

Pietro Birtolo

LA FILOSOFIA E LA DOMANDA SULL'UOMO

1. *Nuovo bisogno di filosofia.*

Chi siamo? Donde proveniamo? Dove andiamo?. Queste sono domande ineludibili. E' inutile cercare un'evasione, perché, prima o dopo, si presentano. Sarà la scomparsa di una persona cara, sarà un'infermità, un avvenimento non aspettato a richiamare la nostra riflessione su questi problemi e più in generale sul senso della vita. Se qualcuno è riuscito a eludere questo passaggio obbligato durante tutta la sua vita, sarà al traguardo finale che egli si interrogherà inesorabilmente, tragicamente. La filosofia da sempre ha fatto riflettere su queste domande sottolineandone l'insopprimibilità e affermando l'importanza dell'istanza trascendentistica ai fini di una risposta soddisfacente.

Sono le domande complesse della filosofia, la quale «giustifica il proprio esercizio - come scrive Signore - in nome della propria capacità/finalità di pensare la complessità, attraverso la complessità», al contrario delle scienze specialistiche, che, «secondo un imperativo categorico dettato da un'esigenza di sopravvivenza, devono tendere alla semplificazione, alla riduzione della complessità»¹.

Le scienze, infatti, si limitano a parti del mondo; la filosofia, invece, riguarda la totalità del mondo, includente anche il rapporto valori-realtà. Questo rapporto è il solo, secondo Rickert, che apre effettivamente la strada

¹ M. SIGNORE, *Introduzione* H. RICKERT, *Filosofia valori teoria della definizione*, a cura di Mario Signore, Lecce, Milella, 1987, p. XIII.

ad una *Weltanschauung* «che sia più di una semplice spiegazione della realtà»², perché - come osserva Signore - «al di là del metodo e del procedimento, permette di 'pensare' la realtà anche oltre i limiti e i fallimenti delle scienze oggettivanti»³.

Una *Weltanschauung* «che sia più di una semplice spiegazione del mondo» è possibile soltanto in base ad una filosofia dei valori. «E' necessario - scrive Rickert - comprendere il valore della cultura nella sua molteplicità storica per comprendere il significato della nostra vita attraverso l'interpretazione dal punto di vista dei valori. Soltanto allora sarà possibile rispondere alle domande: a che cosa miriamo? Qual è lo scopo della nostra vita? Cosa dobbiamo fare?»⁴.

La filosofia, comprendendo e interpretando i valori, unifica il mondo della realtà oggettiva ed il mondo del significato, che l'antico contrasto tra soggetto ed oggetto opponeva tra loro come due realtà, ed offre un'interpretazione del senso della vita reale. Financo «il lavoro delle scienze oggettivanti - afferma Rickert - diventa, per ciò che riguarda i valori teorici su cui si basa e il suo significato intrinseco, oggetto della filosofia»⁵. In tal modo, «tutti i problemi della realtà, che si presentano irrisolvibili per le scienze, trovano, trasformati in problemi teorici di valori e di significato, il loro posto in questa filosofia dell'interpretazione del significato»⁶. Da sempre la filosofia ha tentato «sia l'interpretazione di singole aree della vita, sia il significato universale della nostra esistenza»⁷.

La crisi delle scienze - come ha dimostrato appunto Husserl - è crisi del loro significato per la vita umana, della loro applicazione che produce la tecnicizzazione del mondo come destino della nostra epoca. «Ancora una volta - come scrive Signore - è richiesta l'opera del filosofo e della filosofia per mettere a nudo la graduale perdita di umanità, indicata come costo inevitabile delle urgenze del progresso scientifico, e che produce di fatto la perdita della libertà, la scissione sempre più irreparabile tra teoria e azione, la totale deresponsabilizzazione della ricerca»⁸. La filosofia, dunque, rappresenta lo strumento di vigilanza contro le possibili applicazioni della

² H. RICKERT, *Filosofia valori teoria della definizione*, cit., p. 28.

³ M. SIGNORE, *Introduzione*, cit., p. XVI.

⁴ H. RICKERT, *Filosofia valori teoria della definizione*, cit., p. 28.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Op. cit.*, p. 29.

⁸ M. SIGNORE, *Introduzione AA. VV., Husserl La "crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, a cura di Mario Signore, Milano, Franco Angeli, 1985, p. 9.

scienza a danno del genere umano, richiamando alle proprie responsabilità tutte le soggettività, «sollecitate a scoprire in se stesse, nella loro intenzionalità, il 'mondo' e l'umanità colti nella loro genesi costitutiva, nel loro *telos* intrinseco, nel dinamismo genetico, nella loro origine storica, in definitiva il significato teologico di tutte le esperienze, che le garantisce ancora una volta, contro l'inevitabile de-responsabilizzazione che consegue al pre-giudizio evoluzionistico, che in definitiva non può che riproporre una lettura tragica, della profonda crisi del nostro tempo, in quanto linea di tendenza irrefrenabile quanto irreversibile»⁹.

Lungi dal perdere credibilità e dal cadere nell'oblio, per effetto del decollo delle tecniche e delle tecnologie, nella società e nella cultura contemporanee, società postindustriale e cultura postmoderna, la filosofia si legittima ancor più. Essa mette in guardia l'uomo a non lasciarsi soffocare dalla complessità tecnica e tecnologica, insinuandogli il dubbio che i miracoli del vantato progresso possono nascondere un peggioramento del genere umano.

La tecnica, la macchina, oggi, è un dato di fatto. La filosofia non può ignorarle. «Non c'è via di scampo, - scrive Balbo - dobbiamo convincerci che non potremo pensare più in modo civilmente utile e cioè progressivo se non ci convertiremo alla macchina». Oggi la macchina «ripropone i problemi urgenti alla filosofia nuova, le realtà insospettate e vergini al nostro lavoro culturale». Essa e la tecnica pongono «i termini per i nuovi problemi della nostra filosofia, della nostra arte, e diritto, ecc.»¹⁰. «La macchina - scrive Invitto - rimane il grande *affaire* dell'uomo contemporaneo e la salvezza del singolo e della storia deve comunque fare i conti con essa»¹¹.

Balbo guarda con simpatia alle macchine e in genere alla civiltà industriale, il cui avvento ritiene irreversibile, e invita, perciò, gli intellettuali ad una reale *metànoia* alle macchine, parte integrante del vivere quotidiano contemporaneo. Avverte, però, che le macchine possono essere strumenti pericolosi, possono schiacciare l'uomo, finendo col «muoversi magicamente da sole contro chi le ha poste in essere e credeva di esserne, anche, padrone per sempre»¹².

⁹ *Op. cit.*, pp. 9-10.

¹⁰ F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, Torino, Einaudi, 1946, in *Opere 1945-1964*, Torino, Boringhieri, 1966, pp. 114-115.

¹¹ G. INVITTO, *Balbo: La filosofia come tecnica (e la tecnica nella filosofia)*, in AA. VV., *Felice Balbo tra filosofia e società*, a cura di G. Campanini e G. Invitto, Milano, Franco Angeli, 1985, p. 92.

¹² F. BALBO, *L'uomo senza miti*, Torino, Einaudi, 1945, in *Opere*, cit., p. 10.

Dello stesso avviso è Mounier, il quale così scrive: «Più di ogni altra forza essa [la macchina] può, spezzando i contatti umani, far dimenticare gli uomini che mette in gioco, e che talora schiaccia». Essa - scrive inoltre - è «formidabile forma di spersonalizzazione soltanto quando è staccata da quel movimento che la suscita come uno strumento di liberazione dell'uomo dalle schiavitù naturali e di riconquista della natura»¹³.

