione, di un unico principio, ci porta a dire che tutto è in relazione, che ogni realtà è se stessa solo nell'adempimento positivo dei suoi nessi con l'altro da sé. Dove quest'adempimento è legato all'esercizio della coscienza e della scelta, ed è il caso dell'uomo, ne viene che il principio della relazione si traduce nel principio della responsabilità: responsabilità dell'uomo per l'uomo, dell'uomo per l'ambiente da cui e per cui siamo. Ed è proprio in quest'imperativo della *responsabilità* che ora si fa più

¹⁹¹ Ritorna qui l'acuta osservazione di P. Valéry: "L'uomo differisce dall'Animale *per soglie critiche (par accès)*. Sono *soglie d'indeterminazione*. Egli pensa allora: IO PENSO. L'Animale, messo nella situazione *critica*, quella in cui i suoi automatismi d'azione sono in difetto, tende verso il pensiero. Se esita tra due vie, il segugio si volta verso l'Uomo. PENSA... sembra dirgli, È AFFAR TUO" (P. Valéry, *Mauvaises pensées*, Gallimard 1942³¹, p. 19).

chiara la dimensione propriamente umana della libertà. L'indeterminazione, ovvero la sempre incompiuta adeguazione dell'ultimo senso, esponeva – come si ricorderà – ogni scelta sul fronte del meramente possibile: la scelta si configurava appunto come rottura dell'oscillazione davanti al possibile. Ma c'è una regola che presiede a questa rottura o la scelta sta semplicemente nella casualità dell'arbitrio? Possiamo ora affermare che sullo sfondo, sebbene mai del tutto adeguabile, il *lógos* radicale della relazione o dell'interessenza e insieme la complicazione di un senso assoluto si prospettano pur sempre come principio regolativo e quindi come valore ultimo, come misura per una buona o cattiva scelta. Si può riprendere qui, mirando al suo non detto, la massima kantiana del buon volere. Infatti, la misura che viene dal *lógos* radicale esige ogni volta che l'evento della scelta sia tale da potersi inscrivere senza contraddizione nell'intero o nella piena interessenza dell'essere: fa in modo che la massima della tua azione possa darsi con la dignità di una legge universale.

Il carattere sempre prospettico, e dunque finito, di questa relazione non permette, come si diceva, quell'assoluto grado di verità che renderebbe inevitabile l'evento della scelta. E tuttavia la possibilità di considerare la propria scelta come coerente all'intero dell'essere, costituisce quella prossimità dell'universale in cui la decisione può a buon diritto avvalorarsi. Si tratta appunto di un'approssimazione, che al massimo delle sue possibilità rende non casuale la scelta e tuttavia non necessaria, libera appunto e ragionevolmente orientata.

Raggiungiamo così una duplice connotazione della libertà, quanto al sapere che la rende intelligibile e quanto alle scelte in cui viene a compimento. Infatti, la cognizione che la sottende, proprio in quanto rimane, anche ai più alti livelli, solo un'approssimazione del senso, è per questo una cognizione di tipo ermeneutico: un modo d'interpretare via via il proprio oggetto nel nesso che lo comprende e lo trascende nell'intero dell'essere. Di conseguenza, la decisione che arresta il filo oscillante della cognizione, e che così si traduce in una scelta, si dà come un evento *arazionale*: non però irrazionale, se e nella misura in cui l'arresto coglie la cognizione ai limiti, al punto più alto delle proprie possibilità, nello spazio e nel tempo che le sono consentite. La decisione si dà allora come un *atto di fede o di affidamento nella trascendenza del senso*: la libertà come rischio o, meglio, come rischiosa sapienza. Ma, in tal modo, la libertà anche come movimento eccentrico, sempre in tensione verso un'ultimità di senso che l'attraversa, ma insieme sempre la trascende.

Possiamo dire, infine, che la libertà si costituisce in forza di quella che il filosofo e sociologo tedesco Helmuth Plessner (1892-1985) ha definito *legge della posizione utopica*¹⁹² e che, per mio conto, proverei a trascrivere così: il posto dell'uomo non è definitivamente in nessun luogo, ma proprio per questo esige un decidersi che incessantemente pone e insieme dispone, che mentre interiorizza anticipa e cerca l'inarrivabile patria.

3. Due corollari

Alla considerazione della libertà come fede seguono due corollari. Il primo conduce a una revisione del concetto di etica, che certamente, ma solo in superficie, possiamo definire come *pratica delle virtù*. Se invece vogliamo ricondurre la molteplicità delle scelte e lo stesso esercizio delle virtù a un comune *habitus*, dobbiamo riconoscere con Kierkegaard che il contrario del male non è la virtù, bensì proprio la fede: scelta che in ogni caso e in ogni volto *cerca l'evento o la redenzione di una relazione assoluta* e che questo fa nella prossimità a una distanza infinita, appunto nel fiducioso abbandono al Principio dell'essere. Sia chiaro peraltro che l'abbandono della fede non va qui inteso in senso puramente passivo. La relazione finito-infinito da cui siamo partiti implica, come s'è detto, un'incessante tensione. E da questo consegue che la fede sottesa alla scelta è tanto più autentica quanto più è attiva, operosa.

Il secondo corollario ci porta nuovamente alla condizione coscienziale, al principio determinante e in se stesso indeterminato della scelta. Infatti, se è vero che il gioco della libertà è dato nell'*a priori* della coscienza entro la relazione finito-infinito, si deve poi dire che

¹⁹² H. Plessner, *Die Stufen der Organischen und der Mensch* (1928), de Gruyter, Berlin 1975³; tr. it. a cura di Vallori Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 313-317 e 363-368. Plessner parla dell'*eccentricità* dell'uomo come "di una contraddizione in sé irrisolvibile. Con essa, egli viene integrato in un mondo esterno e in un mondo comune e si comprende interiormente come realtà. Ma questo contatto con l'essere è pagato caro. Eccentricamente così posto, egli sta dove sta e, insieme, dove non sta. Il qui, in cui egli vive e a cui è correlato l'ambiente complessivo in una convergenza totale, il qui e ora assoluto, non relativizzabile della sua posizione, egli lo occupa e, insieme, non lo occupa" (p. 364). È appunto questa divaricazione fra l'essere e il non essere del proprio sé che fa dell'uomo un essere in trascendenza, utopicamente teso verso un senso assoluto. "La posizione eccentrica e Dio come essere assoluto, necessario, fondatore del mondo, stanno tra di loro in una correlazione essenziale. [...] All'antropomorfismo della determinazione essenziale dell'uomo corrisponde necessariamente un teomorfismo della determinazione essenziale dell'uomo – un'espressione di Scheler –, fintanto che l'uomo conserva l'idea dell'assoluto anche solo come fondamento del mondo" (p. 367).

lo spazio e la possibilità della scelta dipendono dal *quantum* dell'apertura coscienziale: quanto più ampia è la "cultura" del conoscere, tanto più ampia e tanto più responsabile è la possibilità dell'esser liberi. È ancora: quanto più ampia è, per approssimazione, la cognizione dell'intero e della trascendenza che lo sostiene, tanto più ampia è la coscienza dell'indeterminazione e quindi tanto più grave il peso e la responsabilità della scelta. Il contrappunto di questa condizione è che la scelta viene sempre meno determinata dalla pressione dei finiti. Quanto è deciso viene scelto per il suo senso, ma la cognizione che si dispiega nell'intero dell'essere più si dispiega e più si pone a distanza dalle singolarità delle determinazioni finite: ne cerca il senso non soltanto in ciò che esse sono, ma anche in ciò che non sono, nelle relazioni all'altro e infine nella costellazione dell'intero. La decisione che muove da quest'orizzonte è così liberata dalle presunzioni dei determinismi finiti, presunzioni che per contro diventano tanto più fungenti quanto più ristretta è la misura della coscienza, quanto meno di conseguenza è ampia la possibilità di scelta: la pulsione primaria verso il sé, la pressione delle prossimità finite sono allora in proporzione sempre più determinanti. Non a caso la pratica d'ogni potenza oppressiva, si tratti di una dominanza sul piano del rapporto interpersonale o si tratti del potere esercitato dai regimi autoritari, opera limitando o impedendo luoghi e possibilità del sapere: la chiusura del sapere comporta, infatti, la chiusura della trascendenza verso l'intero e verso l'infinito dell'essere. La limitazione del trascendere è poi limitazione dei possibili e quindi dell'effettivo esserci della vita libera.

Questa considerazione attiene naturalmente allo *stato storico* della libertà, al suo esser soggetta alle limitazioni della cultura collettiva e alle stesse politiche che la condizionano. Così, la riflessione sullo stato storico della libertà e sui limiti che le sono imposti ci porta a porre il problema d'una libertà da liberare. È il tema dello stato, non semplicemente interpersonale, ma altresì politico della persona: la persona come soggetto di diritto e come compito dell'agire politico. Siamo, da questo lato, portati a riprendere un tema che, poco sopra, ci era stato suggerito da una citazione di Plessner. Parlando in generale della condizione umana, vi si diceva che la libertà si costituisce per una *legge della posizione utopica*. Avevo raccolto questo nesso pensando alla trascendenza del senso che sempre supera e sempre richiama la coscienza dell'uomo. Ma l'argomento merita un nuovo spazio, dato che la persona dell'uomo, sebbene debba essere intesa

primamente nella sua interiorità, ha nel contempo una propria dimensione nel campo della società e della contesa politica. Converterà dunque riflettere su quella che chiamerei *vocazione utopica* della persona.

4. La città dell'uomo

Si è visto come la persona si costituisca essenzialmente nella relazione, si dia questa nei modi positivi del riconoscimento o si dia, al contrario, nei modi negativi del conflitto e del possesso. Abbiamo, in questo senso, rinvio alla norma aurea del *rispetto*, che kantianamente scaturisce dal principio per il quale ogni uomo va considerato sempre come fine, mai come semplice mezzo. L'universalità di questo principio travalica evidentemente la relazione primaria io-tu e, in quanto tale, si profila come un ideale regolativo dell'umana *pólis*.

