

FLAVIA SILLI

L'ETICA DELLA PERSONA IN LUIGI STEFANINI:
SPUNTI PER UNA LOGICA DELLA TESTIMONIANZA

Sommario

Il presente contributo intende valorizzare l'approccio onto-assiologico all'etica della persona elaborato da Luigi Stefanini traendo ispirazione da alcune riflessioni di Mario Micheletti contenute in *Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù*. Rivelativa del nesso inscindibile tra valore morale e metafisica della persona, è la dimensione testimoniale, cui viene assegnato ampio spazio di approfondimento. Dalla "fenomenologia" di questo legame, infatti, emerge la duplice considerazione sia della necessità di radicare l'atto morale in un'antropologia fondazionale capace di superare in una prospettiva integrale le varie forme di riduzionismo della cultura attuale, sia di ricongiungere *lògos* e *fides* in un'autentica epistemologia della testimonianza che prenda le mosse dalla grammatica antropologica ed etica della persona del testimone.

Parole chiave: personalismo, testimonianza, *lògos*, moralità, fideismo.

Abstract

This paper aims to enhance the onto-axiological approach to the ethics of the person as developed by Luigi Stefanini, drawing inspiration from some reflections contained in *Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù* by Mario Micheletti. We focused on the testimonial dimension, which reveals the inseparable link between moral value and the metaphysics of the person. From the "phenomenology" of this link, indeed, emerge the need to root the moral act in a foundational, integral and non-reductive anthropology, and at the same time the importance to reunite *lògos* and *fides* in an authentic epistemology of testimony, based on the anthropological and ethical grammar of the person of the witness.

Keywords: personalism, testimony, *lògos*, morality, fideism.

Introduzione

Qualche tempo fa, incuriosita dal significativo ritorno d'interesse per il tema delle virtù¹ nella filosofia morale contemporanea (soprattutto di area anglofona), ho cominciato a leggere *Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù*,² un contributo estremamente originale del Professor Micheletti di cui mi era nota la statura speculativa soprattutto in rapporto alla ricerca e ai pregevoli e innovativi approfondimenti della filosofia analitica.

Confesso che la mia formazione spiritualista e personalista mi ha sempre condotto spontaneamente allo studio e all'incontro "ravvicinato" con i temi cari alla filosofia continentale, ma la lettura di questo contributo ha costituito un decisivo cambiamento di prospettiva rispetto alla fertilità di una congiunzione tra *virtue ethics* e personalismo morale, soprattutto per le molteplici suggestioni offerte alla costituzione di una vera e propria epistemologia della testimonianza.

A partire quindi dal prezioso *input* impresso alla mia ricerca dalla lettura del saggio di Mario Micheletti, la prospettiva adottata in questo contributo si articola intorno al nesso tra il personalismo morale e la dimensione testimoniale del sapere che qualifica l'esperienza originaria ed esistenzialmente più significativa delle relazioni inter-soggettive e che influenza profondamente sui criteri regolativi di ogni atto deliberativo della coscienza. Dall'analisi di questo legame emerge la considerazione della necessità, da un lato, di radicare l'atto morale in una prospettiva antropologica integrale e fondazionale, dall'altro di rilevare a partire dall'esperienza, la pregnanza di una connotazione razionale della *fides*.³ Affinché infatti la testimonianza (sia come sapere trasmesso per mediazione, sia come "incarnazione" antropologica ed etica di un criterio veritativo o di un'informazione ritenuta attendibile) sia accolta come verità dal punto di vista contenutistico-proposizionale, e credibile da quello fiduciale e interpersonale, è indispensabile ammettere un *vinculum substantiale* tra virtù come *habitus* e disposizione morale e *lógos* nella triplice accezione semantica di *ordo rationis*, di connettivo razionale della personalità, e di parola

¹ Cfr. su questo tema, l'interessante pubblicazione di G. SAMEK LODOVICI, *Il ritorno delle virtù*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009.

² M. MICHELETTI, "Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù", in AA. VV., *Alla scuola del personalismo: nel centenario della nascita di E. Mounier*, Bulzoni, Roma 2006, pp. 275-296.

³ È interessante notare che la parola *fides* significa non soltanto credenza, ma anche "impegno solenne, lealtà e veracità nel mantenere la parola".

espressiva di un referente ontologico. Il percorso che ho seguito nell'esplorazione teoretica di questo rapporto tra personalismo morale ed epistemologia della testimonianza presuppone il riferimento ad un umanesimo integrale⁴ ontologicamente fondato, secondo il registro interpretativo dell'esponente di maggior spicco del personalismo italiano del secolo scorso che è Luigi Stefanini, il quale ha offerto molteplici spunti per approdare al difficile traguardo della duplice *reditio* filosofica dalla personalità alla sostanza personale e dai particolarismi riduzionistici dell'antropologia contemporanea all'approccio olistico del *lògos* personale.

1. Linee di un'interpretazione onto-assiologica della nozione di persona

La storia del concetto di persona è la storia di un lungo cammino che [...] ci porta per un momento nel cuore della teologia cristiana. Senza la teologia cristiana ciò che noi oggi chiamiamo "persona" sarebbe rimasto qualcosa di non definibile e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe stato riconosciuto.⁵

Questa assunzione di consapevolezza della scaturigine teologica del concetto di persona avvalorava il contributo offerto dalla filosofia della religione – intesa come indagine critica e razionale sul costitutivo senso di dipendenza dall'Assoluto dell'*homo religiosus* – a interpretarlo alla luce della creaturalità umana e dell'*analogia personae* che qualifica il rapporto tra uomo e Dio.⁶

Nel personalismo teologico, scaturito dal Mistero dell'Incarnazione e che rivoluziona per certi versi la conoscenza naturale di Dio, la nozione di persona costituisce una delle massime concretizzazioni dell'*analogia entis* e una delle massime estensioni semantiche del termine *lògos*. La persona è mediazione – non solo universale concettuale, ma vivente e concreta – tra l'Assoluto trascendente inferito dalla teologia naturale-razionale e il trascendente antropologico dell'esperienza religiosa. Il *Lògos* incarnato e personale è il ponte tra finito e infinito, mediatore che conduce l'infinito nel finito e viceversa.