Per questo è necessaria la filosofia, «è necessaria perché le macchine non diventino inumane col perdere la loro funzione rimanendo senza guida e direzione»¹⁴. Qual è la loro funzione? La loro funzione originaria è strumentale e integrativa, non sostitutiva ed opprimente. La filosofia deve riportarle o mantenerle a questa funzione strumentale originaria. Solo così la macchina, la tecnica sono amiche dell'uomo, mezzo di progresso e di benessere, di arricchimento dell'uomo, di crescita umana del mondo e di trionfo dell'umano nell'uomo. Diversamente sono una minaccia per l'uomo.

Nel nostro tempo, quindi, non si deve parlare di dissoluzione della filosofia, ma di un rinnovato bisogno della stessa. Questo rinnovato bisogno conferma l'attualità dell'importante ruolo di questa «scienza 'diversa'. Non più certamente scienza *esatta*, ma sicuramente scienza *rigorosa*»¹⁵. Ciò non importa la svalutazione della funzione delle scienze oggettivanti, né la ipertrofizzazione della soggettività, che viene sì impiegata, ma evitando ogni concezione soggettivante della realtà, ed interpretando, dal punto di vista dei valori, il significato dei suoi atti nella vita scientifica, artistica, sociale e religiosa.

Le scienze, - rileva Rickert - con il loro continuo fiorire, hanno tolto alla filosofia tutte le parti della realtà, ma non le hanno tolto con ciò il suo oggetto, che non è la realtà, ma il mondo, la totalità, che comprende, oltre la realtà (soggetto ed oggetto), i valori ed il significato¹⁶. L'espansione, la capillarità, la pervasività delle scienze, perciò, non sono un attentato alla filosofia, perché proprio i problemi che esse non risolvono trovano posto nella filosofia in quanto interpretazione del significato. «La preoccupazione che questa filosofia esaurisca, un giorno, i suoi problemi, - scrive Rickert - non trova giustificazione»¹⁷.

¹³ E. MOUNIER, *Le personalisme* (1949), in *Oeuvres*, III, Seuil, Paris 1962, p. 450; tr. it., *Il personalismo*, Roma, editrice a.v.e., 1989⁹ [1964¹; 1966²; 1971³; 1974⁴, 1978⁵; 1980⁶; 1982⁷; 1987⁸], p. 40.

¹⁴ F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, cit., p. 118.

¹⁵ M. SIGNORE, *Introduzione*, H. RICKERT, *Filosofia valori teoria della definizione*, cit., p. XV.

¹⁶ Cfr. H. RICKERT, *Filosofia valori teoria della definizione*, cit., p. 14 e sgg.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 29.

Di fronte a questioni alle quali le scienze non possono dare risposta e che tuttavia assillano l'animo umano, «s'impone - scrive Gadamer - l'attitudine naturale dell'uomo alla filosofia, a voler sapere»¹⁸, a conoscere, innanzi tutto se stesso. «Solo la conoscenza di sé permette di salvaguardare la libertà, la quale non viene minacciata soltanto da colui che di volta in volta detiene il potere, ma più ancora dalla soggezione a quelle forze che crediamo di dominare»¹⁹.

L'uomo dell'età della scienza vive un'alienazione da se stesso, che ha origine «dalla dipendenza [...] da quella forma di civiltà che egli stesso ha costruito»²⁰. Con l'aiuto della scienza ha disincantato il mondo dai miti e dalla magia, ma, mentre sembrava essersi liberato da quelle forme alienanti, da *Weltanschauungen* mitiche e magiche appunto, è ricaduto in nuove forme di alienazione, in *Weltanschauungen* tecnocratiche-scientistiche, nelle quali - come rileva Weber - la delega agli apparati burocratici si è rivelata una conseguenza inevitabile. Sono sotto gli occhi di tutti la graduale perdita dell'uomo e dell'umano, la crisi del soggetto, la cospirazione contro la persona, espropriata della sua autonomia, sempre più indotta a delegare agli apparati burocratici e tecnocratico-scientifici. In tal modo essa rinuncia a parte della propria individualità culturale, si abitua ad essere guidata dagli altri e gradualmente abbandona la propria interpretazione degli eventi per accettare quelle interpretazioni che le vengono fornite dagli altri. L'impegno storico, invece, appartiene in proprio alla persona e non può essere demandato ad altri che possano compierlo in sua vece. Non è ammesso vicariato! La filosofia tende a riappropriare la persona dell'autonomia perduta e a ridarle il significato di *Sinngeber*, di weberiana memoria, cioè di colui che dà senso alle cose, quindi, alla sua vita.

2. La filosofia agostiniana²¹

La filosofia che scopre il vero significato della vita dell'uomo e dà una risposta soddisfacente ai suoi problemi è la filosofia agostiniana, una filosofia che non appiattisce e banalizza l'esistenza schiacciandola sull'immanenza e

¹⁸ H.G. GADAMER, *La ragione nell'età della scienza*, Genova, Il Melangolo, 1982, p. 99.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 100.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Queste riflessioni prendono spunto dal testo di R. BODEI, *Ordo amoris*, Bologna, Il Mulino, 1991.

non fissa la ricerca primaria del senso sulla dimensione storico-politica. Viceversa, una filosofia atea, secolarizzata, non soddisfa l'uomo, l'uomo di oggi, né gli dà la felicità. L'uomo di oggi «è un uomo pianificato, assicurato, civilizzato, tecnicizzato, razionalizzato, ma non è un uomo felice, anzi ha minori possibilità di esserlo rispetto agli uomini delle altre epoche storiche»²². E' l'uomo borghese, che «vuole avere per evitare di essere», che «ha perduto il senso dell'essere», che «ha paura» e perciò vuole la propria vita «tutta chiusa e garantita, come gli fosse data in anticipo» e «si circonda di sicurezze e di isolanti, e con sé i suoi beni, i suoi figli, il suo paese»²³. Mounier ci ricorda che l'uomo «non è fatto per l'utilità, ma per Dio»²⁴.

Prima di Mounier, ce lo ricorda Agostino, affermando che il cuore dell'uomo è inquieto finché non riposi in Dio.

Ecco, Dio è la sola vera risposta alle inquietudini del cuore dell'uomo, agli interrogativi, ai problemi fondamentali dell'uomo. Tutte le altre risposte sono illusorie e false, come le moderne offerte di redenzione materialistiche ed evolucionistiche e le teorie perfettistiche, che non sono in grado di definire l'*éschaton* della storia dell'umanità, i cui due movimenti essenziali sono la caduta e la redenzione. Sono essi che richiedono e giustificano il processo storico, un processo aperto, lineare, attento alla vigilanza e perseveranza, in attesa del Signore che deve tornare, il quale, anche se tarda a lungo a venire, deve essere tuttavia atteso sempre «con i fianchi cinti e con le lampade accese» (Lc 12, 35); un processo storico ordinato all'unico scopo di ricondurre l'uomo a Dio. La storia, allora, è già escatologia. L'uomo decide la propria salvezza vivendo ed operando nella storia (tempo e spazio), combattendo contro il male, che non è solo Satana ma anche «la fame di pane degli uomini, e per la buona potenza terrena, per la gioia terrena anche: verso la felicità di una vita di nuovi cieli e nuova terra»²⁵. L'intero processo storico diventa progressivo, fornito di senso e intelligibile soltanto nell'attesa di un trionfo finale della città di Dio sulla città terrena. L'aspirazione al regno dei cieli, il suo raggiungimento come obiettivo primario dell'uomo e l'accentuazione della dimensione escatologica su quella storico-politica non significano fuga dal mondo. E' vero, come dice l'apostolo Paolo, che «*praeterit figura mundi*» (I Cor 7, 31), ma è vero anche che in questo mondo dobbiamo stare, nella

²² G. MORRA, *La libertà del cristiano* in G. MORRA, *Dio senza Dio*, Bologna, Pàtron, 1970, p. 463.

