

La persona come evento ontologico e come evento filosofico

di Giuseppe Limone

La persona, come la singolarità e la sua idea, è un Everest filosofico. È un'idea complessa a più tornanti le cui componenti possono essere considerate insieme e separatamente. Ognuno dei tornanti si presenta come uno specifico paradosso. In una prima approssimazione diremmo che il significato della persona si delinea all'interno di una costellazione in cui essa è realtà singolare e la sua idea; è prospettiva ontologica sussistente e la sua verità; è la parte di un tutto che solo in parte è parte, perché in altra parte si presenta come un tutto, in quanto è irriducibile al tutto e indivisibile in sé; è l'eccezione istituyente una regola che riesce e non riesce a farsene istituire; è l'idea di qualcosa che resiste alla possibilità di essere ricondotta a un'idea. In questo orizzonte, che mette in rapporto la persona con un qualsiasi ordine concettuale, essa si configura, come vedremo, come invenzione teorica, come paradosso logico e come misura epistemologica.

Un tale arcipelago di paradossi, congiuntamente e disgiuntamente pensati, lungi dal costituire uno stigma di debolezza (così come invece accadrebbe all'interno di un sistema formale autoconsiderantesi completo), costituisce una forza virtuosa che interroga ogni sistema. La persona dà a pensare¹. Essa interroga, misura e morde ogni sistema che pretenda, teoricamente o praticamente, fagocitarla. E l'originalità della sua forza appare ancor più oggi se posta a confronto con ciò che domina la Terra: l'apparato scientifico e tecnologico, l'apparato economico, ogni tecnostuttura planetaria a vocazione totalizzante o totalitaria. Qui la persona, nella sua concreta unicità, può scoprire di poter virtuosamente intensificarsi di senso se s'incrocia con due significati, chiamati a far parte del suo corredo semantico: il vissuto (in

¹ Per un'architettura acuta e puntuale di linee teoretiche sulla persona si veda V. Melchiorre, *Essere persona*, A. & G. Boroli, Milano 2007. Per un percorso lucido e elaborato, ma profondamente inadeguato a comprendere la persona, v. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007. Su questo itinerario abbiamo scritto criticamente: *La colpa fra terza persona, scienza e civiltà*, in "Filosofia e teologia", 33/2 (2009), pp. 256-273.

quanto realtà inosservabile, inconfutabile, inaggirabile, ultimativa) e l'istanza *fattuale* di una falsificazione pensata *à la* Popper. In un tale orizzonte, la persona è *atto* di esistere, *fatto* di esistere, *vissuto*. Essa si costituisce come il vissuto unico e concreto, capace, pur nella sua ultima fragilità, di falsificare qualsiasi sistema concettualmente determinato che pretenda *contenerla*.

Occorre oggi, a nostro avviso, rileggere Emmanuel Mounier² (1905-1950), per andare col suo pensiero *oltre* il suo pensiero. Non per abbandonarlo o snaturarlo, ma al contrario per mostrarne la ricchezza di futuro e l'*impensato*. Crediamo infatti non ci sia mai stato un tempo come il nostro tanto maturo per comprendere l'idea di persona. E crediamo al tempo stesso non ci sia mai stato un tempo come il nostro tanto maturo per il pericolo di equivocarla alla radice. Diciamo ciò perché pensiamo che l'idea di persona possa essere oggi, all'altezza dei nostri tempi, straordinariamente feconda di attese speculative, sol che ci si sappia tenere lontani dalle opposte tentazioni delle catechesi dogmatiche e delle verniciature apologetiche, avendo la specifica consapevolezza che le une e le altre paradossalmente convergono verso il medesimo risultato: la sopravvenuta sterilità teoretica di quella che invece per sue potenzialità intrinseche è una luminosa invenzione di civiltà³. Qual è il modo più penetrante per scoprire una simile *fecondità*? Crediamo sia innanzitutto quello di scoprire della persona, come dicevamo, gli strati paradossali. È questo uno dei modi per bucare l'incanto narcotico del banale e uno dei modi per svegliare dal sonno dogmatico dell'ovvietà. Per compiere questo itinerario una specifica strada è certamente quella di ripensare il personalismo. Ripensare il personalismo è infatti oggi l'occasione forte per ripensare la persona intesa come intuizione del mondo che ha una straordinaria potenza di rottura all'altezza del tempo contemporaneo. Parleremo qui, necessariamente, per capitoli di discorso.

1. Il personalismo come problema

Bisogna perciò, a nostro avviso, prendere sul serio la persona. Riuscendo a vederla com'è: quale strategia teoretica complessa, nascosta sotto le postille

² Nell'immensa bibliografia, qui assolutamente non riproducibile, ci limitiamo a citare soltanto: N. Bombaci, *Una vita, una testimonianza, Emmanuel Mounier*, ed. A. Siciliano, Messina 1999; G. Campanini, *Incontro con Emmanuel Mounier*, Eupress-FTL, Lugano 2005; L. Nicastro, *Il socialismo "bianco". La via di Mounier*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

³ Sul punto v. G. Limone, *La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi*, in AA.VV., *Diversità e rapporto fra culture. Per un approccio interdisciplinare*, a c. di S. Sorrentino, Aracne, Roma 2005.

di una forma verbale corrente, forse troppo consunta per essere indagata e capita. Eppure ricca di crinali e spuntoni, di strapiombi e di picchi, di trappole e di profondità. Bisogna riuscire perciò a pensare l'eresia teoretica che la persona custodisce, per misurarne la *paradoxía* e la forza. Il personalismo (va detto in premessa) non è generico umanesimo. Se come tale lo si intendesse, lo si perderebbe alla radice. Ma se si riesce a intenderlo invece alla scala della sua specifica sfida, esso appare qual è: un pensiero scomodo. Un pensiero scomodo che impiega categorie filosoficamente scomode. Bisogna sapere infatti guardare ai concetti del personalismo a un livello *secondo*. Capendo che (citiamo a modo nostro il Mounier che cita Nédoncelle⁴) la persona non è un'evasione domenicale nel mondo dei concetti. Bisogna comprendere quindi non solo e non tanto ciò che l'idea di persona *afferma*, ma ciò che l'idea di persona *nega*. Occorre pertanto a partire da una tale consapevolezza, affrontare la persona innanzitutto sul terreno epistemologico, capendo i suoi punti di attacco e di negazione, di possibili sdruciolamenti e di presa. Se si preferisce invece intendere la persona soltanto sul terreno assiologico, la concezione personalista diventa in realtà, rapidamente, una concezione e una pratica predicatoria, edulcorante, buonista, che fallisce ogni suo bersaglio.

Prendiamo infatti la persona di tanta parte della vulgata: quella che alla persona sottrae, se ne accorga o no, ogni alimento epistemologico⁵, riconducendola al puro asserto di ciò che la persona *deve* essere. Una tale persona diventa, a ben vedere, teoreticamente innocua, per non dire insignificante. Entra come puro elemento di raddoppiamento nel codice binario bene/male. Si dissolve nell'orizzonte dell'ovvio. Si scioglie nell'umanesimo celebrativo. E diventa poi, non a caso, scientificamente inutilizzabile. Il problema teoretico vero della persona invece nasce dal fatto che nella filosofia e nelle scienze essa, salvo eccezioni, non ha cittadinanza. La si assume, se la si assume, alla sola condizione di rimuovere da essa proprio ciò che ne costituisce l'*originalità*. La si prende perciò quando la si prende, spogliandola e sterilizzandola da ogni aporia, estinguendola così nel suo significato più proprio. Non è un caso che la persona sia così poco frequentata dalla scienza, e ancor più così poco frequentata dalle scienze psicologiche e sociali che pur potrebbero e dovrebbero saper confrontarsi con essa. In questo senso la persona è, a ben guardare, la vera pietra scartata dai costruttori di teorie.

⁴ E. Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma 1964.

⁵ La configurazione espressiva è, estratta da altro contesto, specificamente mounieriana: E. Mounier, *op. cit.*, p. 47.

Veniamo a alcune precisazioni sul punto. Partiremmo qui dalla fondamentale premessa istituita da Emmanuel Mounier nel suo *Il personalismo*. «Ecco il mio vicino: egli ha del proprio corpo un sentimento singolare che io non posso provare. Posso però esaminare questo corpo dall'esterno: osservarne gli umori, le eredità, la forma, le malattie; trattarlo, in breve, come materia del sapere biologico, medico, ecc. Quest'uomo è un funzionario: ci sono delle norme per i funzionari, una psicologia del funzionario che io posso studiare *sul* suo caso, quantunque tutte queste cose non siano *lui*, nella sua interezza e nella sua realtà comprensiva. E, allo stesso modo, egli è anche *un* francese, *un* borghese, oppure *un* maniaco, *un* socialista, *un* cattolico... Ma non sarà mai *un* Bernard Chartier: egli è Bernard Chartier. Come *un* esemplare di una classe, posso definirlo in mille diversi modi, che mi aiuteranno a comprenderlo e soprattutto a utilizzarlo, a sapere come comportarmi praticamente con lui, ma tutte queste non sono che sagome ritagliate di volta in volta su un aspetto della sua esistenza. Mille fotografie ben accastellate non possono fare un uomo che cammina, pensa e vuole»⁶.

1. Il personalismo mounieriano, in un tale orizzonte, sa bene che non si dovrebbe dire persona, ma persone, perché la persona non è generalizzabile. Infatti per il cristianesimo «l'Essere supremo, che per amore le porta all'esistenza [le persone], non crea più l'unità del mondo attraverso l'astrazione di un'idea, ma attraverso la capacità infinita di moltiplicare indefinitamente questi singoli atti d'amore»⁷.

2. Il personalismo mounieriano sa bene che l'idea della molteplicità delle anime ha costituito, fin dall'inizio del pensiero occidentale, uno scandalo teorico, anzi uno scandalo filosofico. «Per lungo tempo ancora lo scandalo della molteplicità delle anime cozzerà contro i residui della sensibilità antica e Averroè sentirà ancora il bisogno di immaginare un'anima comune a tutta la specie umana»⁸.

3. Il personalismo mounieriano sa bene che nel contesto teoretico della persona la *molteplicità*, a differenza che in Platone, *non* è un male, ma un *bene*. «Mentre [per i Greci] la molteplicità nel campo dello spirito appariva un male inammissibile, esso [il cristianesimo] ne fa una verità assoluta affermando la creazione *ex nihilo* e il destino eterno delle persone»⁹.

4. Il personalismo mounieriano sa bene che la singolarità della persona costituisce una vera e propria *incrinatura ontologica* nella concezione filosofica del mondo. «Il cristianesimo in mezzo a queste incertezze porta d'improvviso una nozione decisiva della persona... L'individuo umano non è il confluire

⁶ *Ivi*, p. 12.

⁷ *Ivi*, p. 16.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

di diverse partecipazioni a alcune realtà generali (materia, idee, etc.), ma un tutto indissociabile, la cui unità sovrasta la molteplicità, perché affonda le sue radici nell'assoluto»¹⁰.

Per custodire una sedimentazione semantica tanto complessa, la persona ha, come si sa, illustri natali (teatrali, filosofici e teologici) su cui non abbiamo bisogno qui di intrattenerci¹¹. Ma va anche detto che essa conosce, col personalismo mounieriano (e sulla scia di alcune coordinate di pensiero ben radicate in Nikolaj Berdjaev)¹², un preciso mutamento di paradigma, una svolta. Svolta che si rivela, a ben vedere, la condizione di possibilità e di visibilità della persona. Se non si capisce infatti una simile svolta, la persona è perduta. Volendo al massimo semplificare diremmo in proposito che nel corso dei secoli si è passati dal paradigma *sostantivo* al paradigma *soggettivo*, e da qui, lungo lo svilupparsi di un paradigma *fenomenologico*, al paradigma *esistenziale* dell'esserci concreto del Sé¹³.

Se c'intratteniamo con la necessaria attenzione su questo punto (sulla questione della persona e sulla sua *idea*), ci accorgiamo che la persona è un giacimento di paradossi. Vediamone alcuni profili. 1. La persona è un'idea che resiste all'idea di essere ridotta a un'idea¹⁴. 2. La persona è l'idea di un imprevedibile che esige di potersi predicare e l'idea di un predicabile che resiste a ogni predicazione. 3. La persona è l'idea di un inclassificabile che resiste a ogni classificazione. 4. La persona è l'idea di un distinto da ogni altro che, *fin* dal piano epistemologico, *resiste* a ogni generalizzazione. 5. La persona è l'idea di una misura fra incommensurabili¹⁵. 6. La persona è l'idea

¹⁰ *Ibid.* Sul "pensiero impersonale" v. anche p. 15. Sul punto richiamiamo due nostri percorsi: *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Jovene, Napoli 2001 (cap. I) e *La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi*, in AA.VV., *Diversità e rapporto fra culture*, cit.

¹¹ Sul punto v. ancora A. Milano, *Persona in teologia*, EDB, Bologna 1996; e G. Limone, *Tempo della persona e sapienza del possibile. Per una teoretica, una critica e una metaforica del personalismo*, tomi I e II, ESI, Napoli 1988-1990; Id., *Il sacro come la contraddizione rubata*, cit., cap. I.

¹² V. sul punto G. Limone, *Dimensioni del simbolo*, Arte Tipografica, Napoli 1997; v. anche N. Berdjaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Desclée de Brouwer, Paris 1990.

¹³ Vorremmo richiamare, su alcuni nodi del problema teoretico, le fini e penetranti analisi di Virgilio Melchiorre fin dal suo primo contributo sul tema: V. Melchiorre, *Il metodo di Mounier*, Feltrinelli, Milano 1960. Sul paradigma fenomenologico si v. anche in G. Limone, *Tempo della persona e sapienza del possibile*, cit.; e S. Sorrentino, *Il codice personalistico e il paradigma mounieriano della persona*, in AA.VV., *L'era di Antigone. L'arcipelago dei diritti fondamentali alla sfida della critica*, a c. di G. Limone, Angeli, Milano 2006, pp. 35-44.

¹⁴ Ci permettiamo richiamare sul punto al nostro *Dimensioni del simbolo*, cit., p. 162 ss.

