

Filosofia e poesia come passioni dell'anima civile. La persona fra potere e memoria

di *Giuseppe Limone*

1. Verso un nuovo pensiero?

1.1. Premessa

Il nostro tempo, appreso col pensiero, incomincia, forse, ad aver bisogno di un nuovo pensiero. Dovrebbe parlarsi anzi, più che di un nuovo pensiero, di una sensibilità intelligente. Ma, per far maturare una tale sensibilità, l'attuale paradigma della conoscenza non basta più.

Ciò significa il delinearci di un nuovo orizzonte, in cui sono da considerare due mutazioni: una nel rapporto tra filosofia e scienze e l'altra nel rapporto tra filosofia e poesia.

1.2. Filosofia e scienza

Veniamo al primo rapporto. Come abbiamo più volte sottolineato a proposito del pensiero moderno, la scienza si è caratterizzata ed evoluta sulla base di due dogmi fondamentali: il primo è consistito nel separare i fatti dai valori, per consentire una concentrazione esclusiva sui fatti, pensati come sottratti a ogni possibile opinione; il secondo è consistito nell'occuparsi di comparti fattuali specializzati che si sono costituiti, a un certo stadio, come veri e propri compartimenti-stagno, esplorati nella loro autonomia e sulla base di un consapevole metodo unitario.

Questo percorso della scienza ha segnato un suo progressivo distacco dalla filosofia, la quale ha continuato, almeno fino a un certo punto, a caratterizzarsi per la complessiva unità della prospettiva da cui muoveva e per la perdurante sensibilità al mondo dei valori.

Anche la filosofia, però, a un certo livello del suo percorso, allo scopo di modellarsi sul rigore delle scienze, ha cominciato a vivere il problema di realizzare una distinzione accentuata in settori specializzati del suo dominio e una distinzione, altrettanto accentuata, tra il mondo dei fatti e il mondo dei valori.

Questa tendenza, pur avvicinando la qualità dello sguardo filosofico

a quella dello sguardo scientifico, non ha però mai cancellato le differenze di fondo fra l'uno e l'altro. I due sguardi, d'altra parte, hanno mantenuto la legittimità delle loro differenze, che si sono rivelate, così, salutari alla stessa scienza e alla stessa filosofia.

L'attuale tendenza della scienza a una progressiva rete di micro-specializzazioni e la sua tendenza a mantenere una rigida separazione tra fatti e valori incominciano, intanto, nel mondo contemporaneo, a determinare problemi nella stessa conoscenza scientifica, problemi che sono alla base della cosiddetta teoria della complessità. In questa nuova situazione, l'apporto della filosofia risulta indispensabile, forse decisivo.

La filosofia, di fronte alla frantumazione progressiva delle scienze, non può non porsi il problema di un pensare trasversale che, problematizzando lo sguardo delle singole scienze, ne faccia emergere domande e nuove possibili direzioni di risposta.

Ciò non basta, però. La filosofia, nel praticare questo pensiero trasversale, non può non collegarlo strettamente al problema dei valori umani, di cui è da sempre custode. In questa prospettiva, essa può scoprire daccapo ciò che è sempre stato alla sua origine: la sensibilità al mondo della vita da cui sorge la sua domanda. Si parla del mondo della vita umana e quotidiana, cioè dell'esperienza di ogni giorno e si parla, al tempo stesso, del mondo della vita non come altra categoria del pensare filosofico, ma come di un *pre-categoriale*, che si sottrae a ogni possibile oggettivazione, fondo originario di cui non può darsi concetto e da cui la domanda filosofica inevitabilmente sorge.

Non va trascurato, però, che nel realizzare il suo pensare trasversale, la filosofia non compie una pura azione di collegamento fra tessere. Non si tratta, infatti, di realizzare un mero approccio *inter-disciplinare*. Si tratta, invece, di compiere un percorso *trans-disciplinare*, che non esita a mettere in discussione le consolidate strutture scientifiche di partenza e da cui possono emergere nuovi corti circuiti e punti di vista.

In ultima analisi, l'approccio filosofico si caratterizza, rispetto allo sguardo scientifico, per alcuni tratti essenziali: la rottura dei comparti specializzati, il ritorno al mondo dell'intero, il metodo dell'auto-controllo epistemologico sul proprio percorso e il perenne collegamento col mondo della vita umana, da cui nascono le domande fondamentali. Uno scienziato può anche dimenticare, nella sua ricerca, il mondo della vita e della sua vita; un filosofo no.

Vorremmo compiere, in questo itinerario, innanzitutto, due passi: quello che riguarda il rapporto fra le scienze e quello che riguarda il rapporto fra le scienze e il mondo della vita.

Veniamo al primo passo. L'approccio transdisciplinare, provenendo dallo sguardo filosofico, può consentire, oggi, alcune scoperte fondamentali. Confrontando i percorsi che si sviluppano tra i vari campi di ricerca e ragionando intorno al dialogo che può propiziarsi fra le diverse esperienze scientifiche, può individuarsi un rapporto di reciproca convergenza fra quelle idee che rappresentano, nei diversi settori scientifici, centri nevralgici e strutture di svolta. Ciò significa andare alla ricerca di un lessico nuovo, col quale si miri a gettare ponti fra le intuizioni che nei diversi percorsi scientifici, pur avendo nomi diversi, rivelano una comune area di famiglia e una subliminale matrice di base.

Ogni scienza ha i suoi nuovi nomi, le sue nuove idee e i suoi nuovi crinali di svolta; ma – a uno sguardo attento – questi nomi, queste idee e questi crinali sono riconducibili a qualcosa, pur ancora sfuggente, che li accomuna. D'altra parte, non è da escludere che ciò che in una scienza è nata come nuova idea, possa trasmigrare nelle altre sotto forme e parole nuove, determinando altri effetti a cascata. Ne sono tracce importanti quelle parole che, migrate da un settore scientifico a un altro, proiettano in altri settori nuovi lampi di luce. Bisogna, nel dialogo tra le scienze, stare attenti alle parole usate, da ogni esperto, nell'ambito della propria competenza. Le parole di una disciplina possono, a volte, essere decodificate e ricodificate attraverso parole, pur diverse, presenti in altre discipline scientifiche. Ogni esperto deve farsi, in tale contesto, traduttore linguistico delle parole dell'altro nel proprio ambito disciplinare, propiziando e sollecitando nell'interlocutore con cui è in dialogo un simmetrico percorso. Potranno nascere, così, nuovi lampi di luce.

In questo senso la filosofia deve saper essere attenta al giacimento metaforico comune a cui le diverse esperienze scientifiche possono attingere o rinviare. È rinvenibile, infatti, nella storia dei percorsi conoscitivi, un giacimento metaforico comune che si pone come una grande biblioteca, a cui le ricerche attingono e a cui tornano continuamente a riapprodare. Un tale lavoro di collegamento e di ricomposizione, d'altra parte, è necessario *non* in una logica approssimativa, ma puntuale, che sappia essere attenta al rigore dell'invenzione e a quello della fluidità.

In questa luce, vanno certamente messi in questione i tradizionali confini fra le scienze umane e le scienze cosiddette dure. Ciò non per arrivare a una dissoluzione delle prime nelle seconde o delle seconde nelle prime, né per approdare a una sorta di neutro territorio condiviso, ma allo scopo di esplorare quella mobile unità vivente che tiene insieme il dialogo epistemologico e cognitivo fra le une e le altre, spostandone continuamente le interazioni e i confini.

In questa prospettiva, le teorie logico-matematiche dell'incompletezza e una filosofia della persona hanno molte più cose da dirsi di quanto si possa sospettare. In questa luce i paradigmi scientifici dei problemi diretti e dei problemi inversi, da una parte, e i modelli filosofici del giudizio determinante e del giudizio riflettente, dall'altra parte, hanno più cose da dirsi di quanto si pensi. Su questa medesima strada, possono rinvenirsi illuminanti affinità tra le analisi – proprie delle scienze dure – delle “condizioni di contorno” dei fenomeni osservati e la filosofia ermeneutica. Le idee e le parole, passando da un settore conoscitivo a un altro, aprono nuovi percorsi. Allo stesso modo, la più volte discussa teoria della complessità può rivelare abissali convergenze con la sensibilità al problema teoretico della persona.

Esploreando secondo questa logica di riconessioni e di ricomposizioni, si apre uno sterminato laboratorio di ricerca fra esperti di ogni settore. Questi possono trovare, così, sempre nuove occasioni di scoperte e di invenzioni, che hanno sul terreno lessicale un significativo terreno di elezione.

Veniamo al secondo passo (quello riguardante il rapporto tra le scienze e il mondo della vita). Oggi le scienze, percorrendo i loro specifici itinerari, rischiano di perdere il rapporto col senso della vita. Il formalismo concettuale e metodologico, nato dallo stringente bisogno che punta alla dignità dell'autonomia, rischia di separarsi dai problemi del vivere che a quei formalismi hanno dato alimenti, ragioni e storia.

L'innesto di una cultura filosofica in questo stato della questione significa un drastico ripensamento dell'intero universo delle scienze, ricollocandolo intorno al problema fondamentale del *perché* delle scienze, là dove il conato dei singoli percorsi conoscitivi deve perennemente rispondere al tribunale del vivere per il quale quei percorsi furono istituiti e sviluppati.

1.3. Filosofia e poesia

Veniamo al secondo rapporto del nostro itinerario, quello tra filosofia e poesia.

Il nesso fra le scienze e la filosofia non basta a esaurire il problema da cui siamo afflitti e da cui muoviamo. La filosofia, pur cercando il reinnesto delle scienze nel mondo della vita, rimane pur sempre su un terreno noetico, cioè puramente intellettuale. Nel paradigma intellettuale il mondo viene guardato con distacco rigoroso, come se il guardante non facesse parte del mondo di cui si occupa.

Diverso è lo statuto della poesia. Nel suo specifico sguardo, il rapporto col mondo nasce da quella emozione originaria che sorge a contat-

to con l'esistere. La poesia, in questo senso, è la perenne invenzione che riesprime – sempre daccapo – in forma di linguaggio la prima emozione verso l'essere.

Nel luogo della poesia accade, perciò, la sintesi cruciale fra emozione e linguaggio. L'emozione si incarna nell'unico linguaggio possibile, allo scopo di far risuonare un'altra emozione, quella di chi ascolta. Il linguaggio diventa, così, la carne di quell'emozione, toccando e facendo vibrare chi ascolta. Ciò significa che la poesia non solo trasmette, nel corpo del linguaggio, una emozione, ma la fa risuonare come *sorgiva*, come accadente *ora e qui*.

Nella poesia le parole riassaporano un significato nuovo, in cui si danno, come per la prima volta, un'emozione e un'idea. Tutti gli strumenti tecnici che la poesia volta per volta inventa (gli ossimori, gli spazi bianchi, le rotture ritmiche, gli spaesamenti, gli accostamenti inusitati, e così via) sono modi attraverso cui un'emozione e un'idea vengono riscoperte per farle esistere alla luce. Qui alle parole si apre un contesto inedito di resurrezione. È pressoché impossibile dire, davanti a una poesia che descrive o narra, se essa sta presentando un paesaggio esteriore per esprimere l'interiore o se, invece, sta inventando un paesaggio esteriore in cui proietta l'interiore.

Esistono, fra le parole e le cose, tanti modi di relazionarsi. C'è una poesia che muove dalle cose per arrivare alle parole e c'è una poesia che cerca, invece, di far risuonare nelle parole stesse il farsi largo di ciò che ancora non è stato pensato o non esiste. Per altro verso, esiste una poesia che si sforza di inventare, attraverso le parole, prospettive nuove sulle cose. In ogni caso, la poesia muove da parole in cui risuona, come per la prima volta, un'emozione, a cui soggiace, pur invisibile, un'idea.

Lungo questa strada, può scoprirsi che non è vero che la poesia sia idrofoba al pensiero. Dentro la poesia abita sempre un'idea, che si è fatta emozione, dando spazio – attraverso il linguaggio – a un'emozione intelligente. In questa prospettiva, si presenta certamente forzata la posizione di Platone contro i poeti. La polemica condotta da Platone contro i poeti, infatti, è legata all'idea che la poesia, in quanto copia della copia, è mera immaginazione priva di *logos*. Ciò non è vero, soprattutto quando si incontra la grande poesia. E, d'altra parte, anche quella di Platone è grande poesia.

La poesia è la più povera e la più ricca delle arti. Essa non è la pittura, la scultura, l'architettura, la musica. Non ha pennelli, né scalpelli, né strumenti musicali, né colonnati, né orchestre, né sale. Non vanta promotori di visite a monumenti, né organizzatori di mostre, né sponsor di sfilate d'onore. Non è finanziata da committenti, né è destinata a visitatori. È fatta di sole parole, quelle della vita quotidiana: friabili, deperibili, usurate. Proprio per questo,

non è solo l'arte più povera, ma la più difficile. Non può essere acquistata o venduta. Può viaggiare su strisce di carte vaganti. Non ha prezzo e non ha mercato. Nessuna forma originale ne può riservare a privilegiati un qualsiasi valore venale. Eppure, la poesia contiene tutto ciò che sembra non poter contenere, e altro ancora. È la lanterna magica più avveniristica e la borsa di Mary Poppins più antica. Apre ai viali dell'immaginazione, alle musiche impercettibili e interiori, alle architetture dei pensieri, ai vertici degli universi, ai brividi inarrivabili delle profondità. La poesia, mentre si esprime con le parole di tutti i giorni, è immagini, idee, ritmi, pensieri, danze di righe, pause, spazi bianchi, musicalità. Crea mondi immateriali in poche righe. Scava nelle parole per farne emergere nuovi significati innocenti. Occorre, però, uno speciale udito per discendere alla scala dell'auscultazione. La poesia ha bisogno di silenzio e di attesa. Di un raccoglimento che precede e di una risonanza che segue. È pane degli angeli, che non si compra al mercato.

La poesia è povera e ricca, ma nel senso che è la sua povertà a essere ricca e la sua ricchezza a essere povertà. La sua povertà irradia tutta la sua ricchezza e la sua ricchezza è tutta asciugata nella sua povertà. Una poesia non vive solo di immagini e musiche. Nel suo corpo linguistico si è fatta largo un'idea originale, che ha bisogno di farsi storia interiore. La poesia è l'intero della vita che si fa emozione e l'emozione che condensa nel suo linguaggio quell'intero.

