

Sulla persona. Encomio ragionato per Giuseppe Limone

di *Andrea Milano*

1. Preambolo sulla lode, l'onore e la gloria

Non sono mancati finora grandi elogi rivolti a Giuseppe Limone da tanti amici. Non a caso gli si è dedicato un intero convegno. Certo, come ogni persona, Giuseppe è un infinito concentrato in un individuo umano e, come tale, è semplicemente unico. Diciamolo pure: è a suo modo unico come lo è ognuno di noi come persona e così anch'egli vive la propria vita nel divenire di un'esistenza dispiegantesi nella libertà impigliata, naturalmente, in un reticolo di relazioni. Non casualmente sto però infilando fin dall'inizio dell'intervento il termine *persona* a proposito di Limone. Tutti sappiamo quanto siano centrali e decisivi non solo nella sua intera elaborazione teoretica, ma parimenti nell'insieme del suo stesso approccio effettuale alla vita, appunto, il significato e il valore di persona. Ed è su questo sfondo che, allargandosi la messa a fuoco della nostra attenzione sino al massimo immaginabile, possiamo situare anche lui proprio come persona in quella totalità che designiamo come storia.

Ma, in quanto esseri storici, srotoliamo la nostra avventura terrena, pur sempre all'interno del vertiginoso divenire di un universo in espansione che, a quel che si sostiene, risalirebbe a circa tredici miliardi e mezzo di anni fa con un prodursi di galassie su galassie, alle quali appartiene anche il sistema solare e in esso la terra, la quale, girando sul suo asse, gira intorno al sole¹. La singolare irriducibilità della persona, tra le miriadi di altre persone del passato, del presente, del futuro e, insieme, all'interno dell'immenso dispiegarsi del cosmo, proprio questo paradosso attraversa la produzione intellettuale di Limone nello stesso tempo che provoca lui a una operosità stupefacente. Se poi con un salto nella poesia si volesse considerare l'universo con la lente usata una volta da Dante, allora commisureremmo la nostra terra a una minuscola aiuola che ci lascia essere pure così tanto feroci. Ma allora potremmo forse anche correre il rischio di

¹ Caleb Scharf, *Il complesso di Copernico. Il nostro posto nell'universo*, Codice Edizioni, Torino 2015.

lasciarci sedurre dal dilagante contagio contemporaneo che mira a ridurre ciascuno di noi alla fatua consistenza di un minuscolo, irrilevante granello di sabbia destinato ad essere, alla fine, dissolto nel gran mare del nulla. Certo, anche Limone sperimenta lo stupore e lo sgomento nel meditare sulla troppo breve vicenda che è la vita di ciascuno di noi e la cui permanenza, al confronto degli interminati *spazi di là da noi e dei sovrumani silenzi* che da quelle parti sembra vi regnino, ci potrebbe talvolta anche apparire come un modesto vagito destinato ben presto a smorzarsi o, peggio, a un grido insensato esploso da un sogno che prima o poi potrebbe anche farci naufragare nel buio del nulla.

E, tuttavia, certamente Limone non appartiene agli ebbri di disperazione o ai sobri stracolmi d'illusioni facilmente acquietanti. Egli è, invece, tanto travolto dalla passione del vivere e dall'urgenza tenace di un lavoro variegato e di una produzione inesausta che, fra l'altro, pensando a lui, mi sovviene un verso che si ficcò nella memoria e non mi è più sfuggito fin da quando, sui banchi dell'adolescenza, lo trovai sulla pagina di un'antologia assieme ad altre sentenze, non ricordo più perché raggruppate e commentate. In seguito scoprii che quel verso apparteneva, in realtà, ai *Sepolcri* di Foscolo e ne era il numero 221, che suona così: "giusta di glorie dispensiera è morte". Fin da allora però mi si prospettò questa domanda: ma perché bisogna aspettare la morte per ottenere sulla terra giustizia di considerazioni e benevolenza di valutazioni? E poi chi garantisce che, dopo la morte, gli apprezzamenti davvero ci saranno? E, nel caso positivo, all'interessato la celebrità postuma a che cosa gioverebbe? Quanti letterati, poeti, pensatori, artisti, scienziati hanno sofferto e si sono tormentati inutilmente da vivi per essere, a loro giudizio, sottostimati ed emarginati? Come allora potrebbero risarcirli tante celebrazioni se fossero esclusivamente tardive, vale a dire dopo la nostra fine terrena?

Ecco perché ho accolto volentieri la quanto mai opportuna iniziativa di una celebrazione di Giuseppe Limone e sono grato a coloro che l'hanno messa in atto. Non poco ammirevole mi pare la limpida e franca accettazione da parte del destinatario di tanto omaggio e persino la garbata richiesta che lui stesso ne ha fatta a tanti amici. Quanti di loro hanno un tale umile coraggio come lui?

Qui e ora posso perciò esprimermi con veracità e spero con equilibrata misura mentre mi permetto di far notare che fra i tanti grandi e persistenti vizi italici c'è anche quello, per dir così, di uno sciovinismo rovesciato, quel piagnucoloso spregiativo, che troppo spesso si attiva a coprire con una coltre di silenzio i contemporanei invidiati oppure odiati. Soprattutto fra gli accademici, guai a citare all'interno di un proprio lavoro

colleghi che si conoscono bene e le cui pubblicazioni sono state anche lette, interiormente apprezzate e persino utilizzate. Troppo spesso si finge però d'ignorarle, ostentando invece competenza nel citare qualche nome purché straniero, senza neanche conoscerlo e tanto meno sapendone discernere il valore.

Anche per questo motivo intendo pubblicamente manifestare quello che penso di Giuseppe Limone e lo faccio rinviando espressamente a un antico genere letterario greco, quello dell'encomio, anche se qui praticandolo con una sua rimodulazione attualizzante. Per spiegarmi mi permetto una noterella erudita grazie alla quale si apprende che inizialmente, nella Grecia antica, l'encomio era stato un genere di composizione cantata e usata nelle feste, durante le processioni o nei banchetti in lode degli dei o semidei. Il termine encomio rimanda al fatto che sono stati i villaggi (*κòμαι*) la sua culla originaria. In seguito esso fu dedicato anche ai vincitori di cimenti letterari e di gare sportive. Compositori d'encomi memorabili furono Simonide, Pindaro, Bacchilide. Pare che l'antica forma poetica sia stata trasposta in prosa per primi dai Sofisti. Si allargò allora la finalità laudativa a un'ampia varietà di argomenti tanto da farne elaborati esercizi di retorica. Celebre rimase l'*Encomio di Elena* di Gorgia con le sue molteplici e contrapposte interpretazioni del ben noto personaggio omerico. Si distinse anche Isocrate con l'*Encomio di Evagora* come primo esempio in prosa di un contemporaneo, iniziando così una tradizione florida fra cui resta celebre anche l'encomio di Senofonte per Agesilao. Lungo questo percorso si scivolò sempre più nel divertente, nell'artificioso, nello stravagante sino agli elogi, per esempio, della mosca da parte di Luciano o della calvizie a opera di Sinesio.

Naturalmente a proposito di Giuseppe Limone mi terrò lontano dal mimare tali antichi esempi retorici, non senza tuttavia accennare che la forma dell'encomio l'ha usata anche e genialmente, Platone, per esempio, nel *Simposio*. In questo dialogo, con sottile ma percepibile intento di contestazione, a proposito degli sperticati elogi dell'eros che egli fa tessere a un giro di personaggi partecipanti al convivio, finita la rotazione degli interventi, non a caso Platone abbandona la forma dell'encomio e, con non poco guadagno speculativo, ridimensiona l'eros abbassandolo dal livello di "dio" a quello di "demone" e si serve a questo scopo delle figure, per un verso, di Socrate e, per un altro verso, della profetessa Diotima.

Codificandosi le regole dell'*ars rethorica* e attuandole nella pratica soprattutto della vita pubblica, si sviluppò l'uso celebrativo dell'encomio allo scopo di magnificare le virtù e le opere di personaggi di rilievo. Nel mondo ellenistico e romano ne furono ornati sovrani, per esempio, Filippo e poi

suo figlio Alessandro Magno da Teopompo e, nel IV secolo d. C., Giuliano l'Apostata da Libanio. Lo stesso rituale d'investitura della suprema carica romana giunse infatti a comportare il cosiddetto "Discorso imperiale" (*Basilikòs logos*) appunto nella forma dell'encomio. Anche il cristianesimo si appropriò dell'encomio, adattandolo ai suoi nuovi contenuti, vale a dire impiegandolo per magnificare particolarmente martiri e santi. Ce ne sono prove eccellenti, per esempio, in Basilio Magno, Gregorio di Nissa fino a Teodoro lo Studita. Nella millenaria storia bizantina la forma retorica dell'encomio non solo non è stata mai trascurata, ma ha trovato certo un'ampia e solennizzata applicazione nell'insediamento degli imperatori, ma non ha neanche escluso persone e circostanze le più diverse².

Vale qui la pena evidenziare un caso per secoli non riconosciuto dagli stessi esegeti biblici e, in anni recenti, individuato invece in una sua versione creativa: l'encomio usato addirittura da Paolo in 1 *Cor* 13³. Qui, proprio assumendo e trasformando l'arte retorica greca, l'Apostolo propone al cristiano l'"agape" non come generica filantropia, amicizia più o meno elevata, affezione emotiva passeggera o prolungata, ma come un'assolutamente nuova forma di amore cristologicamente centrato, modello di quell'essere-per-altri, cioè di quella vita relazionale di dedizione all'altro-da-sé da praticarsi da ogni cristiano nella varietà di tutti gli stati di vita, assolutamente da perseguire: la "via migliore", la "più straordinaria di tutte" nella sequela di Colui che per amore appunto di *agape* si è donato per tutti fino alla morte, e alla morte di croce.

Naturalmente, quanto sto per mettere in campo per Giuseppe Limone non oserò parificarlo *tout court* al "genere letterario" dell'encomio tipico dell'antica *ars rethorica*: dichiararlo sarebbe da ingenui o sprovveduti. Con parecchi distinguo ardisco tuttavia ancora chiamare encomiastica, ma adattandola all'oggi e configurandola su di lui, l'attestazione di amicizia sincera e di stima convinta che sto per delineare in suo onore. Vorrei però spiegarmi meglio, senza disprezzare l'uso di qualche buon vocabolario, certo non per stupido esibizionismo e neppure per ottusa pedanteria. A questo scopo andrò a esplorare quella miniera di sapere che è la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, dove si possono scoprire alcune analisi folgoranti, nonché preziose distinzioni con cui si mettono in gioco alcune categorie come quelle di "lode" e di "onore" e, quindi, attingendo

² Adriana Pignani, *Tra la parola e l'immagine: l'encomio e la catechesi: la Catechesi - Epitafio per la madre di Teodoro Studita*, D'Auria, Napoli 2014.

³ Andrea Milano, *Donna e amore nella Bibbia. Eros, agape, persona*, Dehoniane, Bologna 2015², pp. 323-338.

ad altra e più alta fonte, attingerò anch'io per scrutare quella di "gloria"⁴. Traducendo in un linguaggio semplice, preciso così che la lode, che può dirsi anche elogio, è un'espressione manifestata a voce o con lo scritto in cui s'impiegano semplicemente delle parole. L'onore comporta qualcosa di più: non esclude la lode, e perciò parole pronunciate o scritte, ma lo si esprime anche con gesti e comportamenti in ragione dell'eccellenza di una persona, soprattutto sottolineandone le virtù. Oggi, per esempio, si tessono le lodi di qualche grande calciatore, magnificandone la bravura dei suoi gesti atletici, come nel segnare dei goal, anche se questo non comporta necessariamente la sua eccellenza in molte virtù morali: costui come persona può anche essere, e talvolta lo è, un poco di buono. Senza nominare nessuno in particolare, qualcosa del genere, se non di peggio, e sempre a proposito dell'onore, si potrebbe ripeterlo tranquillamente anche a proposito di più di qualche premio Nobel.

Seguendo il filo del pensiero tomistico si passa dalla lode all'onore, ma da qui si può fare un balzo anche per arrivare sino alla gloria. Che cosa, dunque, si può intendere per gloria? Il Dottore Angelico, citando sant'Ambrogio, la definisce così: *clara cum laude notitia*, vale a dire una manifestazione comunicativa della straordinaria eccellenza di qualcuno da riconoscere e proclamare senza subdola costrizione ma con libertà, senza guadagno mascherato ma con disinteresse, senza vile adulazione ma con veracità. Sono forse troppo minuziose queste distinzioni medievali oppure sono pillole di tuttora fresca e durevole sapienza?

Desidero tuttavia spingermi ancora più avanti e rammentare un'integrazione ermeneutica che può ricavarsi dal concetto biblico racchiuso nel termine *kabod*, reso dalla traduzione greca dei Settanta con *doxa*, un vocabolo che normalmente corrisponde appunto al latino *gloria*. Ora, va notato che alla *doxa* della classicità greca come, a proprio modo, alla *gloria* dell'antica latinità si connetteva un significato confinato nella dimensione conoscitiva, per esempio quello di considerazione di sé e, in generale, opinione, stima, fama. Sebbene esternato essenzialmente nella dimensione dell'apprensione mentale, restava in fin dei conti che alla gloria si connetteva un significato piuttosto debole: per esempio, se qualche gesto eroico o qualche impresa grandiosa non diventava nota ai contemporanei e poi non passava ai posteri, spegnendosi nell'oblio, infine si riduceva al nulla. In genere, nella cultura occidentale, è questo che prevale ancora quando si parla di gloria.

Partendo dal significato originario del termine *kabod* ebraico, la *doxa*

⁴ Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, aa. 1-2.

nel greco biblico della traduzione dei cosiddetti Settanta, ha ricevuto invece una risemantizzazione che si riverserà nella *doxa* del Nuovo Testamento e, in qualche modo passerà, da una parte, nella *doxa* della patristica greca e, dall'altra, nella *gloria* della patristica latina. Si è ottenuto così una intensificazione inattesa e una nobilitazione esplosiva. La *doxa-gloria* dell'Antico e del Nuovo Testamento, ereditando il significato del termine *kabod* ebraico, quello cioè di un in-sé, di una potenza originaria che s'impone da-sé, viene quindi a comportare una irradiazione come di fuoco rovente e di luce sfolgorante con l'esito di una funzione illuminativa e di una potenza performativa caratterizzante primariamente Dio (*kabod jhwb*). Com'è ovvio, tutto questo presuppone l'essenza del divino biblico o, più precisamente, l'alterità e la santità stessa del Dio d'Israele come appare particolarmente nelle teofanie dell'Esodo e nelle vocazioni profetiche. Ed è lungo questo percorso che la *doxa-gloria* nel Nuovo Testamento da Dio si trasferisce a Gesù di Nazaret, il Cristo, nel corso della sua vicenda storica: dalla nascita (la gloria cantata dagli angeli) alla sua missione pubblica (con l'episodio della trasfigurazione) fino a esplodere nella risurrezione. Ma l'uso più straordinario e paradossale della *doxa-gloria* è la sua applicazione a proposito della passione e morte del Cristo. In particolare nel Quarto vangelo questa terminologia, sorprendentemente si accompagna non solo alla debolezza della sua esistenza terrena, ma giunge persino all'abominio della passione e allo strazio della morte di croce. Ed è così che, paradosso dei paradossi, la *doxa-gloria* viene a coincidere con l'intera dinamica della relazione che interconnette Gesù di Nazaret con il Dio d'Israele in modo da attraversarne compiutamente l'esistenza terrena come il divenire carne del *Logos* eterno sino all'abbassamento estremo più umiliante, per deflagrare nel compimento esaltante della risurrezione. Fra i tanti possibili rimandi testuali, a questo punto rinvierei anche al Paolo della Lettera ai Filippesi (2, 5-11), dove colui che è di condizione e d'uguaglianza divina (*iso Theò*) svuotò (*ekénosen*) se stesso, assumendo la condizione di schiavo fino a morire della morte di croce e, perciò, Dio l'ha esaltato sopra ogni altro essere umano e celeste come Cristo e Signore a gloria (*doxan*) di Dio padre.

Queste iniziali considerazioni, forse troppo lunghe per un semplice preambolo, spero che non siano avvertite come pedanti, sussiegose e in pratica inutili. In ogni caso, nelle intenzioni di chi scrive, intendono rappresentare una *previa explicatio terminorum* o, detto in altro modo, degli accostamenti giustificativi e proficui per il discorso che s'intende svolgere a proposito di Giuseppe Limone. Così, delineando una contemporanea forma di encomio celebrativo, non si vuol manifestare niente di più e niente di meno che un non banale, ragionato e impegnativo attestato di amicizia,

che si fonde con una stima confermata in un'ermeneutica del pensiero fatto parola e testo da Giuseppe Limone particolarmente intorno al tema della persona.