²³ E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire* (1932-1935), in *Oeuvres*, I, Seuil, Paris 1961, p. 390; tr. it., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Milano, Comunità, 1955, p. 407.

²⁴ *Op. cit.*, p. 256; tr. it., *cit.*, p. 273.

²⁵ F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, *cit.*, p. 182.

consapevolezza, però, che è di transizione, quindi, senza attaccarci ad esso mirando esclusivamente a valori terreni, alla maniera di quelli che vivono secondo la carne e scelgono narcisisticamente se stessi invece di Dio. L'importante è considerare - per molti è difficile ammetterlo - la vita terrena come preparazione a quella ultraterrena, la quale «non c'è di certo senza le opere e i giorni sulla terra»²⁶, quindi, sentirsi non *cives* di questo mondo, ma peregrini, stranieri e viaggiatori.

Questo *status viatoris* non ci toglie dal mondo, né ci esime dagli impegni storici, dalle responsabilità sociali, insomma, dalla vita attiva. Il cristianesimo non può avere nessun motivo valido per rifiutare questo impegno nel mondo. Il Vangelo obbliga i cristiani a dare a Dio quel che è di Dio e a dare a Cesare quel che è di Cesare (*Mt* 22, 21), cioè a lavorare storicamente per un mondo migliore ed una società più giusta.

Il nostro compito storico di cristiani è «dare a Cesare, lavorare in pieno per la società civile, per una cultura che serva alla vita associata degli uomini e li difenda nella loro pacifica vita»²⁷. Come ben rileva Invitto, «il cristiano non può disinteressarsi del mondo e della storia. Troppe deleghe ha concesso, su troppi fatti il suo silenzio è stato una oggettiva connivenza. La chiusura del cattolico nei problemi dell'anima non deve far dimenticare che esistono anche le 'tecniche', attraverso le quali possiamo aiutarci e aiutare l'altro nell'opera di una liberazione che non è solo politica»²⁸. «Proprio in quanto cattolico - scrive Balbo - non posso più permettere - nessun cattolico dovrebbe permettere - che la parola evangelica del 'date a Cesare' continui ad essere intesa apertamente e inconsciamente come 'lasciate fare a Cesare', con la conseguenza di occuparci solo della nostra anima e di lasciare che nella società degli uomini entri la belva»²⁹. D'altra parte nel Vangelo è scritto che «chi vorrà salvare la sua anima la perderà» (*Mt*. 16,25). Qui è chiaro il monito a non chiudersi egoisticamente nel proprio bene (la salvezza della propria anima), ma a ricercare il bene di tutti (la salvezza delle anime), perché tutti - come predicava Cristo - debbono salvarsi.

La salvezza non può consistere in una *fuga mundi*, nella ricerca dell'io interiore, acosmico (intimismo, angelismo, misticismo), libero dalla trama di rapporti con uomini e cose, che attraverso il corpo inglobano l'io. «Il

²⁶ *Op. cit.*, p. 168.

²⁷ *Op. cit.*, p. 180.

²⁸ G. INVITTO, *Felice Balbo. Il superamento delle ideologie*, Roma, Edizioni Studium, 1988, p. 18.

²⁹ F. BALBO, *Lettera di un cattolico*, in «Il Politecnico», n. 3, 1945; poi ripreso in F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, cit., p. 199.

cattolicesimo autentico esige il mondo e la storia, esige la buona volontà, esige il progresso individuale e dell'intera umanità, tende alla santificazione individuale e alla palingenesi finale»³⁰. «Il cattolicesimo chiede al suo fedele una lotta senza quartiere e senza riposo contro il mondo di Satana, contro lo spirito mammonico, contro l'attivismo babelico, ma la chiede per la salvezza del mondo. Le stesse clausure religiose ... sono rivolte al mondo, ai fratelli, alla comunione dei Santi»³¹.

Ai cristiani si chiede di essere insieme cittadini del mondo e stranieri, proprio secondo lo stile di un antichissimo testo di catechesi, la *Lettera a Diogneto*, ove si dice: «I cristiani non si distinguono dagli altri uomini ... né conducono uno speciale genere di vita ... nella loro maniera di vivere manifestano il meraviglioso paradosso, riconosciuto da tutti, della loro società spirituale ... Dimorano sulla terra, ma sono cittadini del cielo».

Non una testimonianza astratta è chiamato a rendere il cristiano, ma vissuta nel quotidiano. «Nella misura del possibile e senza concepire soverchie illusioni - scrive Bodei - vale quindi la pena di correggere le storture e le ingiustizie della realtà terrena e battersi per diminuirne il numero e la gravità»³². Spetta a ciascuno di noi lenire gli affanni e puntare alla felicità di ciascuno; essere vicini soprattutto al povero, all'oppresso, all'afflitto che grida «Signore meglio per me sarebbe non essere nato» (*Sal 37*): grido che, nella sua radicalità, non è una protesta contro la vita, ma un'invocazione di vita. Spetta a ciascuno di noi impegnarci per realizzare una convivenza umana, una società umana dove gli uomini ritrovino la possibilità di un rapporto fraterno, insomma, una civiltà dell'amore. Dunque, siamo *nel* mondo, ma non siamo *del* mondo, nel senso che non ci conformiamo ad esso: «un paradossale stato di apolidi e di esseri intimamente extraterritoriali al tempo, per quanto provvisoriamente gettati in esso»³³. L'esistenza cristiana è un'esistenza paradossale. Il paradosso - osserva Bultmann - è nel fatto che «il credente è tolto dal mondo e, per così dire, esiste fuori del mondo, e nello stesso tempo rimane nel mondo e nella sua storicità»³⁴.

I cristiani decidono la loro salvezza vivendo in questo mondo. Come Cristo si è "incarnato", è entrato in una epoca storica ed in una nazione determinata e si è servito della cultura di un popolo per annunziare e testimoniare i nuovi valori del Vangelo, così i cristiani (la Chiesa),

³⁰ F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, cit., p. 189.

³¹ *Op. cit.*, pp. 189-190.

³² R. BODEI, *Ordo amoris*, cit., p. 22.

³³ *Op. cit.*, p. 23.

³⁴ R. BULTMANN, *Storia ed escatologia*, Milano, 1962, p. 173.

prolungamento di Cristo, pur non essendo di questo mondo, devono vivere ed operare nella storia (tempo e spazio) fino alla fine del mondo, cioè devono "incarnarsi" in tutti i tempi e in tutti i luoghi, in tutte le culture. Certamente questa incarnazione non avviene senza difficoltà. Quando le culture si prestano ad essere utilizzate dal cristianesimo allora il compito della chiesa è più facile (come avvenne per la filosofia platonica e neoplatonica, per le strutture dell'impero romano e simili). Oggi la cultura è generalmente atea, laica, secolare; la nostra società si presenta come società del consumo, del benessere, del piacere, della violenza, del presente e simili. La chiesa e il cristiano devono compiere uno sforzo non indifferente per non farsi soffocare da questa cultura e da questa società in cui pure sono chiamati a vivere e ad operare. Come osserva Bodei, «la Chiesa cattolica si candida, in particolare, a supplire all'indebolimento e alla frammentazione dei valori espressi dalla politica e dall'etica 'laica' moderna, offrendosi come alternativa all'ateismo del 'dio che ha fallito', ma anche a quello che deriverebbe da un concetto troppo esteso ('edonistico' e, soprattutto disancorato dal vero Dio) delle libertà umane nelle società democratico-rappresentative dell'Occidente»³⁵.

