

RAFFAELLO ANTONIO MECCA



IL CONCETTO  
DI PERSONA  
E I RAPPORTI  
TRA PERSONE



TESI DI LAUREA

ANNO ACCADEMICO  
1965 – 1966





## *Un giorno del 1966...*

*Un attimo prima di presentare la tesi di laurea del Preside Mecca – che due anni fa è volato al Cielo lasciando in tanti un ricordo colmo di gratitudine e perciò un dolore quasi dolce da sopportare – bisogna tornare a quel lontano giorno del 1966: in un corridoio dell'Università di Napoli c'è un giovane potentino che – in un'aula a due passi – ha appena finito di discutere brillantemente la sua tesi. Il suo professore – un'autorità indiscussa nel suo campo – si avvicina e gli propone di rimanere nell'Università come suo collaboratore: sa già che avrebbe davanti una carriera eccezionale. Ma il progetto non si compirà. Quel giovane lascia cadere l'offerta del professore (“Ho sbagliato – dirà nel 2020 – ma non mi pento”).*

*Mi è venuto in mente un proverbio africano che ho letto su una rivista missionaria qualche anno fa e che ho ritagliato e messo da parte: “Dobbiamo fiorire dove siamo stati piantati”.*

*E quindi quel pomeriggio del 1966 ha segnato una perdita per l'Università di Napoli – dove il Preside Mecca, con le sue lezioni di filosofia e di storia avrebbe*

*riempito l'aula magna ogni giorno – e un guadagno per tante generazioni di giovani potentini e lucani, che per anni – ben oltre il liceo – hanno potuto ricevere lezioni indimenticabili nelle quali spesso si aveva l'impressione che la filosofia, la storia, la Divina Commedia e un sacco di altre cose fossero solo un pretesto per trasmettere amore alla gioventù, considerazione, vicinanza costante. È la lezione di Don Bosco, che il Preside aveva appreso direttamente da monsignor Bertazzoni: l'amore verso i ragazzi non va solo dichiarato, va dimostrato nei fatti, nei gesti, ogni giorno. Cioè i ragazzi devono accorgersi che li si ama.*

*E arriviamo alla tesi, finita nella biblioteca del giornalista e scrittore Renato Cantore che, in procinto anche lui di discutere la sua tesi di laurea in filosofia, aveva chiesto al Preside alcuni chiarimenti su certi temi: un giorno, ebbe da lui la tesi discussa nel 1966, affinché vi trovasse alcune delle risposte che cercava. Quel libro con la copertina di colore "blu tesi di laurea" con lettere del titolo in oro sembrava scomparso: è saltato fuori alcuni mesi fa e la famiglia Cantore l'ha subito restituito alla professoressa Marianna Russo, che ha voluto pubblicarlo, con un grande gesto di generosità ("Amore infinito", ha fatto scrivere sulla tomba del Preside, e non c'è altro da aggiungere).*

*Piccole annotazioni. Filosofi, cultori e amanti della filosofia leggeranno questo volume con facilità e gran-*

*de piacere: gli altri faranno più fatica. Ma il punto è un altro: in questa tesi di laurea, scritta da un giovane potentino di 24 anni, c'è già tutto l'uomo e tutto il professore che tanti avrebbero incontrato negli anni successivi e fino alla sua morte. Certo, c'è la normale condiscendenza che un laureando manifesta verso il suo professore ma il laureando Raffaello Antonio Mecca scrive o fa capire con chiarezza che lui vuole e deve stare al compito assegnatogli ma avrebbe altre cose da dire. E questo tratto lo si ritrovava poi sempre quando sollecitava i suoi studenti – in generale i giovani con i quali veniva in contatto – ad andare oltre le apparenze, a “scavare” più a fondo, a impegnarsi ancora di più. Così facendo, trasmetteva anche un profondo amore per lo studio, una delle poche strade – la prima o la seconda, non c'è da sbagliare – per evitare di farsi prendere in giro o di farsi portare di qua e di là in questo mondo strapieno di ingannatori di professione (lupi travestiti da agnelli). E quindi le lezioni di oggi sono: umiltà e accettazione del proprio posto – in cui però cercare sempre di brillare come una stella – amore per i giovani e per lo studio come strada maestra per servire la propria comunità, dare tutto senza aspettarsi nulla in cambio. Insomma, ancora una volta: grazie Presidente!*

*Potenza, 30 gennaio 2026*

*Mario Restaino*



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI  
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

TESI DI LAUREA

**IL CONCETTO DI PERSONA  
E I RAPPORTI TRA PERSONE**

RELATORE:

**Ch.mo Prof. N. Petruzzellis**

CANDIDATO:

**Raffaello Antonio Mecca**

Matr. N. 6023

ANNO ACCADEMICO

1965 – 1966

ISBN 000-00-00000-00-0

© GRAFIE

85100 Potenza

Via D. Di Giura, 49/51

Tel./Fax 0971.442145

[www.graficonline.com](http://www.graficonline.com)

## PREMESSA

Sono stato lieto di poter fare un lavoro sul concetto di persona: ne avevo avvertito la centralità, la imprescindibilità e la pregnanza sin dagli inizi dello studio universitario.

Man mano poi ho preso coscienza d'un fatto: la rivoluzione dei tempi nostri è rivoluzione personalista, e lo è indipendentemente dalle premesse ideologiche e dall'ambiente in cui si realizza, v'è un personalismo cattolico ed un personalismo marxista, v'è un personalismo esistenzialista e ve n'è uno spiritualista ma l'istanza che urge in ciascuno di essi è quella della persona che tende all'affermazione dopo essere stata conculcata da sistemi filosofici e da regimi politici, da pregiudizi e da presupposti di metafisica di sistema.

Non c'è dubbio che le premesse di sistema significano qualcosa per tutto il resto della speculazione: non tutti i personalismi sono giusti semplicemente perché non tutte le filosofie possono e vogliono dare sufficiente spazio al concetto di persona, non tutte possono fondare validamente

il concetto di persona: tutte inclinano ad una speciale considerazione della persona, dei suoi diritti e dei suoi problemi, non tutte hanno alla propria radice delle premesse che secondino questa intenzione sicché accade che il concetto di persona in molte di esse non vi trovi luogo.

Di tutto questo sentivo confusamente l'importanza e vedevo la necessità d'una soluzione.

Premetto doverosamente che non pretendo di dare una soluzione al problema ma so pure che una soluzione è necessaria e che una sola ve n'è di giusta e che per trovarla è necessario porsi sulla via più diretta e più breve.

Ho cercato pertanto di collocare storicamente il concetto di persona nella scena filosofica dei nostri tempi: devo confessare che il materiale non mancava: v'è un enorme abbondanza di studi su questo argomento perché la cultura dei nostri giorni è estremamente sensibile al nostro problema.

Non tutti gli scritti però sono congeniali con la natura di questo mio lavoro: avevo bisogno di cercare la definizione concettuale della persona e non una fenomenologia della persona, né una metodologia personalista: quello che mi proponevo era troppo e troppo poco nel contempo.

Se è vero che quello che non è immediatamente detto nello scritto di un filosofo è da cercarsi tra

le linee, allora la mia fatica sarebbe dovuta essere enorme, non certo quella che è stata.

Se avessi voluto limitarmi a cercare quello che “ex professo” è stato scritto sull’argomento avrei fatto troppo poco.

Tenendo presente la natura scolastica del mio lavoro ho cercato di cogliere quello che mi pareva più significativo senza che ciò, tuttavia, abbia pregiudicato l’obiettività dell’indagine, e questo non solo per una preoccupazione accademica ma anche per rispetto allo spirito delle singole filosofie.

La nozione di persona ai giorni nostri m’è parsa collocata tra le due nozioni: di “trascendentale” e di “singolo” proprie ciascuna d’una diversa filosofia: della filosofia idealista la prima, di quella esistenzialista la seconda.

Che l’idealismo abbia contribuito in non piccola misura ai progressi della filosofia della persona non v’ha chi osi negarlo: la storia del pensiero va grata a quei pensatori, delle acquisizioni sue a riguardo dello spirito.

Il fatto poi che i pensatori esistenzialisti non ravvisano nel trascendentale il loro singolo anzi oppongono questo a quello mi ha fatto pensare.

Ho cercato di cogliere gli spunti proficui di sviluppo nella freschezza degli scritti polemici degli esistenzialisti: così nella critica di Kierkegaard ad Hegel, così nella critica di Jaspers ad Hegel.

M'è parso importante tratteggiare i momenti della polemica tra attualismo e spiritualismo perché mi pareva non priva di spunti nuovi ed interessanti e perché avevo premura di mostrare quanta parte abbia avuto il pensiero italiano nella attuale formulazione del concetto di persona.

Ho pensato di cogliere anche, ma di sfuggita, il pensiero di Croce circa il concetto di persona.

Un tale studio se fatto in sede storica avrebbe richiesto maggiore applicazione, più vasta documentazione, maggiore spazio.

Ma il mio lavoro si colloca in un contesto teorico e non mi consente indagini storiche tali che soffochino lo studio più propriamente concettuale.

M'è parso "prima facie" che il tentativo idealista di fondazione critica del concetto di persona non contenesse in sé gli elementi per conseguire il suo risultato. Così per la ricerca esistenzialista.

Ho cercato di spingermi là dove l'attualismo vuole divenire personalismo: parlo del pensiero di Armando Carlini. Ma mi è parso che i tentativi, partendo da premesse immanentiste, fossero falliti.

Ho considerato il personalismo di E. Mounier e di G. Marcel, l'uno e l'altro autore significano una speculazione, un movimento, una corrente viva di pensiero.

Ho trovato poco di precisamente concettuale, nell'uno e nell'altro circa la persona, e questo per la peculiarità dei metodi filosofici dei due: l'uno di tipo fenomenologico, valido piuttosto ad illuminare la serie degli atteggiamenti dell'uomo, che a fondare il concetto di persona, l'altro di tipo propriamente pratico-metodologico: tendente, in primo luogo all'affermazione d'una nuova massima di condotta morale. Dagli effetti abbiamo inferito la causa: se ciò si vuole dall'uomo è segno che così se ne intende la struttura.

Ho studiato il personalismo di Stefanini che mi pareva il più rispondente: vi ho trovato una sistemazione piuttosto programmatica che metafisica, ma gli assunti mi parevano validi e molto vicini ad una metafisica della persona.

Luigi Stefanini m'ha indicato la via ontologica: avevo pensato di doverla percorrere dopo aver constatato il fallimento della speculazione personalista dei filosofi del trascendentale e dei filosofi dell'esistenza.

Poi ho cercato di percorrere da solo il tratto che mi rimaneva, da solo o, che è lo stesso, in compagnia dei maestri dei quali ho assimilato, spero adeguatamente, la dottrina.

L'ultima parte di questo lavoro studia anche se brevemente i rapporti interpersonali.

Ho pensato che uno studio della comunità e della religione bastasse a dare una visione adeguata dell'intera problematica dei rapporti interpersonali pur senza esaminarla.

M'è parso di dover indicare nell'amicizia il mezzo della comunicazione dell'uomo con l'uomo: non ritengo che il problema della fondazione critica dell'altro sia così ostico, dal momento che parto da una impostazione realistica che cerco di verificare.

Ho toccato quindi il rapporto interpersonale come rapporto morale e sociale e, in ordine a questo primo, il rapporto familiare, quello statutale e quello delle comunità fra di loro.

Il problema della religione che io ritenevo opportuno puntualizzare s'è dimostrato un po' il banco di prova del lavoro: tutta la problematica vi era rinvocata; ho tralasciato di richiamare i motivi già svolti e ne ho fissati solo alcuni: l'esistenza di Dio, i rapporti tra morale e religione, i rapporti tra fede e ragione, la religione come rapporto interpersonale tra uomo e Dio.

## PRIMA PARTE



## IL CONCETTO DI PERSONA E IL RAPPORTO TRA PERSONE

### *1 - Il concetto di Persona tra le nozioni di Trascendentale e di Singolo*

E. Mounier e J. Maritain per diverse vie ed in modi diversi sostengono che il Personalismo non possa e non debba intendersi come sistema speculativo concluso ben definito e ancora che esso tragga le sue origini da un atteggiamento di reazione contro gli eccessi dell'individualismo idealistico ed, in certo modo, contro la solitudine del "singolo" esistenzialistico. È opportuno cogliere il contrasto tra la nozione di trascendentale per un verso e la nozione di singolo per un altro per collocare più autenticamente nel contesto storico in cui s'è affermato, ai giorni nostri, il concetto di persona.

La matrice dell'intera problematica sulla persona nella filosofia contemporanea è il sistema hegeliano, per la sua speculazione al riguardo, per la

speculazione che su tale argomento condurranno i movimenti nati dall'Hegelismo come l'attualismo e lo storicismo in Italia, per l'opposizione che al sistema hegeliano faranno i pensatori esistenzialisti d'oltr'Alpi primo tra tutti Kierkegaard che vorrà affermare *weltanschauung* in funzione eminentemente antihegeliana e, dopo Kierkegaard, Jaspers e Heidegger per un verso o, per l'altro verso, Gabriel Marcel nel suo "Diario" parte da posizioni chiaramente hegeliane per discostarsene poi ed assumere contro di quella la sua autonomia speculativa.

Se la nozione di persona "scoppi" quasi dalla dissoluzione dell'hegelismo essendo in esso contenuto o se derivi dalla opposizione esistenzialista all'hegelismo o se piuttosto si sia affermata contro l'hegelismo e l'antihegelismo come intuizione nuova del pensiero contemporaneo è cosa di cui ci occuperemo in questo capitolo sperando di poter almeno impostare una risposta.

## *2 - Hegel-Kierkegaard*

Che cosa dunque rimprovera Kierkegaard ad Hegel? Egli oppone l'esistenza al pensiero alla fissità etica della logica il flusso eracliteo della realtà<sup>1</sup>. Kierkegaard oppone all'armonica unità del sistema

---

<sup>1</sup> Wahl "Studi su Kierkegaard", pagina 211

hegeliano che è soltanto logica, il movimento che è mobile quanto la logica è immobile, il movimento che è esistenza. In Hegel domina il pensiero che pensa sé stesso ma Kierkegaard gli oppone l'esistere che è esser fuori, disseminazione, distanza, discontinuità; trascendenza allo stesso modo e nella stessa misura che il pensiero è tautologia; il filosofo danese chiarisce che un pensiero che pensi sé stesso è inautentico perché pensare è trasferire sul piano della possibilità e questo è distruggere l'esistenza che non può se non essere.

Il pensiero è immanenza, continuità, l'esistenza è salto, discontinuità, frattura, trascendenza, il "tutto" in Hegel tende ad assorbire il particolare nelle maglie del sistema, tende ad organizzarlo nella mediazione cosmica, ma il particolare ritorna in Kierkegaard con tutti i suoi diritti, con tutti i suoi bisogni, non più mediato ma immediato, non più parte del tutto, ma di fronte al tutto con la sua esistenza, con la sua angoscia.

Dice Wahl: "Per un certo tempo lo Hegel aveva pensato all'abisso della notte mistica. Ma venne il giorno in cui alla notte preferì la luce piena della conoscenza, il meriggio splendente sulla pianura del sapere... . Il Kierkegaard preferisce il conflitto delle nubi, dei raggi e delle ombre nei barlumi dell'aurora e del crepuscolo, e preferisce la notte. Nel suo pensiero, l'anima non

conciliata conosce più “profondamente”<sup>2</sup>. Il Wahl osserva che nello spirito di Hegel ammassare nel suo sistema i particolari per integrarli, trasformarli e superarli in una totalità mentre essi restano ciascuno un mondo conchiuso. Ma a questo punto, il Pareyson che ha seguito la critica del Wahl aggiunge: “... Ci chiederemo se per avventura entrambi i filosofi non finiscono per coincidere stranamente nell’idea di un elemento di negatività, che, l’uno per un verso, l’altro per un altro, considerano insito nel tutto. E cioè il Kierkegaard, se, da un lato, di contro allo Hegel, ha salvato il singolo dall’Auflehnung, non riconoscendolo come momento di un processo dialettico, ma rivendicandolo come un assoluto conchiuso in sé, ha, d’altra parte, veramente fatto di questo singolo una persona assiologica e positiva?”<sup>3</sup>.

Ecco quindi la nozione del singolo come appare nel pensiero del Kierkegaard: ma si identifica, in sul nascere, con la nozione di persona? Pare di no perché gli manca una struttura assiologica e si perde nel labirinto di una libertà che è angoscia.

---

<sup>2</sup> Wahl – Op. cit. pag. 156

<sup>3</sup> L. Pareyson – “Studi sull’esistenzialismo”, Firenze 1950 – pag. 90-91.

### 3 - Hegel e Jaspers

La critica di Jaspers al pensiero di Hegel quasi tutta contenuta nella sua opera “Die geistige Situation der Zeit” verte su argomenti come la sistematicità, la mediatività, la totalità, l’oggettività e la conclusività del sistema hegeliano.

Lo Jaspers rimprovera in un certo senso allo Hegel di comprendere tutto meno che l’esistenza che è l’essenziale per il singolo che decide di sé, sicché il sistema hegeliano malgrado la sua inesauribile ricchezza non sarebbe se non una costruzione fantastica anzi una torre di Babel<sup>4</sup>. Jaspers, come già Kierkegaard, rivendica i diritti del singolo di contro alla totalità, per consistere nella quale il singolo deve autoannullarsi, nell’armonia onnicomprensiva che sola è “assoluta”, e qui Jaspers compie un’opportuna distinzione tra la nozione di individuo e quella di persona conferendo alla persona la dignità di “tutto nel tutto” e all’individuo la caratteristica di parte del tutto; chiarisce poi Jaspers che mai la persona è pensabile come individuo, ma la sua integrità ed unità si possono frazionare o possono scadere al rango di parti ed oppone queste verità al tutto hegeliano in cui proprio non si ravvisa la presenza di singoli

---

<sup>4</sup> Pareyson – Op. cit. pag. 267

che siano ciascuno un “tutto” di fronte al tutto e ad esso presente.

Jaspers condanna ancora l’oggettività del sistema hegeliano stigmatizzandola come pubblica e spettacolare e di tal natura che si esaurisce nell’esser rimirata e goduta ed elimina la scelta con i suoi problemi ed il suo assillo e vanifica l’esistenza nell’oblio di sé. Connaturale alla sua oggettività è per lo Jaspers la conclusività del pensiero hegeliano: in esso i singoli vengono costretti ed arrotondati ed abbracciati dal tutto nella soddisfazione totale del riposo, tale soddisfazione che non permette l’evasione della libertà, il travaglio della trascendenza. La stessa libertà assoluta di cui parla Hegel non ha nulla in cui Jaspers ravvisi i caratteri della libertà dell’esistenza: non avendo nulla fuori di sé, non ha alternativa nella scelta, non ha affanno, resta in sé placida e non si realizza urtando contro l’ostacolo dell’opposizione.

Ma lo Jaspers ha poi raggiunto una perfetta autonomia di pensiero e non vi sono piuttosto, nel suo pensiero, anche se trasposti in altro ambito e con diversa funzione, elementi della speculazione hegeliana?

Lo Jaspers e lo Hegel hanno in comune il senso della concretezza come sintesi di forma e contenuto ed una viva sensibilità per la storia.

Forse però proprio Jaspers sfocia in quelle conseguenze che condanna in Hegel: la sua filosofia come quella di Hegel è disposta ad accogliere tutto pur non vertendo sulla totalità, nella “indifferenza valutativa secondo cui si dispone l’esistenza una volta che sia sostenuta da una metafisica della necessità”<sup>5</sup>.

#### *4 - Da Gentile a Carlini: dall’atto alla Persona*

Dice il Carlini nella sua opera “La vita dello spirito” (pag. 204): “Il tormento della nostra vita, in cui il senso intero della nostra vita consiste, è appunto qui: in questo problema dell’unità e continuità del centro autocosciente di tutta la realtà, che non si esaurisce in essa, e fuori di essa tuttavia si esaurirebbe in sé stesso: per cui dobbiamo non perdere l’anima nostra, non disperderci nella molteplicità; anzi raccoglierci sempre più dentro di noi per possedere e costruire la nostra spiritualità con la maggior vigilanza ed energia; e intanto questa nostra personalità realizzarla fuori di noi, in tutte le forme di attività in cui si sostanzia la vita dello spirito, in tutti i problemi onde acquista un significato storico concreto il problema centrale che siamo noi a noi stessi”.

---

<sup>5</sup> Vernunft und existenz – pag. 4 e pag. 114.

E per realizzare questo programma il Carlini deve differenziare la sua posizione da quella di Gentile da cui parte e nel cui seno si è formato; egli intende affermare una soggettività che non sia intesa come l'Io universale, ma come interiorità, presenza di noi a noi stessi che non sia autoriflessione pura e semplice una autorelazione, "realtà vivente e concreta, presenza di sé a sé stessi: in una parola persona"<sup>6</sup>.

