

Gaspare Mura

RITORNA LA PERSONA

1. Ricœur e Mounier

In occasione del 50° anniversario di fondazione della rivista «Esprit», nel 1983, Paul Ricœur ha pubblicato una celebre relazione dal titolo *Muore il personalismo, ritorna la persona*; mentre nel 1990, ancora su «Esprit», Ricœur pubblica un secondo saggio dal titolo *La persona*.¹

Nel primo saggio Ricœur sembra apparentemente prendere le distanze dal personalismo, accusato di non essere stato «così competitivo da vincere la battaglia del concetto»². Il clima culturale degli anni Trenta, osserva Ricœur, era dominato dalla *moda degli -ismi* – personalismo-esistenzialismo-marxismo – che ha finito per rivelarsi una illusione; pur apparentemente antagoniste, queste filosofie non erano che «varianti di uno stesso umanismo», il quale era legato, nelle sue varie espressioni, al concetto della storia come sviluppo dell'umanità dell'uomo, un umanismo – continua Ricœur – destinato a soccombere di fronte alla nuova moda dello *strutturalismo*, «che era un nuovo modo di pensare secondo l'idea di sistema, non di storia», e che per questo appare oggi come «parola squalificata sopra tutte»³.

Il personalismo comunitario di Mounier, che aveva voluto essere una risposta cristiana al marxismo, cadeva così sotto i colpi di un nuovo «pensiero operativo», lo strutturalismo; per venire poi nuovamente «sradicato dal suo terreno espressamente cristiano» da una nuova moda, quella del nichilismo nietzscheano, che anche per influsso delle filosofie dell'esistenza era divenuto dominante nella cultura del dopoguerra. Come era possibile mantenere ancora la persona come aperta alla trascendenza dopo la predicazione di Nietzsche? È vero che in passato il personalismo «non ha mai cessato di battersi con i propri demoni»⁴ – lo spiritualismo, l'idealismo, il moralismo – ma esso sembra oggi incapace di combattere con le sue antiche armi, le armi del concetto.

Ma tutto l'argomentare di Ricœur, che pare prendere le distanze dal personalismo, si risolve alla fine in una originale formula apologetica del termine 'persona', che a suo avviso non solo sopravvive, ma mantiene le principali qualità indicate proprio dal personalismo di Mounier. Infatti, scrive Ricœur, «rispetto a coscienza, soggetto, io, la persona appare un concetto sopravvissuto e ritornato a nuova vita»⁵.

Coscienza? Come si potrebbe credere ancora all'illusione di trasparenza legata a questo termine, dopo Freud e la psicoanalisi? *Soggetto?* Come si potrebbe nutrire ancora l'illusione di una qualche fondazione ultima in qualche soggetto trascendentale, dopo la critica delle ideologie della Scuola di Francoforte? *L'io?* Chi non prova l'impotenza del pensiero a fuoriuscire dal solipsismo teorico...? Ecco perché preferisco dire *persona* piuttosto che *coscienza*, *soggetto*, *io* (*ibidem*).

Per questo nel saggio *La persona* Ricœur può scrivere:

La persona resta ancora oggi il termine più adeguato per dare impulso a ricerche per le quali non sono adeguati [...] né il termine di coscienza, né quello di soggetto, né quello di individuo⁶.

¹ La prima relazione, *Muore il personalismo, ritorna la persona*, è apparsa in «Esprit», 1983, n. 1, pp. 113-119, ed era stata presentata nel 1982 a Dourdan, in occasione del convegno organizzato dall'Associazione degli amici di Emmanuel Mounier; la seconda relazione, *La persona*, è apparsa sempre in «Esprit», nel numero di marzo-aprile 1990 (pp. 115-130); entrambi i saggi sono stati pubblicati in traduzione italiana nel 1997 a cura di Ilario Bertolotti; a questa edizione farò riferimento.

² P. Ricœur, *La persona*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1997 (*Meurt le personnalisme, revient la personne*, 1983; *Approches de la personne*, 1990), p. 22.

³ Ivi, p. 23.

⁴ Ivi, p. 26.

⁵ Ivi, p. 27.

⁶ Ivi, p. 38.

In altri termini Ricœur, con una apparente presa di distanza, ha in realtà voluto onorare l'amico arricchendone il messaggio con *une petite phénoménologie herméneutique de la personne*,

le cui categorie sono: il sé intrinsecamente mediato dall'altro e relazionato al "ciascuno", l'identità narrativa con la sua dialettica di ipseità e medesimezza [...] una costellazione concettuale ritmata dalla struttura ternaria dell'ethos: auspicio di una vita compiuta con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste⁷.

Una *piccola fenomenologia ermeneutica della persona* in cui è possibile riconoscere *le long détour* dell'ermeneutica di Ricœur, il quale in tal modo non smentisce il personalismo di Mounier, ma gli offre una nuova potenzialità di crescita e di sviluppo in un mondo ormai culturalmente profondamente mutato.

Ricœur preferisce per questo parlare di *attitudine persona* perché, afferma, «è persona quell'entità per la quale la nozione di crisi è il segno di riferimento essenziale della sua situazione»⁸. E rifacendosi a *La posizione dell'uomo nel cosmo* di Max Scheler (*Die Stellung*), Ricœur scrive che «vedersi come persona desituata (*déplacé*) è il primo momento costitutivo dell'attitudine persona»⁹, giacché la nozione di crisi qualifica l'attitudine persona, in quanto

trascende il campo economico, sociale e culturale [...] non so più quale è il mio posto nell'universo, non so più quale gerarchia stabile di valori può guidare le mie preferenze [...]. È in questo sentimento dell'intollerabile che la crisi insinua il discernimento della struttura dei valori dal momento storico¹⁰.

Ecco allora recuperato un secondo elemento costitutivo del personalismo di Mounier: l'*impegno*, di fronte alla crisi dei valori, che

non è una proprietà della persona, ma un suo criterio; questo criterio significa che non posso discernere un ordine di valori in grado di interpellarmi (*me requérir*) [...] senza identificarmi in una causa che mi trascenda¹¹.

Vengono così recuperati tutti i termini con cui Mounier aveva qualificato il personalismo: crisi, valori, impegno, fedeltà alla direzione presa. Come aveva profetizzato Mounier:

Noi assistiamo alle prime sinuosità di un cammino ciclico in cui esplorazioni spinte sino al fondo non vengono abbandonate se non per essere ritrovate più tardi e più lontano, arricchite da questo oblio e dalle scoperte cui esso ha liberato la via¹².

Ricœur tornerà più tardi, in *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, per riconoscere il grande influsso che hanno avuto sulla propria formazione Mounier e la rivista «Esprit», con il motto del suo primo numero nel 1932: *Rifare il Rinascimento*, e poi la *Rivoluzione personalista e comunitaria* di Mounier del 1936:

Gli orientamenti filosofici e cristiani di Mounier mi erano familiari. La nozione di persona, cara a Mounier, trovava una articolazione filosofica [...]. Il congiungimento fra persona e comunità [...] rappresentava un progresso inedito [...]. Alla sequela di Mounier apprendevo ad articolare le convinzioni spirituali con certe prese di posizione politiche, che erano rimaste fino ad allora giustapposte ai miei studi universitari e al mio impegno nei movimenti giovanili protestanti¹³.