Viviamo nel mondo ma sempre rivolti a Dio, in viaggio verso Dio. «Agostino - afferma Bodei - non intende perciò sospendere, annullare o reprimere i desideri (in particolare i timori e le speranze) e non pretende neppure di metamorfizzarli in trasparenti cristalli di razionalità: vuole anzi infiammarli, mutandone però la direzione, polarizzandoli verso l'unica vita che meriti di essere vissuta, quella senza fine»³⁶.

Ecco, allora, la risposta alle domande ineludibili e inquietanti chi siamo? donde proveniamo? dove andiamo?: siamo degli itineranti, viviamo le vicende di questo mondo, ma sempre orientati verso i beni eterni; proveniamo da Dio e a lui tendiamo, guidati dall'amore, che - come ben rileva Bodei - «è per Agostino *ordo*»³⁷. L'*ordo amoris*, «illuminando il passaggio degli uomini attraverso le angosce di questo mondo ..., li guida verso la beatitudine del Paradiso. In esso il desiderio potrà placarsi senza spegnarsi e ognuno, rimossa l'opacità della carne, riconoscerà finalmente se stesso e godrà in Dio, assieme ai propri cari ritrovati, della vera comunità»³⁸.

Questi ed altri punti del pensiero di Agostino Bodei rimedita in *Ordo amoris*, rilevando la sua profonda incidenza sulla cultura dell'occidente medievale, su alcuni protagonisti della nuova era: dai padri della riforma a

³⁵ R. BODEI, *Ordo amoris*, cit., p. 36.

³⁶ *Op. cit.*, p. 17.

³⁷ *Op. cit.*, p. 97.

³⁸ *Op. cit.*, p. 8.

Giansenio e ai port-royalisti, da Pascal a Bossuet e, nel nostro secolo, sul primo Heidegger, su Jaspers, su Wittgenstein, su Bloch, sulla Arendt e su Jonas.

Osserviamo che alla sua concezione del tempo si sono rifatti Bergson, Husserl e alcune correnti della psichiatria contemporanea come la *daseinsanalyse* di Binswanger e Minkowski. Proprio in apertura de *Le lezioni sulla coscienza interna del tempo*, dell'anno 1905, E. Husserl riconosce che chiunque volesse affrontare il problema del tempo non dovrebbe tralasciare di studiare i capitoli 14-28 dell'undicesimo libro delle *Confessiones* di S. Agostino, giacché in questa materia «i tempi moderni, tanto orgogliosi del proprio sapere, non hanno eguagliato l'efficacia con cui questo grande pensatore aggredì il problema, né fatto progressi degni di nota». Come Agostino ripete, per ciò che riguarda il tempo, «*si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*»³⁹. Tuttavia una spiegazione Agostino la dà. Dicendo che il tempo è *distentio animi*, egli teorizza un modello di tempo soggettivo e qualitativo, interno, connesso al progetto, all'intenzione, insomma, un tempo umano e non cronologico e seriale. Questa concezione del tempo è fatta propria da Binswanger e Minkowski. Intendendo il tempo come tempo vissuto, sottolineano che la temporalità non si struttura solo come tempo cronologico, ma soprattutto come tempo umano.

Riproponendo la filosofia agostiniana, sull'onda anche del fallimento del progetto di emancipazione politica che si era fatto garante di felicità, giustizia, benessere, Bodei ha forse inteso rigettare quel processo di secolarizzazione proprio della modernità?, convertire - con un movimento di desecolarizzazione - valori e significati immanenti in trascendenti?, sostituire la logica interna agli eventi con la fede in un governo provvidenziale del mondo?, non scaricare più la ricerca primaria del senso sulla dimensione storico-politica?, dubitare dei poteri salvifici della politica e della storia? No. Egli è un laico e come tale resta fedele alla modernità e al suo progetto, consapevole che i nodi, che ancora le restano, si possono sciogliere «facendo appello all'unico - fallibile, ma insostituibile - strumento di cui disponiamo: l'intelligenza»⁴⁰.

D'altra parte, sarebbe un grave errore pensare che l'intelligenza sia destinata alla sconfitta: è invece un valore che resta. Spetta a ciascun uomo tenerne conto nel modo migliore. Essa rimane, quindi, un sicuro punto di tanti mali e di tanti contrasti che esistono sulla terra. Se tutti gli uomini si dispon-

³⁹ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, (Husserliana X), Haag, M. Nijhoff, 1966; tr. it., *Per la fenomenologia della conoscenza interna del tempo* (a cura di A. Marini), Milano, F. Angeli, 1981, pp. 42-160. La citazione è a p. 42.

⁴⁰ R. BODEI, *Ordo amoris*, cit., p. 206.

gono ad usarne sempre, il mondo sarà diverso e certamente migliore. Tramite l'esercizio individuale e collettivo di essa, il progetto moderno potrà essere riattualizzato e compiuto. Spetta ad essa ricollocare al centro del nostro pensare e del nostro agire quei valori che sono alla base del progetto moderno e che promuovono la solidarietà, il rispetto per la persona, la giustizia, la libertà, quei valori, insomma, che rendono possibile l'emancipazione umana. Ma questo ricorrere all'intelligenza, caricandola di una funzione profetica e soteriologica, non è forse una forma di secolarizzazione? Questa funzione redentrice, infatti, è affidata, nella visione biblica della storia, all'eletto, al giusto, al salvatore.

Concludiamo dicendo che questo di Bodei è un saggio su problematiche assai importanti per una penetrazione filosofica, spirituale e sapienziale del nostro tempo. Rappresenta un sicuro punto di riferimento nella riflessione e nella meditazione della filosofia cristiana del Novecento. Si muove in ambiti che spaziano dalla teologia della storia alla filosofia della storia, alla filosofia della politica, alla antropologia cristiana. Risulta, in tal modo, un osservatorio polivalente e privilegiato, un felice punto d'ingresso in problemi di grande rilievo ancora oggi.

3. Il personalismo mounieriano

Anche il personalismo mounieriano dà una risposta valida alla domanda sull'uomo. La sua ripresa è più che legittima, oggi, dal momento che la civiltà tecnologica ha sacrificato la persona agli interessi della produzione e del potere, l'ha espropriata della sua autonomia inducendola a delegare agli apparati burocratici e tecnocratico-scientifici. La tecnologia, infatti, è responsabile della «malattia epidemica e cronica della vita contemporanea»⁴¹: il tecnicismo, il burocraticismo, quindi, la manipolazione e la massificazione⁴².

⁴¹ F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, cit., p. 146.

⁴² Ne *L'emancipazione umana dell'uomo* Balbo scrive: «Si può dire che ogni giorno che passa, la burocrazia mondiale cresce e di altrettanto aumenta la disumanizzazione sociale dell'umanità. E in tal modo sempre più le sorti dell'umanità sono legate ad enti artificiali che gli uomini non riescono a subordinare ragionevolmente alla propria natura» (F. BALBO, *L'emancipazione umana dell'uomo*, 1957, in *Opere*, cit., p. 571). E soggiunge: «Il fatto è che oggi l'umanità è completamente all'oscuro sulle vie e sui modi della sua emancipazione dal mortale pericolo dell'automatismo degli organismi artificiali e dei loro effetti prossimi e remoti» (*Ibid.*). Il problema dell'emancipazione umana, oggi - egli rileva - non riguarda più le cose naturali, ossia gli schiacciamenti naturali, ma le cose artificiali; comporta «l'emanciparsi dallo schiacciamento degli enti artificiali collettivi che la civiltà ha alimentato e alimenta sempre più, senza

Gli uomini sono resi incapaci di un progetto di vita che abbia un'alta qualificazione personale, «ridotti a non-uomini, calpestati, esteriorizzati, maschere, mummie e polvere»⁴³. L'immensa macchina produttiva a tal punto moltiplica e manipola artificiosamente i loro bisogni da renderli vittime e strumenti del suo stesso sistema.