Parliamo d'ideale perché, nel plesso reale della vita, la relazione intersoggettiva resta pur sempre tesa fra la ricerca esclusiva ed escludente del sé e l'esigenza di integrarsi in altri. Kant ha parlato in questo senso di una "insocievole socievolezza"¹⁹³, notando come proprio dalla sintesi progressiva dei due opposti nasce il processo della civiltà: un processo di comunione che l'insocievole pulsione egocentrica, pur di venire al sé, deve all'inizio subire suo malgrado – quasi un'unione *patologica* –, e che tuttavia diviene a poco a poco un compito consapevole, responsabilmente perseguito. È la sapienza della natura o della provvidenza che guida questa dialettica dei contrari, dischiudendo così all'orizzonte quello che ancora Kant chiama il "regno dei fini". Dai suoi scritti politici ci sovviene, al riguardo, una pagina di grande realismo e di denso tenore dialettico, nella quale Kant indugia appunto sui primi passi della storia, dalla barbarie alla cultura:

“... a poco a poco tutte le attività si sviluppano, si educa il gusto, si pongono mediante una continua illuminazione le basi di un modo di pensare, che col tempo trasforma in principi pratici le rozze inclinazioni naturali verso una distinzione morale, e la società, da unione *patologica* forzata in un tutto *morale*. Senza la

¹⁹³ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, AA, Bd. VIII, p. 21; tr. it. di G. Solari, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari, G. Vidari, N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 1956, p. 127.

condizione, in sé non certo desiderabile, della insocievolezza, da cui sorge la resistenza che ognuno nelle sue pretese egoistiche deve necessariamente incontrare, tutti i talenti rimarrebbero in eterno chiusi nei loro germi in una vita pastorale arcadica di perfetta armonia, frugalità, amore reciproco: gli uomini, buoni come le pecore che essi menano al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore maggiore di quello che ha questo loro animale domestico; essi non colmerebbero il vuoto della creazione rispetto al loro fine di esseri razionali. Siano allora rese grazie alla natura per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione delle vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio! Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nell'umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi. L'uomo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia. L'uomo vuole vivere comodamente e piacevolmente; ma la natura vuole che egli, uscito dallo stato di pigrizia e di soddisfazione inattiva, affronti dolori e fatiche per inventare ancora i mezzi onde liberarsi con la sua abilità anche da essi. Gli impulsi naturali che lo spingono a ciò, le fonti della insocievolezza e della generale rivalità sono causa di molti mali, ma questi però spingono a nuova tensione di sforzi, a un maggior sviluppo delle disposizioni naturali, che rivelano l'ordine di un saggio Creatore e non la mano di uno spirito maligno che abbia guastato o rovinato per gelosia la magnifica opera dell'universo."¹⁹⁴

Il realismo della pagina kantiana nasce dal concreto dell'esperienza storica, ma non per questo si traduce in una visione negativa dell'umana natura. Il testo citato potrebbe indurci a ritenere che il progresso della storia nasca semplicemente in forza di una proiezione utilitaria, come funzione di un naturale egocentrismo dell'uomo. Se, però, riflettiamo sulle ultime righe del testo, si avvertirà che il presupposto di Kant è ben più radicale e – come accade nell'intero arco del suo pensiero – di natura trascendentale. Ciò che, in effetti, guida in avanti il processo storico è in ogni caso la coscienza della mancanza, della negatività, coscienza che non potrebbe darsi se non in forza di un riferimento positivo. In uno dei suoi ultimi scritti, *l'Antropologia pragmatica* (1798), Kant noterà, infatti, che dallo spettacolo dell'inclinazione egoistica non deve dedursi un'invincibile negatività dell'essenza umana:

¹⁹⁴ Ivi, pp. 21-22; tr. it., pp. 127-128.

“Ma appunto questo giudizio negativo attesta in noi una disposizione morale, un’innata esigenza della ragione di lavorare contrariamente a quell’inclinazione, e quindi di rappresentarci l’umanità non come cattiva, ma come una specie di esseri ragionevoli che, in un continuo progresso fra ostacoli, si sforzano di andare dal male al bene.”¹⁹⁵

L’innata esigenza di cui parla Kant può essere riportata a quella condizione radicale della ragione di cui s’è già detto parlando della coscienza prospettica. Si ricorderà come la stessa coscienza d’essere in prospettiva porta in se stessa una trasgressione ed è già un movimento di trascendenza vero quel di là dal limite nel cui recinto si dà appunto una determinata prospettiva. P. Ricoeur direbbe, a questo riguardo, che non “potrei conoscere una prospettiva nell’atto stesso in cui percepisco, se *in qualche modo* non sfuggissi alla mia prospettiva”¹⁹⁶. Questo movimento di fuga si dà, come sappiamo, nella ricerca di un compimento di senso entro una totalità di relazioni, armonicamente costituite in forza di un unico, radicale *lógos*. Ma, se consideriamo questo movimento nell’arco della coscienza storica, che è per se stessa sempre in divenire, sempre tesa fra un suo esser stata e un suo non essere ancora, allora la tensione verso un tutto armonico è per un tutto che ancora non è: tensione al futuro di un possibile compimento, dove nel concreto ne va del destino armonico dei molti, dove in particolare il plesso delle possibili relazioni umane potrebbe essere finalmente liberato da ogni conflittualità. Tale è appunto il *regno dei fini*, truardato da Kant, dove la libertà di ciascuno dovrà darsi come condizione e ritorno della libertà d’altri: città ideale, luogo che non è e che tuttavia si dà come principio regolativo di un’autentica progressività storica.

In tal senso si parlava poc’anzi di una *legge della posizione utopica*. Il termine, com’è noto, risale all’opera del filosofo inglese Thomas More (1478-1535), *Dell’ottima forma di Stato e della nuova isola di Utopia*, pubblicata in latino, a Lovanio, negli ultimi giorni del dicembre 1516. Si tratta di un titolo semanticamente incerto, ma proprio per questo provocante nella sua probabile ambiguità. Sappiamo che già,

¹⁹⁵ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, AA, Bd. VII, p. 334; tr. it. di G. Vidari e A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1969, p. 228 (tr. leggermente ritoccata).

¹⁹⁶ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier-Montaigne 1960, I, pp. 43-44; tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino, 1970, p. 97. Cfr. *Négativité et affirmation originnaire* (1956), in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil 1964², p. 311.

negli anni successivi alla comparsa dell'opera, si accese una polemica sulla composizione della parola: l'*u* di *Utopia* derivava dal greco *'u*, per indicare l'immagine di un "Non-luogo", o doveva valere con altro significato? Si notava, infatti, che *'u* ha in greco un valore negativo come prefisso a verbi, mentre per i sostantivi la stessa funzione va esercitata da una *a* (alfa privativo): per dire "non-luogo" si sarebbe dovuto tradurre "atopia". E allora, per non attribuire all'umanista More una pesante svista, non era il caso di leggere quell'*u* come la contrazione del greco *'eu* (bene): dunque "buon luogo", "isola-felice" e, fuor di metafora, disegno d'una costituzione ideale o appunto della forma ottima di stato? In realtà, i due significati non si escludevano nel racconto di More, dove peraltro il nome di utopia si incrocia anche con quello di *Eutopia*. Nei versi apposti all'edizione definitiva dell'opera (1518), possiamo, infatti, leggere:

"Gli antichi mi chiamarono *Utopia* per il mio isolamento; adesso sono emula della repubblica di Platone, e forse la supero (infatti, ciò che quella a parole ha tratteggiato, io sola lo attuo con le persone, i beni, le ottime leggi), sicché a buon diritto merito di essere chiamata *Eutopia*."

Di nuovo, siamo al disegno di una società ideale, ma con la consapevolezza del valore appunto ideale, regolativo di questo disegno. Di fatto, la parola si è via via consumata divenendo sinonimo di un immaginario tanto evasivo quanto impossibile. Lo si può capire se pensiamo alle tante costruzioni utopistiche che, da Platone in poi, hanno arricchito la letteratura politica dell'Occidente: costruzioni per lo più fantastiche o comunque prive di un reale radicamento nelle condizioni storiche effettivamente date. Di esse, e riferendosi in particolare ai progetti di certo socialismo contemporaneo, il filosofo tedesco Friedrich Engels (1820-1895) dirà che gli autori di quei progetti si erano trovati "obbligati a costruire elementi di una nuova società traendoli dal proprio cervello, perché nella vecchia società questi elementi generalmente non erano ancora chiaramente visibili"¹⁹⁷. Al socialismo utopistico andava contrapposto un socialismo scientifico, progettato cioè sulla base di concrete possibilità, storicamente rilevabili. E tuttavia non è un caso, se più recentemente, e restando proprio sulla linea dischiusa da Karl Marx e da Engels, un socialista come il filosofo tedesco Ernst Bloch (1885-1977) sia tornato a parla-

¹⁹⁷ F. Engels, *Anti-Düring* (1878), *Werke*, Berlin 1958, XX, p. 243; tr. it. di De Caria, Editori Riuniti, Roma 1950, p. 284.

re di utopia¹⁹⁸. In effetti, l'obiezione engelsiana, come quella di Marx, e le stesse riserve che nell'opinione corrente investono i disegni utopici sono rivolte contro disegni tanto apparentemente determinati quanto privi di una consistente fondazione nel tessuto delle condizioni storiche. Bloch ci ha insegnato invece a pensare la coscienza utopica come una modalità trascendentale, come una capacità critica che, dal disegno ideale di una totalità ricomposta e armonica, sappia trarre i criteri essenziali per rilevare e correggere le contraddizioni costitutive di un dato contesto storico.

Siamo per questa via rinviati alle strutture portanti della coscienza: resta l'esigenza di un approccio scientificamente concreto alla realtà, ma con l'avvertenza che la tensione utopica è prima ancora la condizione originaria senza di cui non ci sarebbe scienza, l'orizzonte fondante senza di cui non sapremmo dar corso alle grandi trasformazioni storiche, alle stesse speranze della vita. Di questa "utopia concreta" potremmo dire infine con le parole che Platone affidava ai custodi della *pólis* dicendo che ai fondatori dello Stato è dato il compito di elevarsi alla visione delle Idee e, da ultimo, del Bene, ma con l'impegno del ritorno: essi non potranno restare lassù, né potranno rifiutarsi di tornare dai compagni in catene¹⁹⁹. Nella *Repubblica* leggiamo appunto che il soggiorno nella città ideale sarebbe un inganno se non fosse vissuto dai Custodi della *pólis* per apprendere una regola e per ricavarne un compito:

"... dopo che hanno contemplato il Bene in sé, servendosi di esso come modello, dovranno, per quanto rimane loro da vivere, dare ordinamento allo Stato, ai cittadini e a se stessi ciascuno per la parte che gli compete."²⁰⁰

L'autentica coscienza utopica si disegna così nel costante richiamo a una totalità di senso in cui iscrivere adeguatamente la condizione storica dell'umano: un rapporto dialettico, dunque, fra idealità e prassi storica. Se in tal senso volessimo ripercorrere la storia dei grandi movimenti storici, dall'evocazione agostiniana di una città celeste ai manifesti dell'età liberale e poi del marxismo, si potrebbe notare che, alla base di progetti tanto diversi e spesso contrastanti fra

¹⁹⁸ È quasi superfluo ricordare come gran parte dell'opera blochiana sia dedicata a una raffinata elaborazione del concetto di utopia, da *Geist der Utopie* del 1918 al monumentale *Das Prinzip Hoffnung*, scritto fra il 1938 e il 1947, sino alla raccolta *Abschied von der Utopie?* del 1980 con i cinque saggi dal titolo *Zum Begriff der Utopie*.

¹⁹⁹ *Repubblica*, VII, 519 d.

²⁰⁰ Ivi, VII, 540 a-b.

loro, rimane pur sempre lo stesso ideale richiamo. Così, mentre per Agostino la città perfetta è quella in cui la libertà dell'uomo non è più un bene quasi privato, bensì un bene comune e immutabile²⁰¹, per Kant il *regno dei fini* è – come ho appena ricordato – quello in cui la libertà di ciascuno può coesistere con la libertà di tutti in un reciproco fecondo antagonismo²⁰². Analogamente, nel *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels, la rivoluzione comunista è rinviata all'idea di una società dove la libertà di ciascuno possa darsi infine come condizione della libertà di tutti²⁰³.

Ma nei diversi casi questo rinvio ideale è appunto inteso solo come principio regolativo, come criterio ultimo per giudicare il presente storico, per rilevarne criticamente i limiti e le contraddizioni di fondo, per tentare poi, ma solo con una concreta antitesi, l'enucleazione di nuovi profili politici, a titolo di mediazione fra idealità e dati concretamente esperibili. Bloch ha parlato a questo riguardo di “una logica formativa del processuale nel fatto che il corso del processo stesso permette già di vedere lungo il cammino gli aspetti di una relativa sosta e quindi ‘incarna’ per così dire prove decisive di un ome-ga del senso conseguibile”²⁰⁴.

In tal modo, la coscienza utopica, mentre s'impegna nell'ideazione di “prove decisive”, trova la propria autenticità nel tradursi appunto in figure o schemi intermedi rispetto all'ideale di un'armonia assoluta: figure che vivono solo come moduli regolativi e che a loro volta si espongono al superamento in altre figure, figure prefiguranti – per dirla con Agostino –, esse stesse prefigurate da precedenti prefigurazioni²⁰⁵.