¹⁵ Cfr. E. Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica Editrice, Bari 1975.

di una parte che in parte non è parte¹⁶. 7. La persona è l'idea di un tutto che in parte non è tutto: in un *multiverso* infatti è un *universo* indivisibile e impossibile che è pur sempre parte.¹⁷ 8. La persona è l'idea di una parte che non è una parte, ma un vertice da cui inizia il tutto: perché è «un vertice da cui partono tutte le vie del mondo»¹⁸. Non si tratta, qui, di una semplice metafora, ma della tensione teoretica a configurare un nocciolo speculativo preciso: un rapporto paradossale fra parte e tutto in cui il mero sguardo insiemistico si interrompe, e su cui, a ben vedere, la prospettiva leibniziana avrebbe molto da dire¹⁹. 9. La persona è l'idea di un *assoluto relativo*, ossia di un *insostituibile e indisponibile relazionato*, cioè *costitutivamente e prospetticamente* relazionato. 10. La persona è l'idea di una contingenza necessaria (necessaria a se stessa e necessaria per chi la vede così come essa si vede, ossia come necessaria a se stessa): essa è quindi l'atto di esistere singolare che, nato come contingente, si costituisce come necessario a se stesso, come insostituibile e inisolabile, cioè *costitutivamente relazionato*. 11. La persona è l'idea di una prospettiva che contiene una verità, là dove per *verità* non si intende né una pretesa verità assoluta né una verità relativa pensata da un preteso luogo zero, neutrale, come senza verità, perché s'intende invece, in termini deboli ma consistenti, il proprio vissuto relazionato con un mondo di rappresentazioni, del quale continua a far parte il proprio travaglio che cerca alla luce di una verità intesa come limite regolativo nuove approssimazioni e interpretazioni. 12. La persona è l'eccezione istitutiva una regola che riesce e non riesce a farsene istituire.

Bisogna in realtà, per approssimare il significato complesso della persona, individuare *tre* livelli, irriducibili fra loro eppure connessi, di cui il *primo* va mantenuto in ogni passo successivo come insuperabile e essenziale; e è il livello dell'uomo concreto, colto nella sua distinta e intera *questità*. Abbiamo quindi, a ben vedere: 1. Il livello *esistenziale* del sussistere concreto e intero dell'uomo qual è. 2. Il livello *epistemologico* dello sguardo conoscitivo su di lui. 3. Il livello *assiologico* dell'uomo come portatore di valori. È un piano sul quale possono riconoscersi due sensi distinti: quello della persona come *degnà di valore* e quello della persona come *testimone di valori*. Si osservi.

¹⁶ Potrebbe dirsi, con Tommaso d'Aquino (è questo un punto su cui ha più volte richiamato l'attenzione Andrea Milano), che «persona est ad communitatem sicut pars ad totum, sed non secundum se totum» (*S. Th.*, II-II, q. 64, a. 2).

¹⁷ V. anche *supra* e inoltre E. Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 16 e 62.

¹⁸ E. Mounier, *Che cos'è il personalismo*, Einaudi, Torino 1975, p. 14.

¹⁹ Non si dimentichi che, parlando di Hegel, Mounier espressamente sottolinea come «egli non deve farci scordare ciò che il personalismo deve a Leibniz e a Kant» (E. Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 20).

I due passi che conducono dal primo al secondo e dal secondo al terzo livello sono entrambi passi aporetici. Non vi si possono svolgere deduzioni o percorsi da evasione domenicale. Ci accorgiamo di trovarci di fronte a radicali aporie. Eppure si tratta di aporie che possono diventare a certe condizioni *virtuose*.

2. Dal primo al secondo livello. Il primo passo

Bisogna a questo punto partire, direbbe Mounier, dalla persona di Bernard Chartier: Bernard Chartier in quanto persona irriducibile, intera, concreta e distinta da ogni altra. Bernard Chartier è l'uomo in carne e ossa, guardato non solo nel volume del suo corpo ma nel suo vissuto. Di lui può dirsi soltanto che «Bernard Chartier è Bernard Chartier». Egli non è riducibile mai a un catalogo di predicati. Egli è colui che, per essere detto come tale (tale nella sua *questità*), si dice e si consuma tutto e solo nella radicale tautologia che lo dice. La classe di tutti i predicabili di Bernard Chartier infatti *non* raggiunge mai Bernard Chartier, fosse anche una classe infinita. Bernard Chartier infatti *non* è la classe dei suoi predicati, anche se abbiamo necessità teorica della classe dei suoi predicati per poter dire qualcosa di lui. Può pertanto richiamarsi qui la celebre questione delle antinomie sollevata con lettera, il 16 giugno 1902, da Bertrand Russell a Gottlob Frege: «La classe di tutte le classi che non contengono la propria classe contiene o non contiene la sua classe?»²⁰. La persona, a ben guardare, sul piano epistemologico contiene il problema teorico di questa medesima sfida.

Potremmo infatti qui dire, nei termini appena proposti: dati quegli esseri inclassificabili che sono le persone, la classe di tutti coloro che resistono a essere classificati *li contiene o non li contiene come persone?* Se questa classe *non* li contiene, la persona è teoricamente perduta. Se questa classe invece li contiene, la persona è *guadagnata, ma al prezzo di essere perduta*. Si tratta, come si vede, di un'aporia radicale. Donde deriva che una filosofia che interroghi la persona non può non interrogarsi sulla insuperabile aporia che la segna. Essa non può non interrogarsi sulla performativa contraddittorietà del suo cimento. Ma si badi: si tratta, al tempo stesso, di capire la *virtuosa produttività* di questa contraddizione. Infatti ogni filosofia che intenda pensare la singolarità come singolarità s'imbatte, e non può non imbattersi, in questo circolo cruciale. Mounier ne è consapevole. Come egli esplicitamente af-

²⁰ Sul punto v. G. Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., p. 162 ss.

fermerà: «La spiegazione, per definizione, si lascia sfuggire il singolare»²¹. Osserviamo quindi che: a) da una parte, la classe di tutti i predicabili su Bernard Chartier guarda a Bernard Chartier come al limite matematico a cui *tende* tutta la classe dei suoi predicabili, senza poter *mai* raggiungerlo; b) dall'altra parte, Bernard Chartier guarda alla classe dei suoi predicabili come a un traguardo di traduzione logico-epistemologica che lo renda dicibile, e che si rivela al tempo stesso *impossibile e essenziale*. Bernard Chartier quindi, collocato di fronte al problema teoretico e scientifico (conoscitivo) che lo riguarda, è radicalmente collocato davanti a un insolubile e indissolubile paradosso: egli non può tradursi in classi di predicabili e non può *non* tradursi in classi di predicabili.

Potremmo forse su questo punto, parafrasare Anselmo d'Aosta e la sua prova ontologica: ha senso l'idea di una singolarità che abbia tutte le sue proprietà singolari *tranne l'esistenza*?²² Bernard Chartier non può passare al livello epistemologico e non può *non* passarvi. E può passarvi al preciso *prezzo* teorico di essere ridotto a una classe di predicabili. Una classe di predicabili in cui egli, come persona, lascia fuori della classe solo un residuo, uno scarto. E quello scarto lasciato è lui stesso. Una filosofia e una scienza rigorose quindi, mentre tolgono a Bernard Chartier l'*accidentale* (e quindi il corpo, il tempo, i circostanziali, l'esserci concreto), tolgono a Bernard Chartier nient'altro che lui stesso. Ma il transito dal livello *esistenziale* al livello *epistemologico* non è stato inutile. Esso è invece atto impossibile e necessario. A condizione che mantenga *fermissimo* il punto di partenza: punto di partenza quale segno di contraddizione permanente per poter guardare in modo *nuovo* la sua crisi e andare *oltre* di essa. Bernard Chartier, passando dal livello esistenziale al livello epistemologico, corre il pericolo mortale di essere ridotto alla sua copia seriale: l'individuo. Ossia: egli diventa ciò che resta di lui dopo essere stato scartato come l'essere concreto che è lui. Certo, per parlare di Bernard Chartier non si può *non* fare una simile operazione. Anzi ci toccherà dire, in proposito, che la *necessità* del passo aporetico da consumare ci dice *che non si può farlo e non si può non farlo*. Ma si potrà farlo solo sapendo che esiste, a certe condizioni, un divieto epistemologico a generalizzare Bernard Chartier dimenticandoci di lui, e che d'altra parte un tale passo può farsi solo a certe condizioni e ponderandone il prezzo. La persona qui è la pietra scartata dai costruttori di teorie.

Come fare, ci domandiamo, per mantenere *fermissimo* il punto di partenza, ovvero sia Bernard Chartier come *persona*? Si tratta, a ben vedere, di

²¹ E. Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 65.

²² Per il punto v. anche G. Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata*, cit., cap. I.

andare oltre il paradigma della modernità, quello che preferiamo chiamare paradigma “geometrico-meccanico”. Si tratta di quel paradigma in cui conoscere è spezzare, frazionare, separare, prevedere, riprodurre, classificare²³. Si osservi in questo senso come lo stesso concetto di “utile” si ponga in realtà nella scienza economica consolidata, come concetto epistemologicamente atomistico. È stato, com’è noto, Amartya Sen a ricordarlo oggi con la sua opera agli economisti contemporanei, e soprattutto a quelli che acriticamente ritenevano di possedere una scienza forte *tout court*, ben dotata di neutrali fondamenti epistemologici. Mounier ha scritto²⁴ che ci sono sistemi sociali che sono disordini stabiliti. Bisogna ora, a partire da Mounier stesso, sapere *andar oltre*. Bisogna saper dire cioè che è lo stesso concetto di *individuo* a essere un *disordine epistemologicamente stabilito*. In realtà c’è un’urgenza alle porte della scienza contemporanea: compiere quella rivoluzione epistemologica che significhi passare dall’individuo uguale e seriale, preso in esame a prescindere da ogni distinzione, all’individuo distinto da tutti gli altri, la persona. Bisogna compiere in questo senso più passi: 1. Il *primo* passo: andare oltre l’unità fra le componenti, verso l’unicità. 2. Il *secondo* passo: andare oltre l’unicità, verso la *relazionalità*. 3. Il *terzo* passo: andare oltre la *relazionalità*, verso la *profondità* (che *non* è il *mistico*, ma la radicale *non* riducibilità della persona al complesso del suo *manifestato* e del suo *repertoriato*).

La persona, dice Mounier, è l’intero volume dell’uomo, in altezza, larghezza e profondità. Non a caso egli ne indicherà anche altre coordinate: incarnazione, vocazione e comunicazione²⁵. Per svolgere una tale esplorazione col necessario rigore bisogna saper andare: 1. *oltre* l’individuo inteso come pura *anagrafe biologica*; 2. *oltre* l’individuo inteso come pura *anagrafe sociale* (vedi in proposito il dibattito americano fra liberali e comunitari); 3. *oltre* l’individuo inteso come pura *anagrafe storica* (vedi in proposito la stessa concezione storicista)²⁶. In questo senso occorre criticare a fondo la tripartizione in *Zoè*, *Bios* e *individuo*, osservando come essa manchi del *quarto* gradino epistemologico, quello ultimo e decisivo: la persona. La quale su questo piano è null’altro che l’individuo in quanto distinto da ogni altro, preso nella sua interezza, concretezza e irriducibilità. Si tratta qui della configurazione epistemologica in cui possono cogliersi in pieno le dimensioni, tutte *costitu-*

²³ In proposito si v. fra gli altri E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling&Kupfer, Milano 1993; G. Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., p. 164 ss.; Id., *Il sacro come la contraddizione rubata*, cit.; Id., *La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi*, in AA.VV., *Diversità e rapporto fra culture*, cit.

²⁴ E. Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, cit.

²⁵ Id., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1955.

²⁶ Sul punto v. la discussione in G. Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata*, cit., cap. I.

tive, della *distinzione* radicale (di ognuno da ogni altro), della *relazionalità* (di ognuno con ogni altro) e della irriducibilità al mero sguardo che oggettiva e alla sua rete modulare (irriducibilità di ognuno verso ogni altro e verso il mero registro della conoscenza).

Riteniamo che la nostra analitica della persona secondo tre assi (unicità, relazionalità, profondità)²⁷ si differenzi dalla logica dell'*ipse* e dell'*idem* (con cui Paul Ricoeur guarda alla persona e all'altro)²⁸ in alcuni punti essenziali: perché l'*unicità* della persona concerne non solo la sua *stessità* nel senso dell'*ipseità*, ma il suo *novum* radicale nei confronti di ogni altro; perché la *medesimezza* della persona nel senso della sua permanenza nell'*idem* non raggiunge la sua *profondità*, intesa come statuto di tutti i possibili che le sono propri anche se mai pervenuti a esistenza e/o a manifestazione; perché la logica dell'*ipse* e dell'*idem* non sembra raggiungere in maniera soddisfacente la *costituente* relazionalità che ogni persona è.

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

I sei percorsi alludono a un rapporto in cui la *questità* da cui si è partiti in quanto presupposto è contemporaneamente includibile e non includibile nella *questità* di ordine superiore. In un tale itinerario epistemologico si sconta il paradosso essenziale e ineliminabile, ma virtuoso, per cui la singolarità è a più livelli includibile e non includibile nella sua idea, così come la sua idea è includibile e non includibile nella idea della sua idea, e così via ascendendo.

²⁷ Rinviamo a G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Graf, Napoli 2005.

²⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993 (ed. orig. *Soi-même comme un autre*, du Seuil, Paris 1990).