Senza dubbio, però, cambiando registro, anche qualche accenno autobiografico potrebbe apparire abbastanza pertinente. La prima volta in cui ho incontrato Giuseppe Limone fu alla Suor Orsola Benincasa quando, in competizione con l'Istituto italiano per gli studi filosofici, vi si tenevano convegni e conferenze di alto interesse filosofico e pure teologico con l'arrivo di alcuni personaggi tra i più celebri degli anni '70. Chi non ricorda, per esempio, fra gli stranieri, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel e, fra gli italiani, Italo Mancini, Emanuele Severino?

Sarà stato allora, in quegli stessi anni, che ricevetti in dono da Limone i suoi due volumi su Emmanuel Mounier. Più di tutto però cominciai a cementarci un viaggio in una Fiat 500 con destinazione l'Università di Teramo per un convegno appunto su Mounier, al quale partecipava la stessa moglie del filosofo. Qui mi ritagliai un intervento su *Il personalismo di Maritain e di Mounier in una prospettiva di storia della teologia*. Si era alla metà degli anni '80. Fra l'altro, vivissimo mi rimane il ricordo del tragicomico ritorno da Teramo quando, soffrendo io allora di un abbassamento di visus per di più aggravato dalla stanchezza, sebbene aiutato da Limone, non so quante volte abbiamo tentato d'imboccare l'autostrada per Napoli, sbagliando continuamente direzione. Dalla sera eravamo passati alla notte mentre eravamo costretti a tornare e ritornare allo stesso iniziale casello sino allo sfinimento. Forse solo quando qualche angelo ci aiutò, con un ultimo scatto di concentrazione e aguzzando la vista, c'infilammo come per caso sulla diritta via che ci ricondusse a Napoli.

Penso d'essere piuttosto restio o, nel caso, prudente nel magnificare persone e loro qualità. Ma la circostanza nella quale l'amicizia per Limone fruttificò in una ammirazione permanente fu, dopo la parentesi di alcuni anni, quando c'incontrammo per un altro convegno, tanto per cambiare, sul tema della persona, svoltosi nel settembre del 2000 a Campobasso. Con una lucidità direi cristallina, un'argomentare trascinate, senza giri di parole o ammiccamenti o allusioni a vuoto, Limone affrontò l'idea di persona non solo con la padronanza di un maestro, ma pure con una congenialità totale con quanto in anni di riflessione storica e teorica, lungo sentieri diversi ma vicini, avevo maturato anch'io.

Non posso permettermi qui di accennare ai testi che soprattutto in anni recenti a mano a mano Limone mi ha dato da leggere. Lo farei volentieri. Mi preme tuttavia segnalare che è stata l'iniziativa della rivista "Persona" la goccia che mi ha fatto traboccare la mente e il cuore nell'amicizia più

intensa con Giuseppe Limone, comprendendola come accordo affettivo e consonanza intellettuale nella reciproca e pur rispettosa solidarietà. Fin dalla prima pubblicità giuntami per via elettronica, ho intuito che con un altro amato e stimato amico, Sergio Sorrentino, Giuseppe Limone aveva avviato un'impresa temeraria, lanciando una sorta di guanto di sfida nello spazio della cultura filosofica italiana, dove non poche cordate si contendono non solo la presenza, ma pure l'egemonia scientifica e accademica. Si trattava forse, mi chiesi, di un *kairòs*, un tempo propizio per scendere in campo armati di fiducia e consapevoli di una battaglia da troppi punti di vista necessaria sebbene ardua e faticosa? Certo, non mi hanno dovuto pregare per associarmi all'impresa e mi sono fatto avanti con slancio.

Sul fondamento di un'estimazione amicale e di un'amicizia ammirante, mi posso perciò permettere di lodare e così onorare Giuseppe Limone secondo il significato dei termini sopra enucleati. Oso inoltre appropriarmi delle celebri parole dell' "Ei fu" del *Cinque maggio* dell'Alessandro Manzoni nazionale, che certo non difettava di autostima, adattandole però alle mie modeste misure, e cioè che mi considero anche in questo caso "vergin di servo encomio e di codardo oltraggio". Posso così, in tale spirito, non trattenermi dal dichiarare che, a mio parere, Limone è una persona di straordinario ingegno e di prodigiosa operosità. Non desidero neanche omettere di evidenziare che egli si cimenti in territori diversi, che dovrebbero esaminarsi puntualmente e si potrebbero in qualche modo coartare in almeno tre gruppi di produzioni da lui perseguiti con pari eccellenza: la filosofia, la poesia, l'aforisma. Non è comune questa poliedricità tenuta a tale altezza da lasciare stupefatti. Ma l'amicizia nei confronti di Limone non vela gli occhi, non ottunde la testa, al contrario aguzza lo sguardo e schiude l'intelletto, permettendo e anzi imponendo pure la messa in guardia da un consenso da controllare vigorosamente e un'adesione da esercitare con amabile serietà.

Non tutti gli encomi dall'antichità a oggi sono motivati dall'amicizia leale e neppure dall'intima stima. Ci sono esercitazioni elogiative sovvenzionate e bugiarde prodezze laudative, così come può esserci amicizia senza stima e stima senza amicizia. A volte amicizia e stima gareggiano dentro la mente e il cuore prevalendo ora l'una ora l'altra, così come a volte si congiungono o si fondono. Dopo le categorie della lode declamata o scritta, e dell'onore reso con comportamenti conseguenti pubblici o privati, al principio di questa testimonianza e a conclusione della sequenza abbozzata della lode e dell'onore, ho alluso alla gloria, richiamando a questo proposito l'attenzione sullo spostarsi dell'accento dalla soggettività conoscitiva all'oggettività presupposta dal significato di *kabod-doxa-gloria* in

senso biblico vetero e neotestamentario. Non sono così esaltato dall'amicizia e ottenebrato dalla stima nei confronti di Limone tanto da parlare a suo proposito di gloria: è troppo presto, lasciamo anche ai posteri l'ardua sentenza.

Intanto la lode e l'onore, tributati anche da me in questo encomio a Giuseppe Limone con persuasione e gioia non sono di convenienza: sono anche ragionati, vale a dire discussi con impegno e testualmente fondati. Le premesse solide e brillanti da lui poste, gli anni ancora da vivere e il fervore del suo insonne lavoro promettono ancora raccolti fecondi.

2. L'idea di persona come un insieme di paradossi e d'impossibile "definizione"

Intanto una messa a fuoco almeno del suo pensiero filosofico può anche tentarsi, soprattutto se si sceglie uno dei temi da lui più meditati, elaborati e attestati negli scritti: appunto quello della persona. Potrei anche spingermi sino ad affermare che la comprensione della persona sia centrale e determinante non solo quando è da Limone problematizzata dichiarandolo, ma pure quando egli la sottende senza esplicitarla nella speculazione sviluppata in diverse e talvolta intricate diramazioni. Per argomentare questa che è e resta un'ipotesi di lavoro occorrerebbe certo un'indagine completa della sua produzione e pertanto un intero volume, cosa che qui non è certo possibile. D'altra parte, neppure un tentativo di sintesi appare facile a realizzarsi. In primo luogo questa presa di posizione sul tema che mi prospetto in qualche modo c'è già: si trova quasi come manifesto nel n. 1 del 2011 della rivista *Persona* (pp. 3-41). Allora non resta che provare a dare corpo al genere letterario prescelto e, con rimandi testuali, avanzare una sintetica e ordinata lettura della sua riflessione.

Temo però che il risultato possa non risultare del tutto soddisfacente. È vero che i testi di Limone sono, in generale, tanto densi quanto limpidi, ma non mancano di straripanti impeti speculativi e di audacie metaforiche. Imbrigliarli in sequenze pacate e coerenti può risultare faticoso se non impossibile. Resta che, per quanto negli anni non abbia sempre potuto seguirlo e percepire le fasi della sua gestazione teoretica, prevedo che finirò per trovarmi fin troppo d'accordo con lui. In ogni caso, cercherò di comprendere e far comprendere Limone in tutta onestà, riproponevo possibilmente il linguaggio più che offrendone un'interpretazione esibizionistica, volendo rischiare di semplificarlo piuttosto che di equivocarlo.

Giuseppe Limone non si dilunga nel ripercorrere la storia dei signifi-

cati assunti nei secoli dal termine persona e rimanda a ricerche già compiute. D'altra parte, a proprio modo, così s'era comportato anche Mounier. Questi certo non ignorava la tradizione teologica e filosofica cattolica, specialmente quella tomistica e pertanto la scelta di Jacques Maritain dopo il discepolato presso Bergson. Di una generazione più giovane di lui, Mounier sapeva del modernismo e della sua condanna, aveva anche conosciuto alcuni testimoni di quella stagione, direttamente il padre Pouget, attraverso gli scritti di Charles Péguy e Lucien Laberthonnière. Maurice Blondel critica il personalismo di Mounier, che gli risponde piccato e in seguito lo metterà nel suo "Albero esistenzialista" in un unico ramo a due punte con Laberthonnière⁵.

A questo punto, è il caso di sottolinearlo a viso aperto: per Limone è Mounier il primo e costante amore intellettuale o, se si vuole, quell'*imprinting*, quell'impronta originaria e irreversibile che l'ha segnato fin dai suoi esordi di studioso e, per conseguenza, l'ha accompagnato lungo il suo curriculum di filosofo del diritto e della politica ed egli, tenacemente fedele, l'ha onorato con straordinaria fecondità. Parimenti bisogna tener fermo che per Limone l'idea di persona, dai Padri della Chiesa al medio evo, dall'età moderna a quella contemporanea è stata ed è rimasta un permanente e variegato campo di battaglia. Il suo impegno si concentra sulla elaborazione speculativa di questa idea, cercando di tesaurizzarne sì i precedenti storici, ma insediandola di slancio nell'oggi, certo di volta in volta richiamando autori e testi, facendoli suoi per produrre le proprie analisi e pertanto le proprie tesi, ma il tutto nel solco aperto da Emmanuel Mounier.

Alludendo al titolo di una celebre opera di Jacques Maritain, va osservato che Limone distingue per unire la complessità dell'idea di persona, considerandone le componenti, ma dichiarando fin dal principio che l'esame del loro srotolarsi le rivela come un vivente insieme di paradossi, refrattario a rinserrarsi in una definizione universale, astratta e presuntivamente adeguata all'effettività concreta della persona. A suo giudizio la persona è un intero che si profila dentro una costellazione in cui essa è sia realtà singolare e sia la sua idea, una prospettiva ontologica sussistente e la sua verità, un'eccezione istituyente una regola che riesce e non riesce a farsi istituire, un'idea di qualcosa che resiste alla possibilità di essere ricondotta a un'idea. Mentre la persona concreta per sé potrebbe rapportarsi a qualsiasi ordine concettuale, l'idea di persona per Limone non può non con-

⁵ Per quei decenni e soprattutto per personaggi di parte cattolica che li hanno animati cfr. Andrea Milano, *L'età del modernismo*, in Rino Fisichella (a cura di), *Storia della teologia*, 3, *Da Vitus Pichler a Henry De Lubac* (reprint), Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, pp. 337-441.

figurarsi che come misura epistemologica e invenzione teorica. In realtà sarebbe meglio dire che il tutto illimitato di paradossi, congiuntamente e disgiuntamente pensati, lungi dal costituire uno stigma di debolezza (come invece accadrebbe all'interno di un sistema formale auto-considerantesi completo), costituisce una forza virtuosa che provoca ogni sistema: la persona dà a pensare⁶. Interroga, permette di valutare mentre morde ogni pretesa teorica o pratica che pretenda di fagocitarla.

Per compiere un balzo in avanti col pensiero di Emmanuel Mounier e oltre il suo pensiero, senza abbandonarlo o snaturarlo, particolarmente oggi occorre perciò impegnarsi a mostrarne l'enorme ricchezza di futuro e l'ancora impensato. Presentificando quell'eredità, con acuto senso della drammaticità del presente, Limone sostiene che non c'è mai stata un'epoca tanto matura come la nostra per comprendere l'urgenza di sviluppare maggiormente le potenzialità enormi dell'idea di persona nel *qui e ora*. Ma proprio in occidente, fra i gorgi della sua accelerata liquidità culturale, il nichilismo che da parecchio alberga ed opera nel suo seno, tenta di dissolverne la stessa consistenza. Convergo con Limone e la sua inquieta lettura della situazione storica che sperimentiamo e che, fra tanti allarmanti bisogni d'interventi incisivi, appare anche invocare contributi intellettuali all'altezza delle sempre più incalzanti domande di senso. Chi non s'accorge di come, in particolare, l'una volta sognata e attualmente sfiduciata Europa sia oggi travagliata da imprevedute e aggrovigliate crisi economiche, politiche e geopolitiche, culturali e morali? E gli apporti intellettuali alla messa a fuoco di un'idea di persona limpida e forte non si riveleranno tanto più efficaci quanto più si sottrarranno alla banalizzazione perentoria della consuetudine e agli ossequiosi adattamenti al gusto del nuovo di giornata, ben riconoscendo che paradossalmente convergono verso il medesimo risultato, che Limone definisce la sterilizzazione teorica di quella grandiosa idea che, per le sue intrinseche caratteristiche, costituisce “una luminosa invenzione di civiltà”⁷?

Si sa, e lo si è pure qui accennato che, per acquisire una sedimentazione semantica tanto complessa e ancora virtualmente feconda, l'idea di per-

⁶ Per un'architettura acuta e puntuale di linee teoretiche sulla persona Giuseppe Limone rinvia, fra l'altro, a Virgilio Melchiorre, *Essere persona*, A. & G. Boroli, Milano 2007. Per la critica di Giuseppe Limone a Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007 si veda *La colpa fra 'terza persona', scienza e civiltà*, in “Filosofia e teologia”, “Eclissi della colpa?”, XXXIII (2009), n. 2, ESI, Napoli, pp. 256-273.

⁷ Vedi sul punto Giuseppe Limone, *La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi*, in AA.VV., *Diversità e rapporto fra culture. Per un approccio interdisciplinare*, a cura di Sergio Sorrentino, Aracne, Roma 2005.

sona ha acquisito illustri natali fin dall'antichità, attraversando il medioevo e la modernità, coinvolgendo la filosofia e la teologia. Su questo Limone è ritornato in alcuni suoi saggi anche rimandando a qualche studioso a lui noto⁸: Aggiunge però che, a suo giudizio, col personalismo mounieriano, e anche nella scia di alcune coordinate di pensiero ben radicate in Nikolaj Berdjaev⁹, avviene un preciso mutamento di paradigma, una svolta che, a ben vedere, svela in modo nuovo la radicale condizione di possibilità e di visibilità della persona senza di cui essa sarebbe stata forse perduta. Sempre a proposito dell'idea di persona andrebbe anche notato che Limone ha pure schematicamente riassunto che, nel corso dei secoli, da un paradigma sostantivo si è passati a un paradigma soggettivo e, da qui, lungo lo svolgersi di un paradigma fenomenologico, si è giunti al paradigma esistenziale dell'esserci concreto del "sé"¹⁰.

Resta tuttavia che la vicenda dell'idea di persona e pertanto quella dei significati annessi a questo termine sia stata, oltre che parecchio lunga, anche molto intricata. Le sue vicissitudini o, se si vuole, persino i suoi eramenti non sono stati tutti dissennati così come le acquisizioni immagazzinate non sono poco preziose. Certo, sebbene la vita di Mounier sia stata troppo presto stroncata, la sua impresa personalistica permane indiscutibilmente straordinaria ed esemplare. Non mi trattengo dall'attestare che Giuseppe Limone raggiunga un momento alto della sua valorizzazione. Apprezzare tale conquista e diffonderne la rilevanza è per me senza dubbio encomiabile.

E qual è, invece, il modo più penetrante per scoprire e attivare se non, innanzitutto, approfondire qui, assieme a Giuseppe Limone, appunto i suoi preannunciati strati di paradossi coinvolti in una intelligenza dell'idea persona? Si dissolverebbe l'incanto narcotico del banale, ottenendo di risvegliare tale idea dal sonno dogmatico dell'ovvietà. E, per compie-

⁸ Sul punto vedi ancora Andrea Milano, *Persona in teologia*, ed. EDB, Bologna 1996; e Giuseppe Limone, *Tempo della persona e sapienza del possibile. Per una teoretica, una critica e una metaforica del personalismo*, tomi I e II, ESI, Napoli 1988; Id., *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Jovene, Napoli 2001, cap. I.