Il personalismo teologico ancora oggi svolge un ruolo insostituibile sulle questioni assiologiche relative alla dignità della persona umana e convergente con i presupposti epistemici della filosofia della religione: smaschera la pretesa riduzionistica di chiudere nel circolo

⁴ L'espressione è non a caso ricavata dall'opera di J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 2002.

⁵ R. SPAEMANN, *Persona. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Roma Bari 2005, p. 20.

⁶ Cfr. a tale riguardo il saggio di F. DE MACEDO, *Introduzione alla filosofia della religione*, Aracne, Roma 2015.

autoreferenziale dell'immanenza la ricerca di un significato assoluto dell'esistenza umana. Mi piace a tale proposito riportare la profonda riflessione di Stefanini che, senza uscire dall'analisi dell'intenzionalità dell'atto conoscitivo – ha evidenziato la costitutiva apertura alla trascendenza dell'essere umano, affermando che «con l'atto nostro non riusciamo a toccare le radici dell'essere che noi siamo, edificandoci e sostenendoci nell'esistenza per virtù nostra»;⁷ qui siamo – dal punto di vista *destruens* – nel riconoscimento metafisico della nostra finitezza determinato dall'esperienza di un *deficit* dell'atto intimo col quale non riusciamo a renderci trasparenti a noi stessi mentre – dal punto di vista *construens* – il medesimo spazio di trascendenza dischiuso dalla riflessione sull'esperienza di dipendenza da altro da sé assume, con il personalismo teologico, la fisionomia di Qualcuno e non di qualcosa che ci dona gratuitamente l'essere, insediandoci nella nostra singolare e irripetibile esistenza.

[...] Sono costituito in me senza poter essere da me, ma Colui da cui io sono mi costituisce saldamente nel mio essere proprio, distinto da sé. Non posso essere senza di Lui, ma sono altro da Lui senza cui non posso essere [...] Dio infinitamente mi trascende, ma nulla è più presente in me di Dio stesso. Dio giunge fino a me con l'atto suo che mi fa essere, sicché, nel toccare le profondità della mia natura io tocco qualche cosa che è di Dio ed entro in relazione con Lui.⁸

Proprio grazie all'assolutezza di questo rapporto la persona umana è dotata di un valore infinito e la sua natura ha una dignità incalcolabile. La linea etico-funzionalistica dell'umanesimo contemporaneo, che adotta il postulato anti-essenzialistico della persona, privilegiando la definizione di dignità della vita umana rispetto alla dignità della natura umana, cerca di tutelare il valore di fine dell'uomo ricorrendo all'assolutizzazione della perseità e dell'assiologia. Ma è davvero possibile affermare la dignità umana senza ancorarla ad un fondamento ontologico e alla sua essenza propria? È evidente che lo sradicamento ontologico della persona ponga oggi dei problemi relativi alla giustificazione della sua dignità. In ragione della complessa questione di fondare ontologicamente i diritti umani, risulta oggi indispensabile richiamarsi a quel principio di trascendenza che estende la comprensione del duplice movimento della persona umana direzionato rispettivamente verso l'alterità (trascendenza orizzontale ed estrinseca) e verso l'ipseità o sostanzialità (trascendenza spirituale e ontologica). La sfida è rappresentata dall'urgenza di coniugare l'in sé (affermato spesso in forma assolutizzata dai personalismi

⁷ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962, p. 198.

⁸ *Ivi*, p. 200.

sostanzialisti di matrice aristotelico-tomista) e il per sé (delle antropologie etico-dialogiche che fanno coincidere l'etica con la filosofia prima).

L'approccio olistico e fondazionale consente di ampliare l'orizzonte di comprensione dell'essere umano, riconoscendogli uno spessore onto-assiologico. Risulta quindi di fondamentale importanza mostrare l'incompiutezza di un modello antropologico che particolarizza la persona nelle sue molteplici determinazioni empiriche e nelle sue funzioni e passare dialetticamente dal fenomeno al fondamento.⁹ Ancora una volta richiamerò le riflessioni personalistiche di Stefanini per mostrare l'efficacia di un percorso capace di ricapitolare le molteplici espressioni operative e accidentali dell'io al suo principio unitario e unificante. Egli scrive infatti:

L'io si riconosce come unità e identità, perché, sottomesso alla vicenda del tempo, non si scompone nei momenti del tempo, ma li contiene e li misura, imponendo ad essi il senso di una storia.¹⁰