La persona si rivela, in questa sua intrinseca concatenazione semantica e per slittamenti successivi, *questa* persona, *ciascuna* persona e *ogni* persona, una per una considerata, fino all'ultima, nessuna esclusa (per giunta, in un percorso esposto a sempre nuove possibili persone, percorso mai chiuso, sempre aperto). In questo itinerario accadono un fenomeno *tautologico* («questa persona è questa persona»), un fenomeno *analogico* («questa persona è in un conteso di somiglianza rilevante ciascun'altra persona, una alla volta considerata») e un fenomeno *logico* («da questa persona è inferibile una questità che costituisce elemento logico comune a ogni persona considerata nella sua questità»). Qui l'idea della persona si costituisce, a un primo livello, non come l'idea di quel *quid*, di quel *genus* a cui la persona appartiene, ma come l'idea di quel *quid* che, giacendo al fondo della persona come singolarità esistente, la genera. La sua *matrice*. Potremmo anche dire oggi, in un senso analogico delicatissimo e da non equivocare, il suo DNA. Un DNA non meramente biologico, ma ontologico. Là dove sia il biologico a essere la metafora dell'ontologico e non viceversa. In un tale orizzonte teorico l'idea della persona è idea della persona non nel senso del genitivo *oggettivo* ma nel senso del genitivo *soggettivo*. Questa idea di persona è *matrice* nel senso di quel nucleo generatore profondo che, restando identico a se stesso e attraverso transfinite declinazioni, variazioni e modulazioni, permanentemente rigenera l'identità di cui essa è istanza generatrice. Là dove una tale forma originante si costituisce come nucleo di possibili, in quanto tali di grandezza transfinita. Qui la *profondità* si rivela matrice di possibilità transfinite, la cui 'universalità' si dà come potenza di manifestazioni possibili sempre eccedenti l'estensione di quelle storicamente emerse. Una tale matrice si pone come unica nella storia di tutto l'universo²⁹. E, spingendo ancora più oltre la metafora del DNA, potremmo dire con un certo ardimento che si tratta di un DNA a triplice elica, a tre componenti intrecciantisi a spirale, ognuna delle quali d'altra parte contiene in sé le altre due: tre componenti intrecciate che potrebbe essere problematico denominare esaustivamente e che potremmo identificare in una prima approssimazione con l'*intelligenza cosciente*, con l'*energia generatrice* e con il *sentimento radicale di relazione e in relazione*. Qui la persona si costituisce in una sua unicità e triplicità degna di riflessione complessa.

Se ci interroghiamo da un ulteriore punto di vista sul predetto rapporto tra il fenomeno *tautologico* («questa persona è questa persona»), il fenomeno

²⁹ Qui l'idea di matrice si pone come il luogo ontologico di una realtà unica nella storia di tutto l'universo: unicità-matrice in ogni tempo rivivificabile. Per un'ardita prospettiva fisica sull'argomento si v. F. J. Tipler, *La fisica dell'immortalità. Dio, la cosmologia e la resurrezione dei morti*, Mondadori, Milano 1995.

analogico («questa persona è in un contesto di somiglianza rilevante ciascuna'altra persona, una alla volta considerata») e il fenomeno *logico* («da questa persona è inferibile una questità che costituisce elemento logico comune a ogni persona considerata nella sua questità»), possiamo proficuamente incrociare una questione che ha posto Paul Ricoeur nella sua opera *Sé come un altro*³⁰. Qui si solleva il problema del rapporto tra sé e l'altro, rapporto mediabile dal *come*. La riflessione su questo punto può realizzare un'ulteriore articolazione degna di nota. Infatti, se da un lato c'è il *sé*, che è tautologicamente identico a se stesso («questa persona è questa persona»), dall'altro lato ci si pone il problema del rapporto con l'altro secondo la relazione del *come* («sé come un altro»). Ma un tale *come* può essere inteso secondo due diverse modalità: secondo la modalità *analogica*, là dove si dà una somiglianza che non consente ancora l'identificazione di un tratto logico autonomizzabile come comune, e secondo una modalità *logica*, là dove sia perfettamente identificabile invece un tratto logico comune, separabile e applicabile. Lungo il percorso del *come* si passa anche qui dal momento tautologico al momento analogico e dal momento analogico al momento logico.

L'intera questione può essere guardata anche da un altro punto di vista, in una prospettiva *proposizionale*. Si badi: nell'orizzonte semantico sopra delineato occorre distinguere tra la persona come *soggetto* del discorso («questa persona è X») e la persona come *predicato* del discorso («questa persona è Persona») e al tempo stesso bisogna saper tenere insieme, in termini di «aria di famiglia», uno *scorrimento* semantico fra quell'esser *soggetto* e quell'esser *predicato*. Anche però al livello dell'esser *predicato* bisogna saper distinguere e accomunare. Infatti a questo secondo livello occorre non trascurare la distinzione e lo scorrimento semantico nascosti nel molteplice significato intrinseco nel predicato stesso, se si considera che, quando si dice «questa persona è Persona», qui il significato predicativo dell'esser persona consiste *sia* nell'esser esclusivamente la questità di questa persona, *sia* nell'esser la sua individuabilità in *ciascuna* persona, una alla volta considerata, *sia* nell'esser qualsiasi persona.

Interrogiamoci sul primo percorso di cui abbiamo all'inizio parlato, che va da questa singolarità esistente alla sua essenza, alla sua questità. Qui troviamo un problema che si rivela in qualche maniera una riformulazione del problema ontologico di Anselmo d'Aosta. Com'è noto nella questione di Anselmo d'Aosta il problema dell'esistenza di Dio consiste nel domandarsi se sia logicamente corretto pensare un Ente sommo che, nel suo essere sommo, manchi di esistenza. Ciò significa quindi, per Anselmo, che non può

³⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit.

pensarsi Dio se non lo si pensa come esistente. Nella questione concernente la persona il problema può essere riformulato domandandosi se sia logicamente corretto pensare l'essenza di una singolarità esistente (la sua questità) che manchi di esistenza. Ciò conduce al problema radicale della pensabilità dell'essenza di una singolarità esistente che sia priva di esistenza. E d'altra parte ciò induce a pensare che non può pensarsi una persona se non con un certo grado di esistenza, almeno come *potenza*. Nel predetto itinerario in tre percorsi, rappresentabile come una struttura a spirale, si incontrano in realtà due problemi in uno: quello della *unicità* della persona e quello della sua *universalità*, nel preciso senso che questa unicità è chiamata a essere pensata come universale. Un tale problema può essere affrontato secondo due criteri diversi e indipendenti ma combinabili tra loro: un criterio *logico* e un criterio *fenomenologico*.

Sul piano istituito dal *primo criterio* l'unicità della persona è quella qualificazione paradossale per la quale una unicità è pensata al tempo stesso come unicità e come predicato di tante uniche unicità. In un tale contesto l'unicità è pensabile come universale nel senso di quella universalità che consiste nell'universale non universalizzabilità di quella unicità. In questa situazione si dà una riformulazione del paradosso logico sollevato da Bertrand Russell nei confronti di Gottlob Frege, che potremmo esprimere così: posto che questa singolarità esistente è un inclassificabile, essa appartiene o non appartiene a una classe degli inclassificabili? E d'altra parte è concepibile una classe degli inclassificabili? E, ammesso che sia concepibile, come si colloca un inclassificabile rispetto alla sua classe e ai componenti della sua classe? Si osservi ancora: in una tale unicità intesa come universalità in negativo si coglie incoativamente, allo stato iniziale, il *principio* di un movimento *in positivo*. Infatti una tale unicità è degna: è degna in quanto principio di un movimento che per tutti vale, non potendo da nessuno essere *disconosciuto*. Vale in quanto *fatto* e vale in quanto *principio di questa sua unica fatticità*. Questa unicità è *degn*a, nel senso della sua dignità (non ancora assiologica ma) onto-epistemologica. Questo fatto dell'unicità è dignità. Ciò che è degno infatti appartiene al genere delle *Degnità*, degli *Axiòmata*, ossia dei *Principi*. In un tale orizzonte questa unicità è il suo fatto d'esistere e il suo esser inizio di un movimento che da nessuno può essere sconosciuto: il suo *Principio*. La sua *dignità*. La sua *idea*.

Sul piano istituito dal *secondo criterio*, quello fenomenologico, l'unicità della persona è pensabile nella sua universalità soltanto se si vive quell'empatia essenziale per la quale si risuona coll'altrui unicità. In questo caso l'universalità viene colta attraverso una risonanza che realizza in termini di vissuto l'esperienza dell'unicità altrui. Se ben si osserva, il criterio logico

coglie l'universalità dell'unicità *in negativo*³¹, mentre il criterio fenomenologico coglie l'universalità dell'unicità *in positivo*, individuando l'esperienza strutturale di un vissuto di risonanza.

C'è, a ben vedere, un *terzo* modo di declinare il rapporto tra questa unicità e questa universalità. Questa persona, pur effimera e fragile, è *necessaria*, perché non può essere sostituita da un'altra che con lei sia fungibile. Essa non è sostituibile perché non è fungibile. In lei ne va di lei. Essa, pur effimera e fragile, è necessaria a se stessa. E fa parte di un mondo che, ove mai volesse prescindere da essa, pretenderebbe in realtà prescindere da una parte di sé: se essa, facendo parte del mondo, è necessaria a se stessa, non può non far parte di un mondo che sa di questa sua parte e della sua necessità a se stessa. Questo mondo, se è mondo intero che nulla esclude da sé, non può non sapere di questa necessità della sua parte, pena la lacerazione del proprio *esser mondo*. Questa persona, in quanto parte di quel mondo, ha un'importanza essenziale per quel mondo: ha dignità epistemologica. Ha dignità ontologica nell'ambito del tutto. Ha dignità onto-epistemologica. Si colloca al centro del tutto³². Questa dignità precede quella assiologica e è tutta consustanziata all'*esserci* di quella persona come tale. Questa persona quindi, in quanto effimera e fragile, è unicità; in quanto unica, è necessaria; in quanto necessaria, è universale. Questa persona, in quanto unica e necessaria, è un ossimoro vivente: un assoluto relativo, in quanto è un assoluto relazionale. Questa persona ha, sul piano epistemologico, importanza in sé: una *dignità onto-epistemologica relazionale*.

Si osservi ancora: esiste un altro piano, un *quarto* piano, sul quale il rapporto unicità/universalità può essere declinato. Su un tale piano, che si pone in termini *assiologici* e che matura dal senso della propria unicità, si delinea una grammatica *diversa*, a carattere *archetipico-simbolico*. Se ne trovano tracce significative nell'attività dell'artista e in quella dell'eroe. Qui il senso della propria unicità viene coltivato fino a sentire di rendersi degni di una considerazione e attrazione universale: qui si dà vita a un fenomeno comples-

³¹ A ben vedere, può svilupparsi in questo orizzonte problematico una riflessione sul *proprio* inteso come *universale*, ossia come *universalmente non altrui* e come tale assunto nella sua universalità. Può esplorarsi quindi un'analitica del *mio*, del *proprio*, in senso fenomenologico e simbolico, meditato nella sua complessità.

³² Si badi, nel discorso sopra delineato questa persona per la scienza economica si pone, in relazione al tutto di cui fa parte, semplicemente come "unità marginale", vale a dire come unità umana in più. Questa persona come dignità epistemologica, lungi dall'essere marginale, si colloca invece al centro e ricorda, se trasferita sul piano etico-religioso, la parabola evangelica della centesima pecorella di cui va in cerca il pastore mentre abbandona provvisoriamente le altre novantanove che stanno con lui.

so in cui da un lato l'unicità tende a farsi archetipo e dall'altro l'archetipo tende a incarnarsi in questa unicità.

Torniamo al punto: questa persona è una singolarità concreta e la sua idea. Per passare da questa singolarità alla sua idea possiamo impiegare in modo nuovo e forse eretico, come abbiamo altrove già sostenuto³³, il percorso di un *giudizio riflettente*. Questa persona merita epistemologicamente di essere collocata al centro di una rivoluzione copernicana alla seconda potenza³⁴. Questa persona può essere, rispetto a qualsiasi ordine concettuale, un'istanza di misura, in un orizzonte analogo a quello dell'istanza di falsificazione nell'universo di Karl Popper³⁵. Vorremmo qui sottolineare che questa importanza che la persona ha per se stessa, in quanto necessaria a se stessa, costituisce, per così dire, il livello epistemologico e il grado zero di quella formulazione che ne rappresenta la ritrascrizione etico-religiosa: «Ama l'altro come te stesso». Questa formulazione, a nostro avviso, può essere considerata come la forma (non solo assiologica ma) semplificata di una formulazione epistemologica più complessa così esprimibile: «Considera l'altro così come tu consideri te stesso e così come lui considera se stesso». Ossia considera l'altro come necessario a se stesso, cioè come insostituibile, come *importante*. Qui la doppia necessità (di te a te stesso e dell'altro a se stesso) apre alla possibile comparazione analogica che esprime la necessità dell'altro a te stesso e di te all'altro.