⁹ Vedi, sul punto, Giuseppe Limone, *Dimensioni del simbolo*, Arte Tipografica, Napoli 2007. Vedi anche Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Desclée de Brower, Paris 1990.

¹⁰ Cfr. Virgilio Melchiorre, *Il metodo di Mounier*, Feltrinelli, Milano 1960. Sul paradigma fenomenologico si veda anche Giuseppe Limone, *Tempo della persona e sapienza del possibile. Per una teoretica, una critica e una metaforica del personalismo*, cit.; e Sergio Sorrentino, *Il codice personalistico e il paradigma mounieriano della persona*, in Giuseppe Limone (a cura di), *L'era di Antigone. L'arcipelago dei diritti fondamentali alla sfida della critica*, Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche della Seconda Università degli Studi di Napoli, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 35-44.

re questo itinerario, bisognerebbe reinculturare il personalismo nel *kairòs* dell'oggi, il tempo opportuno per riconsiderare di nuovo la persona. Per Limone prodigo d'inventiva metaforica, tutto ciò equivale a mettere in atto una strategia complessa, nascosta sotto le postille del linguaggio corrente, forse troppo consunto per essere indagato e capito, eppure ricco di crinali e di spuntoni, di strapiombi e di picchi, di trappole e di profondità. Rimandando a Mounier, che cita Nédoncelle, Limone dichiara che la persona non è un'evasione domenicale nel mondo dei concetti e, quindi, non solo e non tanto è ciò che se ne afferma, ma ciò che se ne rifiuta.

Ed è muovendo da tale consapevolezza che, secondo Limone, si dovrebbe affrontare l'idea di persona innanzitutto sul terreno esistenziale e quindi su quello epistemologico. Se si preferisse intendere la persona per prima cosa o, peggio, unicamente sul terreno assiologico, quella personalista diventerebbe, in realtà, rapidamente una concezione e una pratica predicatoria, edulcorante, "buonista", che fallirebbe ogni suo bersaglio. Ed eccoci, sempre con Limone, ad alcune precisazioni di tipo fenomenologico, non a caso appropriandoci di una celebre invenzione di Emmanuel Mounier, un personaggio di nome Bernard Chartier, citando lo stesso personalista francese: «Ecco il mio vicino: egli ha del proprio corpo un sentimento singolare che io non posso provare. Posso però esaminare questo corpo dall'esterno: osservarne gli umori, le eredità, la forma, le malattie; trattarlo, in breve, come materia del sapere biologico, medico, ecc. Quest'uomo è un funzionario: ci sono delle norme per i funzionari, una psicologia del funzionario che io posso studiare sul suo caso, quantunque tutte queste cose non siano lui, nella sua interezza e nella sua realtà comprensiva. E, allo stesso modo, egli è anche un francese, un borghese, oppure un maniaco, un socialista, un cattolico...» e via dicendo, ma non sarà mai come Bernard Chartier o qualsiasi altra persona: semplicemente «egli è». Ora, commenta Limone, questo personaggio di fantasia filosofica è sì l'esemplare di una classe definibile in mille modi diversi, che aiutano a comprenderlo e soprattutto a utilizzarlo, nel caso a sapere come comportarsi praticamente con lui, ma tutte queste non sono che sagome ritagliate di volta in volta su un solo aspetto della sua esistenza. Mille fotografie ben accastellate non potranno mai farne un uomo che cammina, pensa e vuole ...»¹¹.

Ebbene, proprio questo personalismo mounieriano spinge coerentemente anche a riconoscere che, a rigore, non si dovrebbe dire persona bensì persone, e ciò perché la persona non è generalizzabile, e si può attuare questo lasciandosi illuminare dalla luce del cristianesimo per il

¹¹ Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma 1964, p. 12.

quale, come dice sempre Mounier, «l'Essere supremo, che per amore le porta all'esistenza [le persone], non crea più l'unità del mondo attraverso l'astrazione di un'idea, ma attraverso la capacità infinita di moltiplicare indefinitamente questi singoli atti d'amore»¹². Bisogna ricordare che l'idea della molteplicità delle anime ha costituito, fin dall'inizio del pensiero occidentale, uno scandalo teorico ed anzi uno scandalo filosofico. «Mentre [per i Greci] la molteplicità nel campo dello spirito appariva un male inammissibile – continua Mounier –, esso [il cristianesimo] ne fa una verità assoluta affermando la creazione *ex nihilo* e il destino eterno delle persone»¹³. Per lungo tempo la sussistenza della molteplicità delle anime ha cozzato contro i residui della sensibilità antica. Averroè, ispirandosi ad Aristotele, sentirà ancora il bisogno di immaginare un "intelletto agente" unico e pertanto un'anima comune a tutta la specie umana¹⁴. Il cristianesimo in mezzo a queste incertezze sostiene invece che «l'individuo umano non è il confluire di diverse partecipazioni ad alcune realtà generali (materia, idee, etc.), ma un tutto indissociabile, la cui unità sovrasta la molteplicità, perché affonda le sue radici nell'assoluto»¹⁵.

Di conseguenza, riaprendo il registro del paradosso, per Limone la persona esige così un'idea che resiste all'idea di essere ridotta a un'idea¹⁶; l'idea di un imprevedibile che esige di potersi predicare e l'idea di un predicabile che resiste a ogni predicazione; l'idea di un inclassificabile che resiste a ogni classificazione; l'idea di un distinto da ogni altro che, fin dal piano epistemologico, resiste a ogni generalizzazione; l'idea di una misura fra incommensurabili¹⁷; l'idea di una parte che in parte non è parte¹⁸; l'idea di un tutto che in parte non è tutto: infatti è un universo indivisibile e impossedibile, che è pur sempre, in un multiverso, parte¹⁹; l'idea di una parte

¹² Ivi, p. 16.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 16. Vedi anche p. 15 sul *pensiero impersonale*. Sul punto, richiamiamo ancora due percorsi: Giuseppe Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, cit., (spc. cap. I) e Id., *La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi*, in AA.VV., *Atti del Convegno, San Leucio (Ce), 8-10 maggio 2003*, Aracne, Roma 2005.

¹⁶ Cfr. Giuseppe Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., p. 162 ss.

¹⁷ Vedi Emmanuel Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica Editrice, Bari 1975.

¹⁸ Potrebbe dirsi, con Tommaso d'Aquino (è un punto su cui ha più volte richiamato l'attenzione Andrea Milano), che «*persona est ad communitatem sicut pars ad totum, sed non secundum se totum*» (*S.Th.*, II-II, q. 64, a. 2).

¹⁹ Vedi anche *supra* e, inoltre, Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 16 e p. 62.

che non è una parte, ma un vertice da cui inizia il tutto: perché, come dice Mounier, è «un vertice da cui partono tutte le vie del mondo»²⁰.

Questa non è una semplice metafora, ma il segno della tensione teoretica a configurare un nocciolo speculativo preciso: un rapporto paradossale fra parte e tutto in cui il mero sguardo insiemistico s'interrompe, e su cui, suggerisce Limone, a ben vedere, la prospettiva leibniziana avrebbe molto da dire²¹. Inoltre, la persona è l'idea di un assoluto relativo, ossia di un insostituibile e indisponibile relazionato, cioè costitutivamente e prospetticamente relazionato. L'idea di una contingenza necessaria (necessaria a se stessa e necessaria per chi la vede così come essa si vede, ossia come necessaria a se stessa): essa è quindi l'atto di esistere singolare che, nato come contingente, si costituisce come necessario a se stesso, come insostituibile e inisolabile, cioè costitutivamente relazionato; l'idea di una prospettiva che contiene una verità, là dove per verità si intende non una pretesa verità assoluta, né una verità relativa pensata da un preteso luogo zero, "neutrale", come senza verità, perché s'intende invece, in termini deboli ma consistenti, il proprio vissuto relazionato con un mondo di rappresentazioni, del quale continua a far parte il proprio travaglio che cerca, alla luce di una verità intesa come limite regolativo, nuove approssimazioni e interpretazioni; la persona è l'eccezione istituente una regola che riesce e non riesce a farsene istituire.

A qualcuno tutte queste proposizioni giocate nel registro del paradosso potrebbero sembrare anche più che sufficienti. Ma Limone insiste a ribadire il significato tanto complesso quanto inesauribile della persona concreta individuando, nel modulare la struttura dell'idea di persona, anche quelli che chiama tre "livelli", irriducibili tra loro eppure connessi e mantenuti nel succedersi dell'analisi che egli compie e già in precedenza si sono prospettati. Il primo livello è quello dell'uomo colto nella sua distinta e intera *questità*: il livello "esistenziale" del sussistere concreto e intero dell'uomo qual è; poi c'è il livello "epistemologico" dello sguardo conoscitivo su di lui; infine il livello "assiologico" dell'uomo come portatore di valori. Quest'ultimo è anche un piano sul quale possono riconoscersi due sensi distinti: quello della persona come degna di valore e quello della persona come testimone di valori. In ogni caso, nella disamina dei tre livelli sopra svolta, restano strutturalmente aporetici, anche se necessari, i passi che conducono dal primo al secondo livello e dal secondo al terzo.

²⁰ Emmanuel Mounier, *Che cos'è il personalismo*, Einaudi, Torino 1975, p. 14.

²¹ Non si dimentichi che Mounier espressamente sottolinea, parlando di Hegel, come «egli non deve farci scordare ciò che il personalismo deve a Leibniz e a Kant». Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 20.

Ancora una volta muovendo esplicitamente da Mounier, Limone riconvoca quel personaggio immaginario ed emblematico di nome Bernard Chartier, che in fondo rappresenta tutti e ciascuno di noi. Ammiccando ai tristi giorni del terrorismo che viviamo, potremmo anzi dire “Io sono Bernard Chartier” oppure, se si preferisse, rievocando la classicità, potremmo ripetere con Orazio: ... *mutato nomine, de te fabula narratur*²². Si tratta, in ogni caso, dell’essere umano in carne ed ossa, guardato non solo nel volume del suo corpo, ma del suo intero vissuto. Con Mounier e con Limone potremmo dire unicamente che “Bernard Chartier è Bernard Chartier” o, più semplicemente: “egli è”, è irriducibile nella sua *questità*, non è la classe dei suoi predicati, anche se abbiamo necessità teorica della classe dei suoi predicati per poter dire qualcosa di lui.

Insaziabile, a sorpresa, svolgendo la sua analisi Limone si richiama alla questione delle antinomie sollevata da Bertrand Russell in una lettera a Gottlob Frege del 16 giugno 1902, dove si chiede: «La classe di tutte le classi che non contengono la propria classe contiene o non contiene la sua classe?»²³. Sul piano epistemologico il problema teorico di questa sfida si ritrova, a giudizio di Limone, una volta che lo si applichi alla persona preventivamente scoperta come inclassificabile alla luce di un singolo caso: lo si è visto, per esempio, a proposito del rappresentativo Bernard Chartier il quale, in quanto persona, è una persona come tutte le persone e, insieme, ciascuna persona. Posti allora quegli “esserci” inclassificabili che sono le persone, ci si può domandare se la classe di tutti coloro che sono persone li contiene o non li contiene? Se si afferma che questa classe non li contiene, la persona è teoricamente smarrita. Se, al contrario, si dice che questa classe li contiene, la persona è sì guadagnata, ma al prezzo di essere perduta perché così la sua unicità radicale svanisce, non esiste più.

Trattandosi, come si comprende, di un’aporia radicale, Limone osserva che una filosofia che s’interroghi sulla persona, non può non interrogarsi anche sulla insuperabile aporia che la segna, ma, al tempo stesso, ne contiene pure la virtuosa produttività. A proprio modo, ricorda Limone, lo stesso Mounier era consapevole di questo quando affermava che la definizione della persona, per principio, si lascia sfuggire la sua inalienabile, paradossale singolarità²⁴. Nella scia di Mounier, e con tutta la consapevolezza dell’unicità e incomparabilità della trascendenza assoluta di Dio, Limone ardisce tuttavia applicare la cosiddetta prova ontologica dell’esistenza di

²² *Serm.* I, 1, 69-70.

²³ Sul punto vedi Giuseppe Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., p. 162 ss.

²⁴ Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 65.

Dio di Anselmo d'Aosta, domandandosi se sia dotata o meno di senso l'idea della persona come quella di una singolarità che abbia tutte le sue proprietà singolari *tranne l'esistenza*²⁵.

Certo, intromettendomi nel suo discorso, obietterei all'amico Limone che la prova anselmiana ha sì affascinato Cartesio, Kant ed Hegel, ma non ha avuto, per esempio, il consenso di un Tommaso d'Aquino, col quale in questo caso sceglierei di stare. Invece d'insistere su questo punto, preme ben seguire qui il filo del discorso di Limone il quale, sempre con Mounier come suo Virgilio, è interessato a che Bernard Chartier riesca a passare dal livello esistenziale a quello epistemologico pur riconoscendo che abbiamo a che fare con un atto necessario e insieme impossibile. Come attestare allora la persuasività di tale paradosso e perciò come tener fermo che Bernard Chartier è una persona?

Limone prontamente risponde che sì, la persona può passare dal livello esistenziale a quello epistemologico, ma al preciso prezzo teorico di essere ridotta a una classe di predicabili in cui, in quanto persona, lascia fuori della classe solo un residuo, uno scarto, e quello scarto lasciato per Bernard Chartier è Bernard Chartier, come ciascuno di noi è ciascuno di noi. Ecco, di conseguenza, da parte di Giuseppe Limone la clamorosa denuncia delle filosofie e delle scienze alle quali accade di togliere al singolo uomo l'accidentale, e quindi il corpo, il tempo, i circostanziali, l'esserci concreto, mentre così tolgono a ognuno di noi nient'altro che chi è ognuno di noi.

3. La specificità epistemologica della persona

Qualcuno potrebbe forse ricordare a Limone che già secondo Aristotele dei singolari non c'è e non può esserci effettivamente scienza, com'è ovvio scienza in senso aristotelico, vale a dire come *cognitio certa, evidens et universalis de causis ultimis*. E tuttavia Limone potrebbe avere buon gioco a ribattere che Aristotele non aveva alcuna idea dell'idea di persona come paradosso e, dunque, non poteva avere ragione sull'idea di persona. Posizionarsi a livello epistemologico per elaborare l'idea adeguata alla persona comporta invece la consapevolezza di aver a che fare appunto col paradosso di una singolarità impossibile e insieme incontrovertibile, dove bisogna tener fermo sul piano logico il contrasto fra due proposizioni che vanno affermate insieme come tali, e che non si annullano ma vivono proprio grazie a questa opposizione.

²⁵ Per il punto vedi anche Giuseppe Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, cit., cap. I.

Non si tratta qui di una contraddizione sul modello della dialettica hegeliana della tesi, antitesi e sintesi. Nella logica aristotelica si distingue fra opposizione sempre dialettica, ma di contrari, che possono sussistere in quanto tali senza che l'uno annienti l'altro, mentre, invece, è la contraddizione che non permette se non la sussistenza dell'uno rispetto all'altro. Secondo Limone, il transito della considerazione della persona dal livello concreto o effettuale o esistenziale a quello epistemologico è però non solo possibile ma pure utile e anzi necessario.

Certo, osserva Limone, passando dal livello esistenziale a quello epistemologico, la persona corre il pericolo mortale di essere ridotta alla sua copia seriale, l'individuo: diventa ciò che ne resta, dopo essere stata scartata come l'essere concreto che è. Ma può l'essere umano persona nullificare l'essere umano persona, riducendosi a semplice individuo? No, risponde Limone; non si può fare una simile operazione; o, meglio, l'atto aporetico da consumare consiste nel fatto che non si può farlo e, insieme, non si può non farlo. Si potrà farlo solo sapendo che esiste, a certe condizioni, un divieto epistemologico a generalizzare l'essere umano individuo dimenticandoci di lui; ma, d'altra parte, un tale passo può farsi solo a certe condizioni e ponderandone il prezzo.