E in un altro testo autobiografico, *La critica e la convinzione*, Ricoeur torna a riconoscere il suo debito nei confronti di Mounier:

Negli anni 1947-1950, ho scoperto il gruppo «Esprit», che avevo conosciuto male prima della guerra, poiché ero molto più impegnato nel socialismo militante e consideravo i membri di «Esprit» troppo intellettuali¹⁴.

⁷ I. Bertoletti, *Premessa* a P. Ricoeur, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, p.15.

⁸ Ivi, p. 28.

⁹ Ivi, p. 29.

¹⁰ Ivi, pp. 30, 31.

¹¹ Ivi, p. 31.

¹² E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme* (1961) in *Œuvres*, vol. III, Seuil, Paris, p. 182.

¹³ P. Ricoeur, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2013 (*Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995), pp. 28-29.

¹⁴ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997 (*La critique et la conviction*, 1995), p. 48.

Come scrive Ilario Bertoletti, si può definire il rapporto tra Ricoeur e Mounier come un «*sympphilosophieren* con l'amico morto»¹⁵, un riconoscimento amicale che congiunge l'affetto all'autonomia concettuale e che intende solo arricchire la filosofia della persona dell'amico:

Si sarà osservato – scrive Ricoeur – come Mounier proponga una dialettica a due termini: persona e comunità. La mia formula a tre termini – stima di sé, sollecitudine, istituzioni giuste – mi pare completi, più che respingere, la formula a due termini¹⁶.

2. *Che cosa è stato il personalismo?*

Ma che cosa è stato realmente il personalismo? Ed è veramente fondata la critica di Ricoeur, che imputa al personalismo di «non aver vinto la battaglia del concetto»?

Nel contesto della filosofia francese il termine 'personalismo' era stato adoperato per la prima volta da Charles Renouvier nel saggio *Le personalisme* (1903), a cui Mounier esplicitamente si riferisce. È importante il riferimento a Renouvier, perché indica la volontà da parte di Mounier di superare la nozione kantiana della persona, intesa prevalentemente come unificatrice del mondo dei fenomeni, nella direzione di quella riscoperta spiritualista della persona già tracciata da Maine de Biran, il quale, nel celebre *Journal intime*, aveva mostrato le ricchezze psicologiche e spirituali del soggetto, riconoscendone insieme la spontaneità e la libertà dai condizionamenti immanentistici, a cui invece la filosofia moderna, a partire dal *cogito* cartesiano, l'aveva soggiogata:

Porre in discussione la libertà – scrive Maine de Biran – significa mettere in dubbio il sentimento dell'esistenza dell'io, che da essa non si differenzia [...]. La libertà, o l'idea della libertà, considerata nella sua fonte reale, non è altro che il sentimento della nostra attività e del nostro potere di agire e di produrre lo sforzo costitutivo dell'io¹⁷.

Persona e libertà coincidono, nell'esperienza spirituale di Maine de Biran, e ciò permise a Renouvier di definire la persona come *credenza pratica*, sciolta ormai dai condizionamenti fenomenici, ed aperta ad intenzionare nell'*efficacia operativa* il proprio essere, in tutte le sue dimensioni. Comprendere la persona significherà allora comprendere tutte le istanze e le componenti, anche psicologiche ed etiche, che animano la sua attività; e non sarà un caso se Mounier dedicherà il *Trattato del carattere* non alla definizione metafisica della persona, ma alla comprensione delle sue articolazioni, ovvero dei fondamenti anche psichici delle sue dimensioni.

Pubblicando il primo numero della rivista «Esprit» nell'ottobre del 1932, Emmanuel Mounier presentava il manifesto del "personalismo", proponendolo come una risposta alla grande crisi di cultura e di civiltà, ma anche di economia e di politica, che attraversava l'Europa degli anni Trenta, quasi presagendo la tragedia della grande guerra che presto l'avrebbe sconvolta. Per Mounier, e per i suoi collaboratori ed amici, occorreva dedicarsi non solo ad una riflessione sui mali lucida, ma puramente teorica, e quindi ideologica ed astratta, quale quella ereditata dal 'cogito' cartesiano, ma ad una partecipazione attiva alla vita sociale, impegnandosi insieme nella denuncia di ciò che è negativo e nella partecipazione concreta alla vita e alla crescita di una "comunità di persone", da perseguire attraverso una vera "rivoluzione personalista e comunitaria". La "persona" è la radice di quello che in seguito Mounier qualificherà come "personalismo comunitario", il quale fin dall'inizio si poneva e comprendeva come risposta antagonista sia all'individualismo borghese che al comunitarismo marxista. Per questo, come scrive Maritain,

nulla sarebbe più falso che parlare del "personalismo" come di una scuola o di una dottrina. È un fenomeno di reazione contro due opposti errori (totalitarismo ed individualismo), ed è fenomeno inevitabilmente molto misto. Non c'è una dottrina personalistica, ma ci sono aspirazioni personalistiche e una buona dozzina di dottrine personalistiche, che non hanno talvolta in comune se non la parola "persona", e delle quali alcune tendono più o meno verso uno degli errori contrari tra i quali sono situate¹⁸.

Maritain, il quale innesta l'ispirazione personalista di Mounier nella prospettiva del realismo tomista, che ritiene particolarmente idoneo a garantirne l'autenticità contro possibili deviazioni, considera pertanto il personalismo non come una dottrina, ma come una "aspirazione", un «fenomeno inevitabilmente misto», «un fenomeno di reazione».

¹⁵ I. Bertoletti, *Premessa* a P. Ricoeur, *La persona*, op. cit., p. 14.

¹⁶ P. Ricoeur, *La persona*, op. cit., p. 46.

¹⁷ M. de Biran, *Journal intime: de l'année 1792 à l'année 1817, avec un avant-propos, une introduction et des notes par A. de Lavallette Monbrun*, Plon, Paris 1927, p. 20.

¹⁸ J. Maritain J., *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1963 (*La personne et le bien commun*, 1947), p. 8.

A sua volta Jean Lacroix, ne *Il personalismo come anti-ideologia* (1974), mostrando di aver ben compreso l'ispirazione originaria di Mounier, ha tracciato una delle più belle e profonde immagini del personalismo, non come una filosofia, ma come un'anti-ideologia:

La prospettiva del personalismo – scrive Lacroix – è l'universale nell'uomo e nell'umanità – cosa che non è propria di nessuna ideologia. In quanto tale, infine, il personalismo non rappresenta un sistema ed è piuttosto incline alla diffidenza di fronte alle sistemazioni che rischiano sempre di minacciare la persona umana¹⁹.