È vero, per contro, che a questa fluidità dialettica si oppone la tentazione del tempo abbreviato: corto circuito che nella figura regolativa vuole già dato l'*eschaton* della storia, il tempo della fine e della pienezza. E resta pure la pretesa di una costruzione che, proprio per

²⁰¹ Agostino, *De civitate Dei*, XV, 3.

²⁰² Nella quinta tesi dell'*Idea di una storia universale*, Kant disegna appunto una società “in cui si attui, da un lato, la massima libertà congiunta con un generale antagonismo dei suoi membri e, dall'altro lato, la più rigorosa determinazione e sicurezza dei limiti di tale libertà affinché essa possa coesistere con la libertà degli altri” (Op. cit., p. 22; tr. cit., pp. 128-129).

²⁰³ Marx-Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in *Werke* (MEW), Dietz, Berlin 1959, IV, p. 482.

²⁰⁴ E. Bloch, *Subject-Object, Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 19622; tr. it. a cura di R. Bodei, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, p. 511.

²⁰⁵ Agostino, *De civitate Dei*, XV, 2.

volersi perfetta, non si lascia via via determinare dalla concreta negatività della storia: nascono allora i disegni più compiuti ma anche più astratti, disegni che per la loro falsa concretezza sono, in definitiva, mere ricomposizioni di materiali già esistenti, *giochi di puzzle* che di fatto si risolvono in conservazione, quando non si traducono in dittatoriali follie. Si è, per esempio, notato che la *Repubblica* di Platone finisce con il consacrare le subordinazioni classiste dell'Atene contemporanea o, analogamente, che la società descritta da More finisce col riproporre la struttura agricola e persino la politica di potenza del regno di Enrico VIII d'Inghilterra.

Questa ricaduta nel passato diventa tanto più grave se riflettiamo sulle simmetrie, sugli ordini, sulle regolarità che caratterizzano in genere i disegni utopistici più recenti. Lo scrittore inglese Aldous Huxley (1894-1963) ha parlato a questo riguardo di una deleteria "passione per la regola"²⁰⁶. Il filosofo francese Raymond Ruyer (1902-1987) ha analogamente parlato d'una debolezza speculativa della coscienza politica: una debolezza che si rifugia appunto nella monotonia delle simmetrie e delle regole egualitarie, che immagina un ordine più simile a quello del cristallo che non a quello della cellula vivente²⁰⁷. L'appiattimento e l'impersonalità del costume sessuale – si pensi di nuovo alla *Repubblica* di Platone o ai falansteri del filosofo ed economista francese Charles Fourier (1772-1837) – sono al riguardo due degli esempi più significativi. Com'è noto, proprio Huxley ha ripercorso a suo modo queste figure, dandone una versione amara e spietata nell'antiutopia del *Mondo nuovo* (1933) E si ricordi, nello stesso senso, un altro romanzo antiutopistico, 1984 pubblicato nel 1948 dallo scrittore inglese George Orwell (1903-1950).

Ma sarebbe meglio citare, al limite della regolarità e dell'appiattimento – fra i protagonisti stessi dell'utopismo –, il caso del benedettino francese dom Léger-Marie Deschamps (1697-1774), che con la sua proposta utopistica arrivò a immaginare una giustizia tanto perfetta, quanto matematicamente indifferente alle qualità: uno Stato in cui tutto sarebbe sostituibile, tutto ugualmente amabile e dove dunque non ci sarebbe posto per alcun rimpianto, nemmeno per la morte dell'amico o dell'amante.

²⁰⁶ A. Huxley, *Negativo e positivo*, in *Utopia rivisitata*, "Almanacco Bompiani", Milano 1974, pp. 8-11.

²⁰⁷ R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, PUF, Paris 1950, pp. 41-44.

Quest'ingimento programmatico dell'ideale che, nel concreto, corrisponde a un azzeramento delle singolarità e degli insostituibili caratteri della vita personale, non è stato purtroppo un mero gioco dell'immaginario politico. È passato, come sappiamo, nelle perverse rivoluzioni del secolo scorso, in Europa e in Asia, con tutto il carico delle ingiustizie e degli assolutismi che ne sono conseguiti.

La perversione dell'utopismo non deve tuttavia confonderci sulle genuine potenzialità della coscienza utopica e sul ruolo che essa deve rivestire, quando si voglia progettare una storia all'altezza dell'umano destino. Resta in tal senso l'antica parola di Platone: "una città non potrà mai essere altrimenti felice, se non ne tracceranno il disegno quei pittori che fanno uso del divino modello"²⁰⁸. Ci ritorna pure la sentenza di Agostino, che, discernendo nei segni della storia, riteneva decisivi soltanto quei concreti passaggi e quegli stati della storia che riescono a costituirsi come "prefigurazioni" della città ideale, come luoghi che non valgono per sé ma in forza di un oltrepassamento, per significare e adombrare l'ultima città, per aprire via via nei tempi della schiavitù spazi possibili al tempo finale delle libertà²⁰⁹.

Da ultimo torniamo così ad avvertire che la persona trova il suo volto essenziale nella *legge della posizione utopica*: vocazione a un compimento che trova il sé solo nell'altro da sé, nella relazione che la fa responsabile del mondo, nella relazione che la porta all'incontro dei volti e all'impegno per una città armoniosa, nella relazione che si lascia abitare dal Principio stesso dell'essere e da questo trae la regola del proprio cammino.

²⁰⁸ *Respublica*, VI, 500 e.

²⁰⁹ Agostino, *De civitate Dei*, XV, 2.

CONCLUSIONE

Il nostro itinerario è terminato con il richiamo alla *legge della posizione utopica*, formulata da Plessner. Potremmo dire che questa non è che l'ultima faccia o, piuttosto, l'esplicazione completa di quel dato elementare da cui siamo partiti, dicendo della persona come *prósōpon*, come *prospettiva*. L'analisi di questo dato ci aveva portato a definire la persona come una singolare apertura sull'intero dell'essere, capacità di una visione unica sul mondo e, da ultimo, come relazione interiore con un senso assoluto del reale. E, però, la stessa *condizione prospettica* doveva per altro mostrarci, insieme alla sua irripetibile singolarità, anche il suo limite e la sua finitudine. Questi due aspetti della vita personale si sono poi raccolti nell'unica figura della maschera, colta nella sua possibile dualità, quella che per un verso ce ne faceva dire come del luogo in cui può risuonare la voce più profonda dell'essere, ma che per altro verso ci portava anche a dire delle sue finzioni, dei suoi nascondimenti, infine delle malattie dello spirito.

Sullo sfondo di quest'ambiguità abbiamo potuto volgerci poi al concreto esercizio della vita personale e dire della relazione intersoggettiva, del volto maschile o femminile dell'essere persona, dell'impegno storico per un'autentica città dell'uomo. Anche da questo lato il dato primitivo della persona come *prospettiva* è venuto a precisarsi come un'essenziale capacità di trascendere, nella percezione dell'universale, la situazione dei propri spazi e dei propri tempi: la prospettiva appunto come apertura utopica, come possibile impegno verso un luogo che non è e che insieme esige la scelta e la progettazione di un suo possibile avvento.

Si è così disegnata, più che "definita", la struttura essenziale della persona. Ma, appunto, dire dell'essenza non è dire dell'esistenza. Rispetto all'esistente, l'essenza non è che potenza d'essere, lo scrigno delle possibilità che attendono di venire all'atto dell'esistere. È per questo che si è voluto dare al libro non il titolo "Persona", ben-

si quello di “Essere persona”: la persona come struttura essenziale dell’uomo, ovvero come compito. Essere come *dover essere*. Potremmo concludere sul filo di questo richiamo ripensando, in chiave secolare, un’antica lettura di quel passo biblico (*Genesi* 1, 26) in cui si dice che Dio fece l’uomo a sua immagine e somiglianza. Di questo passo i primi Padri della Chiesa, guardando con speranza al tempo futuro, hanno dato una singolare lettura distinguendo i tempi dell’immagine e quelli della somiglianza. Ricorderei in particolare Origene che, nel suo *De principiis*, nota come il testo di *Genesi* 1, 27, riprendendo il tema della creazione dell’uomo, dice dell’uomo come immagine di Dio mentre tace della somiglianza²¹⁰, come a dire che “l’uomo sin dalla creazione ha ottenuto la dignità dell’immagine, mentre la perfezione della somiglianza gli è stata riservata per la fine, nel senso che egli la deve conseguire imitando Dio con la propria operosità”²¹¹. Non entriamo nei risvolti teologici di questa lettura, ma ne traiamo comunque l’indicazione che poco sopra si avvertiva nel nesso essenza-esistenza. Voglio dire che già nella sua struttura essenziale l’uomo porta con sé la dignità di persona: dignità di chi è chiamato a ripetere e a riproporre, nella propria finitezza, lo sguardo di Dio sull’intero dell’essere. Ma questa dignità non è, in radice, che la condizione di un compito: immagine che esige di tradursi appunto in somiglianza.

²¹⁰ In effetti, mentre il versetto 26 di *Genesi* 26 recita: “E Dio disse: facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza”, il versetto 27 recita: “Dio creò l’uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò”.

²¹¹ Origene, *De principiis*, III, 6, 1. Così anche il commento di Tertulliano, *De baptismo*, 5: “Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur”. E anche in Ireneo *Adversus haereses*, V, 28, 4, ma con una fusione dei termini: “In tutto l’arco della storia, l’uomo plasmato all’inizio dalle mani di Dio, cioè dal Figlio e dallo Spirito, diviene a immagine e somiglianza di Dio”.

GLOSSARIO

Assiologia, assiologico

Con questo termine (dal greco *'áxios*) s'intende in generale, la scienza o dottrina dei valori. In particolare per alcuni, la scienza o dottrina etica in quanto metafisicamente riferita a un ordine ideale, orientamento ultimo nella pratica della vita.

Aufhebung

Termine tedesco di difficile traduzione e comunque non risolubile, come spesso si traduce in italiano, con "superamento". Ha, infatti, un duplice senso: "conservare, mantenere, custodire" e insieme "porre sopra, superare, metter fine, togliere via". Proprio per la presenza di questi significati contrari, Hegel assume il termine per designare la → dialettica, per indicare cioè una negazione che non sia nullificazione, un superamento che intanto conserva in sé ciò che ha superato. L'*Aufhebung* si ha così quando una determinazione concettuale è pensata insieme e in unità col suo opposto: si è allora fuori di un intendimento che pensa isolando i termini del concreto sviluppo del pensiero e dell'essere, fuori di un intendimento che procede per astrazioni. Le determinazioni concettuali reciprocamente opposte sono solo "momenti", che non hanno verità indipendentemente l'una dall'altra.

Categoria

In senso filosoficamente largo, equivale a predicato generale e ultimo attribuibile a una cosa, per il quale questa risulta indagabile ed esprimibile. Platone, nel *Sofista*, considera le categorie come determinazioni della realtà e le chiama generi sommi. In Aristotele sono i dieci predicati fondamentali delle cose, con una funzione logica e ontologica. Guglielmo di Ockham nega valore ontologico alle cate-

gorie, intese solo come nomi riferibili a classi di oggetti. Per I. Kant le categorie non esprimono la realtà come tale, ma il nostro modo di conoscerla: sono le forme a priori – in numero di dodici – dell'intelletto. Quando l'intelletto pensa, giudica, le categorie costituiscono le forme del giudizio, sono condizioni della validità della conoscenza del mondo fenomenico. J. G. Fichte non deduce le categorie dal giudizio ma dall'io puro. G. W. F. Hegel le ritiene a un tempo determinazioni del pensiero e della realtà, riducendole così all'autocoscienza. In E. Husserl le categorie sono oggettive perché entrano a definire una "regione" della realtà. Per M. Heidegger diventano determinazioni dell'essere dell'ente. Da C. S. Peirce sono impiegate come strutture ideali e descrittive della realtà.