Ne consegue allora che, se la persona è la pietra scartata dai costruttori di teorie, al contrario, per mantenerla si deve andare oltre il paradigma della modernità o quello che egli chiama il paradigma geometrico-meccanico. Si tratta di quel paradigma secondo cui conoscere è separare, frazionare, spezzare, prevedere, riprodurre, classificare²⁶. Lo stesso concetto di utile, in realtà, nella scienza economica consolidata si pone come concetto epistemologicamente atomistico. Limone suggerisce che l'ha osservato, per esempio, Amartya Sen, ricordandolo agli economisti contemporanei e soprattutto a quelli che acriticamente ritenevano di possedere una scienza forte *tout court*, ben dotata di neutrali fondamenti epistemologici. Tuttavia, prima ancora, Mounier aveva scritto che ci sono sistemi sociali che sono disordini stabiliti²⁷. Sempre facendosi guidare dal personalista francese e per spingersi oltre di lui, Limone aggiunge che è lo stesso concetto moderno d'individuo a essere un disordine epistemologicamente stabilito. Dall'individuo uguale a un altro, seriale, preso in esame a prescindere da ogni distinzione, a tutti i costi si deve osare pervenire all'individuo distin-

²⁶ Si vedano, in proposito, fra gli altri, Edgar Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993; Giuseppe Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., p. 164 ss. e *passim*; Id., *Il sacro come la contraddizione rubata*, cit., *passim*; Id., *La persona come nuovo alfabeto di senso*, cit., *passim*.

²⁷ Emmanuel Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica Editrice, Bari 1985.

to da tutti gli altri, cioè alla persona. Altrimenti, si potrebbe aggiungere, così non ci sarebbe alcun altolà epistemologico, fra gli altri, a un Hitler, e nessun sì, sempre sul piano epistemologico, a un diritto dell'uomo singolo come dell'uomo universale.

Ma la sua ruggente passione speculativa non può permettere a Limone di fermarsi e lo costringe a insistere nel procedere argomentativo per convincere chi lo segue della persuasività del percorso e dei traguardi di volta in volta raggiunti lungo i tornanti della sua elaborazione. Così, cercando di mettere un po' di ordine nelle varie sintesi di volta in volta presentate dai testi di Limone, in questo momento dell'articolazione del discorso penso cada a proposito il forte imperativo che gli urge perseguire e, cioè, il superamento dell'individuo umano incastrato in una pura anagrafe biologica, sociale, anche utilizzando la tripartizione di *Zoè*, *Bios* e appunto l'individuo numerico e seriale. Con Mounier egli vuole intendere per persona l'intero volume dell'uomo in altezza, larghezza, lunghezza, profondità o, detto in altro modo, secondo le coordinate di "incarnazione", "vocazione", "comunicazione"²⁸. Questo significa che la persona deve comportare l'"unicità", la "relazionalità" e la "profondità"²⁹, sicché, già configurandola schematicamente così, si manifesta come una realtà incomparabilmente unica nell'intera storia dell'universo³⁰. Ed ecco che Limone ci spiega che l'"unicità" della persona significa la distinzione radicale di ognuno da ogni altro; la "relazionalità" è il riferimento di ognuno ad ogni altro, ma pure l'irriducibilità al complesso del suo manifestato e repertoriato, così come al mero sguardo che oggettiva e inchioda in una rete modulare secondo il mero registro della conoscenza; la "profondità" si pone come matrice di possibilità transfinite, potenza di manifestazioni possibili sempre eccedenti l'estensione di quelle storicamente emerse. Solo così la persona è riconosciuta persona, e ogni persona può brillare davanti ad ogni sguardo puro e stupefatto pudore.

Con questo bagaglio epistemologico essenziale e dalle virtualità illimitate, Limone può agilmente prendere distanze da Paul Ricoeur e dalla logica dell'*ipse* e dell'*idem* con cui in alcuni punti essenziali questi guarda

²⁸ Emmanuel Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1955, dove però la terza dimensione della persona è alla lettera "comunione".

²⁹ Rinviamo a Giuseppe Limone, *Dal ginsnaturalismo al ginspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Graf, Napoli 2005.

³⁰ Qui Giuseppe Limone, per un'ardita prospettiva fisica sull'argomento, rimanda a Frank Jennings Tipler, *La fisica dell'immortalità. Dio, la cosmologia e la resurrezione dei morti*, Mondadori, Milano 1995.

alla persona e all'altro³¹. Al filosofo francese, in gioventù amico di Mounier e con lui nel secondo dopoguerra partecipe dell'esperienza della rivista *Ésprit*, egli oppone il fatto che l'unicità della persona concerne non solo la sua medesimezza nel senso dell'ipseità, ma pure il suo *novum* radicale nei confronti di ogni altro. Nel senso della sua semplice permanenza nell'*idem* la persona non raggiunge la sua apertura nativa a tutti i possibili che le sono propri, anche se mai pervenuti a esistenza e/o a manifestazione, e tanto meno si trova riconosciuta in maniera soddisfacente la sua costituentente relazionalità per la quale ogni persona «è».

Il percorso dell'intelligenza della persona come lo propone e chiarisce lo stesso Limone si può così formulare: 1) la persona è *questa* persona; 2) la persona è *questa* persona e la sua *questità*; 3) una tale *questità* è propria di *questa* persona e solo di essa; 4) da *questa* persona nasce il percorso logico che conduce alla sua *questità* e dalla sua *questità*, correlativamente, nasce il percorso logico che conduce a *questa* persona e solo a *questa*, nell'orizzonte di un rapporto di corrispondenza biunivoca; 5) da *questa questità* nasce un ulteriore percorso, distinto dal precedente, che conduce da *questa questità* alla *questità* di ciascuna persona intesa nella sua *questità*, una alla volta considerata: ciò in un orizzonte di percorso in cui *questa questità* è volta per volta individuata alla scala di ciascuna persona, una per una considerata, senza che ancora possa dirsi che si dia una *questità* comune; 6) da tale *questità*, intesa al secondo livello, nasce un ulteriore percorso logico, distinto dai due precedenti, per il quale è individuabile una *questità* per ogni persona come *questità* (in qualche misura) comune.

Grazie a tali risultati si evidenzia e si ribadisce la paradossalità della persona come essenziale e ineliminabile, per cui la singolarità è insieme, a più livelli, includibile e non includibile nella sua idea, così come la sua idea è includibile e non includibile nella idea della sua idea, e così via. Il procedimento argomentativo viene così a comportare una formulazione tautologica (questa persona è questa persona), un'altra analogica (questa persona è, in un contesto di somiglianza rilevante, ciascun'altra persona, una alla volta considerata) e ancora un'altra logica (da questa persona è inferibile una *questità* che costituisce elemento logico comune a ogni persona considerata nella sua *questità*). Ma l'inesausta voracità di analisi non accontenta ancora Limone e lo spinge ad articolare l'unicità della persona in tre componenti intrecciantisi a spirale e che, in prima approssimazione, egli fa coincidere con l'intelligenza cosciente, l'energia generatrice e il

³¹ Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, ed. orig. *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990.

sentimento radicale di relazione e in relazione. Costituendosi, insieme, in unicità e triplicità, la persona pone perciò un altro problema meritevole di riflessione complessa.

Interrogandosi infatti sul fenomeno tautologico (questa persona è questa persona), sul fenomeno analogico (questa persona è, in un contesto di somiglianza rilevante, ciascun'altra persona, una alla volta considerata) e sul fenomeno logico (da questa persona è inferibile una *questità* che costituisce elemento logico comune a ogni persona considerata nella sua *questità*), Limone incrocia di nuovo Paul Ricoeur e ne continua la critica riproponendo la questione del rapporto tra sé e l'altro inserendovi la mediazione del "come". Se da un lato c'è il sé, che è tautologicamente identico a se stesso (questa persona è questa persona), da un altro lato lo stesso sé viene ad esigere anche la relazione dell'altro e il suo "come" è. Ora un tale "come" può essere inteso secondo due diverse modalità: una modalità analogica, là dove si dà una somiglianza che non consente ancora l'identificazione di un tratto logico autonomizzabile in quanto comune; e una modalità logica, là dove sia perfettamente identificabile invece un tratto logico comune, separabile e applicabile. Lungo il percorso del "come" si passa anche qui dal momento tautologico al momento analogico, e dal momento analogico al momento logico.

Ma ecco che Limone, posta su salde basi l'unicità della persona, può aprire anche alla considerazione della sua dignità, che dichiara essere sia ontologica sia onto-epistemologica, dal che consegue un'ulteriore conferma: la persona viene a collocarsi al centro del tutto. Stando così le cose, come può non suscitare scandalo e indignazione dover prendere atto che per tante, troppe scienze (per esempio, quelle economiche o sociologiche o politiche), in relazione al tutto di cui fa parte, la persona rappresenta semplicemente un'unità umana numericamente aggiunta e, pertanto, seriale, marginale e, alla fine, uno scarto? E che cosa accade, invece, quando la singolarità dell'individuo umano viene scrutata sul piano etico-religioso?

Mi permetterei adesso, con un pizzico di pignoleria, di esplicitare *in bonam partem* le intenzioni di Limone quando talvolta scrive che su questo piano la dignità onto-epistemologica della persona, lungi dall'essere secondaria, acquista una paradossale centralità. Personalmente preferirei distinguere non solo il piano delle etiche da quello delle religioni, ma anche i diversi piani presenti al loro rispettivo interno. In tale ottica si può anche comprendere il rimando di Limone alla parabola evangelica della centesima pecorella di cui va in cerca il pastore, mentre lascia provvisoriamente da parte le altre novantanove pecore, dove si tratta anche di una paradossalità al quadrato, vale a dire non c'è solo la singolarità rispetto a

un gruppo, ma anche la singolarità peggiorativa del deviante rispetto al suo gruppo. In ogni caso, non resta allora che concludere con Limone che la dignità onto-epistemologica della persona precede e pertanto esige anche quella assiologica della persona come tale per quanto questa sia effimera e fragile, ma è e resta pur sempre unica e, di conseguenza, tanto necessaria quanto universale. Questa persona qui (che sono io, sei tu, è lui, è lei, siamo noi, siete voi, sono loro) è, alla resa dei conti, un assoluto relativo perché relazionato, in breve un ossimoro vivente.

Anche l'imperativo evangelico «ama l'altro come te stesso» costituisce per Limone una trascrizione etico-religiosa dell'idea di persona. A suo giudizio, questa espressione può essere considerata come la forma non solo assiologica ma semplificata di una formulazione epistemologica più complessa così esprimibile: «considera l'altro così come tu consideri te stesso, e così come lui considera se stesso» o, in altre parole, considera l'altro come necessario a se stesso, cioè come importante e insostituibile. Qui la doppia necessità di te a te stesso e dell'altro a se stesso apre alla possibile comparazione analogica, che esprime la necessità dell'altro a te stesso e di te all'altro. Si tratta di una distinzione che è insieme una comparazione. Può distinguersi infatti, in un'ottica comparativa, tra quella che assume come centro prospettico la persona e quella che assume come centro prospettico l'individuo.

L'idea di persona, con la sua interconnessa realtà effettuale, così come Limone l'elabora, è stata fin qui sinteticamente riproposta senza sottovalutarne la validità e nemmeno celando il consenso di chi scrive. Non è superfluo anche rimarcare che egli non ignora che la consapevolezza dell'essere individuo di qualche valore speciale nella totalità del cosmo non sia del tutto mancata all'*homo sapiens* nell'intera sua vicenda storica svoltasi finora su questa terra, inclusa qualche puntata di alcuni suoi membri sul satellite relativamente vicino che è la luna. Limone non pensa che l'ultima quindicina di millenni che ci hanno preceduti siano stati completamente avvolti in spesse tenebre di ottusità belluina. Riconosce anzi che ci sono stati barlumi di grandezza e quindi percezioni della singolarità umana pure nelle arcaiche collocazioni delle gerarchie cosmiche e nelle narrazioni mitologiche che ambivano a narrarle. Limone allude pure al fatto che lineamenti di carattere archetipico-simbolico dalle teogonie siano trapassate nelle genealogie dei sovrani e nelle imprese degli eroi e, con balzi di secoli, fra gli altri egli rimanda ad Anselmo d'Aosta come a Tommaso d'Aquino, ad Albert Einstein come ad Amartya Sen, a Bertrand Russel come a Karl Popper³².

³² Cfr. Giuseppe Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico*

Si avvale anche dell'ingiunzione di quest'ultimo, secondo cui, per affermare la validità scientifica di una teoria, non è sufficiente affermarne la verificabilità, ma occorre pure preventivamente dichiararne le condizioni di falsificabilità. Se, in realtà, occorre un numero imponente di fatti per costruire una teoria scientifica, basta invece un unico fatto per metterla in discussione. Così, se occorrono innumerevoli cigni bianchi per asserire che un cigno è bianco, basta invece un solo cigno nero per dire che *non* tutti i cigni sono bianchi. Trasferendo sul piano analogico l'idea di persona, si può così dire che basta una sola persona per mettere in discussione un intero sistema concettuale che intenda rappresentarla e garantirne i bisogni come, per esempio, il sistema giuridico.

Con un altro dei riepiloghi che volta a volta scandiscono i suoi testi, Limone dichiara che l'individuo è generico, separato dagli altri, oggettivabile; mentre la persona è originale, costitutivamente relazionata alle altre, profonda e, quindi, mondo di possibili, inoggettivabile in un concetto esaustivo. L'individuo è fungibile, relativo, concettualizzabile; la persona è unica e infungibile, necessaria, irriducibile alla trasparenza. L'individuo, in quanto concettualizzabile, è immortale nella sua genericità; la persona è fragile e mortale nella sua unicità e universalità. Non solo. L'individuo è uno schema mentale; la persona un atto di esistere. Un atto di esistere unico, relionato, profondo. In una tale prospettiva di comparazione l'individuo sta all'universo relativistico come la persona sta all'universo relionato.

L'elaborazione dell'idea di persona da parte di Limone come fin qui è stata esaminata si muove sul terreno epistemologico e non ancora su quello assiologico. Per passare dagli acquisti raggiunti ai restanti da ottenere, per un'analogia teoretica significativa egli ricorda la differenza che Max Weber individua fra valore e relazione a valore: là dove il valore è criterio assiologico, la relazione a valore è criterio euristico e pertanto epistemologico. Una tale distinzione, osserva Limone, viene a implicare che una prospettiva epistemologica possa ben prescindere da giudizi di valore, ma non per questo possa prescindere dal "valore" del criterio euristico selettivo di base. Ed ecco consentita la possibilità di passare dal livello epistemologico a quello assiologico³³. Anche qui bisognerà tuttavia ricordare e mantenere fermo il punto di partenza di Mounier; quella persona singola che è Bernard Chartier, quell'uno, quel qualcuno che, nella sua *questità*, cioè nella

dei diritti fondamentali, cit., p. 213 ss.

³³ Per le implicazioni etiche del discorso sulla persona si veda Sergio Sorrentino, *Il codice personalistico e il paradigma fenomenologico-antropologico della persona*, in *La persona come paradigma di senso*, Città Aperta, Troina (EN) 2009, pp. 35-56.

sua concretezza e interezza, può essere riconosciuto e assunto a valore universale³⁴. A giudizio di Limone bisogna però proclamare tutto questo contro ogni ontologia evaporante in una universalità astratta, restando in permanenza vitalmente radicati in quel sempre *unicum* e *novum* che è ogni persona, e lo è in quanto tale.

Con un altro dei suoi scatti a sorpresa Limone si lancia così a sfruttare, applicandola a proprio modo alla *quaestio de persona*, la produttività di un modello di giudizio che Kant aveva impiegato a proposito del giudizio estetico definendolo giudizio *riflettente*³⁵. Nella Introduzione alla terza *Critica*, il filosofo di Königsberg ha dichiarato, da una parte, la possibilità della conoscenza pura dell'universale *a priori* nelle categorie dell'intelletto, e da cui consegue il giudizio cosiddetto *determinante*; dall'altra, ha affermato anche la possibilità che, con un'attenta riflessione, confrontando cioè rappresentazioni date con altre, si può ricondurre un dato empirico particolare all'universale, giungendo così a un giudizio che egli chiama appunto *riflettente*. Ovviamente Limone non è un kantiano: il trascendentale, l'*a priori* e l'*a posteriori* del sistema kantiano non gli appartengono. Da Kant, però, egli prende un semplice spunto che gli fa buon gioco con un ragionamento che, a mia volta, sperando di non equivocarne, in questo *Encomio* potrei anche tentare di riformulare. Premetto, basandomi su quanto si è ora accennato e perciò si è lasciato intravedere in Kant, che nel campo estetico sia possibile che una singola opera possa anche giudicarsi capace di far innalzare dal particolare all'universale, naturalmente sempre nel campo delle opere d'arte. Tuttavia resta che un singolo individuo umano non è e non potrà mai essere una "cosa" e, in quanto persona, è infinitamente incomparabile con qualsiasi altra "cosa" del mondo comprese anche tutte le singole opere d'arte. Se le cose stanno così, non è dunque meglio risalire da una singola, concreta persona, per rappresentare epistemologicamente – e perciò anche assiologicamente – l'universale concreto di tutte le altre singole persone?