Così Lacroix sintetizza l'autentico pensiero di Mounier:

La persona è un centro di ri-orientamento dell'universo oggettivo. Il che significa che essa è un'attitudine di autocreazione, di comunicazione e di adesione, che si coglie e si conosce nel suo agire, come movimento di personalizzazione. Essa è continuo superamento. I sentimenti stessi testimoniano che io sono qualche cosa di più di me stesso. Il pudore e la vergogna mi dicono che sono qualcosa di più del mio corpo; la timidezza: sono più dei miei gesti e delle mie parole; l'ironia e l'umore: sono più delle mie idee; la generosità: sono al di là delle cose che possiedo. La trascendenza si è incarnata; essa si manifesta nell'immanenza e per mezzo dell'immanenza. La persona è questa trascendenza immanente²⁰.

Anche Edouard Morot-Sir, ne *La pensée française d'Aujourd'hui*, concorda sul fatto che il personalismo sia stato soprattutto

un pensiero di *convergenza*, di raggruppamento di energie spirituali; al di là di differenze confessionali, nel rifiuto del dualismo marxismo-liberalismo, con una speranza ecumenica di riconciliazione umana ove l'intellettuale e l'uomo d'azione riconoscano la loro comune vocazione ultima; pensiero impegnato, prima che impegno esistenzialistico²¹.

E tuttavia, proprio per questo, Morot-Sir non esita a definire il pensiero di Mounier anche come «una dottrina nel senso più ricco della parola, teoria e perorazione, visione e morale, lucidità ed entusiasmo»²².

Un noto studioso italiano del pensiero di Mounier e del personalismo europeo, Armando Rigobello, così sintetizza il significato del personalismo di Mounier, in relazione ad altre tradizioni filosofiche:

Conoscere è esplicitare a confronto con situazioni psicologiche e storiche, un esplicitare che finisce per essere una presa di coscienza morale da cui discende un programma d'azione, un compito etico. Il carattere, inoltre, di intuizione che denota il nucleo essenziale di questa accezione del personalismo e il consistere della persona come un *quid* che mai si esaurisce nelle sue manifestazioni e rimane sempre aperto ad un'ulteriore esperienza, qualifica il personalismo come filosofia religiosa o a forte intenzionalità religiosa. La trascendenza fonda la inesauribilità della persona. La dimensione politica, sociale, psicologica e gnoseologica trovano nella spiritualità il loro ultimo chiarimento, la chiave per intendere a pieno la loro dinamica e il loro processo di unificazione²³.

Per Rigobello il personalismo intende indicare soprattutto l'insieme di quei comportamenti pratici, etici, religiosi, sociali, politici, che trovano il loro punto di riferimento e il loro fondamento qualificante in una idea di persona non strumentalizzabile ideologicamente, perché costitutivamente libera nelle sue scelte; l'idea di libertà come coesistente alla nozione di persona è fondamentale nelle varie forme del personalismo; e questo sia nel contesto di una filosofia classica e tomista della persona, come in Maritain, sia in quello aperto al riconoscimento di tutte le componenti intenzionali, psicologiche e pratiche, animatrici delle dinamiche della persona, come in Mounier.

Lo spiritualismo francese – da Lavelle a Le Senne, da Madinier a Lacroix, da Nédoncelle a Blondel a Marcel – troverà in questa riscoperta della libertà e della spiritualità della persona la sua matrice originaria. Giustamente è stato osservato che

un discorso analogo potremmo fare per Bergson. Quel Bergson da cui il Maritain era partito per distaccarsene, fornisce forse, più o meno consapevolmente, la matrice prima di un'intuizione originaria della persona come slancio morale, anzi spirituale. Tutto il personalismo è un'esegesi e un confronto con questa intuizione originaria, a lontana origine socratico-platonica, e

¹⁹ J. Lacroix, *Il personalismo come anti-ideologia*, Vita e Pensiero, Milano 1974 (*Le personalisme comme anti-idéologie*, 1972), p. 38.

²⁰ Ivi, p. 152.

²¹ E. Morot-Sir, *La pensée française d'Aujourd'hui*, PUF, Paris 1971, p. 107, trad. mia.

²² Ivi, p. 108, trad. mia.

²³ A. Rigobello, G. Mura, M. Ivaldo (a cura di) 1978, *Il personalismo. Scelta antologica*, Città Nuova, Roma 1978, pp. 14-15.

più precisamente agostiniana. Il tutto in quel clima culturale e in quel contesto speculativo tipico della Francia post-positivista, alla riscoperta, tramite Bergson e Blondel, della sua più autentica tradizione filosofica²⁴.

Un discorso a parte meriterebbe il rapporto tra il personalismo di Mounier e le varie correnti dell'esistenzialismo, che in quegli anni facevano la loro comparsa sulla scena europea, intese anch'esse come risposta a quello che aveva chiamato *il tramonto dell'Occidente*, dovuto al prevalere della civiltà del danaro e della tecnica, la quale, quasi personificazione della volontà prometeica del *Faust* di Goethe, dopo avere annientato i tradizionali valori spirituali e religiosi, alla fine, come ipotizzava Spengler, detronizzerà pure Dio.²⁵ Il pessimismo tragico di Spengler, con le sue categorie di 'decadenza' e 'destino', fu sovente associato a Nietzsche e rifiutato dalla cultura del tempo, la quale troverà invece nelle filosofie esistenzialiste una più appropriata risposta alla drammatica crisi morale, sociale e politica europea. L'analitica esistenziale contenuta in *Essere e tempo* di Martin Heidegger, pubblicato nel 1927, denunciava nella perdita del 'senso dell'esistenza', l'incapacità della cultura filosofica europea di distinguere l' 'esistenza autentica' dall' 'esistenza inautentica', identificata nelle false illusioni che, analogamente al *divertissement* pascaliano, distoglievano l'uomo dal vedere la realtà della propria condizione. L'autenticità dell'esistenza – scriverà Heidegger due anni dopo in *Che cos'è la metafisica?* – consiste invece nel prendere coscienza, attraverso la «chiara notte del niente dell'angoscia» che «esserci vuol dire: trovarsi ritenuti interiormente al niente»²⁶. Indipendentemente da una corretta ermeneutica dell'ontologia dell'esistenza di Heidegger, è indubbio che Mounier se ne senta lontano. Andrebbe ancora condotta una attenta fenomenologia culturale capace di riconoscere la diversa ispirazione che ha animato la tradizione filosofica francese e quella tedesca nel XX secolo. E in effetti è proprio l'ontologia dell' "esistenza" di Heidegger che viene rifiutata dall'ispirazione personalista di Mounier: per il quale Heidegger, racchiudendo il 'senso dell'esistenza' prevalentemente nel riconoscimento e nell'accettazione del *Sein zum Tode* – essere per la morte – proporrebbe una disincantata e pessimistica concezione della persona umana, incapace di sottrarsi al proprio destino per la morte, se non con una pura accettazione della propria radicale finitezza, di stampo metafisico, in un contesto pessimistico che nasce dalla consapevolezza dell'irrazionalità tragica dell'esistenza.