Contraddizione, Principio di non

Nella sua formulazione più universale può essere enunciato con le parole di Parmenide: "È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è". Tradotta in riferimento all'essere di ogni ente, questa formula è stata declinata, e sotto un certa prospettiva ridotta, da Aristotele secondo l'aspetto logico e secondo l'aspetto ontologico.

Sotto l'*aspetto logico*: "... se un'opinione che è in contraddizione con un'altra è il contrario di questa, è impossibile che la stessa persona, a un tempo, ammetta veramente che una stessa cosa esista e, anche, che non esista. Infatti, chi si ingannasse su questo punto avrebbe insieme opinioni contraddittorie. Pertanto, tutti coloro che dimostrano qualcosa si rifanno a questa nozione ultima, perché essa, per sua natura, costituisce il principio di tutti gli altri assiomi" (*Metaphisica*, G 3, 1005 b 28-34, trad. Reale).

Sotto l'*aspetto ontologico*: "È impossibile che la stessa cosa, a un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto". E ancora: "... è impossibile che una cosa, nello stesso tempo, sia e non sia; [...] questo è il più sicuro dei principi" (Ivi, 1005 b 19-20; 4, 1006 a 3-5). Se la contraddizione non appartiene all'ordine della realtà, essa dunque va ricercata solo nell'ambito del pensiero, quale segno di falsità e d'inadeguatezza al reale: essa non è pensabile e tuttavia può essere pronunziata. Ancora Aristotele nota: "... non è necessario che uno ammetta tutto ciò che dice" (Ivi, 1005 25-26). All'impossibilità della contraddizione va riferito anche il terzo grande principio della logica, il *principio del terzo escluso*, secon-

do il quale fra due affermazioni contraddittorie, l'una vera e l'altra falsa, non c'è alcun termine medio così come invece è possibile fra due asserti semplicemente *contrari*.

In quanto il principio di non contraddizione è “principio di tutti gli assiomi”, non è come tale dimostrabile: si dà come un'evidenza primitiva. Leggiamo ancora in Aristotele che “alcuni ritengono, per ignoranza, che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è ignoranza il non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione. Se, dunque, di alcune cose non si deve ricercare una dimostrazione, essi non potrebbero, certo, indicare altro principio che più di questo non abbia bisogno di dimostrazione” (*Metafisica*, G 4, 1006 a 6-11). Del principio, aggiunge Aristotele, può dunque darsi solo una prova per confutazione (per via *elenchica*) mostrando che chi lo nega, argomentando contro il principio e quindi facendo uso del principio negato, va contro quel che egli stesso ammette: in realtà, per non cadere in questa contraddizione, dovrebbe solo tacere ed essere “simile a una pianta” (*Metafisica*, G 4, 1006 a 12-28; K 5).

Dialettica

Il termine dialettica ha assunto diversi significati nel corso della storia del pensiero. Possiamo ricordarne le diverse accezioni riferendoci a quei filosofi in cui appare con significati che potremmo ormai definire classici: Platone, Aristotele, Kant, Hegel. In *Platone*, “arte della dialettica” è l'arte del dialogo di cui faceva già uso Socrate: l'arte di individuare, con un processo tanto analitico quanto sintetico, i rapporti di connessione e disgiunzione fra le idee. Ontologicamente la dialettica è così fondata nel rapporto Uno-molti ed è volta a mettere in luce il nesso fra le parti e il tutto. In tal senso è la forma più alta del sapere filosofico. In *Aristotele*, la dialettica è inclusa in una sezione della logica e si distingue dall'analitica. L'analitica, partendo da premesse vere, elabora un processo dimostrativo per giungere a conclusioni di tutto rigore. La dialettica muove invece da premesse solo verosimili e, in tal senso, giunge a conclusioni solo probabili. È, in definitiva, l'arte della persuasione di cui si fa uso nell'ambito politico, giudiziario, ma anche nell'ambito della discorsività quotidiana.

na. In *Kant*, la distinzione aristotelica è mantenuta, ma con una divaricazione radicale. L'analitica è più propriamente lo studio delle condizioni trascendentali del conoscere, in forza delle quali è possibile raggiungere un effettivo sapere. La dialettica trascendentale è invece volta a scoprire le difficoltà e le antinomie logiche che sorgono dal vano tentativo di usare le categorie dell'intelletto di là dalle condizioni concrete offerte dall'esperienza: è il caso di quelle dottrine che tentano di giungere a una rigorosa definizione dell'anima, del mondo e di Dio. In *Hegel*, la dialettica riacquista la dignità voluta da Platone. Sulla scorta della triade manenza-processione-ritorno elaborata nell'antichità da Proclo, Hegel formula la triade tesi-antitesi-sintesi. In questa direzione Hegel capovolge la dottrina kantiana delle antinomie. Queste restano tali solo per un intelletto astratto (*Verstand*), mentre l'esercizio della ragione (*Vernunft*) procede nella prospettiva che la struttura stessa del reale è costituita dagli opposti (tesi), ognuno dei quali è in ragione dell'altro (antitesi), per valere nell'ordine di una unità fondante (sintesi). Nei secoli XIX e XX la dialettica hegeliana fu ripresa e talora riformata, ma senza abbandonare la struttura proposta da Hegel. Marx, criticandola come sistema che "poggia sulla testa", ne operò il capovolgimento in termini storici, come critica e trasformazione delle antinomie politiche. Sartre la intese correttamente come logica della totalizzazione, ritenendo però vano e impossibile qualsiasi approdo alla totalità dell'essere.

Ulteriori formulazioni della dialettica si ebbero in Italia con Gentile e con Croce. Per Gentile, il pensiero quando si autoproduce vive inizialmente nell'opposizione all'oggettivo, così come l'oggetto appare inizialmente nella sua opposizione al soggetto. La sintesi fra i due poli conclude alla risoluzione nel soggetto dell'estraneità dell'oggetto. Le forme più alte di questo processo sono l'arte (momento soggettivo), la religione (momento oggettivo), la filosofia (momento sintetico). Per Croce, lo spirito consiste nella storia del mondo che è incessante sintesi di particolare e universale, così come accade nei nostri giudizi che appunto sono un modo per raccogliere i particolari in categorie universali. Queste sono essenzialmente quattro: estetica e logica, sotto il profilo teoretico; economia ed etica, sotto il profilo pratico. La dialettica opera hegelianamente all'interno di queste forme che Croce indica come "distinti". In questo sta la sua riforma, ma va peraltro notato che per il filosofo abruzzese i distinti sono pur sempre connessi in una circolarità continua.

Empatia

Termine di uso comune in psicologia per indicare un processo di immedesimazione in altra persona o anche animale o cosa. Corrisponde al termine tedesco *Einfühlung*, traducibile anche con *entropatia* o appunto con *immedesimazione*. Il termine definisce una peculiare modalità emozionale verso altro, con la quale si può ottenere una più intima forma di conoscenza per partecipazione. Il termine ha assunto, in filosofia una valenza estetica, per esempio, nell'opera di Th. Lips, che la riteneva una chiave essenziale per la fruizione dell'opera d'arte, oltre che per la relazione interpersonale. In posizione critica verso Lips, E. Husserl, la sua allieva E. Stein e M. Scheler hanno poi sviluppato ampiamente il concetto di empatia mirando a una serrata analisi fenomenologico-trascendentale e rilevando così nel vissuto del corpo (*Leib*) d'altri una cognizione di tipo analogico. In tal modo, sia Husserl che la Stein assegnano all'*Einfühlung* un ruolo primario per la costituzione della relazione interpersonale. A sua volta Scheler, distinguendo i vari vissuti che esprimono condivisione per la gioia o il dolore altrui, ha sviluppato in particolare la nozione di *Einsfühlung* ("unipatia"): una forma pervasiva di relazione affettiva, che precede le distinzioni di io-tu, soggetto-oggetto, proprio-estraneo ed è capace di cogliere la realtà nella sua immediata espressività. Ne sono esempi la relazione "viscerale" madre-figlio, l'animismo primitivo, i fenomeni di identificazione isterica ecc.

Ente

Ente è ciò che è (*id quod est*). La definizione non è una definizione in senso proprio, se per essa intendiamo la *determinazione* di un soggetto all'interno di un concetto più ampio (un genere), così come diciamo, per esempio, che l'uomo è un "animale (genere) razionale (differenza specifica)". Il concetto di ente vale, infatti, per ogni realtà: è detto di ogni cosa e di ogni cosa predica l'essere, quale che esso sia. Inoltre, nonostante l'apparenza, la definizione di ente non è tautologica: dice dell'essere, ma in quanto determinato, partecipato. In quanto fondato nell'essere, l'ente si distingue dall'essere proprio perché ne è una determinazione: tale è l'essenza dell'ente in rapporto all'essere, l'ente è l'essere *così e così*. Questa distinzione e questa partecipazione sono indicate nel modo stesso della parola: in termini grammaticali la parola "ente" si dà infatti come participio del ver-

bo “essere”. *Ente*, dunque, significa innanzi tutto la *cosa* che è, e proprio in quanto è, in quanto sta nell’essere, si tratti dell’essere per sé esistente o si tratti dell’essere di pura ragione, puramente pensato.

Erlebnis

Termine tedesco di non facile resa in italiano. Possiamo, in generale, intenderlo come “vissuto”: “esperienza vivente” o “vissuta”. Usato in particolare da W. Dilthey come modo della comprensione storica e, più in generale, intersoggettiva. Husserl ne fa uso corrente nel senso di evento coscienziale, di vissuto nella corrente coscienziale.

Esistenza

In generale si indica con questo termine il fatto d’esserci. Va però notato che nella sua accezione originaria e stando anche alla sua derivazione dal latino, il termine implica l’apparire, il nascere, il sorgere: *ex-sistere* (stare-da). Il concetto acquista un suo rilievo nella seconda scolastica ed è inteso relativamente alla coppia *essenza-esistenza*: un ente esiste appunto in quanto attuazione di un’essenza. Con Cartesio il concetto perde il suo significato derivativo per valere semplicemente come realtà. I. Kant poi ne parlerà nel senso di “posizione assoluta di una cosa”. Resta comunque importante la distinzione fra *esistenza* ed *essenza*. Ogni ente ha una sua struttura essenziale, che come tale costituisce tutti gli enti, tutti gli individui dello stesso genere. Questi però non è necessario che siano, appunto perché, quando sono, sono *e-sistenti*, provenienti da un proprio non essere. Diciamo così che si dà l’essenza uomo, animale razionale e politico, ma non è necessario che questa essenza implichi per se stessa la necessità che in ogni caso l’uomo sia. Kant direbbe che l’esserci o il non esserci dell’uomo non aggiunge nulla al concetto di uomo: l’esserci è semplicemente una posizione di fatto che constatiamo *a posteriori*, non di per sé necessaria all’idea di uomo. Solo per l’Assoluto o per Dio si deve dire che *essenza* ed *essere* coincidono, ma in questo caso non si dice che “Dio *esiste*”, bensì che “Dio *è*”.