Sarei curioso di sapere se Limone converrà con questa mia riformulazione dell'analogia, da lui velocemente avanzata, tra il suo discorso sulla persona e il giudizio riflettente dell'estetica kantiana. Approfitto di questo rimando anche per suggerire che, come Limone sa bene, e senza ricorrere al giudizio riflettente dell'estetica, il meglio del pensiero del filosofo di Königsberg sulla persona si trova nella *Metafisica dei costumi*, dove il filosofo

³⁴ Per questo ragionamento, rinviamo a Giuseppe Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, cit., p. 30 ss.

³⁵ Si veda sul punto Giuseppe Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, cit., *passim*.

considera l'uomo come persona soggetto di una ragione moralmente pratica e al di sopra di qualunque prezzo. L'uomo è perciò fine a sé stesso e, di conseguenza, possiede una dignità, un valore assoluto sicché, in quanto persona, ogni persona deve considerarsi uguale a ogni altra persona. Ne deriva che il singolo uomo proprio come persona non potrà mai essere trattato dall'uomo come semplice mezzo, ma deve essere trattato sempre appunto come fine³⁶. Comunque Limone può ben affermare, nel varco aperto da Mounier, che sia sul piano epistemologico sia su quello assiologico, ogni persona, come Bernard Chartier, in quanto persona è un universale concreto e, in tale prospettiva, possono tirarsi delle conseguenze in campo etico, giuridico, politico, istituzionale³⁷.

Riprendendo il filo della propria elaborazione, Limone può allora sostenere che la persona va oltre il principio di maggioranza, oltre il principio delle minoranze, oltre il principio di uguaglianza, oltre il principio di differenza di genere (maschio e femmina) che si rivela esso stesso non abbastanza radicale³⁸. La persona va oltre lo stesso concetto di popolo e oltre il principio della democrazia, oltre le leggi, oltre le stesse Costituzioni, rendendo perennemente aperto l'elenco dei Diritti fondamentali. In realtà, sul piano della configurazione etico-politico-costituzionale una concezione che prenda sul serio la persona fa pensare a un Potere "decentrato fino alla persona", come dice lo stesso Mounier. Tutto questo però neanche basta. Per Limone occorre avere il coraggio teoretico di ripensare lo stesso *tempo*, *l'esserci* e *l'essere*, alla luce del possibile *novum* radicale che la persona è. Si tratta in tal caso, a ben vedere, di una *sussidiarietà* pensata in modo *ulteriore* e *radicale*, *ben prima* e *ben oltre* che in modo istituzionale: cioè in modo *speculativo*. Andrebbe però anche esplicitato che, naturalmente, egli parla di esigenze, istanze, imperativi, che andrebbero portati a farsi parola, testi, azioni, vita storica. Ma, restando nell'orizzonte speculativo, mi permetto di chiedere almeno quanto a parola e testi, Limone ha già

³⁶ *Metafisica dei costumi. Elementi di etica* (1797), parte II, cap. I. par. 38. Cfr. Fabrizio Sciacca, *Il concetto di persona in Kant*, Milano 2000.

³⁷ Nel contesto semantico così delineato, la persona come bene comune costituisce la radicalizzazione più estesa e più piena della nota idea per la quale "Io non sono d'accordo con te, ma mi batterò fino alla morte per garantire la tua possibilità di dire ciò che pensi". Nel nuovo contesto semantico qui sottolineato, l'universo del paradosso si amplia fino a contenere non soltanto l'opinione dell'altra persona, ma l'intero suo vissuto, la sua libertà, la sua distinzione da me e la sua importanza di *fine in sé*. La libertà e dignità dell'altro costituisce l'immediato oggetto – il bene – della mia volontà e della volontà di tutti noi: costituisce nostro *bene comune*. Bene che nessuna maggioranza, quale e quanta che sia, può mettere in discussione.

³⁸ Sul punto vedi Giuseppe Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, cit., *passim*.

tentato tutto questo?

Cerchiamo di vederlo. Ancora una volta ispirandosi a Mounier, che si richiamava all'“avvenimento” come al proprio “maestro interiore”, Limone fa sua una “metodica” dei “segni dei tempi” ossia, detto in altro modo, egli prova a rammentare dei passi acquisiti nella storia scientifica del Novecento grazie ai quali è accaduta una progressiva erosione *epistemologica* del principio di totalità intesa come categoria di totalizzazione. Ecco dunque colti da Limone come “segni dei tempi” la relatività ristretta o speciale formulata da Einstein (1905), il principio di indeterminazione di Heisenberg (1927), i teoremi dell'incompletezza di ogni sistema logico-matematico di Kurt Gödel (1931). Ora, osserva Limone, la teoria della relatività non è il relativismo, ma il ripensare lo spazio e il tempo a partire da una nuova misura (la velocità della luce) assunta come *altra* rispetto allo spazio-tempo newtoniani. Allo stesso modo il principio d'indeterminazione non pretende che tutto sia incerto, ma che il reale sia da ripensare partendo dal presupposto della complessità, cioè a partire da una profondità che mette in scacco ogni razionalità totalizzante nella quale non riescono a coesistere due prospettive diverse e non necessariamente impossibili: il non poter afferrare con lo sguardo (tutto) l'oggetto, perché è il proprio sguardo a interferire, e il non poter (tutto) l'oggetto a essere afferrato perché è lo stesso oggetto a eccedere le dimensioni dalle quali si guarda. Tali imprese di decostruzione nel campo delle scienze non sono del tutto estranee al mondo storico della prima metà del Novecento, allorché vi sorgono e poi nella seconda metà del secolo tragicamente crolleranno dei totalitarismi che potrebbero essere anche considerati come forme di declinazione politico-sociale del mito della totalità dominatrice da parte della Ragione, la quale vantava pretese di dominio universale ed è stato invece uno dei più invasivi feticci sì del Novecento, come osserva Limone, ma la cui semina-gione risale, a mio parere, almeno fino al Settecento.

Sempre seguendo le piste della riflessione sulla persona, incrociamo il saggio *La catastrofe come orizzonte del valore*, in cui Limone svolge un'articolata argomentazione secondo la quale – egli conclude – è l'esperienza del massimo male che paradossalmente costringe alla scoperta del bene. A tale scopo seleziona alcune figure, a suo giudizio e in modo diverso, emblematiche, come Jean-Jacques Rousseau, Antonio Rosmini e Simone Weil, schizzandole come “luoghi della crisi” e così fanno buon gioco ai suoi ragionamenti. Da qui riprenderei, in particolare, il richiamo di Limone allo straordinario contributo rosminiano, quello della folgorante caratterizzazione della persona come diritto sussistente e come tale incancellabile e inviolabile, al quale lo stesso Dio, il suo creatore, deve riconoscere forza

di dignità. Secondo Rosmini, infatti, in quanto singolarità, la persona è atto di esistere, che sussiste ossia esiste in-sé e non come accidente d'altro-da-sé. Perciò, propriamente, non "ha" diritti, ma "è" diritto, diritto di esistere, di vivere, d'essere libera³⁹. Inoltre, non è un'isola: essa è e sussiste tra le altre persone, e così attiva delle reciproche relazioni e altrettante reciproche obbligazioni. In una cascata di conseguenze, il diritto della persona tra le persone esige di necessità il dovere della persona. La *persona diritto sussistente* è insieme dovere sussistente: il circolo virtuoso diritto-dovere e dovere-diritto vale tra persona e società, tra persona e stato. Che cosa c'è dunque di maggiormente affine, consentaneo, esaltante per un appassionato di Mounier e a questo punto erede anche di Rosmini?

Limone, dunque, non scarta rozzamente qualsiasi forma di ontologia, osteggia solo le sue versioni evaporanti nella vanità delle autistiche astrazioni non mordenti il vissuto e non schiudentisi alla prassi. Coerente con se stesso e le sorgenti a cui attinge, lungo la sua instancabile riflessione a un certo punto egli penetra anche nel vissuto. Prendendone atto, stima che, paradossalmente, pensare il vissuto sia anche viverlo sicché, sotteso com'è ad ogni atto di pensiero, viene a precedere anche il *cogito* di cartesiana memoria. Per pensare bisogna infatti vivere: se non si vive, non si pensa. Qualora il pensiero fosse un dubitare, allora esso sarebbe certamente un pensare e certamente un dubitare. Ma tutto questo presuppone che, per pensare e dubitare, si deve già vivere ed avere un vissuto. Dunque, per dire che io sono dal momento che dubito, e che per dubitare devo pensare, tutto questo esige ancora prima il mio vissuto e i suoi diversi contenuti. *Ergo actum est de cartesiano cogito.*

Dal vissuto al pudore il passo non è né lungo né sbagliato. La consequenzialità di Limone non è di corto respiro. Se non si ferma nel contestare qualsiasi pretesa all'insegna dell'*ipse dixit*, egli non manca di cimentarsi nell'indagare anche alcuni temi attinenti al proprio itinerario personalistico. S'impegna, per esempio, intorno alla tematica del pudore ancora una volta nella scia di Emmanuel Mounier il quale, in maniera diretta o indiretta, ha lasciato anche a questo proposito non pochi suggerimenti fecondi. Adoperandosi a pensare l'impensato delle categorie epistemologiche usate dalle scienze e, in particolare, dalla psicologia, Mounier aveva messo a fuoco questo problema ne *Il personalismo* e nel *Trattato del carattere*⁴⁰. Per lui si trattava di capire se la persona sia più di quella che appare o, meglio, se sia

³⁹ Giuseppe Limone, *La catastrofe come orizzonte del valore*, Monduzzi Editoriale, Milano 2014, p. 50.

⁴⁰ Emmanuel Mounier, *Trattato del carattere*, a cura di Giorgio Campanini, Edizioni Paoline, Roma 1982, p. 95 e p. 610.

più di quello che resta nello sguardo, anche in quello che potrebbero avere le ultrasofisticcate scienze in tutta la loro variegata gamma⁴¹. Ed ecco che, a sua volta, Limone dispiega l'analisi fenomenologica del pudore, di questo bisogno profondo e ineludibile osservando che, a ben vedere, esso impone una domanda speculativa, una sfida teoretica da rivolgere alle stesse scienze e alle loro specializzazioni, incalzandole a chiedersi se io persona mi trovo o no esaurito dal loro sguardo, che mi guarda sì in modi multiformi e penetranti, ma pur sempre dall'esterno. Posso, infatti, io essere interamente coesteso al repertorio dei dati che esse sono in grado di raccogliere ed effettivamente ottengono intorno a me? Evidentemente no.

Tante e tanto contrastanti spiegazioni della stessa psicologia, per esempio, sono fin troppo segnate da stereotipi interpretativi che riducono il pudore, fra l'altro, a sintomo di autocensura o a effetto di repressione interiorizzata. All'opposto, mentre se ne riscontra la presenza presso tutti i popoli e tutte le culture, si è giunti a sostenere che non il pudore è un'acquisizione, bensì l'impudicizia (Maurice Pradines). Restando la sua problematicità, la via per tentarne un approccio meno inadeguato non può sfuggire dal considerarlo un elemento essenziale all'identità della persona e al suo relazionarsi agli altri con la consapevolezza della propria dignità naturalmente modulata nelle mille forme dell'età, dell'ambiente e delle culture (Francesco Totaro).

Ciò posto, a sua volta Limone richiama il magistero del Platone del *Protagora*, il Vico del *De Uno*⁴², il Capograssi dell'*Attualità di Vico*, grazie al quale, con le dovute differenziazioni, si può intravedere una dimensione, per dir così, ontologica del *pudore* come una forma del sottrarsi della persona a una pretesa di conoscenza piena, cosificante e, pertanto, riduttiva⁴³. Proprio in Vico si fa largo un'idea di questo tipo quando, in opposizione a Hobbes, ricordando l'*homo homini Deus*, assieme alla pietà si appella al pudore. Certo esso ha da fare con la *questità* della persona e, perciò, con la sua refrattarietà a essere diminuita alla serialità di un fantoccio. Ma neanche basta prenderlo sul serio semplicemente per istituire le minime come le massime differenze fra le persone. È anche insufficiente considerarlo addetto semplicemente a consentire una zona di rispetto che nessuno dovrebbe invadere. Sarebbe ben misero quel personalimo che si acconten-

⁴¹ Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 68 e p. 103.

⁴² *De Uno. Universi Iuris Uno Principio et Fine Uno*, in *Opere giuridiche. Il Diritto Universale*, a cura di Nicola Badaloni, Sansoni Editore, Firenze 1974.

⁴³ Sulla questione del pudore in Vico, vedi anche le penetranti pagine di Giuseppe Capograssi, *Opere*, vol. IV, Giuffrè, Milano 1956, p. 397 ss.

tasse di questo. A tale scopo basterebbe forse già la denuncia del mondo totalizzante di Huxley⁴⁴. È vero che io sono il mio corpo, ma è anche, anzi ancora più vero, che io sono più del mio corpo.

Alla riflessione sul vissuto del pudore, Limone può anche far seguire quella sul vissuto del dolore. Dalla persona e quindi dalla sua dignità epistemologica, che concettualmente precede la sua dignità assiologica, proviene anche un'altra indicazione non solo fattuale ma parimenti epistemologica: il dolore. Nel dolore io non dico semplicemente che vivo o che penso o che dubito. Dico che io, ed io solo, soffro in questo momento: il dolore mi ritaglia nell'assoluta singolarità. La sua certezza mi appare più stringente di quella del pensare e del dubitare. Non c'è il soffrire, ma sono io a soffrire, sono io a patire, e di questo c'è poco da dubitare. Nel dolore c'è una straordinaria emergenza del mio essere coinvolto in un vissuto incastrato nel mio io, presso di me nella verità che più mi appartiene. Ed è lungo questo tratto di cammino che Giuseppe Limone incrocia Aldo Masullo e, a un certo punto, da parte sua, anche questi incrocerà lui: un incontro-scontro sul quale davvero vale la pena di trattenerci.

4. Interludio. Aldo Masullo tra paticità e nichilismo

Mi affretto subito a dire che, a mio parere, il discorso di Aldo Masullo esige d'essere preso sul serio e, a questo scopo, bisogna ben comprenderlo concedendogli qui un adeguato anche se modesto spazio per poterlo, nel caso, valutare correttamente⁴⁵. Insieme bisogna pure aggiungere che la distanza di Limone da lui riguarda non soltanto l'età, ma l'intero percorso filosofico e l'universo d'idee e di linguaggi fatti propri ed elaborati da Masullo lungo il proprio percorso speculativo. Non posso neanche sottrarmi a riconoscere a Masullo nei miei confronti una personale, gentile amabilità e, senza neppure una continua frequentazione, da lunghi anni l'apertura a un'amicizia di cui non posso non sentirmi onorato e a cui corrispondo come posso con cordiale, anzi affettuosa lealtà.

Da quanto sono riuscito a capire, Masullo è sì approdato alla teoria della "paticità", ma egli, alla fine l'ha modulata e inserita, in una sorta di nichilismo per così dire morbido e accattivante. Ed ecco una breve

⁴⁴ Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 12.

⁴⁵ Cfr. Aldo Masullo, *Struttura Soggetto Prassi*, Esi, Napoli 1962; Id., *La comunità come fondamento. Fichte-Husserl-Sartre*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1965; Id., *Il senso del fondamento*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007; Id., *Antimetafisica del fondamento*, Guida Editori, Napoli 1971; Id., *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Marietti, Milano 2000; Id., *Paticità e indifferenza*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2003; Id., *Filosofia Morale*, Editori Riuniti, Roma 2005, pp. 76-81.

anticipazione dell'esito finale. Ad una diagnosi disincantata della nostra situazione di post-modernità, contro il totalitario dissenso e l'inimicizia assoluta, contro la guerra come malattia dell'esistere, Masullo ha riattivato la nietzscheana "volontà di verità" in quanto "volontà di *consenso*", di *eros* e di grazia. Certo, questo freddo assaggio di poche parole potrebbe anche apparire sibillino, ma in qualche modo potrebbe riuscire pur sempre decifrabile se, armati di attenzione paziente, si tentasse di deciprarle seguendo alcuni tratti delle peregrinazioni intellettuali del nostro filosofo.