In questo senso, è fallace la contrapposizione rituale – troppo rituale – tra filosofia e poesia. Se è vero infatti, che la filosofia è intelligenza vivente, e quindi mai del tutto separabile dal mondo dell'emozione, la poesia è emozione intelligente, che si è fatta linguaggio, trovando in esso il *sonar* specifico per arrivare alle altrui emozioni intelligenti.

È possibile vedere il rapporto tra filosofia e poesia anche in altra luce. Sia la poesia che la filosofia appaiono come un mosaico di parole, che può essere guardato secondo due coppie di criteri strutturali. Veniamo alla prima coppia. Questo mosaico, da un lato, apre lo spazio a un mondo di idee, di emozioni e di esperienze prima del loro stesso costituirsi; dall'altro lato, indica idee, emozioni e cose come già costituite. In questo senso, questo mosaico di parole è caratterizzato da uno spazio *inventivo* e da uno spazio *indicativo*. Nel primo spazio, le parole tendono a fare largo a ciò che ancora non c'è; nel secondo spazio, tendono a indicare ciò che è già costituito. Passando alla seconda coppia di criteri strutturali, può osservarsi che questo mosaico di parole, da un lato, contiene elementi determinati a cui fa riferimento e, dall'altro lato, evoca – in associazioni libere – idee, emozioni ed esperienze senza circoscrivibili confini. In questo senso, le parole vivo-

no in uno spazio *determinativo* e in uno spazio *evocativo*. In base alla prima coppia di criteri strutturali, quell'insieme di parole fa emergere qualcosa che prima non c'era e/o indica qualcosa che già c'è; in base alla seconda coppia, quell'insieme di parole determina qualcosa di definito e/o evoca qualcosa che non può essere preventivamente circoscritto. La poesia tende a far emergere più che a indicare e tende a evocare più che a determinare, mentre la filosofia sembra fare l'inverso. Ma si tratta di prevalenze che non costituiscono esclusioni, perché anche la poesia indica e determina, così come anche la filosofia fa emergere ed evoca. Poesia e filosofia, perciò, attingono in modo diverso a tutte le fonti dell'interiorità e al loro plurale modo di farsi linguaggio.

Non è un caso che la grande poesia – e la grande poesia antica – viva, nel proprio nucleo più segreto, un rapporto con un pensiero. La poesia di Leopardi, di Foscolo, di Manzoni, di Goethe, di Shakespeare, di Donne, di Dante, di Lucrezio, di Pindaro, di Parmenide, di Esiodo, di Omero è pregna di pensiero.

Sia la filosofia che la poesia si danno nella forma del linguaggio. Anche se diverso ne appare il ruolo. Nella filosofia il linguaggio mira, al suo limite, a essere vetro trasparente che trasmette il *logos*, il pensiero; nella poesia il linguaggio mira, al suo limite, a essere massa linguistica che fa risuonare un'emozione.

Né il linguaggio per la filosofia, né il linguaggio per la poesia riescono ad essere soltanto ciò che intenderebbero essere. Il *logos* della filosofia, facendosi linguaggio, non può mai ricondursi a un puro *logos* trasferito in trasparenza: l'ermeneutica ne è testimonianza. E, d'altra parte, l'emozione della poesia, facendosi linguaggio, non può mai ricondursi a pura emozione risonante: ne è ancora una volta testimonianza l'ermeneutica.

Ciò, in altri termini, significa che nel linguaggio del *logos* vibra qualcosa che non è puro *logos*, così come nel linguaggio della poesia vibra qualcosa che non è solo emozione. Nel *logos* della filosofia vivono un'emozione e una relazione; nell'emozione della poesia vivono una risonanza e un'idea. Il linguaggio è il corpo fono-visivo in cui, nel primo e nel secondo caso, questa doppia cittadinanza si consuma.

Non va trascurato che nel linguaggio della poesia, insieme con la semantica delle parole, operano altri strumenti per esprimere l'evocazione e l'emozione: le immagini, i contrasti sonori, il ritmo, i voli arditi della fantasia, lo spaesamento dei contesti linguistici per ringiovanire le parole, e così via. E, d'altra parte, nel linguaggio della filosofia, oltre alla semantica delle parole, altri strumenti tendono a raffinare il discorso del *logos*, come ad esempio il ricorso al giacimento di un lessico, tecnicamente perfezionato,

a cui è approdato il lavoro di una storia e di una comunità di studiosi. Uno stesso testo può avere, talvolta, risonanze poetiche e filosofiche, pur se attraverso percorsi diversificati. Si pensi a Dante che scrive: « la bocca sollevò dal fiero pasto/ quel peccator forbendola a' capelli/ del capo ch'elli avea di retro guasto. / Poi cominciò: " Tu vuo' ch'io rinovelli / disperato dolor che 'l cor mi prem / già pur pensando, pria ch'io ne favelli. / Ma se le mie parole esser dien seme/ che frutti infamia al traditor ch'i rodo, / parlar e lagrimar vedrai insieme. /...» (*Inf.*, canto XXXIII, vss 1-9). Qui il ritmo serrato e le straordinarie allitterazioni dei suoni (si vedano, solo per un esempio, le esplosioni delle labiali in «la bocca sollevò dal fiero **p**asto/ quel **p**eccator **f**orbendola a' **c**apelli» e l'arrotarsi delle liquide e delle dentali in «che frutti infamia al traditor ch'i rodo») esprimono la forza contratta delle emozioni, ma ciò non impedisce al mosaico di quei suoni di farsi portatore di un *logos*, anche molto profondo e accidentato. E quando lo stesso Dante, nell'ultimo canto del paradiso, presenta la preghiera di san Bernardo alla Vergine (*Par.*, XXXIII, vss. 1-6), la cadenza solenne dei versi e la forza degli ossimori sono capaci di mantenere, al tempo stesso, un alto tasso di emozione evocativa e un alto livello di filosofia e di teologia.

Certo, in linea generale, lo stile filosofico e lo stile poetico sono cose ben diverse. La filosofia è, nella forma del linguaggio, un *pensare*, mentre la poesia è, nella forma del linguaggio, un *fare* (un fare *produttivo*): un fare produttivo concentrato in un dire *performativo*. Si intende qui dire che in quel pensare si trasmette un *logos* e in quel fare un'emozione. Ciò comporta movimenti linguistici diversi. Dove la poesia, per evocare, confonde, la filosofia, per determinare, distingue. Dove la poesia dice attraverso quell'*attrarre* che si apre nel *manicare*, la filosofia dice attraverso quel *catturare* che si compie nel *nominare*. La poesia dice soprattutto attraverso i vuoti con cui aspira, la filosofia soprattutto attraverso i pieni a cui apre. Anche qui, si tratta di prevalenze e non di connotati esclusivi. Ciò, pertanto, non toglie che un testo poetico possa avere un suo tasso di filosoficità e un testo filosofico un suo tasso di poeticità. In questo caso, il pensare filosofico trasmette, anche a sua insaputa, una vibrazione emozionale, mentre il fare poetico trasmette, ancora a sua insaputa, la filigrana di una visione del mondo e un'idea. Ne sono straordinari esempi anche alcune prose poetiche, ad alto tasso filosofico. In questi casi speciali accade un miracolo stilistico che può dare a pensare: nel testo filosofico si esprime un paradigma noetico che va oltre i suoi limiti, praticando e trasmettendo emozione, mentre nel testo poetico si dà una tessitura emozionale che va, anch'essa, oltre i suoi limiti, praticando e trasmettendo pensiero. In questa prospettiva, la filosofia si rivela la più poetica fra le scienze e la poesia la più filosofica fra le arti. Nei

casi speciali sopra individuati, perciò, possono scoprirsi i caratteri di un più complesso modo di porsi nei confronti del reale, al cui interno forse è riconoscibile l'embrione di un nuovo paradigma, in cui si incrociano, da un lato, un pensare e un fare e, dall'altro lato, un insieme di idee e un'emozione. Si tratta di un paradigma che noi chiameremmo, in modo abbreviato, empatico.

1.4. Filosofia, poesia, comunità

Ma questa filosofia e questa poesia – questa emozione intelligente e questo pensiero emozionante – sono sempre radicate in una comunità, perché è nella comunità che si dà il luogo originario dell'essere-insieme. Non si dice, qui, *comunità* nel senso generico di società, ma in quello, più specifico, di quell'*essere insieme* concreto nel quale in ognuno ne va in qualche misura dell'altro. Prima dello Stato e a prescindere dallo Stato, esiste quel luogo originario del pubblico che è la comunità civile. Qui il civile indica semplicemente l'essenza stessa della comunità, costituendo perciò, della comunità, solo un'aggettivazione pleonastica. La qualificazione "civile", attribuita a questa comunità, viene impiegata soltanto per intendere che non si tratta della comunità nel senso più ristretto di comunità religiosa o militare, o d'altro tipo. Può esserci una società senza Stato, non una società senza comunità. In questo senso, va precisato che è fallace la contrapposizione esaustiva tra *pubblico* e *privato*, con la quale si intende che il pubblico sarebbe rappresentato soltanto dallo Stato e da enti para-statali, mentre le persone e i gruppi di persone sarebbero da assegnare, per residualità definitoria, al privato. Si tratta di una contrapposizione ormai ben consolidata, ma generatrice di una invisibile e pericolosa distorsione. Le persone e i gruppi di persone, infatti, in quanto esprimono l'appartenenza alla comunità e la sensibilità a ciò che è comune, sono, insieme con la comunità di appartenenza, il primo luogo del pubblico, alimenti veri del proprio essere in comunità. In questo essere in comunità la filosofia e la poesia, lo sappiamo o non lo sappiamo, sempre sono radicate. Può esserci, certo, una poesia *direttamente* civile e una filosofia *direttamente* civile, ma esse sono civili – cioè comunitarie – anche quando non lo sanno, perché traggono i loro umori più profondi dall'*essere-insieme* in cui sono radicate.

In questa prospettiva, sempre l'attività filosofica e quella poetica affondano il loro essere in una passione, che è passione civile in quanto vive di una comunità e in una comunità.

Può certamente accadere che una filosofia dimentichi il suo radicarsi

in una emozione e che una poesia dimentichi il suo radicarsi in una percezione del mondo, così come può certamente accadere che la poesia e la filosofia dimentichino il loro radicarsi in una vita comune, ma ciò non significherà mai che questa filosofia e questa poesia non possano essere studiate anche alla luce delle loro idee-emozioni e alla luce delle risorse che da quell'essere insieme traggono gli umori.

1.5. La persona

Non può pensarsi, d'altra parte, a una vita di comunità senza pensare a quelle esistenze singole e concrete che di quella comunità sono le componenti imprescindibili, cioè le persone. Una comunità vista senza le persone è folla o massa, così come le persone senza comunità sono individui, cioè astratti geroglifici intellettuali.

Per avvicinarsi a questo essere della comunità e a questo essere delle persone occorre, ancora una volta, un Logos. Anzi, un nuovo Logos, che sappia essere, in modo distinto e intelligente, filosofico e poetico.

1.6. Persona, potere, memoria

Che cos'è mai questa singolarità sussistente che si esprime nella comunità? Uno dei modi per capire che cosa è implica l'interrogarsi sulle sue forme di espressione. E le persone si esprimono, innanzitutto, nei movimenti di ripiegamento e di espansione. In questi movimenti ogni persona si decentra e in sé si concentra.

Molti sono i modi con cui una persona, nel suo esprimersi, si raccoglie e si espande. Uno dei luoghi più indicativi di questo bisogno è il potere.

Ogni persona cerca, alla sua scala, di espandersi e di conservarsi nelle sue relazioni. Molto spesso, d'altra parte, una persona, decentrandosi nei suoi rapporti sociali, cerca di costituirsi e conservarsi in relazioni di potere, in cui sottomette e si afferma. La stessa cosa fa la persona quando, nel ripiegare su di sé, cerca di immunizzarsi rispetto a qualsiasi rapporto con l'altro. Nella prima forma, è l'espansione a manifestarsi come potere: potere di sottomettere; nella seconda forma è il ripiegamento ad esprimersi come potere: potere di sottrarsi a ogni legame.

La persona, in questo modo, semina specifiche tracce di sé per conservarsi ed espandersi. Donde viene questo oscuro bisogno di prolungarsi sottomettendo o di conservarsi blindandosi? Tutto ciò che gli uomini fanno per accumulare potere nei rapporti sociali e per mostrar tracce di

questo potere, non è altro che un'oscura *mimesi* del bisogno di immortalità. L'accumulo di segni, di riconoscimenti e monumenti è il segreto modo con cui si nasconde anche a se stessi il timore di morire. In questo senso il potere inconsciamente si pone come argine contro questo timore. Esso è il grido clandestino di un esorcismo contro la morte.

L'ossessione segreta, onnivora e cieca con cui vengono continuamente devastati i rapporti umani, a più livelli di scala, è la semplice deriva di questo desiderante oscuro. Erostrato, gli uccisori di uomini illustri, Jack lo squartatore, ogni *serial killer* sono figure che esprimono, ognuna a modo suo, questo oscuro bisogno di tracce, di potere e di immortalità.

Un tale desiderio, che pur si esprime in molteplici forme, è idolo, che si fa inconsapevole e assoluta celebrazione di sé. Ma, a ben vedere, dentro questo idolo qualcosa di autentico preme, che va opportunamente disoccultato.

Il desiderio di potere, nel suo esprimere autoconservazione ed espansione, è, in realtà, un modo inautentico di esprimere un bisogno più profondo. Il bisogno di prolungarsi sottomettendo è il semplicissimo bisogno di seminare tracce di sé. D'altra parte, un tale bisogno si esprime anche in un illuminante reciproco, su cui raramente si riflette con la necessaria attenzione: il bisogno di *cercare* tracce, anche quando da questo bisogno nulla di utile derivi. Si cercano tracce di civiltà passate, così come si cercano tracce, nel cosmo, di altri esseri intelligenti. La persona cerca tracce di altri perché oscuramente sa che, così come essa semina tracce di sé, altre hanno fatto la medesima cosa. Si seminano tracce perché altri cerchino tracce e si cercano tracce perché altri hanno seminato tracce, senza che mai fra loro ci sia stata alcuna intesa. Di tutto ciò che il conscio non sa, l'inconscio sa. In modo analogo accade, forse, quando puntando con lo sguardo al volto e agli occhi dell'altro, senza che nessuno ce l'abbia insegnato cerchiamo l'esatto simmetrico del nostro sguardo che guarda. In modo analogo accade, forse, in quei momenti di ostilità reciproca in cui l'animale oscuramente sente qual è il punto più debole dell'altro, attaccandolo in quel punto. In questa simmetria inconscia si dà sempre un fenomeno da capire.