Essenza

L’ente è sempre determinato, è questo o quello: libro, tavolo, uomo ecc. Il libro, il tavolo, l’uomo ecc. possono darsi in molti modi e tut-

tavia sempre li riconosciamo per tali, perché c'è un principio che coordina e unifica i diversi modi, un nucleo costitutivo che appunto ci permette di riconoscere *un libro come* libro (anche piccolo o grande, rosso o blu), *un uomo come* uomo (anche se di pelle scura anziché di pelle chiara) ecc. Quest'individuazione è ciò che indichiamo con la parola *essenza*. L'essenza è dunque *ciò per cui una cosa è quella che è*. Come si noterà, l'ente è allora sempre *un modo d'essere*. L'ente si dà nella duplicità costitutiva di esistenza ed essenza, due aspetti indissociabili e necessari per ogni *ex-sistere* nel mondo (→ esistenza).

Essere

In questa nozione si risolve ogni ente, ogni genere, ogni specie, ogni differenza. Se ne può dire dunque come di ciò in cui ogni cosa è compresa. Tommaso d'Aquino direbbe che è "ciò in cui l'intelletto risolve ogni concetto" (*id in quo intellectus omnes conceptiones resolvit*). L'attribuzione di significato dell'essere è dunque possibile solo per opposizione al nulla. Vale in tal senso l'asserto che, alle origini del pensiero occidentale, fu dettato da Parmenide: "È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è" (*Sulla natura*, trad. Diels-Kranz, 28 fr. 6). Si può ugualmente ricordare il fr. 2 dove la Persuasione che "tien dietro alla Verità", indica "le vie, le sole che si possono pensare: l'una <dice> che 'è' e che non v'è caso che non sia [...]; l'altra <dice> che 'non è' e che è necessario che non sia [...], e io ti dico che questo è un sentiero del tutto inindagabile, perché il non essere non puoi né pensarlo (infatti non è cosa possibile), né puoi dirlo". Si vede così che il principio di non contraddizione costituisce l'originaria definizione dell'essere: dell'essere non si può dire altro che essere.

Ethos

Con questo termine, nel linguaggio della filosofia e delle scienze sociali, viene indicato il costume, la norma di vita, la convinzione e il comportamento pratico dell'uomo e delle società umane, e gli istituti con cui si manifestano storicamente. L'*ethos* è in tal senso l'oggetto proprio dell'etica. In senso più generale, la parola si riferisce al comportamento e alle abitudini di vita: significato che, per estensione, viene riferito anche al mondo animale.

Evidenza

La parola viene dal latino *e-videri* (apparire interamente). Il vedere appartiene al soggetto conoscente, ma il vedere è sempre vedere qualcosa, manifestazione d'altro (anche del sé come altro, del sé in quanto oggetto del vedere) e dunque a partire *dall'*altro. Diciamo evidente ciò che si risolve nella sua manifestazione e che si dà a conoscere per se stesso, pura presenza senza mediazioni: identità di un *esser* presente e d'un *aver* presente. Dal punto di vista speculativo, si deve dire l'evidenza prima e comune è quella dell'essere, sicché diciamo che il pensiero è sempre pensiero di qualcosa *che è*, soggetto o oggetto che sia, reale o immaginato, universale o singolare, ecc.: "Ciò che primitivamente l'intelletto concepisce come il più noto è l'ente" (*Illud quod primo intellectus concipit – scrive Tommaso – quam notissimum [...] est ens, De Veritate, q. 1, a. 1*). In quanto evidenza prima e comune l'essere va inteso come → *trascendentale*.

Fenomeno, fenomenologia

Il termine fenomeno viene dal greco *tò phainómenon*, participio sostantivato del verbo *pháínesthai*. Può essere inteso come ciò che appare o che si manifesta. Il verbo "apparire", rinvia ai modi immediati dell'esperienza, ma ricorre con una sua ambiguità, tanto da valere ora in senso negativo come parvenza e dunque come opposto alla verità, talora in senso positivo come rivelazione o manifestazione dell'essere stesso. Quest'ambiguità ricorre nella storia della filosofia, a seconda che dell'esperienza, intesa nella sua immediatezza sensibile, si dia una valutazione positiva o negativa. Platone parla delle "apparenze" come di "cose che non sono veramente reali" (*Respublica*, X, 596 e) e che, al più, sono soltanto riflessi e immagini della verità (*Respublica*, VII, 516 b). Per Aristotele invece "la ragione è testimone di ciò che appare e le cose che appaiono sono testimoni della ragione" (*De coelo* I, 3, 270 b). Più tardi lo scetticismo greco dirà che nulla è affermabile al di là dei fenomeni e che tuttavia le cose diversamente appaiono negli uomini, sicché non è mai possibile stabilire una loro reale identità, una loro uguale corrispondenza nella coscienza: i fenomeni non sono che *affezioni* o *impressioni* sensibili, sempre variabili da uomo a uomo. Nell'età moderna questa prospettiva ritorna in modo radicale e in forma ben più articolata nel cosiddetto *fenomenismo* di D. Hume, secondo cui il rapporto con la

realtà si dà nella sequenza atomistica di *impressioni* sensibili, unificate per associazioni psicologiche. Il fenomenismo empiristico troverà poi i suoi sviluppi nell'ambito del positivismo e in particolare nel pensiero di filosofi come R. Avenarius ed E. Mach. Nell'età moderna, con I. Kant il termine fenomeno assume un rilievo decisivo e non riconducibile all'alternativa sopra indicata. Per Kant, infatti, il fenomeno, in quanto apparire della realtà, non è certo rivelativo di un'identità sostanziale, di una realtà che sia intesa come *cosa in sé*, e tuttavia non è per questo frutto di mere associazioni soggettive: è invece il dato immediato della sensibilità portato a sintesi dai modi oggettivi, dalle forme *a priori* dello spazio e del tempo e quindi dalle forme categoriali dell'intelletto (→ *categoria*). Il fenomeno, pur restando così in una prospettiva alquanto dualistica, non è comunque un mero portato della coscienza e ha una sua corrispondenza reale nel mondo dell'esperienza. Hegel, superando alla radice ogni forma di dualismo, dirà poi che il fenomeno altro non è che il rivelarsi di un esistente secondo la sua determinazione essenziale: "L'apparire è la determinazione, per mezzo di cui l'essenza non è essere, ma essenza; e l'apparire sviluppato è il fenomeno. L'essenza perciò non è dietro o di là dal fenomeno" (*Enciclopedia*, § 131). Più precisamente il mondo dei fenomeni – così com'è disegnato già nella *Fenomenologia dello spirito* – si traduce con Hegel nella rivelatività della vita spirituale, nel suo dispiegarsi e nel suo determinarsi storicamente, da ultimo nel modo d'essere dell'Assoluto. Nell'ambito della filosofia contemporanea il significato di fenomeno ha assunto un rilievo del tutto peculiare nella fenomenologia di E. Husserl. L'esercizio fenomenologico risale per Husserl, al di là di ogni singolare esperienza, al di là di ogni vissuto soggettivo, sino alle forme originarie e come tali *trascendentali* della coscienza, quelle che in un modo o nell'altro permettono e garantiscono il rivelarsi della realtà. In M. Heidegger questa prospettiva si precisa in termini più chiaramente ontologici e proprio in relazione al significato originario della parola. In *Essere e tempo*, Heidegger ricorda che si deve in ogni caso "tener ben fermo il seguente significato dell'espressione "fenomeno": *ciò che si manifesta in se stesso*, il manifesto. I *phainómena*, i "fenomeni", costituiscono dunque l'insieme di ciò che è alla luce del giorno o può essere portato in luce, ciò che i greci a volte identificavano senz'altro con *tò 'òn* (l'ente)" (§ 7, A). Può naturalmente accadere – nota Heidegger – che l'apparire e il manifestarsi si traducano in mera *parvenza*, vale a dire nella presentazione di ciò che non è, ma questa fin-

zione non è in definitiva che un modo secondario e privativo della fenomenicità quale presenza stessa dell'essere. Resta infine che l'attenzione ai fenomeni si dà come l'ineliminabile condizione, come l'unico "modo di raggiungere e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia". *"L'ontologia non è possibile che come fenomenologia"* (§ 7, C). Sempre con Heidegger si potrà allora riportare la lettura del fenomeno al modo della verità intesa greicamente come *'alétheia*, ossia come disvelamento dell'essere. In generale, la scienza dei fenomeni è indicata come fenomenologia. La scienza fenomenologica ha assunto nella filosofia contemporanea un rilievo decisivo con l'opera di Husserl, dedicata a stabilire metodo e modalità di una autentica ricognizione fenomenologica. Possiamo chiarire il senso proprio della fenomenologia e del suo rapporto con l'ontologia, ricordando una importante pagina di Heidegger, che scrive al seguito di Husserl, ma con una decisiva ulteriore proiezione: "Il termine 'fenomenologia' esprime una massima che può esser formulata così: 'Verso le cose stesse!' e ciò in contrapposto alle costruzioni fluttuanti, ai trovamenti casuali, all'assunzione di concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come 'problemi'. [...] L'espressione è composta di due elementi: fenomeno e *lógos*. L'uno e l'altro derivano da termini greci: *phainómenon* e *lógos*. Preso superficialmente, il termine fenomenologia è composto in modo analogo a teologia, biologia, sociologia, che noi rendiamo solitamente con scienza di Dio, della vita, della società. In tal caso, fenomenologia verrebbe a significare *scienza dei fenomeni*. [...] Il termine fenomenologia ha [...] un significato del tutto diverso da quello implicito in espressioni come teologia, eccetera. Queste designano gli oggetti della relativa scienza nella loro particolare consistenza reale. Il termine 'fenomenologia' non denota l'oggetto delle sue ricerche, né caratterizza il titolo di ciò in cui consiste il suo contenuto reale. La parola si riferisce esclusivamente al *come* viene mostrato e trattato ciò che costituisce l'oggetto di questa scienza. Scienza dei fenomeni significa: un afferramento dei propri oggetti *tale* che tutto ciò che intorno a essi è in discussione, sia mostrato e dimostrato direttamente. [...] La fenomenologia è il modo di raggiungere e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia. *L'ontologia non è possibile che come fenomenologia*. Il concetto fenomenologico di fenomeno intende come automanifestantesi l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati. L'auto-

manifestazione ha caratteri suoi propri e non ha nulla in comune con l'apparire. L'essere dell'ente non può assolutamente essere inteso come qualcosa 'dietro' cui stia ancora alcunché 'che non appare'. 'Dietro' i fenomeni della fenomenologia non si trova assolutamente nulla, a meno che non vi si celi qualcosa di destinato a divenire fenomeno. È proprio perché i fenomeni, innanzitutto e per lo più, *non* sono dati, che occorre la fenomenologia. Esser-coperto è il concetto contrario di 'fenomeno'. [...] Considerata nel suo oggetto reale, la fenomenologia è la scienza dell'essere dell'ente: ontologia. Nel corso dei chiarimenti che abbiamo dati circa i compiti dell'ontologia, risultò la necessità di un'ontologia fondamentale che assuma a proprio tema l'ente privilegiato ontologico-onticamente, l'Esserci, al fine di portarsi di fronte al problema cardinale, cioè di fronte al problema del senso dell'essere in generale. Dalla ricerca stessa risulterà che il senso metodico della descrizione fenomenologica è l'*interpretazione* (*Auslegung*). [...] L'ontologia e la fenomenologia non sono due diverse discipline che fanno parte della filosofia assieme ad altre. I due termini denotano entrambi la filosofia, nel suo oggetto e nel suo procedimento. La filosofia è ontologia universale e fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica *dell'esistenza*, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto dove l'indagine *sorge* e infine *ritorna*" (*Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, § 7 A, C; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 47, 55-56, 58-59).