Interessato inizialmente alla struttura dell'esperienza e ai rapporti fra l'intelligibile e il sensibile, in seguito Masullo si è confrontato con la fenomenologia di Edmund Husserl e l'antropologia medica di Victor Von Weizsäcker. Scavalcando o, se si preferisce, rovesciando o, meglio ancora, superando i suoi primi passi filosofici, egli ha cercato di accordare questi due apporti e ha così preso atto che la coscienza non è qualcosa di pienamente trasparente a se stessa. Per intenderla in modo adeguato non si può risalire, come s'è fatto nella modernità filosofica, ad *apriori* formali, ma s'impongono degli *apriori* materiali, pertanto "patici" e, insieme, umanamente intersoggettivi.

L'errore del pensiero moderno, secondo Masullo, non è stata l'enfaticizzazione del "soggetto", bensì l'aver confuso il "soggetto" con la "soggettività"⁴⁶. Concepito in maniera idealistica, il soggetto è diventato l'ipostasi di un concetto. L'auto-identificazione, sempre rinnovata e temeraria del pensiero cosciente, viene indebitamente trasformata nella certezza di una identità necessaria; la relatività della coscienza vissuta viene caricata arbitrariamente di un valore assoluto.

Denunciato così per la sua "arroganza" il "soggetto" della modernità filosofica, Masullo mette a fuoco la "soggettività". E che cos'è questa per lui? Detto rapidamente, essa non è né più né meno che l'insieme di tutte le operazioni "cognitive" dell'uomo radicate nell'"affettività" ed elaborate in forme sempre più complesse, venendo a costituire il suo "vissuto". Si tratta del dispiegamento della capacità umana di "provare" e di "interpretare", che comporta l'"insopprimibile riferimento" di tutte le operazioni che ne derivano allo stesso operatore, cioè all'uomo stesso. Il vissuto del soggetto resta tuttavia in sé "difettivo". L'organismo umano è sì abitato dalla coscienza di sé, ma lo è assieme a modalità psicobiologiche e affetti-

⁴⁶ L'approdo di Aldo Masullo su questo tema è proposto in *Al di qua del linguaggio, il patire*, in Francesco Botturi, Francesco Totaro, Carmelo Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, Vita e pensiero, Milano 2002, riproposto in *Pantarei Tuttoscorre* <<http://tuttoscorre.org/aldo-masullo-al-di-qua-del-linguaggio-il-patire/26> Aprile 2014>. Le note cui si rimanda qui sono prelevate da quest'ultimo sito.

ve. Procedendo lungo un itinerario a suo modo coerente, Masullo esplora quindi le diverse dimensioni del vissuto, vale a dire cambiamento, tempo e prodursi di differenze all'interno di un campo strutturato e centralizzato. Il vissuto non è solo cognitività ma pure affettività, è esperienza di subire e avvalersi di qualcosa, in breve, comporta il "patico". Ne consegue che, allo scopo di superare l'idea del "soggetto" moderno, inteso come puro ente astratto e deprivato pertanto di vita concreta, Aldo Masullo giunge a comprendere la "soggettività" come flusso vivente e patico in cui fin dall'inizio è presente l'intersoggettività: solo così si diventa uomini fra uomini.

Il vissuto, continua Masullo, si esprime nel linguaggio verbale che, scaturendo sempre dall'interno della soggettività, rimanda a un "originario" non preceduto da null'altro che non sia lo stesso vissuto. Non c'è alcuna attività originaria pura, ma c'è solo il "pungente stimolo" dell'attività originaria, e questo è il dolore. Ne consegue che, da una parte, la soggettività non è un'ipostasi, non è niente di sostanziale, non è un simulacro metafisico mentre, dall'altra, c'è il vissuto che "non è altro che" la vita vivente, che si ripiega su se stessa grazie all'emozione nativa del cambiamento, l'irruzione traumatizzante della differenza, la contingenza subita del sé: "insomma, è l'assoluta 'attualità' della passione (non la 'presenza teorica, compromessa della verità)". Stando così le cose, a Masullo non rimane, tirando le somme, che concludere che la "vita vivente" è la stessa radice di ogni senso. La cosiddetta fine del soggetto o, si potrebbe aggiungere, la fine dell'"io moderno" che, prima di essere proclamata dalla filosofia contemporanea, l'ha da sempre decisa il dolore, il dolore fisico.

Ecco dunque la sequenza argomentata dall'amico Filosofo, che si può schizzare stringatamente così: al principio, da un qualcosa non meglio definibile che, come un "originario" ed essenzialmente "patico", scaturisce la soggettività. La "paticità" viene a costituire la radice di ogni attività cognitiva soggettiva, la quale appartiene alla vita vivente e si dispiega come vissuto attivato alla radice dal dolore. Da ciò scaturisce che, per Masullo, il soggetto della soggettività è, e non può non essere che radicalmente, anzi "assolutamente", patico.

Oltre al dolore accade anche il piacere: ambedue sono dei vissuti e, però, afferma Masullo, ambedue sono "non intenzionali". Questo significa che dolore e piacere appartengono sì alla soggettività, ma non ne fuoriescono come fossero "oggetti" esterni ad essa. Certo dolore e piacere si danno anche fittamente intricati con i processi intenzionali, cioè si abbarbicano a costituzioni oggettive, solidarizzano con intenzionalità oggettivanti. Il dolore e il piacere non fanno parte tuttavia della organizzazione intenzionale in cui si costituiscono gli "oggetti" provati, percepiti,

osservati. Noi sentiamo il dolore, proviamo il piacere, ma dolore e piacere “non sono che” la coscienza sofferente o la coscienza piacevole del corpo, che soffre di sé o gode di sé. In breve, il soggetto della soggettività “non è che” l’io, e lo è in quanto, nella irriducibile privatezza del suo vivere è assolutamente patico. Ma, se le cose stanno così, continua Masullo, l’io della vita cosciente “non è che” la vivente corporeità. Riprendendo le sue stesse parole, infatti, si è motivati a sostenere che per lui la coscienza “non è altro che” la stessa corporeità vivente e insieme vissuta; non è il puro logico, l’astratto soggetto, ma il *concreto patico*.

Riprendendo un’osservazione di Kant, Masullo conviene col filosofo di Königsberg che in noi la sensazione del piacere sarebbe legata alla temporalità, alla coscienza di lasciare lo stato presente, alla prospettiva di entrare in un futuro. Il tempo ci spinge dal presente verso l’avvenire, e non inversamente: questo soltanto può essere la causa del sentimento piacevole. Il piacere è il senso della propulsione della vita, il dolore lo è di un suo inceppo. Sempre dunque deve il dolore precedere il piacere: è sempre il primo. Neppure può un piacere succedere immediatamente ad un altro, ma tra l’uno e l’altro deve introdursi il dolore⁴⁷.

Sicuramente, continua Masullo, noi viviamo non soltanto sensazioni corporee come il dolore e il piacere, ma pure fantasie, umori e, più in generale, rappresentazioni di oggetti. Rimane tuttavia che unicamente il dolore è lo stimolo dell’attività, e lo è nella sua accezione più propria e più forte che è il dolore fisico. Masullo condivide pure con Leopardi l’ovvia esistenza dei dolori dell’animo e la convinzione che questi non siano mai paragonabili a quelli del corpo, ragguagliandoli secondo la stessa proporzione di veemenza relativa⁴⁸. Certo i dolori dell’anima sono dolori effettivi e non vaghe umoralità o narcisistici autocompatimenti, ma lo sono soltanto quando sono incarnati, vissuti nei tormenti del corpo. Anche due filosofi così diversi, Giovanni Gentile e J.P. Sartre, ricorda Masullo, finiscono per trovare espressioni quasi identiche a proposito del dolore. Gentile parla di «inafferrabilità del dolore». Sartre dichiara che «il dolore è totalmente sprovvisto d’intenzionalità»⁴⁹. In breve, la paticità, la coscienza coinvolta nel corpo, il corporeo patire, appartengono alla soggettività solo come un’insignificante accidentalità⁵⁰. Il dolore fisico rompe l’essenziale reciprocità del tu e del noi, nel pensare, nell’amare, nel gioire. Io e tu, noi

⁴⁷ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Ansicht*, BA 169.

⁴⁸ Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, 2479.

⁴⁹ Giovanni Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Laterza, Bari 1926, I, pp. 32-33.

⁵⁰ Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant*, Gallimard, Paris 1945, p. 393.

dialoghiamo; io e tu, noi ci amiamo; io e tu, noi godiamo l'uno dell'altro. Così ognuno di noi gode per il fatto che l'altro ne gode. Però tu non puoi intrinsecamente partecipare del mio dolore, cioè non puoi soffrirlo. Può farti soffrire solo la sua eco nel mio parlarne. Mai comunque soffri il mio dolore, bensì sempre il tuo e soltanto il tuo, generato dal tuo sapere che io soffro, ricacciato nella mia solitudine d'individuo, nel vissuto primitivo della mia 'anima' spogliata di relazionale ricchezza e di protettivo artificio semantico, assoggettandomi alla mortale ostilità di un potere, che estranea irreparabilmente il mio io dal tu e dal noi. Il dolore fisico è la potenza del patico, alla fine il supremo patico è la morte e, pertanto, la morte è la liberazione nel nulla, la dissoluzione nel nulla.

Per Masullo, il semantico in pratica diventa linguaggio, sebbene non direttamente: il patico e il semantico non comunicano, ma solidarizzano in un instabile equilibrio. Nella sfera del linguaggio parliamo con gli altri e con noi stessi. La corporeità vivente-vissuta ragiona tra sé e sé e, più ampiamente, nella circolazione linguistica. Si potrebbe persino parlare di "spirito", per Masullo, a patto che con esso s'intenda l'uomo in cammino, l'incessante fluire della comunicazione simbolica. In fondo la storia è la pungente comunità del noi. Lo stesso filosofare è frutto del consustanziale patico e lo è come "una irreparabile inquietudine". Il fatto del dolore non resta sigillato nell'incomunicatività del patico, del corporeo vivente-vissuto, all'interno dell'anima, ma solo una notizia ne trapela. Certo il dolore non può esser detto e tuttavia se ne dice. Quando c'è, non lo si dice, ma si dice che c'è. Il dolore è muto, non ha voce, né altro suono. Di esso tuttavia non si può non parlare. L'eco ne riempie i discorsi degli uomini e si diffonde nella sfera del semantico, invade lo 'spirito', suscita forti figure simboliche della cultura.

Masullo perciò ribadisce che, in un modo o nell'altro, anche per l'uomo "non c'è che" semplicemente il "patire". Senza dubbio si viene al mondo e si vive ma, come tutto sorge e anche tutto tramonta, si nasce, si vive e si muore, ma, alla resa dei conti, la vita dell'uomo si svolge nel "frattempo", fra il nulla e il nulla di uno srotolarsi dall'alfa all'omega del patire. Nell'"intanto" del nostro essere-al-mondo siamo e diventiamo affettività e cognitività, soggetti e soggettività, ma il nulla è il prima e il poi di ogni cosa, dunque anche di tutti e di ciascuno di noi.

Ed eccoci, di conseguenza, proiettati a fare i conti col nichilismo. Quando Masullo allarga lo sguardo alla cultura occidentale, riconosce di non essere un solitario pensatore marginale, ma un coerente interprete di questa stessa cultura nella quale il nichilismo non può e non deve essere considerato scandalo e reazione speculativa, ma l'effettivo esito patologico

di una peculiare dinamica storica. Si tratta, a suo giudizio, di un *nichilismo reale*, un sentirsi un nulla, una nientificazione del sé e del mondo. Tutto questo però suggerirebbe non tanto una discussione sull'essenza del nichilismo quanto, a suo giudizio, una esplosione di *stati di nichilismo*, cioè di "focolai nichilistici" accesi nella nostra estenuata modernità o, se si vuole, di "sintomi" della post-modernità affetta da una eredità nichilistica. La tecnologia e la velocizzazione del mutamento, l'accelerazione del quotidiano, il delirio di eventi puntiformi, mostrano l'istante senza ragione e il vuoto del presente, negano l'opera viva di mediazione tra futuro e passato: in breve, siamo nel profondo d'una crisi radicale. La potenza del dubbio si è trasformata nell'impotenza della negazione. Una forsennata decostruzione riduce ogni cosa e ciascuno alla negatività del caso, all'inutile spostamento di margini, insomma al nulla.

Proprio analizzando le evidenze di nichilismo, Masullo pensa di discernere che i motivi della scelta volontaria oramai non sono più considerati i valori di cui l'agente nello scegliere sia cosciente. La scelta non è per niente morale "in sé", ma è semplicemente naturale, e tuttavia viene vissuta dall'agente e interpretata come libera e vera, conforme all'appello di un "bene" che trascende l'effettualità, ossia come veramente libera e indubitabilmente potenza della volontà. Masullo sa bene e lo dichiara che tutto questo l'aveva diagnosticato Nietzsche, così come il filosofo della "volontà di potenza" aveva anticipato che, a ben vedere, non ci sono "fatti in-sé", bensì soltanto "interpretazioni". Sarebbero invece i nostri bisogni che ci fanno interpretare il mondo, i nostri impulsi e i loro pro e contro. La verità come conformità di pensiero, parola, proposizione, giudizi, secondo regole semantiche e sintattiche di codici convenuti non è che illusione, *non senso*.

Di conseguenza non ci sarebbero neppure fenomeni morali, ma c'è solo un'interpretazione morale di questi fenomeni. E se le cose stanno così, se cioè non ci sono fatti morali in sé ma solo interpretazioni, questo vuol dire che non ci sono fatti o azioni buone in sé, ma solo interpretazioni di fatti buoni e azioni buone con il seguito logico che non c'è verità in sé e bene in sé: c'è puramente l'interpretazione e l'interpretazione voluta, e voluta da una potenza di verità, che fa diventare una scelta *scelta di bene per me*. Si tratta di una scelta culturale che vale per-noi e per-noi soltanto. Così l'interpretazione morale, che l'agente dà del proprio comportamento nei confronti degli altri uomini e delle istituzioni sociali, è un comportamento vissuto con "il sentimento della potenza" ma anche e soprattutto come "volontà di verità".

Ecco dunque, secondo Masullo, il circolo del nichilismo, che cioè la verità è soltanto una pratica della volontà. Ma, se è così, la verità non è pro-

priamente verità: è semplicemente nulla. Se però la verità è solo un'interpretazione voluta, è solo la verità del volere, a sua volta, la verità è e rimane un'interpretazione. Insieme, la verità della volontà che vuole la verità è la verità che contraddice se stessa. Allora la natura, la vita, il pensiero, la morale con le sue norme sono il conferimento di senso e dunque di valore alle cose secondo-noi, per-noi. Riferire la morale alla coscienza sarebbe perciò l'interpretazione di un'interpretazione, "la valutazione, intenzionalmente vera ma effettivamente ingannevole che il pensiero dà alla vita valutante"⁵¹.

In una sorta di ebbrezza speculativa incalzante Masullo aggiunge che il circolo del nichilismo diventa ancora un più stretto di nichilismo compiuto. Se infatti la verità "non è che" una pratica della volontà e un'interpretazione, essa propriamente non è verità e, se la si volesse prendere come tale, si ridurrebbe pur sempre a un inganno. Dal che consegue che però si ha sempre a che fare con un'interpretazione che è un'interpretazione d'una interpretazione, allora non v'è e non vi può essere più neanche alcun punto di riferimento ultimo e dunque assoluto⁵².

Quindi Masullo, a quanto pare, solidarizzando con Nietzsche, non si accorge che asserire che non ci sono "fatti in-sé", bensì soltanto "interpretazioni", è e rimane un fatto: se questo asserire non fosse un fatto, semplicemente non sarebbe accaduto e, per conseguenza non ci sarebbero le tesi di Nietzsche. Se Nietzsche se la prendeva con il positivismo che sosteneva che non ci sono che *solo* fatti, e però dal canto suo dichiarava che non ci sono se non *soltanto* interpretazioni, rovesciava e confondeva ma non risolveva i problemi. Perché, per esempio, non si dovrebbe distinguere fra conoscere, comprendere e interpretare? Io posso *conoscere* che sia esistito un grande pittore chiamato Caravaggio, il quale ha fatto questo e quel dipinto, che ho visto e su cui mi sono documentato. Certo, studiando di più, posso aver *compreso* sempre meglio Caravaggio e che gli specialisti di storia dell'arte non sono tutti d'accordo fra di loro nell'*interpretare* questa o quell'opera del Merisi. Qualcosa di analogo accade pure nella letteratura, nella filosofia e in tanti campi del sapere umano. Perché dunque stracciarsi le vesti se si contesta il genio di Nietzsche e si operano distinzioni feconde e illuminanti, che aiuterebbero gli studiosi così come i filosofi che se ne vogliono giovare? Perché con lo scintillio di parole seducenti inebriare studenti di primo pelo e stupire folle di spettatori osannanti convincendoli che oramai s'intendono di filosofia scoprendo il messaggio di Nietzsche

⁵¹ Aldo Masullo, *Stati di nichilismo*, Paparo, Napoli 2013, pp. 89-90.