In questo suo oscuro processo interiore, in realtà, la persona si esprime come bisogno di acquisire e decentrare memoria. La persona sente, nel suo profondo, di realizzarsi avendo memoria e facendo sì che altri abbiano memoria. Ma, a guardar bene, nessuna utilità è presente in questa memoria.

Qual è, in questo fenomeno, la differenza tra l'aver potere e l'aver memoria? Nell'aver potere ci si prolunga nell'esclusione e nella sottomissione; nell'aver memoria ci si prolunga nella condivisione. Dentro il mede-

simo fenomeno – l’espandersi e il raccogliersi – si danno due diverse varianti: quella mirata alla sottomissione, che si realizza nell’esclusione e nel dominio, e quella mirata alla condivisione, che si realizza nella risonanza e nella relazione. In che senso *condivisione*? Si tratta di quella condivisione che si esprime nella forma della consapevole fragilità, che è la condivisa pietà.

Può farsi, a questo punto, un’acquisizione essenziale. La scoperta del bisogno di cercare tracce, pur non essendo questo bisogno legato a nessun utile e a nessun potere, rivela al bisogno di seminare tracce una sua nascosta verità.

Nel desiderio di potere abita il desiderio di memoria. L’uomo è memoria nel suo cercar tracce e lasciare tracce. È memoria nel cercare relazioni e nel lasciare relazioni. È memoria nel cercare e nel lasciare segni, documenti, opere creative, testimonianze di sé che risuonino negli altri e degli altri.

1.7. Essere memoria, aver memoria

Ma la persona, pure scoprendo di avere in sé memoria e bisogno di memoria, non ha ancora compiuto il passo cruciale. Dentro il suo aver memoria si cela ben altro. Si cela il suo stesso essere. La persona non semplicemente ha memoria: essa è *memoria*. Dentro la scorza dell’avere fluisce l’identità dell’essere. Dentro il midollo, la linfa.

Chi ha memoria, è in quel momento nelle condizioni di averla. Chi non l’ha più, o crede di non averla più, è ancora traccia presente di quell’averla avuta. È traccia presente di tutte le condizioni in cui l’ebbe. È traccia presente di tutte le condizioni in cui continua a essere sé. Ciò che è stato, è stato per sempre, perché non può più non esser stato. E, in quanto esser stato, non può non appartenere alla memoria che lo contiene e che è.

In questo contesto, quando si parla della persona, non si sta parlando semplicemente del suo aver memoria, ma del suo essere memoria. Si tratta di un essere memoria che non è pura identità logica, ma esperienza vivente.

In questa prospettiva possono scoprirsi alcune cose rilevanti. La singolarità umana, nel capire di essere memoria, può scoprire che il suo essere memoria non riguarda solo il passato. Com’è noto, Sant’Agostino distingue fra il passato, che si ricorda e che non c’è più, il futuro che si attende e che non c’è ancora, e il presente, che si vive e che non può essere catturato nella sua ultimativa istantaneità. Noi diremmo che il punto di vista agostiniano, pur prezioso, può essere fruttuosamente ripensato

se si accede all'esperienza della memoria nella sua vivente interezza. Qui, a ben vedere, il passato, il presente e il futuro vivono una loro *strutturale contemporaneità*, pur apparendo nelle forme diversificate che sono il ricordo, l'esperienza dell'attimo e l'attesa.

D'altra parte, se si ripensa a fondo la stessa speculazione agostiniana, può scoprirsi che essa sta celando qualche altra cosa. Se è vero che il passato non c'è più, che il futuro non c'è ancora e che il presente mai c'è, perché è sempre fatto – in realtà – di passato e futuro, tutto sembrerebbe ridurre il ragionamento all'esito finale del catturare un puro «non essere» (nel quale si dà, per Agostino, il non essere del tempo). Un tale percorso sembra paradossalmente assomigliare a quello stesso percorso con cui Zenone cerca di ricondurre all'assurdo il pensiero del movimento. Ma proprio il pensiero di Zenone si espone a essere interpretato a rovescio. Il suo itinerario logico può essere visto, infatti, non come la riduzione all'assurdo del movimento, ma come la riduzione all'assurdo di un pensiero che voglia raggiungere il movimento con la logica, o meglio con la logica statica dell'intelletto. In altri termini, questo ragionamento sull'impossibilità del movimento può significare, all'opposto, un ragionamento sull'impossibilità del ridurre la realtà del movimento alla logica astratta delle statiche partizioni (è noto che su questo punto specifico si appunterà la critica di Henri Bergson). In questa luce Zenone, per dimostrare l'inesistenza del movimento, ha dimostrato l'irraggiungibilità del movimento, pur reale, dalla parte dell'intelletto. Qui l'intelletto dimostra non l'inesistenza dell'oggetto a cui si applica, ma la sua impossibilità a raggiungerlo, senza poter, d'altra parte, dimostrativamente negarne l'esistenza. L'intelletto mostra, così, non l'inesistenza del suo oggetto, ma l'esistenza del varco. Dimostra, cioè, non ciò a cui arriva, ma il limite a cui non può arrivare. L'esistere del movimento, in questa luce, si mostra come quell' *a-logo* a cui il *logos* non solo non arriva, ma sa di non poter arrivare. Certo, potrebbe obiettarsi che le premesse filosofiche di Zenone non consentono questa interpretazione, perché nulla può essere pensato al di fuori del *logos*. Ma appunto su queste premesse, allora, si sposta la questione, perché non è affatto detto che il *logos* possa essere solo pensato come *logos* dell'astrazione.

Leggendo in questa medesima luce la speculazione di Agostino, può dirsi che essa mostra non il dissolversi del tempo nel non essere e non tanto il dissolversi del tempo nel non essere, ma il farsi evidente il flusso della coscienza come resistente a ogni logica di astratte partizioni. In questa prospettiva, tutto l'essere che in questo flusso coscienziale si dà, ma anche quello che si dà come flusso inconscio, è memoria. La memoria si pone, in questo senso, come flusso conscio e inconscio in cui vive quella sua unità

onnipervadente che è la sua singolarità come memoria.

L'essere memoria, perciò, contiene contestualmente il passato, il presente e il futuro. In ogni punto del suo essere e del suo fluire questa persona è memoria.

Ma questa prospettiva non riguarda soltanto le coordinate del tempo. Riguarda – e in maniera indissolubile – anche il rapporto con l'essere e con gli altri. La persona è memoria non solo di sé (autocoscienza), ma del suo essere profondo (energia oscura) e dell'altro (empatia). Come cercheremo di delineare, io sono memoria di me, dell'essere che mi sottende e degli altri, che di me sono costitutivi.

1.8. Persona, filosofia, poesia

Davanti a questi movimenti dell'esperire interiore come si pone la filosofia? E come si pone la poesia?

Una filosofia della persona non sempre si accorge del fine paradossale da cui è attraversata. Essa, infatti, si occupa di una singolarità sussistente che, in quanto tale, rifiuta di essere ridotta all'interno di uno sguardo che ne comprime la singolarità. Una filosofia della persona deve, perciò, essere consapevole della sua *strutturale paradossalità*: occuparsi in via generale di una singolarità che si rifiuta di essere generalizzata; occuparsi dell'idea di una singolarità che si rifiuta di esser ridotta a idea.

In questa prospettiva, della persona non può domandarsi *che cosa sia* ma solo *chi sia*.

Che cosa fa, tradizionalmente e da sempre, la filosofia nell'occuparsi della singolarità umana? Essa dice di lei, se lo dice, che è sostanza, sussistenza, collocazione nello spazio e nel tempo, relazione, interiorità, azione, emozione, ragionamento, coscienza, autocoscienza, momento della storia e così via. La filosofia riconduce, cioè, questo *chi* vivente a un insieme di principi e di proposizioni logiche. Si tratta sempre e soltanto di enti logici, montati e incastellati fra loro per ricostruire un intero. Ma tutti questi movimenti, pur raffinatissimi e ben incastrati, falliscono sempre nel loro obiettivo: quello di dire quel *chi*. Essi dicono il *che*, mai il *chi*.

L'approccio della filosofia resta, così, sempre confinato nella cassetta dei suoi attrezzi concettuali. Non riesce mai a entrare in contatto con ciò che pur costituisce il fine dichiarato del suo percorso. Quel cassetto di attrezzi rimane universo noetico totalitario, privo di presa.

Il problema è strutturale. La filosofia non può raggiungere la persona, se si pone sul puro terreno logico. Essa, come vedremo, deve fare

necessariamente il salto verso la persona come memoria. Ma il *philosophe* ha gli strumenti per accedere a una esperienza viva senza ridurla alle sue partizioni logiche?

Domandiamoci a questo punto: che cosa fa la poesia nel riferirsi alla persona? La poesia nasce dalla persona e va verso la persona. Essa la esprime e la raggiunge non nelle sue pure relazioni logiche, ma nelle sue reazioni emozionali. Ciò facendo, però, essa non solo non si occupa di che cosa la persona sia, ma nemmeno se lo domanda. La poesia, esprimendosi da persona a persona, semplicemente *mette in opera* la sua emozione intelligente, che parla a un'altra emozione intelligente e con essa risuona. Compito della poesia è, in questo senso, non quello teoretico, ma quello poetico, consistente in un creativo *pro-durre*.

A ben vedere, la congiunzione fra la prospettiva filosofica e la pratica poetica è, a questo punto, preziosa. Essa consente di far emergere un nuovo approccio all'esperienza della persona, nel quale potrebbe riconoscersi l'embrione di un nuovo paradigma. Non quello noetico, ma quello empatico.

Pensare empaticamente non significa semplicemente pensare l'altro, ma pensare *davanti* all'altro e *con* l'altro. Così come agire empaticamente significa non agire sull'altro, ma agire per l'altro, sapendo che è in gioco – con l'altro – una consonanza possibile di emozioni.

1.9. Persona, filosofia, poesia, memoria

L'unico modo di approssimare la persona evitando di ridurla a un insieme di categorie logiche o a un insieme di reazioni emozionali è quello di vederla come quel *chi* originale che è la sua memoria. Si intenda bene: questa memoria non è un'ulteriore categoria da definire e affiancare alle altre, ma un *pre-categoriale*, appartenente all'impredicabile esperienza della vita, vissuta nell'esperienza altrettanto impredicabile della propria singolarità. Questo pre-categoriale non può ricondursi a definizioni logiche e, ove mai lo facesse, sarebbe un ricondursi a segni la cui decrittazione inevitabilmente rinvierebbe ancora a quella vita che in quei segni si è provvisoriamente trasferita. In questo senso, questo pre-categoriale è un presupposto primitivo della vita.

In una prospettiva che congiunga filosofia e poesia, si tratta, a questo punto, di riscoprire la persona nella sua esistenza, unità, unicità e dualità.

Ma, per far questo, bisogna saper capire che la persona è memoria. Capire questo non significa semplicemente capire il paradosso logico per

cui non può identificarsi con partizioni logiche un'esperienza singolare, ma capire che bisogna passare a esperire una risonanza, che non è logica, ma esistenziale. Per capire la persona, e per capire la persona come memoria, bisogna poter entrare in risonanza con l'esperienza che la persona come memoria è.

Molto spesso i filosofi, e anche in questo dibattito è arrivato qualche autorevole esempio, cercano di rispondere con distinzioni logiche al problema della persona. Ma queste distinzioni sono fuori bersaglio. A un'esperienza non può arriversi con un concetto, perché bisogna avere preliminarmente chiara la distinzione – pur concettuale – fra l'esperire vivente e l'intellettualizzare. Il dolore non è il concetto del dolore. L'esperienza non è il concetto dell'esperienza. La vita non è il concetto della vita. Ciò, d'altra parte, non significa che bisogna rinunciare a ragionare e a capire. Bisogna, però, saper passare dalla filosofia ragionante in senso stretto al *pensare*, anzi al *meditare*. Per saltare un fossato, bisogna avere coscienza del fossato da saltare, ma sapere anche che non si ridurrà a questa coscienza l'esperienza del salto. E sapendo ancora che, dopo l'esperienza del salto, sarà possibile a lungo meditare.

2. Persona e memoria

La persona è memoria. Come si è già sottolineato, non si tratta del semplice “aver memoria”, ma dell'*essere memoria*. La persona, anche se perdesse ogni memoria, continuerebbe ad essere memoria. Il malato di Alzheimer, che ha perso ogni memoria, è memoria. Chi con lui vive, lo sa. E sei memoria, anche se non hai memoria, quando telefoni a tuo padre dimenticando che è morto.

Ma questo essere-memoria mette in discussione ogni prospettiva filosofica centrata su pure relazioni logiche e ogni prospettiva poetica centrata su semplici reazioni emozionali.

Questa persona, in quanto memoria, cerca e semina tracce – nello spazio e nel tempo – ponendosi come evento che insegue e trova altre memorie in un mondo di echi. Questa persona, nel seminare tracce, lancia parole, messaggeri del suo vissuto, angeli della sua interiorità, non avendo nessuna sicurezza sulla positività del loro approdo, ma confidando che da qualche parte ne sia raccolta un'eco. Se io parlo a voi, non son sicuro che voi stiate raccogliendo ciò che dico o che lo comprendiate. Non dispero, però, che ciò possa accadere. Nel mio parlare vive una fiducia originaria di cui non dispongo, e che – anzi – in questo caso dispone di me.

Ma questa persona, pur cercando e seminando echi, vive una doppia paradossale invisibilità. È inaccessibile, nella sua unicità, all'intelletto astrante, che si realizza spezzando e componendo, ed è inaccessibile, nella sua interiorità, all'osservazione empirica, che si esercita dall'esterno¹. Quell'unicità è, per l'intelletto astrante, abissale: abisso è ciò di cui non si vede il fondo. Quell'interiorità è, per l'osservazione esterna, inaccessibile: inaccessibile è ciò che non consente ingresso.