Accetta egli dunque l'attualismo o lo respinge? Riconosce la persona umana di cui va discorrendo nell'"atto" della filosofia attualistica o ne determina diversamente i caratteri? Il Pareyson risponde che il Carlini rinviene nella filosofia gentiliana due elementi eterogenei: un elemento personalistico, c'è per lui l'ispirazione profonda dell'attualismo e la forma dialettica ch'egli rifiuta. Il Carlini muta l'atto di autocoscienza in "interiorità dell'esistenza" e sostituisce la dialettica con la problematicità che è appunto la tensione che si crea tra il soggetto e sé stesso una volta ch'esso non si possa più contemplare "simul totus" fatto e valore nell'atto dell'autocoscienza.

Carlini segue dunque una via particolarissima che è quella dell'esistenzializzazione del trascendentale e che ha posto le premesse per cui in

---

<sup>6</sup> L. Pareyson – "Studi sull'esistenzialismo" – pag. 320

seguito il Guzzo ha potuto definirlo come preesistenzialista, pur essendosi egli più volte, e non solo nella prima fase del suo pensiero, dichiarato attualista.

*5 – L'antiesistenzialismo di Croce: sua presa di posizione nei confronti della filosofia della persona<sup>7</sup>.*

All'esistenzialismo che propugna il problema della persona e ne rivendica i diritti Croce oppone la concezione sua per cui l'esistente non è l'autore ma la sua opera che è sempre sovraperonale e specifica, che la vera universalità dell'opera dev'essere intesa come individualità di essa e ancora che il concetto di individualità non ha connessioni con quello di persona. Di qui appare chiara l'opposizione tra il filosofo idealista che vuol salvare ed esaltare l'opera nel suo valore spirituale ed il pensiero esistenzialista o spiritualista che è geloso del concetto di persona, dell'irrepetibilità e della centralità della persona. Per Croce, invece, la persona "concrece" con l'opera e non appartiene al mondo che si serena nella storia perché è essa stessa storia. Egli ha fatto sentire vivo il senso dello spirito e dei suoi valori

---

<sup>7</sup> B. Croce – Storicità, individualità e personalità in "Critica" – 1941 – fasc. 6 pag. 578

e riscontra invece nell'esistenzialismo una posizione contraddittoria e sterile che porta a un dilemma: o l'angoscia col "nulla" ch'essa minaccia e di cui è segno o il ritorno alla metafisica religiosa ch'egli rispetta.

Si è voluto da parte del Paci<sup>8</sup> far emergere una problematica personalista dal contesto stesso della filosofia del Croce, col puntualizzare l'antinomia che sarebbe insita nel concetto crociano della circolarità delle forme dello spirito: o ciascuna delle forme si pone come lo spirito tutto o l'una si distingue dall'altra, e a distinguerle sarebbe appunto la nozione di non-essere che sarebbe poi l'esistenza "sic et simpliciter".

Ma questo confonde i termini perché né l'esistenzialismo intende l'esistenza come alcunché di spirituale né il Croce intende la vita dello spirito come la corda che sottenda l'arco dell'"esistenza irrazionale" che equivarrebbe a dire la negazione dell'idealismo.

#### 6 - Critica al "trascendentale" ed al "singolo"

Al termine di questa rapida disamina del divenire storico delle nozioni di singolo e di trascendentale e del divenire con esso dell'opposizione di

---

<sup>8</sup> Paci - "Arte, esistenza e forme dello spirito" - Studi filosofici - 1940 - fasc. 4

questi due termini che cosa dire dell'uno e dell'altro concetto? In che misura ed in che maniera son parsi congrui ad una retta definizione del concetto di Persona?

Si dirà col Pareyson che l'esistenzialismo, tanto nella sua prima accezione kierkegaardiana quanto nelle sue ulteriori propaggini jaspersiana e haideggeriana hanno sviluppato con coerenza il concetto di singolo, ma del singolo che ha le caratteristiche dell'individuo piuttosto che della persona, d'un singolo che non sa perché non può uscire dalla situazione, che sente la situazione come angoscia e la trascendenza come fato, d'un singolo ch'è indifferente alla sua comunione con l'essere, e che è dilacerato nella molteplicità dei suoi vissuti che sono le sue situazioni ed i suoi orizzonti ed è prigioniero di essi.

Questo singolo pare sia più un individuo che una persona per quanto di esso si parli come di persona; a tal riguardo bisogna chiarire che non è che non si ravvisi nel singolo un'unità nella molteplicità dei momenti ma quella unità dei molteplici è piuttosto una unità psicologica che altro e non basta a caratterizzare la persona.

Né, per altro verso, la nozione di Trascendentale è assimilabile a quella di persona perché essa postula il suo corrispettivo dialettico che è "l'io empirico" ma né il Trascendentale che è assoluto

vago senza un suo “ubi consistam” né “l’io empirico” che è puro epifenomeno dell’assoluto si possono assumere sotto il nome di persona.

“Per l’idealismo l’unica vera persona è lo spirito universale immanente che fa e disfa gli individui come sue effimere creazioni o caduche istituzioni e li depone come inerti spoglie di cui si è un istante compiaciuto. Il pensiero, di cui parla l’idealismo, di cui si sostanzia e in cui si esprime lo spirito idealisticamente concepito, è in realtà un pensiero impersonale, anonimo, una nebulosa vaga e diffusa...”<sup>9</sup>. Dice il Petruzzellis, ed ancora, negando all’esistenzialismo il merito di una critica efficace dell’idealismo e di un nuovo concetto della persona: “L’esistenzialismo rivendica esigenze antidealistiche, ma non le fonda e non giustifica nella luce di concetti definiti rigorosi e coerenti... . L’esistente più che persona è individuo, la sua sfera specifica è quella dell’individualità... . Non si può parlare di persona umana quando si concepisce l’esistenza dell’uomo come emergente dal nulla e proiettata verso il nulla o, come che sia, affacciantesi alla realtà da un fondo buio imperscrutabile, priva di qualsiasi fulcro autonomo...”.

---

<sup>9</sup> - “I problemi della pedagogia come scienza filosofica” – Napoli 1962 – pag. 16.

## IL CONCETTO DI PERSONA NEL PERSONALISMO DI LUIGI STEFANINI

Altra natura e altre dimensioni ha il personalismo di Luigi Stefanini. Egli dice: “‘Persona’ è presenza a sé medesimo dell’essere che si possiede e si penetra nel proprio atto: actus essendi. L’atto con cui l’essere si rende presente a sé stesso nell’ente personale può dirsi, indifferentemente, pensiero o parola: verbum”<sup>10</sup>.

E distingue subito quest’ente individuo dalla “cosa” che non può rendersi presente a sé stessa né possedersi.

Egli espone così il suo programma: la persona è dunque per lo Stefanini individuo ma in altro senso che non l’individuo “cosa”, la sua individualità è una individualità di ragione in atto, la persona dunque consta di una realtà sostanzialmente

---

<sup>10</sup> “Personalismo filosofico” – pag. 1 (Brescia 1962)

diversa dalla realtà di tutti gli enti perché il suo essere le è trasparente perché la sua realtà non è opacità né indifferenza ma si manifesta secondo i moduli della presenza e dell'autopossesso.

Ma la persona è atto non men che essere: in che modo? Prevede lo Stefanini alterità dialettica tra l'essere della persona e la sua attualità razionale sicché l'uno si costituisca come soggetto e l'altro come oggetto? Egli lo esclude affermando: "Nella persona, la parola o il pensiero si manifestano consustanziali all'essere: né essere senza pensiero né pensiero senza essere, ma essere del pensiero e pensiero dell'essere, in quanto pensiero nell'essere". Resta da vedere se il pensiero sia da intendersi come irradiazione dell'essere, se l'essere sia reificato dal pensiero come oppongono Berdiaeff e Marcel o se piuttosto si debba parlare di un'illuminazione dell'essere a sé stesso nell'atto dell'autopossesso personale o è questa la soluzione che lo Stefanini adotta come sua escludendo ogni alterità dialettica, ogni possibilità di reificazione del soggetto.

Se esaminiamo le caratteristiche di questo autopossesso personale di cui parla l'autore riscontreremo subito che esso appare come fondante l'unità e l'unicità della persona: il che vuol dire che la persona è una per lo stesso, ch'essa non conosce nel suo seno la molteplicità, ciò varrebbe ad eliminare il rapporto di conoscenza che per sua

necessità è un rapporto di relativizzazione e di frazionamento: se io conosco gli oggetti divento pensiero degli oggetti e, diventando pensiero, sono determinato “quantum ad obiectum” da essi cioè mi fraziono, mi divido, mi dilacero; ed ancora la molteplicità delle situazioni in cui m’imbatto mi stimola a conoscere di ciascuna di esse il senso perché io possa superarla e mi impegna in un confronto come “faccia a faccia” e siccome le situazioni sono non solo molteplici ma anche contraddittorie, nell’atto stesso in cui m’impegno alla loro risoluzione, al loro superamento, a vincere l’ostacolo, sono attratto dall’ostacolo e quindi ancora una volta diviso, per non parlare della divisione interiore che operano le posizioni nel loro avvicinarsi e combattersi, e combattermi mentre si combattono. La persona dunque è la mia unità, quella unità che io esperimento nella molteplicità dei miei pensieri come unità della mia ragione, nella molteplicità dei miei atti di volontà, come mia unità morale, ed è unità che non esclude la molteplicità anzi la riassume e si nutre di essa perché se l’intelligenza si rifiutasse di pensare le cose si isterilirebbe e se la volontà di rifiutasse di scegliere, di orientarsi, di deliberare e quindi di liberarsi, negherebbe sé stessa, e la consistenza di una tale volontà ed un tale pensiero negherebbe la sua generosità cioè sé stessa.

La persona dunque è unità ma è anche unicità<sup>11</sup>, aggiunge l'autore, perché il suo "actus essendi" le appartiene in proprio e non è trasferibile ad altro che lo possa compiere in sue vece: essa è dunque unica non nel senso che è la "sola" possibile perché l'osservazione empirica esclude questo assunto, esclude che possa sentirsi assoluta la persona che di altri ha bisogno, e lo esclude anche l'indagine metafisica perché coesistenza personale non significa esclusione d'altro, essa è unica nel senso che non può ritrovarsi in altro che in sé stessa anche se può comunicare, dipendere, essere condizionata: essa "insiede" su sé stessa.

Dunque l'umanità e l'unicità della persona postulano la sua inveità: la persona non può essere in alio e in questa caratteristica risiede la sua dignità. La inveità della persona è dunque il fondamento critico della sua unità e della sua unicità: è una perché riferisce alla sua interiorità come a centro la molteplicità dei suoi pensieri e delle sue azioni non solo ma delle cose tutte e la sua inveità e l'"ubi consistam" della molteplicità delle cose in essa che si dispongono, anzi sono da essa disposte secondo le linee di forza dell'intenzionalità (cito il termine nell'accezione scolastica) sicché tutte le pervade e le ordina e le struttura secondo il suo

---

<sup>11</sup> Opera citata – pag. 3

modo d'essere anche se non le costituisce in essere perché come enti le riconosce già costituite; pure in qualche modo pensandole le ricrea perché le chiama a costituire l'universo dei suoi pensieri.

Ma l'inveità è anche ragione fondante della unicità della persona perché se è vero che essa struttura le cose secondo la sua ragione dev'essere vero che essa costruisce un mondo che è il suo mondo che ha i caratteri del "proprio" e non può riferirlo ad altri che a sé perché non ne ravviserebbe i caratteri se li dovesse osservare strutturati "in alio", non li riconoscerebbe e vi si smarrirebbe.

È dunque questa inveità una identità? È corretto ritenerla tale: sì ma solo nel senso che essa identità si ritrova in ogni momento del flusso della vita personale non nel senso che costituita identica non infranga mai la sua identità; l'identità la si riscontra nel divenire degli atti di essere perché la identità spesso sospinge verso il farsi che è un cuore, non v'è nell'uomo una identità che non aspiri ad essere infranta, perché non c'è sintesi che escluda il problema, non c'è sintesi che non si ponga a sé stessa come problema, e pure quella della persona è una identità che, mille volte infranta, mai resta completamente infranta perché abbraccia tutti i suoi frantumi dopo averli prodotti con l'urto e li ricompone nel suo mirabile mosaico.

La persona è in sé ed è per sé; è in sé nel senso che abbiamo visto ed è per sé nel senso che assume le cose nel suo ambito e le fa sue, nel senso che non può trasferirsi fuori di sé con una rinunzia totale a rientrare in sé senza alienarsi, perdersi quindi nella follia.

Ma il fatto che la persona sia in sé e per sé esclude ch'essa sia con altri ed implica ch'essa sia "assolutamente" finalizzata a sé?

La sua stessa natura che è natura di relazione le impone di essere con altri; essa gode d'una finalità intrinseca ma non si pone come finalità assoluta perché non è costituita come assoluta.

Essa infatti, chiarisce lo Stefanini, è in sé e per sé ma non è da sé né a sé: "La persona umana si esprime, si manifesta, si possiede ma non si autogenera"<sup>12</sup>.

E come ciò è compossibile con la nozione dianzi accettata della sua centralità e del suo autopossesso? Abbiamo pur visto la sua identità perennemente verificata proprio in quanto è perennemente infranta, che la sua unità è rotta da tutte le cose ed è ricostituita in ogni atto di pensiero, che la sua unicità è tale da non escludere l'altro: ciò vuol dire che la persona non consuma la sua inseità nella sua perseità cioè che non si

---

<sup>12</sup> L. Stefanini – Op. cit. pag. 5

pensa tutta e non tutta si raccoglie nei suoi atti di pensiero perché di sé le sfugge la causa che non ravvisa al suo interno e le pesa il limite che per quanto possa spostarsi all'infinito non può essere soppresso se non al prezzo della totale soppressione della persona stessa: essa dunque è in sé ma non da sé, è per sé ma non a sé, non è atto puro ma è semplicemente atto, può spostare il suo limite nella tensione eroica, può, in certo senso, creare bellezza, ma può anche consumarsi in egoismo e decadere ad individuo, non può inoltre essenzializzare esaustivamente la sua individualità empirica perché essa resta come peso anche se è trasformabile in potenza della ragione e strumento dell'azione: l'individuo empirico è sussumibile nella persona ma non è esaurito dalla persona.

Qui l'autore inizia una disputa con l'ontologia classica ch'egli classifica come ontologia dell'essere ed a cui oppone la sua ontologia della persona che altrove definirà come "Primum ontologico" e bolla di astrattismo le ontologie attuali come quella di Maritain. Egli sostiene: "L'essere è concetto (funzione) dell'ente personale, con l'impossibilità di subordinare a sé ciò a cui è subordinato".

Egli dunque rigetta il concetto di essere, e gli riconosce validità solo in quanto funzione della

persona, ciò vuol dire che non la persona è una perfezione dell'essere ma l'essere è fondato nella persona, ma qui pare a me che egli apra il varco alle antinomie idealistiche, è un po' come richiamare in causa il cogito cartesiano che è padre di tutti gl'idealismi cartesiani, con la conseguenza di infirmare poi ciò che di più prezioso e di più geloso risiede nel concetto di persona, proprio quell'inseità che è fondamento critico dell'unità, dell'unicità, dell'identità e dell'autopossesso della persona, perché ridotto l'essere a funzione, del pensante si lascia il pensante, la persona senza il fondamento dell'essere, la si priva del fulcro che è presidio contro ogni alienazione e se ne vanifica il concetto.

Appassionata ed acuta la difesa della razionalità della persona in Luigi Stefanini: "1) La ragione sopprime la persona, la libertà, il sentimento; 2) Ma l'esistenza umana si qualifica con le note essenziali della personalità, della libertà, del sentimento; 3) Dunque l'esistenza umana si costituisce nelle sue note essenziali negando la ragione". È il sillogismo che mette in bocca agli irrazionalisti per coglierne la contraddizione: egli nega la premessa maggiore, nega cioè che la ragione sia personalizzante perché l'ha identificata con la persona, nega che sia necessitante se non nel senso in cui lo è il dover-essere, nega che sia livel-

latrice perché essa stessa è individuo nella persona e se pone relazioni non livella.

*1 - Critica al concetto di Persona di Luigi Stefanini*

Quella di Luigi Stefanini è una delle prime voci che si leva nell'Italia del nostro secolo a rivendicare la nozione di persona ed i suoi diritti, lo fa certamente sotto la spinta della fede cattolica di cui il personalismo d'ogni tempo è figlio, lo fa col calore dell'uomo convinto e con lo zelo dello scienziato.

Questa sua esigenza interiore vivifica e fermenta la cultura ch'egli ha ricevuta e ne enuclea i concetti ch'egli ritiene congrui al suo programma personalistico: la persona, come vediamo nei suoi scritti, è riscattata dalla fattualità in cui versa il singolo degli esistenzialisti, è riscattata dall'angoscia, e nel contempo vive i valori interiorizzandoli, quei valori che l'idealismo aveva affermati e difesi ma che aveva avulsi dalla persona facendone delle pure forme.

Questa è opera culturale profonda, è, per dire più esattamente, vivificazione della cultura, esplicitazione dei sensi ch'essa contiene e della verità ch'essa persegue. Ma non si può tacere che la via maestra per l'instaurazione del con-

chetto di persona come non può essere quella del singolo esistenziale o quella del trascendentale idealistico, così non può consistere nella singolarizzazione del trascendentale o similmente della “trascendentalizzazione del singolo”, non si può fondare il concetto di persona aggiungendo struttura e tensione deontologica al singolo e riscattandolo così dalla sua angoscia, non si può cercare il centro del trascendentale e farlo persona perché all’esistenzialismo ripugna la dimensione deontologica della persona così come all’idealismo ripugna la dimensione ontica e quella ontologica della persona e le due dimensioni qualora le si volesse accoppiare “sic et simpliciter” non formano unità; non significano realtà personale. Mi si obietterà che l’essere ed il valore sono congiunti nell’identità della persona; l’essere della persona pare insufficientemente fondato nello Stefanini perché riposto nell’autoaffermazione della coscienza e fondato da questa; ma così ridotto non riesce a fondare il valore, non riesce a sostenere tutta la struttura deontologica della persona; si dirà ancora ma la struttura deontologica della persona si regge non sull’essere ma appunto sulla identità personale, ma questo è a scapito della universalità del valore a meno che non si dica che il valore è fondato sulla identità dell’Assoluto personale il

che provocherebbe un'infinità di altri problemi. Il valore dell'essere precede quello della persona, una inversione di valori dall'essere alla persona significherebbe una ricaduta negli abissi idealistici e negli psicologismi di moda<sup>13</sup>.

Il personalismo è sorto e si è prodigato con generosità nella scena filosofica italiana di questi ultimi trent'anni e la sua funzione storica è stata benefica, i suoi effetti molteplici e validi, e l'effetto talvolta testimonia anche la validità del principio, ma non è valso a risolvere le aporie del pensiero contemporaneo in quanto è rimasto nel sistema e non è riuscito a superarlo, forse per la preoccupazione di non poter essere inteso qualora si fosse allontanato di tanto dal sentire comune dei filosofi del tempo, forse, ed è più probabile, per un vero attaccamento alle fonti da cui scaturiva.

Resta però vero che per superare le antinomie di qualsivoglia sistema bisogna sapersene porre fuori, perché una nuova visuale essa sola può indicare una nuova soluzione.

---

<sup>13</sup> N. Petruzzellis – Persona e valori in “I valori dello spirito e la coscienza storica con contributi alla storia del pensiero storiografico e appendici varie” – Libreria Scientifica Editrice – Napoli 1965 pagg. 345-46-47).



**PREESISTENZIALISMO  
DI ARMANDO CARLINI:  
“LA PERSONA COME INTERIORITÀ”**

Dice il Carlini: “Chi pone criticamente il problema della propria esistenza, deve bene, anzitutto, esistere a sé stesso; e questo suo esistere è, per un lato, un presupposto del suo riflettere e ripiegarsi su sé stesso, ma, per l’altro lato, è un porsi nell’atto stesso d’un tale riflettere e ripiegarsi; ossia è un esistenzializzarsi coscientemente, spiritualmente; il che implica già una fede nel valore della spiritualità”<sup>14</sup>.