Il personalismo di Mounier si configura invece non come una nuova filosofia da contrapporre alle filosofie moderne, ma come un'istanza etica dettata da un ottimismo tragico, che non si nasconde i limiti e le sfide cui è sottoposta l'esistenza dell'uomo, ma fa affidamento alle fonti di una fede religiosa che garantisce la presenza della personalità di Dio oltre le vicende umane. Mounier, più che a Heidegger, sembra avvicinarsi all'esistenzialismo di Gabriel Marcel, che sa distinguere il piano autentico e quello inautentico dell'esistenza, sa porre il confine tra il piano dell'aver e quello dell'essere, in cui solo può realizzarsi l'autenticità dell'esistenza personale. Così come Mounier si sente affine, nel delineare la natura della persona, a quella dialettica della volontà con cui Maurice Blondel aveva inteso approfondire il senso reale dell'azione dell'uomo nella storia:

L'azione è un tentativo di ricostruire la realtà totale in tutti i suoi gradi sulla base di un unico motivo dialettico; ma, a differenza di Hegel, Blondel ritiene che la dialettica reale sia quella della volontà, non della ragione. La molla dello sviluppo non è la contraddizione, ma il contrasto tra la volontà volente e il risultato effettivo di essa, tra l'atto del volere e la sua realizzazione²⁷.

La dialettica blondeliana tra "volontà volente" e "volontà volute" qualifica non solo la dinamica, ma l'essere stesso della persona, e con essa Mounier intimamente concorda.

3. La nozione classica di persona

Non sarebbe possibile comprendere l'originalità della proposta di Mounier, senza un breve confronto con la nozione di persona ereditata dalla tradizione classica. Nell'originario significato etimologico la persona è detta *pròsopon*, ovvero maschera; *pròsopon* è infatti nella lingua greca la maschera dell'attore che svolge un ruolo nella

²⁴ Ivi, p. 18.

²⁵ Cf. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 voll., Wien (1918) e München (1922); tr. it. O. Spengler: *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, introduzione di S. Zecchi, e trad. di J. Evola, Guanda, Parma 2002.

²⁶ M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica?*, a cura di A. Carlini, La Nuova Italia, Firenze 1965 (*Was ist Metaphysik?*, 1929), p. 23.

²⁷ Abbagnano N. 1993, *Storia della filosofia*, vol. III: *La filosofia tra il secolo XIX e XX*, Utet, Torino 1993, p. 433.

tragedia. Nello stoicismo il termine *pròsopon* indica i compiti di fronte ai quali l'uomo si trova nella vita, così che Epitteto può scrivere:

Sovvengati che tu non sei altro che attore di un dramma, il quale sarà o breve o lungo, secondo la volontà del poeta....Atteso che a te spetta solamente di rappresentar bene quella qual si sia persona che ti è destinata: lo eleggerla si appartiene a un altro²⁸.

Anche nel mondo ebraico colui che va al tempio vede il *pròsopon* di Jahvé, perché è cosciente della presenza di Jahvé (Mal. 1,9), ma non ne vede direttamente il volto.

Nella nozione di *pròsopon* vi è così un'oscillazione "tra realtà e apparenza".

Il Cristianesimo rinnova profondamente il concetto di persona. Nella rivelazione giudaico cristiana l'uomo non ha predefinito il suo ruolo nel mondo, in modo da giocarlo in modo impersonale ed ineluttabile, ma viceversa è chiamato ad un'esistenza unica, irripetibile e di infinito valore dalla libera iniziativa di un Dio personale che affida inoltre alla sua responsabilità morale e alla sua libera risposta la possibilità di corrispondere a questa vocazione, chiamandolo addirittura ad essere suo compartecipe nella missione di redenzione e di amore nei confronti del mondo intero. Il rapporto creaturale – radicato nella Rivelazione biblica – non fissa l'uomo in una situazione statica e deterministica, ma lo pone in un rapporto dinamico di realizzazione delle sue potenzialità e della sua vocazione. Nella nozione cristiana della persona l'uomo non è né determinato in modo fisso, ossia in modo da non avere nessun ulteriore sviluppo, e nemmeno è la *maschera* di una superiore realtà divina, ma viceversa è un essere libero e responsabile perché autonomo, reale, sostanziale. L'uomo non ha una *persona-maschera* predestinata, ma è chiamato, vocato alla sua esistenza irripetibile dalla libera iniziativa di un Creatore personale e dalla persona del Redentore. Si intravede così il mistero della persona nella concezione dell'uomo fatto a immagine di Dio.

Per questo è stato soprattutto sul piano teologico che la nozione di persona come *pròsopon* si rivelò insufficiente; nelle prime discussioni trinitarie essa suggeriva infatti una relazione estrinseca, un carattere apparente, accidentale e non la sostanza delle divine persone. Di conseguenza, invece di *pròsopon*, i padri greci usarono il termine *hypòstasis*, supporto, sostanza, in latino "sussistenza". Dio non è solo tripersonale per noi, rivolto a noi con facce o modalità della sua sussistenza, ma è tripersonale in sé, nel senso che il suo essere sussiste in tre ipostasi o persone.

L'eresia dei sabelliani continuò ad usare il termine *pròsopa* per indicare le modalità diverse dell'unica sostanza divina; e sarà solo l'identificazione di *pròsopon* e *hypòstasis* operata dai Padri Cappadoci – Basilio di Cesarea, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa – che stabilirà teologicamente come la distinzione tra le persone divine non riguarda il modo della loro manifestazione all'uomo, ma la loro distinzione personale intratrinitaria; si chiari allora la differenza tra la *ousia*, ovvero la natura o essenza divina, e la *hypòstasis*, ossia il modo personale di vita dell'unico essere divino, secondo la Professione di fede del Concilio di Costantinopoli del 381 d.C.: «Un unico essere divino, un'unica *ousia*, substantia divina è in tre ipostasi del tutto perfette o tre perfette persone»²⁹.

La tradizione teologica greca e latina ha così ispirato le varie articolazioni della nozione di persona elaborate dalle diverse correnti della filosofia cristiana nella sua storia. Concordi tutte nel celebrare la grandezza e la trascendenza della persona umana: perché il carattere personale che Dio possiede in tre persone, lo consegna all'uomo singolo; la persona significa allora proprio questa dignità che Dio affida al singolo uomo, di essere l'immagine creaturale del suo essere personale e ipostatico; l'uomo è persona, ossia ipostasi, perché è creato 'a immagine di Dio'. S. Agostino giungerà a vedere riflessa nell'essere personale dell'uomo singolo, nella sua vita intellettuale – nel rapporto *mens, notitia, amor* – l'immagine stessa della Trinità: «Ciascun uomo, considerato singolarmente, ha quei tre elementi nello spirito o lo spiritoma soltanto in quanto è spirito è una sola persona ed è l'immagine della Trinità nello spirito» (*De Trin.* XV, 7, 11³⁰). E S. Tommaso affermerà che la persona è «ciò che vi è di più perfetto nel campo dell'essere sostanziale»: «persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura» (*Summa Theologiae*, I, q. XXIX, a. 3); e ciò perché Dio l'ha fatta tale perché l'ha fatta a sua immagine, e vuole essere il primo partner del suo libero dialogo di conoscenza e d'amore.