Fondamento

Termine essenziale per il discorso filosofico, anche perché la filosofia ha, per lo più, inteso se stessa come sapere fondamentale. Il termine mantiene però una molteplicità di significati non facilmente riducibili all'unità. Nel linguaggio ordinario viene inteso come base o come struttura portante di una costruzione, mentre nell'uso teoretico si possono distinguere due principali significati, uno forte e uno debole. Secondo il significato forte, per fondamento, si deve intendere il principio primo, evidente e/o innegabile sia del processo logico, discorsivo, dimostrativo, sia della considerazione ontologica della realtà. Nel primo caso si dirà che il principio fondante della logica si raccoglie nel principio di non → contraddizione, nel secondo caso per fondamento s'intende il principio a cui necessariamente de-

ve riferirsi ultimamente l'*essere* di ogni cosa. Secondo il significato debole, praticato specialmente in età contemporanea, il termine fondamento indica le basi, sempre provvisorie e aggiornabili, dei singoli saperi speciali (per esempio: "fondamento dell'etica", "fondamento della scienza fisica" ecc.). Ma con questo siamo fuori della filosofia propriamente detta. Se a questa si riconosce il diritto d'essere, *in prima istanza*, scienza dell'essere in generale, dell'essere in quanto essere, si deve poi riconoscere che per essa il fondamento va inteso in senso forte, quale principio assoluto e incondizionato a cui riferire ogni realtà.

Intenzionalità

In generale con i termini "intenzionalità", "intenzionale" è indicato un qualsivoglia atto umano – volitivo o rappresentativo che sia – volto ad altro da sé, indipendentemente dall'esserci o meno di questa alterità. La nozione fu inizialmente usata in campo pratico per indicare il riferimento a qualcosa di voluto, amato, desiderato ecc., donde il significato corrente del termine intenzione. Nella filosofia contemporanea il termine ha assunto un particolare rilievo in gnoseologia. F. Brentano, riprendendo la nozione dalla tradizione scolastica, in particolare da Tommaso d'Aquino, ha considerato l'intenzionalità come fenomeno psichico, come portatrice di un "oggetto immanente" nella coscienza: nella rappresentazione la cosa è semplicemente presente nella coscienza, nel giudizio è asserita come vera o come falsa, nel sentimento viene amata o odiata. Così, nei diversi modi della vita intenzionale, lo stesso oggetto viene ad assumere sensi diversi. Ciò che dunque definisce l'intenzionalità è non la cosa intenzionata, bensì il modo d'intenzionarla, il modo in cui viene portata a coscienza. L'impostazione di Brentano è ripresa e sviluppata da E. Husserl, per il quale l'intenzionalità corrisponde appunto al particolare modo e alla diversità in cui si costituisce il rapporto soggetto-oggetto. La diversità di cui parla Husserl, alludendo ai diversi modi dell'intenzionalità (percezione, immaginazione, valutazione, desiderio ecc.), intesi sempre come "coscienza-di", assume un ruolo fondamentale nell'ambito della fenomenologia trascendentale. Ciò che ora appare decisivo non è più, come per Cartesio, il problema se ciò che è pensato sia effettivamente esistente, bensì il *modo* con cui ciò che è dato viene portato a coscienza. Si tratta di sapere come il mondo è per me. È dunque, non un'illusione, bensì l'analisi di questo o

quel modo intenzionale che decide del *campo di realtà* della cosa intenzionata. In altri termini, e con un esempio, ciò che ora è in questione non è più la *realtà in sé* di quell'albero che sta nel giardino e che mi è dato a vedere, bensì l'albero *in quanto* è percepito o immaginato nei modi, nei "sensi" che via via riceve nella mia cognizione. Ciò non significa, però, che questi modi dell'essere *nella coscienza* siano *essere, creazione della coscienza*: quando *immagino* Giove, io sono *immaginante* Giove, ma non per questo Giove è un mio modo d'essere, *io non sono* Giove. La riflessione sul "Giove intenzionato" abilita dunque ad affermare non la posizione o meno della realtà di Giove, ma il senso che di questa realtà viene colto nella coscienza.

Lógos

Il termine (dal greco *lógos, leghén*: raccogliere, contare, anche scegliere e di conseguenza, nel greco classico, raccontare, dire, parlare) indica essenzialmente il mondo della conoscenza intellettuale, secondo una stratificazione di significati. *Lógos* è infatti intelligenza (nella sua valenza intuitiva come intelletto e nella sua valenza discorsiva come ragione), ma è pure oggetto dell'intelligenza (concetto, giudizio, ragionamento). È anche espressione dell'intelligenza (parola, proposizione, argomentazione e, in generale, discorso). Nella più autentica tradizione metafisica il termine indica anche la "ragione" del mondo, il principio originario e portante dell'essere, infine – per dirla col primo frammento di Eraclito – il divino principio "secondo il quale tutte le cose accadono". Il pensiero contemporaneo ha peraltro esplorato ampiamente anche la configurazione simbolica del *lógos*, ossia il rapporto tra il *lógos* e il mondo dell'immaginario: siamo in tal senso nella dimensione estetica del *lógos*, così come viene a esprimersi in figure come la metafora, l'allegoria e simili.

Metafisica

In senso letterale (dal greco: *metà tà physikà*), il termine significa le realtà che stanno oltre il mondo della natura sensibile. Il termine comparve, ma probabilmente era già stato coniato, come titolo dato ai 14 libri aristotelici di "filosofia prima", collocati dal loro editore, Andronico di Rodi, dopo (*metà*) i libri di fisica. Ben presto l'analogia tra la collocazione materiale dei libri aristotelici (dopo la *Fisica*) e la collocazione teorica del mondo che è al di là della natura

(*phýsis*), fece sì che per “metafisica” s’intendesse non più la collocazione dei libri nel corpus aristotelico, bensì l’oggetto di quei libri, che è per Aristotele la *scienza dell’ente in quanto ente*. In questo senso la parola ha poi assunto il suo significato più classico. L’*in quanto* della formula si chiarisce dicendo che più propriamente la metafisica è scienza dell’ente in quanto essere. Con questo si viene a dire che l’essere è ciò per cui l’ente semplicemente è: l’essere dunque come fondamento dell’ente. E poiché l’ente, ogni ente, tutto l’ente, è fondato nell’essere, la metafisica, pensando l’ente nel suo essere, lo pensa nella totalità che lo comprende. In tal senso, come scienza dell’essere, la metafisica è scienza dell’intero.

Natura

La parola latina *natura* (dal latino *nascor*, venire a essere per generazione) traduce il greco *phýsis* (da *phúō*, genero, porto all’essere). Nella modulazione dei primi filosofi, si pensi a Eraclito o a Parmenide, il riferimento alla *phýsis* è appunto il riferimento al fondo originario dell’essere, alla potenza in cui sono tutti gli enti: presenza eterna che tutto porta a presenza. Con Platone e soprattutto con Aristotele il significato di natura si dà, però, già in un senso più ristretto, nel senso empirico, sensibile con cui se ne dice nella modernità. Da questo significato ristretto sono poi nate le contrapposizioni in cui l’essere si divide in sensibile e sopransensibile, natura e spirito, natura e storia ecc. In senso derivato e anche più ristretto, dal significato più originario del termine, natura sta anche per presenza, ciò che fa essere un ente per quello che è.

Noumeno

Termine di origine greca che, alla lettera, significa “il pensato”. In Platone, nel *Timeo*, viene contrapposto a “sensibile” e quindi assunto il significato di “intelligibile”. Nel pensiero moderno il termine ha assunto un particolare rilievo in Kant che lo contrappone a “→ fenomeno”: il fenomeno è null’altro che l’apparire della realtà, ciò di cui ci è offerto nell’esperienza e di cui ci è data la possibilità di determinarlo concettualmente secondo categorie e giudizi; ma la conoscenza fenomenica non esaurisce la realtà di un ente, non raggiunge la sua unità costitutiva e profonda – la *cosa in sé* –, che dev’essere supposta ma non può essere conosciuta. Si tratta di una supposizio-

ne non arbitraria, ma necessaria: la ragione lo esige, perché senza un principio unitario che giustifichi gli aspetti visibili della realtà, questi resterebbero inspiegabili nella loro connessione e nel loro darsi. Può, al riguardo, valere sinteticamente questa definizione che Kant dà del noumeno negli scritti della tarda maturità: “La cosa in sé (*ens per se*) non è un altro oggetto, bensì un’altra relazione (*respectus*) della rappresentazione allo stesso oggetto, per pensare quest’ultimo non analiticamente, ma sinteticamente, come il complesso (*complexus*) delle rappresentazioni intuitive in quanto fenomeni” (*Opus postumum*, XXII, 26).

Ontico, ontologico

Ontologico è il termine che designa l’ente nella sua verità o nel suo senso. *Ontico* è invece il termine che designa l’ente come una determinazione dell’essere, nella sua differenza dall’essere e nella distinzione dal suo *lógos*.

Ontologia

È alla lettera la “scienza di ciò che è”, dove “è” raccoglie i significati, anzitutto, dell’*esistere* (dell’*esistente*), ma insieme, di *ciò che esso è* (detto in relazione all’ \rightarrow *essenza*). Nel greco *tò ’ōn* sono compresi entrambi.

Percezione

Si dice della cognizione in cui qualcosa è dato in presenza o, per usare un termine husserliano, “in carne e ossa”. In tal senso la percezione si distingue dall’immaginazione per la quale qualcosa è data solo in assenza.

Possibilità

Di un ente si dice in generale che è possibile in quanto non è contraddittorio che sia. Il termine vale sia che ci si riferisca a qualcosa di effettivamente reale, sia che ci si riferisca a qualcosa che è soltanto pensato. In tal senso si distingue dal concetto di \rightarrow *potenza*, che invece implica una concreta, effettiva capacità di realizzarsi. La nozione di possibilità implica, come ha fatto notare I. Kant, una dimen-

sione formale, logica (la non contraddittorietà), ma anche una dimensione materiale, un contenuto concreto di cui si può dire che non è impossibile che sia. Per esempio, possiamo dire senza contraddizione che il quadrato dell'ipotenusa equivale in un triangolo alla somma dei quadrati sui cateti, ma questo non si potrebbe dire senza riferirsi appunto ai cateti, ai lati, al triangolo. Va notato in generale che la possibilità d'essere implica per se stessa la possibilità di non essere. In tal senso il concetto di possibilità si oppone a quello di necessità e coincide con il concetto di *contingenza*.

Potenza

Il termine si chiarisce in relazione a quello di *atto* e indica la effettiva capacità (in greco, *dýnamis*), il concreto principio che nel divenire permette il venire a essere di un ente o, più in generale, il mutamento, sia in peggio sia in meglio, di un ente. Aristotele scrive, fra l'altro: "In un primo senso, si dirà potente ciò che possiede un principio di movimento o di mutamento (infatti anche ciò che può produrre riposo è qualcosa di potente) in altra cosa o in una stessa cosa in quanto altra" (*Metaphisica*. V, 12, 1019 a 33-34). In questo senso la nozione di potenza si distingue da quella di \rightarrow possibilità, nozione che semplicemente indica la non contraddittorietà di qualcosa, sia che lo si consideri reale, sia che lo si consideri come pensabile.

Presenza

Diciamo presente ciò che si dà nell'immediato, in \rightarrow evidenza. Si deve distinguere la presenza in senso soggettivo e in senso oggettivo: nel primo caso la presenza equivale all'ambito in cui e per cui qualcosa si dà a vedere; nel secondo caso il presente è ciò che si dà nella presenza, come suggerisce il corrispondente latino *praesens*, ciò che sta *davanti*. Questo stare davanti dice appunto di un soggetto che "ha in presenza" qualcosa. Nel suo rimando al senso di evidenza, la presenza equivale anche a *certezza*: certezza della cosa e certezza del sé o autocoscienza.