E vuol dire esattamente che l’autocoscienza degl’idealisti non può non porsi come dogma a sé, cioè come esistenza spirituale del trascendentale: l’autocoscienza insomma nello stesso

---

<sup>14</sup> A. Carlini – Lineamenti d’una concezione realistica dello spirito umano (I, II).

momento in cui pone la riflessione ed il ripiegamento si pone come riflettente e ripiegantesi su sé stessa, cioè si pone come esistenza spirituale. Così egli supera “l’astrattezza dell’idealismo puramente logico e criticista”<sup>15</sup>, e la supera proprio col concetto di interiorità: “Lo stesso pensiero logico – egli dice – non sarebbe l’atto reale del pensare se non si realizzasse come atto di vita interiore, mediandosi esso stesso, a sua volta, nell’individualità e personalità esistenzialmente determinata dall’io”<sup>16</sup>.

Quest’atto non è tutto raccolto nella sua interiorità e perciò concluso, pronunziato o se si vuole compiuto, una volta per tutte ma è in perenne dinamica, moto, frattura e ricomposizione, non si raggela in una “vuota autoidentità”<sup>17</sup>, ma è sospinto da un’intima inadeguatezza e sempre gli si impone il dovere dell’adeguazione e del rinnovamento.

E l’inadeguatezza che è coscienza della propria impossibilità ad afferrarsi per intero, genera inquietudine e l’aspirazione al superamento. L’inadeguatezza dunque fonda due atteggiamenti dello spirito: la sua problematicità e la sua trascendenza.

---

<sup>15</sup> Pareyson – Studi sull’esistenzialismo – pag. 327

<sup>16</sup> Vita dello spirito – pag. 95

<sup>17</sup> L. Pareyson – op. cit. pag. 321

La problematicità dello spirito è proprio questa coscienza d'un dissidio interiore e la conseguente aspirazione a superarlo, a creare la umiltà, a cercare l'equilibrio: se questa dimensione problematica mancasse, verrebbe meno la dinamica dello spirito e tutto si acquieterebbe nel grande silenzio del nulla. Problema è dunque impegno a superare l'atto ed a ricostituirlo, è responsabilità è ansia è negazione di appagamento ed è veicolo verso l'assoluto a cui l'atto tende ad aprirsi. Ma in questa dinamica fluente e ricorrente c'è una mediazione, c'è la ricomposizione dei momenti; la sintesi degli atteggiamenti, si ritrova l'atto personale o è una volta per tutte infranto?

L'autore nega che tra lo spirito e sé stesso sia possibile una mediazione puramente dialettica e rifiuta per questo la pura e semplice mediazione dell'autocoscienza, limpida ma sterile, come rifiuta l'immediatezza della vita in quanto tale, cioè come dato opaco e massiccio.

Egli prevede dunque una dualità di momenti nella vita dello spirito; i momenti sono quello teorico e quello pratico, tutti e due interni allo spirito personale ma non tali da infrangerne l'unità.

Sicché sussiste un'unità ma nel senso dell'unicità: l'atto è un problema unico, nel senso che si autodistingue nei suoi atteggiamenti fondamentali.

L'autocoscienza è per Carlini mediazione ed immediatezza: mediazione dell'immediazione e immediazione della mediazione, ed in esso l'immediatezza regge e stimola la mediazione ed i due sono una sola cosa con l'autocoscienza. È dunque l'autocoscienza che, nella sua unicità, si autodistingue in mediazione ed immediazione e l'una serve di supporto all'altra. Ancora i due atteggiamenti distinti si svolgono e l'atteggiamento eretico "mediativo" diventa conoscenza se riferito al mondo dell'esperienza e pensiero critico nella riflessione filosofica. È l'atteggiamento dommatico, frattuale, esistentivo si distingue in volontà e fede religiosa: l'una rivolta al mondo dell'esperienza, l'altra alla pura interiorità. E la dualità degli atteggiamenti ed il loro svolgersi è la persona nel suo concreto vivere.

Ma la dualità degli atteggiamenti, così pericolosa, così poco consona al concetto di persona, quale ragione ha nell'economia di sistema? La ragione è questa: che l'inadeguatezza di cui parlavamo dianzi è proprio dell'esistenza al pensiero nell'interiorità dell'atto personale e fonda la problematicità che è la dimensione esistenziale della persona e nel contempo motiva la trascendenza dello spirito, che, impari a sé stesso, rompe la sua unità e s'apre nell'ansia della sua perfezione alla spiritualità pura: la dualità era necessaria perché

si potesse dare ragione della concreta esistenza e nel contempo della dimensione deontologica della persona umana, realtà queste che difficilmente si conciliano con l'atto dell'autocoscienza da cui parte l'autore ed in cui le vuol fondare prima e meditare poi.

*1 - Interiorità ed esteriorità dell'atto in Carlini*

Il Carlini pone la concretezza dell'alterità nell'atto e questo può portare, come hanno fatto notare i suoi interpreti, al realismo dogmatico, all'ammissione del dato: ma egli oppone a queste osservazioni la problematicità del suo realismo: l'altro, l'eteronomia, è concreta nella persona in quanto concreta è la molteplicità del mondo fisico ed irriducibile ad unità dialettica; l'altro, il mondo, inoltre, è concreto perché la persona è libera e se il mondo non fosse concreto la libertà della persona si eserciterebbe contro il nulla, cioè sarebbe nulla essa stessa. Ma l'alterità ch'egli prevede è l'alterità dell'atto a sé ma non fuori di sé: ciò vuol dire che l'atto non esce fuori di sé ma spiritualmente pone l'altro per la irriducibilità del molteplice del mondo empirico e per la sua stessa libertà che cesserebbe d'essere tale se l'altro non esistesse concretamente.

Ma questa posizione dell'altro somiglia molto alla proiezione intenzionale di Fichte, che è come dire che è inutile parlare di alterità quando

la si concepisce come alterità “tetica” posizionale del soggetto, ed è inutile parlare di concretezza quando questa concretezza non la si vuole fondare sull’essere ma sull’atto.

La mediazione tra l’altro e l’atto sta nel corpo, nel corpo che incarna lo spirito, ne esplica la potenza, e perciò è “pneumatoforo” e riscatta l’altro assumendolo nella persona; il corpo che è altro da me ma è mio ed in quanto mio è strumento di potenza e di liberazione della mia personalità.

## *2 - La persona: sintesi di spiritualità umana e di spiritualità pura*

Abbiamo detto che il motivo profondo che induce il Carlini a parlare di dualità e di trascendenza è quello di assicurare un margine di concretezza alla libertà dell’uomo: ma non è tutto. Se l’inadeguatezza viene vissuta come ansia, come insufficienza dell’atto totalizzante della persona, e viene poi convertita in esigenza di colmarla, essa sfasa l’interiorità personale e spinge verso ciò che trascende ed in cui v’è perfetta adeguazione. E questa aspirazione della persona tutta intera ad uno svolgimento, ad uno sviluppo non è conato vano perché senza di essa “anche la realtà e il valore dell’autocoscienza umana resta inesplicabile”.

La trascendenza è interiorità assoluta che cioè non si pone in relazione con alcuna esteriorità

come accade per l'uomo ed è perfetto possesso, adeguazione assoluta, pienezza e concretezza che dà valore di spiritualità agli atti umani. Ma quale relazione intercorre tra l'atto trascendentale ed il trascendente come pura attualità? Il rapporto che l'autore prospetta è un rapporto di intrinsecità: egli infatti definisce la Pura Spiritualità come "atto dell'atto in atto" cioè l'origine del Trascendentale che, abbandonato il mondo dell'esperienza, ritorna su sé stesso e ritrova nell'assoluto personale l'origine di sé, ma per fare ciò non deve uscire da sé.

Questa posizione non poteva non provocare delle opposizioni: se ne fece portavoce l'Olgiati a cui il Carlini rispose: "È poiché l'atto dell'autocoscienza, spiritualisticamente considerato, non è rapporto di sé con altro se prima non è rapporto di sé con sé, io ho detto e ripeto che per me l'atto dell'autocoscienza umana, che cerca sé stessa come perfetta adeguazione, trova in sé, come suo presupposto, senza del quale, né la sua esistenza, né il suo valore sono comprensibili, quell'atto dell'autocoscienza assoluta che lo trascende..."<sup>18</sup>.

L'affermazione non soddisfece l'Olgiati né gli altri studiosi d'indirizzo perché suonava troppo esigenzialismo e troppo necessitazione di Dio da

---

<sup>18</sup> Il brano è riportato dal Pareyson in nota alla pag. 367

parte dell'autocoscienza umana, il che è assurdo per la filosofia cristiana di cui lo stesso Carlini è esponente. L'autore si difese asserendo ch'egli non pone prima l'autocoscienza e poi la trascendenza ma che assiologicamente pone prima la trascendenza e poi l'interiorità e quest'ultima è fondata in quella nel suo essere personale e nella sua dignità.

### *3 - Il concetto di persona e la polemica tra Stefanini e Carlini*

Nel 1950 dal giornale critico della Filosofia italiana Armando Carlini iniziava una cortese ma serrata polemica con lo Stefanini sul concetto di persona per via del fatto che il prof. Stefanini in un suo scritto precedente dal titolo "Linee di una Psicologia razionale preordinata alla teologia razionale", aveva sostenuto la sostanzialità della persona e ne aveva persino elencato gli attributi: "Unità, unicità, spiritualità, efficienza, valore"<sup>19</sup>.

Il solo titolo suonò diana di guerra per il Carlini che rispose con quel suo articolo dove riafferma la sua fede nella spiritualità della persona e nel suo valore in senso puramente attualistico: anzi rigetta gli altri attributi come estranei all'argomento

---

<sup>19</sup> "Giornale critico della filosofia italiana" - 1951 - F. 2 pag. 294 e segg.

della persona e piuttosto pertinenti al concetto di individuo. Ad indurci a prendere in considerazione questa polemica non è un interesse storico, ma piuttosto un interesse critico nel senso che si spera ne possa derivare un migliore approfondimento del concetto in esame.

Lo spirito, afferma il Carlini, è tale in quanto atto ed è valore in quanto atto perché il valore è l'effetto di un atto valutativo (di Dio atto in atto per il Carlini), ciò è garante del valore della persona e della sua concretezza esistenziale perché l'atto valutativo estrae dal suo seno l'alterità e la media poi con la corporeità ed è nel contempo garante della fede religiosa che trova la sua ragione nell'atto personale assoluto che è condizione della trascendenza dell'io.

Stefanini rispondendo dalla stessa cattedra confuta il trascendentalismo spiritualista ch'egli sostiene essere l'essenza dell'illusione trascendentale. Non si può rimanere nell'ambito del trascendentalismo e superarlo perché o si resta nel trascendentale ed allora del valore si può dare solo la dimensione immanente, per così dire, funzionale, o si esce fuori del trascendentalismo conferendo al trascendentale dimensione trascendente: in tal caso è inutile insistere sul termine.

Nel confutare, il nostro autore rivendica l'esattezza della sua psicologia razionale ed afferma che

è disposto anche a chiamare in causa la vecchia nozione di persona come “sostanza razionale individua”. Ciò comporta che egli debba rivendicare la razionalità della persona che il Carlini conculca congiungendola nell’interiorità dell’atto alla empiricità: “È sempre la ragione che si salda a noi stessi; esprimendo da noi l’idea che, validamente e in maniera proporzionata alla nostra capacità, ci significa l’assoluto con cui non possiamo confonderci, ma con cui dobbiamo porci in relazione se vogliamo portare a fondo la penetrazione del nostro essere razionale”<sup>20</sup>.

Questo per quanto riguarda la razionalità della persona ed è il meno perché trova un avversario meno accanito; il grosso problema è quello della sostanzialità della persona che il Carlini non accetta e contro cui scaglia tutti i suoi strali di uomo educato alla cultura moderna, ma lo Stefanini: “Dovremmo subire senza resistenza la moda filosofica che disgrega pacificamente l’atomo spirituale e lo risolve in un modo di funzioni e in intreccio di fenomeni? Non si deve forse imputare alla disgregazione dell’atomo spirituale, pacificamente subita, tanta parte di quel collasso morale di cui sono afflitte le nostre generazioni, le quali stanno perdendo il senso della responsabilità individuale a mano a mano

---

<sup>20</sup> “Il Personalismo filosofico” – Brescia 1962.

che perdono il senso di quella primalità autonoma e sostanziale che è l'anima di ciascun uomo?".

Un'ultima cosa rimprovera lo Stefanini al suo amico Carlini, l'aver parlato di fede a proposito dell'aspirazione dell'uomo alla trascendenza: non è lecito, egli dichiara, confondere la fede che è dono di un Dio che si rivela gratuitamente all'uomo con l'ansia d'assoluto che l'uomo ha in sé e che lo spinge verso la promozione del suo essere, ed ancora non si deve confondere l'ambito della fede e della ragione: "Avvolgere la spiritualità del nemo della fede, come fa Carlini, significa confondere la nostra naturale competenza metafisica, ... con la nostra - naturale - incompetenza rispetto all'ordine sovranaturale; significa cadere nel fideismo che compromette sia le ragioni della ragione sia le ragioni della fede"<sup>21</sup>.

Questa la risposta a chi voleva tentarlo col suo trascendentalismo.

#### *4 - Critica allo "spiritualismo" del Carlini*

È chiaro che partendo dall'attualismo non si può superare l'attualismo perché il trascendente nato per distruggere il trascendente non può risolversi in una conciliazione con il trascenden-

---

<sup>21</sup> L. Stefanini - "Personalismo filosofico" - Brescia 1962 pag. 45.

te. Quanto al punto centrale della sua filosofia la problematica che avvia la distinzione e la conciliazione nella corporeità dell'atto e dell'altro e poi la distinzione tra atteggiamento pratico e teoretico e la loro conciliazione nella pura attualità dell'Assoluto personale, si osserva che una problematicità radicale infirma un'adesione totale, libera ed efficace della personalità a Dio.

La ragione vuole la sua parte e la sua parte è esattamente la parte di primo assunto ontologico e come tale del primo assunto ossiologico.

Quanto poi al problema come metodo, "l'esigenza di una visione sistematica del reale, che la filosofia mutua dallo stesso pensiero umano, inteso negli elementi logici universali, non è l'assurda pretesa di chiudere nel breve giro di poche formule il reale in tutta la sua ampiezza e profondità... L'astrazione è una legge profonda, ineludibile e feconda della conoscenza umana"<sup>22</sup>.

Il problema è necessario e genera il sistema e nasce nel seno del sistema che diventa problema a sé stesso ma il problema non può distruggere il sistema se non con pregiudizio della verità.

---

<sup>22</sup> N. Petruzzellis – "Sistema e problema" – pag. 34.

**OSSERVAZIONI SUL PERSONALISMO  
DI EMANUEL MOUNIER**

Leggendo le pagine di “Rivoluzione personalista e comunitaria” o quelle di “Che cos’è il personalismo?”, si riceve una impressione di giovinezza, forse ce la trasmette l’autore nell’avvertircene, di verità profonde come lo è ciò che è solido, di proiezione nel futuro che qualche volta è come un atteggiarsi a profeta di una storia che verrà e di cui chi parla sa di voler essere protagonista.

Lo slancio verso i misteri che si compiranno e che sono misteri solo nel senso dell’ardore che accendono vuol essere oblio di ciò che è stato, vuole soprattutto non invischiarsi in ricerche teoriche, fatte in biblioteca, che impegnando il tempo ne sottraggono all’azione e lasciano dopo di sé un dottor Faust stanco.

In questo contesto è difficile enucleare un nocciolo di elaborazione dottrinale continua, costan-

te, ci sono grandi slanci e grandi intuizioni ma poche deduzioni e chi le vede bisogna che le cerchi dove può in tutta l'opera: "Questo libro è fatto a nostra immagine. Nato passo a passo con le nostre prime ricerche, porta in sé le debolezze, le risoluzioni, le incapacità e le rigidità teoriche e talora le contraddizioni d'un'epoca in cammino... Ecco che cosa siamo: ci troviamo imbarcati nella vita a vent'anni, a trent'anni, spinti a parlare e a realizzare nell'età in cui ciascuno dovrebbe apprendere la propria vita. È la nostra debolezza, ma forse è anche la nostra fortuna"<sup>23</sup>.

È stato detto di E. Mounier che il suo concetto di persona pur essendo un valore metafisico, non è precisabile, è più un'esperienza che un concetto e l'autore preferisce mostrarcene la presenza più che definire la sostanza.

Pure l'autore non può fare a meno di accennare al concetto, di prendere una sua posizione teorica; ne ha parlato infatti in "Il personalismo"<sup>24</sup> e nel suo testo fondamentale<sup>25</sup>.

Cerchiamo di seguirlo nel suo excursus.

---

<sup>23</sup> E. Mounier - "Rivoluzione personalista e comunitaria" - Edizioni di Comunità - Cremona 1965

<sup>24</sup> A. Rigobello - Il Personalismo in "Studio e insegnamento della filosofia" Ed. Ave 1966 pag. 51-53

<sup>25</sup> Pag. 85-98

*1 - Che cos'è la mia persona? Determinazione negativa della nozione di persona*<sup>26</sup>

La mia persona non è il mio individuo - dice l'autore - e chiarisce ch'egli chiama individuo il "diffondersi della persona alla superficie della propria vita e la sua compiacenza a perdervisi".

Per intenderlo in questa sua affermazione bisogna tener conto del contesto in cui essa si colloca.

Il libro è tutto una disamina tra il sociologico ed il psicologico dei tipi che la cultura occidentale ha creati: l'individualista sazio di quel che ha, che si identifica col suo avere o con i mille atteggiamenti che il carattere suo determina e che l'intelletto sceglie come maschera di cui si compiace; l'idealista che vive nel vuoto della sua comoda "spiritualità" e che rifiuta l'impegno nelle cose di questo mondo, schivandosi con mille disdegni e trincerandosi nel culto delle sue leziosità interiori. Questo è l'individuo, una sintesi psicologica di temperamento e di capriccio intellettuale che appare come unità ma non è unità. La persona non è tutto questo, la sua realtà non è quella dell'individuo così inteso, la sua unità é altra cosa che quella unità di atteggiamenti tenuti insieme dal gusto o dall'approvazione di un gruppo o di una consorte-

---

<sup>26</sup> Op. cit.

ria conformista. L'individuo è la dissoluzione della persona da parte della materia.

*2 - La mia persona non è la conoscenza che io ho di essa<sup>27</sup>*

L'indagine che in ordine a questo punto compie l'autore è più di ordine empirico che critico: ad una disamina dei fatti appare che l'intelligenza quando vuole cogliere la persona effettuando per usare il linguaggio dell'autore un prelevamento dalla mia coscienza non coglie il più delle volte, se non frammenti effimeri di individualità.

Mi pare che riaffiori il motivo della maschera che è legato al senso etimologico della parola "persona": la maschera di quel che voglio essere, la maschera di quello che dovrei essere e non sono, la maschera di quello che piace agli altri che io sia, la maschera di quello che sono stato o, ad un livello più profondo di indagine, in questa fugace fenomenologia della coscienza, le passioni, le azioni, le aspirazioni costituite in sistema con la pretesa di essere persona, ma la persona non è niente di tutto questo che l'autore, in contrasto con l'uso comune presso i filosofi, definisce personalità.

Afferma Mounier: "La mia persona non coincide con la mia personalità. Essa è al di là, al di là

---

27 Op. cit.

della coscienza e al di là del tempo, è un'unità data non costruita, più vasta delle visioni che io ne ho, più intima delle ricostruzioni da me tentate. Essa è una presenza in me"<sup>28</sup>.

Ed ancora: la persona è volume? Nell'accezione logico-matematica o in quella realistica "è equilibrio in larghezza, lunghezza e profondità".

### *3 - Le tre dimensioni della persona e i tre moduli del metodo*

Se dunque la persona non è il mio individuo e non è la coscienza che io ho di essa che cosa è la persona? Nelle vecchie psicologie, realistiche o idealistiche che fossero, la coscienza era il momento unitario dell'essere personale, ciò in cui si accoglieva la molteplicità degli atti e delle affezioni e da cui riceveva senso; per Mounier non è così: egli asserisce che la persona è un dato ed è dato come unità che vuol dire che la coscienza la trova già data e che essa trascende la coscienza come valore, la persona insomma per Mounier è più autenticamente secondo il modo della trascendenza; se la coscienza la trova e ne trova già costituita l'unità, è segno che essa trascende la coscienza e da essa non riceve unità mentre la coscienza è ridotta al rango di prelevatrice di frammenti empirici.

---

<sup>28</sup> Op. cit.

Ma quest'unità personale che precede la coscienza resta definita sic et simpliciter? No, la caratterizza la vocazione: io sono persona nella misura in cui una chiamata urge al fondo della mia individualità e ne sospinge le parti e questa chiamata si esercita in senso verticale ed è una chiamata o trascendere nel valore l'io.