È importante sottolineare come S. Tommaso, con la sua dottrina delle Persone divine intese come "relazioni sussistenti", intenda salvaguardare la differenza tra l'essere di Dio, in cui le relazioni delle Persone divine sono lo

²⁸ Epitteto, *Manuale* 17, in *Tutte le opere. Diatribe - Frammenti - Manuale - Gnomologio*, Bompiani, Milano 2009, a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago. Con la collaborazione di R. Radice e G. Girgenti (in appendice la traduzione di G. Leopardi del *Manuale*).

²⁹ Simbolo niceno costantinopolitano, in Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n.150, Herder, Freiburg im Breisgau, 1965.

³⁰ « Et una persona, id est singulus quisque homo, habet illa tria in mente vel mentemsecundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente », *De Trinitate*, 15,7,11.

stesso essere di Dio, e l'essere dell'uomo, le cui relazioni sono *della* persona ma *non sono* persona.³¹ Vi è infatti grande differenza tra il piano dell'essere di Dio e quello delle creature, che molte volte viene misconosciuto non solo dalle moderne filosofie dell'immanenza, da Spinoza a Hegel, ma anche da forme improprie di spiritualismo e di misticismo. L'unità di sostanza, di essere, con la pluralità di supposti personali, è un attributo unico ed esclusivo della natura divina; per questo sono errate le dottrine che hegelianamente attribuiscono all'uomo quel che è proprio di Dio, elevando a sostanza le relazioni – la famiglia, la razza, lo Stato, la nazione, il popolo, la storia – e riducendo gli individui sostanziali, ovvero le persone, a semplici accidenti, con negazioni profonde dei diritti degli individui personali. Tutti gli enti collettivi umani non costituiscono unità sostanziali, ma solo unità di ordine; solo in Dio le tre persone sono un'unica sostanza, mentre nell'ordine del creato più persone indicano più individui sostanziali o ipostasi, che vanno riconosciute e rispettate come tali.³²

In modo analogo, nella prospettiva tomista, sono errate anche quelle dottrine teologiche, spirituali o anche mistiche, le quali sostengono che l'uomo è persona non perché è *hypostasis*, ma solo in dipendenza da una relazione di tipo teologico, in quanto si pone in rapporto con Dio o con il Figlio di Dio. Per Lutero «fides facit personam», e l'uomo giustificato vive come persona «coram Deo et coram mundo» (WA 39, I, 283, 1). Per Tommaso invece l'uomo, per volontà dello stesso creatore, è costituito persona dall'atto stesso del dono dell'essere, ossia del suo esistere, e per il fatto di essere una «sussistenza o ipostasi spirituale». Dire che l'uomo è persona, *hypostasis*, *essentia*, *subsistentia*, *subjectum*, *individuum*, *suppositum*, significa quindi attribuirgli questa concretezza e questa elevazione nell'essere e nella dignità; ma anche nella libertà e quindi – come vedremo – nella responsabilità nella realizzazione del suo essere.

4. L'ispirazione teologica di Mounier³³

Nella concezione ipostatica della persona l'uomo sta in questo mondo con una concretezza maggiore di qualsiasi essere vivente. Il suo essere persona lo pone misteriosamente in rapporto con lo stesso essere di Dio, un rapporto dialogico di tu a Tu, un rapporto di confidenza e di amore. Questa esistenza o sussistenza spirituale tuttavia non è qualcosa di statico, ma di dinamico, nel senso che il carattere ipostatico della persona si realizza esplicando la sua capacità di porsi in relazione non solo con Dio ma con tutto l'essere, l'essere del mondo, l'essere degli altri. Il pensiero cristiano – erede del pensiero ebraico – afferma così da una parte il carattere ipostatico della persona; e dall'altra riconosce che questa ipostaticità si realizza come capacità di relazionarsi alla totalità dell'essere. In un certo senso si può dire che gli errori intorno alla corretta nozione di persona derivano o dal misconoscimento del suo carattere ipostatico a favore della sua natura puramente relazionale; oppure dal misconoscimento dell'attuazione relazionale di questa ipostaticità della persona, racchiudendola in un isolamento individuale autosufficiente e senza comunicazione con gli altri e con Dio.

E in effetti è proprio questo che Mounier ha voluto rimproverare alla tradizionale nozione di persona. Certamente è molto complesso l'approfondimento del rapporto di Mounier con la metafisica classica e in particolare con la tradizione tomista, la quale appariva in quegli anni ancora legata alla definizione boeziana della persona quale «rationalis naturae individua substantia» (la persona umana è una «sostanza individuale di una natura razionale»); in altri termini, persona è «l'essere che sussiste per se stesso nella natura intellettuale»³⁴. Mounier ha voluto ripensare l'ipo-

³¹ Sulla differenza tra le relazioni della persona umana e le relazioni in Dio mi permetto di rimandare al mio saggio *La Trinità in S. Tommaso e in Hegel. Differenze ontologiche e personalistiche*, Elaborare l'esperienza di Dio, Atti del Convegno *La Trinità*, Roma 26-28, maggio 2009, teologia@mondodomani.org

³² Per Kant: «ciò che ha un prezzo può essere mercificato nello scambio commerciale, ciò all'opposto che è superiore ad ogni prezzo, ovvero ciò che non permette nessuna equivalenza, ha una dignità» (*Fondamenti di una metafisica dei costumi*, Classici della filosofia, UTET, Torino 1986, p. 103); la persona, per Kant, non ha prezzo perché ha una dignità immanente a se stessa che non può essere scambiata con niente. Per Kierkegaard, che considera il singolo superiore alla specie, «l'io è la sintesi cosciente di infinito e finito, che si mette in rapporto con se stessa, il cui compito è divenire se stessa, compito che non si può risolvere se non mediante il rapporto a Dio. Ma diventare se stesso è diventare concreto. Diventare concreto, poi, non è diventare finito, né diventare infinito, perché ciò che deve diventare concreto è una sintesi», *La malattia mortale*, in S. Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 634. Kierkegaard ha celebrato il valore dell'uomo come persona, ossia come singolo, individuale, irripetibile essere che deve essere rispettato come tale.

³³ Questo paragrafo fa riferimento al mio testo *Le sfide del personalismo. La teologia*, in AA.VV., *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale*, a c. M. Toso, Z. Formella, A. Danese, LAS, Roma 2005, pp. 375-389.