In questo senso, due fra le principali forme di certezza dell'uomo (l'intelletto e l'osservazione), risultando spiazzate nel proprio statuto conoscitivo, falliscono nel loro obiettivo di certezza. Esse fanno paradossalmente scoprire – *a contrario* – che la propria certezza più certa non è né l'evidenza intellettuale, né l'osservazione, ma quella del proprio vissuto², della propria interiorità.

Altri profili della persona confermano la sua inaccessibilità all'intelletto e all'osservazione. La persona è non solo unica, ma *una*. In quanto tale, non riconducibile a parametri intellettualmente separati. Non solo. La persona è *sussistente*. In quanto tale, da un lato, non riducibile ad accidenti e, dall'altro lato, indipendente dal giudizio che di essa si dà. Infine, la persona, in quanto unica, è *universale*. In quanto tale, non solo inconfondibile con altre, ma necessaria alle altre, cioè dotata di un'esistenza che vale per tutti, essendo da parte di tutti imprescindibile.

Si badi. I tratti sopra segnalati non vanno considerati concetti, ma semplici esperienze narrative di un pensiero che medita viaggiando fra esse, ritenendo che quelle esperienze siano solo alcune fra le tante possibili, non organizzabili in un catalogo intellettuale, né spezzettato, né completo.

Tutti i tratti sopra delineati – unità, unicità, vissuto, sussistenza, universalità in quanto necessità – costituiscono altrettante esperienze di inaccessibilità, che pur riguardano la cosa che sembra la più accessibile di tutte: l'umana singolarità.

I tratti qui individuati concernono, in realtà, la narrazione e l'esperienza dell'approssimazione a un *chi*. Il *chi*, in questa prospettiva, è un vissuto che è uno, unico, sussistente, vincolante in quanto imprescindibile e autocosciente; ma è – infine – l'atto di esistere unico che non può frantumarsi nemmeno in questi tratti che lo precedono, ove mai questi vengano

¹ Si tratta di un plesso ideale a cui è molto sensibile l'arte così come la letteratura. Dalle prospettive metafisiche di De Chirico sul vuoto dei paesaggi alle città invisibili di Calvino il problema è poeticamente esplorato.

² Su questo problema si veda Giuseppe Limone, *La persona come evento filosofico e come evento ontologico*, in "Persona", 1(2011), n.1, pp. 3-41.

assunti come fra loro separati.

Questo *chi* esprime, nelle sue coordinate essenziali, la sua unicità, la sua inattingibilità e il suo legame con gli altri *chi*. Si potrebbe tentare di esprimere – imperfettamente – questa realtà paradossale con un’immagine geometrica. Con l’immagine di un *punto*. Qui non si sta affatto presentando qualcosa che imperfettamente mimi un’immagine geometrica, ma – all’inverso – una immagine geometrica che imperfettamente mima una realtà esistenziale.

In questa luce, il *chi* si configura come un punto geometrico che, confrontato con un infinito di punti, non può essere da quell’infinito contenuto, né sostituito. Questo punto si rivela, rispetto a quell’infinito, un contro-infinito. Quegli infiniti punti mancano di quel punto. Davanti a un infinito per *estensione* sta un infinito per *intensione*. Quell’infinito di punti non è tanto infinito da contenere quel punto, e quel singolo punto non è così finito da poter essere contenuto, o sostituito, da quell’infinito. Quel punto, estratto dall’insieme, non è sostituibile da nessun altro punto: la sua mancanza è *irreparabile*. Quell’apparente *finito* è un *contro-infinito*.

L’infinità *intensionale* di quel punto gioca, nei confronti di quell’infinito, in almeno tre modi. È infinito in quanto non è contenuto in quell’infinito. È infinito in quanto non è traducibile nei tratti impersonali di quell’infinito. È infinito in quanto contiene in sé un suo intrinseco legame con quell’infinito.

Noi, per consuetudine culturale, cerchiamo di esprimere l’infinità di quel singolo punto con le immagini della insostituibilità, dell’abissalità e del volto. Si tratta – ancora una volta – delle forme dell’unicità, della profondità e del legame. Queste tre forme ci dicono – ancora una volta – che quel punto è in qualche modo simile a quella persona. Ma non potrà mai essere quella persona, perché quel punto non potrà mai essere un chi.

L’invisibilità strutturale della persona è *solitudine*³. Ma si tratta di una solitudine *chiamante*. Di una solitudine che, chiamando, sente – senza poterle dedurre da sé, eppur considerandole inseparabili da sé – altre soli-

³ Su questo tema epistemologico della solitudine abbiamo già scritto in Giuseppe Limone, *Dimensioni del simbolo*, Arte tipografica, Napoli 1997. Si tratta, com’è noto, di un tema che già Duns Scoto aveva gnoseologicamente toccato. Si veda anche Carmela Bianco, *Ultima solitudo*, FrancoAngeli, Milano 2012. Su questo tema della invisibilità della persona e della sua solitudine vorremmo dare qui riconoscimento a un valente scrittore napoletano contemporaneo, Maurizio De Giovanni, il quale, mentre esprime in forma di racconto poliziesco la sua vena letteraria, nascostamente segue sotto il flusso policromo della minuta ricostruzione storica e del talento degli intrecci, il filo di un’attenzione costante alla persona come invisibile e sola. Si vedano, fra gli altri suoi scritti, *Il metodo del cocodrillo*, Mondadori, Milano 2012 e *Vipera*, Einaudi, Torino 2012.

tudini chiamanti, mentre percepisce, in questo suo chiamare, chiamare se stessa⁴.

In questo chiamare e in questo essere chiamata la persona sente attivarsi nella propria solitudine una paradossale deducibilità e indeducibilità dell'altro, nella quale situazione contraddittoria vive – come altrove si è detto – un centro nevralgico e un varco essenziale. Metafora di questa solitudine è lo specchio. Lo specchio custodisce nella sua interiorità forme *intoccabili*, mentre riflette forme da cui *separa* per sempre chi le guarda.

Questa solitudine chiamante e chiamata vive al suo interno – nelle coordinate del suo essere – in tre modalità specifiche la sua *voca-zione*: quella che le viene dalla sua coscienza riflettente, quella che le viene dall'altro e quella che le viene dalla profondità del suo essere, di cui non dispone e che invece di lei dispone⁵.

Questa solitudine è l'altra forma della sua unicità. Di questa solitudine ognuno fa esperienza cruciale in tre momenti inevitabili della vita. Si nasce soli, si muore soli, si soffre da soli. Eppure, proprio in queste esperienze unicitarie si vive l'essenzialità del rapporto con l'altro. Non si può nascere senza che un altro soccorra, non si può soffrire senza domandare aiuto a un *tu*, non si può morire senza che un altro si accorga del nostro corpo morto. Nell'esperienza unicitaria di questi tre momenti cruciali vive l'esperienza essenziale dell'altro, da cui non possiamo prescindere e che non può prescindere da noi.

Nella propria solitudine chiamante la persona sempre è memoria⁶.

⁴ Sul tema della solitudine ontologica ed epistemologica della persona ci siamo già intrattenuti in Giuseppe Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., p.146: «La “persona”, in quanto questa persona singolare e irriducibile, implica una “solitudine epistemologica” che, in quanto tale, esprime una forza e, quindi, un valore *per tutti*: sorta di “diritto alla solitudine epistemologica” quale corrispettivo ontologico di un “dovere alla considerazione singolarizzante”. Questa solitudine “epistemologica” della “persona”, in quanto collocata nell'unico “spazio” di tutti i tempi possibili, esprime la specifica condizione in cui il suo esser *singolare* si istituisce *nella contemporaneità di ogni tempo*: in questo senso, la ricerca di Marcel Proust ne dà una significazione esemplare. La “solitudine epistemologica” della persona rinvia a un *suo* specifico modo di essere “immortale”. Un’“immortalità” intesa non (più) come sopravvivenza futura *ma* come *specifico modo della singolarità*: in quanto, cioè, collocata nel *contemporaneo* universo di tutti i tempi possibili. Ossia, come il radicale costituirsi in una *singolarità* che è e permarrà tale nell'intero – intemporale – *spazio di tutti i tempi possibili*». Su questo tema della solitudine è più volte tornato Aldo Masullo. Si veda, fra l'altro, la sua *Postfazione* a Giuseppe Limone, *L'Angelo sulle città, in onore del figlio*, Lepisma, Roma 2012, pp. 179-182. Il *solus* ha, sottotraccia, qualcosa dell'*olus* (dell'intero), di ogni *solus* e di tutti i *sol*i, e ne risuona.

⁵ Emmanuel Mounier ha espresso con una formula efficace questa vocazione: il *sentirsi aspirati verso l'altro da sé*.

⁶ Nel mio essere memoria, io sono energia, sono corpo, corpo geneticamente connotato,

Ma, percependosi come memoria unica, si percepisce toccata da tre forme di necessità: è necessaria a se stessa (irripetibile, insostituibile, irriducibile), non può più non esser stata, è irreversibilmente segnata da ciò che le è accaduto e le accadrà.

Ma, proprio in quanto unica, la persona-memoria si percepisce segnata anche da un'ultima necessità: l'appartenere, per sempre, a una memoria universale che intemporalmente la contiene. La persona, in tale orizzonte, appartiene a una insondabile e inoggettivabile memoria che da un fondo inattingibile la contiene e la conserva nella sua unicità.

Fra le immagini della fisica contemporanea non c'è solo il principio di conservazione dell'energia, ma anche un principio di conservazione della memoria, per lo meno nel limitato senso della conservazione dell'informazione⁷. Portando questa immagine alla sua radice, troviamo che ognuno, restando la sua unica memoria, appartiene a una memoria universale: memoria in cui si conserva non solo il *che* ma il *chi*, e non solo il *chi*, ma i *chi*.

Anche questa universale memoria, però, ha una sua profondità. Sotto questa memoria vive un immemorabile di cui nulla sappiamo.

3. La memoria oltre le astratte partizioni

Concentriamoci sulla persona come memoria. Se la persona è memoria, essa, come dicevamo, non si riduce alle sue partizioni logiche. Ma il *philosophe*, poiché non capisce se non attraverso partizioni, non coglie questa memoria.

In questo senso, la bella immagine del Laocoonte, impiegata da Aldo Masullo nel dibattito presente in questo volume, immagine con la quale egli intende rappresentare lo sforzo disperato di chi vuole liberarsi dalle spire della singolarità, può essere radicalmente rovesciata nel suo significato, perché il Laocoonte è proprio l'intellettuale che cerca di approdare alla singolarità vivente attraverso una congiunzione di partizioni logiche. L'intellettuale, infatti, per la sua postura epistemologica di partenza, non comprende che la persona, in quanto vita singolare e precategoriale, non potrà mai essere raggiunta attraverso la congiunzione di parti astrattamen-

corpo conservante in sé la storia dell'universo, corpo vissuto, corpo cosciente, corpo autocosciente, corpo immaginante, corpo decidente, corpo che conserva l'altro, corpo che dice io.

⁷ Come è noto, Thomas Hobbes presenta, nel suo discorso, una *ipotesi annichilatoria*, per la quale, anche se si distruggesse il mondo, tutto potrebbe essere pensato come persistente nella memoria che l'ha vissuto e pensato. Praticando in modo diverso questa prospettiva hobbesiana, potremmo dire che nella persistenza della memoria continua a restare ciò che eventualmente concepissimo come annientato.

te logiche. Ciò significa che la stessa filosofia deve riuscire a passare dalla pura *investigazione intellettuale*, fatta di astratti fili concettuali, a una *meditazione vivente*, che ha nella memoria il suo centro di nascita e di approdo.

Come nello spazio non ci sono il *sopra* e il *sotto*, così nella memoria – se si tratta dell'esser memoria e non dell'aver memoria – non ci sono il *prima* e il *poi*. In questo senso, la stessa speranza è memoria, perché è memoria delle possibilità aperte che vivono nel sé.

La memoria, perciò, è memoria non solo del passato e del presente, ma del futuro⁸. In quanto memoria del futuro, la memoria è *aperta*: sentimento del *poter essere* che nel proprio *essere* si dà. Il tempo invecchia, la memoria ringiovanisce. Il tempo – «*temno*» – taglia; la memoria – «*me-mor-ia*» – ricompono conservando. Il tempo distende l'esperienza nel diacronico, la memoria la concentra nel sincronico. Il tempo divora la vita, la memoria divora il tempo. Meglio: lo include in sé come parte astratta di sé. Lo *ascerà*⁹. La memoria convoca, in un sol colpo, il passato nel presente e nel presente il possibile avvenire¹⁰. Essa è l'intero al cui interno si concentrano

⁸ Nell'orizzonte di questo *essere-memoria*, un corpo vivente è memoria di tutto ciò che gli è accaduto, così come un uomo colto è memoria di tutto ciò che l'ha plasmato. Allo stesso modo, un corpo vivente è memoria dell'intera energia che lo mobilita – come interno ago magnetico – verso una direzione, che costituisce, pertanto, il suo futuro. In questo senso, nell'eros c'è memoria, così come nella memoria c'è eros. Nell'amore c'è memoria, così come nella memoria c'è amore. Potremmo, in ulteriore e più radicale prospettiva (questa volta con riguardo al mondo inanimato), considerare che la stessa materia è memoria di tutta l'energia che in lei si è concretizzata. In questo senso più radicale dell'*esser-memoria* troviamo, in realtà, il coincidere dell'essere di Eraclito come *scorrere* e dell'essere di Parmenide come *immobilità*.

⁹ Potrebbe certo obiettarsi, in proposito, che nella memoria i ricordi mutano nel tempo, ma in questo caso si tratta ancora dell'*aver memoria* e non dell'*essere memoria*. Potrebbe, ancora, obiettarsi che anche la memoria è nel tempo e si deteriora, ma una tale considerazione è a sua volta superata dall'altra per cui, a un livello secondo, questo stesso scorrere del tempo che deteriora appartiene a una memoria.