La persona è vocata e incarnata nel tempo. E l'incarnazione vuol dire il contatto col reale, la partecipazione al reale che ci prende per ogni verso, ci costringe, ci determina, ma ci purifica, sembra strano ma l'autore lo asserisce e con ragione, è come con la tentazione, ci assedia e ci prova, la carne, la materia, ci invischia, ci strappa ma ci purifica perché c'impegna e se non ci impegnassimo non saremmo più noi stessi, avremmo qualcosa ma non saremmo diretti verso la realizzazione di noi stessi, la carne ci costringe all'autenticità, ci costringe ad essere, abbandonando ogni soddisfazione borghese, ogni leziosità, ogni affanno di morbosa purezza.

La mia persona è in comunione è la terza affermazione che completa le negazioni. E le prime due proporzioni spiegano la terza: se sono costretto a proiettarmi fuori di me perché così urge la mia vocazione, se sono incarnato cioè proiettato tra le cose, la carne è la materia, anzi partecipa di esse e tanto più me stesso quanto

più partecipe, vuol dire che io sono fatto per la disseminazione di me e che solo il perdermi è ritrovarmi e se non mi perdo son perduto senza più la possibilità di acquisto di possesso. Io dunque sono in comunione con altri in cui riconosco delle persone che sono per me ciascuna un “Tu”, un termine di dialogo, il mio prossimo.

Alla enunciazione delle note distintive della persona segue l'enunciazione delle linee di metodo per la personalizzazione dell'individuo e della comunità.

Il primo esercizio suggerito è la meditazione per la ricerca della vocazione: chi volesse intendere il significato di questo metodo della meditazione dovrebbe piuttosto ricostruirlo che cercarlo nelle pagine dell'autore, potrebbe al massimo leggerlo tra le righe: se è vero che per trovarmi devo perdermi, cioè donarmi e che non mi è consentito ripiegarmi a pensare perché così facendo tradisco la causa dell'azione, della rivoluzione, sarà anche vero che la mia meditazione consisterà solo in una totale e cosciente dedizione o dovrà essere invece un vero e proprio ripiegarmi su me stesso su quel dato che mi trascende e che urge per venire alla superficie ed esclama dal profondo, ma questo è restaurare la coscienza e darle un metodo la parte che non le si è voluto dare nella definizione. “L'impegno è riconosci-

mento della propria incarnazione” cioè umiltà, la umiltà dell'uomo che sa di essere quello che è e di non essere quello che deve essere, il tormento in cui è vissuta la vocazione, e si esercita sul piano orizzontale, l'impegno è l'incontro con le cose e con le situazioni; è riconoscimento della partecipazione alle situazioni e dovere morale di superarle transcendendole e il trascendere la situazione sarà di per sé un incremento di vocazione, una meditazione, ma rivelazione.

Infine il mezzo per realizzare la comunione cioè il dialogo interumano è la rinuncia: si rinuncia a ciò che si ha o si rinuncia a ciò che si è o si rinuncia a ciò che si deve essere? Si rinuncia a ciò che si ha certamente ma questa non è rinuncia è piuttosto impegno, si rinuncia a ciò che non si è, anche, si rinuncia a ciò che si ha, si è individui, concrezione di gusto e di temperamento, il proprio essere autentico è l'essere nascosto ma che urge, è il dover-essere ed a quello che non si può rinunciare per nulla al mondo: se vi si potesse rinunciare si dovrebbe non essere. Rinunciare quindi vuol dire abbandono della ricerca di sé che non può essere se non prelevamento d'un brandello falso di me, rinuncia agli atteggiamenti ed alle maschere, vuol dire liberazione perché cresca e affiori ciò che preme dentro ed i tempi siano maturi perché s'instauri la comunità. Mi pare che la ri-

nunzia così, come la lascia intendere Mounier, sia la trasposizione morale della “verità”, l’atto cioè con cui riconosco rigorosamente i limiti del mio essere, lascio prevalere la vita che urge e brucio tanto quanto può soffocarlo.

#### *4 - Critica del concetto di persona nella filosofia di Mounier*

Sarebbe vano pretendere da chi ha già confessato di non poterla dare, una esposizione sistematica che definisca il suo assunto metafisico e ne tragga la conseguente deontologia. Così per Emmanuel Mounier, anche se vien fatto di pensare che la confessione poi non sia un annullamento della colpa: resta il fatto che non è chiaro il suo concetto di persona.

Quanto alle negazioni sue del concetto tradizionale di persona, la prima potrebbe trovarci d’accordo: la mia persona non è il mio individuo è vero come è vero che io non sono i miei atteggiamenti, che la mia unità, quella personale, non è di natura psicologica ma di natura ontologica, non è quindi determinata da un capriccio dell’intelletto che elegge un lato del temperamento e gli conferisce sovranità ma supera quella unità e di quella è fondamento.

La seconda affermazione: la mia persona non è la coscienza che io ne ho, ci lascia stupiti.

È fuori dubbio che la persona non è la coscienza dell'atteggiamento istantaneo e fallace, come è fuori dubbio che la persona non è l'atto degli idealisti, il quale checché se ne dica resta pura funzione e non riesce a concretizzarsi, ma è assurdo pensare che il fulcro della persona sia altra cosa che la coscienza e questo perché se così non fosse non avrebbe senso l'affermazione dell'autore: è necessario superarsi per realizzare la propria vocazione.

Se mi devo superare con che cosa mi devo superare se non con la ragione? O dovrà superarmi quell'ansia che è in me ma è anche fuori di me? E se così è da intendersi il superamento, io resto superato da un qualcosa d'altro che non da me e quindi non sussisto come persona. La persona è dunque vocazione e vocazione non può voler dire che esistenza, esistenza e trascendenza insieme, insiste in una dimensione verticale e preme dal basso sul ciarpame dei mille volti spenti, delle maschere impolverate dell'io. Se vocazione vuol dire ansia verso il valore, d'accordo, ma vocazione comporta la possibilità di rispondere e se rispondo non rispondo con una chiamata ma con una risposta, una adesione che è appunto l'adesione al valore della volontà razionale di una facoltà della intelligenza ridotta al rango di strumento inutile nel pensiero di Mounier.

### *5 - La persona è incarnazione*

Questa è un'asserzione efficace, valida perché scuote da mille torpori, da mille isterici perfettismi ma è un enorme pericolo in un sistema in cui non c'è posto per la interiorità: tutto proiettato fuori di me, verso le cose, verso gli altri come individui personali devo pure raccogliermi in quella meditazione che è la ricerca della vocazione, ma se l'incarnazione è totale e totale l'impegno non c'è più per me, concretamente il modo di raccogliermi e l'impegno diventa azione e l'azione attivismo, dispersione, confusione laddove voleva essere rivelazione, contatto, comunione. È la vendetta della ragione?

Abbiamo potuto osservare che il sistema di Mounier è metodo più che dottrina.

Così come lo spiritualismo attualista è deontologia ed assiologia più che fondazione critica del concetto di persona, così come il personalismo esistenzialista è ontologia più che deontologia, non nel senso che vi manchi una deontologia, ma nel senso che vi eccede l'ontologia, così il personalismo di Mounier è un metodo, è il metodo per la rivoluzione, la rivoluzione che ha per principio la persona, per mezzo la comunità e per fine ancora la Persona perché tale aspira a diventare la comunità.

Come tale lo si accetti e si chiedano altrove i lumi metafisici.



**G. MARCEL: PERSONALISMO  
O PROBLEMATICISMO**

“Mi è apparso sempre più chiaramente che c’era senza dubbio qualcosa d’assurdo in una certa pretesa a incapsulare l’universo in un insieme di formule più o meno rigorosamente concatenate. Di qui derivava indubbiamente il disagio incredibile che ho sempre provato allorquando gentili persone, animate dalle migliori intenzioni, si interrogavano intorno a ciò che essi chiamavano la mia filosofia”<sup>29</sup>.

È un saggio di come Gabriel Marcel rifugga dalla sistemazione organica dei momenti della sua speculazione, ed i motivi di ciò possono essere molti: coscienza della coraltà di una speculazione filosofica, l’autore dichiara di avere alle sue spalle

---

<sup>29</sup> “Lineamenti di una filosofia concreta” – pag. 1. Trad. Tartaglia

gli amici di Esprit o meglio l'intera sua generazione: ritrosia a dare un nome alla verità, umiltà nell'affermazione della verità e rifiuto dell'orgoglio di assumersi la lode per averla propugnata: quest'ultimo è l'atteggiamento più vicino a quello dell'autore non è proprio la stessa cosa.

Che non si possa costruire un sistema di ciò che è intrinsecamente problematico è verità apodittica: Marcel rifiuta di costruire un sistema perché la sua è filosofia dello spirito e lo spirito rifiuta di essere un'entità totalizzante: lo spirito è frattura.

Anche Marcel come tutti i personalisti, compreso lo stesso Mounier che non vuole riconoscerlo, prende posizione nei riguardi della speculazione che l'ha preceduto. Egli non sa pensare alla filosofia come ad un acquisto, alla maniera dei filosofi idealisti, ma respinge anche ogni ritorno all'empirismo, come disumano ed innaturale.

Il suo problema è soprattutto il problema del filosofo più che della filosofia: colui che pensa è *hic et nunc*, è in situazione è una situazione imprescindibile. Se colui che pensa è in situazione il suo atteggiamento di fronte al reale è quello del fanciullo: un atteggiamento di stupore che si rinnova, ma i filosofi hanno conosciuto il mondo alla maniera degli adulti, con indifferenza cioè, con distacco; e chi volesse fare diversamente meriterebbe la compassione di quelli. Pure, afferma l'au-

tore, la conoscenza dev'essere stupore, deve essere choc, e che non lo sia presso i filosofi idealisti è cosa lampante perché essi conoscevano il mondo, cioè si costituivano in pure forme e di lì contemplavano mentre la persona, quella incarnata, riconosce il reale, riconosce l'altro anzi, dice l'autore scusandosi per la novità del termine: lo saluta.

“Da questo punto di vista dirò che non ci può essere, secondo me, alcuna filosofia concreta senza una tensione continuamente rinnovata e propriamente creatrice tra l'Io e la profondità dell'essere in cui e per cui noi siamo, o senza la riflessione più ardente, più rigorosa che sia possibile, esercitata sull'esperienza più intensamente vissuta”.

Esistono dunque l'Io ed una profondità d'essere in cui e per cui noi siamo, ma l'Io non è il “cogito” dice l'autore e la profondità dell'essere è il mistero che io sono per me stesso e l'Io non è quel mistero, l'Io è l'immagine, l'orma o il vuoto.

### *1 - L'incarnazione*

“L'incarnazione, dato centrale della metafisica. L'incarnazione situazione di un essere che si manifesta come un essere legato ad un corpo... Situazione fondamentale e che non può essere, in tutto rigore, domata, padroneggiata, analizzata”.

Il corpo dunque è un dato e la psichicità un dato essa stessa che la persona può esorcizza-

re, crescendo dal profondo in cui giace e donde aspetta di rivelarsi ed assimilandolo ma non potrà mai essere personalizzato totalmente, lo scarto resterà tra la persona ed il suo corpo, la persona e le sue situazioni e quella, in special modo, tra le situazioni che tutte le fonda e le costituisce e questo è impegno, è situazione ma è di più: è inserimento, partecipazione.

“L’incarnazione è il dato a partire dal quale un fatto è possibile” cioè non è forma, non è un cogito e, a voler dare agli enti una classificazione spaziale, il primo della serie continua dei dati ed è un dato continuamente aggredito ma sempre resistente, è un dato ma è una partecipazione e quindi è strumento per l’ingresso della persona nel mondo e con la persona del suo impegno, della spiritualizzazione del mondo.

E quanto al cogito?

“Io credo che ci si trovi di fronte ad un dilemma: o qui si tratta solo di un’illusione, sussiste, come inclinerei a credere, nell’assenza stessa del cogito un elemento oscuro, non suscettibile di illuminazione – oppure, se il cogito è realmente trasparente a sé stesso, noi non ne ricaveremo mai l’esistenziale per mezzo di me qualsiasi processo logico”.

Ma per Marcel è l’io che fa ombra a sé stesso interponendosi tra sé e l’altro: la mediazione

insomma dell'autocoscienza sarebbe piuttosto un diaframma che una trasparenza e creerebbe la zona d'ombra nel seno della luce.

Al centro della realtà c'è il concreto inesauribile sempre prelevato, sempre attinto e mai esaurito, mai essiccato ma esso non è l'io né il fatto, esso è al di là.

“Io dico che vi è, al centro della realtà del destino umano, un concreto inesauribile, nella conoscenza del quale non si procede per tappe e argomenti concatenati, come succede per un disciplina particolare, di qualsiasi genere. A questo inesauribile ciascuno di noi può accedere solo con ciò che in lui vi è di più intatto, di più verginale. Le difficoltà, d'altra parte, sono immense”<sup>30</sup>.

Il passo è bello ed affascinante, ma non resiste alla critica, vi sono dunque in noi delle forze verginali capaci di accedere all'essere che è al-di-là, che invita nell'io, non saranno momenti dell'incarnazione, dell'empiricità del dato, ma allora che cosa sono? Né fatto, né corpo, né atto, allora è lecito che pensi all'essere stesso, quello che trascende, che affiora solo raramente. Ma se è così sono proprio mie le forze che lo attingono o sono piuttosto sue? E se sono sue le forze verginali che ad esso accedono non diventa esso una pura identità

---

<sup>30</sup> Op. cit.

accessibile a sé sola e a nessun altro, a niente altro, non diventa ancora atto?

## *2 - Fondazione critica della persona*

È lecito al filosofo che sia rimasto fanciullo, che del fanciullo abbia conservato l'ardore e il candore chiedersi, "che cosa sono, chi sono?".

"Quando rifletto sulla domanda "che cosa sono?" – dice l'autore – mi accorgo che essa significa: siffatta questione, che qualità rivesto io per risolverla? E di conseguenza: ogni risposta (a questa domanda) che viene da me deve essere invocata in dubbio".

Ma la domanda può provenirmi dall'altro e questo mi esimerebbe dall'epochizzare la realtà di mettere le cose tra parentesi? Non mi esimerebbe perché anche l'altro è costituito da me, è uno dei "fenomeni" per me e "la validità eventuale del suo dire sono io che la discerno"<sup>31</sup>. Qui il circolo stringe e poi si chiude senza lasciare adito a scappatoie, ma: "Io posso, dunque, riferirmi senza contraddizione solo a un giudizio assoluto, ma che nel medesimo tempo sarebbe a me più intimo del mio proprio giudizio, infatti, non appena lo trattassi questo giudizio come esteriore a me, la questione di come conoscere il suo

---

<sup>31</sup> "Lineamenti di una filosofia concreta"

valore e come valutarlo viene inevitabilmente a riproporsi”<sup>32</sup>.

Col riferimento all’assoluto che è in me ma non è il mio giudizio giace in profondità più inaccessibili, la questione su che cosa io sia, come io costituisca l’unica realtà, chi sia io si muta da interrogazione in “appello”.

L’autore prevede l’obiezione: l’appello può essere senza un suo corrispettivo aggettivo e questo è il dubbio per ciascuno di noi ma è più che problema, mistero perché urge di dentro e non se ne conosce il volto, stringe e non si vede dove faccia presa: il mistero è dentro e non si sa dove il problema invece è l’ostacolo contro cui s’esercita il valore (Le Senne).

### *3 - Problema e mistero*

Il dato è problema, la condizione invece d’ogni dato, com’è l’incarnazione, è mistero, l’io è problema, ma ciò che è presente in me e di cui io partecipo e che giammai esaurisco nel possesso, nel dominio, nella conoscenza non è problema ma mistero.

Il mistero è la realtà più vera: mistero è l’incarnazione, mistero è la trascendenza che è in me e non è il mio io, mistero è il male, mistero la liber-

---

<sup>32</sup> “Lineamenti di una filosofia concreta”

tà: l'autore insiste sul termine specificando che lo usa per la sua novità: sostanziale per i filosofi idealisti e quelli del pensiero positivo che non parlano se non in termini di realtà positiva, funzionale rispetto ai filosofi neoscolastici che attribuiscono, prevalentemente, alla parola mistero, una significazione teologica.

Mistero dunque come situazione e trascendimento della situazione nell'assoluta libertà, non problema: l'impostazione problematica già da sé falsa i suoi termini, propone l'oggetto, lo vede lì tutto di fronte, lo affronta, lo esaurisce: ma vi sono realtà inesauribili a cui è difficile porre mano e se lo si fa lo si fa con le parti più libere, migliori di sé che pure devono essere scrostate del molto ciarpame che abitualmente le ricopre. Ed infine: "L'essere come inesauribile concreto non può fare funzione di dato, non può venire constatato, ma solamente riconosciuto" è l'unica posizione teoretica possibile di fronte al mistero; chi volesse fare diversamente, sostiene Marcel, assumerebbe l'atteggiamento del collezionista che delle cose raccoglie le mille facce e pensa di averne colto la sostanza, ci illumina l'efficacia dell'esempio: "Se io mi reco in un posto a villeggiare e vi resto per un po' ed imparo man mano tutto ciò che ho da imparare, il tramonto, l'aurora, un angolo caratteristico, un suono,

alla fine sarò stanco e sentirò disagio: non è così per l'abitante del luogo che lì vive la sua vita più intima ed il cui contatto con le cose è reale non superficiale”.

Chi volesse visitare le cose non potrebbe “salutarle” egli collezionerebbe apparenze ed annullerebbe ogni possibilità di conoscenza reale.

Similmente nei rapporti con le persone: chi vuol fare caso allo sguardo, al sorriso, alla serie dei comportamenti non può pretendere di conoscere così l'essere: la persona dell'altro è nel profondo, non è avvicinabile a livello di esteriorità, né può essere problematizzata: la persona dell'altro va riconosciuta come mistero, mistero di presenza e di partecipazione, ma mistero, né dato, né problema: mistero, e mistero la mia persona per me.

*4 - Note critiche del pensiero di J. Marcel in ordine al concetto di persona*

Maritain, in una critica al pensiero di René Descartes, dice: “In secondo luogo Descartes, dal fatto che per lui il mondo delle essenze rappresentate dalle idee non è il mondo reale, è costretto, per passare al mondo reale... a compiere ciò che chiamerei colpi di forza esistenziali”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> J. Maritain – “Da Bergson a Tommaso d'Aquino” – Trad. di Roberto Bertolozzi 1947 – Verona – pag. 227.

In ordine a Marcel pare che debba capovolgere il rapporto ma applicare lo stesso tipo di critica: dato che per lui l'unico reale è quello della trascendenza "abscondita" quindi qualcosa di esistenziale e dato che per altro verso si pone la necessità del metodo e della ricerca, si rendono necessari dei colpi di forza trascendentali.

Ma i problemi sono molti ed è opportuno esaminarli con ordine: l'unico reale, abbiamo detto, è la trascendenza, l'incarnazione ne è la funzione, la ragione cos'è in ordine all'essere reale? È un dato essa stessa, è un problema? No – è un mistero – ma di mistero abbiamo parlato a riguardo dell'essere reale quell'assoluto che è in me, la situazione dunque l'assimilabile all'essere reale o è altra cosa e se ne distingue costituendo quello una condizione di diritto e questa una condizione di fatto in una nuova dialettica del reale? L'impostazione problematica del Marcel c'impedisce di vederci chiaro, i dubbi che restano sono molti e non lievi e non inerenti a fatti trascurabili: sono dubbi che riguardano la stessa costituzione ontologica della persona: forse non si possono dirimere perché l'autore non vuole che si dirimano: egli ha avvertito il mistero, lo comunica e poi tace per non commettere sacrilegio contro il mistero.

Il problema è sempre lo stesso: una volta che si è entrati in un sistema e vi si è posto la propria ten-

da è poi impossibile uscirne; se l'idealista si pone nel seno del trascendentale sarà stato coraggioso se avrà evitato di spersonalizzare tanto l'Io quanto l'assoluto e comunque si troverà nella necessità di fondare la trascendenza nel trascendentale ch'è nato per distruggere la trascendenza, la corporeità nello spirito peraltro considerato nella sua apposizione dialettica alla materia. Similmente chi si pone nell'ambito esistenziale si troverà poi a dover fondare la libertà e l'ascesa ai valori senza averne gli elementi, o si troverà nel caso d'un personalismo metodologico, a dover fondare un metodo di liberazione morale, di impegno umano, dopo aver screditato la ragione che era l'unica realtà capace di dirimere la situazione e assumerla in altra sfera, trasfigurandola.

Sta scritto nel Vangelo di San Giovanni: "Chi ama il pericolo perirà nel pericolo". Allo stesso modo che sta scritto "Nella tentazione sta la vita"; gli spiritualisti hanno voluto radicalizzare il rischio dell'impegno mortificando la ragione che dà l'impressione di tutto risolvere, tutto preordinare ma poi non sono venuti fuori "dal pelago alla riva".