³⁴ A. M.T. S. Boezio, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3: PL 64, 1345; cfr. anche Boezio, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, Peeters, Louvain 2013.

staticità della persona al fine di liberarla dagli equivoci in cui l'aveva racchiusa l'individualismo borghese, per riaprirle all'attuazione di tutte le sue potenzialità relazionali – di carattere etico, sociale, politico, religioso – che una concezione della persona incentrata sull'individualità sembrava misconoscere. E per far questo Mounier ricorre all'ispirazione di quel rinnovamento della teologia trinitaria che si era sviluppato nell'ambito della più avanzata teologia greco-ortodossa e cattolica. Così come, alle origini del cristianesimo, la nozione di persona come *hypostasis* si è sviluppata in riferimento alla teologia trinitaria dei Padri Cappadoci, in modo analogo Mounier elabora la sua riflessione sulla persona facendo propria la riflessione sul mistero della Trinità di quel "personalismo teologico" che aveva soprattutto in Bulgakov, Fedorov e Berdiaev alcuni dei principali rappresentanti. Come ha sostenuto Arjakovsky, la principale referenza teologica per la nozione di persona di Mounier è stata la teologia greco-ortodossa, ma anche la più avanzata teologia cattolica:

Berdiaev fu il fondatore del personalismo, Bulgakov fu colui che purificò la sofologia dalle sue interpretazioni eterodosse, Fedorov ripensò i fondamenti della santità a partire dalla nuova rappresentazione dell'opera dell'Ipostasi dello Spirito Santo 'nella natura e nella cultura' [...]. Nel pensiero cattolico e protestante ho ritrovato questa problematica contemporanea 'Persona-Sapienza-Ipostasi' nell'opera di Emmanuel Mounier con la sua definizione della dignità della persona, di Hans-Urs von Balthazar con la sua fenomenologia della Gloria, di Konrad Raiser con la sua scoperta della Chiesa come cuore del mondo³⁵.

A sua volta Olivier Clément indica nella formula «Persona, Sapienza, Ipostasi», propria della teologia greco-ortodossa, l'arricchimento offerto da Mounier alla nozione tradizionale di persona:

Persona, Sapienza, Ipostasi – si tratta in definitiva di tre cammini per parlare non solamente dell'icona ma direttamente del volto. Del volto dell'uomo che è segretamente il Volto di Dio. Volto unico che si manifesta, secondo il poeta, nella "faglia dello sguardo, nella luce di un sorriso, in una presenza che mi interroga"³⁶.

Ciò significa che il Dio della rivelazione cristiana non deve essere concepito come un'unica natura in tre ipostasi (o persone, come nella teologia occidentale), ma come una Persona tri-ipostatica, nel senso che l'unità di Dio risiede tutta nel suo carattere personale, e non in una essenza astratta. L'accentuazione del primato del carattere 'personale' in Dio è ciò che ha suggestionato Mounier, e questo perché sia la vita intra-trinitaria è vista come un rapporto tra persone, nel senso che Dio possederebbe anch'egli le strutture della vita personale e interpersonale (il sé, l'altro, il noi), sia perché la divino-umanità di Cristo diviene l'archetipo stesso della persona umana:

Dal momento che si accetta l'intuizione espressa in maniera differente da Bulgakov, Chestov o Berdiaev di un movimento di kenosi intra-trinitaria, si può allora parlare di una relazione tra Dio e se stesso, la quale si esprime anche in una relazione di alterità tra Dio e fuori di sé³⁷.

Viene così fondato il comandamento dell'amore per l'altro sulla stessa radice della vita divina, in quanto espressione antropica della vita intra-trinitaria. Il volto dell'uomo diviene in questo contesto teologico il volto nascosto del Dio-Trinità – ed è su questo paradigma che Mounier fonda la dignità della persona umana –; il «peccato contro la persona», come si esprime Mounier in *Personalismo e cristianesimo*³⁸, è allora quello di renderla una cosa, uno strumento, negandole questa altissima dignità che le è propria in quanto persona e non in base al ruolo che essa svolge; da cui anche il processo della storia visto nel suo senso nuziale ed escatologico, perché animato nel suo interno da questo dinamismo delle relazioni interpersonali, ovvero dal mistero della teantropia, che solo può condurla verso la gloria³⁹ (cfr. Mura 2005, pp. 375-377).

L'indice dei capitoli de *L'Introduzione agli esistenzialismi* conferma in pieno questa suggestione teologica:

1. *Le thème du réveil philosophique*; 2. *La conception dramatique de l'existence humaine*; *La contingence de l'être humain*; *L'impuissance de la raison*; *Le bondissement de l'être humain*; *La fragilité de l'être humain*; *L'alié-*

³⁵ A. Arjakovsky, *Personne, Sagesse, Hypostase. Une vision renouvelée de la divin-humanité*, allocuzione tenuta in occasione della visita in craina del Card. Walter Kasper, davanti alla Società di teologia dell'Università Cattolica di Ucraina, Lviv, 9.2.2004.

³⁶ O. Clément, *Rome, autrement. Une réflexion orthodoxe sur la papauté*, Desclée, Paris 1997, p. 114.

³⁷ A. Arjakovsky, *Personne, Sagesse, Hypostase*, op. cit.

³⁸ E. Mounier, 1977, *Personalismo e cristianesimo*, a cura di A. Lamacchia, Ecumenica, Bari 1997, (*Personnalisme et Christianisme*, 1939), pp. 51-53.

³⁹ Cfr. G. Mura G. 2005, *Le sfide del personalismo. La teologia*, in M. Toso, Z. Formella, A. Danese (a cura di), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale*, LAS, Roma, pp. 375-389.

*nation; La finitude et l'urgence de la mort; La solitude et le secret; Le néant; 3. Le thème de la conversion personnelle; L'existence perdue; L'existence reconquise; 4. Le thème de l'engagement; 5. Le thème de l'autre; 6. La vie exposée; 7. Existence et vérité; 8. Le royaume de l'être est parmi nous.*⁴⁰

È alla luce di questa teologia che comprendiamo allora che forse il personalismo di Mounier non è poi così lontano dal personalismo «ipostatico» di Tommaso, che pure assegnava alla persona-ipostasi il primato sull'essere. Perché la nozione di «persona» che, come scrive Mounier, «non esiste che verso gli altri, non si conosce che grazie agli altri e non si trova che negli altri»⁴¹, possiede questo radicamento e questa natura teandrici, su cui è fondata la propria ipostaticità. Per questo l'amore, per Mounier, non si aggiunge alla persona come un di più, perché l'essere della persona coincide con la sua capacità di amare, o meglio, l'essere della persona è amore. L'essere della persona è un *essere-per*, un *essere-con*, perché la persona «è» in quanto vive per gli altri, realizzando il suo essere che è amore che, come per Dio, è l'essere stesso della persona⁴². Ciò significa che esistere significa esistere per gli altri e che l'uomo può realizzare il suo essere personale solo nell'amore. Mounier compie qui il passaggio dal «cogito ergo sum» all'«amo ergo sum»: «Io amo, dunque l'essere è, e la vita vale la pena di essere vissuta»⁴³.