In una prospettiva epistemologica qui può darsi una distinzione che è al tempo stesso una comparazione. Può distinguersi infatti, in un'ottica comparativa, tra la visuale che assume come centro prospettico la persona e quella che assume come centro prospettico l'individuo. L'individuo è

³³ G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo*, cit., p. 76 ss.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Occorre una messe imponente di fatti per costruire una teoria scientifica ma basta un unico fatto per metterla in discussione e falsificarla. Una tale osservazione è connessa con l'altra per la quale occorrono innumerevoli cigni bianchi per dire che un cigno è bianco ma basta un solo cigno grigio per dire che non tutti i cigni sono bianchi. Come è noto, Karl Popper trae da queste premesse le basi per un ragionamento *ulteriore*: perché una teoria sia scientifica deve non solo *preventivamente* dichiarare le proprie condizioni di verificabilità ma anche *preventivamente* dichiarare le proprie condizioni di falsificabilità. Un tale complessivo articolato logico può essere a nostro avviso trasferito su un piano *analogico* che qui solo brachilogicamente riassumiamo: basta una sola persona per mettere in discussione un'idea generale che pretenda rappresentarla; basta una sola persona e un solo fatto di una sola persona per mettere in discussione un intero sistema concettuale e/o giuridico che pretenda rappresentarne e garantirne i bisogni. Su questo punto abbiamo già richiamato l'attenzione ne *Il sacro come la contraddizione rubata*, cit., p. 213 ss., e *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo*, cit., p. 80 ss. La persona *buca* ogni rete, che ogni volta deve ricostituirsi per lei. La rete chiama ogni volta la Persona a contribuire alla sua trama di rete.

generico, separato dagli altri, oggettivabile, mentre la persona è originale, costitutivamente relazionata alle altre, profonda (e quindi mondo di possibili, inoggettivabile in un concetto esaustivo). L'individuo è fungibile, relativo, concettualizzabile; la persona è unica e infungibile, necessaria, irriducibile alla trasparenza. L'individuo, in quanto concettualizzabile, è immortale nella sua genericità; la persona è fragile e mortale nella sua unicità e universalità. Non solo. L'individuo è uno schema mentale; la persona un atto di esistere. Un atto di esistere unico, relazionato, profondo. In una tale prospettiva di comparazione l'individuo sta all'universo *relativistico* come la persona sta all'universo *relazionato*. Questa prospettiva della persona si muove ancora sul terreno epistemologico e non sul terreno assiologico. Ma d'altra parte un tale percorso può senza dubbio essere meta-pensato, ove si osservi che la prospettiva della persona, in quanto scelta a preferenza di quella dell'individuo, rappresenta pur sempre una preferenza di criterio epistemologico: una preferenza euristica. Potrebbe qui ricordarsi, per un'analogia teoretica significativa, la differenza che Max Weber individua fra *valore* e *relazione a valore*, là dove il valore è criterio assiologico e la relazione a valore è criterio euristico, epistemologico. Una tale distinzione implica una differenza per la quale una prospettiva epistemologica può ben prescindere da 'giudizi di valore' ma non per questo può prescindere dal valore del criterio euristico, selettivo di base. Questa osservazione implica la possibilità di una considerazione: una prospettiva epistemologica della persona, preferita a quella dell'individuo, può implicare in realtà un'etica della prospettiva epistemologica scelta (quella della persona). E d'altra parte l'etica della prospettiva epistemologica della persona può implicare un'ontologia di questa etica. Qui può costituirsi a ben vedere un circolo ermeneutico fra la possibile etica della prospettiva epistemologica scelta e l'ontologia soggiacente a questa etica, il che può accadere in una circolarità permanente, mai chiusa. Ma soprattutto qui può osservarsi come già a partire dalla prospettiva epistemologica, in quanto scelta a preferenza di un'altra, può aprirsi un varco per un'altra prospettiva e per un altro passo: il passo dal livello epistemologico al livello assiologico. Qui si passa in realtà dal piano epistemologico (seppur anche valutato nel criterio euristico che lo sceglie) al piano assiologico, là dove si tratta non più del criterio epistemologico selezionato ma del valore sostantivo assunto come fine dell'azione.

3. Dal secondo al terzo livello. Il secondo passo

Solo a questo punto è possibile passare dal livello *epistemologico* a quello *assiologico*³⁶. Anche qui bisognerà però mantenere *fermissimo* il punto di partenza: Bernard Chartier. Sapendo che non si tratta di cadere nella fallacia naturalistica, perché *non* si tratta di dedurre il dover essere dall'essere, ma piuttosto di *riconoscere* in un *essere* il suo *poter dover essere*³⁷. Qui è la stessa *questità* di Bernard Chartier a poter essere assunta, nella sua concreta interezza, come universale, come valore. Bernard Chartier si incarica di mostrare in realtà, contro ogni ontologia chiusa troppo presto, che ogni ontologia è sempre provvisoria, incompleta e aperta, perché, in quanto mera formulazione in termini di mediazioni razionali, manca perennemente di quel *novum* radicale che ogni persona in quanto tale è. La persona infatti in un tale orizzonte di senso è l'atto del differire radicale, nuovo, relazionato, profondo. Là dove la rotazione epistemologica diventa la base della rotazione assiologica, pur senza *confondersi* con essa.

Può impiegarsi qui in modo nuovo, e forse eterodosso, la straordinaria produttività di un modello di giudizio che Kant aveva impiegato per l'opera d'arte e che può essere attivato in modo nuovo. Stiamo parlando del giudizio riflettente³⁸. Si tratta infatti, per capire la *persona*, ossia la *questità che è di me*, di cogliere, come nell'opera d'arte, il modello alla scala di questa singolarità concreta in quanto collocato solo alla sua scala. E si tratta di un percorso che può essere impiegato a partire dalla *persona* sia per il livello epistemologico sia per il livello assiologico. Accade pertanto che, come nel giudizio riflettente di Kant per l'opera d'arte, possa darsi della persona, del suo esserci irriducibile, imprevedibile e relazionato, un *universale senza concetto*. Bernard Chartier diventa e può diventare in un tale orizzonte, e sia sul piano epistemologico, sia su quello assiologico, un *universale concreto*. E, in termini di visione etico-politico-istituzionale, *direttamente bene comune*³⁹. Di lui quindi *non*

³⁶ Per le implicazioni etiche del discorso sulla persona si v. senz'altro S. Sorrentino, *Il codice personalistico e il paradigma fenomenologico-antropologico della persona*, in *La persona come paradigma di senso*, Città Aperta, Troina 2009, pp. 35-56.

³⁷ Per questo ragionamento, rinviamo a G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo*, cit., p. 31 ss. Vedi anche Id., *Il sacro come la contraddizione rubata*, cit., p. 30 ss.

³⁸ Si v. sul punto G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo*, cit.

³⁹ Su questo punto si v. le analisi in G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo*, cit. Nel contesto semantico così delineato, la persona come bene comune costituisce la radicalizzazione più estesa e più piena della nota idea per la quale «io non sono d'accordo con te ma mi batterò fino alla morte per garantire la tua possibilità di dire ciò che pensi». Nel nuovo contesto semantico qui sottolineato l'universo del paradosso si amplia fino a contenere non soltanto l'opinione dell'altra persona ma l'intero suo vissuto, la sua libertà, la sua distinzione

ci domanderemo se è incluso nella classe, ma come deve essere interamente e permanentemente ridefinita la classe cui, appartenendo, disappartiene. Di lui cioè permanentemente ci domanderemo per sapere a che condizioni egli non *fondi*, ma *sfondi* la classe cui appartiene.

Questa concezione della persona presa sul serio ha una sua singolare e eversiva ricaduta sugli assetti etici, politici, giuridici, istituzionali, sugli stessi assetti filosofici, e sullo stesso lessico della filosofia. Si guardi, in proposito. Il nodo teoretico della persona ha specifiche ricadute sul terreno delle regole pubbliche. Perché la persona va oltre il principio di maggioranza. Oltre il principio delle minoranze. Oltre il principio di uguaglianza. Oltre il principio di differenza di genere (maschio e femmina), che si rivela esso stesso *non* abbastanza radicale⁴⁰. Osiamo dire che nel suo orizzonte di senso la persona va oltre lo stesso concetto di popolo e oltre il principio della democrazia, che può ben rivelarsi, e non poche volte, solo la maschera di chi decide chi è il popolo e, nella migliore delle sottoipotesi comprese in questa ipotesi, solo una forma di tirannide della maggioranza. In realtà sul piano della configurazione etico-politico-istituzionale una concezione che prenda sul serio la persona fa pensare a un Potere «decentrato fino alla persona», come dice lo stesso Mounier⁴¹. Quindi, la persona ci colloca: oltre le leggi; oltre le maggioranze; oltre le stesse Costituzioni. Rendendo perennemente aperto, e mai tassativamente chiuso, l'elenco dei Diritti fondamentali. Ma la persona conduce *ancor oltre*. Si pensi in proposito a un sistema *concettuale* decentrato fino alla persona. Là dove la stessa giustizia come concetto si decentri in questo modo. E non solo la giustizia, ma molti concetti e valori apicali. Occorre avere il coraggio *teoretico* di ripensare lo stesso *tempo*, e l'*esserci*, e l'*essere*, alla luce del possibile *novum* radicale che la persona è. Si tratta a ben vedere in tal caso di una *sussidiarietà* pensata in modo *ulteriore* e *radicale*. *Ben prima e ben oltre* che in modo *istituzionale*: in modo *speculativo*.

4. Per una metodica dei segni dei tempi

Emmanuel Mounier scrive che «l'avvenimento sarà il nostro maestro interiore». Si tratta, prospettata in altra forma, della metodica dei segni dei tempi. E si osservi in proposito: lo sguardo teoretico del segno dei tempi

da me e la sua importanza di “fine in sé”. La libertà e dignità dell'altro costituisce l'immediato oggetto (il bene) della mia volontà e della volontà di tutti noi: costituisce il nostro *bene comune*. Bene che nessuna maggioranza, quale e quanta che sia, può mettere in discussione.

⁴⁰ Sul punto v. G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo*, cit.

⁴¹ E. Mounier, *Il personalismo*, cit.

è una delle possibili basi del giudizio riflettente. Ci sono stati, anche nella storia scientifica del Novecento, alcuni segni dei tempi. Essi riguardano la progressiva erosione *epistemologica* del principio della Totalità inteso come categoria di totalizzazione. Quando nasce Emmanuel Mounier, nel 1905, viene enunciato da Albert Einstein il principio della relatività ristretta. Più tardi sarà enunciato il principio di indeterminazione (Heisenberg, 1927). E negli stessi anni '30 sarà formulata la teoria dell'incompletezza di ogni sistema logico-matematico (Kurt Gödel). Matura in questi decenni insieme con la crisi dei totalitarismi (sorta di declinazione politico-istituzionale del mito della totalità) quel modello epistemologico nuovo che, corrodendo le pretese del pensiero epistemologico moderno, sarà chiamato pensiero della complessità (Edgar Morin)⁴². Si tratta in realtà di tanti momenti *strutturali* di *crisi* nell'autorappresentazione che di sé fa la Ragione nella forma della Totalità, che è stato uno dei più resistenti e invasivi feticci del Novecento.

Beninteso, la teoria della relatività non è il relativismo. Il relativismo sarebbe il tutto uguale e indifferente nella prospettiva di un punto archimedeo neutrale che tutto omologhi a partire dall'indifferenza del sé. La teoria della relatività è invece *il ripensare lo spazio e il tempo a partire da una nuova misura*, assunta come *altra* invariante nella storia dei fondamenti (la velocità della luce). Allo stesso modo, l'indeterminazione non è il tutto indeterminabile e incerto, ma *il ripensare il reale a partire da una pluridimensionalità più complessa*, a partire cioè da una profondità che metta in scacco ogni razionalità troppo ridotta per essere adeguata. Dentro il *limite* dell'*indeterminazione* vivono in realtà due prospettive diverse, e non necessariamente impossibili: il *non* poter afferrare col proprio sguardo (tutto) l'oggetto, perché è il proprio stesso sguardo a interferire, e il *non* poter (tutto) l'oggetto essere afferrato, perché è lo stesso oggetto a *eccedere* le dimensioni a partire dalle quali si guarda⁴³. Qui si individuano in realtà i limiti *strutturali* di un *grîphos*, di una rete epistemologica che pretenda esaurire il suo oggetto⁴⁴, essendo inconsapevole dell'eccedenza che necessariamente le sfugge.

Forse possiamo incrociare qui, alla scala di questa osservazione, un nuovo significato, di lunga storia ma ancora tutto da pensare: il *pudore*. Emmanuel Mounier ha scritto in maniera diretta e indiretta del pudore

⁴² Sul punto v. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, cit. Si v. pure G. Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., p. 164 ss.

⁴³ Per alcuni profili logici del problema ci si richiama qui anche a G. Limone, *Giordano Bruno, Dall'eresia della fede alla geometria della speranza*, in AA.VV., *Giordano Bruno oltre il mito e le opposte passioni*, a c. di P. Giustiniani – C. Matarazzo – M. Miele – D. Sorrentino, Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli 2002.

⁴⁴ Su questo punto v. G. Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., p. 164 ss.

in innumerevoli punti. In realtà si tratta di capire che io sono più di quel che appaio⁴⁵. O meglio: che io sono più di quello che *resta* nello sguardo, anche ultrasofisticato e complesso, che le scienze e il conoscere hanno di me. Mounier ne fa, non a caso, un impiego straordinariamente fecondo nel pensare l'impensato delle categorie epistemologiche della psicologia e delle scienze: *Homo sum absconditus. Noli me tangere*⁴⁶. Il pudore infatti non è solo un bisogno profondo e ineludibile. Esso è anche al tempo stesso, per un pensiero speculativo che con esso si confronti, la custodia di una sfida teoretica: la domanda che, rivolta alla conoscenza, alla scienza e alle categorie della scienza, affronta la questione radicale *sul se* io possa essere inteso come conoscitivamente esaurito dallo sguardo *che mi guarda*, pur nei modi più sofisticati e complessi, *dall'esterno*. Si tratta in realtà della domanda *sul se* io possa essere interamente *coesteso* col repertorio dei dati che la scienza consegue e può conseguire di me.

Un tale *pudore* va pensato in realtà sia in termini *fenomenologici* sia in termini *assiologici*. Un riferimento essenziale è certamente in Platone (il *Protagora*), in Vico (il *De Uno*), in Capograssi interprete di Vico (*Attualità di Vico*), in Mounier (*Il personalismo*, *Il Trattato del carattere*, etc.). Non andrebbe dimenticato in proposito come proprio in Vico si faccia largo anche un pudore, per dir così, ontologico: là dove il pudore si dà anche nella forma di un sottrarsi del reale alla piena conoscenza oggettivatrice. Il pudore ha da fare certo con la *questità* di quest'uomo e con la sua resistenza irresistibile a essere ridotto in un fantoccio della conoscenza, in un seriale⁴⁷. Ma d'altra parte come lo stesso Mounier magistralmente rileva, non bisogna nemmeno pensare che il personalismo *si limiti* a pretendere che si tenga conto delle più minute diversità degli uomini⁴⁸. Il pudore va pensato infatti non solo per istituire un pensiero adeguato alle massime e minime diversità di ogni persona da ogni altra (anche il mondo totalizzante di Huxley potrebbe far questo)⁴⁹, e non solo per istituire una zona di rispetto per la persona da non invadere mai, ma anche per dar vita a un atteggiamento specifico che, sapendo che l'uomo non è mero oggetto, ma centro profondo di risorse e di atti, a *questo*

⁴⁵ E. Mounier *Il personalismo*, cit., p. 103 e 68. Sulla questione del pudore in Vico, v. anche le penetranti pagine di Giuseppe Capograssi nel suo *L'attualità di Vico*, in *Opere*, vol. IV, Giuffrè, Milano, 1956, p. 397 ss.