Di qui l'impossibilità di prescindere dal discorso personalistico che afferma l'originarietà della persona, «ancora oggi il miglior referente per riconoscere e affermare la dignità dell'uomo»⁴⁴. Di qui la necessità di affermare il rispetto dei diritti della persona e favorire condizioni di vita che realizzino la dignità creativa nei diversi campi di attività umana.

Il termine personalismo - rileva Mounier - è adoperato da Renouvier, nel 1903, per definire la sua filosofia, ricompare nel 1930 per designare le prime ricerche, specificatamente personaliste, della rivista *Esprit*, trova diritto di cittadinanza nel *Vocabulaire philosophique* di Lalande, 1947, V° edizione, ma quello «più attuale si innesta, [...], su una lunga tradizione»⁴⁵. Esso, infatti, è così ricco e complesso da non poter essere racchiuso in un'ideologia o scuola o dottrina e nell'ambito di un periodo storico ben determinato. Il suo obiettivo è realizzare la persona, liberarla, e la realizzazione e la liberazione dell'uomo non hanno confini. Per questo Mounier afferma che il personalismo è «una filosofia, ma non un sistema»⁴⁶, nel senso che - come rileva Moix - è sempre in elaborazione, sempre da ripensare e da riprendere⁴⁷: una filosofia aperta che fa dell'esistenza di persone libere e creatrici la sua affermazione centrale⁴⁸. Tuttavia non sfugge la sistemazione. Esso, infatti, precisa le strutture e in tal senso si costituisce appunto come una filosofia, ma sa ad un tempo che nessuna sistemazione, nessuna espressione può essere

retrocedere rispetto alle emancipazioni già conquistate» (*op. cit.*, pp. 569-570). Il sistema di vita e di organizzazione sociale - osserva - «non chiede ai singoli autonomia di nozioni, di fini, di scelte fondamentali, ma solo, al massimo, apprendimento delle nozioni, dei fini, dei valori ad esso propri, con esso connaturati e comunque determinati da chi è nella posizione di potere e di controllo dell'organizzazione sociale» (F. BALBO, *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, Torino, Boringhieri, 1962, in *Opere*, cit., p. 370). Così «sempre più si accresce la distanza da una possibile partecipazione creativa e responsabile dell'umanità subalterna' alla scelta dei fini della società poiché anzi il sistema non la chiede e la scoraggia. In ogni caso il sistema ... funziona automaticamente» (*Ibid.*).

⁴³ F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, cit., p. 153.

⁴⁴ F. BELLINO, *Dopo Mounier, la persona e la «rage antihumaniste»*, in «Studi e ricerche», anno 1989, n. I, p. 262.

⁴⁵ E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., p. 429; trad. it., cit., p. 8.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cfr. C. MOIX, *La pensée d'Emmanuel Mounier*, Paris, Le Seuil, 1960.

⁴⁸ Cfr. E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., p. 429; trad. it., cit., p. 8.

considerata definitiva ed esauriente. Non si tratta, dunque, di abbandonare la via della sistemazione, ma di evitare la facilità delle definizioni chiuse, dei pensieri *tous-faits*, non a misura di realtà, «quella predilezione, così diffusa ai nostri giorni, per una sorta di meccanismo di pensiero e d'azione, funzionante come un distributore automatico di soluzioni e di ordini»⁴⁹. Il personalismo è «una prospettiva, un metodo, un'esigenza. Come prospettiva, all'idealismo e al materialismo astratti, oppone un realismo spirituale, sforzo continuo per riuscire all'unità che tali due prospettive disgiungono ... Come metodo, rifiuta ad un tempo il metodo deduttivo dei dogmatici e l'empirismo bruto dei 'realisti' ... Come esigenza, il personalismo è esigenza di impegno a un tempo totale e condizionato»⁵⁰.

Tenendo conto che proprio sulle ricerche personaliste della rivista *Esprit*, a partire dal 1932, il rifiorire esistenzialista e quello marxista esercitano due pressioni laterali, si potrebbe - scrive Mounier - «tracciare una tangente esistenzialista del personalismo (che unirebbe Berdiaeff, Landsberg, Ricoeur, Nédoncelle), una tangente marxista, a volte parallela alla prima, ed una tangente più classica, nella tradizione della riflessione francese (Lachière-Rey, Nabert, Le Senne, Madinier, J. Lacroix)»⁵¹. Comunque, il personalismo - egli rileva - non è esclusivo della Francia, è vivo anche fuori: in Inghilterra, in Olanda, negli Stati Uniti e in Svizzera, dove vengono pubblicati i *Cahiers Suisse Esprit*.

Il personalismo - puntualizza - «non è uno spiritualismo»⁵². Questo, - osserva - riducendo tutto a spirito, nega ogni consistenza al corpo, al mondo materiale in genere, fino a farne un'apparenza dello spirito. Per il personalismo - sottolinea - «l'uomo è un corpo allo stesso titolo che è spirito: tutto intero 'corpo' e tutto intero 'spirito'»⁵³. L'esperienza della soggettività e quella della corporeità, dunque, non sono separate. «Il mio corpo non è un oggetto fra gli oggetti, il più vicino fra tutti», ma fa tutt'uno con l'essere stesso della mia soggettività: «Non posso pensare senza essere ed essere senza il

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personalisme?*, in *Oeuvre*, cit., tome III, p. 242; trad. it., *Che cos'è il personalismo?*, in *Cristianesimo e Rivoluzione*, La Nuova Italia, p. 50.

⁵¹ Cfr. E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., p. 443; trad. it., cit., p. 22.

⁵² *Op. cit.*, p. 429; trad. it., cit., p. 8.

Scrivono Montani: «Il personalismo non è uno spiritualismo; tutt'altro: esso affronta ogni problema umano su tutta l'ampiezza dell'umanità concreta, a partire dalla più umile condizione materiale fino alla più alta possibilità spirituale» (M. MONTANI, *Il messaggio personalista di E. Mounier*, Comunità, Milano, 1959, p. 105).

⁵³ Cfr. E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., p. 449; trad. it., cit., p. 27.

mio corpo»⁵⁴. Mounier sottolinea il ruolo decisivo del corpo nella vita coscienziale dell'uomo, il nesso essenziale fra l'esperienza corporea e la struttura personale dell'uomo, l'importanza della vita corporea quale centro di relazione e di esistenza personale nella definizione dell'uomo e dei suoi rapporti interpersonali. Per mezzo del corpo «io - egli afferma - sono *esposto* a me stesso, al mondo, agli altri»⁵⁵; esso - afferma inoltre - è «alla base di ogni forma di coscienza e di ogni vita spirituale, mediatore onnipresente della vita dello spirito»⁵⁶. Sotto questo aspetto, egli riprende un'espressione dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, «un essere non oggettivo non è un essere», ma aggiunge subito che «ad un essere che fosse soltanto oggettivo verrebbe a mancare quel compimento dell'essere che è la vita personale»⁵⁷

Proprio in virtù del suo corpo, l'uomo - egli rileva - è un essere naturale, fa parte della natura, anche se la trascende, la trasforma, la personalizza, negandola come dato e affermandola come opera, «opera personale»⁵⁸, appunto.