G. Marcel in particolare accentua l'opacità del problema già presente in tutti gli scrittori idealisti ed esistenzialisti facendone un mistero: se questo mistero voglia essere più opaco, nelle intenzioni dell'autore, del problema di Mounier ad esempio

o della trascendenza di Carlini, o se voglia illuminarsi d'una certa luce, realizzare una certa trasparenza io non so giudicare a prima vista, mi pare però di dover scartare la seconda ipotesi per assurdo, se qualche luce splendesse nel mistero, questa luce sarebbe la luce della fede e non quella della ragione ed io ripeto ancora una volta con Stefanini: "Avvolgere la spiritualità nel nembo della fede,... significa confondere la nostra naturale competenza metafisica... con la nostra naturale incompetenza rispetto all'ordine sovranaturale, significa cadere nel fideismo che compromette sia le ragioni della ragione, sia le ragioni della fede"<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> L. Stefanini – Personalismo filosofico – Brescia 1962 pag. 45

SECONDA PARTE

**TENTATIVO  
DI FONDAZIONE CRITICA  
DEL CONCETTO DI PERSONA**



## CAPITOLO SESTO

### UNO SGUARDO AI SISTEMI PERSONALISTI FINORA CONSIDERATI

Sarà forse utile, ai fini del lavoro, riassumere un po' le teorie della persona fin qui considerate analiticamente, ed esaminarle in senso verticale: per le costanti ch'esse hanno in comune o che costituiscono materia di "contenzioso" fra gli uni e gli altri. Il fine è quello di sceverare ciò che sembra autentico nella speculazione dei singoli filosofi da ciò che pare dettato dallo spirito di sistema e poi considerare la efficacia dei singoli assunti nell'agone filosofico per poter acquisire delle conquiste già fatte nella determinazione positiva del concetto di persona, e delle aporie che la storia del pensiero ha evidenziato per la determinazione negativa dello stesso concetto.

L'intento può apparire presuntuoso ma chi scrive lo persegue con tutta umiltà e sotto la guida di coloro che paiono i migliori maestri in questo ambito.

Il movimento idealista, si passi il termine così poco idoneo ad esprimere una varietà così grande di intuizioni ed una sistemazione così vasta di speculazioni filosofiche, lascia intravedere pure nella molteplicità dei suoi pensatori una continuità di pensiero a cui si ispirano non pochi dei pensatori spiritualisti dell'età nostra.

Non diversamente il movimento esistenzialista, forse più vario di quello idealista, conosce una continuità intrinseca almeno in ordine alle prime premesse.

Molti sono i meriti dell'una e dell'altra corrente di pensiero e chi si accinge a criticarle lo fa nell'unico modo possibile al pensiero critico: in spirito di profondo rispetto e con disposizione ad accettare tutto quanto di vero si ravvisa.

I pensatori spiritualisti come Carlini hanno attinto moltissimo al pensiero idealista, nella fattispecie al pensiero attualista: essi si pongono dal punto di vista del trascendentale, per superarlo sì ma non senza tenere in gran conto i pregi che esso ha in ordine ad una visione spirituale della persona umana.

Le conseguenze che ne derivano sono:

- 1) Una considerazione della persona come spirito.
- 2) Una considerazione della persona come valore: è il massimo che la speculazione idealista possa offrire e ne è anche il limite.

La persona come spirito. L'atto è tutta trasparenza, in quanto autocoscienza tutta mediazione, conciliazione degli opposti ed ancora ragione che si spiega in una molteplicità di momenti e si raccoglie nel silenzio della interiorità, e vita dinamica in continua evoluzione ed è tensione profonda verso una trascendenza che, se pure non posta fuori dell'atto, è vissuta come reale, come tale avvertita, come tale valida ad imprimere un ritmo ascensionale alla persona.

È la sintesi di tutta la tradizione del pensiero occidentale in ordine allo spirito e risente della nobiltà delle sue origini cristiane nonostante l'espressa volontà dei suoi fautori di superare con l'atto la trascendenza a cui il cristianesimo si ispira.

Non c'è chi non veda l'estrema proficuità dell'atto ai fini della costituzione di una deontologia: la morale trova nell'atto una fonte eccellente di ricchezza, e di profondità.

Ma bisogna pur riconoscere che l'atto dello spirito con la sua pretesa di assoluta immanenza, disgiunge la tensione morale dall'anelito religioso: nasce infatti da un tentativo di fondazione laica del fatto morale umano e, privandolo del suo fine religioso, realisticamente inteso, lo priva di senso e lo degrada al rango di tensione che s'avvolge su sé stessa senza mai trovare pace.

Lo spiritualismo ha fatto sua la teoria dell'atto, l'ha interiorizzata, ha fatto dell'atto una persona e così ha potuto conferire struttura deontologica alla persona e dimensione assiologica ma non ha potuto e non ha voluto fondarla ontologicamente sicché è venuto meno l'elemento unificante della spinta e del valore e la stessa persona ne è rimasta sviata.

Gli spiritualisti, che partano da un'esigenza esistenziale, hanno una profonda sensibilità per i problemi ontologici della persona e, sotto la spinta di questa esigenza, giungono alla fondazione metafisica del concetto di persona.

Ma partono da una situazione che è trascendenza, svalutano la ragione e con la ragione la libertà.

Anch'essi non rendono buon servizio alla persona: la privano della sua struttura deontologica e le additano vette sublimi senza indicarle i mezzi per raggiungerle.

Una deontologia senza ontologia, quindi, ed una ontologia senza deontologia: negli uni e negli altri però resta l'esigenza opposta – del valore e della tensione negli spiritualisti di formazione esistenziale, della sostanzialità e concretezza nei pensatori di derivazione idealistica.

Vi sono poi di quelli che come Mounier propugnano un personalismo metodologico: l'esi-

genza metafisica con tutto ciò ch'essa comporta, è viva e presente in quei sistemi, ma è messa tra parentesi per la maggior sensibilità di quei filosofi all'azione e per la scarsa considerazione che essi fanno della elaborazione dottrinale in quanto tale.

Concluderemo quindi: sono presenti nella scena filosofica contemporanea tre tipi di spiritualismo:

- Un primo che afferma un'istanza ontologico-esistenziale e che, avvertendo pur sempre la necessità di costituire la persona come valore e di porla in relazione ai valori, opera dei "colpi di forza trascendentali", è questo il personalismo della frattura, della trascendenza.
- Un secondo che ha viva l'esigenza del valore e dello spirito ma che, per la peculiarità della sua impostazione di fondo, deve operare dei colpi di forza esistenziali per fondare la concretezza della persona.

Il terzo in cui predomina un'istanza metodologica e sociale, sollecitata dalla considerazione della impersonalità del mondo umano contemporaneo e dalla esigenza di risolvere questa situazione in senso personalistico. Un tale tipo di personalismo stenta e trovare la ragione di sé.

Tutti e tre i tipi di personalismo presi in considerazione sono validi ciascuno per il suo verso e sarebbero più validi se invece che tre fossero uno:

cioè se in uno solo consistessero: struttura ontologica, tensione deontologica, impegno metodologico fondati in un unico personale.

Ma ciò richiede una diversa visione del problema: una visione che abbia il coraggio di affermare la incongruità del pensiero contemporaneo immanentista e trascendentista nel seno dell'esistenza ed apponga all'una ed all'altra tendenza una salda coscienza realista.

**PER UNA VISIONE REALISTICA  
DELLA PERSONA**

L'intuizione profonda su cui solo può reggersi il concetto di persona e la dignità della persona è l'idea dell'essere.

“L'essere intuito nelle cose è un essere oggettivo sussistente indipendentemente dal pensiero che lo coglie e, prevedendo l'obiezione: “Questa, si potrebbe osservare, è senz'altro una tesi dommatica, che la critica deve respingere. Ma una critica che respinga a priori ciò che rappresenta per lo meno un'alternativa, secondo la quale il problema è risolubile, non è una critica degna del nome, poiché rivela una scelta già fatta, una posizione assunta, sotto l'influenza di presupposti acritici”<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> N. Petruzzellis – Meditazioni critiche

E l'osservazione è rivolta contro la costituzione trascendentale del mondo reale.

Il procedimento è questo: l'indagine storico-critica dimostra il fallimento del tentativo trascendentale di costituzione del mondo empirico, v'è un'altra possibilità per risolvere il problema totale del reale e della conoscenza: quella della costituzione metafisica del mondo, cioè il riconoscimento dell'esistenza delle cose la cui realtà prescinde dall'esser pensata dal soggetto, sia indipendentemente da un soggetto costituente. Contro questa possibilità concreta si sollevano scudi da ogni parte ma questo non ne inficia la validità.

È onesto riconoscere che non basta la dimostrazione della aporeticità di una impostazione di pensiero per dimostrare la validità di un'altra impostazione di pensiero; quella dimostrazione non è sufficiente è però necessaria e, una volta conseguita, apre la via all'altra possibilità che era stata esclusa.

Nella fattispecie diremo che se è vero che gli idealisti non sono riusciti a fondare trascendentalmente il reale, è vero che è quanto meno lecito introdurre un altro tipo di fondazione del reale qual è quello metafisico; ma con ciò non si è ancora dimostrata la validità di questo secondo metodo.

A tal riguardo le indagini metafisiche sono state lunghe e pazienti e rigorose ed hanno impegna-

to l'intero arco di attività di filosofi dal profondo acume speculativo.

In questa sede non tocca a chi scrive il compito della fondazione critica dell'idea di essere, se ne acquisisce l'assunto per utilizzarlo poi ai fini del lavoro.

L'esperienza quotidiana insegna che il mio pensiero delle cose né le crea, né le distrugge, non le crea perché esse si presentano a me pensate come date realtà che io posso interpretare, di cui possono assumere i segni ma che giammai posso costituire, e la datità mi pare necessario assumerla come segno d'una radicale noumenicità delle cose.

Non distrugge le cose il mio pensiero, non ne distrugge l'essere anche se le intenziona: "Intenzionale" è termine ambiguo o, per essere più esatti, ambivalente.

Intenzionare un oggetto significa dissolverne la alterità in questo senso che l'oggetto intenzionato comincia perciò stesso ad esistere in me: l'ho fatto mio e ne ho esorcizzato l'alterità.

Ma l'in-esse che dell'oggetto ho realizzato in me è un in-esse formale perché dell'oggetto ho assunto la forma e non la sostanza: me lo prova il fatto che l'oggetto che ho conosciuto e di cui, perciò stesso, dovrei aver realizzato l'inesistenza, mi si para dinanzi con tutta la sua fattualità quando io voglia farmene strumento d'azione: esso è nel contempo ostacolo.

Non posso dunque pensare alle cose se non come costituite in essere: l'essere è il minimo comune denominatore degli enti reali in quanto tali ed in quanto oggetti del mio pensiero: è la categoria somma che trascende i generi e le specie, che è presente in tutte le cose ma che in nessuna di essa di esaurisce.

### *1 - L'essere della persona*

Dire “la persona è” o, più personalmente, “io sono”, significa pronunciare un giudizio di esistenza ma non definire la natura del soggetto; se tutto è, predicare di alcunché l'esistenza significa solo riconoscergli che non è non essere ma per determinarne la natura bisogna prima specificare quale sia il suo modo d'essere.

La persona è che cosa? “La sua realtà ontologica e la sua individua sostanzialità, la coscienza, la razionalità, la libertà”<sup>36</sup>.

Affermare della persona la realtà ontologica significa dire che esiste realmente, la individua sostanzialità vuol dire che la persona è una realtà compiuta e che non è altro da sé, non è fuori di sé, predicare della persona la coscienza vuol dire riconoscerle unità nel flusso del suo divenire.

---

<sup>36</sup> N. Petruzzellis – “I problemi della pedagogia come scienza filosofica” – V ed. Napoli 1962

Quanto alla razionalità della persona essa è lo stesso atto d'esistere della persona, la sua unità, si potrebbe anche parlare di "intellettualità" della persona, ma diciamo più propriamente "razionalità perché il modo di essere dell'intelletto nell'uomo è quello della sinderesi, quello cioè che si definisce ragione; la libertà scaturisce come conseguenza assiologica dai modi costitutivi della persona fin qui enunciati.

## *2 - La concretezza della persona*

Io non riesco a pensare a me stesso come posto fuori di me, la dimensione che mi è propria è quella della interiorità, io, perciò, sono questo concreto "hic et nunc" e non renderebbe ragione di me chi mi pensasse come fenomeno d'alcunché d'altro, fosse pure lo spirito nella sua assolutezza, fosse pure l'essere, sono sostanza individua e questo è inerente al mio essere, perché nel momento stesso in cui ho riconosciuto di essere ho anche dichiarato di essere uno: l'unità infatti è inerente all'essere, anzi contiene in sé la nozione di essere: tutto ciò che è uno.

Io dunque sono uno perché sono e sono unico perché non sono altro da me, o se sono altro da me, nell'atto per esempio di conoscere le sostanze individue e di divenire formalmente ciascuna di esse, io sono secondo il mio modo di essere:

sono in me altro da me. Ben lo afferma lo Stefanini.

### 3 - *L'autocoscienza*

“Nella concreta autocoscienza alla luce del pensiero riflesso l'io traspare a sé stesso nell'attualità del suo essere e della sua attività, quella sola che può rivendicare a sé come a sua causa, nonché nella sua limitazione di essenza e di potenza”<sup>37</sup>.

L'autocoscienza è questa trasparenza dell'essere in cui si raccoglie l'essere e l'attività, l'uno lo si riconosce, l'altra la si conosce ab intrinseco perché lo stesso soggetto che la conosce ne è causa efficiente e quindi la conosce “per causas proprias”, non così per l'essere dell'Io che non si afferra mai tutto intero, il cui principio primo sfugge.

L'autocoscienza è garantita dall'essere senza il quale non sarebbe nulla, o meglio sarebbe un momento dialettico vanificato da una nuova opposizione, essa dunque è realmente l'atto dello spirito ma non lo è totalmente perché ad essa traspare l'essere della persona non la causa dell'essere, che resta comunque un dato, assimilabile ma non costituibile integralmente; l'autocoscienza è atto ma non atto puro; essa non reifica il suo oggetto perché l'oggetto non è il suo

---

<sup>37</sup> N. Petruzzellis – Il valore della storia – Napoli 1959 pag. 19

opposto; v'è nel suo seno una distinzione e non una opposizione.

Se guardiamo ai suoi effetti diremo ch'essa ha una duplice funzione unificante: in sede teoretica ed in sede morale.

Dal punto di vista teoretico l'autocoscienza è unificazione dei varii momenti gnoseologici e logici ed è la garanzia dell'unità nella molteplicità degli enti che l'io può divenire nel momento in cui li conosce: vi è un primo grado di autocoscienza in cui io ho nozione di me come diverso dagli enti che percepisco, un secondo grado in cui io rifletto su me stesso e mi trovo condizione unificante dei miei momenti teoretici.

Dal punto di vista pratico l'autocoscienza è unificazione delle mie "prese di posizione" di fronte al reale, delle molte mie azioni in cui io vedo la continuità di un unico agente pur tra contraddizioni e scacchi.

E le due unità funzionali sono una sola unità, l'unità del mio essere ch'è unità ontologica personale e si riversa nelle mie operazioni trascendentali: cioè nelle mie interazioni con gli oggetti, interazioni di ordine operativo o di ordine attivo.

#### *4 - La razionalità della persona umana*

La ragione è la facoltà di mediazione: l'uomo non è mera esistenza con una sua coscienza d'e-

sistere, fonte di infelicità perché coscienza di dilacerazione: l'uomo non ha ragione di gioire del suo stato perché la sua inadeguatezza è palese: egli non è capace di raccogliere tutto sé stesso nel suo atto di essere, gli sfuggono le fonti del suo essere, niente lo autorizza all'ottimismo: ma l'uomo non ha nemmeno ragione di disperare perché il suo limite, anche se insopprimibile, è sempre soggetto a spostarsi consentendo più vaste sintesi.

All'uomo deriva dalla sua stessa natura spirituale la facoltà di elaborare idee universali, operando delle sintesi e di passare dall'una all'altra idea, di costituirne insomma un sistema, diremmo quasi un mondo ordinato in cui ci sono tutte le cose nella loro sostanza così come l'uomo le ha conosciute astraendo dai reali l'idea di essere.

La razionalità è ancora capace di soggiogare la passione illuminando la volontà con le idee elaborate dalla ragione, indicando all'impulso un fine morale, in cui l'impulso si nobilita, viene trasfigurato, sussunto sul piano del razionalizzato e l'individuo sempre più personalizzato.

### *5 - La libertà umana*

L'uomo conosce una sua libertà di scelta che è mancanza di necessitazione: accanto agli appetiti sensitivi l'uomo conosce un appetito razionale. Gli uni e gli altri sono fondati sulla conoscenza:

quelli sensitivi nella conoscenza sensibile, quelli razionali nella conoscenza razionale.

Cos'è dunque quest'appetito razionale di cui si va discorrendo?

Esso è l'inclinazione dello spirito all'assoluta felicità, è l'inclinazione a ciò che è buono, alla bontà quindi che è conosciuta dall'intelletto nella sua obiettività e nella sua universalità concreta ed è tanto vasta quanto l'idea dell'essere.

L'umana volontà tende dunque alla felicità assoluta ed essendo natura, pur se di ordine spirituale, deve avere un qualcosa a cui tendere "in virtù stessa di ciò che essa è"<sup>38</sup>.

La volontà vuole l'assoluta felicità e perciò è libera rispetto a tutti i beni che non siano l'assoluta felicità ch'essa vuole in quanto felicità in nome d'un desiderio "connaturale ed incondizionato perché postulato dalla vasta natura, come assoluta", in nome di un desiderio di natura transnaturale e condizionata, tendente cioè oltre i nostri limiti.

Ecco dimostrato il libero arbitrio, se l'uomo desidera l'assoluta felicità esso è libero, nella sua volontà, rispetto a tutti i beni che non siano la stessa felicità: è la teoria di San Tommaso d'A-

---

<sup>38</sup> J. Maritain "Da Bergson a Tommaso d'Aquino" - Verona 1947 pagg. 176 e seguenti

quino secondo l'interpretazione di Jacques Maritain.

*6 - Il limite dell'uomo e l'incarnazione della persona*

Il reale, in una concezione realista, è sempre conosciuto per una sintesi del senso e dell'intelletto: ciò vuol dire che un realista conosce l'uomo così come esso è e se lo conosce così come è lo conosce come individuo razionale che vuol dire che conosce un corpo in cui agisce un superiore principio spirituale e che conosce quel corpo come strumento e potenza di quel principio spirituale.

L'impostazione generale non pone al filosofo realista problemi insolubili in ordine alla corporeità: se l'uomo non è mai senza corpo il corpo è essenziale all'uomo, non c'è persona senza corpo, lo stesso principio spirituale che anima il corpo non è tutta la persona umana: la persona è spirito e corpo non l'uno senza l'altro, quel principio può ben essere una sostanza, ma non una sostanza completa è il corpo, d'altra parte, se è limite è anche potenza, potenza dell'intera persona nella presenza dell'io nel mondo.

L'altro problema, quello del limite intrinseco, è forse più importante per il filosofo realista: la persona ha un suo limite che non attiene al corpo ma attiene per l'appunto a ciò che fa d'una persona

una persona: il limite sta in ciò che la persona è in sé, per la reale sua autocoscienza, per sé per la mediatività e risolutività della sua ragione ma non da sé e ce lo dimostra il fatto che mai l'uomo attinge alle sue sorgenti. Sempre egli esclamerà col salmista: "Signore unifica il mio cuore" (Sal. 86 II).

### 7 - *L'essere del valore e la libertà di spontaneità*

Se partiamo dall'osservazione critica dei comportamenti umani e questi esaminiamo con metodo fenomenologico, non ci può sfuggire l'importanza che ha per l'uomo l'attività valutativa: si giudica per capire, perfino per predicare l'esistenza di alcunché, si giudica per orientarsi perché il giudizio ha anche questa funzione: di aprire la via alla volontà per le libere scelte; si giudica ancora il bene e il male delle cose per aderirvi o per sottrarvisi.

Fin qui il fatto; ma se questo è il fatto quali ne sono le ragioni?

"La valutazione è un giudizio che qualifica le cose, azioni e persone"<sup>39</sup>.

Il giudizio può essere falsato, ma resta un giudizio, può essere vero o falso ma non si può sopprimere.

"Se valutiamo, come e perché valutiamo?", in virtù di categorie che chiamiamo valori.

---

<sup>39</sup> N. Petruzzellis - Meditazioni critiche - Napoli 1960

Stabilita dunque la struttura assiologica dello spirito che ci permette di parlare di valori come di dati ineliminabili ed insopprimibili esaminiamo brevemente il problema ontologico dei valori.