⁴⁶ E. Mounier, *Trattato del carattere*, a c. di G. Campanini, Edizioni Paoline, Roma 1982, p. 610 e p. 95.

⁴⁷ Non a caso in *Trattato del carattere*, lo stesso Mounier sembra vedere, citando Valéry, un alto conoscere nel co-nascere: un *connaître* nel *con-naître*.

⁴⁸ E. Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 12.

⁴⁹ *Ibid.*

centro nascosto apra varchi propiziandone le possibili espressioni. La persona non è solo bisogni, ma possibilità.

Un tale pudore va perciò pensato non solo in termini di rispetto, ma di speranza. Si tratta infatti, nella valorizzazione di questa speranza e di quelle possibilità, di predisporre sempre le condizioni, concettuali, strutturali, assiologiche, perché possano ricevere varchi i primi atti creativi della vita personale. Non a caso per il pensiero mounieriano guardare l'altro come persona non significa solo considerarlo, ma "fargli credito"⁵⁰, laddove trattarlo come un repertorio di dati significherebbe al contrario *disperare di lui*: trattandolo come un *assente*⁵¹. Dire *persona* pertanto non è solo dire rispetto della sua identità, ma anche e soprattutto speranza che il suo *novum* ontologico possa, in condizioni predisposte al possibile nuovo, fiorire.

5. La persona dallo statuto epistemologico allo statuto assiologico

La situazione dei nostri tempi è certamente inquietante. Ma nella storia dei popoli è importante non solo cogliere la realtà massiva che inquieta, ma anche ciò che pur debole esprime in punte alte e circoscritte un progresso morale dell'umanità. Come già osservava Giuseppe Capograssi, la Dichiarazione Universale del 1948, *rovesciando* il rapporto fra *sovranità* e *diritti individuali*, costituiva un progresso morale *cruciale* anche se gli Stati firmatari fossero stati a essa ipocritamente indotti dalla percezione di una pubblica opinione mondiale al cui giudizio si sentivano sottoposti. Si osservi. Ricorre sempre più, nelle Dichiarazioni, nelle Costituzioni e nelle Convenzioni, la *persona*. Che è forse oggi la nuova scoperta (scoperta d'antico!) del *Jus*. Come si è in più sedi sottolineato, la persona non è la semplice nozione dell'uomo in generale. Perché essa è, almeno in una prima approssimazione, l'uomo concreto, visto nella sua irriducibile singolarità. In quanto tale l'idea di persona non è sovrapponibile a quella di individuo. *Persona* e *individuo* infatti hanno *significato* uguale e *senso* diverso. Sia la persona sia l'individuo si riferiscono al singolo uomo concreto (uguale *significato*), ma, mentre nella percezione epistemologica dell'individuo non rileva la differenza di uno da un altro, nella persona *la distinzione di ognuno da ogni altro è a fondamento del suo senso*.

Occorre partire quindi da una *dignità epistemologica* della persona che *concettualmente preceda* la sua *dignità assiologica*. Come dare in questo senso le

⁵⁰ *Ivi*, p. 52.

⁵¹ *Ivi*, p. 51 s.

linee di uno statuto epistemologico della persona? Essa è coglibile all'incrocio fra tre coordinate non separabili, pena lo snaturamento del loro senso: *unicità, relazionalità, profondità*.

1. La persona è *unicità*. Essa *non è copia* di un'altra. *Non è seriale*. *Non è fungibile*. È un *novum*. Un *originale*. Essa è necessaria a sé stessa: *in lei ne va di lei e di tutta lei*. Non s'individua col *cognome*, ma col *nome*. E d'altra parte dire "persona" implica un paradosso logico, perché si dice con una parola ciò che non può dirsi con una parola; perché si dice con la sua idea ciò che non è suscettibile di idea; perché si dice con la sua classificazione ciò che non è classificabile. La persona è *unicità*. Di cui è segnale, in un evento non solo reale ma *epistemologico*, il dolore.

2. La persona è *relazionalità*. Essa *è e manca d'essere*. In quanto tale è *difettiva*. Potrebbe qui richiamarsi Agostino, esplorando le sue riflessioni sul male metafisico. La persona, come dice Pietro Piovani, *est* in quanto *deest*. Essa, in quanto difettiva e cosciente di *mancare*, è relazione, bisognosa di relazione, capace di relazione. Difettiva e fragile, e oscuramente cosciente della sua condizione. Essa non ha relazioni, è relazione. Perché non è atomo irrelato. Né è pensabile al di fuori delle sue relazioni come realtà *precedente* le stesse, a prescindere dai rapporti in cui vive, dai gruppi cui appartiene, dalla cultura in cui opera, dal tempo in cui è incardinata. La persona è *cura*. *In me, ne va dell'altro; nell'altro, di me*. Come la stessa scienza sperimentale mostra, un uomo muore non solo per mancanza di cibo, ma di relazioni. E d'altra parte la dimensione costitutiva della relazionalità si coglie non solo sul piano *sincronico*, *nello spazio*, ma insieme su quello *diacronico*, *nel tempo*. La persona infatti in una trama di simmetrie di cui nemmeno si avvede, cerca nel tempo tracce altrui e semina tracce di sé. Si fa fecondità di *tracce* (atti, opere, figli, ricordi, scritti, documenti d'arte, il proprio medesimo *nome*), verso la quale fecondità è comportamento *simmetrico* la spinta profonda a un'ermeneutica delle tracce altrui (atti, opere, figli, ricordi, scritti, documenti d'arte, i nomi altrui, tutta la frantumata archeologia che si dà). È la storia della civiltà. Di cui nella sua tessitura profonda è segnale la *pietà*.

3. La persona è *profondità*. La profondità non è una condizione mistica, né la semplice interiorità, ma il complesso di *possibili* che nella persona vivono e che non potranno mai *in toto* darsi alla luce. Aristotele diceva che «quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura»⁵². Questa natura *non* dice la persona. La quale infatti non è soltanto lo sviluppo e la storia in cui si è espressa. Non è solo ciò che è stata, ma tutto ciò che poteva essere e non fu. Essa è *centro di possibili*. Lo sviluppo dice

⁵² Aristotele, *Politica*, 1252 b, 30.

l'essere del *genus* che nella persona si dà, *non* la persona. Se ne desume una profondità *a più livelli*: a) Una profondità *di livello primo*, che è la storicità in quanto sviluppo nel tempo; b) una profondità *di livello secondo*, per la quale la persona è *più di ciò che appare*: è il suo vissuto inosservabile eppur reale, complesso. Di questo vissuto sono costituenti essenziali anche i suoi contenuti inconsci, ignoti e insondabili di cui la stessa coscienza propria può essere, in significativa buona fede, falsa coscienza. Ma si badi. Si tratta di una falsa coscienza da intendere non solo e non tanto in senso etico, ma nel complesso senso ontologico che scorre fra una verità insondabile che sottende e la verità del suo rappresentarsi nel vissuto: fra la verità del suo sottrarsi e la verità del suo darsi alla luce nella prospettiva insuperabile del proprio sé; c) una profondità *di livello terzo*, che è il mondo dei possibili, cui appartiene, insieme con l'emerso tutto ciò che non ebbe il tempo o le condizioni per darsi alla luce: in ogni uomo quiescono tanti percorsi possibili, tanti io possibili, su cui non c'è possibile sguardo *esaustivo*. La profondità della persona è tutto il mondo dei possibili che la sottende, indipendentemente da se siano un bene o un male. A me persona appartengono, seppur mai verificatisi, tutti i miei possibili delitti, i possibili eroismi, i possibili sviluppi negati. Io sono ignoto a me stesso come all'apertura è ignoto l'abisso⁵³. Io sono un *incalcolabile*; d) una profondità *di livello quarto*, per cui quel centro di possibili si dà *non* come mera catena di cause, ma come istanza di fondo abitata da una domanda di senso. Un tale *possibile* è nell'orizzonte della persona dimensione *costitutiva* del suo essere ciò che è. È quindi un infinito. Un infinito di potenza *non* qualsiasi ma *determinata*: un *transfinito*. Si tratta di una profondità che vista *ex post* è possibilità (come resistenza alla totalizzazione concettuale) e vista *ex ante* libertà. Perché la libertà è la profondità al grado avvenire. Il cui essere è il possibile: un *posse* (non solo *dynamis* ma *enérgeia* in cammino) da cui emerge un'istanza profonda, radicalmente *irriducibile* alla catena meccanica delle cause attraverso cui pur fluisce: l'*interrogazione del senso*. La persona, infinito possibile abitato da un'istanza di senso, è un *abisso ontologico*. Abisso (*Ab-Grund*) il cui fondamento (il cui *Grund*) è nella relazione con gli altri, divisi eppure indivisibili da lui. *Grund* dal quale la sua possibile forza acquista *sponda, limite, specchio, provocazione al risveglio, messa in forma, possibile luce*.

In questo contesto l'altro appare una modalità di rivelazione del proprio fondamento (*Grund*), povero fondamento, in forma *relazionale*, un appello al

⁵³ Su questo mondo del possibile, considerato non semplicemente alla scala della persona singola ma alla scala della storia, ci richiamiamo qui a un nostro racconto filosofico: G. Ra, *Incontrando il possibile re*, Ripostes, Salerno-Roma 1988, ora anche in M.F. Schepis (a cura), *Il messaggio dell'imperatore. Simboli politica e segreto*, Giappichelli, Torino 2006.

riconoscimento responsabile dello spazio di sé (sponda, limite, specchio) e al tempo stesso un appello alla propria vocazione profonda a bisogni e compiti di liberazione (provocazione al risveglio, messa in forma, possibile luce). L'altro si rivela così una parte emersa del nostro profondo, del nostro fondamento velato, ciò che ci restituisce il *la* del nostro contatto con esso, in un orizzonte paradossale in cui, per dirla liberamente *à la* Watzlawick, l'incontrarsi con gli altri illumina, mentre l'introspezione acceca. Questa persona, in quanto profondità, *si esprime e rivela*. Si assume qui la connessione e la distinzione fra il *rivelare* e l'*esprimere* nel senso in cui Luigi Pareyson chiarisce, là dove l'*esprimere* indica la necessaria connessione col momento storico mentre il *rivelare* dice la necessaria connessione con la profondità ontologica che attraverso la singolarità della persona dentro il contesto storico si fa espressione. Qui il fondamento ontologico, attraverso la prospettiva personale transita in una espressione storicamente determinata⁵⁴.

La persona, abisso ontologico, è più di quello che appare, e in quanto tale, *pudore*. Che è il sentimento dei confini e il timore complesso a non varcarli e a non farli varcare. Perché si teme che *da un lato* si scrutino i propri punti di fragilità, e *dall'altro* si riduca l'oggetto scrutato a un repertorio di dati, a una pura catena di cause, senza domanda di senso e senza libertà. Chi oggettiva e banalizza l'altro, infatti, tende a ridurlo a una *copia*. A una *riproducibile* copia. Rispetto a ogni atteggiamento che ci riduca a copia, la resistenza indomabile (*ontologica resistenza*, ben prima che *psicologica*) è il pudore. Di cui si rivelano espressioni fenomenologiche *forti* il rispetto dei vivi, la venerazione dei morti, il timor sacro di punizioni, l'idea di un Dio Provvidente, la percezione di un Senso che *erompa* da una catena di cause di cui appare paradossale la causa. In una persona abita la domanda di senso come ricerca e consapevolezza d'un fine: fine che non è riducibile a un ordine meccanico di cause, perché altrimenti in questo fine non vi sarebbe più traccia del fine. In un tale contesto la stessa ricerca intellettuale dell'esistenza di un fine risulterebbe contraddittoria e senza senso. In definitiva il pudore è il sentimento segreto di allarme che dice il desiderio profondo di non essere *colpiti* (vulnerati, penetrati, espugnati) e di non essere *copiati* (riprodotti, clonati, derubati di sé, tradotti d'imperio in una copia artificiale del sé); in una parola si tratta del bisogno profondo di non essere *totalizzati*. È una protesta sotterranea di *impossibilità* e di *irriproducibilità*, sensibile a ogni timore di fagocitazione; un *segnale* interiore sulla delicatezza della *profondità*. E si badi, è pudore non solo quello avvertito per sé, ma anche quello per ciò

⁵⁴ Sul punto si rinvia a L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 17ss. Si v. anche Id., *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985.

che l'altro avverte a proprio pudore: il pudore del pudore dell'altro. In questo senso complessivo pertanto si ribadisce che il pudore è un sentimento dei confini a due facce: il sentimento dei confini segretamente imposti all'altro e il sentimento, imposto a sé, dei confini dell'altro. In questa fenomenologia accade, in una risonanza che dà a pensare, che l'altro si rivela lo specchio di sé e il sé lo specchio dell'altro.

In questo orizzonte teorico la persona è più di ogni preteso giudizio definitivo su essa, perché la sua *profondità* si pone *oltre* ogni definitività. Con tutto ciò che ne consegue in termini etici e giuridici. Se la pietà dice la *relazione* e il pudore la *profondità*, può cogliersi, qui, un nesso intrinseco fra loro. Si delinea infatti alla scala della persona un rapporto fra *relatio* e *revelatio*⁵⁵. La persona cioè nella sua *differenza* è *costitutiva apertura*, orizzontale e verticale. In essa la *ratio* è *relatio* e *revelatio*. Là dove si tratta di cogliere in termini *filosofici* e *non* soltanto *teologici* il senso dell'agostiniano: «Dio mi è più intimo della mia intimità». Sentiero sul quale ci si può avviare anche a partire da prospettive molto diverse: da una riflessione filosofico-psicologica come quella di Ignacio Matte Blanco e da una riflessione biofilosofica come quella di Antonio Damasio. Émile Benveniste sottolinea il nesso coglibile, nella costellazione semantica dell'*aidòs* greco (il pudore), fra *pudore* e *onore*. Se il *pudore* infatti spinge al profondo *rispettare*, l'*onore* sollecita soprattutto al profondo *agire*. E il *pudore-onore* si rivela in un tale contesto centro di radicamento della *dignità*. La quale è una *majestas*. Di carattere *onto-epistemologico* ben prima che *assiologico*. Fatta di prerogative e di vincoli. Di attrazione e di rispetto. Di diritti e doveri originari. Costituendo *fine in sé*. Nel significato complesso del poter porsi come fine e del non poter sottrarsi alla propria forza di fine. In questo senso la dignità è una *maiestas* in cui si rivela una traccia del sacro. *Còlto nei limiti della ragione*. Il sacro infatti, assunto nella sua origine dal 'numinoso', nasconde una forza assoluta che è fonte primordiale di ammirazione e terrore. E che come tale *comanda e vieta*, *assolutamente domina, lega*. A *pena della vita*. In quanto *comanda e vieta* è fonte di diritti e doveri; in quanto *domina* fonte di soggezione e rispetto; in quanto *lega* fonte di una condivisione essenziale a cui è impossibile sfuggire.