Essendo l'essere di Dio «persone in comunione», per Mounier anche l'uomo è «persona comunione» e insieme «vocazione alla persona». Giovanni Paolo II preciserà: essendo Dio «comunione di persone», Egli è la fonte e il modello della persona, così che

dire che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di questo Dio vuol dire anche che l'uomo è chiamato ad esistere «per» gli altri, a diventare un dono⁴⁴.

Ma proprio per questo la persona è anche «mistero», irriducibile ad una concettualizzazione che cerchi di afferrarla compiutamente rendendola trasparente al nostro sguardo. Perché il Dio che nel suo mistero tripersonale supera la concettualizzazione dell'essere e dell'essenza (ed è nota la distinzione che la teologia ortodossa di tradizione patristica pone tra le ipostasi divine e le energie divine, con cui Dio si comunica all'uomo e al mondo), rende anche la persona umana immagine del suo stesso mistero, nel senso che l'uomo che si pone in comunione con Dio trascende le categorie dell'essenza, e diviene anche «mistero» per l'altro uomo. E come mistero, la persona è anche vocazione:

L'interpretazione incessante che la persona compie della propria vocazione, spezza incessantemente ogni mira più limitata, ispirata dall'interesse, dall'adattamento, dal successo. La vocazione è ciò che in un uomo non può venir utilizzato. [...] Questa è la magistrale grandezza della persona, che le dona la dignità di un universo; ma anche la sua umiltà, perché ogni persona le è equivalente in questa dignità, e le persone sono più numerose delle stelle⁴⁵.

Anche la biografia di Mounier è testimonianza della sua concezione della persona umana, che è tale se si realizza in un impegno concreto per gli altri. «Noi abbiamo scelto una via senza ritorni», scrive Mounier nel primo numero della rivista «Esprit», che annovera tra i suoi collaboratori Maritain, Danielou, Izard, Déléage, Lacroix, Berdjaev, Touchard. Scriverà Maritain che quel gruppo di amici voleva formare un cenacolo attivo, al fine di elaborare un profondo esame di coscienza della cristianità del tempo, per dissociarla dalla brama del denaro e del potere. Si trattava anche di un progetto politico, da cui nascerà in seguito il cattolicesimo democratico, volto a dissociare il cristianesimo dal liberalismo capitalista e dalla mentalità reazionaria e borghese. Questo piccolo gruppo di «testimoni della verità», il cui progetto Mounier delinea in *Refaire la Renaissance*, il titolo del suo primo articolo su «Esprit» nel 1932, si spenderà fino alla fine in una donazione senza pentimenti ai deboli e ai poveri, a coloro che avvertono la propria crisi esistenziale e a quanti sono in cerca di senso e di verità. Commenta Rigobello:

Urgenza di donazione e sua irreversibilità, urgenza e irreversibilità cui sacrifica la carriera accademica e la stessa produzione di pensatore per assumere la veste più immediatamente incisiva del pubblicista. *L'avventura cristiana* comincia, senza

⁴⁰ Cfr. Mounier, *Introduction aux existentialismes* (1947), Œuvres, III, Paris 1962.

⁴¹ E. Mounier, *Le personalisme*, Œuvres, III, op. cit., p. 453.

⁴² Cf. *ibidem*, p. 455. Madinier, spesso citato da Mounier, si esprime in termini analoghi quando scrive, in *Conscience et amour*, che l'amore è la «cifra» stessa dell'essere: «L'essere è amore, cioè un essere non è se non nella misura in cui ama» (G. Madinier, *Conscience et amour*, Paris 1962, da L. Lacroix, *Panorama della filosofia francese contemporanea*, Roma 1971, p. 31).

⁴³ E. Mounier, *Le personalisme*, Œuvres, III, op. cit., p. 455.

⁴⁴ Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), in «Acta Apostolicae Sedis», LXXX, pp. 1653-1730, 7.

⁴⁵ E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme*, 1961, in Œuvres, vol. III, Seuil, Paris, p. 468.

possibilità di ritorni, dal momento in cui viene fondato *Esprit* e viene investita da un dinamismo *sans retour*. Tutto il programma della rivista è una biografia interiore: la paziente operosità nell'orizzonte di una fede intrepida; la santità come sola politica possibile in un mondo dominato dall'indifferenza; la concretezza misurata non tanto dall'immediato successo quanto dalla totalità della donazione; la semplicità come «la forma più commovente di grandezza»⁴⁶.

5. Phronesis e realismo cristiano

Mounier ha sottolineato come il cristiano, a differenza dell'uomo greco e neoplatonico, che cerca la salvezza nella *fughe tes monos pro mono*, fuga dell'uno verso l'Uno, del solo verso il Solo, considera invece «la comunione del "noi"» come quella forma di plurale umano in cui la persona si realizza come immagine della Trinità: «La concezione stessa della Trinità [...] apporta l'idea stupefacente di un Essere Supremo in cui dialogano intimamente delle Persone, e che è già, per se stesso, la negazione della solitudine»⁴⁷. «Ogni volta che andai fra gli uomini, me ne tornai meno uomo», recitava ancora l'*Imitazione*, Karl Rahner, poco prima della sua morte, parlando della spiritualità nella Chiesa del futuro, individua «la comunione fraterna nello Spirito come elemento peculiare ed essenziale della spiritualità di domani», perché è l'amore di Dio per l'uomo che stabilisce il valore assoluto della persona e, come scrive Tommaso, «idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi»; la novità della spiritualità del futuro sarà infatti «la comunione fraterna in cui sia possibile fare la stessa basilare esperienza dello Spirito»⁴⁸.

Giustamente qualche studioso ha notato le affinità tra il personalismo di Mounier e la filosofia dell'alterità di Lévinas. Ricoeur ha tuttavia fatto delle precisazioni su questo rapporto con l'alterità in Lévinas e in Mounier. «Penso sia necessario distinguere due concetti dell'altro. L'altro, se ha un volto, può diventare un amico. E questo determina il problema dei rapporti interpersonali. Credo che Lévinas sia il pensatore di questo tipo di relazioni. Ma dobbiamo anche tenere sempre presente la relazione con un altro che per noi non ha volto. Per me i cinesi, laggiù da qualche parte, non diventeranno mai amici. Ma ho delle relazioni con loro che si sviluppano attraverso le istituzioni. Qui si determina il passaggio dall'amicizia alla giustizia. L'idea di giustizia concerne il mio rapporto con un altro senza volto. È l'istituzione che costituisce la relazione e non più l'intersoggettività. Ed è per questo che io reagisco contro un personalismo limitato che ridurrebbe tutto al rapporto "io-tu". C'è l'"io", ma c'è anche il "ciascuno"»⁴⁹.