¹⁰ Nell'unità vivente della memoria i vari momenti che vi circolano appaiono, per così dire, connotati da un loro profumo: in questo senso, potrebbe parlarsi di un profumo di passato, di un profumo di presente e di un profumo di avvenire. Nell'ambito della stessa memoria i singoli momenti circolano, così, accomunati e distinti. Si badi, però. In questa prospettiva, l'elemento passato, l'elemento presente e l'elemento futuro non si presentano come dati, ma come connotati dal loro profumo. Un elemento che si presenta come inamovibile ha il profumo del passato; un elemento che si presenta mutevole ha il profumo del presente; un elemento che si presenti in arrivo ha il profumo del futuro. Ma anche ciò che è futuro può presentarsi come inamovibile; anche ciò che appare come presente può presentarsi in arrivo; anche ciò che è passato può presentarsi come mutevole. In questo caso, il futuro ha il profumo del passato (è la prospettiva di chi guarda l'immutabile destino); il presente può avere il profumo del futuro (è la prospettiva di chi lo vede sorgere come continuo stato nascente); il passato può presentarsi col profumo del mutevole (è la prospettiva di chi, attraverso una terapia, rimodella

tutte le parti¹¹. È la contemporaneità di tempi apparentemente separati.

La persona, in questa prospettiva, è memoria in due sensi. Nel primo senso, è memoria dell'essere, memoria di sé e memoria dell'altro; nel secondo senso, è memoria del passato, memoria del presente e memoria del futuro.

Essendo memoria dell'essere, la persona è memoria di sé. Essendo

il suo passato, riuscendo a guardarlo da altri punti di vista). Una stessa fotografia può vedersi in color seppia, in tinte nitide e brillanti o in immagini sfocate. Ciò che muta non è l'oggetto, ma la stampa in cui è fotografato, l'occhio che lo guarda, il vissuto in cui quell'occhio vive. Nel romanzo *Una lapide in via del Babuino* Mario Pomilio riflette su come alcune cose del passato possano offrirsi come presenti, allo scopo di farci gustare sentimenti ed emozioni che in quel passato non avevamo avuto la capacità e il tempo di vivere. Nell'unica memoria tutti i momenti circolano uguali e diversi, contraddistinti da innumerevoli profumi.

¹¹ Per un modo geniale di pensare l'istante, rompendo le immagini piattamente sequenziali, si veda Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du Presque*, PUF, Paris 1986. Su Jankélévitch Carlo Migliaccio ha acutamente scritto «La semplice addizione di una quantità temporale non potrà mai divenire una qualità; non si potrà mai raggiungere l'infinito con il solo aumento delle cifre del finito; oppure non si potrà mai raggiungere l'eternità con un semplice prolungamento della durata. "Il passaggio all'assolutamente-altro – dice Jankélévitch – non può essere che una mutazione iperbolica" (PHP, 54), o una "breccia nell'empiria", che va bruscamente al di là di ogni forma di successione e di continuazione, o meglio, di ogni forma empirica di rapporto tra continuità e discontinuità. Perdite, cessazioni, sparizioni, interruzioni e tutte le soluzioni di continuità possibili appartengono al genere della continuazione empirica e per questo sono "sempre compensabili dal principio di conservazione o dal principio di contraddizione" (PHP, 38). Ma la "breccia" che si apre sull'ordine tutt'altro non è paragonabile a nessuna interruzione empirica, pur inglobando sia la continuità che le sue soluzioni» (Carlo Migliaccio, *L'odissea musicale nella filosofia di Vladimir Jankélévitch*, CUEM, Milano 2000, p. 63). Il problema straordinario dell'istante come figura energetica che qualitativamente concentra, interrompe e irrompe, ha un'antica tradizione che, pur con connotati diversi, va da Platone a Kierkegaard a Bergson a Benjamin a Jankélévitch, e si potrebbe continuare. *Topoi* strettamente connessi sono *l'assolutamente Altro* di Karl Barth e di Rudolf Otto e la *porta stretta* di Walter Benjamin e di André Gide. Alla fine dell'Ottocento e nel primo Novecento europeo si costituiscono, a partire da contributi teorici diversi, le basi epistemologiche per la costituzione di quello che abbiamo chiamato un *paradigma energetico*, cui corrisponde in linguaggio matematico il *paradigma intuizionista* (sul punto vedi Giuseppe Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., pp.17-22: Boutroux, Ollè-Laprune, Bergson, Blondel, Poincaré, Musil, etcetera). Sarebbe interessante in proposito esplorare come la stessa teoria dell'impulso di Dirac, co-fondatore della fisica quantistica, appartenga al linguaggio matematico di questa metafora energetica. La stessa musica di Jankélévitch si configura, in realtà, come energia pura, come flusso, come uno scorrere eracleiteo non entificabile e non concettualizzabile, che nella forma della *ripetizione* può emergere, apparendo alla luce. La musica appare così nel ritmo della memoria (su questo rapporto intrinseco fra musica e memoria vedi Giuseppe Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., pp. 37-38). Sul tema dell'istante nel *Parmenide* di Platone si veda l'interpretazione di Vincenzo Vitiello, *La terza ipotesi*, in AA.VV., *Il "Parmenide" di Platone*, a cura di Vincenzo Vitiello, Guida, Napoli 1992.

memoria di sé, è memoria dell'altro e, essendo memoria dell'altro, è memoria che ritorna all'essere e al sé. In quanto memoria dell'essere, la persona è memoria del suo *poter essere*, ossia memoria di quella *dynamis* intrinseca che all'essere appartiene e che, appartenendogli, appartiene al suo presente e al suo futuro. La memoria dell'*essere*, in quanto memoria del suo *poter essere*, è perciò memoria non solo del passato e del presente, ma del futuro. E, d'altra parte, la memoria dell'*essere stato* è memoria d'*essere oggi* ciò che una volta si è stati.

In questo orizzonte, la persona-memoria è ciò che ha potuto e ciò che potrà¹². Non ho più quello che avevo, eppure sono ciò che avevo. Non avrò più quello che oggi ho, eppure sarò quello che oggi ho. Tutto ciò che sono, è ciò che persi. Tutto ciò che sarò, sarà ciò che avrò perduto.

Nel punto iniziale della mia vita sono memoria; nel punto terminale della mia vita sono memoria. Dal punto iniziale al punto terminale della mia vita sono sempre *una e unica* memoria. Non solo. Anche oltre il punto terminale della mia vita appartengo a una memoria universale che contiene me.

La persona è memoria umana singolare di un *chr*¹³. Essa non solo do-

¹² La memoria, in quanto carica delle sue potenzialità, è memoria del futuro. Per una elementare riflessione empirica, si pensi all'esperienza di chi, sentendosi carico di ciò che dirà e potrà dire, è già memoria di tutto ciò che dirà. Egli, anche in questo senso, non è semplicemente un aver memoria, ma un esser memoria. Si pensi alla condizione dell'attore, che ha così tanto maturato e *fissato* in sé il personaggio, da esserne carico fino al punto da concentrarne preventivamente in un sol fuoco vitale l'espressione. Certo, questa memoria è *dynamis* che, in quanto esposta a innumerevoli biforcazioni, è memoria di tanti possibili futuri. Ma anche i tanti possibili futuri sono futuro. E la memoria, in quanto memoria di tanti possibili futuri, è memoria di tutti questi futuri. Vorremmo qui formulare un'ipotesi di lavoro, che avrebbe bisogno di indagini molto raffinate. Come è noto, l'empatia è stata scoperta, anche dal punto di vista neurologico, come quella capacità umana di simulare (di *ripetere*) al proprio interno ciò che l'altro sta facendo. In questa nostra prospettiva della memoria (come memoria dell'essere, di sé e dell'altro, e come memoria del passato, del presente e del futuro), potrebbe cogliersi e sperimentarsi l'accadere di una triplice *empatia*: col passato, col presente e col futuro. In questo senso, l'io-memoria, nel vivere il passato, ne simula dentro di sé i movimenti nell'oggi, al modo stesso in cui simula i movimenti dell'altro che gli è di fronte. E, d'altra parte, l'io-memoria, nel percepirsi carico del futuro che andrà a realizzare, simula dentro di sé i movimenti di ciò che farà, allo stesso modo in cui simula i movimenti dell'altro che gli è di fronte. Di questa considerazione potrebbe cercarsi, per quanto nei limiti che le sono propri, neurologica sperimentazione. Io, avendo fissato i ricordi che fui, ne simulo oggi nel presente i movimenti e, avendo fissato l'esperienza che farò, ne simulo nel mio oggi i movimenti.

¹³ Questa singolarità, in quanto memoria, è fuoco: si veda, in proposito, la penetrante metafora di un poeta italiano del Novecento, Eugenio Montale, caratterizzata dal paradossale sguardo di teologo negativo: «... Non sono / che favilla d'un tirso. / Bene lo so: bruciare, / questo, non altro, è il mio significato». *Ossi di seppia*, 1925. È ben vero, come si è detto, che una persona non si riduce a ciò che di lei si dice o si predica, ma ciò non significa che non possa *aversene*

manda, ma chiama. Non solo domanda qualcosa, ma chiama una persona. Un'altra persona.

4. La persona fra essere/movimento e unità/molteplicità

Se si muove dall'idea che la persona è memoria, una tale impostazione consente di guardare in modo nuovo due classici luoghi problematici della storia della filosofia: quello del rapporto fra *essere* e *movimento* e quello del rapporto fra *unità* e *molteplicità*.

La memoria è *oltre* il rapporto tra essere (prospettiva parmenidea) e movimento (prospettiva eraclitea) perché è, nello stesso momento, essere nel suo sussistere e movimento di vita. La memoria è, senza alcuna contraddizione, l'essere tutt'uno che sta a sé (che non è necessariamente staticità) ed è l'essere vita (che, pur nel suo essere movimento, non è perdita d'essere, cioè non è perdita di sussistenza). Perciò, la contrapposizione rituale – scolasticamente rituale – fra Parmenide ed Eraclito non va a fondo.

Per altro verso, la memoria è oltre la contrapposizione tra unità e molteplicità. Com'è noto, Platone cercò, attraverso *Il Parmenide* e *Il Sofista*, di compiere il parricidio nei confronti del pensatore di Elea quale teorico dell'immobile unità. Se assumiamo la prospettiva della memoria, possiamo dire che la contrapposizione fra unità e molteplicità è superata, perché l'unità vi è internamente articolata restando una, mentre l'articolazione costituisce unità restando articolazione. In questo senso, l'unità è articolazione soltanto se la si guarda astrattamente dall'interno, mentre l'articolazione, vissuta nella sua concreta vita, è unità. In altri termini l'articolazione è tale soltanto dal punto di vista delle astratte distinzioni interne, mentre dal punto di vista della concreta vita memoriale si conserva come piena unità.

La memoria, in quanto essere memoria, è oltre lo spazio e il tempo, perché in essa eventi temporalmente distanti convivono nella *contemporaneità*: in una sorta di *inconscia* contemporaneità. L'immagine dell'inconscio intende qui cogliere lo stato di potenza in cui tutto già è, in una situazione in cui i tempi diversi sono contemporanei e azzerati. All'interno della memoria eventi psichici diversi appaiono e scompaiono alla luce della coscienza, pur continuando a restare nell'essere della memoriale contemporaneità. In questa prospettiva, mentre nell'immagine dell'inconscio si dà qualcosa fuori dal tempo, nella coscienza si dà un articolarsi di parti nel tempo, e perciò fra loro distinte e distanziate. In questa memoria accade una contemporaneità che, pur essendo per certi versi potenziale, ha una

memoria, nel quale caso essa è memoria, pur conscia dell'altrui *profondità*.

sua ontologica sussistenza.

La memoria, in quanto essere memoria, è oltre la stasi e il movimento, perché in essa eventi dinamicamente distanti convivono nella *circolarità*: circolarità che, in quanto vita di circolazione, è – al tempo stesso – molteplicità e unità. Oltre lo spazio e il tempo e oltre l'essere e il movimento, la memoria è contemporaneità circolante e contemporanea circolazione¹⁴.

In questa luce della memoria, può costituirsi un nuovo modo di intendere gli spazi e i tempi, da affiancare, per contrasto, a quello tradizionale. Sono pensabili, infatti, due modelli di riferimento. Secondo un primo modello, lo spazio e il tempo sono i contesti in cui è pensabile un movimento tra punti che restano differenziati. In questa ipotesi, la pensabilità del movimento implica l'esistenza di punti differenziati nello spazio e/o nel tempo. Ciò significa che, ove mai questi punti differenziati andassero a coincidere in un sol punto, non ci sarebbe più movimento. In questo modello si corrisponderebbero tra di loro l'azzeramento delle differenze fra i punti (dello spazio e/o del tempo) e l'azzeramento del movimento. Si perverrebbe, così, a una figura in cui sarebbero contemporaneamente azzerati, da un lato, lo spazio e il tempo e, dall'altro lato, il movimento. A un unico punto – considerato fuori dello spazio e del tempo – corrisponderebbe l'immobilità.

Nella prospettiva della memoria, però, appare configurabile un diverso modello di riferimento. È quello per il quale un movimento, restando movimento, può darsi contemporaneamente in tutti i punti differenziati dello spazio e/o in tutti i punti differenziati del tempo. In questa figura si costituirebbe il significato del “qualsi-luogo” e del “qualsi-tempo”, intendendosi con l'uno e con l'altro la possibilità, anzi la potenza, di essere contemporaneamente in ogni punto dello spazio e/o in ogni punto del tempo. La memoria, in tale prospettiva, può essere considerata la figura che tende al limite di questa potenza, essendo la capacità di essere in qualsiasi punto spaziale e in qualsiasi punto temporale del suo dominio.

Non si tratta, perciò, in questo caso, di tanti punti che si azzerano concentrandosi in uno solo, ma di tanti punti che, pur restando differen-

¹⁴ Già in una prima approssimazione empirica, può scoprirsi che all'interno della propria memoria luoghi diversi del vissuto, pur richiamabili in tempi diversi, contemporaneamente convivono nella forma passiva della memoria. Qui si distingue fra memoria conscia e memoria inconscia. Ma bisogna andare anche oltre questi livelli, per attingere al radicale *essere memoria*. A questo livello profondo, contemporaneità e circolazione sono un'unica cosa. D'altra parte, osando un balzo fuori di me, potrei percepirmi come parte di una memoria che mi contiene e/o come parte di una memoria che mi pensa. Anche a questo livello, contemporaneità e circolazione si rivelano un'unica cosa.

ziati, sono articolati nell'unità di un punto solo. In una tale figura, di cui la memoria è portatrice muta, il movimento – cioè il movimento della vita – non è per nulla incompatibile con l'unità dell'articolazione in cui è movimento, essendo contemporaneamente in tutti i punti del suo dominio.