In questa dignità vive il valore cruciale che Giambattista Vico, nel *De Uno*, chiama, in opposizione a Hobbes, l'*Homo homini deus*. In cui non a caso si danno i valori dell'unicità, del pudore e della pietà: dell'unicità, della profondità e del legame. Una frase scherzosa dice che in ogni grasso c'è un

⁵⁵ Sul doppio livello della *revelatio* ha insistito più volte il teologo Bruno Forte. Per altri versi si v. anche V. Vitiello, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 2004.

magro che fa sforzi immani per essere riconosciuto. Espunto ogni possibile scherzo da una tale espressione, potremmo trarne l'immagine per capire come in ogni corpo (corpo intelligente complesso, pensoso) ci sia una persona che cerca di essere *riconosciuta*. Marc Augé ha scritto che un uomo concreto si delinea all'interno di una appartenenza biologica, di una appartenenza culturale e di una appartenenza storica⁵⁶. Ma un tale uomo è ancora un *seriale* individuo; esso *non* intercetta quell'unità di senso che è la persona. Che è, all'interno di più appartenenze, *un atto di esistere unico, relazionato, profondo*. Non confondibile col fondo comune da cui pur emerge.

Si badi. Nel paradigma epistemologico della persona è *riconoscibile*, in qualche misura, uno statuto assiologico⁵⁷. A ben guardare, *tre* atti negano la persona, violandone nichilisticamente le coordinate: a) «Tu per me non sei che una copia, un ente seriale». Perché, per me, in te non c'è traccia di te, e in un tale non esservi traccia, ne va di te; b) «Io non ho per te nessun interesse, perché per me sei un assente». In me di te non c'è traccia, né ci sarà. Io non ho alcuna cura di te. Esattamente nei termini radicali in cui Kolja Krasotkin si rivolge al compagno Kartasëv nei *Fratelli Karamazov*, durante il funerale del piccolo Iliuscia, quando gli intima di tacere, dal momento che «nessuno parla con voi, e non desidera neppur sapere se ci siate o no al mondo»⁵⁸. È il massimo attacco d'indifferenza sferrato da chi non vuol sapere nulla dell'altro: da quel Kolja che pur, poco prima, dichiarava a Alioscia di invidiare chi può morire, come martire ignoto e innocente, per l'intera umanità. Qui, la contraddizione fra un'umanità come mera nozione generale e una persona in carne e ossa è *lampante*: chi si dichiara disposto a morire eroicamente e oscuramente per l'umanità, non è disposto a sopportare la presenza di una sola persona! c) «Io di te mi sono *appropriato*, conoscitivamente e praticamente». E non solo vietandoti comportamenti, ma favorendoli e potenziandoli, e soprattutto *impossessandomi* di te.

Quali invece gli atteggiamenti che negano queste negazioni? Diremmo che sono il *riconoscimento* dell'altro, la *compassione* per l'altro e il *pudore*. Là dove il riconoscimento dell'altro avviene *non* per intersezione concettuale di dati (calcolo logico), ma per *intuizione*; quella che coglie dell'altro l'irriducibile *simplicitas*. Una tale *unicità*, in quanto essenzialmente *difettiva*, si esprime in un mancare che si dà in tre forme, correlative alle tre coordinate di cui dicevamo. Si tratta infatti di una unicità a tempo, di una unicità incompleta e di una unicità fragile. Queste tre forme di mancanza esigono permanentemen-

⁵⁶ M. Augé, *L'uomo trino e uno*, in "Micromega", 4 (2005), p. 103 ss.

⁵⁷ Per il problema della critica della fallacia naturalistica v. *supra* nota 37.

⁵⁸ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993, p. 1013.

te, come in un bisogno di aver bisogno, il rinvio a un'alterità che chiama e che viene chiamata. Come in altra sede abbiamo sottolineato⁵⁹, possiamo cogliere lo statuto assiologico della persona fin dalla fenomenologia della sua resistenza irriducibile alla cancellazione. Si tratta di una resistenza che si esprime, come abbiamo in quella sede osservato, in tre gridi di aiuto. Tre gridi nascenti dalla resistenza alle tre condizioni intollerabili dell'*anonimato*, della *solitudine* e della *paura*. Questi gridi di aiuto, che rispondono alla propria situazione di disidentificazione, di separazione e di disperazione, colgono in pieno, negandole, le tre coordinate della persona di cui dicevamo (unicità, relazione, profondità). Essi rivelano un essenziale mancare esprimendo la reazione più propria alla cancellazione della persona: l'*indifferenza*. La quale si rivela in realtà la forma bianca dell'ostilità omicidiaria. Qui la persona è l'insorgere della resistenza essenziale. Vorremmo in proposito sottolineare che, se la sovranità può dirsi ciò che *decide* sullo stato di eccezione, l'identità è ciò che *resiste* nello stato di eccezione: al cui verificarsi permane nel suo *sussistere*, reagendo e rivelando le condizioni di possibilità in cui *consiste*, l'intelaiatura minima in cui ne va di sé, al di sotto della cui soglia è soffocata e perisce.

In questo senso la persona è la libertà profonda di resistere alla irregimentazione, al disconoscimento, all'isolamento, alla sopraffazione, per sé e per gli altri, e è la libertà di costruire e allevare per sé e per gli altri tutti i possibili percorsi alternativi; in nome dei possibili che vivono nel sé. La persona è questa istanza sussistente e l'imperativo, radicato nella sua singolarità, di rispettare il suo centro di libertà. Un tale rifiuto degli atti nichilistici che cancellano la persona d'altra parte riguarda non solo i propri rapporti interpersonali con l'altro ma, a vari livelli, le stesse strutture del "disordine stabilito" che quel nichilismo concorrono a propiziare, pur senza esserne l'unica condizione. Si badi. Una persona, pur unica, non è mai pensabile elidendo gli spazi intermedi che la legano alla famiglia, ai gruppi, alle patrie, alle culture di appartenenza. Una persona non può essere pensata se non nella sua rete di relazioni. Davanti alla falsa *alternativa* fra *individuo* e *rete di relazioni* ci collocano, invece, soprattutto negli Stati Uniti, le teorie liberali e quelle comunitarie. L'idea di persona è in un tale contesto dilemmatico la strada che ne *rompe* la struttura, dissolvendone i termini. Perché questa persona è la singolarità concreta che, stando in tutti i gruppi in cui è radicata, è

⁵⁹ G. Limone, *Luoghi e tempi del sacro*, relazione al Convegno Nazionale di Studi su "Luoghi di devozione, Luoghi di potere", Napoli e Sant'Angelo in Formis 5-6-7-31 ottobre 2006, organizzato dall'Istituto "Politeia" e della Associazione culturale "Oltre il Chiostro", sala di Santa Maria la Nova.

indissolvibile in essi. Ciò che caratterizza questa persona è *non* l'uguaglianza, *ma* la differenza. Dal cui luogo essa invoca la sua dignità, ossia il suo diritto a una considerazione universale, corrosiva di ogni *universale* formulato troppo presto. Si tratta della differenza *universalizzata*. Della differenza universalizzata in un universo di pari dignità reciprocabili e comunicanti all'interno di una *Lebensform*, di una Forma di vita. In questo orizzonte di significati una persona, ogni-questa persona, non si colloca semplicemente *accanto* alle altre, come in una cassetta classificatoria degli attrezzi, ma *di fronte* alle altre, in un mondo di esistenze che permanentemente si chiamano e si rispondono. Si delinea così, alla luce delle tre coordinate sopra indicate, una persona, questa persona, nel rivelarsi delle sue *possibilità*, dei suoi *bisogni* e delle sue *responsabilità*, tutti radicati nell'unicità del suo sussistere, e in quanto tali degni di attenzione e tutela.

6. L'irriducibile e la radice

Se interroghiamo la persona come unicità, essa è in un tale orizzonte *irriducibile*. In tre sensi specifici, esprimenti un livello *verticale* e un livello *orizzontale*. Nel senso che una persona non è riducibile a un'altra (altrimenti sarebbe un complesso seriale, una copia). Nel senso che essa non è riducibile in parti che epistemologicamente la precedano. E nel senso che non è riducibile a una Totalità che epistemologicamente l'assorba. In questo senso la persona sta fra *indivisibilità* (in parti), *indissolvibilità* (nel Tutto) e *infungibilità* (con altre persone). In quanto indivisibile, o più specificamente in quanto divisibile solo per se stessa e per l'unità, la persona ha lo statuto teorico di un numero primo. Essa sta alle pretese sue parti come sta alla Totalità. Se chiamiamo *p* le parti, *P* la persona e *T* la Totalità, abbiamo: $p: P = P: T$. La persona quindi è il medio proporzionale fra le parti e la Totalità. Posto che il medio proporzionale fra estremi è la loro comune radice, la persona è, fra l'universo atomistico e l'universo totale, la loro comune *radice*. Una tale irriducibilità acquista ulteriori significati, se la si interroga non solo sull'asse dell'*unicità*, ma al tempo stesso su quello della *profondità* e della *relazione*. La persona infatti è irriducibile a ciò che ci appare e a una qualsiasi totalizzazione concettuale; così come è irriducibile alle sue relazioni sociali e al suo mondo storico. Pertanto essa *non* si riduce né a una componentistica biologica, né fenomenica, né relazionale, né culturale, né storica, né concettuale. Essa è *tout court* l'irriducibile. E in quanto tale *non* semplice *individuo* o membro di una classe, *ma un mondo*. Un universo, mentre il mondo è il suo *multi-verso*.

Tommaso d'Aquino scrive: «Persona est ad communitatem sicut pars ad totum, sed non secundum se totum» (*S. Th.*, II-II, q. 64, a. 2). La persona rispetto alla comunità è parte, ma solo in parte è parte. Questa persona come *pars* è al tempo stesso indivisibile in parti e indissolubile nella totalità a cui appartiene, ossia è in una condizione di doppia irriducibilità. Questa persona infatti non potrebbe dividersi in parti né dissolversi nel tutto senza perdere se stessa. Svolgeremmo qui una considerazione a più livelli. Questa persona, in quanto parte di una comunità in cui solo in parte è parte (Tommaso d'Aquino) non è solo vita intelligente, anche il Dio aristotelico è vita intelligente, ma non è persona. La persona è vita intelligente che ha intrinseco un tu. Questa persona è una *pars* che è vita intelligente e vissuto intelligente, avendo intrinseco un tu. Un tale vissuto, in quanto vissuto, non è riproducibile *ab extra*, né riducibile in concetto, né clonabile. Un tale vissuto è *questo* vissuto, che ha intrinseco un 'tu'. Questo vissuto è unico e universale nella pluralità dei sensi, indipendenti e combinati di cui prima dicevamo (senso logico, senso fenomenologico, senso modale dell'effimero-necessario). Questa persona come *pars* può essere identificata da prospettive distinte seguendo quattro piste diverse.

In una *prima pista*, che chiameremmo platonico-agostiniana, la persona è in quanto *pars* difettività radicale. Essa è ciò che manca. Ma essa, nel mancare di ciò di cui manca, è anche in qualche misura ciò di cui manca. E essa manca in due guise: a monte e a valle. Manca delle condizioni radicali del suo esserci per sempre, condizioni che pur sono in qualche misura presenti nel suo esserci, e manca di ciò verso cui il suo esserci è indelebilmente orientato, ossia di ciò di cui nel suo esserci pur ancora vi è traccia. In questo orizzonte la persona si colloca fra la radicalità del sacro, che come trama delle sue condizioni di possibilità la fonda nella sua fragilità, e la radicalità dell'offerta alla comunità di cui essa fa parte ("dono necessario"). Questa persona sta tra l'inevitabilità del sacro e l'inevitabilità del dono, nella cui combinazione di connotati sono sedimentate le stimmate della sua fragilità. Un tale rapporto fra *sacro* e *dono* va a nostro avviso meditato. La fragilità della persona sta infatti fra il sacro e il dono. Essa è da una parte *strutturalmente segnata* dalla potenza necessaria da cui nasce e dall'altra parte *strutturalmente segna* con una possibile gratuità la necessità della sua offerta alla comunità. Qui la persona si rivela essere la fragilità di quell'atto di esistere che sta fra il sacro e il dono. Fra la necessità del sacro e la necessità del dono. Si osservi qui la simmetria rovesciata: la difettività radicale della persona, la sua fragilità, si dà a monte e a valle. Essa sta fra la *necessità gratuita* del sacro che la genera e la *gratuità necessaria* del dono alla comunità cui appartiene. Il sacro è la necessità che gratuitamente genera la persona; la persona è la

fragilità che necessariamente dona. Nel sacro si dà quindi la struttura complessa di una potenza inevitabile che a suo arbitrio dona. Nell'offerta alla comunità cui si appartiene si coglie l'esigenza inevitabile di un *dare* nella cui sola cornice la persona può decidere che cosa gratuitamente dare. Si guardi in proposito alla struttura simbolica complessa dell'eredità come liberalità *mortis causa*. E si guardi d'altra parte alla struttura simbolica complessa del dono come *precedente*, nell'ambito della società umana, ogni possibile scambio. Fra la necessità del sacro e la necessità del dono sta quindi la fragilità della persona. Essa però, in quanto fragile, è a se stessa necessaria, perché unica. La persona, in quanto difettiva, vive all'interno del suo vissuto il varco del mancare. All'interno di questo varco si costituisce il tu col quale, in quanto difettivi, si è costitutivamente legati. Il varco aperto da questo tu, luogo di rivelazione della difettività, si mostra sia come *bisogno* del tu sia come *responsabilità* verso il tu. All'altezza di questo varco il bisogno e la responsabilità proiettano e ritrovano per la loro stessa energia potenza: la potenza del tu. La potenza di un tu che è chiamato e che chiama. Questo bisogno e questa responsabilità appaiono inespungibilmente nel varco che costituisce la necessità irrimediabile del mancare. In questo varco vivono l'appello all'altro e l'appello dall'altro: la necessità *implorativa* e la necessità *responsiva*. Potremmo dire, parafrasando liberamente Mounier, che io sono come aspirato dall'altro e verso l'altro stando in me.