Mi chiedo ancora col professor Petruzzellis:

“Che cos’è ed esiste il valore? Ha una sua realtà ontologica? Oppure è in relazione ai nostri stati affettivi ed emozionali?”<sup>40</sup>.

Sicché tra essi ve ne sono di superiori e di inferiori di perfetti e di imperfetti: che poi ciascuno di essi tenda alla superiore perfezione, è cosa naturale.

Posta una cosa nell’ordine dell’essere, che è come dire posta l’esistenza d’un oggetto, non si può non pensare ch’esso tenda alle perfezioni dell’essere senza però superare i limiti posti dalla natura sua.

Dice Maritain: “... l’asino non desidera di essere cavallo, perché, se fosse trasferito al grado di una natura superiore, esso stesso cesserebbe di esistere...”<sup>41</sup> e invece tutte le cose aspirano a conservare l’essere che è il loro e non desiderano spogliarsene nemmeno per accedere al grado superiore di esse.

---

<sup>40</sup> N. Petruzzellis – Op. cit. pag. 45

<sup>41</sup> J. Maritain – op. cit. pag. 213.

Questo vale per gli enti che sono chiusi nel loro genere e nella loro specie: per l'uomo non è così, se è vero che l'uomo in quanto individuo subisce le costrizioni del reale e l'ultimo suo "scacco" la morte è pur vero che in quanto spirito egli è un ente aperto non concluso; che ciò sia vero in teoretica l'abbiamo già visto quando abbiamo accennato sia pur brevemente all'uomo microcosmo che diviene tutte le cose in virtù della sua attività conoscitiva.

Resta da dimostrare che senso abbia l'apertura dell'uomo alle superiori perfezioni dell'essere nel campo morale: i motivi mi paiono due: per un verso il limite che sempre urge e mai resta soppresso: il corpo, il dolore, la morte, ma il limite non determina di per sé la spinta perché se rimanesse solo nelle strutture dell'uomo, la coscienza dell'uomo non potrebbe che prenderne atto e suggerire poi la rassegnazione al fato.

Per l'altro verso c'è la conoscenza del valore come perfezione dell'essere e con la conoscenza la generosa tensione della volontà che è il marchio della sua origine divina: la volontà non teme di tendere verso il valore perché la sua tensione è l'espressione della generosità dell'essere che essa è ed in cui insiste, l'intelletto conosce i valori e ne addita la via alla volontà. La volontà, dal canto suo non è determinata ai valori perché essa è

condizionata solo dall'assoluta felicità e rispetto a tutti gli altri beni la volontà è libera: questo ci spiega la possibilità dell'errore e l'indecisione che è congiunta alla limitatezza della persona umana.

#### *8 - L'unità morale della persona*

La molteplicità dei momenti psichici si raccoglie nell'unità psichica che è l'individuo, come la molteplicità dei momenti costitutivi della persona si raccoglie nell'unità ontologica di essa e tutta quanta la persona si concreta, si potenzia, si unifica, nella sua unità morale.

Sappiamo quanto peso abbia nella vita di ciascun uomo la fattualità, come al suo sviluppo si apponga il limite esterno ed ancora più vivacemente il limite interno: dato e corpo limite e passione, costringono l'umano entro termini validabili ma inamovibili.

D'altro canto, il valore è vivo, presente, e lo si avverte con tutta la sensibilità dell'anima, e vi si tende con tutte le proprie potenze, ed il gioco spirituale è tale che né la passione riconosce il diritto del valore, né il valore quello della passione.

Sembra così che l'antinomia si ponga come l'irrisolubile. Spegneremo dunque la sete del corpo o quella dell'anima? Potremmo così nell'uno e nell'altro modo acquietarci?

Tutte le vie sono state tentate: storicizzazione del valore, sua vanificazione e totale annullamento; e per altro verso, distruzione del fatto, sua assunzione nello spirito: ma tutti i tentativi si sono conclusi con delusioni cocenti e forse con rimpianto.

Ed ora si pone la necessità della ricostituzione della morale umana ed, in quella, dell'unità della persona.

Cominceremo col dire che, rettamente inteso, il valore non distrugge il fatto, non pretende di eliminarlo, né il fatto ha forza per distruggere il valore.

La passione che spinge, che travolge è assumibile nel valore, che la esorcizza, la decanta, la rende umana e la finalizza.

È possibile essere uomo senza distruggere il sentimento: il valore reclama solo un primato, quello che gli spetta sulla base del suo grado ontologico, esso non esclude le rimanenti realtà né le distrugge: esso le finalizza, conferendo loro un senso, una misura, una dimensione umana: il valore razionalizza il reale e lo potenzia.

In questa visione l'uomo può trovare la sua pace: una pace che non è acquiescenza ma non è guerra, soprattutto non è guerra: la sua vita assume il valore e l'impegno d'un servizio o di una attesa: non tutto è risolto, molti sono i conflitti,

molte le delusioni, e l'affanno sempre crescente è un continuo invito a dilacerarsi, a spogliarsi d'una parte del proprio essere.

I tagli riescono tanto più dolorosi, quanto meno se ne vede la ragione, intanto il valore ci plasma nel sacrificio e lo spirito si fortifica nella lotta, mentre la realtà, l'umile realtà del nostro corpo e dei corpi che ci circondano è pervasa dalla luce dello spirito e solo in quello sembra ritrovarsi.

È il cammino della speranza.

TERZA PARTE  
I RAPPORTI TRA PERSONE



## LA COMUNITÀ

### *1 - Un metodo fenomenologico*

Non c'è nulla di più comune nella vita di un uomo che l'incontro con l'altro uomo, non c'è nulla di più abituale che l'inserimento di un uomo in un gruppo chè anzi l'una cosa è necessaria sul piano dell'utilità, l'altra, necessaria quanto la prima sul piano della utilità, è peraltro, necessaria sul piano legale.

Ma utilità, necessità e costrizione giuridica non sono buone ancelle della ricerca filosofica che è a livello di riflessione, di ripensamento, e, checché ne dicano i corifei dell'immediatezza, a livello di mediazione razionale: operazione, quest'ultima, tanto più difficile quanto più il senso comune se ne allontana ricoprendone gli oggetti di una cortecchia quasi impenetrabile.

L'incontro dell'uomo con l'uomo è tanto comune quanto immediato, le ragioni restano ignote

ai più, i molti consumano l'incontro nelle mille banalità di uso: ma la società nostra richiede un serio ripensamento del fatto interpersonale e di quello comunitario.

È naturale che una sociologia segua i canoni d'una filosofia, perché come ogni scienza cerca il suo fondamento metafisico: d'una metafisica forse anche, solo di sistema, ma lo cerca perché da essa attinge l'impostazione metodologica ed in essa si pone come da ideale punto di vista per esaminare la vasta materia che compete alla sua immagine.

L'età nostra sente il bisogno d'una metafisica e ne fugge; il bisogno nasce dal fallimento dei sistemi antimetafisici, la repulsione dell'abuso che ne hanno fatto certi idealisti, consta intanto che le due esigenze coesistano e si lottano e la speculazione filosofica procede tra un'attrazione ed una repulsione.

In questo contesto non ci meraviglia che ogni assunto filosofico lo si voglia far scaturire da un'indagine fenomenologica: si assume la molteplicità degli atteggiamenti sociali dell'uomo, si esaminano singolarmente, se ne colgono le antinomie, le si dirime: si costituisce una metafisica: questo mi pare il metodo di E. Mounier, ne è saggio la sua opera: "Rivoluzione personalistica e comunitaria".

Possiamo e vogliamo seguirlo nella sua indagine?

Non ci pare opportuno né congruo al nostro lavoro: molto più ci interessano le conclusioni.

Quello che il Mounier ha detto della persona lo ritiene valido anche per la comunità: così come la persona non è la individualità che in essa abita, così la comunità non è la somma degli individui che la compongono; la persona non è la coscienza che essa ha di sé – la comunità non è la sensazione che l'individuo dà di sé agli altri e non è nemmeno l'impressione che gli altri ne ricavano.

Vi sono dunque molti rapporti comunitari che non sono rapporti personali, i piani su cui l'uomo si incontra col suo simile sono essenzialmente tre: quello naturale o del rapporto da individuo a individuo; quello vitale o della consorterìa, del "noi altri"; quello personale o comunitario che si realizza solo tra persone autentiche che cioè tendono ai valori ed esercitano la comprensione del tu.

Al primo livello si proietta un bisogno o una serie di bisogni, si trova, il più delle volte, adulazione, si intesse una relazione di bisogni-lusinghe fittizia sin dall'origine che non può non crollare alla prima contrarietà.

Restano collocati in quest'ambito i raggruppamenti di salotto, di società, d'amore, anche familiari, che rifiutano l'assenso ai valori e smorzano la tensione psicologica prima e morale poi.

Il fenomenologo registra un altro tipo di relazioni: quelle di parte: l'egoismo individuale vi è superato nella dedizione completa alla causa, ciascuno che vi aderisca, si riconosce nella persona del capo a cui cede, come per delega, il diritto-dovere di giudicare e l'obbligo tormentoso di deliberare.

Simili o quasi sono gli atteggiamenti degli iscritti ad un circolo, dei commilitari in un plotone, dei membri di una classe.

Anche in quest'ultimo però è da ritenersi, a giudizio del nostro autore, un atteggiamento impersonale: vi si realizza un altro tipo di proiezione, o se vogliamo, di alienazione: dall'individuo all'associazione, dall'individuo al capo che è rivestito d'ogni delega: di qui la possibilità di disillusione del delegante e la constatazione della natura fittizia anche di questo rapporto.

V'è un altro tipo, storicamente realizzato di società: quella giuridico contrattuale – una società la cui giustificazione giace nel contratto e che è fondata sul “minimum” di moralità naturale e di morale filosofica: ingannevole la premessa perché non esiste accordo filosofico tra gli uomini, ipocrita e tirannico il risultato: tra i due contraenti uno, il monarca, o lo stato, o il datore di lavoro è il più forte ed annulla la volontà dell'altro sì da neutralizzarne le spinte

rivendicazioniste e in genere le aspirazioni di giustizia.

V'è in fine la comunità personale: tra i suoi membri sussiste rapporto di amicizia, ognuno riconosce nell'altro il suo prossimo ed intreccia con lui una conversazione reale, nel pieno rispetto delle resistenze e delle obiezioni, nella coscienza della necessità d'un incontro che è parola e silenzio.

Questa è l'unica società capace di realizzare la spinta personalista dell'uomo ovviando alla possibilità della alienazione: nella società salottiera, la spinta personalista, rimossa dall'egoismo individuale, riappare nelle proiezioni dell'individuo che sono la amabilità e l'adulazione. Nella società partitica è sempre la stessa spinta che, oppressa dalla sua stessa immediatezza, riappare nella "delega" offerta al capo od al gruppo delle libertà e con esso delle responsabilità individuali.

Nella società personalista non vi sono alienazioni – gli si rimprovera l'imprudenza? – Non ve ne sono nella misura in cui gl'individui ch'entrano a comporla, mirando alla realizzazione dei valori, facciano di sé delle persone educandosi all'esercizio del tu.

In esse non esistono rapporti generali ma rapporti concreti di amicizia con l'altro uomo che mi sta accanto: non amo l'umanità, ma gli uomini a uno a uno, quanto agli altri la fiducia m'ispira.

La comunità pertanto è retta da due tensioni: l'una verticale polarizzata ai valori; l'altra orizzontale polarizzata al prossimo, quello che ho accanto, quello che ha bisogno di me e di cui ho bisogno.

La realizzazione della comunità ha bisogno di due rivoluzioni: una personalistica e l'altra propriamente comunitaria – non ci sarà comunità senza persone e non ci sarà comunità senza amicizia tra le persone.

La comunità è un fine immanente? Lo è nella misura in cui è immanente la realizzazione del valore, nella misura in cui le persone si sottraggono alla spinta dell'egoismo e realizzano il trascendente che è in loro, ma come il valore è trascendente, come la persona non si realizza se non "al di là" così anche la comunità è trascendente.

È dunque un fine la comunità? E la domanda si ripropone subito: può essere un mezzo la persona? Non v'è chi non veda la necessità d'una risposta negativa al secondo interrogativo, la persona è fine e la comunità è mezzo per la realizzazione della persona ma è anche fine dell'individuo che è nella persona ed è parte di un tutto. La comunità dunque è fine intermedio.

Le due tensioni sono assimilabili sotto un sol nome: slancio di amicizia e slancio di perfezione sono l'espressione più pura dello spirito umano.

## 2 - *Un metodo meta-sociale*

Ad una presa di coscienza fenomenologica del fenomeno sociale, corrisponde un altro tipo di indagine che io preferisco definire meta-sociale.

Nel primo caso gli oggetti sono i comportamenti sociali immediati dell'uomo, nel secondo ne sono presi in esame i comportamenti storici.

Una tale impostazione ha preferito nella sua opera "Umanesimo integrale" Jacques Maritain.

L'illustre filosofo realista preferisce considerare il divenire storico della società occidentale e fissarne alcuni momenti: quello classico, quello medioevale, infine quello moderno ch'è ancora da farsi ma di cui si avvertono i primi albori almeno a livello di esigenza e tra le due ultime età, coi loro tipi di società, l'Umanesimo col suo individualismo.

Riassumendo per sommi capi il pensiero dell'autore, dirò ch'egli nella società medievale ravvisa il modello d'una società affascinata dall'ideale unitario, nella società barocca che segue al crollo della comunità, coi conseguenti irrigidimenti comunitari quali quelli nazionalisti, una società moderna che va alla ricerca d'una comunità partendo da premesse di frammentarietà ed in cui è impossibile distruggere l'opera di frazionamento che la storia ha compiuta.

Quale sia il metodo seguito nella disamina storica comparata delle diverse epoche invocate in discussione ce lo dice lo stesso autore: quello della analogia.

O così preferiamo comprendere noi dal momento che di analogia il Maritain non parla nel senso dell'essere critico ma nel senso interno alla storia come di criterio del divenire storico.

Esaminiamo la categoria storica dell'analogia come ce la propone l'autore: l'analogia è il giusto mezzo tra l'univocità che è oppressione delle individualità e l'equivocità che è acrisia metodologica, rinuncia alla ricerca della verità sociale e sua unicità.

La categoria dell'analogia è l'unica dunque che possa ispirare la fondazione d'una comunità perché esente sia dalle tentazioni totalitarie e dell'univocità che furono il vizio di base della società medievale, sia dalle mollezze amorfe della equivocità che sono le remore di cui l'umanità occidentale cerca di liberarsi alla ricerca d'una sistemazione sociale più consona alle esigenze dello spirito.

Una tale visione della storia può averla solo un filosofo realista: analogia nella metafisica, analogia nella politica e non si può affermare che il costruito non regga.

I pregi del sistema sono: rispetto delle individualità personali, senso dell'unità dello spirito: il che vuol dire: pluralismo realistico.

Ma quale è la natura d'una tale società? Quale la sua dignità e la sua funzione?

Il problema della natura della società è il problema della sua unità: la comunità ha un senso, è un tutto organico, è formata dunque di parti che contribuiscono al funzionamento del tutto ma la comunità sta nell'ordine spirituale: si può dunque concludere: la comunità è persona?

La tentazione è fortissima, lo è stata persino presso molti cristiani, ma è illusoria: non esiste, per nostra fortuna, un tal mostro, non esiste uno stato-persona, la comunità è una funzione in ordine alle persone ed è anche un organismo in ordine agli individui che ne sono parte, di qui scaturisce la considerazione della natura della società: essa è fine intermedio, il suo fine ultimo è la Persona intesa nella sua dimensione trascendente non è fine della comunità, lo sono invece gl'individui che sono parti finalizzate al bene comune.

La comunità ha dunque valore intermedio: essa realizza il bene comune e dispone così gl'individui alla realizzazione di sé in ordine più alto, nell'ordine morale.

Ed in questa comunità quale rapporto intercorre tra le persone? Un rapporto minimale, un

rapporto cioè civile, che afferma una sola verità ma tollera tutte le opinioni per evitare il male maggiore che è la discordia civile.

Abbiamo già visto che il Maritain assume il termine “comunità” nella sua accezione più ristretta di comunità politica: i risultati della sua ricerca sono validi e fruttuosi ma parziali, il rapporto interumano non vi è sufficientemente illuminato, almeno nel testo in questione, ma lo spirito è quello stesso in cui io prevedo di risolvere il mio problema.

### *3 - Il rapporto interpersonale*

Al filosofo realista non si propongono le antinomie insolubili in cui s’imbattono gli idealisti: il grosso problema della fondazione critica dell’altro non sussiste per il filosofo realista: egli non pensa di dover conferire essere alle cose, egli sa di dover solo pronunciare un giudizio di esistenza, lo stesso concetto della fondazione critica dell’altro suona in maniera assai diversa al filosofo realista che a quello idealista; per quest’ultimo si tratta di trovare le condizioni trascendentali della esistenza dell’altra persona, il filosofo realista sa di dover riconoscere la realtà di un’esistenza fondandone il giudizio di esistenza, non l’esistenza.

Si sa che l’idealista si trova nella strana posizione di dover uscire fuori dalle condizioni tra-

scendentali per fondare la nozione di altro o di doverne sopprimere la libertà pensandolo come oggetto laddove si postulava la necessità di riconoscerlo come soggetto.

Ma la realtà dell'altro preesiste al giudizio di esistenza che io ne do e se è vero che io ne creo le condizioni di esistenza è vero solo nel senso che egli esiste per me dal momento in cui io l'ho pensato: non altro, niente più niente meno.

Le garanzie della sua libertà, della sua autonomia, della sua personalità non sono fornite dal mio giudizio ma dal suo essere, egli ripete la sua dignità dalla sua realtà ontologica e dalla sua tensione morale ed il problema non è tanto quello della realtà dell'altro la cui possibilità è già fondata dal giudizio di esistenza che io do di me pensandomi come realtà razionale individua, quanto piuttosto di quello che l'altro deve essere per me: dei miei rapporti con lui, del mio atteggiamento nei suoi riguardi, della sua ascesa verso le vette della sua personalità e dell'obbligo che io ho di non ostacolarla, anzi di facilitarla.

Il particolare giudizio con cui io dico: "Socrate è un uomo" è possibile sulla base dell'altro con cui io affermo: "Io sono un uomo", è reale sulla base dell'esperienza che io ho del corpo dell'altro, delle sue parole e, attraverso queste, del suo pensiero.

Ma se penso l'altro uomo come reale lo devo anche pensare come finalizzato al bene e se so che la vita mi pone sui suoi passi e lo pone sui miei passi devo anche pensare che ciò accade perché io sia per lui un'occasione reale, un reale incremento di bene e lui per me.

La persona che mi sta davanti è reale col suo corpo, le sue esigenze, i suoi dolori, le sue aspirazioni: io che l'ho qui dinanzi a me sono per lui un "tu" così come egli lo è per me: dov'è fondato questo rapporto? Sul semplice fatto ch'egli mi sta dinanzi, o accanto o sopra o sotto, sul rapporto spaziale insomma e quindi casuale? Sul fatto che l'ho trovato ora, in questo momento di angoscia, di gioia, di noia? Avrei trovato una cosa ma che non sia una cosa me lo lascia credere il fatto che egli esprime pensieri.

Può spingermi verso di lui il bisogno: quello di piacere, di essere apprezzato, il bisogno di recitare o di realizzare un mio utile: ma egli è persona ed io sono persona!

E allora quale deve essere il mio rapporto con l'altro uomo?

Abbiamo parlato di una generosità dell'essere quando abbiamo parlato della persona: l'essere è di per sé generoso, tende a moltiplicarsi, a generare, ad espandersi: cosa c'è di più naturale dunque d'uno spirito che si espande? Due cose

sono necessarie: che egli “trovi” l’altro e che voglia essere Sé stesso. Se non lo trova non può che quello, quando poi l’ha trovato non deve altro non contraddire alla sua origine, non voler contrastare alla dinamica che lo fa sé stesso.

Si può ben aver bisogno dell’altro ed è umano che si chieda aiuto ed è umano che si dia aiuto a chi chiede ma non così: non l’aiuto nella considerazione del proprio bisogno passato o futuro: questa è comprensione ed è prudenza ma comprensione e prudenza di egoista: la persona non può che avere rapporti di amicizia per il “tu” che incontro e con lui dialogare e di fiducia per gli altri che conosce o della cui esistenza egli ha sentito dire.

Il rapporto interpersonale gode dunque di due fondamenti: uno di bisogno ed uno di ridondanza, di offerta, il punto d’intersezione delle persone è l’incontro, anche esso contingente ma non più tale se si pensa che l’incontro è preceduto da una disponibilità, da una disposizione “ministeriale” al servizio.

Questo è il rapporto di amicizia almeno nelle sue linee essenziali: ed è l’unico connaturale alla persona che sia tale e che voglia progredire sulla via della conquista di sé.