Senso, significato

Il termine "senso" ha molti significati sia nel linguaggio corrente, sia nel linguaggio filosofico, dove può essere parola chiave per diversi

settori, si tratti di logica, di ontologia o si tratti di estetica, di etica ecc. Si pensino infatti derivati come *sensibilità*, *senso comune*, *buon senso*, *senso del bello*, *senso religioso*, *senso morale* ecc. Spesso, soprattutto nel linguaggio corrente, il termine “senso” viene usato come sinonimo del termine “significato”. Un’approfondita distinzione dei termini può portarci a intendere meglio la peculiarità e, in certo modo, il carattere fondativo del termine “senso” rispetto al termine “significato”. Per quest’ultimo ci si deve riferire al processo comunicativo per cui un segno (espressione linguistica) o un enunciato sta per un oggetto o un fatto. Ciò detto, appare sempre illuminante – sebbene densa di possibili sviluppi e anche ampiamente discussa nel pensiero contemporaneo – la distinzione formulata da F. L. G. Frege fra segno (*Sinn*) e significato (*Bedeutung*). Pensando a un segno, scrive Frege, “dovremmo collegare a esso due cose distinte, cioè non soltanto l’oggetto denotativo che si chiamerà il riferimento di quel segno, ma anche il senso del segno, che indicherà il modo in cui quell’oggetto ci è dato” (*Über Sinn und Bedeutung*, in *Funktion, Begriff und Bedeutung*, Göttingen 2002, p. 24). Il significato dunque corrisponde all’oggetto cui ci riferiamo nell’enunciato, mentre il senso corrisponde a ciò di cui si dice a proposito di quell’oggetto, al modo e al contenuto dell’informazione, infine anche al valore della cosa di cui parliamo.

Trascendentale

Questo termine in senso ontologico qualifica l’essere come tale e tutte le esplicitazioni che lo connotano. In questo senso indica le *condizioni universali, intrascendibili*, per cui ogni realtà si qualifica nell’essere. Nel pensiero classico valgono come trascendentali termini come ente, cosa, qualcosa, unità, verità, bellezza: termini che appunto devono dirsi sempre di ciò che è. Il significato di trascendentale, da non confondere con “trascendente”, va anche distinto da “categoriale”: le categorie sono infatti condizioni comprensive, ma non universali, e valgono entro certe dimensioni o regioni dell’essere. Tali sono, per esempio, le categorie di quantità, di qualità, di relazione ecc., che infatti sono predicabili solo in certi casi o in certi ambiti dell’essere. Nel pensiero moderno la nozione di trascendentale, in particolare con I. Kant, assume un rilievo principalmente gnoseologico e viene così a indicare le *condizioni costitutive del pensare*. Si può tuttavia notare che le due accezioni di “trascendentale”

non sono in contrasto e che anzi la nozione ontologica in vera e fondata quella gnoseologica. È, infatti, possibile mostrare come lo stesso uso trascendentale praticato da Kant, dalle forme *a priori* di spazio e tempo sino alle *Idee* primarie della *ragione*, si regge solo nel riferimento del pensiero alla “cosa in sé”, ossia ultimamente all'Essere.

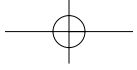
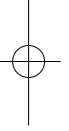
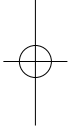
Trascendenza, trascendente, trascendere

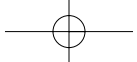
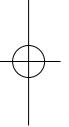
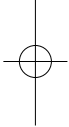
Con “trascendente” indichiamo ciò che va oltre i limiti e le determinazioni dell'esperienza umana, oppure l'operazione che effettua un oltrepassamento, un “trascendere”. Nel primo senso trascendente può indicare, a livello gnoseologico, ciò che esiste indipendentemente dalla conoscenza (per esempio, una cosa rispetto al suo essere conosciuta) e in generale l'essere rispetto al conoscere. In senso metafisico, si dice che l'infinito, il fondamento dell'esserci è per se stesso assolutamente altro da ciò che è posto finitamente in essere: è per eccellenza il trascendente, “trascendenza”. In questo senso il concetto di trascendenza richiama quello di “differenza ontologica” e si distingue da ogni asserto rigidamente immanentistico. Il termine trascendenza vale anche in un'altra accezione d'altro genere, in senso più propriamente antropologico. Nella filosofia contemporanea si è, infatti, accentuato il significato di trascendente e di trascendenza per esprimere l'operazione o l'attività dell'umano trascendere. Ciò avviene, per esempio, in E. Husserl, per il quale la percezione immanente che la coscienza ha di se stessa va distinta dalla percezione trascendente che la coscienza ha delle cose. In senso più lato, si parla ancora dell'uomo come trascendenza, cioè come capacità di desituarsi e di dispiegarsi in un incessante processo di *ex-sistentia* (→ esistenza). In questo senso si è parlato, nella seconda parte di questo libro, della persona come trascendenza verso il mondo, verso altri, verso un senso assoluto e originario dell'essere.

Verità, vero

Il concetto di verità è relativo al rapporto di conoscenza e, come tale, al nesso *intenzionale* rispetto all'essere. Per → *intenzionalità* deve appunto intendersi il modo in cui la realtà è data nella coscienza. Nell'ambito del nesso intenzionale la verità può allora definirsi come adeguazione della coscienza alla cosa conosciuta (*adaequatio intellectus et rei*) o anche come manifestazione, disvelamento d'essere.

Nel primo senso ci si riferisce in particolare al movimento intenzionale della coscienza, nel secondo senso ci si riferisce più propriamente al darsi dell'essere alla coscienza. Un'espressione di Tommaso d'Aquino vale a coniugare i due riferimenti: "... poiché il vero è nell'intelletto quando questo è conforme alla cosa conosciuta, è necessario che la ragione del vero (*ratio veri*), dall'intelletto alla cosa conosciuta sia derivata, sì che anche le cose si dicano vere in quanto hanno un certo ordine all'intelletto" (*Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1). La versione ontologica di questa conclusione dà conto dell'asserto scolastico per cui ogni cosa è vera: *omne ens est verum* (ogni ente è vero). La duplice definizione della verità, dal punto di vista dell'intelletto e dal punto di vista della cosa, può essere raccolta nell'unità del termine "ontologia". Scindendo il termine possiamo parlare di una verità logica, riferendoci all'esercizio del conoscere, e di verità ontica (→ ontico/ontologico) riferendoci all'intelligibilità della cosa, alla sua affinità e intimità con l'intelligenza. La condizione ultima dell'intelligibilità va poi cercata nell'essere che diversamente si dà nel molteplice dell'ente, nella radice prima d'ogni essere, senza di cui – come dice Aristotele – "non c'è nulla che pensi" (*De anima*, G 4-5, 429 a 10-430 a 25).





BIBLIOGRAFIA

- Aa. Vv., *Actes du Colloque G. Bastide, Appartenance et présence d'un philosophe français*, Toulouse 1990.
- Aa. Vv., *Dialektik und Dynamik der Person*, Köln 1963.
- Aa. Vv., *Jacques Maritain e il pensiero contemporaneo*, Milano 1985.
- Aa. Vv., *Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse 1995.
- Aa. Vv., *Jean Lacroix: témoignages et documents*, Lyon 1988.
- Aa. Vv., *La pensée philosophiques et religieuse de M. Nédoncelle (Actes du Colloque de Strasbourg, 21-22, 3, 1979)*, Paris 1981.
- Aa. Vv., *Mounier trent'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 1981.
- Aa. Vv., *Per una metafisica della persona*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 2 (2006).
- Aranguren, L. A., *Jean Lacroix*, Madrid 1998.
- Arata, C., *Persona ed evidenza nella prospettiva classica*, Milano 1963.
- Ayer, J., *The concept of person and other essays*, London 1966; tr. it., *Il concetto di persona e altri saggi*, Milano 1966.
- Bellino, F., *Persona e ragionevolezza*, Bari 1997.
- Beni, O., *La persona umana. Origine e metafisica*, Roma 1967³.
- Bianchi, I. A. (a cura di), *Etica e persona. Tra sentimento e ragione*, Milano 2004.
- Bombaci, N., *Una vita, una testimonianza. Emmanuel Mounier*, Messina 1999, 345-352.
- Borghesi, M., Guardini, R., *Dialettica e antropologia*, Roma 1990.
- Bouchet, H., *Introduction à la philosophie de l'individu*, Paris 1949.
- Bucarelli, M., *Saggio introduttivo*, in Landsberg, P. L., *Scritti filosofici*, vol. I, Cinisello Balsamo 2004.
- Calvo, A., *Introducción al pensamiento de Jean Lacroix*, Madrid 1992.
- Carlini, A., *Il problema della personalità nella storia della filosofia*, in *Il mito del realismo*, Firenze 1936.
- Cesarone, V., *Libertà, ragione e corpo*, Padova 2006.
- Coq, G. (a cura di), *E. Mounier. L'actualité d'un grand témoin*, Paris 2003.

- Danese, A., *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno della persona*, Roma 1984.
- Danese, A., *La questione personalista*, Roma 1986.
- Danese, A. (a cura di), *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*, Roma 1987.
- Danese, A., Di Nicola G. P., *Ethique et personalisme*, Louvain-la-Neuve 1989.
- Danese, A. (a cura di), *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, Roma 1991.
- Danese, A. (a cura di), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale nel centenario della nascita*, 2 voll., Roma 2005.
- David, A., *La structure de la personne humaine. Limite actuelle entre la personne et la chose*, Paris 1955.
- Degl'Innocenti, U., *Il problema della persona alla luce di s. Tommaso*, Roma 1967.
- Dehò, A., *Alla scoperta della persona umana*, Padova 1967.
- Derisi, O., *La persona, su esencia, su vida y su mundo*, La Plata 1950.
- Descos, P., *Individu et personne*, in "Archives de Philosophie", 2 (1938).
- Domenach, J.-M., *Il personalismo*, in Aa.Vv., *Enciclopedia del Novecento*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. V, Roma 1980, pp. 311-318.
- Domenach, J.-M., *E. Mounier*; tr. it. a cura di Bombaci, N., Lamacchia, A., Bari 1996.
- Filloux, I.-J.-C., *La personnalité*, Paris 1967⁶.
- Finance, J. de, *Connaissance de l'être*, Paris 1966.
- Galeazzi, G., *Jacques Maritain un filosofo per il nostro tempo*, Milano 1999.
- Girardi, G., *Ente e persona in ontologia*, in Mancini, I. (a cura di), *L'essere*, Roma 1967, pp. 368-408.
- Gobry, U., *La personne*, Paris 1966².
- Greich, I., *Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble 2001.
- Gusdorf, G., *La découverte de soi*, Paris 1948.
- Hare, R., *Moral Thinking. Its Levels. Method and Point*, Oxford 1981; tr. it. di Sabattini, S., *Il pensiero morale: livelli, metodi, scopi* 1989.
- Hirzel, R., *Die Person. Begriff und Name derselben im Altertum*, München 1914.
- Husserl, G., *Person, Sache, Verhalten*, Frankfurt 1969.
- Iervolino, D., *Introduzione a Ricoeur*, Brescia 2003.