L'azione di personalizzazione della natura - egli osserva - non è facile, soprattutto nell'era della tecnica, della macchina, ch'egli definisce «formidabile forma di spersonalizzazione»⁵⁹, che è tale - com'egli dice - «soltanto quando è staccata da quel movimento che la suscita come uno strumento di liberazione dell'uomo dalle schiavitù naturali e di riconquista della natura»⁶⁰. Il carattere originario della macchina, della tecnica, infatti, è strumentale e integrativo, non sostitutivo ed opprimente. La filosofia, che certamente non può ignorarla, deve riportarla o mantenerla a questa funzione strumentale originaria. Solo così la macchina è amica dell'uomo, mezzo di progresso e di benessere, di arricchimento dell'uomo, di crescita umana del mondo e di trionfo dell'uomo, altrimenti è una minaccia per l'uomo. «Più di ogni altra forza essa può, spezzando i contatti umani, - scrive Mounier - far dimenticare gli uomini che mette in giuoco, e che talora schiaccia»⁶¹.

Il movimento di personalizzazione - egli osserva - non è certamente automatico e «ognuna delle nostre rinunce lo mette in pericolo»⁶²; bisogna

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 458; trad. it., cit., p. 37.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 459; trad. it. cit., 38.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 461; trad. it., cit., p. 40.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Op. cit.*, p. 462; trad. it., cit., p. 41.

dunque combattere strenuamente per esso. Perciò, «tra l'ottimismo insofferente dell'illusione liberale o rivoluzionaria - egli scrive - e il pessimismo impaziente dei vari fascismi, il vero sentiero dell'uomo è questo ottimismo tragico, in cui egli trova la sua giusta misura in un'atmosfera di grandezza e di lotta»⁶³.

L'opera di personalizzazione non riguarda solo la natura ma anche la società. «L'atto primo della persona, [...], - scrive Mounier - è quello di suscitare, assieme ad altri, una società di persone in cui le strutture, i costumi, i sentimenti ed infine le istituzioni siano contraddistinti dalla loro natura di persone»⁶⁴. Questa società di persone - egli osserva - si fonda su una serie di atti originali: uscire da sé, comprendere, prendere su di sé, dare, essere fedele, in una parola, sul decentramento dell'individuo, ovvero sulla sua «depossessione». «La persona - egli scrive - è originariamente un movimento verso gli altri, un 'essere verso'»⁶⁵; essa, cioè, «non esiste se non in quanto diretta verso gli altri, non si conosce che attraverso gli altri, si ritrova soltanto negli altri. La prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona: il *tu*, e quindi il *noi*, viene prima dell'*io*, o per lo meno l'accompagna»⁶⁶. La dialettica io-altri, pertanto, non è una dialettica di usurpazione reciproca, come crede Sartre, che in *Huis-clos* afferma che *l'enfer c'est les autres* e che già lo sguardo aliena, riduce ad oggetto, fissa, cristallizza ed usurpa. Per Mounier, invece, gli altri, altre persone, non limitano la persona, «ma anzi le permettono di essere e di svilupparsi»⁶⁷. Lo sguardo altrui, poi, - rileva - mi scopre non come un semplice oggetto tra i suoi oggetti, ma come una soggettività singolare, come un centro ed una prospettiva di significato: «scuote le mie sicurezze, le mie abitudini, il mio torpore egocentrico e, pur nemico, è il più sicuro rilevatore di me stesso»⁶⁸. Il rapporto interpersonale - egli dice - è «una provocazione reciproca, una vicendevole fecondazione»⁶⁹.

Per Mounier, la comunicazione è l'esperienza fondamentale della persona, il fatto primitivo⁷⁰. La persona - scrive - «è per natura comunicabile, ed è anzi la sola ad esserlo»⁷¹. Nonostante ciò, avverte che la comunicazione

⁶³ *Op. cit.*, p. 463; trad. it., cit., p. 42.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 469; trad. it., cit., p. 48.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 490; trad. it., cit., p. 61.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 468; trad. it., cit., p. 47.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 467; trad. it., cit., p. 46.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 472; trad. it., cit., p. 51.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cfr. *op. cit.*, pp. 453 e sgg.; trad. it., cit., pp. 43 e sgg.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 453; trad. it., cit., p. 47.

non è facile: «è meno frequente - scrive - della felicità, più fragile della bellezza: basta un nulla a fermarla o a spezzarla tra due soggetti»⁷².

Castelli sostiene che la crisi della nostra epoca è crisi del colloquio e della comunicazione. «L'incomunicabilità tra individuo e individuo - scrive appunto Castelli - è razionalmente dimostrata»⁷³. «Nel tumulto del quotidiano, - scrive inoltre - che sembra la somma dei rumori contrastanti e di velocità che debbono essere raggiunte per arrivare in tempo - perché in definitiva si tratta di non arrivare tardi, di giungere al momento opportuno - evidentemente il colloquio viene impedito, messo da parte»⁷⁴. «Milioni e milioni di esistenze - soggiunge - hanno perduto il dono del colloquio, perché il tempo del colloquio è stato sempre più ridotto, fino a che gli uomini non hanno saputo più cosa confidarsi 'una corsa all'isolamento'»⁷⁵. «Esiste in atto ... - afferma - una spaventosa solitudine»⁷⁶, perché si corre. Il correre, infatti, rende solitari, isola, separa, singolarizza al punto che gli uomini non hanno più nulla da dirsi, perché ognuno ha il suo tempo, il quale non è disponibile a quello dell'altro. «*Il tempo dell'altro* - osserva - è gravido di pericoli, talvolta terrorizzante. Illusione pensare che il *nostro tempo* possa sussistere se l'altro arriva prima. Chi raggiunge prima i bacini del carburante impedisce agli altri di servirsene, chi ha una forza a disposizione se ne vale, impedisce che altri ne disponga»⁷⁷. Ne deriva una «conflittualità permanente nella sfera dei rapporti sociali»⁷⁸, un'umanità che «retoricamente dice di amarsi e di volersi bene, sostanzialmente si odia, instaurando una società mondiale di violenza e di prepotenza»⁷⁹. «Mai - rileva Sciacca - l'umanità si è tanto odiata nonostante tanto progresso»⁸⁰. «Comunque bisogna impegnarsi»⁸¹ - dice Mounier -, giacché tutto, compresa anche la solitudine dell'uomo contemporaneo, dipende per lo più da noi.

Emergono qui il carattere mai conclusivo, sempre aperto della coscienza, e il significato originario dell'essere coscienziale della persona che è appunto quello di relazione. L'essere della persona, in quanto coscienza

⁷² *Op. cit.*, p. 458; trad. it., cit., p. 52.

⁷³ E. CASTELLI, *Il tempo inqualificabile*, Padova 1975, p. 55.

⁷⁴ E. CASTELLI, *I presupposti di una teologia della storia*, Milano, Bocca 1952, p. 16.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 149.

⁷⁶ E. CASTELLI, *La crisi della nostra epoca*, in E. CASTELLI, *Il tempo esaurito*, Roma 1947; Milano-Roma, 1954²; Padova, 1968³ (dalla quale è tratta la citazione), p. 210.

⁷⁷ E. CASTELLI, *Il tempo dell'altro*, in E. CASTELLI, *Il tempo esaurito*, cit., p. 57.

⁷⁸ E. CASTELLI, *Il tempo inqualificabile*, cit., p. 25.

⁷⁹ M.F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, Milano, Marzorati 1973, p. 321.

⁸⁰ M.F. SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, Milano, Marzorati 1969, p. 75.

⁸¹ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 52.

incarnata, coscienza che non è puro spirito ma ad un tempo carne, si manifesta fin dall'inizio come relazione. La persona è solo in quanto situata, solo in quanto è legata ad un corpo e, in questo, a uno spazio, a un tempo, a una storia, a una relazione verso gli altri, verso il mondo e nel mondo.