In una *seconda pista*, che chiameremmo teologica (a carattere cristologico-co-trinitario⁶⁰), la persona in quanto *pars* è sia unità a sé stante (autonomia intelligente, volente, strutturalmente orientata) che sintetizza in sé il frazionato, sia figura autonoma (intelligente, volente, orientata) in cui si articola una unità più vasta. Qui ci si potrebbe richiamare, con una metafora da assumere *cum grano salis*, alla figura di una realtà *federale*, là dove essa si articola in unità *federate* (autonomie intelligenti, volenti, orientate) che a loro volta sono figure autonome che sintetizzano in sé le parti frazionate. In questo modello, suscettibile di varianti, l'*esistere* di una realtà *unica* si articola nel *sussistere* di più istanze costituenti (autonomie intelligenti, volenti, orientate), ognuna delle quali è la figura autonoma che sintetizza in sé le parti che in essa trovano unità. In un tale orizzonte logico a ben guardare si dà un triplice livello nel significato di *natura* (come essenza). A un primo livello si

⁶⁰ Sulla persona in senso teologico si v. il classico lavoro di A. Milano, *Persona in teologia*, cit. Sulla capacità ermeneutica del percorso trinitario in relazione alla persona ha svolto uno studio A. Danese, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno della persona*, Città Nuova, Roma 1985. Su un'interpretazione che genialmente radicalizza il significato della persona di Cristo come verità, si v. ancora A. Milano, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999.

dà una natura come essenza di una realtà costitutiva in un mondo fatto di nature combinate; a un secondo livello si costituisce una natura delle realtà intelligenti; a un terzo livello si specifica una natura della loro natura. Il “che cos’è” di ciò che è intelligente può individuarsi, a ben guardare, non nel suo *genus* ma nella sua singolarità, e d’altra parte può darsi una possibile natura di questa natura che è la sua appartenenza comunitaria a una realtà intelligente che ne costituisce un’unità più profonda, inaccessibile per semplici vie costruttivistiche. In questo senso, guardato puramente in forma logica, Cristo ha due nature, la cui natura è la sua persona, la cui natura è Dio-Trinità.

In una *terza pista*, che chiameremmo teatrale-ermeneutica, la persona in quanto *pars* non è semplice *pars*, ma prospettiva, e prospettiva *sussistente*. A partire da questa prospettiva essa guarda e vive la totalità a cui appartiene. Qui la totalità le è alle spalle e di fronte, in un circolo in cui la prospettiva nella quale irrimediabilmente la persona è radicata la fa guardare a una totalità come a un tu, in un circolo permanente fra una totalità che la sostiene, facendosi in lei prospettiva, e una totalità che la fronteggia, facendosi verso di lei un tu.

In una *quarta pista*, che chiameremmo fenomenologica, la persona in quanto *pars* è un vissuto. È *questo* vissuto che da un lato è inaccessibile da parte della persona che pensa e vive, e dall’altro lato è inoggettivabile nel tu che la fronteggia. La persona fronteggiata come un tu è perciò progressivamente approssimabile attraverso vie prima noetiche, poi analogiche, poi empatiche per risonanza, senza che si possa peraltro giammai pervenire a un vissuto di intuizione ultimativa⁶¹. Le quattro piste individuate, se incrociate fra loro, tendono al nocciolo semantico di quella *pars* che la persona è. Dall’altra parte tutte e quattro le piste indicate negano come fuorviante la mera prospettiva epistemologica dell’individuo. Verso la quale la persona, pietra scartata dalla scienza, è la misura di ogni scienza che la scarta.

Questa persona, in quanto *pars*, è infungibile e, in quanto infungibile, necessaria. Pascal diceva che esistono due forme di infinito: l’infinitamente grande e l’infinitamente piccolo. In questo orizzonte la persona, intesa come *pars* che nessun infinito può sostituire, si pone come un controinfinito: un “infinito per qualità”. Una tale *pars*, essendo indivisibile se non per se stessa e per l’unità, si costituisce nel suo orizzonte come un numero primo⁶². Questa persona, in quanto irriducibile, può cogliersi all’interno di due prospettive

⁶¹ Per un’analisi fenomenologica di questo rapporto vissuto fra la persona e il tu ci richiama qui al nostro *La colpa fra “terza persona”, scienza e civiltà*, cit., pp. 256-273.

⁶² Sul punto si v. G. Limone, *Dimensione del simbolo*, cit., p. 145 ss.

che guidano al suo significato. Chiameremmo la prima prospettiva filosofico-teologica e la seconda prospettiva ontologico-dialogica. All'interno della prospettiva filosofico-teologica si osservi come sia l'ottica ebraico-cristiana quella che apre all'unicità irriducibile della persona. Questa persona infatti, in quanto si pone *immediatamente* in dialogo con Dio, e con un Dio che è persona, sfonda ogni rapporto costituito semplicemente come una macchina delle idee. La persona, ponendosi come l'atto di esistere di un singolo uomo nei confronti dell'atto di esistere di Dio, si rivela in realtà, nell'universo antropologico e teologico degli antichi, la prima grande rivoluzione copernicana. Quella rivoluzione che, affermando la possibilità d'un dialogo *diretto* fra il singolo e Dio, sfonda le cattedrali sistematiche dei dotti. L'idea di persona, ci sia concessa la metafora, è il "colpo di Stato" epistemologico che promuove l'uomo *singolo* a soggetto *reale* di un *rapporto* con la *Sommità*, con l'Idea collocata alla sommità ontologica suprema, con Dio. Si pensi a mo' di metafora tratta dall'esperienza contemporanea a quella che era (fino a pochi anni fa) l'impossibile "soggettività pubblica internazionale" dei singoli nei confronti degli Stati, e soprattutto nei confronti della Società internazionale degli Stati. E si guardi d'altra parte alla capacità dell'idea di persona di evolversi speculativamente nel tempo, ove si distingua fra il prima e il dopo Cartesio. La persona *prima* di Cartesio si rivela come lo sfondamento di tutte le architetture concettuali (di mediazione) fra l'uomo e Dio, fra il *singolo* uomo e il suo cielo *ontologico*. Il suo luogo più maturo è l'*actus essendi* di Tommaso. L'*atto di esistere*. La persona *dopo* Cartesio è lo sfondamento delle architetture concettuali fra il *concetto* e l'*esistere*. E poi fra l'*anima* e il *corpo*. Il suo luogo più maturo è il percorso dell'esistenzialismo (da Kierkegaard e Berdjaev). Questa persona non è l'io, non è la coscienza che ne ho, non è il soggetto in cui consisto (si pensi in proposito a un celebre scritto di Paul Ricoeur)⁶³. Questa persona non è solo l'inconscio infernale o l'inconscio celeste. Essa è (anche) l'*inconscio intelligente* (Leibniz e Matte Blanco)⁶⁴. In ogni caso si tratta della persona come singolarità irriducibile, intrinsecamente caratterizzata da un vissuto intelligente, relazionato e profondo. All'interno della prospettiva ontologico-dialogica la persona, in quanto vissuto non metabolizzabile in

⁶³ P. Ricoeur, intervento al Convegno organizzato a Doudan dall'*Association des amis d'Emmanuel Mounier*, ora in *Le personalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain. Pour un Cinquantenaire*, du Seuil, Paris 1985, pp. 219-230; si v. inoltre F. Bellino, *Persona e ragionevolezza*, Levante, Bari 1997 e A. Danese, *Linee antropologiche per una bioetica personalista*, in AA.VV. (a c. di F. Bellino), *Trattato di bioetica*, Levante, Bari 1982, p. 165 ss.

⁶⁴ Sulla nostra elaborazione dell'*inconscio intelligente* preferiamo qui rinviare al nostro *Tempo della persona e sapienza del possibile*, cit., p. 85 ss. Sul percorso sopra delineato rinviando a *Il Sacro come la contraddizione rubata*, cit., pp. 5-60.

un insieme, costituisce una eccedenza ontologica in dialogo costitutivo con un tu. In questo senso la persona è un *esser-col-tu* che custodisce la propria eccedenza stando in relazione. La persona è in questo senso il pastore della propria eccedenza. È il custode della propria eccezione sussistente in relazione. Accanto alle due prospettive sopra indicate non ne va trascurata una terza: una prospettiva logico-trascendentale. All'interno di essa l'idea di persona, in quanto idea di questa persona, è l'eccezione in relazione a una totalità cui appartiene e disappartiene, totalità che pretendendo contenerla ne occulta la trascendentale *incontenibilità*. Qui la persona è ciò che, seppur in relazione, sussiste come *stato di eccezione*, chiamato a ri-regolare permanentemente ogni regola che intenda regolarla. Ciò in un gioco di riponderazione reciproca e permanente fra la necessità provvisoria della regola concettualizzata e la necessaria eccedenza dell'eccezione.

Come dicevamo, in questa impostazione teoretica la persona, in quanto singolarità, viene a costituire una «incrinatura nella natura e nella coscienza»⁶⁵. Potremmo addirittura dire: una incrinatura non solo epistemologica ma ontologica. Qui l'espressione è ardita, perché può condurre all'idea di una discontinuità ontologica non solo fra persona e mondo ma anche fra persona e persona, nel senso che ogni atto di esistere è discontinuo rispetto all'altro. La persona in questo senso è *evento*, ontologico, epistemologico, filosofico. In un tale orizzonte le tre prospettive sopra delineate (di questa persona, dell'idea di questa persona e dell'idea a cui appartiene e non appartiene l'idea di questa persona) individuano un percorso che, pur nella sua paradossalità e problematicità, va dalla discontinuità ontologica alla continuità analogica, all'unità logica (paradossale). Ai limiti asintotici della sua forma pura in questo modello ogni eccezione tende a porsi come la regola del sistema a cui fa eccezione⁶⁶. Si aprono forse qui i varchi per una matematica del caos intelligente in cui ogni punto, pur distinto qualitativamente da ogni altro, può essere collocato al centro di un sistema a struttura problematicamente complessa. E si apre al tempo stesso la via per una grammatica dell'universo simbolico in cui gli opposti (parte/tutto, presenza/assenza, sostituyente/sostituito, rappresentato/vissuto, forma/forza) simultaneamente agiscono all'interno di una unità vivente. Beninteso in una situazione come questa a tensioni contraddittorie, fra una singola

⁶⁵ E. Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 15.

⁶⁶ Per un modello rappresentativo dell'universo in cui ogni corpo celeste, seguendo la sua specifica legge, s'inserisce nella trama che tiene insieme tutti i corpi, si guardi alle illuminanti considerazioni di Bertand Russell sulla teoria della relatività di Albert Einstein: B. Russell, *L'ABC della relatività*, Longanesi, Milano 2005.

parte che mira a affermare la sua regola e una regola che tende trascendentalmente a comprimerne l'originalità, si delineano transfinite possibilità combinatorie, che rappresentano i tanti modi in cui possono relazionarsi fra loro le tante singole parti in una regola comune. Qui è osservabile come non tutti i rapporti possibili fra le singole parti delineino un modello di possibilità composibili. Ciò significa che solo in particolari condizioni di qualità relazionale è possibile un modello che consenta a ogni singola parte di concorrere a farsi regola in regime di composibilità con le altre. Un tale modello di composibilità pertanto non è descrittivo ma selettivo, e quindi normativo. Esso contiene solo quelle ipotesi di relazioni in cui le singole parti tendono a individuare, pur con trascendentale imperfezione, un ordine normativo comune, ancorché provvisorio. In un tale modello ogni parte tende a farsi centro del tutto e ogni centro del tutto tende a farsi parte, in una struttura in cui il centro mira a darsi dappertutto e in nessun luogo. A un tale modello asintoticamente può costituire approssimazione *giuridica* il regime dei diritti fondamentali. I quali sono non solo individuali ma universali e indisponibili, e quindi in quanto tali riconosciuti anche agli altri e perciò doveri (doveri fondamentali). All'altezza idealtipica di questo modello dei diritti e doveri fondamentali si delinea un modello della persona in relazione a tutte le altre, in cui ogni-questa persona, seguendo la regola inscritta nella sua singolarità tende a istituire con le altre un universo relazionato in cui ogni singola regola mira a una regola commune, che d'altra parte è per necessità intrinseca della sua imperfezione sempre provvisoria, e quindi permanentemente erosa dalle istanze sempre nuove. Vorremmo sottolineare che ci muoviamo qui in un universo non semplicemente *relativistico* ma, come dicevamo, *relazionato*, un universo in cui la relazionalità sottesa alla prospettiva guardante e operante non è arbitraria assunzione di opinione e di comportamento perché ha una sua qualità ontologica all'interno di una ontologia fenomenologica della prospettiva e della relazione.