- Lacroix, J., *Le personalisme comme anti-idéologie*, Paris 1972; tr. it. di Botto, E., *Il personalismo come anti-ideologia*, Milano 1974.
- Lamacchia, A., *Mounier. Personalismo comunitario e filosofia dell'esistenza*, Bari 1993.
- La Pira, G., *Il valore della persona umana*, Milano 1947; nuova edizione, Firenze 1957.
- Laschewski, A., *Person und Bildung Überlegungen in Grenzgebiet von Philosophischer Anthropologie und Bildungstheorie im Anschluss an P. L. Landsberg*, 2 voll., Dettelbach-Amsterdam 1998.
- Limone, G., *Tempo della persona e sapienza del possibile*, 2 voll., Napoli 1988.
- Lorenzini, M., *L'uomo in quanto persona*, Bologna 1990.
- Lugmayer, R., *Philosophie der Person*, Salzburg 1956.
- Melchiorre, V., *Il metodo di Mounier*, Milano 1960.
- Melchiorre, V., *Corpo e persona*, Genova 1991².
- Melchiorre, V. (a cura di), *L'idea di persona*, Milano 1996.
- Milano, A., *Persona in teologia*, Napoli 1984.
- Milano, A., Pavan, A. (a cura di), *Persona e personalismi*, Napoli 1987.
- Michel, A., *Hypostase in Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. VII, coll. 369-437.
- Michel, A., *L'évolution du concept de persanne dans les rapports de la philosophie chrétienne avec la théologie*, in "Revue de Philosophie", 1919.
- Montefiore, A. (a cura di), *Philosophy and Personal Relations*, London 1973.
- Muñoz Alonso, A., *La persona humana. Aspectos filosófico, social y religioso*, Saragoza 1962.
- Nagel, T., *The Possibility of Altruism*, Princeton (New Jersey) 1978; tr. it. di Scognamiglio, R., *La possibilità dell'altruismo*, Bologna 1994.
- Narciso, E., *L'uomo come persona. Introduzione alla scienza dell'educazione*, Roma 1975.
- Nepi, P., *Il valore persona. Limiti di un personalismo morale*, Roma 1993.
- Nepi, P., *Individui e persona*, Roma 2000.
- Nikl, P., *J. Maritain. Eine Einführung in sein Leben und Werk*, Paderbon 1992.
- Noonan, H. (a cura di), *Personal Identity*, Aldershot 1993.
- Palumbo, G., *La fondazione critica del problema della persona*, Palermo 1956.

- Papini, R. (a cura di), *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa*, Milano 1981.
- Papini, R., *Cinquantenaire*, numero speciale di "Esprit" 1983, I.
- Papini, R., *Le personalisme d'E. Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, Paris 1985.
- Pareyson, L., *Esistenza e persona*, Genova 1983⁵ [1950].
- Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford 1984; tr. it. di Rini, R., *Ragioni e persone*, Milano 1989.
- Pavan, A., *Il personalismo comunitario*, in Aa. Vv., *Il pensiero politico di J. Maritain*, Milano 1974, pp. 44-123.
- Pavan, A. (a cura di), *Dire persona*, Bologna 2003.
- Pezzella, A.M., *L'antropologia filosofica di E. Stein. Indagine fenomenologica sulla persona umana*, Roma 2003.
- Piat, C., *La personne humaine*, Paris 1897.
- Poma, A., *Saggio introduttivo a M. Buber, Il principio dialogico*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 36-53.
- Possenti, V., *Il principio-persona*, Roma 2007.
- Pradine, M.-T., Laffont, I.-P., *G. Bastide, philosophe de la valeur*, Privat, Toulouse 1970.
- Quaglia, N., *Filosofia e religione nel pensiero di M. Nédoncelle*, Torino 1971.
- Ratschow, C. H., *Die Einheit der Person*, Halle 1938.
- Rheinfelder, H., *Das Wort "Persona, Geschichte seiner Bedeutungen*, Halle 1928.
- Ricoeur, P., *Une philosophie personaliste*, in "Esprit" 18 (1950), 194, pp. 860-887.
- Ricoeur, P., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1992, sezione *La personne (Meurt le personalisme, revient la personne [1983]; Approches de la personne [1990])*; tr. it. di Bertolotti, I., *La persona*, Brescia 1997.
- Rigobello, A. (a cura di), *Il personalismo*, Roma 1975.
- Rigobello, A. (a cura di), *Persona e norma nell'esperienza morale*, L'Aquila 1982.
- Rigobello, A. (a cura di), *Lessico della persona umana*, Roma 1986.
- Rigobello, A., *L'estraneità interiore*, Roma 2001.
- Riva F., *La rinuncia al Sé. Intersoggettività ed etica pubblica*, Roma 2002.
- Rizzi, G., *L'uomo in Maritain*, Roma 1990.
- Rorty, A. O. (a cura di), *The identities of Persons*, Berkeley-Los Angeles 1976.

- Santini, E., *Esistenza e opposizione. Ermeneutica della libertà in Romano Guardini*, Roma 1994.
- Schilpp, P. A., Friedman M. (a cura di), *Martin Buber*, in "Philosophischen des XX Jahrhunderts", Stuttgart 1963.
- Schvan, A., Welte, B. (a cura di), *Person und Verantwortung*, Düsseldorf 1980.
- Siegwalt, G., *Nature et histoire. Leur réalité et leur vérité. Étude systématique sur le problème de l'ontologie du personalisme*, Leida 1965.
- Simonotti, E., *Paul Louis Landsberg. Filosofia dell'uomo e resistenza*, in "Humanitas", 61 (2006), pp. 320-329.
- Spaemann, R., *Personen²*, Stuttgart 1998; tr. it. di Allodi, L., *Persone*, Bari 2006.
- Strawson, P., *Individuals*, London 1959; tr. it. di Benciguerra, E., *Individui: saggio di metafisica descrittiva*, Milano 1978.
- Vansina, F., *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire, 1935-2000*, Leuven 2000.
- Vidal Gil, E. J., *Filosofia, derecho y política en Jean Lacroix*, Madrid 1998.
- Williams, E., *Problems of the Self*, Cambridge 1973, tr. it. a cura di Veca, S., *Problemi dell'io*, Milano 1990.
- Winckelmans de Cléty, Ch., *L'univers des personnes*, Bruges-Paris 1969.
- Winock, M., *Histoire politique de la revue "Esprit" 1930-50*, Paris 1975.
- Woityla, K., *Persona e atto*, Citta del Vaticano 1982.
- Zambon, G., *La persona umana*, Verona 1940.
- Zwierlein, E., *Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei P.L. Landsberg*, Würzburg 1989.

INDICE DEI NOMI

- Agostino 92, 103, 111, 147, 163,
 165-166, 233-234, 249, 251
 Aristofane 210, 212-213, 217,
 220-221, 229
 Aristotele, 50, 150-151, 158-159,
 162, 164-165, 254-256, 261,
 267, 269, 272
 Arnauld, A. 173

 Banfi, A. 93, 95-98
 Barth, K. 61
 Basso, L. 126
 Bastide, G. 52, 56-57
 Beauvoir, S. de 188
 Benveniste, E. 224
 Bloch, E. 247-249
 Blondel, M. 37
 Boezio, S. 12, 184
 Bonaventura da Bagnoregio 162
 Bontadini, G. 92
 Brightman, E. Sch. 28
 Browne, B. P. 27
 Buber, M. 61, 75, 76-83
 Buddha, 19
 Bultmann, R. 61

 Carlini, A. 92-94, 109
 Cartesio, R. 12, 93, 157, 166-167
 169-171, 173-174, 177, 191,
 259, 265
 Cesare, G. 150
 Chodorow, N. 226

 Claudel, P. 106
 Condillac, E. B. de 174-175

 Danese, A. 127
 Dante, A. 153-154
 Deschamps, L.-M. 250
 Di Nicola, G. P. 127
 Diogene, L. 161
 Domenach, J.-M. 36
 Dossetti, G. 126

 Ebner, F. 77-78
 Eckhart 19
 Engels, F. 247-249
 Epitteto 151-152, 197-198
 Eraclito 33, 195, 220, 266-267
 Erikson, E. H. 225-226, 228-229
 Ezechiele 221

 Fichte, J. G. 93, 255
 Fourier, F.-M.-Ch. 250
 Freud, S. 230
 Fromm, E. 18-20, 22-23

 Gallupi, P. 176
 Garrigou-Lagrange, R. 48
 Gentile, G. 93, 257
 Gesù di Nazareth 19, 82
 Gilligan, C. 226-227
 Giovanni evangelista 90, 221
 Guardini, R. 61, 83, 85-86, 88-
 90

- Hegel, G. W. F. 177, 181, 192, 202, 203, 214, 218, 221, 236, 254-257, 262
- Heidegger, M. 61, 110, 194, 255, 262, 263
- Hobbes, Th. 169-170, 173
- Hocking, W. E. 28
- Holbach, P. H. D. barone d' 171-173
- Hovison, G. H. 27-28
- Husserl, E. 13, 54, 61, 62-65, 69, 74, 110, 174, 177, 180, 181, 185, 188, 218, 255, 258-259, 262-263, 265
- Huxley, A. 250
- Jaspers, K. 61
- Jonas, H. 239
- Kant, I. 110, 121, 173, 187, 191, 216, 244-246, 249, 255-257, 259, 262, 267-268, 270-271
- Kierkegaard, S. 61, 81, 82, 141, 181, 200-203, 207, 214, 219, 237, 242
- Laberthonnière, L. 37
- Lacroix, J. 37-38
- Lamacchia, A. 127-129
- La Mettrie, J. O. de 171-173
- Landsberg, P. L. 37, 39, 42-44
- La Pira, G., 126
- Lazzati, G. 126
- Leibniz, W. 172, 194
- Levinas, E. 231
- Limone, G. 127, 130-132, 134, 135
- Maine de Biran, F.-P. 175, 178
- Malebranche, N. 167-169
- Marcel, G. 24-25, 29, 32, 174, 177, 182, 220
- Maritain, J. 25-26, 47-53, 92, 125-127, 136
- Marx, K. 19-21, 107, 247-249, 257
- Mendeleev, D. I. 133
- Merleau-Ponty, M. 174, 177, 179, 181, 185, 216
- Moro, A. 126
- Mounier, E. 13, 17, 29-37, 42, 47, 52-53, 83, 92, 125-129, 131, 135-136, 148
- Mozart, W. A. 202, 230
- Nédoncelle, M. 52-54
- Nietzsche, F. 34, 173
- Olivetti, A. 126
- Orwell, G. 250
- Pareyson, L. 114-116, 118-120, 122, 125
- Pascal, B. 121
- Pavan, A. 127, 135-137, 139
- Perotti, G. 127
- Petrarca, 153
- Planck, M. 236-237
- Platone 92, 111, 114, 121, 142, 147, 152, 156-160, 177, 194, 210, 212-213, 229, 247-248, 250-251, 254, 256-257, 261, 267
- Plessner, H. 242-243, 252
- Plotino 121, 159-160
- Plutarco 150
- Porfirio 160, 163
- Renouvier, C. 28-29, 37
- Riccardo di S. Vittore 12, 184

- Ricoeur, P. 43-47, 238, 246
Rigobello, A. 108-114, 127
Rosmini, A. 176-177
Royce, J. 27
Ruyer, R. 250
- Sartre, J.-P. 174, 177, 181-182,
189, 203-207, 214-215, 257
Scheler, M. 37, 39, 60, 65-68,
177, 181, 258
Schopenhauer, A. 178, 180
Secrétan, Ch. 37
Shakespeare, W. 152
Socrate 164, 210, 213, 217, 256
Spinoza, B. de 93, 168-169, 190,
234
- Spirito, U. 92
Stefanini, L. 92, 99, 100-101,
103-109, 111, 127
Stein, E. 61-62, 68-70, 72-75,
258
Stoller, R. 226
Sturzo, L. 125
Sulpicio, S. 152
- Tommaso d'Aquino 18, 51, 68,
164-166, 184, 260-261, 265,
272
Toniolo, G. 125
Zambrano, M. 53, 58-59