Ma la matrice negativa del rapporto interumano prevede lo smacco della domanda: una domanda può rimanere senza offerta, una chiamata

senza risposta, una invocazione può non essere esaudita.

È per questo che si fa ricorso alla prudenza e non si concede offerta d'amicizia e non si accetta se non dopo molte prove: tacite, silenziose, non avvertite ma reali: si può bene rimanere disponibili al servizio, all'incontro ma bisogna almeno che si preveda che l'incontro, preparato dalla nostra buona volontà, sia anche per l'altro un'occasione. Poi sboccia l'amicizia ed in essa i sentimenti più delicati ma anche più virili; non molte parole, non molti gesti, solo sobrietà e l'intensità di uno sguardo – che lo insegnano gli antichi<sup>42</sup>.

Questo dell'amicizia è il rapporto più semplice tra i mille rapporti personali o meglio interpersonali: quasi il paradigma di tutti gli altri; mai nessuno ha preteso che nell'amicizia si creasse uno spirito unico che aleggiasse sugli individui riassumendone la spiritualità e superandola: c'è in essa un continuo, paziente e gioioso rapporto di io e tu, l'amicizia è anche libera dal bisogno, ma può coesistere col bisogno.

---

<sup>42</sup> Cicerone – Laelius de amicitia.

#### *4 - I modi d'essere di una comunità: la famiglia*

Affermo senza esitazioni che il “luogo” dell’incontro è la famiglia; essa riassume un momento naturale, uno morale, un bisogno ed una offerta, essa è veramente umana.

L'uomo ha veramente bisogno della donna, e il bisogno è una spinta all'incontro ma di ordine inferiore, di ordine materiale, l'uomo sente la sua capacità di diffondere gioie e questa è una spinta di ordine vitale, ma sente anche se vuole sentirla, una spinta alla piena realizzazione di sé e questo non è un bisogno, questa è libertà ed è libertà che riassume l'uno e l'altro bisogno a disporre ad un incontro che perde, per essere stato atteso, tutte le caratteristiche della cruda fattualità.

Chi può negare che il bimbo abbia bisogno di ogni cosa? E chi può negare che i genitori, istintivamente, sono portati a dargli tutto ciò di cui ha bisogno? Siamo nel piano istintivo, ma fatto adulto il bimbo incontrerà una spiritualità che s'è donata e vi saluterà pur tra i contrasti e le affermazioni di sé, l'educatore, il padre, la madre, e qui siamo sul piano morale.

La famiglia è una unità ed è una unità di ordine morale perché le spinte che in essa agiscono dal basso sono sussunte in alto, nelle persone e sono fondamento alla comunità il cui connettivo è la libertà di amicizia.

*5 - I modi d'essere della comunità: lo stato e le associazioni infra-statali*

Questo nostro lavoro è stato preceduto e quindi in gran parte preparato dalla sia pure veloce indagine sul concetto di comunità presso E. Mounier e Jacques Maritain.

Lo stato, abbiamo affermato, deve essere comunità, ma la comunità è, per lo stato non dover essere, lo stato cioè cammina verso la realizzazione della comunità ma non è ancora comunità: ha l'obbligo di divenirlo e non può conseguire la sua meta se non favorendo l'ascesa personale ai valori se non facilitando la dinamica personalistica dei suoi cittadini.

Anche lo stato è unità ma lo è nella misura in cui i cittadini tendono alla perfezione che è l'unità e conseguentemente allacciano tra di loro rapporti personali di amicizia, di disponibilità: esso serve i cittadini in quanto individui: il suo compito non è di creare o promuovere la dinamica delle persone ma piuttosto quello di creare delle condizioni di base che favoriscano quella dinamica: lo stato è fine intermedio: il fine ultimo è la persona.

Se lo stato nasce dal consenso dei cittadini, dalla libera espansione della loro personalità non meno che dal loro bisogno, esso non può negare senza negare sé stesso il diritto alla libera associazione purché non ordinata a pregiudizio del

bene comune. Non può lo stato che nasce dalla richiesta di soddisfazione di un bisogno e che non soddisfa tutti i bisogni, né deve farlo se non vuole portare pregiudizio all'ordine personale, rifiutare che questi bisogni siano soddisfatti nel piano interpersonale a livello di libera associazione.

Non può, in ultima analisi, lo stato che nasce da una libera espansione della volontà di bene delle persone dei suoi cittadini rifiutare di aprirsi persino ad organismi che lo superino: se lo fa contraddice ancora una volta alla sua natura.

#### *6 - Rapporti tra comunità*

Abbiamo cercato di scandire il ritmo con cui la comunità diviene e di attingere alla fonte da cui scaturisce.

I rapporti tra i vari gradi di comunità devono seguire quel ritmo, regolarsi secondo la loro natura.

La persona è fondamento e fine dello stato: in quanto individuo è parte della comunità statale che sta in luogo di fine per lui, in quanto personalità è fine ultimo dello stato che sta in rapporto ad essa di fine intermedio e fine ultimo.

Lo stato non ha perciò un compito immediatamente morale, ma ha una sua autonomia, quella del suo compito proprio che è la realizzazione del bene comune.

Questa sua autonomia gli consente tolleranza verso quegli strati di cittadini che dissentono dalla maggioranza anche in ordine al bene; si pensi alle comunità cristiane che tollerano le comunità non credenti nel loro seno, e questo al fine del bene comune che preferisce al maggior male del disordine, il minor male della tolleranza di un atteggiamento ritenuto non buono.

Le associazioni infra-statali, costituite a livello di amicizia, potenziano la persona e lo stato a misura che incrementano il vincolo dell'amicizia che dell'una e dell'altro è vincolo e mezzo.

## LA RELIGIONE

### *1 - L'esistenza di Dio*

L'esistenza è una categoria nel cui seno giace il pensiero di tutte le cose non perché tutte le cose pensate esistano realmente ma perché il pensiero è inerente all'essere, è coestensivo dell'essere e nella misura in cui l'essere è legato all'esistenza vi è legato anche il pensiero.

L'essere è altra cosa che non l'esistenza, l'essere stesso non vien conosciuto se non tramite l'esistenza: non ci si dà l'essere dal nulla, noi ne inferiamo il concetto nella nozione di ciò che è che noi sperimentiamo come costitutivo per l'appunto in esistenza.

Il termine è stato oggetto di molte indagini e non men del termine il contenuto ad esso relativo: in molte filosofie non si pensa più l'esistenza come categoria del reale, la si è separata dall'essere, la si considera come fatto non come categoria: ne

consegue l'incomprensibilità dell'essere e dell'esistenza. In molte ancora l'esistenza si è separata dal dover-essere e le conseguenze ce le mostra il nostro tempo: dolore e dilacerazione.

Tutto ciò che si distingue dal nulla è dunque esistenza: esistono le mie fantasie - "Sunt nobis somnia vera" (Holderlin) - i miei sogni, un sentimento, le cose reali e concrete che ci circondano, e quando di tutto ciò volessi negare l'esistenza sulla scorta di Cartesio, non potrei non affermare la mia esistenza e mi ritroverei là donde volevo fuggire.

Se la esistenza è così connessa con l'essere, la idea che ho dell'essere deve essere altrettanto affine all'idea dell'esistenza che la stessa esistenza dell'essere.

L'essere lo conosco intellettualmente sì, ma non prima d'aver conosciuto le cose tramite i sensi: l'essere lo riconosco, lo conosco, insomma - a posteriori, non diversamente accade per l'esistenza; di una cosa riconosco l'esistenza per il fatto stesso che la cosa mi si presenta.

L'esistenza è la concretezza dell'essere: nel segno dell'esistenza vi sono dei gradi ordinati gerarchicamente: altro è l'esistenza di un sogno, altro l'esistenza d'un concetto, altro l'esistenza di una sostanza, altro ancora l'esistenza del mio io.

Dio se lo si pensa lo si deve pensare come esistente ma l'esistenza sua è tale che s'identifica con

la sua essenza; per la peculiarità dell'idea di Dio, che è idea di perfezione assoluta, non sono componibili in essa una esistenza ed una essenza tra loro distinte.

Il problema possiamo meglio formularlo a questo modo: se Dio esiste non può che essere spirito.

Dio lo pensiamo come onnipotente e perfettissimo: se come tale lo pensiamo non possiamo non pensarlo come spirito, perché la potenza è dello spirito, nella materia non v'è potenza, non vi è slancio.

Ma i ragionamenti fin qui fatti son di natura ipotetica: l'interrogativo primo è un altro. Esiste Dio, possiamo pensare l'esistenza di Dio, senza commettere arbitrio e sacrilegio? Verrebbe fatto di rispondere: si può pensare alcunché senza prima aver pensato l'esistenza di Dio? Ma a quel modo non si farebbe scienza.

L'argomento forse più valido di quelli che S. Tommaso introduce nella sua teodicea per dimostrare l'esistenza di Dio è quello "a contingentia mundi".

L'essenza di questo argomento è questa: l'esperienza c'insegna che le cose nascono e muoiono e la nascita è un tal passaggio che prevede due termini come il non-essere e l'essere.

La nascita è passaggio dal non-essere all'essere, allo stesso modo che la morte è passaggio dall'es-

sere al non-essere. Il che vuol dire che il pensiero pensa degli oggetti a cui sono coesenziali gli estremi metafisici: il non-essere e l'essere.

L'esperienza di tali oggetti suggerisce subito un pensiero: essi non hanno in sé il possesso del loro essere: il pensiero di un universo in cui tutte le cose, senza eccezione, siano puramente possibili, non è possibile senza contraddizione.

Per spiegare questo argomento E. Gilson scrive: "Troviamo in natura cose che sono possibili ad essere e a non essere poiché troviamo che si generano o si corrompono e di conseguenza è loro possibile sia l'essere, sia il non-essere. Ma è impossibile che esistono sempre perché ciò che può non essere, in qualche tempo non ci sarebbe stato nulla di esistente. Ora, se questo fosse vero, anche ora non vi sarebbe nulla di esistente, perché ciò che non esiste comincia ad essere solo per mezzo di ciò che esiste. Perciò se in qualche tempo non vi fosse stato nulla di esistente, sarebbe stato impossibile per qualsiasi cosa cominciare ad esistere, e così, anche ora, nulla sarebbe esistente: il che è assurdo"<sup>43</sup>.

In altri termini l'argomento "a contingentia mundi" vuol dire che se le cose esistono o non

---

<sup>43</sup> Elementi di filosofia cristiana – Trad. it. Di Gianfranco Carletti – Brescia 1964 – pagg. 99-100.

esistono non hanno in sé la causa di sé e che a causarle deve esserci stato qualcuno.

L'argomento acquista maggiore evidenza quando la contingenza presa in considerazione non è più quella delle cose ma quella del nostro io: per quanto mi sforzi di raccogliere i miei pensieri e me stesso, non troverò mai la sorgente, essa è sempre oltre ogni tentativo mio di raggiungerla, per quanto tenda alla perfezione, non giungerò mai ad attingervi con pienezza e quell'inadeguatezza al fine: la mia carne, il mio limite, la mia finitezza mi gridano l'esistenza di Dio.

La molla della prova dell'esistenza di Dio "a contingentia mundi" è l'analogia: da finito a infinito, dall'esistenza delle cose, alla esistenza di Dio. Può significare l'analogia una relativizzazione dell'idea di Dio? È vero che l'infinito in quanto pensato dal finito è relativizzato ad esso, ma è vero solo quanto alla forma, perché il contenuto resta trascendente pur nella sua immanenza di provvidenza.

## *2 - La prova morale dell'esistenza di Dio*

Nella vita dell'uomo la cosa più comune è la tensione deontologica e dopo di essa lo scacco sulla strada dei valori. Si tende al vero, al bene, al bello, vi tende chi crea e chi guarda, chi compone e chi ascolta, vi tendono il sapiente e l'uomo della strada.

Il tipo di ogni tensione è quello morale: la morale è il cammino verso la perfezione, doloroso, ma anche gioioso, lungo ma che promette il riposo, aspro ma stimolante per l'uomo vigoroso. In questo cammino molto spesso si retrocede, molto spesso ci si trincera, molto spesso ci si accampa: ma per il disertore che sta in trincea o si è accampato o che retrocede ancora una volta un solo termine resta fisso: la meta del cammino.

Questa tensione è tensione e qualcosa è già: prima abbiamo detto che è tensione di valori: anche sulla natura dei valori abbiamo speculato ma qui i termini stringono e si pone la necessità di dire l'ultima parola intorno ai valori.

Se i valori fossero la normatività umana la tensione sarebbe inutile, anzi stolta, perché nulla ci autorizza a ritenere che esista uno spirito umano sovraindividuale: abbiamo visto che se esistesse non sarebbe nemmeno uno spirito nella accezione propria: ma sarebbe una persona.

Non si possono dunque fondare i valori nella "normalità umana". Se i valori fossero una proiezione del soggetto non avrebbe senso il senso di colpa che deriva dalla coscienza dall'inadempienza al loro dettato.

La legge morale è un fatto perché è legata all'essere: scaturisce dalla polarizzazione dell'in-

telligenza all'essere in quanto vero, e dalla volontà all'essere in quanto bene: il valore sommo è l'essere stesso in quanto bene e se è bene, se è potenza somma è Dio, uno, personale, creatore delle cose che egli regge con assiduità e benevolenza.

I valori massimi sono tre in un solo essere: il vero, il bene, il bello, sono tre ma sono l'espressione d'una sola perfezione, quella dell'essere necessario che contiene in sé la causa libera di sé: Egli è da sé mentre tutte le cose sono da Lui.

### *3 - La religione come rapporto da persona a persona*

La tensione ai valori fa dell'uomo una personalità che però sa la delusione dello smacco, conosce con apprensione l'abisso da superare e trema pur senza fermarsi.

Si è detto che pone una meta al termine dell'ascesa morale e porla nella felicità è l'utilitarismo: l'uomo che ascende la scala dei valori lo fa per calcolo razionale della utilità che gliene può derivare: la felicità.

L'obiezione risulta inconsistente, si considera che non alla felicità è polarizzata la volontà dell'uomo ma al bene: la causa finale del processo deontologico è il bene ed al bene corrisponde "quantum ad subjectum" la felicità che è felicità della contemplazione, felicità di beatitudine.

Il fine dunque del processo morale è Dio, in quanto bene infinito, sopra ogni cosa desiderato, più di ogni cosa dolce una volta che lo si sia conseguito, e ciò la mente umana lo pone per assurdo perché non può pensare, da sé, di poterlo conseguire.

Come la tensione ai valori crea la personalità, così il ritrovamento di Dio compie la personalità, ne costituisce il pleroma dello spirito, il regno. Ciò accade nella religione cristiana in cui un Dio s'è rivelato facendosi uomo ed ha promesso all'uomo quello che mai l'uomo avrebbe pensato di poter raggiungere: la divinità.

Al contatto con la persona divina, può ancora pensare il filosofo, la persona dell'uomo si riempie, compie sé stessa nella pienezza delle sue potenze ed oltre e la felicità di tutto questo è solo il riflesso psicologico.

Il filosofo pensa: se è possibile l'incontro dell'uomo con Dio, al contatto col fuoco personale divino l'uomo diventa sé stesso: lì è vera persona.

Il cristianesimo che ai nostri occhi appare come perfettamente rispondente alle esigenze dello spirito dice: per il sacrificio di un uomo-Dio è dato all'uomo di farsi Dio realizzando la pienezza di sé al contatto con il mistero della eterna processione delle tre Persone dell'Augusta Trinità.

La spiritualità cristiana conosce tre centri di vita divina: le tre persone in eterna conversazione. Il filosofo conosce solo questo che Dio esiste ed è spirito ed è persona e qui si ferma il suo discorso: ma egli sa di aver raggiunto molto poco e di dover tacere: non nega che altri possa dire realizzando una forma più piena dello spirito.

#### *4 - Fede e ragione*

Chi volesse osservare come si origini la conoscenza filosofica, subito rileverebbe che essa consegue ad un precedente atteggiamento dell'uomo rispetto alla realtà. Ciò vuol dire che la conoscenza filosofica non necessariamente, e, sul piano più concreto, quasi mai precede la prassi. Ci si pone in rapporto con le cose prima ancora che se ne sia appresa la natura e la funzione e quando poi ci si fa di esse oggetto di riflessione filosofica si inverano i termini del giudizio prima già contenuti come "in nuce" come raccolti in una unità che è la unità motivazionale dell'azione: vengono esplicitati così i sensi di un giudizio che ha preceduto un comportamento.

Prima crea l'artista e poi il filosofo critica l'opera ma, ed il filosofo può essere anche l'artista stesso, ma il momento estetico-critico pur nella continuità personale dell'autore è dopo del momento creativo.

E constaterà lo stesso artista che la sua creazione era cosa buona e ne trarrà motivo di incoraggiamento. Così per ogni forma dello spirito: sussisteva prima che il filosofo l'invocasse in giudizio e ne scandagliasse le strutture.

Al filosofo credente si rimprovera un atteggiamento dommatico: egli partirebbe da una premessa per giungervi poi, al termine della ricerca senza che nulla resti mutato della premessa.

E l'accusa si rivela infondata: quando il filosofo pensa le cose dopo aver creduto e la ricerca in vera fede accade come all'artista che ripensa la sua creazione estetica: la creazione è la premessa, non è torto dell'artista se avrà la ventura che l'indagine critica inveri il suo travaglio estetico.

Ma la speculazione filosofica è autonoma rispetto alla fede: una filosofia è vera nella misura in cui obbedisce alle leggi della logica, le uniche valide in sede filosofica.

Questo non impedisce che la fede religiosa ispiri la speculazione filosofica costituendone la premessa né che della speculazione possa costituire materia di arricchimento per sé. Chi crede ha già una visione del mondo, ma la fede è superiore all'opinione e nello stesso tempo inferiore alla scienza, essa mi pone nella situazione di chi cerca la verità: e la verità io la cerco con la ragione.

5 - *Teonomia, autonomia, eteronomia*<sup>44</sup>

Un mistico dell'oriente cristiano distingue tre ordini di determinazione della volontà dell'uomo: la teonomia, l'autonomia e l'eteronomia; e tre tipi di libertà corrispondenti ai tre tipi di determinazione della volontà: la premessa della libertà che è nella teonomia, quella che con J. Maritain abbiamo chiamata libertà di esultanza, la libertà problematica dell'uomo; il libero arbitrio.

La libertà che non è più sé stessa nell'eteronomia: l'alienazione, la rinuncia. Esiste dunque un sol genere di eteronomia e vi si imbatte chi, rinunciando alla libertà dello spirito, accetta la legge della carne che è legge di passione e di morte: è servo chi è nel dominio della carne, e giace nel dominio della carne chi non ha voluto conoscere la verità che lo avrebbe fatto libero.

È libero chi sceglie tra due possibilità?

“intra due cibi distanti e moventi  
d'un modo, prima si morria di fame  
che liber'uomo l'un recasse ai denti”

dice Dante e ci si permetta di dare così l'immagine della libertà d'arbitrio: la possibilità di morire di fame in attesa della scelta.

---

<sup>44</sup> S. Antonio - Philocalia t. 1

V'è poi la teonomia: se è vero che l'uomo non ha in sé la causa di sé, è giusto che l'uomo cerchi di realizzarsi, secondo il progetto di colui che l'ha creato; se gli capita la Grazia che Dio glielo riveli quel progetto egli è folle se non vi aderisce.

La teonomia non è eteronomia perché non è alienazione: ci si rivolge all'autentico personale quando si fa la volontà di Dio, una sola è la schiavitù ed è quella del disvalore.

La libertà di scelta poi assume calore e concretezza alla luce dell'altra libertà: al fuoco della libertà ch'è frutto della paternità di Dio.

## CONCLUSIONE

Ho voluto condurre una disamina storico-critica circa il concetto di persona: ciò nonostante sapessi che quel che mi proponevo richiedeva una vastità di lavoro che io non potevo permettermi.

Ho enucleato quindi solo quello che mi pareva essenziale a delimitare e dunque a caratterizzare la problematica in questione.

Ho seguito un metodo storico critico, prendendo in esame la nozione di trascendentale e la nozione di singolo rispettivamente nei filosofi idealisti e nei filosofi esistenzialisti.

La posizione più significativa in ordine al trascendentale m'è parsa quella di Hegel che ho preso in esame specialmente in considerazione della polemica antihegeliana di Kierkegaard e di Jaspers.

Ho pensato di non trascurare la problematica propria dello spiritualismo di origine attualista come quello di Armando Carlini e la polemica di quest'ultimo contro l'attualismo da cui pure prende le mosse la sua speculazione.