Stefanini ha proposto un personalismo ontologicamente fondato che consente di comporre sinfonicamente la categoria dell'*in sé* con quella del *per sé*, oggi dominante nella nostra cultura occidentale a causa della progressiva desostanzializzazione della persona operata dalla modernità. Da questo punto di vista, pur appartenendo *de iure* alla tradizione spiritualista neo-agostiniana, Stefanini recupera la nozione tommasiana di *actus essendi*¹¹ in riferimento alla comprensione dell'identità personale: la persona sussiste in sé in quanto esercita il proprio atto d'essere, l'atto primo e radicale della sostanza individuale: in esso si radicano e da esso prendono vita tutti gli altri atti (secondi) della persona. Nell'approccio sostanzialista risulta salvaguardata l'eccedenza della persona rispetto ai propri atti e fondata e giustificata la differenza tra l'essere persona e la personalità da intendere come progressiva acquisizione sul piano operativo (atto secondo) di qualità e attributi che si "sprigionano" dalla sua essenza, ma che non necessariamente accompagnano fin dall'inizio l'esistenza della persona. L'operatività processuale della personalità può accompagnare l'assunzione di consapevolezza della sproporzione dell'essere persona rispetto alla sua produttività. In questa prospettiva

⁹ Cfr. G. SALATIELLO, *Uomo-donna: «Dal fenomeno al fondamento»*, «Studium», 2, Roma 2005.

¹⁰ L. STEFANINI, *Personalismo...*, op. cit., p. 196.

¹¹ Mi riferisco alla determinazione nozionale dell'*esse* come l'attualità di tutti gli atti: «Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.» Cfr. T. D'AQUINO, *De Potentia*, q.7, a. 2., E S D, Bologna 2003.

l'uomo deve diventare quello che è già ontologicamente e nei suoi “atti secondi” scopre di essere dotato di un centro di unificazione dinamica che procede dall'interiorità più intima, un'unità che dura nel tempo al di sotto di tutti i cambiamenti.

È evidente d'altra parte come la deriva funzionalistica delle antropologie contemporanee (la cui nota distintiva è la riconduzione dell'essenza umana ad una o più operazioni) – che adottano un criterio ermeneutico dell'uomo ispirato all'anti-essenzialismo – incontrino il duplice problema, da un lato, di comunicare efficacemente con culture permeate di essenzialismo religioso come unica chiave di lettura del senso dell'*humanitas*, dall'altro di offrire dei criteri stabili di identificazione del *proprium* dell'uomo. È su questo punto che risulta ancora significativa a distanza di più di millesettecento anni la distinzione aristotelica tra sostanza e accidenti che, riferita alla “sostanza-uomo” può essere adottata sia da antropologie ispirate a un umanesimo laico o trascendentalistico, sia da antropologie ispirate a un umanesimo teocentrato. L'oblio dell'essere assoluto della metafisica, che ha determinato l'egemonia dell'essere relativo e fenomenico dell'esistenza ha investito contestualmente l'interpretazione dell'uomo in senso anti-sostanzialistico e la sua normatività naturale. Nel contesto attuale oggi la prevalenza del positivismo giuridico impedisce il trascendimento della determinazione culturale e storica del *nòmos* verso un orizzonte giuspersonalistico di respiro universale. Ma, se adottiamo il punto di vista rosminiano improntato alla “carità intellettuale”,¹² potremmo ravvisare in questo vuoto onto-assiologico lo stimolo per una *reditio* essenzialistica della persona e della sua natura normativa.

1.1 Ricognizione storica della dimensione testimoniale del sapere

Veniamo ora alla seconda direttrice di ricerca che anima il presente contributo, ovvero la tematizzazione di una specifica declinazione comunicativa della persona che è la testimonianza. Questa prospettiva di ricerca si intreccia significativamente ad una questione che ho affrontato nel paragrafo precedente: la necessità di riconoscere nel principio-persona¹³ la convergenza di una strutturale apertura alla relazionalità verticale (verso la Verità trascendente) e alla relazionalità orizzontale o intersoggettiva

¹² Mi riferisco all'impegno profuso dal filosofo roveretano nel cercare di raccogliere le novità sane presenti nel pensiero moderno e di dar loro un orientamento per aiutare la coscienza degli uomini a lui contemporanei a recuperare il senso globale e trascendentale dell'esistenza.

¹³ L'espressione è “presa a prestito” dal titolo di un pregevole saggio di V. POSSENTI, *Il principio-persona*, Armando editore, Roma 2006.

(perseità). Si vedrà infatti, nel corso della trattazione, come la sospensione della categoria di testimonianza ad un vuoto epistemico e onto-assiologico possa generare l'ennesima forma di riduttivismo antropologico che assolutizza l'etica a scapito della normatività ontologica, intenzionalmente legata all'atto testimoniale e al *lógos* della persona cui è destinata la testimonianza. Una volta esaminati i rischi dell'assolutizzazione della declinazione puramente orizzontale- intersoggettiva della testimonianza, mostrerò la fecondità del radicamento della testimonianza nel principio ontologico e antropologico del *lógos* (da cui "logica della testimonianza").¹⁴

L'epistemologo svizzero anti-riduzionista Ernest Naville, già alla fine dell'Ottocento sottolineava la necessità di approfondire lo statuto epistemico della testimonianza, affermando che

I trattati di logica indicano la testimonianza come un supplemento indispensabile alle nostre conoscenze personali; questo non è abbastanza. Bisogna mostrarne l'intervento in tutti i nostri mezzi di conoscenza [...]. Bisogna dunque indicarla, a parità di titolo con l'esperienza personale e la ragione, tra le fonti del sapere.¹⁵

In ragione di questa oggettiva centralità e pregnanza esistenziale del sapere trasmesso per mediazione, credo che sia compito specifico della filosofia perlustrare le ragioni del discredito inflitto *in primis* dai suoi stessi esponenti alla conoscenza per testimonianza, la quale non ha mai potuto godere del riconoscimento epistemologico che le spettava "per natura".¹⁶ Si arriva così a uno dei nodi tematici più significativi del mio contributo: alla risposta cioè sul *perché* manchi una rigorosa epistemologia della testimonianza e non sia facile rinvenire una sua esplicita tematizzazione filosofica. Per ora anticiperò che le cause principali di questo fenomeno sono da un lato, un'errata concezione individualistica e monodologica del soggetto cognitivo, dall'altra un'interpretazione parziale e riduttiva della nozione di testimonianza relegata nell'ambito degli studi giuridici, o concepita come mero strumento dell'apologetica teologica. A questo proposito risulta molto interessante la riflessione di Nicla Vassallo, autorevole specialista di filosofia della conoscenza e studiosa italiana

¹⁴ Cfr. A. LIVI – F. SILLI, *Logica della testimonianza*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

¹⁵ E. NAVILLE, *La logica della testimonianza*, a cura di A. FABRIZIANI, Cleup, Padova 2015, p. 7.