In questo modello, a cui la figura della memoria silenziosamente allude, si dà il complesso (*com-plexum*) – paradossale per definizione – che è, da un lato, complesso a-spaziale di spazi diversi e, dall'altro lato, complesso a-temporale di tempi diversi. In sintesi, complesso a-spaziale e a-temporale di spazi e di tempi diversi.

Così come è pensabile, in forma di paradosso, una universalizzazione di unici, qui è pensabile una a-spazialità di punti spaziali e una a-temporalità di punti temporali: in definitiva, una non-spazialità e non-temporalità di punti spaziali e temporali.

In tale contesto è ben pensabile una vita non immobile, ma intrinsecamente costituita di mobilità. In sintesi, il movimento della vita esemplificato dalla memoria, identificando il *qualsi-luogo* e il *qualsi-tempo*, esprime la perfetta compatibilità tra essere e movimento, tra unità e molteplicità e – quel che in questo luogo più conta – tra movimento della vita e unità, pur nella pluralità dei punti spaziali e temporali in cui questa unità si dà.

Acquisito questo secondo modello di riferimento, appare pensabile un diverso modo di intendere il complesso di eventi del mondo e degli stessi singoli che vi accadono. Questi eventi e questi singoli, infatti, possono essere visti come appartenenti a una universale memoria che li contenga nella sua non-spazialità e non-temporalità, pur mantenendoli nella loro distinta spazialità e temporalità.

In tale contesto, questa memoria, traducendosi nel *qualsi-luogo* e nel *qualsi-tempo* dei suoi eventi interni, tutti li contiene, tutti li attraversa e in ognuno sta. Una memoria non-spaziale e non-temporale contiene, così, spazi e tempi, pensabili come tali solo dall'interno e non dall'esterno.

Ma, stando in questo orizzonte, si aprono pur sempre due prospettive contrapposte: da un lato, quella dei singoli, che nelle loro vite percepiscono la loro unicità (soprattutto, ma non soltanto, nel dolore); dall'altro lato, quella della memoria universale che tutti i singoli intemporalmente contiene. In questa luce, però, la memoria che è propria dei singoli, nella sua sperimentazione del *qualsi-luogo* e del *qualsi-tempo*, può essere significativa icona della memoria universale che la contiene.

Nel quadro di riferimenti qui individuati, lo spazio e il tempo si rivelano nient'altro che *parti*, ossia modalità specifiche dell'essere parti (non a caso, spazio è connettibile a “separare” e tempo a “spezzare”), così come si pongono quali parti all'interno di un tutto le relazioni, le quantità, le

qualità e altre eventuali parti categoriali identificabili. Nel contesto di un “tutto” che contenga le parti e ne prescindendo, ogni parte perde consistenza propria (così come perdono consistenza propria spazio e tempo), il che significa che quel “tutto” si pone, in realtà, come un inesteso e intemporale punto. A meno che non si assuma la diversa prospettiva che muove a partire dalle parti.

In conclusione, tornando alla singolarità della persona, nella prospettiva della concreta vita memoriale, non si dà alcuna contrapposizione né tra essere e movimento né tra unità e molteplicità. La memoria, nella sua concreta vita, è essere e movimento ed è unità e molteplicità.

Per altro verso, nella prospettiva della memoria, è superata ogni astratta distinzione tra le classiche categorie logiche (sostanza, accidente, stasi, movimento, diversità, identità e così via).

Occorre individuare, a questo punto, un altro fattore decisivo per cogliere la crucialità di questa impostazione intorno alla persona come singolarità. Se la persona è memoria, essa non solo va oltre i luoghi problematici dell'essere/movimento e dell'unità/molteplicità, ma individua due luoghi strutturali ulteriori, che segnano la sua differenza rispetto a qualsiasi altra concezione della realtà.

La persona-memoria, infatti, fa emergere l'importanza di due criteri strutturali, decisivi nella comprensione del reale: il rapporto dall'interno/dall'esterno, che segna la differenza tra il vissuto e l'osservato, e il rapporto io/tu, che segna la differenza fra una persona e l'altra. Il primo criterio strutturale esorcizza il pericolo gnoseologico consistente nella riduzione dell'esteriore all'interiore (si tratta del rischio già individuato da Husserl nella sua *Crisi delle scienze europee*); il secondo criterio strutturale esorcizza il pericolo consistente nel ridurre l'insieme delle persone a una mera totalità impersonale (si tratta del rischio costituito dal configurare una totalità sociale a prescindere dalle differenze tra le persone).

In questo orizzonte, possiamo affermare che la persona-memoria illumina di luce nuova *quattro* nodi fondamentali nella percezione filosofica del reale: il rapporto *essere/movimento*, il rapporto *unità/molteplicità*, il rapporto *dall'interno/dall'esterno* e il rapporto *io/tu/egli, personale/interpersonale/impersonale*.

In sintesi, possiamo dire che nella memoria non c'è divisione spaziale (sopra e sotto, destra e sinistra, davanti e dietro), non c'è divisione temporale (prima e dopo), non c'è divisione tra articolati logici (categorie, comunque identificate e denominate), non c'è divisione tra essere e movi-

mento, non c'è divisione tra unità e molteplicità. Si tratta di un'unica vita¹⁵. Unica in due sensi: nel senso che è unica al proprio interno e nel senso che non è confondibile con nessun'altra. Si tratta, in realtà, di una vita memoriale, all'interno della quale può darsi – nel senso in cui può parlarsi dell'intuizione – una intuizione memoriale, che, pur essendo intuizione, non rifiuta l'articolazione interna, né l'intrinseco autocontrollo, né l'intrinseco pensiero, né l'intrinseco movimento, né l'intrinseca molteplicità, ma tutti questi momenti assume nella circolante concretezza del suo essere vita singolare¹⁶.

La memoria è memoria ancor prima di sentirsi memoria, e sarebbe memoria anche se non lo sapesse. Ma il diventare memoria del suo essere memoria è solo un momento *interno* al suo essere memoria, che, d'altra parte, potendo diventare memoria di sé, già è, fin dall'inizio, memoria di questo poterlo diventare. Questa memoria, in quanto poter essere, è già essere. Ancora una volta, questa memoria supera nella sua concretezza ogni frantumazione logica, spaziale, temporale, intellettuale.

L'intuizione della memoria come evento nuovo del pensiero cela in sé un'importante lezione. Dall'Essere inteso come rigidità metafisica (sensibilità aristotelica, o para-aristotelica) può ben passarsi all'Essere sentito

¹⁵ In questo orizzonte, possiamo dire che la memoria è *fuori* dal tempo e dallo spazio. Non solo: è *fuori* da ogni altra possibile distinzione logico-categoriale. Non nel senso che il tempo e lo spazio non siano pensabili, né nel senso che le altre articolazioni categoriali non siano pensabili, ma nel senso che la memoria *precede* la stessa distinzione fra tempo e spazio e la stessa distinzione fra le altre possibili articolazioni. Nel fenomeno per cui ogni punto di questa unità vivente è in rapporto reale con ogni altro suo punto vive una unità che precede ogni possibile distinzione. Anzi, è alla loro origine. Proprio in quanto questa cosa vivente è memoria, essa è unità; proprio in quanto questa cosa vivente è unità, essa è memoria. Si parla, ovviamente, anche qui, dell'*essere memoria* e non dell'*aver memoria*. Il mio essere memoria è costituito anche dagli infiniti messaggi subliminali che mi sono pervenuti a mia insaputa, e che nel mio inconscio operano per condizionarmi. Io persona sono memoria. Ma ciò non toglie che, all'interno di questo mio essere memoria, possano pensarsi un piano sincronico e un piano diacronico. Sul piano sincronico, ogni punto del mio essere memoria è in rapporto con tutti gli altri punti del mio essere memoria, attualmente intesi (il mio corpo attuale, nel suo aspetto esteriore e interiore). Sul piano diacronico, ogni stato sincronico del mio essere memoria è eredità dei miei piani sincronici precedenti e farà eredi i miei piani sincronici successivi: *io permanentemente sono erede di me e faccio me erede di me*.

¹⁶ Sono note le esperienze raccontate da chi in alcuni momenti topici della propria esistenza vive fulmineamente dentro di sé tutti i fotogrammi della propria vita. Si tratta di eventi in cui si esprimono forme di intuizione memoriale. Altro esempio di intuizione memoriale, per quanto più ristretta, è quella dell'attore che, essendosi immedesimato pienamente nella sua parte e avendola "fissata" dentro di sé, vive, per così dire, in un unico centro – a memoria – tutto quello che dirà e farà sulla scena.

come ontologia del divenire o fluire (sensibilità heideggeriana), ma tutto ciò può far approdare a un fluire che è memoria (sensibilità memoriale) e – ancora oltre – alla spaesante domanda che, entrando in questo fluire e in questa memoria si domanda sul *chi* (sensibilità a un'ontologia del *chi*).

In questo orizzonte, nel mio sentirmi fluire, io mi sento memoria. E la memoria è unità vivente. Memoria nel senso dell'essere memoria¹⁷ (e non del mero “aver memoria”). Ma questa memoria (dell'essere, di sé, dell'altro), per essere tale, deve essere quella compattezza originaria in cui vive, ancor prima che lo sappia, l'amore di sé.

Siamo qui – ancora una volta – ricondotti ad Agostino d'Ipbona. In un senso, forse, più radicale. Perché, così come la memoria è memoria dell'Essere ancor prima di essere memoria di sé e dell'altro, allo stesso modo questa memoria, per essere compattamente se stessa, deve essere amore del proprio essere ancor prima di essere amore di sé e dell'altro.

Vorremmo qui dire, con una non incongrua analogia con la scienza fisica, che la *prima* tra le quattro forze dell'universo *non* è quella che agisce tra corpi ma quella forza – la *forza forte* – che tiene in se stesso unito ogni corpuscolo di base, conservandolo compatto in unità. In questo senso, la memoria è, nella sua stessa *medesimezza*, amore che tiene unito il proprio essere, il proprio essere memoria; e, al tempo stesso, amore di sé e di tutto ciò che in sé trova.

Potrebbe osservarsi, in vile metafora fisica, che questo atomo che qui *vedo*, pur sembrando compatto, è *vuoto* (e ciò vale anche per tutti gli eventuali corpuscoli che al suo interno possano essere identificati, e vale per ogni molecola fatta di atomi, e per ogni corpo, fatto di molecole). Qui vediamo un *vuoto* come un *pieno*. Ogni corpo è vuoto. Ma questo vuoto, nel mostrarsi pieno, nasconde un pieno più radicale che gli sottostà, consistente nel suo essere unità. Che cosa tiene insieme questo vuoto rendendolo una cosa sola? Potrebbe risponderci che è la sua memoria. Questa memo-

¹⁷ In quanto essere memoria, la persona non è solo ciò che ricorda, ma anche ciò che ha dimenticato (si pensi al fenomeno della memoria passiva). E non è solo ciò che ricorda e che ha dimenticato, ma è – ancor prima – ciò che nel suo essere conserva di ciò che è e di ciò che le è accaduto: essa è anche il suo immemorabile, che al suo esser memoria soggiace. In realtà, nella stessa memoria bisogna distinguere tra la *memoria memorans* e la *memoria memorata*. La *memoria memorans* è l'atto che perennemente costituisce e ricostituisce l'esser memoria; la *memoria memorata* è ciò che in questo costituirsi perennemente si depone. In questo senso, la *memoria memorans* è l'immemorabile che all'esser memoria soggiace. Un malato di Alzheimer, nel suo essere ciò che è, è la sua memoria e l'immemorabile che al suo esser memoria soggiace. In questo orizzonte, si colgono quattro strati. La memoria, in quanto vissuto conscio, è solo la corteccia al cui interno vive il vissuto inconscio e, ancor prima, il vissuto che il suo essere è e, in un prima ancora ulteriore, l'atto perenne che in quell'essere memoria-vissuto si depone.

ria è l'amore che tiene unito il suo essere; e, d'altra parte, l'amore che tiene unito il suo essere è la sua memoria. Un punto qualsiasi di quel vuoto, per quanto possa considerarsi a infinita distanza (spaziale e/o temporale) da un qualsiasi altro punto di quel vuoto, è con esso in rigorosa comunicazione, facendo di quell'insieme di punti una cosa sola.

Questa unità è, perciò, null'altro che un permanente atto uno e unificante. È atto unificante perché circolante ed è circolante perché unificante. È contemporaneità in atto. Una energia unificante, che è contemporaneamente evento sussistente. Questa unità è la sua memoria ed è, in quanto tale, l'amore del proprio essere.

Dante alla fine della sua *Commedia* scrive: «l'amor che move il sole e l'altre stelle»¹⁸. Potrebbe forse dirsi qui, con impudica arditezza, che Dante genialmente sbaglia, o meglio è parziale: l'amore non soltanto muove le stelle, ma le tiene unite come singole stelle, mentre tiene unito, al tempo stesso, l'intero universo in cui quelle stelle vanno.

Ogni unità è memoria e amore in più sensi e a più livelli: come *forza attraente* e come *forza forte*. Questa unità, in quanto memoria e in quanto amore del proprio essere, è, in alcune sue forme speciali, *persona*. La persona è, nella sua irriducibile unità e unicità, esistenza-memoria. Questa esistenza-memoria è il *circolare* di ogni punto in ogni luogo-tempo della sua unità. È il *circolare sussistente*. La memoria e il circolare sono le facce di un unico evento che sussiste. Come la memoria è il circolare in ogni dove della sua unità, così è il circolare in ogni suo dove l'amore. Questa memoria, nel suo essere memoria, è null'altro che amore. *Memoria et amor convertuntur*.

In un tale coincidere, l'amore valorizza della memoria il rivelarsi di un *chi*. In questo *chi* si realizzano contemporaneamente i due luoghi strutturali di cui dicevamo: il suo essere un *vissuto* (e non un semplice *osservato*) e il suo essere un *distinto* da un altro *chi*, col quale è pur sempre in *legame*.