⁵² Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di Sossio Giametta, in Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), *Opere VIII.I*, ed. it., Adelphi, Milano 1975, fr. 7 [60]; Id., *Opere. Frammenti postumi 1887-1888*, VIII. II, fr. 11 [96].

come il più avanzato e liberatore?

E non fa così lo stesso Masullo quando poi si sceglie un proprio percorso nichilistico che, stante la sua fine saggezza, non coincide certo in tutto e per tutto con quello dello stesso Nietzsche? Egli parla infatti di “stati di nichilismo” e parla del nulla del nichilismo che, a quanto pare, non è se non una forma di nulla, caso mai contraddittorio in sé ed eventualmente possibile, anzi reale. Ma il nulla può mai avere forme diverse se è davvero nulla? Un nulla che non sia un niente, cioè non-ente, o piuttosto un non-essere, il nulla davvero nulla o nulla assoluto e non relativo, come fa ad esserci, e come se ne fa a parlare? Se il nulla lo si prende sul serio, o non lo si potrebbe dire o, se lo si dice, lo si potrebbe anche dire, ma dicendo che è non-essere. Ma questo sottrarre l’essere come presenza che non-c’è, dovrebbe spiegarsi anche che è un modo di dire per capirci, per affermare che la realtà è fatta di varie forme di contraddizioni. Ma bisognerebbe almeno accettare che si gioca anche con interpretazioni, le quali includono un qualcosa che in qualche modo si conosce, si comprende e quindi s’interpreta. Perché allora non riconoscere che si gioca con le parole “nulla” e “interpretazione” permettendosi dei pasticci logici, verbali e, quel che è peggio, anche in qualche modo reali? Chiudiamo anche questa parentesi, che richiederebbe almeno il ricordo di nomi come quelli di Parmenide, Platone e Aristotele; Agostino, Fredegiso di Tours e Tommaso d’Aquino; Kant, Bergson e Heidegger; Carnap, Severino e Sasso. Chiudiamo la parentesi rinunciando anche alla tentazione di aggrapparci per ora alle ultime parole del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein: “Di ciò di cui non si può parlare, bisogna tacere”, e torniamo a Masullo.

Procedendo per la sua strada, egli mette opportunamente in guardia dal confondere “la volontà di verità” intesa dal nichilismo nietzscheano con la verità nella sua accezione “formale” ossia come funzione della conformità dei giudizi, proposizionalmente espressi con le regole semantiche e sintattiche di un codice convenuto, quella, per esempio, per cui due più due fa quattro, la verità cioè. Ma non è il caso di domandare a Masullo se questa verità nella sua accezione “formale” e spiegata da lui come correttezza della corrispondenza di “certi segni a certi significati in un determinato procedimento logico-linguistico”, non vada compresa “anche” come corrispondenza alle “cose stesse”? Naturalmente anche qui non basterebbe una sfilza di nomi illustri che ci possiamo anche risparmiare, rimandando a qualsiasi buona enciclopedia filosofica. Non basterebbe qui neppure far cenno all’esperienza “scientifica” la quale, senza la corrispondenza alle “cose stesse”, non sussisterebbe, cioè non sussisterebbe neppure il mondo culturale umano, che è progredito dall’ascia al computer, dalla ruota al

viaggio sulla luna.

Qui, però, è da evidenziare che lo stesso Masullo si supera in una sorta di palinodia per la quale, dopo una *pars destruens*, una de-costruzione lucida e appassionata tanto da lasciar intendere una sua totale immedesimazione, abbozza pure una cauta *pars construens*, una sorta di ri-costruzione con la quale riconosce che la volontà di verità è in sé votata allo scacco, perché sarebbe una contraddizione in termini. Affacciatosi sull'abisso, quasi godendo della vertigine che induce, a un certo punto si ritrae opponendo che, no, la forma-del-morale è tuttavia coesenziale al modo culturale dell'esistenza. Tutto questo è però possibile in base a un complesso di condizioni problematiche come, per esempio, la sospensione della risposta motorio-pratica all'impulso e soprattutto il sorgere del processo comunicativo dell'intersoggettività originaria attraverso la quale, secondo la riflessione hegeliana, certo "non in modo naturale", e meno male, avviene il "salto" dalla natura allo "spirito"⁵³. L'interpretazione dell'agire come "volontà di verità" non è che una pericolosa malattia, "mania di dominio": quanto più sperimenta il suo inevitabile scacco, tanto più si avvita nel delirio distruttivo della guerra permanente⁵⁴.

Ancora, posto sempre nella scia di Nietzsche il problema dell'innocenza o non innocenza congenita all'umano, e optando per la seconda, Masullo rimanda al "mito" giudaico-cristiano della utopica dimora edenica e della caduta dell'uomo segnata dalla conoscenza del bene e del male e, pertanto, dal destino della mortalità e del dolore della conflittualità e della violenza immanenti alla condizione umana. Masullo argomenta così che non sono concepibili azioni assolutamente buone o assolutamente cattive. Tuttavia l'uomo è sì l'ente "più terribile", come dice Sofocle nell'*Antigone*, ma è anche quello che più inorridisce. Qualsiasi agire è nocivo, ma, buon per noi, la norma serve a farci nuocere nel modo giusto e a farci tollerare di non essere innocenti assicurando le coscienze della coscienza dell'agire⁵⁵.

Masullo osserva che in alcuni nichilisti si ritrova, mascherata, una divorante passione del sacro e una sacralizzazione dell'ateismo come suprema trasgressione. In essi, però, in tal modo si copre una operante ideologia della sovranità, una mistica del mistico senza Dio, cioè di una suprema autorità *super partes*. "Nell'ideologia della sovranità e dell'essenza normativa della morale, proprio il peccato, la penetrante sofferenza della colpa come empietà, inchioda il soggetto alla propria identità, addirittura lo costituisce

⁵³ Aldo Masullo, *Stati di nichilismo*, cit., p. 95.

⁵⁴ Ivi, p. 116.

⁵⁵ Ivi, pp. 103-105.

con l'interiorizzazione della maschera"⁵⁶. Per Nietzsche il soggetto è superfluo, non è per nulla un dato, ma piuttosto un inventato in sovrappiù, introdotto di soppiatto. È necessario dunque porre ancora dietro l'interpretazione l'interprete?

Verso la fine della sua scorribanda fra gli "stati di nichilismo", Masullo non si trattiene dal sostenere che, nonostante tutto, «il pensiero nichilista ha in sé medesimo le condizioni per sottrarre l'esperienza morale tanto alla voragine della mistica atea quanto al deserto della unidimensionalità naturalistica»⁵⁷. «Il potere interpretante frantuma l'unità mistica nel pluralismo della ragione ossia delle differenze interpretative e delle loro dinamiche relazioni, e lievita la piattezza dell'accadere nel poroso spessore delle trascendenze nei cui spazi l'ideale si distanzia dall'esistente e la necessità si assottiglia fino alla problematicità»⁵⁸.

Da anni Masullo sostiene una condizione metodologica fondamentale per la comprensione della soggettività. Si tratta della distinzione fra significato e senso. Il significato è il contenuto rappresentazionale definito dal suo posto in un sistema codificato di relazioni che appartiene alla sfera del comunicativo. Il senso invece è l'atto di vita ogni volta vissuto in un sentimento del sé, patito nel suo viversi e perciò incomunicativo, privatissimo e irriducibilmente solitario. Il significato è la dimensione semantica, l'oggettività storica istituita nella dinamica del commercio intersoggettivo; il senso è la dimensione patica, l'impartecipabile intimità⁵⁹.

L'uomo masulliano, materiato di patico, non è in sé e da sé attivo, può solo "sentirsi" soggetto attivo nel patire. Nel senso si annida la temporalità. Per esempio, una verità è temporale, precisa il nostro filosofo, non in quanto sia nel tempo, ma in quanto è il tempo, ovvero la sentita irruzione delle differenze, l'originario senso vissuto. Il senso è la carica patica di "qualsiasi" fenomeno di coscienza. Il sapere del senso vissuto non può essere se non in un senso vissuto, un fenomeno patico. Secondo Masullo, sarebbe ragionevole parlare dell'universalità dei valori, ma solo nel tessuto di quelle occasioni di libertà che col metaforico nome di appelli, inviti o provocazioni il suo amato Fichte genialmente propose nel dedurre il fondamento intersoggettivo della soggettività. Insomma, per Masullo, nell'uomo la pervasività del patico è totalitaria, niente le sfugge, non il soggetto, non la soggettività, non la volontà, non l'intelligenza, non la libertà. Non

⁵⁶ Ivi, p. 114.

⁵⁷ Ivi, p. 116.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 117.

è irrispettoso concludere che quando, per esempio, leggiamo l'opera di Dante, ascoltiamo la musica di Mozart, guardiamo la Sistina di Michelangelo, non soltanto noi, i fruitori, siamo patici, ma dovremmo pensare che quegli stessi creatori di quelle opere stupefacenti le hanno prodotte grazie alla potenza della loro paticità.

Sarebbe un errore grossolano, martella Masullo, affermare l'oggettività del senso. Il senso di vita maturerebbe qualora fosse alimentata e resa parlante dalle mediazioni dei significati culturali, che non esistono fuori del senso della vita. Queste mediazioni non si danno mai come puri spettacoli di verità, ma debbono sempre trovarsi coinvolte come connivenze d'azione nella concretezza del vissuto. C'è un'origine, una filiazione che ne deriva e quindi la genealogia che produce il riconoscimento perché c'è meno conoscenza che riconoscimento. La genealogia è l'ermeneutica dell'origine come fondamento, che proprio nel venire perduto fonda, ossia rende possibile. Il senso della vita è interpretazione soltanto se si auto-interpreta genealogicamente in una fondante con-sensualità cercando il con-senso. Il consenso pratico non è il consenso forte, è l'evento con cui sempre da capo al di qua di ogni storica databilità la soggettività intersoggettiva si costituisce: la soggettività è il sentirsi invalicabile singolarità vivente e tuttavia insopprimibile dipendenza dall'altrui vita: originaria eroticità in cui si radica la possibilità della esperienza morale forte, l'assoluta grazia dell'etica. In conclusione, secondo Masullo, il nichilismo, la sua personale versione del nichilismo, smaschera il volto vuoto del male e così offre all'uomo l'occasione della salvezza liberandolo alla "cultura del con-senso"⁶⁰.

Qualche critico, forse grossolano e violento, di fronte al pensiero di Aldo Masullo, manifestato negli ultimi suoi scritti e persino in diverse interviste di recente da lui concesse, nonostante lo scintillio delle formule e la passione affabulatrice, potrebbe anche accusarlo di offrire una fenomenologia dell'essere umano concreto semplicistica e, comunque, riduzionistica. In questo caso consiglieri al temerario censore di studiare con maggiore serietà e competenza l'intero percorso filosofico di Masullo e analiticamente vagliarlo prima di liquidarlo con troppo svelta supponenza. Intanto preferisco cedere di nuovo la parola a Giuseppe Limone, perché, in questa sede, a trattare di lui mi sono impegnato e perché a comprendere il suo pensiero mi sono alquanto trattenuto rendendo conto, di riflesso e in breve, di Aldo Masullo.

5. Giuseppe Limone e Aldo Masullo, un incontro-scontro

⁶⁰ Ivi, p. 121.

Di fronte alla posizione di Aldo Masullo, in particolare, dinanzi all'elogio della paticità e, prima ancora, affrontando la via di fuga salvifica da lui riposta nell'intersoggettività e nella cultura del consenso, Giuseppe Limone si pone una domanda a prima vista piuttosto semplice: sarà mai possibile diventare ciò che non si è, vale a dire diventare uomini fra gli uomini "unicamente" attraverso il rapporto con gli uomini? La risposta che si dà Limone è che, se fosse così, spinto alle sue estreme conseguenze il pensiero di Masullo potrebbe anche equivalere, in fin dei conti, al nietzscheano «divieni ciò che sei!». Si potrebbe certo anche acconsentire che senza dubbio si diventa uomini attraverso il rapporto con gli altri uomini, ma questo varrebbe soltanto se ciò è possibile che accada e, dunque, se già si è capaci di diventarlo. Tutto questo significa però che, paradossalmente, "io" sono già quello che sono e, insieme, non sono ancora quello che sono. "Io" trovo sì nell'altro l'attivatore di me, ma ciò perché, in qualche modo, anche se nelle semplici forme di ciò che all'altro potenzialmente corrisponde e risponde, in me c'è già dell'altro. Ma "chi" è questo "io" che afferma questo fatto se non la mia singolarità, ossia la mia persona?

Secondo Masullo il soggetto logico-linguistico (dell'"io penso, dunque io sono") non può pretendere di sostituirsi alla soggettività vivente, perché una tale sostituzione equivarrebbe di fatto al costituirsi di un'*ipostasi* o, se si vuole, un "chi", un qualcuno privo delle sue basi reali *patiche*, che sono necessariamente legate alla concreta soggettività vivente: vale a dire quella di un soggetto che non soltanto sia dinamico, ma che anche "subisca". Limone osserva a Masullo che, nel delineare la sua concezione filosofica, egli evita sempre, consapevolmente e accuratamente, di parlare di persona, pur mostrando talvolta convergente sensibilità con chi parla di persona. S'impone però di domandargli pure se la soggettività, che costituirebbe il flusso effettivo della vita, irriducibile alla sua disincarnata entità astratta (linguistico-concettuale), in testa a "chi" essa scorre. E, soprattutto, in testa a "chi" funziona la sua paticità? "Chi" è che soffre questo flusso della vita se, intanto, si premette che la paticità è inespungibile e costitutiva? E, in un tale succedersi di domande, si può o non si può incontrare la persona? Del resto, osserva Limone, non è un caso, che lo stesso Masullo, parlando di soggettività, talvolta faccia riferimento alla solitudine. Ma l'indicazione d'una soggettività intrinsecamente qualificata dalla intersoggettività e dalla solitudine può non riguardare la persona?

Ora, per sfuggire all'astrattezza logico-linguistica del soggetto, da una parte Masullo ricorre alla concretezza della soggettività come flusso patico, ma da un'altra parte, per sottrarsi all'astratta separatezza di ogni singolarità rispetto a ogni altra, egli ricorre alla soggettività vivente riconoscendo

in essa l'intrinseca intersoggettività. Stando così le cose, osserva Limone, ricorrendo alla soggettività vivente, certo si ottiene che la concretezza della singolarità ci guadagna a scapito dell'astrattezza logico-linguistica del soggetto ma, nello stesso tempo, l'appartenenza delle singolarità all'intero mondo vivente intersoggettivo si avvantaggia a scapito dell'astratta separatezza fra le singolarità. E allora non si rischia davvero di perdere quella singolarità concreta alla quale pur appartiene costitutivamente la vita e alla quale pur appartiene costitutivamente l'altro? E, alla fine, non si rischia di annichilire quella individualità umana effettuale che possiamo chiamare precisamente "persona"?

Certo, continua Limone, implicare nel proprio discorso la persona significa implicare ovviamente l'esistenza di un "chi". E, d'altra parte, ci si potrebbe anche rifiutare di parlare in termini di "chi", preferendo parlare soltanto in termini di "che cosa". Il "chi" però non è deducibile dal "che cosa". In tale situazione, per rifiutarsi d'implicare nel proprio discorso il "chi", bisogna allora avere anche il coraggio teoretico di negare a se stessi lo statuto del "chi" e il coraggio di negare agli altri lo statuto correlativo.

Tuttavia il soggetto logico-linguistico (l'"io penso, dunque io sono") non può pretendere di sostituirsi alla soggettività vivente, perché una tale sostituzione significherebbe di fatto il costituirsi di un'*ipostasi* o, se si vuole, un "chi", un qualcuno privo delle sue basi reali *patiche*, necessariamente legate alla concreta soggettività vivente: vale a dire quella di un soggetto che non soltanto sia dinamico ma che anche "subisca". Nel suo modello "patico" Masullo, secondo Limone, coglie il dolore come forma significativa e stringente del vissuto, che conduce a due figure d'inaccessibilità. A suo giudizio, da una parte, il dolore, in quanto vissuto, non avendo una propria *intenzionalità*, non riesce ad essere sguardo conoscitivo e, d'altra parte, lo sguardo conoscitivo non riesce ad accedere al dolore. Ne deriva che Masullo, mentre critica radicalmente la *riduzione* della soggettività alla *ipostasi* di un preteso soggetto logico-linguistico, rileva la reciproca inaccessibilità fra *paticità* e conoscenza⁶¹.