¹⁶ Ho virgolettato il termine natura per sottolinearne il valore significativo di attestazione e conferma per la filosofia. Mi riferisco infatti all'attestazione delle neuroscienze che confermano dal punto di vista della "natura" morfologico-funzionale (e non dal punto di vista extra-fisico o spirituale) l'acquisizione del sapere precosciente tramite mediazione.

dell'epistemologia della testimonianza che ha operato una ricognizione storica delle cause che hanno determinato la mancanza di uno statuto epistemologico alla conoscenza indiretta o mediata dalla testimonianza personale. Si legge infatti:

Perché l'epistemologia della testimonianza non gode di un ampio riconoscimento? [...] perché la giusta valutazione della testimonianza è stata fortemente ostacolata da una concezione individualista del soggetto cognitivo. Descartes, considerato da molti il fondatore della teoria della conoscenza in senso moderno, è convinto ad esempio che il soggetto cognitivo debba essere libero e rispettabile sotto il profilo epistemico, e possa esserlo solo se non fa conto sulla testimonianza. A capo dei razionalisti moderni, Descartes, come i suoi successori, conferisce priorità alla ragione e al ragionamento su qualsiasi altra fonte conoscitiva. Gli empiristi dissentono e privilegiano la percezione: non tengono tuttavia la testimonianza in maggiore considerazione: nel *Saggio sull'intelletto umano* Locke afferma che i progressi conoscitivi reali si hanno solo nella misura in cui noi stessi consideriamo la verità e percepiamo il mondo, e non nella misura in cui accettiamo l'altrui testimonianza.¹⁷

Non esiste infatti nessun divario tra la struttura logica dell'atto di fede in un testimone "umano" quale può essere un educatore, un uomo politico, uno scienziato e la struttura logica dell'atto di fede nei testimoni della Rivelazione, e ciò in virtù del fatto che l'enucleazione dei criteri che consentono il riconoscimento di una testimonianza verace rivelano il radicamento dell'atto di fede nella dimensione sapienziale della razionalità umana, contro ogni riduttivismo scientifico e ogni "tentazione" fideistica. Come acutamente evidenziato da Nicola Vassallo:

Se ci affidassimo solo alla percezione, alla memoria, alla consapevolezza, alla ragione, ma non alla testimonianza, conosceremmo decisamente meno di quanto supponiamo di conoscere: non potremmo conoscere gli eventi del passato, o quegli eventi del presente che sono molto lontani da noi, o quelle teorie scientifiche che sono al di fuori del raggio delle nostre competenze [...] La stessa scienza non costituisce un territorio alieno dalla testimonianza. Molte teorie che uno scienziato accetta dipendono da quanto altri scienziati sostengono.¹⁸

È evidente come spesso sia proprio la frammentarietà delle teorie scientifiche che si contendono la risposta più convincente e i diversi modi di vedere e di interpretare il mondo e la vita dell'uomo a ostacolare sia il riconoscimento e la ricerca di un sapere fondazionale, sia la convinzione che esista una criteriologia che regoli la credibilità del sapere ricevuto per mediazione. È su questo terreno che fiorisce lo scetticismo metafisi-

¹⁷ N. VASSALLO, *Nordicum-Mediterraneum*, 2008, vol.3, n.1, p. 54.

¹⁸ *Ivi*, p. 51.

co e gnoseologico responsabile di lasciare la nozione di testimonianza in balia di interpretazioni irrazionalistiche e fideistiche. La dissoluzione – prodottasi nella società “liquida” dell’occidente¹⁹ – dei fondamenti aletico-normativi della testimonianza impedisce uno sguardo che trascenda l’orizzonte storico entro il quale si determina l’interpretazione del contenuto testimoniato e dove si riduce inevitabilmente l’*èthos* testimoniato a pura espressione della propria cultura di appartenenza. È ciò che troviamo espresso nella seconda parte del saggio di Gianni Vattimo intitolato *Le avventure della differenza* intitolata “Tramonto del soggetto e problema della testimonianza”:

[...] Il discorso sulla testimonianza sembra svuotarsi completamente di significato: sparisce infatti il soggetto di essa; il testimone è ridotto egli stesso a puro sintomo: non è un centro ultimo e attivo di interpretazione ma si offre a sua volta, come oggetto, a interpretazioni ulteriori.²⁰

È mia intenzione mostrare sia come la testimonianza – analogamente a tutte le forme di conoscenza – presenti una propria specifica struttura logica, sia come l’assenza di un radicamento onto-assiologico della testimonianza lasci sospeso l’atto testimoniale del singolo soggetto su un vuoto di significato universalmente intelligibile. È questo il percorso che conduce al progressivo indebolimento del pensiero e che legittima Vattimo a parlare di un anacronismo della nozione di testimonianza. In effetti l’opzione soggettivistica e immanentistica della filosofia non offre strumenti atti a riconoscere alla conoscenza per testimonianza una struttura logica. Se infatti si abolisce l’intenzionalità metafisica tra soggetto e oggetto, assolutizzando il ruolo del soggetto in una dinamica autoreferenziale, una volta decretato il “tramonto” del soggetto stesso si perde il senso del conoscere, tanto più di un conoscere mediato, esposto a infinite e inconcludenti interpretazioni.