Una persona, in questo orizzonte, è memoria e amore. Questa persona-memoria – il suo *chi* – è segnata da imprevedibili e incoercibili tappe di sviluppo, in cui è spinta da se stessa a venir fuori da sé. A fare, per così dire, in quanto persona *coming out*. In una persona vive un *chi* che cerca di venire imperiosamente alla luce¹⁹. Questo *chi* emerge dalla sua memoria, dalla sua profondità. *Ma* non c'è una sola persona: ci sono *persone*.

¹⁸ Par., XXXIII, vs. 145.

¹⁹ Altrove abbiamo scherzosamente scritto: come in un grasso c'è un magro che cerca di venire alla luce (Giuseppe Limone, *La persona come evento ontologico ed evento filosofico*, cit.). In *Il codice dell'anima* James Hillmann sottolinea con forza il procedere della psiche per scoppi improvvisi di discontinuità, in cui emerge, a tempi diversificati, quel che è proprio di quell'anima, di quella persona.

5. Una doverosa risposta ad Aldo Masullo

Veniamo, a questo punto, a un passaggio specifico del ragionamento di Aldo Masullo sul pensiero del sottoscritto, ragionamento di cui con gratitudine lo ringrazio e che merita, però, qualche puntualizzazione. È anche l'occasione, questa, per mostrare in una esemplificazione dal vivo alcuni risultati derivanti dal trasformare il flusso della vita in astratte partizioni logiche, nonostante le preliminari dichiarazioni in contrario. Da anni mi riconosco legato da vincoli di amicizia e di devozione verso Aldo Masullo, col quale sento importanti convergenze di opinione e di sensibilità. Ma *amicus Aldus, sed magis amica veritas*.

Masullo rileva una contraddizione tra il dire che la persona è *evento* e il dire che è *sussistente*. Avrebbe ragione, se alla parola *evento* si desse soltanto il significato che gli dà lui. Nel contesto del mio discorso, invece, la parola "evento" non indica affatto la puntualità di un accadimento operante *qui e ora*, ma soltanto la *novità* di quel centro coscienziale che la singolarità umana è rispetto a ogni altra singolarità umana. Qui la parola *evento* è assunta in un significato *stipulativo* che non può essere confuso con altri. *Evento* è ciò che, essendo radicalmente nuovo, non è contenibile in una tavola classificatoria di enti seriali. In questo senso, il *personare* della *persona* non indica affatto né una isolata puntualità temporale, né una inconsistente fluidità, ma la sua sussistente novità, che pur si esprime nella continuità di un vivere. Ciò significa, al tempo stesso, che questa sussistente novità non può essere considerata mero accidente, ossia mera aggettivazione, di un flusso anonimo della vita. Se si comprende una tale prospettiva, si comprende anche come l'idea di persona non possa in alcun modo essere confusa – come invece il discorso di Masullo sembra fare – con una nozione giuridica.

Masullo, inoltre, si domanda su come questa persona possa avere intrinseco un *tu*, eppure egli stesso si risponde richiamando l'intersoggettività intrinseca di cui egli parla richiamando Fichte e l'invito silenzioso che dall'altro mi viene a farmi uomo tra gli uomini. Se, come dice Masullo con Fichte, l'uomo diventa uomo fra gli uomini, come può diventare uomo se non è capace in potenza di diventarlo? E se la *paticità* di cui Masullo parla è *paticità* umana, cioè non pura *zoè*, come può non essere *paticità* capace di maturare in un desiderare umano, in un volere e in un pensare, cioè nella *paticità* di un *chi*? In effetti, il problema fondamentale che concerne il pensiero di Aldo Masullo consiste nel fatto che, mentre egli correttamente intende liberare la soggettività vivente dalla schematicità e dall'astrattezza del puro soggetto logico-linguistico e mentre sottolinea la *paticità* intrinseca in questa soggettività vivente, elude la domanda cruciale su *chi* viva

questa paticità; mentre elude la stessa domanda cruciale su *chi* si domandi su questa paticità. Che cosa significa il darsi di una paticità in cui non ci sia chi la patisce o la prova? Che significa il darsi di un dolore senza che ci sia il *chi* che lo soffre? E può esserci una paticità *umana* senza il *chi* che la soffre o la prova? E ciò si dica indipendentemente da se si intenda la paticità nel senso più ristretto del soffrire o se la si intenda, invece, come Masullo a volte fa, con la nozione più larga del “gustare la vita”. D'altra parte, il non distinguere tra la soggettività vivente di questo *chi* e la soggettività vivente di un altro *chi* e il non cogliere l'interazione vivente fra queste due soggettività viventi significano sacrificare la concreta vita vivente dei singoli *chi* in nome di astratte partizioni logiche non criticamente tarate.

Evitare di porsi queste domande sui *chi* significa sostanzialmente dissolvere nell'insignificanza ogni discorso, che pure Masullo fa, sulla moralità individuale, sulla responsabilità civile di ognuno verso gli altri e sul dolore verso la persona a cui pure qualche scritto di Masullo è dedicato.

All'impostazione filosofica di Aldo Masullo potrebbe rivolgersi, a questo punto, la stessa obiezione che egli rivolge al pensiero di Emanuele Severino. Aldo Masullo così gli obietta: posto che per Severino la realtà è immutabile, di che cosa mai Severino si preoccupa nel momento in cui ritiene che la tecno-scienza contemporanea nichilisticamente pretenda di annientare il reale?²⁰ L'obiezione proponibile ad Aldo Masullo è analoga: se la singolarità umana è semplicemente un accidente all'interno dell'anonima soggettività vivente, di quale moralità, di quale responsabilità civile e di quale dolore – ossia: della moralità di *chi*, della responsabilità civile di *chi* e del dolore di *chi* – egli parla nei confronti dell'altro? E, quando Masullo insiste sulla solitudine della coscienza e della soggettività che la vive, della solitudine di *chi* egli parla, se qui la parola solitudine ha un senso? Se si tratta di puri accidenti all'interno di un flusso, di *chi* egli si sta occupando? Di ombre inconsistenti? Di puri fenomeni incapaci di rispondere? Di puri enti irreali? E, ancor prima, *chi è* che di questi pretesi enti (o non enti) parla?

Chi parla di *persona*, solitamente intende parlare di un ente individuale sussistente, cioè di un ente individuale che si pone *in sé e per sé*. Dire che questo ente è sussistente significa dire che non è mera qualità di altra cosa, ossia che non è mero accidente (si pensi, per un solo esempio dottrinale, a Boezio). Certo, potrà ben rifiutarsi un tale linguaggio categoriale, di tradizione aristotelica e scolastica, assumendo che questo linguaggio presuppone e istituisce una realtà ontologica arbitraria. Preferiremmo, a questo

²⁰ Di questa obiezione, insieme con la sua risposta, dà conto Emanuele Severino nel suo scritto *La Strada. La follia e la gioia*, BUR, Milano 2008.

punto, prendere di petto la questione speculativa, anzi – mi si consenta la metafora – per le corna. Assumere l'esistenza della persona – anzi, assumere l'esistenza della *propria* persona – non significa affatto assumere l'esistenza di un ente *immortale*. Significa semplicemente assumere che questa “cosa” che io sono non è la pura aggettivazione di un flusso vivente a cui essa appartiene e in cui è da sempre dissolta, dal momento che essa, invece, mette capo a un *chi*, in quanto consiste in una paticità individuale che dice *io* e sente un *tu*: o, per meglio dire, in una paticità che, essendo umana, non si riduce a generica paticità, in quanto matura in un centro coscienziale che sente, pensa e vuole. Chi assume che questa paticità individuale non è ente sussistente perché è mortale, non può, però, non assumere che, pur non essendo sussistente, ha ed è una *consistenza fenomenologica* che non si riduce a pura qualità accidentale di un generico divenire. Pertanto, anche se si opera in un quadro rigorosamente fenomenologico e non ontologico, permane pur sempre una differenza – *fenomenologica* differenza – tra quella paticità individuale come consistenza fenomenologica e la mera qualità aggettivale di un anonimo divenire. In questa luce, di questa consistenza fenomenologica individuale che io sono (in quanto sente, pensa e vuole, cioè in quanto è un *chi*) ci si domanda come evocarla e denominarla. La paticità, in quanto *mia* paticità, rivela la mia radicale distinzione da ogni altra paticità, che certamente non è la mia; ma essa, in quanto paticità che dice *io*, matura in un centro coscienziale e volente che non può essere da me eluso, perché, ove mai io lo eludessi, negherei il mio stesso dirne o negarne qualcosa. Dentro l'irremovibile tenacia con cui Aldo Masullo si rifiuta di chiamare persona questa consistenza fenomenologica individuale che matura in un *chi* possono leggersi due ipotesi alternative: o Masullo nega questa consistenza fenomenologica per farne la pura qualità effimera di un divenire anonimo senza un *chi*, e in tal caso contraddice e dissolve la sua stessa pratica filosofica in cui parla di libertà morale, di responsabilità civile, di solidarietà e di intersoggettività tra viventi, oppure egli, mentre riconosce questa consistenza fenomenologica, si rifiuta di chiamarla *persona* soltanto per l'acritico pregiudizio consistente nel considerare l'idea di persona come frutto di una concezione esclusivamente credente, dalla quale egli intende prendere drastiche – e quasi disgustate – distanze. A causa di questo pregiudizio Masullo, pur potendo trarre cospicui sviluppi dalle sue stesse premesse patiche, si inibisce la possibilità di cogliere l'importanza di quella autentica perla della tradizione filosofica e teologica che è la persona, la cui ricchezza non può essere ascritta alla sola visione credente, perché è così grande da non aver bisogno di un esplicito supporto credente per esprimere la sua potenza di verità.

Per quanto ci riguarda, chiariamo che questa consistenza fenomenologica (che è la persona), è, in quanto centro coscienziale, temporalità umana costituente un tutt'uno. Ciò significa che questa consistenza fenomenologica non semplicemente ha memoria, ma è *memoria*; e in questo suo esser memoria (e memoria irripetibile) consiste la sua unità, che è anche la sua novità. Si tratta di quella novità che abbiamo sopra preferito chiamare *evento* a condizione che un tale "evento" non sia mera puntualità evenemenziale, ma quella novità consistente nell'essere la memoria una ed unica che è.

Del resto, la posizione di Aldo Masullo non è affatto isolata. Egli è in buona compagnia, ed è anzi, tra i filosofi, quasi il prototipo di un diffuso modo di pensare, col quale è oggi importante e urgente misurarsi. Proprio per questo, è forse necessario fare una precisazione. Una delle *fate morgane* degli intellettuali, soprattutto degli intellettuali filosofi, molto diffusa, consiste in quella postura (auto-pretendentesi) speculativa con la quale lo speculante si colloca fuori dal mondo di cui parla, come se si collocasse da spettatore davanti a un televisore rispetto al quale è *neutro* e *immune*. Si tratta di una postura che potrebbe chiamarsi "eccezionalismo dello speculante". Come già sapeva Pascal, noi siamo già imbarcati nella vita, e non possiamo decidere se imbarcarci o no: il che vale anche per l'attività del pensare. Il problema *filosofico* inevitabile consiste appunto nella consapevole impresa di essere interamente coinvolti nel mondo di cui si parla. Si tratta di quella umiltà del filosofo che dovrebbe essere il nucleo essenziale della sua ambizione.

Questa umiltà non riguarda solo il rapporto con ciò che dice, ma anche, se non soprattutto, il rapporto con ciò che sta presupponendo nel suo vivere quel dire. A *chi* si rivolge il discorso di Masullo sulla *paticità*? Della *paticità* di *chi* egli parla? E *chi* è colui che svolge questo discorso sulla *paticità*? L'*Aufforderung* (l'invito o sollecitazione all'altro, di cui parla il Fichte richiamato da Masullo) è invito rivolto a *chi* e da *chi*? Può esserci un'intersoggettività senza soggetti?

Il pensiero di Aldo Masullo, nonostante la sua generosa ed elegante perspicacia critica, è il vero Laocoonte, che non riesce a liberarsi dalle spire da cui è costretto. Masullo, infatti, cerca di compiere l'impossibile sforzo di *svincolare* la sua *paticità vivente* dal *chi* che la vive e che intanto la riflette, oltre che cercare di svincolarsi dalla domanda sul *chi* che su quella *paticità* si domanda. Certo, potrebbe risponderci che nessuno può andare oltre le sue forze e che, se un ente non è un ente, non può certamente rendersi tale con una decisione eccedente la sua ontologica forza. Si tratta di una questione che riguarda molti e importanti nomi della storia della filosofia, del

passato e del presente, forse anche del futuro. Ma la descritta risposta non resiste a una più radicale contro-obiezione. Se un preteso ente non è ente, perché è pura ombra, puro accidente, pura aggettivazione di un anonimo flusso, pura non-libertà, come fa a dire che sta dicendo qualcosa quando parla? E come fa a dire che dice qualcosa a qualcuno quando gliela dice? Chi nega di essere un ente libero che dice, sta dicendo che nulla dice. Egli non si accorge, quando crede di dire qualcosa, di stare presupponendo ciò che nega. Può, certamente, non presupporlo. Ma all'unica condizione di tacere. Come già sapeva Ludwig Wittgenstein, di ciò di cui non si può parlare si deve tacere. Si tratta di una proposizione che potrebbe anche ritrascriversi così: colui che non presuppone di star dicendo qualcosa, non può che tacere.

A questo punto il problema nei suoi termini radicali è: o si parla e si presuppone un *chi* e un minimo di libertà che parla, oppure si tace, nel senso che non si può non tacere, perché ogni diversa attività sarebbe un puro funzionamento meccanico, un semplice sputo d'aria, un *flatus vocis*.

Aldo Masullo conclude la sua argomentazione critica con parole fortemente connotative come *arroganza* e *umiltà*: bisogna, a suo avviso, rifiutare l'arroganza di essere ontologicamente fondati e accettare l'umiltà di essere insussistenti e transeunti. Al sottoscritto pare che, se si sceglie di usare parole connotative, il problema sia esattamente l'opposto: occorre evitare l'arroganza di essere anonimi e irresponsabili, e occorre, invece, sottomettersi all'umiltà di essere responsabili. E, inoltre, bisogna essere tanto teoreticamente umili da riconoscere nell'umiltà dell'altro non un niente, ma un ente, per quanto piccolissimo e passeggero: un ente che, nel più povero dei casi, è *fenomenologicamente individuato, vissuto e dichiarato* dalla *pietas* con cui l'altro si rapporta con lui. Un tale vissuto della propria (pur effimera) consistenza (così come il vissuto dell'altrui, pur effimera, consistenza) è da intendere, peraltro, come indipendente da ogni opzione credente.