A questo punto m'intrometterei anch'io per sostenere, nello slancio impresso da Mounier, assieme a Limone e a proprio modo anche da Masullo, che, certo, è proprio del vissuto umano l'*ego cogito, ergo sum*, ma non si può assolutizzarlo e idolatrarlo com'è accaduto nella modernità; inoltre è e resta proprio del vissuto umano anche l'*ego patior, ergo sum* come scrisse Limone in *Tempo della persona e sapienza del possibile*⁶² e

⁶¹ Giuseppe Limone, *La catastrofe come orizzonte del valore*, cit., pp. 128-129.

⁶² Giuseppe Limone, *Tempo della persona e sapienza del possibile*, cit., *passim*.

suggerisce Masullo. È per me di particolare interesse che Limone critichi assieme a Masullo l'ipostatizzazione del soggetto logico-linguistico. Nello stesso tempo però Limone denuncia il fatto che l'appropriazione positiva della triade *linguistica* "io-tu-egli", che risale a Émile Benveniste, trasferita sul terreno di una semantica filosofica ha comportato anche in Masullo precise trasformazioni, mutilazioni, rinunce sul piano filosofico.

Per Limone l'uomo singolo è la persona e questa va pensata non solo nella sua universalità ideale, ma prima ancora nella sua concretezza storica ed effettuale, per istituire un pensiero adeguato alle massime e minime diversità di ogni persona da ogni altra e, fra l'altro, per consentire una zona di rispetto, come il pudore, da non invadere mai, così come per promuovere un atteggiamento specifico per il sofferente negli innumerevoli aspetti della sua vulnerabilità. Per Limone l'essere umano nella sua inalienabile *questità*, non è e non può mai essere mero oggetto strumentalizzabile per fini altri, ma è e deve essere sempre trattato come fine in sé e per sé, come centro profondo della fioritura di risorse e di autorealizzazioni. La persona non è solo bisogni, ma anche potenzialità, il che però significa che il pudore e perfino il dolore vanno pensati non solo in termini di rispetto, ma pure di speranza. Nella valorizzazione delle possibilità con la speranza si predispongono le condizioni concettuali, strutturali, assiologiche perché si schiudano varchi agli atti creativi della vita personale. Limone ricorda che per Mounier guardare l'altro come persona proibisce non solo di considerarlo e, nel caso, maltrattarlo come un repertorio di dati. Chi facesse così, dispererebbe dell'essere umano, facendone in concreto un assente⁶³. Guardare all'altro come persona significa, invece, "fargli credito"⁶⁴, attivando la speranza che il suo *novum* ontologico, in condizioni predisposte, si schiuda al possibile nuovo storico e così le sue virtualità si spalanchino alla concretezza del vivere.

In questo stesso fascicolo, in cui appare il presente intervento, il dialogo o, meglio, l'incontro-scontro fra Giuseppe Limone e Aldo Masullo continua ancora. Preferisco non aggiungere di mio altre annotazioni, a tal proposito lasciando ai lettori il gusto di scoprirne personalmente i tratti successivi. Naturalmente non si può pretendere qui di proporre in modo adeguato l'esuberanza delle riflessioni, elaborazioni, argomentazioni o rimandi di cui è prodigo Limone. Non è facile imbrigliare questo tutto ribollente in modo sobrio e sistematico, seguendo tutte le sue diramazioni: per esempio quelle teologiche su piste agostiniane, anselmiane o tomistiche,

⁶³ Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, cit., pp. 51-52.

⁶⁴ *Ibidem*.

o quelle filosofiche su alcuni sentieri kantiani, leibniziani, kierkegaardiani, senza escludere tornanti dostoevskjani e psicanalitici. Resta pure che per Limone non potrà mai essere sufficiente un'analisi dell'esperienza umana, per esempio, quella del pudore o del dolore compiuta in termini puramente epistemologici, senza provarsi anche a prolungare l'esercizio fenomenologico impostandolo in termini assiologici.

Fra gli altri, Limone rimanda, per esempio, a Giuseppe Capograssi, il quale osservava che la "Dichiarazione Universale" del 1948, rovesciando il rapporto fra sovranità e diritti individuali, costituiva un progresso etico cruciale, anche se gli Stati firmatari fossero stati ad essa ipocritamente indotti dalla percezione di una pubblica opinione mondiale al cui giudizio si sentivano sottoposti. Da allora il termine persona ricorre sempre più nelle Costituzioni, nelle Convenzioni, nelle Dichiarazioni di ogni genere. E quello che accadde nel 1948 non è forse la scoperta dell'antico e forse già implicato, oltre che nella teologia cristiana, in qualche modo anche nell'antico *Jus*? Così Limone non si sottrae neppure alla sfida di pensare il personalismo nelle forme del giuspersonalismo.

Per avviare un'ulteriore esplorazione fenomenologica, Limone ricorda nuovamente Pietro Piovani, per il quale la persona *est* in quanto *deest*, vale a dire è in quanto manca di qualcosa, è difettiva e insieme cosciente di mancare, e perciò è relazione e bisognosa di relazione, fragile e oscuramente cosciente della sua condizione. La persona non è un atomo irrelato e propriamente non ha relazioni: è relazione, e non è pensabile al di fuori delle sue relazioni, realtà queste a prescindere dai rapporti in cui vive, dai gruppi cui appartiene, dalla cultura in cui opera, dalla storia in cui si trova a vivere e operare. Così la persona è anche cura: in me, ne va dell'altro; nell'altro, di me. Anzi è proprio la cura che fa riuscire la persona a realizzare il meglio di sé, caricandosi dell'altro da sé soprattutto se questi è il piccolo, l'emarginato, l'escluso.

Come le scienze stesse sperimentano e attestano, osserva Limone, un uomo muore non solo per mancanza di cibo, ma di relazioni. E, d'altra parte, egli aggiunge, la dimensione costitutiva della relazionalità si coglie non solo sul piano sincronico – nello spazio – ma, insieme, su quello diacronico – nel tempo. La persona, infatti, è in una trama di simmetrie di cui nemmeno si avvede, nel tempo cerca tracce d'altri e semina tracce di sé. Si fa fecondità di tracce proprie (atti, opere, figli, ricordi, scritti, documenti d'arte, il proprio medesimo nome), mentre tale fecondità genera un comportamento simmetrico, una spinta profonda a un'ermeneutica delle tracce altrui (atti, opere, figli, ricordi, scritti, documenti d'arte, i nomi altrui). È la storia della civiltà, di cui, nella sua tessitura profonda, è segnale la pietà.

Nelle parole come nei suoi testi Limone è coerente con se stesso nell'insistere sempre daccapo che la persona è la nuova misura, la pietra d'inciampo scartata da troppi costruttori di teorie, e la sua nuova apertura a un inedito modello di conoscenza resta il modello irriducibile a qualsiasi sistema (istituzionale, politico, etico, teoretico, concettuale) che pretenda di attanagliarla, consapevolmente o inconsapevolmente, in una totalità misurante e soffocante. Egli ricorda talvolta che Mounier, in passaggi diversi della sua opera, ha ripetuto che non si deve chiudere troppo presto il covo dei problemi⁶⁵, al contrario bisogna riuscire a far traboccare il singolare fino all'orizzonte dell'universale⁶⁶, guardando alla persona non come a una cellula ma come a un vertice da cui partono tutte le vie del mondo⁶⁷ e annota che, a osservar bene, questi non sono altro che tre modi diversi di alludere alla linea metodica del giudizio riflettente per il quale, come sopra si è accennato, egli ha rimandato al Kant dell'estetica, piegandolo però al proprio approccio personalistico.

Sempre secondo Limone, ci sono stati e ci sono molti filosofi a cui non è riuscito di pensare la filosofia rigorosa di Emmanuel Mounier come filosofia. A suo giudizio se lo sono impedito perché, all'interno di certe griglie concettuali, il personalismo del grande francese sembra non aver conseguito il passaporto per entrare nelle coordinate dei predefiniti e, nel caso, supponenti protocolli teoretici. Forse a questi filosofi si dovrebbe e potrebbe dire una buona volta – in nome del personalismo di Mounier e in nome di un pensiero che sappia andare oltre quello stesso pensiero – ciò che una volta ha scritto il comico Groucho Marx ai notabili del suo mondo con un celebre aforisma: «Non posso accettare il vostro invito a entrare nella vostra Associazione, perché non posso accettare di far parte di un'Associazione che mi accetti come suo associato»⁶⁸.

Ma c'è un ulteriore snodo teorico su cui Limone vorrebbe richiamare l'attenzione. Ci si potrebbe e dovrebbe, infatti, anche domandare quali possano essere i presupposti di una fondazione teoretica, ovvero se, per un discorso come quello da lui ambito, occorrerebbe la ricerca di una fondazione trascendentale. Limone però crede di dover rispondere di no. A suo giudizio, bisognerebbe avere il coraggio di andare oltre una mera fondazione trascendentale considerata per lo meno in senso classico. Forse, su

⁶⁵ Emmanuel Mounier, *Che cos'è il personalismo*, cit., p. 44.

⁶⁶ Ivi, p. 43 ss.

⁶⁷ Ivi, p. 14.

⁶⁸ Giuseppe Limone, *Che cos'è il giuspersonalismo? Il diritto di esistere come fondamento dell'esistere del diritto*, Monduzzi Editoriale, Milano 2015, p. 221.

questo punto, si può tesoreggiare un'illuminante comparazione suggerita da Émile Benveniste sulla base delle sue analisi di linguistica indoeuropea. Questi si è infatti domandato se fra il latino *fides* (fiducia), il gotico *bēidan* (attendere) e l'antico slavo *běda* (costringere) ci possa essere una vicinanza e, nel caso, come sia semanticamente designabile. La risposta di Benveniste inclina per la positiva istituibilità di un sentiero di collegamento: «... Si può dunque immaginare» – egli dice – «che il rapporto fra *bēidan* e *baidjan* sia analogo a quello fra il greco *peithomai* “fidarsi di” e *peithō* “spingere qualcuno a obbedire”». Questo vale anche per l'antico slavo *beda* “costrizione”⁶⁹. Accogliendone specifiche suggestioni teoretiche, potrebbe qui dirsi, secondo Limone, che fondare è fidarsi; fidarsi è fondare⁷⁰. Ora, a ben osservare, lo stesso teorema di Gödel, in quanto nega la possibilità di un sistema che possa costituirsi come metasistema di ogni possibile sistema, apre un varco s-fondazionale a una libertà. In questo senso, l'infondabilità di ogni sistema formalizzato – l'inaffidabilità radicale di ogni fondamento detto che si ponga come ultimo – può essere una paradossale apertura, sul versante del fondamento, a un orientato vissuto di adesione. Così il trascendentale umano si rivela paradossalmente come l'infondabile fondante, come la necessaria infondabilità che è pur chiamata a fondare, legandosi a una profondità che continua ad ascoltarsi e a criticarsi, a interrogarsi e a interrogare.

Ma ecco che Limone apre anche alla considerazione che la dignità della persona è sia ontologica, sia onto-epistemologica e, perciò, di conseguenza, la persona viene a collocarsi al centro del tutto. Ma, se le cose stanno così, come può non suscitare scandalo dover prendere atto che, per tante scienze come, per esempio, per la scienza economica, in relazione al tutto di cui fa parte, la persona rappresenta semplicemente un'unità umana numericamente aggiunta e, pertanto, seriale e dunque marginale? Al contrario, se si trasferisce la singolarità dell'individuo umano sul piano etico-religioso, osserva Limone, la dignità onto-epistemologica della persona, lungi dall'essere secondaria, acquista una paradossale centralità. Lo s'intravede, fra l'altro, nella parabola evangelica della centesima pecorella di cui va in cerca il pastore, mentre lascia provvisoriamente da parte le altre novantanove. Non resta allora che concludere con Limone che la dignità onto-epistemologica precede e pertanto esige anche quella assiologica della persona come tale per quanto questa sia effimera e fragile, ma è e resta

⁶⁹ Émile Benveniste, *Vocabolario delle Istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 2001, vol. I, p. 89.

⁷⁰ Sul punto vedi Giuseppe Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, cit., pp. 165-166.

pur sempre unica e, di conseguenza, tanto necessaria quanto universale. Questa persona qui (che sono io, sei tu, è lui, è lei, siamo noi, siete voi, sono loro) è, alla resa dei conti, un assoluto relativo perché relazionato, in breve un ossimoro vivente.

Il versetto evangelico «ama l'altro come te stesso» costituisce per Limone una trascrizione etico-religiosa dell'idea di persona. A suo giudizio, questa espressione può essere considerata come la forma non solo assiologica, ma semplificata, di una formulazione epistemologica più complessa così esprimibile: «considera l'altro così come tu consideri te stesso, e così come lui considera se stesso» o, in altre parole, considera l'altro come necessario a se stesso, cioè come importante e insostituibile. Qui la doppia necessità di te a te stesso e dell'altro a se stesso apre alla possibile comparazione analogica, che esprime la necessità dell'altro a te stesso e di te all'altro. Si tratta di una distinzione che è al tempo stesso una comparazione. Può distinguersi infatti, in un'ottica comparativa, tra quella che assume come centro prospettico la persona e quella che assume come centro prospettico l'individuo.

Non si dispiaccia Limone se, in una sorta di conclusione aperta, mi permetto di giocosamente elogiarlo come pacifico ribelle permanente, acrobatico pensatore paradossale, razionale poetico teoreta. Se lui mi accettasse, oserei dichiararmi suo familiare compagno di strada senza parallelismi obbligati e con lui sodale nella libertà di convinzioni profonde. E tuttavia proprio perché Limone non è costringibile in nessuna conclusiva "definizione" ma, nel caso, solo designabile con qualche corretta, ma pur sempre insufficiente caratterizzazione opportunamente formulata all'insegna del paradosso, mi permetto di porgli un paio di domande proprio dopo aver confermato che, a mio parere, la sua aspirazione radicale e insistita è testimoniare, argomentare, elaborare la singolarità, l'unicità, l'insuperabilità o, come lui stesso dice, la *questità* della persona, resistente a qualsiasi illusorio tentativo di contrarla, serializzarla, soggiogarla abusivamente, distruttivamente.

Desidero, infatti, porgli anche qualche questione sempre concernente le sue sontuose analisi dell'idea di persona. Se non sbaglio, si tratta d'interrogativi da lui accantonati, o talvolta sfiorati, o forse anche implicati ma, che io sappia, non adeguatamente esplicitati e tematizzati, e sono la chiarificazione della libertà e il problema dell'eventuale immortalità di qualcosa che appartiene a quel qualcuno che chiamiamo persona. Si tratta forse di domande antiche o desuete, sconvenienti o lecite, proibite o consentite, sorpassate o ancora ipotizzabili in filosofia? Detto in altro modo, Platone e Aristotele, Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino, Pascal e Dostojew-

vski sono tutti dei vecchi sorpassati e illusi? Insomma il destino finale di tutte le persone e di ogni persona è necessariamente il nulla? Può bastare in filosofia cavarsela con una scrollatina di spalle e uno sguardo di commiserazione, se non di diprezzo?

Accennavo nel primo punto di questo “encomio ragionato” che non sono entusiastico dall’amicizia e ottenebrato dalla stima nei confronti di Limone tanto da parlare a suo proposito di gloria: lo ripeto, è troppo presto, lasciamo anche ai posteri l’ardua sentenza. Spero anche d’essere qui riuscito, almeno un poco, a testimoniargli la lode e a rendergli onore presentando il suo pensiero e, per quanto possibile, ragionandoci sopra. So bene però che soltanto chi leggerà con disponibilità, attenzione e pazienza queste pagine potrà, se vuole, formulare un giudizio o una opinione che, in ogni caso, gradirei conoscere.

ABSTRACT: The essay, starting by an encomium, analyzes the Giuseppe Limone’s *personalistic* thinking, decomposing the essential cores and pointing out the hallmarks. Moving from the idea of term *person*, the analysis reaches to interpret the truth of past and pain, highlighting the clash between the Aldo Masullo’s speculative concepts and the Giuseppe Limone’s philosophical perspective.

KEYWORDS: Personalism - Past - Pain - Truth - Giuseppe Limone’s thinking.