7. Per una nuova misura: il giuspersonalismo

La persona è la nuova misura. Essa è l'esistenza concreta, guardata come l'atto di esistere unico, nuovo, relazionato e profondo, è la nuova e permanente misura elevata da ognuno nei confronti di ogni sistema (concettuale, etico, politico) che si arroghi come chiuso. Dicendo le coordinate essenziali di questa persona (unicità, relazionalità, profondità), in realtà si sta parlando di un *atto di esistere* di cui non si dettano essenze ma si assume l'esistenza. Le cui coordinate pertanto non dicono semplicemente ciò che essa è ma

piuttosto che cosa essa *non* è. Si tratta infatti di coordinate che non dicono un catalogo di essenze ma solo parametri dell'*ex-sistenza*. La persona si rivela pertanto un *mancare* radicale e si rivela al tempo stesso, lungo il *movimento* del suo mancare, un *eccedere*. Essa è in questo senso la resistenza irresistibile. Non solo dal punto di vista assiologico ma anche dal punto di vista logico-epistemologico. Si tratta infatti di confrontarsi conoscitivamente non solo con l'individuo uguale-a-ogni-altro (seriale, repertoriabile) di cui parla la scienza, ma anche con l'individuo distinto da ogni altro, irriducibile alla serialità e alla repertoriabilità, verso il quale deve imparare a atteggiarsi la scienza. Non solo, si tratta di confrontarsi non semplicemente con l'individuo pensato separatamente da ogni altro, atomistico, ma anche con l'individuo *còlto costitutivamente* nell'essere delle sue relazioni (relazionato). Di più, si tratta di confrontarsi non semplicemente con l'individuo ricondotto a una possibile trasparenza oggettivata ma con l'individuo che *non* si fa ridurre alla rete epistemologica che se lo *figura*. È appunto a queste condizioni che la persona, scartata dai costruttori di teorie, potrà affermare la sua *nuova* apertura a un *inedito* modello di conoscenza. Un modello irriducibile a qualsiasi sistema (istituzionale, politico, etico, teoretico, concettuale) che da parte sua intenda porsi consapevolmente o inconsapevolmente come totalità che misura. A partire da un tale modello centrato sulla persona che misura si delineano le coordinate di quel pensiero che abbiamo chiamato *giuspersonalismo*.

Esiste com'è noto una proposizione evangelica che dice che «il sabato è per l'uomo e non l'uomo per il sabato». Una tale proposizione assume un valore nuovo, se non eversivo, quando si provi a pensare il sabato come sistema totale e l'uomo come persona, come il *novum* ontologico che è. Emmanuel Mounier ci ricorda, in passaggi diversi della sua opera, che: a) non bisogna chiudere troppo presto il covone dei problemi⁶⁷; b) bisogna riuscire a far traboccare il singolare fino all'orizzonte dell'universale⁶⁸; c) bisogna guardare la persona non come una cellula ma come un vertice da cui partono tutte le vie del mondo⁶⁹. Si tratta di tre modi diversi di alludere alla linea metodica del *giudizio riflettente*.

Ci sono stati e ci sono molti filosofi a cui non è riuscito di pensare la filosofia rigorosa di Emmanuel Mounier come filosofia. Non gli è riuscito perché all'interno di certe griglie concettuali la filosofia personalista sembra non aver conseguito il passaporto per entrare nelle coordinate di predefiniti protocolli teoretici. Forse a questi filosofi dovremmo e potremmo dire una

⁶⁷ E. Mounier, *Che cos'è il personalismo*, cit., p. 44.

⁶⁸ *Ivi*, p. 43 ss.

⁶⁹ *Ivi*, p. 44.

buona volta, in nome del personalismo di Mounier e in nome di un pensiero che sappia andare *oltre* quello stesso pensiero, ciò che una volta con un celebre aforisma ha scritto Groucho Marx ai notabili del suo mondo: «Non posso accettare il vostro invito a entrare nella vostra Associazione, perché non posso accettare di far parte di una Associazione che mi accetti come suo associato».

Ma c'è un ulteriore snodo teorico su cui vorremmo richiamare l'attenzione. Forse potremmo e dovremmo anche domandarci quali possano essere le coordinate di una fondazione teoretica. Ovvero potremmo domandarci: *basta* per un discorso come questo la ricerca di una fondazione trascendentale? Noi crediamo di no. Bisognerebbe infatti avere il coraggio di andare *oltre* una mera fondazione trascendentale, per lo meno considerata in senso classico. Perché bisognerebbe osar mantenere aperto lo spazio vivente che permanentemente consente di aderire a un'intuizione del mondo necessaria e in cammino. Riuscendo forse a tesoreggiare un'illuminante comparazione linguistica resa possibile da Emile Benveniste sulla base delle sue analisi di linguistica indoeuropea. C'è infatti un fenomeno linguistico da lui studiato, a proposito del quale egli si domanda *se* fra il latino *fides* (fiducia), il gotico *beidan* (attendere) e l'antico slavo *beda* (costringere) ci possa essere vicinanza e *come* possa questa vicinanza essere semanticamente disegnata. La risposta che Benveniste dà inclina per la *positiva istituibilità* di un sentiero di collegamento. Egli dice: «Si può immaginare che il rapporto fra *beidan* e *baidjan* sia analogo a quello fra il greco *peithomai*, “fidarsi di”, e *peitho*, “spingere qualcuno a obbedire”». Questo vale anche per l'antico slavo *beda* (costrizione)⁷⁰. Assumendone specifiche suggestioni teoretiche, potrebbe qui dirsi: *fondare è fidarsi; fidarsi è fondare*⁷¹. In realtà lo stesso teorema di Gödel, in quanto nega la possibilità di un sistema che possa costituirsi come metasistema di ogni possibile sistema, apre un varco *s-fondazionale* a una libertà. In questo senso l'infondabilità di ogni sistema formalizzato, l'inaffidabilità radicale di ogni fondamento *detto* che si ponga come *ultimo*, può essere una paradossale apertura sul versante del fondamento a un vissuto orientato di adesione. Qui il trascendentale umano si rivela paradossalmente come l'*infondabile fondante*. Come la necessaria infondabilità che è pur chiamata a fondare, legandosi a una profondità che continua a ascoltarsi e a criticarsi, a interrogarsi e a interrogare.

⁷⁰ E. Benveniste, *Vocabolario delle Istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 89.

⁷¹ Sul punto v. G. Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata*, cit., p. 165 s.

8. Alla frontiera dei paradossi: per una nuova maturità

C'è una paradossale situazione contemporanea che a nostro avviso apre sempre più spazio alla persona, alla sua irriducibile diversità. Viviamo infatti in tempi in cui, a causa dell'esponenziale progresso scientifico e tecnico, si stanno realizzando per la società umana situazioni nuovissime e decisive, che sembrano esprimersi in più spaesanti paradossi. Si pensi che: a) è sempre più *grande* la capacità della tecnoscienza di generare effetti straordinari e sempre più *piccola* la capacità della stessa di prevedere, calcolare e invertire una quota saliente degli effetti generati (paradosso della complessità come paradosso della *inversione delle quantità cognitive*); b) un numero sempre più *piccolo* di uomini può determinare un effetto sempre più devastante e invasivo nella vita di *tutti gli altri* (paradosso della *inversione delle quantità sociali*); c) in angoli *sempre più circoscritti* del mondo (si pensi ai possibili effetti combinati dei processi di miniaturizzazione, delle nanotecnologie e dei fenomeni di indeterminazione) possono determinarsi effetti sempre più devastanti e invasivi sulla vita di aree *sempre più grandi* (paradosso della *inversione delle quantità spaziali*). Tutto ciò genera⁷² una spaesante situazione *sociale* di *regresso* alla condizione *mentale* dell'uomo hobbesiano. Là dove, per una virtuosa eterogenesi dei fini, potrebbe addirittura accadere che la paura di tutti verso tutti possa far scoprire la centralità di ognuno verso ogni altro, e quindi la *costitutività* ineludibile della *differenza*, della *relazione* e della *imprevedibilità*. Elias Canetti ha scritto che la moneta del potere è la minaccia di morte⁷³. Ma questa moneta non potrà più comprare alcunché se tutto potrà essere da ognuno con questa moneta comprato. Forse è venuto anche il tempo di scoprire che ciò che la minaccia di morte può rigenerare, a un improvviso limite di soglia, è il suo inverso: è la *rivolta della speranza*. Questa rivolta nuova non potrà non avere per centro un nuovo possibile conato verso la *differenza* e la *relazione* vissute come costitutive con chiunque voglia o non voglia sopprimerne l'insopprimibilità.

La persona, dicevamo, è Bernard Chartier, il suo *novum* ontologico, che mai va perso di vista, anche a prezzo delle più radicali aporie. *Virtuose* aporie.

⁷² Per un'ulteriore rappresentazione dei paradossi generati nel mondo contemporaneo dalla velocità e della loro ricaduta sulla persona si v. G. Limone, *La dignità della persona all'incrocio di paradossi nel tempo della velocità. L'anacoluta della pietra scartata come centro del discorso*, in AA.VV., *Prospettiva e modelli della cooperazione di giustizia nel Mediterraneo, Justice cooperation peace*, (Atti e contributi del Simposio Scientifico Internazionale, Palazzo Reale di Caserta 16-17 novembre 2007, dedicati a Gaetano Liccardo), Esi, Napoli 2010, pp. 247 – 272.

⁷³ E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1989.

Le teorie scientifiche contemporanee (e gli stessi studi filosofici che vi fanno riferimento, soprattutto quelli a dominante biopolitica), nel loro sforzo di impiegare categorie epistemologiche accreditate, conoscono e impiegano la *zoè*, il *bios* e l'*individuo* ma, come in un'armonia prestabilita fra opzioni cognitive, scartano sempre la *persona*. Tali teorie in realtà scartano la persona come concetto scientifico perché inutilizzabile. E la scartano come concetto assiologico, perché inadatto alla non-normatività della scienza. D'altra parte le stesse teorie scientifiche scartano o tendono a scartare ogni modello di conoscenza che, intersecando categorie descrittive con categorie normative, pervenga anche suo malgrado a una loro *contaminazione*. A nostro avviso il problema oggi si situa *altrove*. Si tratta infatti di pensare le categorie epistemologiche come epistemologiche e le categorie assiologiche come assiologiche, riuscendo al tempo stesso a cogliere e a seguire gli specifici punti di snodo in cui le une hanno inevitabili punti di connessione con le altre.

Crediamo in questo senso che Emmanuel Mounier abbia espresso col suo *Trattato del carattere*, opera incompiuta (ancor prima e ancor più di una semplice opera di analisi intorno alle categorie psicologiche del suo tempo), l'intuizione di un'idea e di un metodo che forse sono ancora da capire. Si tratta infatti dell'idea che *si può pensare la scienza dal luogo della scienza ma a partire dalla persona*. In una metodica specifica in cui si tratti di cogliere l'impensato delle categorie della scienza, per spingerle oltre il loro pensato. È un'idea questa che forse attende ancora chi ne comprenda appieno lo spessore⁷⁴. Si tratta in realtà di rendere teoreticamente feconda l'idea di persona nella sua novità radicale, senza confusione di piani e senza mutilazione di significati. Il tempo epistemologico moderno e contemporaneo ha saputo lavorare per rispetto del rigore solo con le categorie di *zoè*, di *bios* e di *individuo*. Ma i tempi della loro crisi sono a nostro avviso maturi⁷⁵. Oggi bisogna saper andare *oltre*. In questo senso il personalismo filosofico è una prima cartografia essenziale per una nuova irruzione nel futuro della speculazione. In questo orizzonte di riferimenti si apre il giuspersonalismo come prospettiva epistemologica, etica, ontologica a cui l'illuminismo come valore kantiano non basta. Qui il giuspersonalismo è l'uscita del soggetto dallo stato di minorità in un modo nuovo e radicale. Uscita consistente nel percepirsi non semplicemente come un uomo dotato di ragione ma come

⁷⁴ Per una riflessione in questo senso si v. il contributo di V. Melchiorre, *Mounier. Per un'ontologia della persona*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", 98 (2006), n. 2.

⁷⁵ Per un approccio consapevole a un'etica della vita pensata all'altezza del contemporaneo, si v. P. Giustiniani, *La vita umana tra tecnoscienza innovativa e dignità ontologica. Per una riflessione filosofica orientata in senso cristiano*, "Asprenas", 66 (2009), pp. 109-132.

quest'uomo, questa persona, che s'interroga e si sente interrogata da un mondo di eventi che la eccedono da ogni parte (in distinzione, in relazionalità, in profondità) proprio mentre essi alla propria persona ritornano riverberati, spingendo in lei sempre più avanti l'interrogazione di senso. In questa persona ogni volta daccapo il mito delfico del "conosci te stesso" e il mito del Sisifo riaccadono rinnovati.

La persona è la questione dell'individuo umano portata alla radice. È il rasoio di ogni sistema concettuale e il principio di rifondazione permanente di ogni struttura. È il criterio di controllo e di ricostruzione radicale. È l'altra faccia del principio di incompletezza sistemica nel mondo dei vissuti umani, là dove si apre come *evento*⁷⁶. È l'aprirsi dell'anello in ogni sistema che si pretenda chiuso. È il colpo di Stato dell'eccezione in un regno di sedicente totalità e l'istanza generatrice che tende a regolare un universo di relazioni. È la profondità indecidibile da cui emerge ogni decisione e il luogo identitario sommerso che sottende, rimette in questione e trascende ogni eventuale identità derivata e parziale. In un mondo in cui tutto si misura, essa è la misura di ogni misura. La misura di ogni materiale e immateriale realtà fenomenologica. In questo orizzonte di senso la persona, ciascuna persona e ogni persona è e deve essere il centro di gravitazione permanente di ogni universo sociale e di ogni universo teoretico che si dichiara costituito a misura dell'umano. La *persona* è stata sempre una pietra scartata dai costruttori di teorie. Ma come accade nella tavola di Mendeleev il posto dell'*assente* reclama l'includibile della sua *presenza*. La *persona* presa sul serio potrà così realizzare, anche a una seconda potenza, la forza antica del monito biblico: la pietra scartata dai costruttori di teorie può diventare una testata d'angolo.

⁷⁶ Potrebbe, in tale contesto epistemologico, dirsi che la persona sta al paradigma della complessità (e quindi dell'incompletezza) come l'individuo sta al paradigma della completezza (e quindi della modernità). Sul punto si v. G. Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., p. 160 ss.