Il carattere concreto, individuato della persona e quello della sua relazionalità sono ben messi in rilievo da Mounier. «Io - scrive - non sono affatto un *cogito* leggero e sovrano nel cielo delle idee, ma quest'essere greve di cui solo una greve espressione renderà il peso: io sono un io-qui-adesso. Forse si dovrebbe essere ancora più gravi e dire: un io-qui-adesso-così-fra questi uomini-con un passato»⁸². E ancora: «L'uomo che conosce non è una coscienza pura e apersonale, trincerata dell'uomo che agisce e vive. Egli pensa con il suo corpo, con le sue mani, col suo tempo, benché tutto lo sforzo del suo pensiero sia di compenetrare d'eternità, senza mai poterla abbandonare, la sua situazione concreta»⁸³. La persona - scrive inoltre - «non è l'essere, ma il movimento dell'essere verso l'essere»⁸⁴. 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 ne sono esaurito, sono al di là di essa. La persona è un movimento per oltrepassarla in ciò che essa è e in ciò che essa non è»⁸⁵.

Con una espressione consona al linguaggio della fenomenologia, Mounier dice che la persona non è consistente che in ciò che intenziona: «essa non acquista consistenza che nell'essere cui aspira»⁸⁶. Viene chiarita, così, la vita della persona come un movimento di trascendenza. La sua relazionalità costitutiva è, in ultima istanza, una relazione con l'assoluto. La persona è coscienza situata in uno spazio e in un suo tempo, ma sempre tesa a trascendere ogni determinazione, anche le proprie determinazioni, verso la comunione con l'essere come tale. In questo senso, «una logica personalista non può essere una logica della pura identità»⁸⁷, bensì una logica della «deposizione», del non consistere mai presso di sé e piuttosto del cercarsi nell'altro, di possedere depossedendo, di affermarsi negandosi, di ritrovarsi perdendosi, di essere autenticamente rinunciando ad essere soli, considerato che «la solitudine, [...], è per lo più opera nostra: ci si fa da soli»⁸⁸.

⁸² E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personalisme?*, cit., p. 192; trad. it., cit., p. 13.

⁸³ E. MOUNIER, *Feu la chrétienté* [1950], in *Oeuvres*, III, cit., p. 592.

⁸⁴ E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., p. 486; trad. it., p. 101.

⁸⁵ E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes* [1947], in *Oeuvres*, III, cit., p. 114.

⁸⁶ E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., p. 486; trad. it., cit., p. 101.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 492; trad. it., cit., p. 102.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 442; trad. it., cit., p. 52.

Questa logica dell'esistenza personale va nel senso dell'*essere* e non nel senso dell'*avere*: l'avere, infatti, instaura con l'altro un rapporto di possessione e non di comunione. A scanso di equivoci va subito detto che Mounier non condanna l'avere e la proprietà, anzi insiste sulla loro inevitabilità e necessità. «L'avere - scrive - dà al nostro essere la sua densità, gli dà anche la sua pesantezza»⁸⁹. E a proposito della proprietà dice: «è un'esigenza concreta della persona: escluderla a causa degli abusi che se ne fanno, è un'utopia»⁹⁰. Sottolinea bene il nesso dialettico essere e avere e mostra che non avrebbero senso l'uno senza l'altro. «Non bisogna dunque contrapporre troppo violentemente l'*essere* e l'*avere*, - scrive - come due atteggiamenti esistenziali tra i quali occorrerebbe scegliere: pensiamo piuttosto a due poli tra i quali è tesa l'esistenza incorporata, alla quale non è possibile essere senza avere, benché il suo essere sia infinita capacità d'avere, non sia mai esaurito dai suoi averi, ma li sorpassi tutti col suo significato. Senza avere, essa è senza presa: svanisce nell'oggetto»⁹¹. Per affermarsi, la persona - egli osserva - deve disporre di un campo d'azione, deve avere a propria disposizione un certo campo di oggetti: è ciò - egli dice - «una necessità elementare della persona»⁹². Non sfugge tuttavia a Mounier la degradazione dell'avere, che - avverte - procede sempre dall'intimo dell'uomo come il marcio d'un frutto, che si ha quando, «come la mano del re Mida, il mio possesso tende ad avvilitare gli esseri e gli oggetti di cui mi approprio: presentandomi ad essi come un conquistatore che impone e un padrone che sottomette, io immediatamente rendo impossibile ogni disponibilità mia e loro»⁹³; quando, cioè, mi chiudo nella mia individualità, nell'assolutezza della mia solitudine e del mio *proprium* (individualismo, egocentrismo, narcismo), e non amo. L'amore, infatti, «crea la distinzione, il riconoscimento e la volontà dell'altro in quanto tale. La simpatia è ancora un'affinità della natura; l'amore è una nuova forma di essere; esso si volge al soggetto al di là della sua natura, vuole il suo compimento come persona, come libertà, quali che siano i suoi pregi o le sue sventure, che non hanno più un valore essenziale nei suoi confronti: l'amore è cieco, ma di una cecità lucidissima»⁹⁴.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 459; trad. it., cit., p. 69.

⁹⁰ *Op. cit.*, pp. 458-459; trad. it., cit., pp. 68-69.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 458; trad. it., cit., p. 68.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Op. cit.*, p. 459; trad. it., cit., p. 69.

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 446; trad. it., cit., p. 50.

L'espansione della persona, di cui spesso si parla, non consiste in un ampliamento del raggio d'influenza, né in un maggior dominio sul mondo; implica, viceversa, «un'espropriazione di sé e dei propri beni»⁹⁵.

Mounier non propone certamente un ascetismo formale, ma sottolinea che è importante la disposizione interiore di colui che possiede e l'uso effettivo che egli fa dei suoi beni. Non condanna - come si è visto - la proprietà. «Essa - scrive - 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*»⁹⁶. Essa deve servire alla realizzazione della persona. Questa è essenzialmente relazione, aperta all'essere e agli altri, e mai contratta in quel che ha, chiusa nella propria solitudine, come è invece l'uomo borghese, contratto, appunto, nella sua individualità, nell'assolutezza della sua solitudine e del suo *proprium*, tutto intento a voler avere e a difendere l'avere accumulato. Il borghese - dice Mounier - è «un uomo che ha paura» e che perciò vuole la propria vita «tutta chiusa e garantita, come gli fosse data in anticipo», e per questo egli «si circonda di sicurezze e di isolanti, e con sé i suoi beni, i suoi figli, il suo paese»⁹⁷. Il borghese ha preferito l'avere all'essere; qui il suo male: «voler avere per evitare di essere»⁹⁸. Da qui il bisogno di assicurarsi in se stesso. Cerca, così, (illusione!) di sfuggire all'angoscia della trascendenza e dell'essere che ci supera.

La dialettica della persona è, allora, nel possedere depossedendo, nell'attaccarsi alla proprietà nutrendo nel cuore un distacco, nell'appropriarsi espropriandosi, nell'arricchire spogliandosi, costantemente aperta all'essere e agli altri e mai contratta in quel che ha, chiusa nella propria solitudine.

Il personalismo è tutto qui. «Esso - scrive Mounier - afferma, di fronte all'individualismo e all'idealismo persistenti, che il soggetto non si nutre con un'autodigestione, che si possiede soltanto ciò che si dà o ciò a cui ci si dà, che non ci si può salvare da soli, né socialmente, né spiritualmente»⁹⁹. Afferma, inoltre, che la persona è «per natura comunicabile»¹⁰⁰, quindi, apertura al

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 460; trad. it., cit., p. 70.

⁹⁶ E. MOUNIER, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* [1934, 1936], in *Oeuvres*, I, Seuil, Paris 1941, p. 443.

⁹⁷ E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, cit., p. 390; trad. it., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., p. 407.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 284.

⁹⁹ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 453; trad. it., cit., p. 47.