È interessante notare come la valorizzazione filosofica della conoscenza testimoniale si radichi sempre nel riconoscimento di facoltà naturalmente rivolte all’alterità e contraddistinte da rapporti extra-fisici, di libertà e di responsabilità.

Emerge così il richiamo ad un’onto-assiologia della persona “fondamento anche della socialità”: come sottolinea Micheletti in una sua profonda riflessione riferita alla filosofia morale contemporanea,

¹⁹ L’espressione, come sappiamo, è stata coniata dal sociologo di origine polacca Z. BAUMAN, *Liquid modernity*, Cambridge (UK) 2000 (trad. it. di Sergio Minucci, *Modernità liquida*, Roma-Bari 2002).

²⁰ G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 2001, p. 54.

È tipica [...] l'oscillazione tra il fare della moralità una mera questione privata e il sottrarre la sfera personale alla dimensione della moralità, a seconda del concetto di 'moralità' che viene introdotto, sempre tuttavia all'interno di un'interpretazione dicotomica dei rapporti fra pubblico e privato. Come se le libere scelte della persona, costitutivamente inserita in un contesto relazionale, non contribuissero a costruirne il carattere e a determinarne quindi l'identità morale e a caratterizzare il suo agire in se stesso come nobile o ignobile, umanamente degno o indegno, e non avessero in questo senso un'incidenza anche sulla comunità delle persone.²¹

Finché l'individuo non riconosce la dignità propria dell'essere-persona, non può riconoscere e rispettare la dignità degli altri, rapportandosi a questi ultimi in nome degli stessi valori con cui si rapporta a sé stesso. Nel processo di acquisizione della coscienza morale, il riconoscimento del diritto degli altri si fa strada dove si assume la consapevolezza della propria piena titolarità di essere-persona dotata di diritti inviolabili che "precedono" ontologicamente l'atto di coscienza. Per questa ragione la trascendentalità del *verum* è una "necessità" morale, la cui legge è la libertà. Se infatti il *bonum* e il *verum* fossero costituiti o creati dalla coscienza, sarebbe impossibile determinare quale *èthos* sia virtuoso e quale non lo sia. A fronte dell'assolutizzazione di un paradigma "situazionale" dell'*èthos*, che subordina l'intendimento del bene al particolare contesto nel quale esso viene ricercato ed esige attuazione, è interessante richiamare la nozione aristotelica di *phrónesis*, capace di coniugare l'istanza pratico-applicativa con quella sovraindividuale e fedele al *lògos* universale. Questa forma di saggezza viene indicata da Aristotele come la qualità più desiderabile che ci sia, perché sa applicare la regola generale al caso particolare, in ragione del suo radicamento in una conoscenza dell'universale, in un vero e proprio sapere concettuale, *condicio sine qua non* della capacità di deliberare bene.²²

2. Il nesso inscindibile tra metafisica della persona e *lògos* nella testimonianza

Si passa così a un tema di fondamentale importanza anche per la logica della testimonianza: la valutazione della credibilità di un testimone dipende dall'*adaequatio* di ciò che testimonia a valori estrinseci rispetto al suo atto testimoniale, corrispondenza questa, che evidenzia una inten-

²¹ M. MICHELETTI, «Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù», in op. cit., p. 287.

²² Su questo argomento cfr. l'interessante saggio di E. BERTI, *Saggezza o filosofia pratica?*, «Etica & Politica», 2005(2) https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5349/1/Berti_E%26P_VII_2005_2.pdf

zionalità eteronoma dell'azione virtuosa, dove il bene riconosciuto come tale dal destinatario della testimonianza non si identifica con un contenuto coscienziale, ma viene piuttosto "misurato" con un criterio extraregolativo del giudizio sull'attendibilità della testimonianza.

Il testimone verace è colui che aderisce al bene e alla verità con la sua persona attraverso la parola e l'azione. La peculiarità della conoscenza per testimonianza consiste proprio nella centralità assunta dal "termine medio" dell'intenzionalità conoscitiva, che è una persona impegnata in un'adesione integrale alla verità, adesione che si esprime sia nella coerenza logica di ciò che dice sia nella fedeltà del suo *èthos* a ciò che dice. In ragione di ciò la credibilità rivela subito una duplice *intentio*: verso l'oggetto-verità e verso il soggetto-persona.

3. Dal primato dell'etica all'a-logicità della testimonianza

L'aspetto interessante che caratterizza il "ritorno filosofico della testimonianza" nel pensiero dialogico ebraico del secolo scorso è il contestuale "riappropriarsi" della centralità della relazione intersoggettiva io-tu e l'attribuzione di un primato assoluto all'etica, disgiunta dalla metafisica. La comune preoccupazione di Buber e di Levinas è quella di sottrarre la relazione con "qualcuno" alla oggettivazione, alla sua trasformazione in un rapporto di tipo noetico con "qualcosa". Secondo questa prospettiva l'*emunà* (derivante dal verbo *'mm* che significa aderire, essere fedeli a) non può in alcun modo essere identificata con una forma di conoscenza che si qualifichi come atto di riconoscimento della verità di un asserto ma viene configurata come relazione intima ed esclusiva dell'io con un Tu. Il testimone (*edìm*) è colui che persevera, contro ogni speranza e contro ogni evidenza logica, nella fede verso l'Invisibile, rendendosi in tal modo degno di fiducia.