Il trascendentale, ho concluso, non è la persona perché è piuttosto la categoria del pensiero che

lo spirito concreto, il trascendentale è l'umanità assoluta che in quanto tale non esiste se non come astrazione: non se ne può parlare come di spirito, è l'uomo disumanato ed il dio tirannico dell'umanità, nel contempo.

Nè si può parlare di persona a riguardo dell'io empirico, esso è epifenomeno del trascendentale, è posto fuori di sé, è modo d'essere di altro, non è sé stesso.

La nozione di persona non mi è parsa sufficientemente fondata in quei sistemi.

Ma mi pare viva in essi l'esigenza della persona che riaffiora per ogni verso, contro tutte le opposizioni del sistema.

Agli esistenzialisti è stato attribuito il merito della riscoperta della persona: le calde parole di Kierkegaard sono parse il programma d'una filosofia della persona.

L'accento si sposta dal pensiero in quanto tale al pensante, non più di funzione si parla ma di esistenza, di un'esistenza che è tale in virtù delle mille contraddizioni e dilacerazioni, della fattualità, della passionalità, della disperazione e dell'angoscia che consegue alla libertà.

Una tale filosofia non è valida a spiegare il fatto morale che è proprio della persona umana almeno nella stessa misura dell'esistenza: non si può far nascere dal basso l'esigenza dei valori, non si può

pretendere l'ascesa da un ente posto costituzionalmente in posizione di non potersi sollevare.

Anche nei filosofi esistenzialisti l'istanza della persona è viva ma il punto di vista non è il più idoneo a dare una chiara visione del concetto di persona.

Vi sono stati dei pensatori che hanno cercato la soluzione del problema fuori dell'ambito della filosofia idealista e di quella esistenzialista, altri che si sono ispirati ad una delle due correnti per imporre un nuovo ritmo alla dinamica del sistema, o cercare in quella elementi che, sufficientemente valorizzati, potessero finalmente risolvere il problema.

Così per Armando Carlini che ha cercato di giungere al concetto di persona attraverso una rielaborazione della filosofia dell'atto.

Egli ha interiorizzato l'atto, l'ha liberato dallo schematismo logico in cui l'aveva involupato il sistema ed ha pensato di ravvisarvi la persona.

Ma anche questo tentativo doveva risultare incompleto: a quel modo si riesce a fondare la dinamica della vita morale ma non la persona: l'atto, anche se interiorizzato, resta solo una funzione, e, come tale, vaga, come tale, fluttuante.

Luigi Stefanini, pur con alcune concessioni alla moda esistenzialista, ha impostato diversamente l'intera problematica, egli non ha esitato

a proclamare la natura ontologica della persona, a definirne i caratteri e le funzioni.

Lo stesso Stefanini però, avendo imboccato la via ontologica, non ha voluto percorrerla per intero: egli asserisce che il primo assiologico è la persona, che i valori sono fondati in essa, nella sua positiva valutazione e che tutto segue alla persona, nulla la precede: è un personalismo ad oltranza il suo, che, pertanto, inficia le sue premesse impelagandosi in un gran mare di problemi: se è la persona a fondare i valori, e se i valori sono assoluti, trascendenti, si tratterà della Persona di Dio; ma tutto questo resta sottaciuto nell'opera dell'autore.

Non è necessario essere personalisti, per affermare la natura della persona e i suoi diritti, anzi, a voler essere personalisti si priva la persona del suo fondamento che è l'essere e che viene prima della persona e dei valori, in cui sia la persona che i valori si fondano e che all'una ed agli altri conferisce realtà e concretezza.

La posizione di Emmanuel Mounier, sostanzialmente, è una posizione realista ma l'autore evita di dare una chiara esposizione del suo pensiero in ordine al concetto di persona che pure dovrebbe costituire il fulcro della sua speculazione.

Originale la posizione di Gabriel Marcel: c'è una visione problematica dell'uomo, una profonda

sofferenza e un'ansia viva di accostarsi al mistero ontologico ma, della persona, cosa pensa l'autore?

“Un accent que je confère, non pas, bien entendu, à mon expérience dans sa totalité, mais à telle portion ou tel aspect de cette expérience que j'entends savvegarder particulièrment contre tel attention telle infraction possible”<sup>45</sup>.

La persona è dunque solo un accento posto non sulla totalità della esperienza ma su di una porzione che s'intende salvaguardare: una maschera, un brandello, o un bel gesto, un gesto eroico.

E sotto il bel gesto o la maschera, il nulla: “Persona, impegno, comunità, realtà, costituiscono una catena di nozioni che non si lasciano dedurre l'una dall'altra; nulla di più fallace che la credenza al valore della deduzione”.

E questo vale a far comprendere come sia inutile la ricerca d'una definizione concettuale della persona, dal momento che non si crede al valore della deduzione, ed, in fondo, non si crede al valore dell'esistenza.

Diremo col prof. Petruzzellis:

“L'io, dunque, non è di per sé persona, non è un essere reale, ma lo diventa comportandosi come tale, volendosi come tale e stringendosi insieme in un atto, che abbraccia la persona, il suo impegno,

---

<sup>45</sup> G. Marcel – Homoviator – Paris Aibier 1945 pag. 18

la società e la realtà. A parte lo strano volto idealistico di questo atto, noi siamo autorizzati a domandarci d'onde esso emerga e se possa riconoscersi all'io o a qualunque altra cosa, questa specie di improvvisa autocreazione dal nulla, poiché qui implicitamente si afferma che l'io debba prodursi e affermarsi prima di essere"<sup>46</sup>.

La persona non emerge così dal flusso delle apparenze larvali, le è congeniale sovra ogni altra cosa la probabilità, la sua origine è negativa: essa comincia ad essere quando teme di non essere:  
**LA PERSONA NASCE DAL TIMORE.**

Il paradosso della formula rivela l'inconsistenza della teoria: la persona non può non esistere, non può non essere concreta, non può ridursi a fantasma; può ben risultare affascinante una tal posizione ma l'analisi ne rivela l'intima aporeticità, la natura fittizia ed il ritmo illusorio.

La persona non può essere chiamata al narcisismo del bel gesto o alle astruserie del nulla: essa esiste.

Abbiamo seguito l'uno e l'altro filosofo nell'arduo cammino della speculazione metafisica, alla ricerca d'un valido fondamento al concetto di persona; siamo riusciti a cogliere molti spunti e non

---

<sup>46</sup> N. Petruzzellis – Problemi e aporie del pensiero contemporaneo – Mazara – Società editrice siciliana – 1948 pag 127-128.

pochi sprazzi di luce ma il cammino non ci è stato illuminato per intero; le molte incertezze, le non poche aporie ci hanno avvertiti d'un fatto: bisognava cercare un'altra via per poter giungere ad una chiara visione del nostro concetto: "Non può destare meraviglia il fatto che tante idee oscure, confuse, crepuscolari corrono tra le folle, dominano le coscienze ed ispirino errori e follie nella vita pratica, quando ci si renda conto che gli stessi principi e indirizzi filosofici dominanti oscurano la visione della realtà e non consentono neanche un chiaro concetto della persona e della personalità umana, malgrado il quarto d'ora di voga che queste espressioni hanno assunto nella conversazione e nell'oratoria politica"<sup>47</sup>.

Così il filosofo che voglia vederci chiaro deve sceverare tra le affermazioni esistenzialiste, quella idealistiche e quelle materialistiche: per gli uni la persona è una situazione, per gli altri la nebbia d'una inesistente moralità umana, per gli altri ancora, l'individuo portatore d'una serie di bisogni.

Ma l'uomo non si riconosce, nonostante tutte le mode, né nell'uno né nell'altro fantoccio e continua a cercare il suo volto nella profondità del suo essere, nella speranza che di lì almeno gli possa

---

<sup>47</sup> N. Petruzzellis – I problemi della pedagogia come scienza filosofica – Napoli 1962 pag. 161.

giungere una risposta soddisfacente.

“L’esperienza interiore attesta, e l’indagine metafisica, che qui in gran parte, presupponiamo, conferma che o costitutivi essenziali della persona sono, anzitutto, la sua realtà ontologica e la sua individua sostanzialità, la coscienza, la razionalità, la libertà. Senza realtà ontologica, la persona sarebbe una larva o una maschera, come nel contingente significato etimologico della parola: senza la sostanzialità, che vuol dire indipendenza, sia pur relativa (se si tratta dell’uomo), di vita e di sussistenza, mancherebbe di ogni suo proprio fulcro, sarebbe in altri o di altri, non sarebbe in sé e l’uomo non avrebbe la possibilità e il diritto di dire: io; senza l’individualità sarebbe appunto il contrario di sé stessa, sarebbe qualcosa di amorfo, di impersonale...”<sup>48</sup>.

La lunga citazione mi vale come di sintesi delle mie opinioni al riguardo e dell’indagine che qui ho condotta.

Il primo assunto da chiarire quando si parla di persona, è quello ontologico.

Se la persona è, ha ragion d’essere tutto il discorso al suo riguardo; se non è, ogni parola è vana, nullificata da un oggetto nullo.

Ma la persona è ed è sostanza individua: noi

---

<sup>48</sup> N. Petruzzellis – I problemi della pedagogia come scienza filosofica – Napoli 1962 pag. 164

la troviamo e non la creiamo e perciò stesso non possiamo e non dobbiamo distruggerla.

È sostanza perché è autonomia: e qui il discorso può apparire poco chiaro: varrà a chiarirlo la precisazione: se l'indagine fenomenologica ci dice che la persona è autonoma, non legata né fisicamente, né metafisicamente al suo ambiente o, se legata, sempre capace di distinguersene, allora noi inferiremo che il suo modo di essere è la sostanza individua: se così non fosse, altri sarebbero gli effetti.

E per converso, se la persona gode di autonomia, ciò vuol dire che la sua realtà è autonoma, è individua e sostanziale: può sembrare un paralogismo ed invece si tratta di duplice motivazione; dal fatto al concetto e dal concetto al fatto.

Il modo d'essere della persona è l'autocoscienza, espressione della sua unità e della sua razionalità; la persona è una in quanto è e la sua unità si esprime come autocoscienza e l'autocoscienza è trasparenza dell'essere al pensiero: né opposizione dialettica né consunzione dell'essere da parte del pensiero, né trasparenza nell'unità.

Chi negasse l'autocoscienza negherebbe la persona di cui l'autocoscienza è costitutivo essenziale: l'autocoscienza è il punto focale dell'universo creato, in essa il reale assume le dimensioni dello spirito e le cose tutte risplendono d'una luce

nuova, e sono regolate, esse costituite nella legge della necessità, da una nuova norma: quella della libertà.

Altra caratteristica della persona è la razionalità: in quanto capacità di connettere le realtà singole e di ravvisarne il sistema e di ciascuna individuare l'intima realtà tramite una operazione di sintesi a-priori.

La razionalità ha due dimensioni: l'una teoretica e l'altra morale: nell'una vige l'intelletto, nell'altra la volontà, l'una sta in ordine al vero, l'altra in ordine al bene.

“La volontà è certamente collegata con gli istinti, gli impulsi, le disposizioni molteplici del temperamento, ma non si può né si deve considerare come una semplice trasformazione fisica o psicologica di essi. La volontà può utilizzare istinti, impulsi, appetiti, ma può esserne ostacolata... La razionalità, informando la volontà, la caratterizza e la distingue”<sup>49</sup>.

La volontà tende dunque ai valori della cui esistenza la informa l'intelligenza ed in questa tensione unifica tutti i momenti della persona. Lì è tensione morale, lì è personalità.

---

<sup>49</sup> N. Petruzzellis – op cit. pag. 165

## BIBLIOGRAFIA

### *Di Luigi Stefanini*

Platone, Padova 1932

Gioberti, Milano 1947

Il dramma filosofico in Germania, Padova 1948

Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico, Padova 1952

Personalismo sociale, Roma 1951

Personalismo educativo, Roma-Milano 1955

Trattato di Estetica in "Rivista di Estetica" 1 (Omaggio a L. Stefanini) 1956

Personalismo filosofico, Brescia 1962

Il problema della conoscenza in Cartesio e Gioberti, Torino senza data

### *Di E. Mounier*

Rivoluzione personalista e comunitaria, Milano 1955

Trattato del carattere, Roma 1960 2/a ed.

L'avventura cristiana, Firenze 1963 2/a ed.

Il personalismo. Roma 1966

La paura del XX secolo, Firenze 1955

*Su E. Mounier*

A. Rigobello – Il contributo filosofico di E. Mounier, Roma 1955

M. Montani – Il messaggio personalistico di E. Mounier, Milano 1959

V. Merlchiorre – Il metodo Mounier e altri saggi, Milano 1960

E. Guissard – Emmanuel Mounier, Torino 1964

*Di G. Marcel*

L'homme problématique

Homo viator

Position et approches concrète du mystere ontologique

Existencialisme e humanisme

Etre et avoir

Ontologie et axiologie

*Su G. Marcel*

S. Troisfontaines – De l'esistence a l'Etre

La Phil. De G. Marcel – 2 voll, Lovanio 1954

M. De Corte – La philosophie ou G. Marcel, Paris 1938

P. Ricoeur – G. Marcel e K. Jaspers, Paris 1949

J. Chenu – Le théâtre da G. Marcel et sa signification métaphysique, Paris 1948

P. Primi – G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile, Roma 1950

A. Scivoletto – L'esistenzialismo di Marcel, Bologna 1951

M. Bernard – La philosophie religieuse de G. Marcel, Paris 1952

G. Di Napoli – G. Marcel e il mistero dell'essere in "La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea", Roma 1953

J. Mancini – Sistema e ontologia di G. Marcel – Rivista di filosofia Neoscolastica, Paris 1958, 1955

J. P. Begot – Connaissance et amour – Essai sur la philosophie de J. Marcel, Paris 1958

#### *Di A. Carlini*

La vita dello spirito, Sansoni 1946

La religiosità dell'arte e della filosofia, Sansoni 1934

Il mito del realismo, Sansoni 1936

Lineamenti di una concezione realista dello spirito umano. In "Logos" 1, 1938 – 2/a e 3/a 1939 – 2/a, 1941 – 1, 1942

I principi metafisici del mondo storico, Urbino 1943

#### *Su A. Carlini*

G. Bontadini – Lo spiritualismo di A. Carlini – Rivista di filosofia neoscolastica

E. Paci – Pensiero, esistenza del valore, Milano 1940

Giacon – Esistenzialismo e tomismo in Esistenzialismo, Roma 1943

- C.Fabro – Rassegna dell'esistenzialismo in "Divus Thomas", 1943
- C. Carbonara – Considerazioni sulla filosofia di Armando Carlini in "Logos" fasc. 2, 1937
- N.Petruzzellis – Meditazioni critiche
- I valori dello spirito e la coscienza storica
  - Problemi e aporie del pensiero contemporaneo
  - Il valore della storia
  - L'idealismo e la storia
  - I problemi della pedagogia come scienza filosofica
- J. Maritain – Da Bergson a Tommaso d'Acquino
- E. Gilson – Elementi di filosofia cristiana
- B. Croce – La filosofia dello spirito
- G. Gentile – Le forme assolute dello spirito
- S. Kierkegaard – Diario – trad. it., Brescia 1948

## INDICE

Premessa . . . . .	pag.	9
--------------------	------	---

### PRIMA PARTE

#### CAPITOLO PRIMO

<b>Il concetto di persona e il rapporto tra persone</b> . . . . .	pag.	17
Il concetto di Persona tra le nozioni di trascendentale e di Singolo . . . . .	pag.	17
Hegel – Kierkegaard . . . . .	pag.	18
Hegel – Jaspers . . . . .	pag.	21
Da Gentile a Carlini: dall'atto alla Persona	pag.	23
L'antiesistenzialismo di Croce: sua presa di posizione nei confronti della filosofia della persona . . . . .	pag.	25
Critica al "trascendentale" ed al "singolo"	pag.	26

#### CAPITOLO SECONDO

<b>Il concetto di persona nel personalismo di Luigi Stefanini</b> . . . . .	pag.	29
Critica al concetto di persona in Luigi Stefanini . . . . .	pag.	37

### CAPITOLO TERZO

#### **Preesistenzialismo di Armando Carlini:**

<b>“La persona come interiorità” . . . . .</b>	pag.	41
Interiorità ed esteriorità dell’atto in Carlini . . . . .	pag.	45
La persona: sintesi di spiritualità umana e di spiritualità pura . . . . .	pag.	46
Il concetto di persona e la polemica tra Stefanini e Carlini . . . . .	pag.	48
Critica allo “spiritualismo” del Carlini . .	pag.	51

### CAPITOLO QUARTO

#### **Osservazioni sul personalismo**

<b>di Emanuel Mounier . . . . .</b>	pag.	53
Che cos’è la mia persona? Determinazione negativa della nozione di persona . . . . .	pag.	55
La mia persona non è la conoscenza che io ho di essa . . . . .	pag.	56
Le tre dimensioni della persona e i tre moduli del metodo . . . . .	pag.	57
Critica del concetto di persona nella filosofia di Mounier . . . . .	pag.	61
La persona è incarnazione . . . . .	pag.	63

### CAPITOLO QUINTO

#### **G. Marcel: personalismo**

<b>o problematicismo . . . . .</b>	pag.	65
L’incarnazione . . . . .	pag.	67
Fondazione critica della persona . . . . .	pag.	70

Problema e mistero . . . . .	pag.	71
Note critiche al pensiero di G. Marcel in ordine al concetto di persona . . . . .	pag.	73

SECONDA PARTE  
**TENTATIVO DI FONDAZIONE CRITICA  
DEL CONCETTO DI PERSONA**

CAPITOLO SESTO

<b>Uno sguardo ai sistemi personalisti finora considerati . . . . .</b>	pag.	79
---	------	----

CAPITOLO SETTIMO

<b>Per una visione realistica della persona</b>	pag.	85
L'essere della persona . . . . .	pag.	88
La concretezza della persona . . . . .	pag.	89
L'autocoscienza . . . . .	pag.	90
La razionalità della persona umana . . . . .	pag.	91
La libertà umana . . . . .	pag.	92
Il limite dell'uomo e l'incarnazione della persona . . . . .	pag.	94
L'essere del valore e la libertà di spontaneità . . . . .	pag.	95
L'unità morale della persona . . . . .	pag.	98

TERZA PARTE

**I RAPPORTI TRA PERSONE**

CAPITOLO OTTAVO

<b>La comunità</b> . . . . .	pag. 103
Un metodo fenomenologico . . . . .	pag. 103
Un metodo meta-sociale . . . . .	pag. 109
Il rapporto interpersonale . . . . .	pag. 112
I modi d'essere di una comunità:	
la famiglia . . . . .	pag. 117
I modi d'essere della comunità: lo stato e	
le associazioni infra-statali . . . . .	pag. 118
Rapporti tra comunità . . . . .	pag. 119

CAPITOLO NONO

<b>La religione</b>	
L'esistenza di Dio . . . . .	pag. 121
La prova morale dell'esistenza di Dio . .	pag. 125
La religione come rapporto da persona	
a persona . . . . .	pag. 127
Fede e ragione . . . . .	pag. 129
Teonomia, autonomia, eteronomia . . . .	pag. 131

CONCLUSIONE . . . . .	pag. 133
-----------------------	----------

BIBLIOGRAFIA . . . . .	pag. 143
------------------------	----------

INDICE. . . . .	pag. 147
-----------------	----------



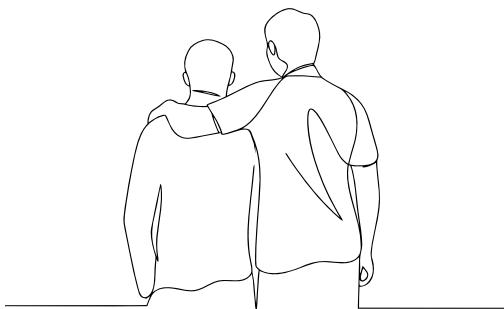
Finito di stampare presso  
Grafie - Via D. di Giura, 49 - Potenza  
nel mese di febbraio 2026

---

**COPIA**

N. .... / 500

---



*E quindi quel pomeriggio del 1966 ha segnato una perdita per l'Università di Napoli e un guadagno per tante generazioni di giovani potentini e lucani, che per anni – ben oltre il liceo – hanno potuto ricevere lezioni indimenticabili nelle quali spesso si aveva l'impressione che la filosofia, la storia, la Divina Commedia e un sacco di altre cose fossero solo un pretesto per trasmettere amore alla gioventù, considerazione, vicinanza costante. È la lezione di Don Bosco, che il Preside aveva appreso direttamente da monsignor Bertazzoni: l'amore verso i ragazzi non va solo dichiarato, va dimostrato nei fatti, nei gesti, ogni giorno. Cioè i ragazzi devono accorgersi che li si ama.*



9 788896 295403