¹⁰⁰ *Ibid.*

mondo e agli altri. Sottolinea, infine, che essere con gli altri e per gli altri è il nucleo stesso dell'esistenza umana e che essere è amare.

Un personalismo, dunque, comunitario e cristiano, in quanto proprio il cristianesimo sostiene che il comandamento cardine è quello dell'amore. E' l'amore - rileva Mounier - che ci fa compiere una serie di atti¹⁰¹ in direzione della comunità; decentrarsi, rinunciare al proprio egoismo, prendere su di sé, assumere il destino, la sofferenza degli altri, offrire generosamente, comprendere. Attraverso questi atti, si realizza la società personalista e comunitaria.

Conclusione

La domanda sull'uomo è propria della filosofia: da sempre ha tentato «sia l'interpretazione di singole aree della vita, sia il significato universale della nostra esistenza»¹⁰².

Le scienze, con il loro continuo fiorire, non sono un attentato alla filosofia, la quale, anzi, proprio in pieno sviluppo scientifico e tecnologico, conferma l'attualità del suo importante ruolo «per mettere a nudo la graduale perdita di umanità, indicata come costo inevitabile delle urgenze del progresso scientifico»¹⁰³.

La filosofia agostiniana ed il personalismo mounieriano, non appiattendolo e banalizzando l'esistenza schiacciandola sull'immanenza, ma affermando l'importanza dell'istanza trascendentistica, sono una filosofia che dà senso e significato alla domanda sull'uomo e alle sue inquietudini. Negata la trascendenza, invece, «si nega ... la filosofia nel suo principio, cioè si arriva a quell'umanesimo assoluto ..., che, credendo di fondare meglio l'uomo senza l'essere e senza Dio, ha provocato prima la crisi e poi la perdita dell'uomo e dell'umano, della verità e del valore»¹⁰⁴.

Le due correnti di pensiero esaminate sono una filosofia che non solo indica e diagnostica la crisi della nostra epoca, «crisi del senso del sovrannaturale»¹⁰⁵, ma è risolutiva e terapeutica, al contrario delle altre

¹⁰¹ Cfr. *Op. cit.*, pp. 454-455; trad. it., cit., pp. 48-51.

¹⁰² H. RICKERT, *Filosofia valori teoria della definizione*, cit., p. 29.

¹⁰³ M. SIGNORE, *Introduzione AA. VV., Husserl La «Crisi delle scienze europee e la responsabilità storica dell'Europa»*, cit., p. 9.

¹⁰⁴ M.F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, cit., p. 98.

¹⁰⁵ E. CASTELLI, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, Firenze, Fussi, 1948, p. 21.

filosofie, «tutte filosofie che scontano già la crisi o la giustificano o la subiscono»¹⁰⁶. In questo senso «si può dire - scrive Balbo - che la filosofia moderna intera ha fatto fallimento storico»¹⁰⁷. «Il filosofare tipico del nostro tempo - scrive inoltre - non è più filosofare in senso proprio, come nel caso delle correnti neoempiristiche, o è incapace, per interna autolimitazione, di orientare la creatività, di potenziare la libertà reale dell'uomo, come nel caso dell'esistenzialismo e della fenomenologia, o è ad un tempo rigorosamente eversivo e profondamente conservatore del sistema della pura efficienza come nel caso del marxismo»¹⁰⁸. A suo avviso, solo la filosofia tomistica rappresenta la possibilità di uscire dalla crisi e consente una vera filosofia del progresso, del vero sviluppo, al di là di ogni mero progresso scientifico e tecnicistico.

Anche secondo Battaglia la filosofia contemporanea è incapace di rispondere alla domanda sull'uomo, essendo una filosofia interamente mondana, «chiusa nel finito e nel concreto, il che val quanto dire nel mondano, - scrive - sono tuffati neopositivisti e esistenzialisti, marxisti e storicisti. Per la prima volta la speculazione nelle sue direttive generali si profila affatto mondana. La mondanità ne raccoglie i più contrastanti indirizzi»¹⁰⁹. Tra i «disperati e invocanti esistenzialisti - soggiunge - e i fiduciosi marxisti e storicisti ... non c'è che uno psicologico contrasto, ma l'essenza di una centrale posizione speculativa è tuttora la stessa: gli uni e gli altri, tutti stanno, ritengono di stare, vogliono stare, al finito e al concreto. Mentre i primi disperano e invocano, gli altri hanno fiducia, svolgono motivi di fiducia, anche se diversamente profilati dai marxisti o dagli storicisti; ripetiamo, tutti intendono svolgersi su un piano che mondano è finito e concreto»¹¹⁰. Il finito, il concreto - egli rileva - viene «fatto detentore di qualcosa che valga. E questo qualcosa che vale gli è proprio, è esso che vale indipendentemente da altro principio o criterio o fonte del valore, esso il finito e il concreto, il quale rinserra nel suo seno coincidentemente il proprio valore senza che abbia bisogno di derivarlo da altro per parteciparvi ... C'è in tutto ciò una gradazione, ma c'è pur tuttavia la singolare vicenda della mondanità,

¹⁰⁶ F. BALBO, *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, cit., p. 385.

¹⁰⁷ *ibid.*

¹⁰⁸ F. BALBO, *Essere e progresso*, (1962-1964), in *opere*, cit., p. 634.

¹⁰⁹ F. BATTAGLIA, *Morale e storia nella prospettiva spiritualistica*, Bologna, Zuffi editore, 1954, p. 39.

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 37.

che dopo aver respinto ogni valore che la sormonta surrettiziamente valorizza se stessa»¹¹¹.

Tale finito e tale concreto non appagano, essendo «nell'uomo ... un'ansia di perfezione e di compiutezza, cioè di vero universale e di vero assoluto»¹¹².

La filosofia contemporanea - come egli rileva - ci chiude in una certa inferiore esperienza, corrispettiva alla mondanità del finito e del concreto, e ci preclude ad un'altra e più alta esperienza, corrispettiva all'ansia di perfezione e di compiutezza. Attribuiamo così i tratti di questa a quella, cioè universalizziamo e assolutizziamo, proclamiamo e trattiamo come se fosse perfetta e compiuta quella che è invece incompiuta e imperfetta. Ciò facendo, inganniamo noi stessi e amputiamo la nostra stessa essenza¹¹³.

Ad attestarci l'erroneità della prospettiva mondana della filosofia contemporanea c'è - com'egli dice - «una frattura ..., una piccola frattura che si allarga fino a che non si spalanchi agli occhi intenti un nuovo cielo e nel nuovo cielo una nuova terra». E soggiunge: «Tutto reggerebbe se davvero questo che vale quaggiù ... ci assicurasse davvero del suo valore, ci garantisse davvero una sua certezza quale criterio di intelligenza o una sua canonicità quale principio di azione. Senonché proprio l'assenza di tale fondante criterio e di tale assicurante principio, nell'esclusione di ogni rinvio, sta ad attestarci che la garanzia fallisce e che ogni certezza in definitiva deriva da una non giustificata assunzione valorizzatrice, per cui il finito e il concreto si sono profilati, se non addirittura e sempre nella luce dell'universale e dell'assoluto, essi stessi tali, per lo meno validi e valorizzanti»¹¹⁴.

Emerge qui l'originarietà dell'istanza trascendentistica, della tensione dell'uomo verso l'essere, l'assoluto, Dio. Per quanto repressa, essa riemerge. La filosofia chiusa nel finito finisce coll'assolutizzare il finito stesso. Ma un tale finito non soddisfa la domanda sull'uomo.

111 *Op. cit.*, pp. 39-40.

112 *Op. cit.*, pp. 41-42.

113 *Cfr. Op. cit.*, p. 42.

114 *Op. cit.*, p. 41.