Il problema sollevato e lasciato irrisolto dai sostenitori di questa assolutizzazione dell'etica che soppianta la filosofia prima riguarda l'impossibilità di discernere aleticamente l'attendibilità del contenuto proposizionale della testimonianza.

Paul Ricoeur è uno degli autori che ha messo meglio a fuoco il paradosso insito nel carattere espressivo e significativo della testimonianza: secondo il filosofo francese infatti la testimonianza è un problema filosofico nella misura in cui la parola non si limita a designare il racconto di un testimone che riporta ciò che ha visto, ma si applica a parole, opere, azioni e a vite che in quanto tali, attestano al cuore dell'esperienza e della storia un'intenzione, un'idea che trascende l'esperienza e la storia. Detto in altre parole, sebbene la testimonianza coincida con un atto individuale, essa assume sempre un carattere assoluto di portata universale. Il para-

dosso, dunque, consisterebbe nell'investire di un significato universale il singolo atto testimoniale: ed è proprio allo scopo di congiungere l'interiorità dell'affermazione originaria con l'esteriorità degli atti che la esprimono in senso assoluto, che Ricoeur elabora l'ermeneutica della testimonianza.

È interessante notare come Ricoeur, sebbene sia cosciente, da un lato della naturale tendenza al trascendimento di sé insito nell'atto testimoniale, dall'altro della sensatezza del problema filosofico della testimonianza solo per coloro che riconoscono la significatività dell'assoluto, non sia riuscito a determinare aleticamente i criteri in base ai quali riconoscere il valore assoluto della singola testimonianza. La soluzione che viene prospettata ha un sapore ontologista: il criterio per discernere l'Assoluto che è fuori di noi testimoniandosi nella storia in atti assoluti di perdono, amicizia, fiducia *abita* in noi. Ricoeur non riesce a risolvere l'ambiguità tra la consapevolezza della vocazione veritativa dell'atto testimoniale che è un sapere indiretto, dove l'Assoluto è colto negli atti, attraverso la mediazione, e la propensione ad accogliere l'invito di Levinas a individuare nella testimonianza un sapere diverso da quello epistemico, capace di dire il vero in modo diverso da quello della rappresentazione su ciò che è irrappresentabile (infinito).²³

Ricoeur è convinto che una filosofia della testimonianza sia possibile a condizione che essa si identifichi con un'ermeneutica; interpretare la testimonianza è un atto duplice: un atto della coscienza di sé su se stessa e un atto di comprensione storica dei segni che l'assoluto offre di sé. Permane il senso di indeterminazione che caratterizza la "via lunga" dell'ermeneutica ricoeuriana, il suo faticoso peregrinare attraverso il conflitto delle interpretazioni, dove è impossibile oltretutto illegittimo riconoscere un significato definitivo e intelligibile alla testimonianza in quanto tale. Se è vero, infatti, che quest'ultima offre *qualcosa* da interpretare e contestualmente richiede di essere interpretata, suscitando in tal modo l'attività critica, questo *qualcosa* non viene mai identificato con un contenuto metafisico dotato di intelligibilità. L'unico filo conduttore nell'intrico delle molteplici interpretazioni resta l'ipseità, l'attestazione cioè di essere lo stesso che si interroga e che si imbatte nell'aporeticità di un'impossibile risposta conclusiva e risolutiva in senso speculativo. Si tratta di una questione della massima importanza, che postula la necessità

²³ È opportuno ricordare un saggio di P. RICOEUR, *Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza di Emmanuel*, Morcelliana, Brescia 2007, espressivo di quel dialogo con Levinas, iniziato negli anni Ottanta: per Ricoeur la luminosa riflessione dell'amico è tuttavia incrinata dall'idea che se è vero che nella relazione con l'altro si fonda l'etica, essa deve fare i conti con la sua fondazione ontologica, quindi con qualcosa che è prima e dopo, oltre che dentro la relazione.

di un orizzonte fondazionale, se non si vuole cadere in una «regressione infinita, all'interno di un prospettivismo senza inizio né fine».²⁴

Dopo la crisi prodotta nell'idea di coscienza dai maestri della scuola del sospetto e dopo l'espropriazione delle competenze del pensiero a riconoscere fondamenti certi al suo filosofare, ha senso parlare oggi di una logica della testimonianza?

È questo l'interrogativo sollevato da Gianni Vattimo quando sottolinea il sapore anacronistico della nozione di testimonianza in rapporto alla crisi della nozione di soggetto.

L'aspetto interessante messo in luce dalla riflessione di Vattimo riguarda il destino di ogni filosofia che si avvale del metodo soggettivistico-trascendentale: una volta tramontato il ruolo egemonico della coscienza (anzitutto intesa come consapevolezza), sia rispetto alle altre forze interne che costituiscono la persona, sia rispetto alle "potenze storiche", cercare di sapere se il soggetto testimonia la verità è illegittimo e privo di senso. È lo stesso Vattimo a rintracciare le cause dell'anacronismo della categoria di testimonianza nella crisi dei due termini che compongono il nesso indissolubile persona-verità, nesso che rende significativa, a suo avviso, una tematizzazione filosofica della testimonianza. L'aspetto per noi più stimolante di questa riflessione di Vattimo riguarda il disconoscimento, sia della struttura logica triadica che caratterizza la testimonianza, sia della sua intrinseca relazione con un contenuto aletico che, in quanto iscritto nella natura stessa dell'essere umano, trascende la sua appartenenza a una determinata cultura. È interessante notare come dalle sue osservazioni venga spontaneamente alla luce la dipendenza della nozione di testimonianza dal destino filosofico del soggettivismo di matrice cartesiana. Una volta ridotta la verità all'adequazione del singolo soggetto (tramite il suo *lògos* e il suo *èthos*) agli interessi di una certa forma di vita alla quale egli appartiene, e una volta compromessa la consapevolezza e padronanza di sé da parte del soggetto che esercita una supremazia fittizia minata alla base da pulsioni inconse, il significato unico e intelligibile della testimonianza si trasforma in una molteplicità di significati correlati alla pluralità di prospettive e di culture di appartenenza.