6. La persona fra unità e memoria

Accadono, fra le persone, esperienze che danno a pensare. Le persone, restando parti, sperimentano una folgorante novità. Nel momento di un trionfo sportivo, nel ritrovare una persona cara, nell'accadere di un grande dolore, come travolti da una indomabile forza, ci si abbraccia. Come se le parti fossero spinte d'istinto a ricostituire un'unità memoriale perduta. Qui si è oltre l'esperienza profonda del rapporto fra amore e morte. Qui, nell'irresistibile manifestarsi di un bisogno corporeo di unità, l'amore si fa

memoria e la memoria amore.

Dentro questa improvvisa unità tra amore e memoria vive lo stesso superamento della morte. Morte, amore e memoria esprimono, in un unico istante, la loro vivente unità. Un'unità in cui le parti, pur restando distinte, sperimentano come un'antica simbiosi – quella nel grembo? – e una nuova imprevedibile fusione. Si tratta di persone-parti che si fanno – in una traccia di tempo brevissimo – unità di memoria e di amore. Sono persone-parti che nel convergere verso l'amore-memoria, sembrano esprimere nella loro tensione le tracce di una perduta unità. Morte, amore e memoria si sovrappongono in un istante. Istante, in quanto tale a-spaziale e a-temporale.

Come per un inconscio significato nascosto nelle parole della lingua latina e delle lingue antiche, morte, amore e memoria contengono un comune riferimento metaforico alla presenza delle *parti*, del *meros* greco. Uno stesso *meros* risuona nella *mors*, nella *me-mor-ia* e nell'*a-mor*.

L'essere memoria delle persone si rivela, come abbiamo già sottolineato, memoria anche in altro senso. È memoria che cerca tracce ed è memoria che cerca di lasciare tracce. È memoria che cerca memorie anche oltre la morte. Dentro l'attività degli archeologi, degli storici, degli astronomi, degli astrofisici, degli eroi costruttori di monumenti, degli autori generatori di opere, dei padri e delle madri che educano figli un medesimo segreto è sepolto. La persona perciò, in quanto memoria, si rivela memoria anche alla seconda potenza: è memoria che cerca in altre memorie memoria. È memoria che tende a dilatarsi nel futuro e nel passato. È memoria che chiama memorie. Anche questo suo modo di esser memoria è una forma d'amore.

Guardando a questo percorso complessivo, possiamo individuare nei significati dell'amore più stadi. C'è un amore in quanto tiene in sé – compatta in sé – una unità; c'è un amore in quanto genera; c'è un amore in quanto tiene in unità il generante e il generato; c'è un amore in quanto va oltre se stesso per cercare l'altro e l'altrove; c'è un amore che cerca di tenere in unità il rapporto con l'altro cercato, e così ancora, in un itinerario aperto che persegue senza fine – al tempo stesso – l'uscita da sé e il ritorno dell'altro a sé. C'è l'amore come tenere insieme (la forza forte), c'è l'amore come generare (il promuovere il distacco dal grembo), c'è l'amore come attrarre (l'abbracciare), c'è l'amore come rompere il guscio, aprendo il varco, per andare oltre (l'inviare e il cercare errando), c'è l'amore come l'inviare e il restare in attesa del cercato.

Di tutto ciò è metafora la madre. Essa è corpo fecondo che tutto in sé conserva, è corpo che genera un figlio, è corpo che abbraccia il figlio

generato, è corpo che lascia libero il figlio perché vada libero altrove, è corpo che invia e che cerca chi si è allontanato, è corpo che aspetta – per riabbracciarlo – colui che forse ritornerà.

In linguaggio teologico, potrebbe dirsi che il Padre genera il Figlio come sua parte, e con il Figlio attiva quella parte comune che è lo Spirito. Il Padre e il Figlio, cioè, nel loro rapporto, suscitano quella loro parte comune che è il reciproco amore. Un unico amore tiene insieme le parti. Un unico amore che non resta e non può restare chiuso in se stesso, perché va verso l'altro, inviando e cercando, restando in una perenne attesa del cercato²¹.

In questo senso, l'amore conserva, genera, attrae il generato e ne è attratto, lo lascia libero, a distanza lo richiama. Si enucleano qui quattro

²¹ Può cogliersi, a nostro avviso, fin nella matematica antica una significativa, anche se non conclusiva, aria di famiglia tra questa immagine teologica e l'idea geometrica della proporzione aurea in quanto cifra dell'armonia. Nella proporzione matematica istituita dalla sezione aurea in quanto rapporto fra un intero e le sue parti si riconosce, come è noto, un intero che si rapporta con una sua specifica parte (la sezione aurea), così come questa stessa parte si rapporta con quella restante parte che va a ricostituire con la prima l'intero. In questa figura di proporzione può riconoscersi, per certi aspetti, una lunghezza generatrice che, generando una sua parte, genera una parte che istituisce insieme col generante un rapporto armonico, cioè un rapporto misurato dalla comune misura intercorrente fra il generante e il generato e fra il generato e la restante parte. In questa proporzione geometrica, in cui appare sigillata una cifra di armonia, fatta di generazione e di ricostituzione dell'unità, manca però un carattere, che è, in altra prospettiva, essenziale. Manca la figura vivente del *chi* e, perciò, la figura del rapporto col *tu*, rapporto assolutamente non deducibile da quella proporzione, eppur necessario a configurare quella proporzione come quella proporzione. Quell'armonia si fonda, perciò, interamente su rapporti *impersonali*. La differenza essenziale fra quell'armonia geometrica e l'armonia della generazione teologica è segnata in modo decisivo dalla presenza delle *persone* e dei *chi*. Dalla procedura geometrica non è deducibile la relazione interpersonale, per quanto in quella procedura possa riconoscersi – della relazione interpersonale – una *proiezione incarnata*. In realtà, in una procedura qualsivoglia non è mai consumabile il suo intero principio costitutivo, se questo principio è costituito da un valore personale. Qualunque tentativo di dedurre da una procedura – quale che sia – un principio personale che vi si incarni è destinata al fallimento. Fra quella procedura e quel principio si dà uno sbarramento insuperabile, essenziale. In generale, una matematica è interamente fondata su procedure impersonali. Ma, d'altra parte, questa matematica può implicare una più vasta matematica vivente, nella quale è costitutivo il rapporto fra un *io* e un *tu*. Questa matematica sarebbe pensabile anche se ci fosse un solo *io* e un solo *tu* nell'universo. Ma nella matematica dei rapporti impersonali non può trovarsi la matematica dei rapporti personali.

La matematica, in quanto procedura interamente calcolata e calcolabile, stando all'interno dei suoi presupposti, è una immensa tautologia. Essa implica una mente che la guardi. Ma la mente umana che la guarda non è solo mente. In questo senso, quella matematica sta all'interno di una *mathesis* più profonda, che è una matematica vivente. In questa matematica vivente sono essenziali, nel senso che non sono evitabili, i rapporti fra un *io* e un *tu*.

forme strutturali dell'amore: il conservare in unità, il generare, l'attrarre e l'essere attratto, l'inviare e il cercare. Ma questo attrarre ed essere attratto, così come l'inviare e il cercare, è null'altro che un conservare in unità alla seconda potenza; e, d'altra parte, questo conservare alla seconda potenza non può restare – nemmeno esso – avaramente chiuso in se stesso, ed è perciò libertà, e libertà che genera libertà. È un tenersi insieme di libertà.

In questo evento del *tenersi insieme* alcuni padri della Chiesa hanno visto il *circolare*, che è il modo dell'essere unità in movimento; ma si tratta di una circolarità vivente che non può non essere *aperta*. In questo linguaggio, generare, attrarre-essere attratto e circolare sono momenti di quella unità che è l'amore. Questi momenti sono tutti forme d'amore. Come fa l'amore, fa la memoria.

Di tutto ciò è metafora antica Mnemosyne, madre delle Muse. Di ciò di cui è metafora la madre, può essere metafora la comunità, cioè la vita comunitaria, ossia la vita in comune dei singoli che restano distinti vivendo in comune. Come una costellazione corallina. Questa vita comunitaria conserva l'unità vivente come armonia, genera la *fides* come fiducia, attrae in ricambio gentile una libera cura come gratitudine, lascia liberi i singoli nel contesto comunitario. Invia in libera uscita le singole libertà e le richiama. Chiama a tornare all'interno della vita in comune. Resta aperta all'altro che viene.

Anche qui, come fa l'amore fa la memoria. Stando nell'orizzonte delle lingue antiche, comunità, amore e memoria richiamano un *quid* comune.

Di ciò si trova traccia, per quanto in negativo, anche nell'immune come reazione al comune²², perché l'immune è la forza che, per garanzia di

²² Giovanni Semeraro, *sub voce commune, -is*, in *Le origini della cultura europea*, cit., p. 371, ricostruisce etimologicamente la parola latina *communis* (termine traducibile in italiano come "comune" e accostato al greco *koinos*) richiamando anzitutto la definizione di Alfred Ernout, Antoine Meillet, *sub voce munis*, in *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1979⁴, p. 421: «Le sens ancien devait être *qui partage les charges*; mais ce sens n'est pas attesté». Dopodiché Semeraro (*ibidem*) prosegue in questo modo: «"Communis" è stato allineato con 'immunis', come da 'munis', ma il significato originario di 'munis' è 'memore', 'grato', mentre quello di "communis" 'ordinario', 'usuale' e perciò 'di tutti' richiama accad. kajamanu ('usual, regular, normal, steady'), la stessa base di *koinos* (v): da kajawanu > *kajanu». Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee 1*, Einaudi, Torino 2001, p. 71 così scrive di *munus*: «In effetti, *munus* ha il senso di 'dovere, carica ufficiale'. Esso ha formato dei derivati aggettivi: *munis, immunis, communis*. Quest'ultimo ha un parallelo in gotico: *ga- mains* 'gemein'. Ma come associare l'idea di 'carica' espressa da *munus* con quella di 'scambio' indicata dalla radice? Festo ci mette sulla strada definendo *munus* come «donum quod officii causa datur». Si designano in effetti con *munus*, nei doveri del magistrato, gli spettacoli e i giochi. La nozione di 'scambio' vi è implicita. Nominando qualcuno magistrato, gli si offrono vantaggi e onore. Questo lo obbliga a sua volta a controprestazioni, sotto forma di spese, in particolare per gli spettacoli, che giu-

conservazione, resiste al comune, ma, resistendogli, esprime pur sempre una interna forza accomunante, cioè compattante l'unità che resiste come unità. Al modo stesso in cui *amor et memoria convertuntur*, anche *communitas et memoria convertuntur* e, in tale contesto, lo stesso *immune* si pone come un momento, per quanto acerbo, all'interno del comune.

7. Per un bilancio provvisorio

Veniamo a un provvisorio bilancio del cammino fin qui compiuto. Si sono percorsi due itinerari: quello che congiunge filosofia, scienza e poesia e quello che attraversa la persona, la memoria e la comunità. Nel connettere tra loro scienza, filosofia e poesia, si scopre un filo: da uno sguardo scientifico sull'esperienza si passa a uno sguardo – tutto intellettuale – su un intero ben radicato nel mondo della vita e si passa, infine, a quell'emozione intelligente che si fa linguaggio nella poesia. Nel connettere persona, memoria e comunità, si scopre un secondo filo: dall'accumulo dell'aver memoria si passa all'essere memoria e dall'essere memoria al sottostante essere in comunità.

A entrambi gli itinerari soggiace il rapporto fra ogni persona e il contesto comunitario di radicamento. Può maturare, in questo percorso, una postura mentale che va oltre le partizioni empiriche e oltre le partizioni logiche, pervenendo all'unità vivente e alla sottostante comunità, intesa come l'essere-insieme mai chiuso. Ciò significa il possibile delinarsi di un nuovo paradigma del pensiero che va oltre quello noetico: quello empatico.

La persona è memoria, vive in una memoria e promuove memoria.

stificano così questa 'carica ufficiale' come 'scambio'. Si capisce meglio allora l'accostamento *gratus et munis* (Plauto, *Mercator* 105) e il senso arcaico di *immunis* come 'ingrato', cioè: chi non rende il beneficio ricevuto. Se *munus* è un dono che obbliga a uno scambio, *immunis* è colui che non tiene fede a quest'obbligo di restituire». Ancora, a p. 72, aggiunge: «Ritornando ai termini della famiglia etimologica rappresentata in latino da *munus* e *immunis*, *communis*, noteremo in indoiranico un derivato che ha un'importanza considerevole e una formazione singolare. Si tratta di una personificazione divina, del dio indoiranico Mitra, formato da **mei-* nella forma ridotta, con il suffisso – *tra-* che serve generalmente per nomi neutri di strumenti. In vedico, *mitra-* è di due generi, maschile come nome del dio, neutro nel senso di 'amicizia, contratto'. [...] si tratta non dell'amicizia sentimentale, ma del *contratto* in quanto riposa su uno *scambio*. Per rappresentarci queste nozioni come una società antica le praticava e le viveva, riportiamoci a una scena omerica che ne dà un'illustrazione che potremmo dire 'sociologica'. Si tratta del celebre episodio del canto VI dell'Iliade, vv. 120-236 (scil. Glauco e Diomede)». Franco Rendich, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, Palombi Editore, Roma 2010, p. 403, a sua volta, accosta per opposizione *koinòs* (= 'pubblico', 'comune') alla parola greca *idios* (= 'che è separato', 'privato', 'particolare').

Dal pre-categoriale della vita la persona emerge come un Logos che si fa risonanza e dia-logo. Allo stesso risultato conducono sia il primo itinerario che il secondo.

ABSTRACT: The paper aims to question some consolidated conceptual oppositions and, at the same time, to determine a new order among some established continuities. In particular, on the one hand, a new relationship between philosophy, science and poetry should be settled; on the other hand, a new way of connecting person, memory and community should be developed. The result is a new trajectory of meanings, from which the need for a new paradigm, more appropriate to our times, may arise, in order to replace the one that has dominated so far, at least from modern times on. It is, in turn, to move from the fully intellectual noetic paradigm to the empathic one.

KEYWORDS: Philosophy - Science - Poetry - Person - Memory - Community.