²⁴ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, in *La testimonianza*, n. 1-2 di «Archivio di filosofia», 1972, p.54.

4. Conclusione: risalire al *lògos* personale per comprendere la moralità

Una delle intuizioni di Stefanini, maturate nel confronto con l'esistenzialismo è la lungimirante prefigurazione di una problematicità insita nella dissoluzione del *lògos* che, accompagnata all'assenza totale di un'autentica filosofia prima – fondativa dei singoli modi di esserci – determina lo sfaldamento dell'unità della persona, la sospensione della relazione inter-soggettiva a una molteplicità incomunicabile di criteri regolativi dell'agire morale e, di conseguenza, l'assenza di intelligibilità del valore e della norma. Piuttosto che “depotenziare” le risorse razionali di comprensione dell'esserci nel mondo, attraverso la deiezione o l'interpretazione della libertà come attribuzione arbitraria e solipsistica di senso, occorre valorizzare la *vis* unitiva della ragione e identificare l'irrazionale con la perdita della personalità dell'essere. Stefanini inaugura un *iter* filosofico improntato alla riconciliazione tra *lògos* e persona e all'esercizio delle risorse razionali della persona fino al limite estremo delle sue possibilità, «[...] per ricavare dallo stesso approfondimento dei valori umani il senso del limite dell'umano e l'appello ad un compimento che dall'uomo non può derivare». ²⁵

È opportuno ricordare che il *lògos*, nell'intuizione ellenica, precedente rispetto alle ulteriori articolazioni giudaico-cristiane, non soltanto costituiva il principio di ordine che “sovrintendeva” la trama intellegibile e strutturata del divenire ma anche la “ragion d'essere” dell'*endaimonia*. Non mi riferisco soltanto alle virtù dianoetiche di aristotelica memoria che consistono nell'esercizio proprio della ragione, ma a quella prevalente interpretazione di una felicità che si consegue soltanto conformandosi al *lògos* e al vivere secondo i suoi principi, realizzando il fine proprio della natura umana. L'avvento dello spiritualismo cristiano – come ha ben visto Stefanini nel saggio del 1936 intitolato *Imaginario come problema filosofico* – restituisce al *lògos* umano un'insidenza nell'essere personalisticamente inteso, facendolo assurgere a funzione di connettivo della persona che si possiede e si esprime attraverso di esso. Per questo motivo l'atto, ogni atto consapevole – compreso quello morale e testimoniale – esige intrinsecamente di essere significativo e dunque dotato di intelligibilità:

Ristabilire l'atto umano nella sua indissociabile pienezza di visione e produzione (naturalmente *l'actus humanus*, non un qualsiasi *actus hominis*) è salvarsi da una decomposizione che si presta alle aggregazioni effimere e malsane. Pensiero, volontà, amore non sono mai l'uno fuori dell'altro, ma segnano una compresenza di tre aspetti sul piano indivisibile di un'unica realtà. Le presunte contraddi-

²⁵ L. STEFANINI, *Personalismo...*, op. cit., p.123.

zioni tra il pensiero e l'azione [...] oppongono l'uomo all'uomo, giudizio a giudizio, volontà a volontà in coscienze fiacche e vacillanti [...].²⁶

Stefanini mostra con acuta lungimiranza il rischio di anteporre, in funzione di contrasto verso le molteplici articolazioni filosofiche dell'intellettualismo spersonalizzante, le logiche pragmatiste e costruttiviste sul piano antropologico ed etico. Se è vero che la coscienza morale e il senso di responsabilità emergono attraverso l'esperienza della libertà reale e concreta, l'*apriori* etico – per usare un'espressione cara al personalista Armando Rigobello – sovrintende l'agire come “estraneità interiore”.²⁷ Lo sfondo onto-assiologico dell'impegno socratico a cercare la verità e ad adeguare il proprio agire alla normatività “presente” nella coscienza, getta le basi epistemiche di quell'inscindibile richiamo dell'esperienza morale ad un contenuto eteronomo rispetto alla coscienza stessa, che schiude l'orizzonte della metafisica.

Se l'interna legislazione si rendesse opaca e quindi si chiudesse nell'assolutezza dell'essere finito, essa sarebbe legittimazione di quanto avviene nella contingenza dell'atto umano e giustificazione dell'arbitrio [...] La coscienza umana resta autorevole quale emblema della trascendenza.²⁸

Se da un lato, dunque, l'appello all'eteronomia della coscienza morale riporta l'attenzione sulla normatività *della* persona, ma che non è *dalla* persona, dall'altro l'universalità o trascendentalità della legislazione morale implica il riconoscimento dell'insufficienza di un paradigma individualistico della prassi etica.²⁹

Micheletti sottolinea in un'acuta disamina del contributo del comunitarismo di Charles Taylor che l'individualismo prevalente nella prassi etica della cultura attuale, la concentrazione sul proprio io impoveriscono di significato la vita, così come qualsiasi interpretazione dell'autenticità personale come espressione di una vuota autonomia, di scelte aventi un valore semplicemente come scelte, indipendentemente dalla qualità morale dei loro contenuti, e dai tratti dell'*ethos* da cui procedono.³⁰ È rispetto a

²⁶ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, op. cit., pp. 54-55.

²⁷ Cfr. A. RIGOBELLO, *L'apriori ermeneutico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2007, pp. 60-61.

²⁸ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952, p. 46.

²⁹ «La comunità è in primo luogo un'istanza morale, è la naturale espansione della persona, della sua strutturale relazionalità e socievolezza; è insieme il dato di partenza dell'esperienza morale e un compito e un progetto, ed è connessa alle qualità morali della persona, alle sue virtù (e ai suoi vizi)»: M. MICHELETTI, «Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù», in op. cit., p. 283.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 293.

questo nodo cruciale da sciogliere che si può riconoscere la particolare capacità diagnostica e terapeutica del personalismo di Stefanini. Il suo merito consiste nell'aver precocemente individuato l'insidia dell'irrazionalismo esistenzialistico e la sua ricaduta costruttivista, in ambito etico e antropologico. Egli scrive infatti:

L'atto che non presuppone a sé nessuna giustificazione, né logica né morale è l'atto contingente, raro, gratuito, assurdo; l'atto che, manifestazione schietta della libertà dell'esistente, [...] è insignificante, cioè non legato ad alcuna specie di necessità fisica o logica o morale.³¹

È l'ambito educativo a richiamare prepotentemente l'evidenza di una costitutiva teleologia dell'agire umano che investe anche la dimensione morale e testimoniale. La centralità della relazione educativa nella trasmissione del sapere consente di estendere l'orizzonte interpretativo della responsabilità educativa oltre l'aspetto oggettivo-contenutistico di ciò che viene trasmesso, focalizzando l'attenzione sul *tèlos* di questa relazione. Non è forse un caso che uno dei più influenti e significativi maestri di filosofia personalista, Sant'Agostino, abbia "convertito" il motto socratico *gnôthi sautón* in una vera e propria metafisica dell'interiorità, adottando il *redire in se ipsum* come metodo dialettico alla scoperta della verità che abita nell'interiorità dell'uomo. Il *lògos* astratto, in quanto sradicato dalle radici personali che lo sostentano non costituisce un valore di per sé, ma soltanto in rapporto alla concreta vita di colui che pensa, parla e agisce e del suo interlocutore. Scrive a tale proposito Stefanini:

Non si conquista il valore andando in direzione opposta alla persona. La maieutica della persona è senz'altro la maieutica del valore. La persona non ha valore, ma è valore, l'unico valore che esista nell'essere, e tutto quello che nell'essere non è valore per se stesso può avere valore soltanto nel rapporto che la persona stabilisce con esso.³²

A fronte di un pragmatismo utilitaristico che assolutizza la produttività e capacità operativa dell'intelligenza, la razionalità sapienziale promossa da Stefanini testimonia che la dignità della persona è un fondamento immanente all'essere dell'uomo e che sostanzia ogni relazione educativa e che "nutre" la coscienza morale. L'etica della persona segna un'"invasione morale" nell'ordine del sapere, che viene sottratto alla necessità impersonale del formalismo kantiano e ricondotto sotto la legge del bene che è condizione di esistenza, di intelligibilità e di comunicazio-

³¹ L. STEFANINI, *Ragione e Dio nell'esistenzialismo e nel cristianesimo*, in AA. VV., *Esistenzialismo e cristianesimo*, Pro Civitate Christiana, Assisi 1952, p.51.

³² L. STEFANINI, *Personalismo educativo*, Bocca, Roma 1955, p.25.

ne di doveri concreti e positivi, in quanto finalizzati alla realizzazione e al *ben-essere* integrale della persona. Come rileva Micheletti,

La stessa intima connessione fra la moralità e il soggetto umano può essere raggiunta a partire dalle norme e dalle regole, se si vede che queste acquistano senso solo nel definire e costituire un intero modo di vivere, quello cui le virtù stesse sono orientate o che già esprimono in modo eccellente.³³

La parola testimoniale – che, come si è visto nei paragrafi precedenti, è atto rivelativo di una verità che sta oltre – esprime la “significatività” dell’agire umano. Il ritorno al *lògos*, lungi dal configurarsi come un anacronistico e nostalgico attaccamento al paradigma essenzialistico, costituisce una prospettiva di accrescimento di conoscenza e di garanzia criteriologica dell’attendibilità che conferisce alla triplice relazione testimone-testimonianza-destinatario uno *status* epistemico appropriato e ontologicamente fondato, di contro alla sua marginalizzazione a sapere caratterizzato da una tonalità emozionale a-logica.

Stefanini ha tracciato la via della riappropriazione del *lògos* personale come punto di incontro assiologico dell’essere, del conoscere e del comunicare:

Tutto è perduto se l’uomo si sente soltanto il punto d’incontro fortuito di mille traiettorie di cui non può controllare il corso o l’intreccio casuale di mille fila che s’annodano e si sciolgono in un lavoro inutile e fatale. [...] È la presenza di noi a noi stessi il fulcro vivente [...] a cui si richiamano le molteplici esperienze quando assumono senso di verità, in cui si annodano gli atti nostri quando diventano valore morale.³⁴

³³ M. MICHELETTI, «Persona e comunità nella prospettiva di un’etica delle virtù», in op. cit., p. 294.

³⁴ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, op. cit. p. 58.