Possiamo chiederci allora quale sia, in questo contesto di riflessione sulla persona, l'ispirazione teologica di Mounier. E potremmo individuarla in un «realismo credente» che, come si esprime Tillich, «obbedisce alla necessità interna di ciò che è, ma allo stesso tempo cerca questa necessità nello strato ultimo dell'essere, che non si può designare che con un solo nome: l'al di là dell'essere. È solamente in questo al di là che esso vede il contenuto ultimo incondizionato della cosa, la cosa nella sua vera potenza»⁵⁰. E questo perché la fede rinvia sempre al mistero dell'essere e il «realismo cristiano», a differenza di ogni idealismo utopico e di ogni spiritualismo disincarnato, conduce sempre nel cuore concreto dell'esistenza, evitando sia l'assolutizzazione del principio della fede sia il totalitarismo di una ragione che pretenderebbe dominare la complessità del reale. Fa parte allora dell'*affrontement chrétien* «sentirsi parte di ogni errore [...] la sua "sincerità" non è cieca, passiva, mutevole»⁵¹, perché solo calandosi fino in fondo nella storia la persona acquista tutta la propria consistenza d'essere.

Mounier ci insegna ancora a leggere e ad operare negli eventi di oggi alla luce di una fede realista. E questa la *phronesis* che declina il personalismo di Mounier in una saggezza pratica di ispirazione autenticamente cristiana.

Un teologo, un mese e mezzo prima dell'apocalisse che ha cambiato il mondo, scriveva che un'efficace trasformazione umanistica oggi «non è più appesa all'azzardo di un costrutto ideologico, utopia razionale da mandare semplicemente ad esecuzione», perché non c'è più «spazio per l'inerzia di convenzionali divisioni di campo, che assegnano alla teologia (alla filosofia e all'arte) la rivendicazione dei diritti dell'anima e delle ragioni del cuore. [...] L'economia finanziaria e le tecniche materiali hanno assunto spessore di fatti sociali totali. Vuol dire che i loro rapporti con l'interiorità della psiche e inter-individualità dell'ethos sono intrinseci [...]. Vuoi dire anche che la loro connessione

⁴⁶ A. Rigobello, G. Mura, M. Ivaldo (a cura di) 1978, *Il personalismo. Scelta antologica*, Città Nuova, Roma 1978, p. 25.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 434.

⁴⁸ K. Rahner, *Das grosse Kirchenjahr: Geistliche Texte*, Freiburg, 1987, p. 480.

⁴⁹ P. Ricoeur, *Intervista* a cura di Y. B. Raynova, in «*La Stampa*» [23.02.2003].

⁵⁰ P. Tillich, *Lutte des classes et socialisme religieux (1928)*, in *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands 1919-1931*, tr. di N. Grondin e L. Pelletier, *Introduzione* di J. RICHARDS, Paris-Genève-Québec 1992, p. 387.

⁵¹ E. Mounier, *L'affrontement chrétien*, Œuvres, III, p. 53.

sistemica non è più evitabile [...] ma [...] analizzabile come qualità intrinseca del rapporto fra l'anima e le tecniche»⁵². Ma forse Mounier può insegnarci molto soprattutto per operare una necessaria lettura teologica della nostra storia.

Ancor prima del 1939, ovvero dell'occupazione tedesca di Danzica, Mounier profeticamente avvertiva nell'articolo *L'Europe contre les hégémonies*, che vi era una «immensa cospirazione contro l'anima del cristianesimo», di fronte alla quale la cristianità tutta avrebbe dovuto ricomporre le proprie divisioni dovute a ragioni di dogma, per ritrovarsi unita per dare il suo contributo a «dei conflitti di civiltà, dove il suo avvenire più elementare è globalmente minacciato»⁵³, in difesa della pace. «Il mondo cristiano sonnecchia», scriveva Mounier, perché i più «giocano a carte, guadagnano soldi, hanno paura, sognano di orrori comunisti, sono saggi, osservano scorrere i giorni, e vanno alla messa di mezzogiorno. Settecento milioni di cristiani risoluti a liquidare la plutocrazia, l'anarchia, i fascismi e la guerra, in modo solidale: ci si immagina una tale forza?»⁵⁴. Se fossero uniti, i cristiani troverebbero la solidarietà di tutti gli uomini di buona volontà che lottano contro i totalitarismi pur senza appartenenze confessionali.

E del 1939 è anche lo scritto *Les chrétiens devant le problème de la paix*, in cui Mounier fa appello alle responsabilità storiche che spettano ai cristiani di fronte agli *événements* della storia. Lo scritto è dettato dalla delusione per quella conferenza di Monaco del settembre 1938 nella quale alla Germania venne accordata l'annessione dei Sudeti, che per Mounier significò acquiescenza degli stati liberali-parlamentari di fronte al nazifascismo, mascherata con lo slogan della «pace ad ogni costo», che diviene presto bersaglio degli intellettuali di «Esprit». La pace, scrive Mounier, è cosa diversa dalla «moratoria della catastrofe», o da un silenzio delle armi carico di odio; per il cristiano, una pace che non rispetti i diritti della persona può essere persino «un male spiritualmente equivalente ai male della guerra»⁵⁵. La pace cristiana non è la pace dei cimiteri, ma la pacificazione frutto della giustizia e del perdono. È una pacificazione promossa dai «facitori di pace», che manifesta una forza che viene dallo spirito, e che tuttavia si innesta nelle realtà storiche come una presenza combattiva (*Présence offensive 12*)⁵⁶.

La pace, per Mounier, è la trasfigurazione della virtù della forza, non quindi la pace dell'anima bella pacifista, ma la pace di una coscienza etica capace di dominare il male, impegnandosi concretamente nella storia. Scrive Mounier: «Riconoscerei in un aspetto essenziale della pace cristiana una trasfigurazione della forza: non più violenza aggressiva ma vigore [...] la pace non è una condizione di debolezza, ma la condizione forte che richiede da noi il massimo di spoliamento, di sforzo e il rischio per mantenerci l'eroismo della nostra vocazione cristiana»⁵⁷. Il pacifismo appare a Mounier «una fissazione puerile di sogni informi e inappagati»⁵⁸, che si rifiutano a quella «lotta spirituale» contro il male che fa parte invece di un cristianesimo adulto, che si sappia affrancare da un'educazione religiosa disincarnata e lontana dal «realismo cristiano», che è invece intessuto di responsabilità storica. La pace, in senso cristiano, è per Mounier frutto di giustizia e di carità ed è una tentazione per il cristiano che vive in momenti difficili della storia quella di vivere «separato» dal mondo, contribuendo in tal modo ad allontanare la pace dai soli luoghi ove essa può trovare asilo: dai cuori di uomini che meditano sulle loro responsabilità personali e sui loro rapporti con gli altri uomini. I credenti dovrebbero essere i primi a mettere in atto tutte quelle azioni, anche di tipo politico, che costruiscano una comunità internazionale fondata sulla pace, senza dimenticare i grandi mezzi spirituali della preghiera e dei sacramenti.

L'insegnamento sulla pace di Mounier consiste allora nell'invitare anche i cristiani di un'epoca di violenza a riflettere su tutte quelle situazioni di ingiustizia, di sopraffazione e di violazione dei diritti delle persone e delle comunità che generano la violenza, riflettendo anche su quelli che Mounier chiamava gli «stati di violenza», in cui c'è una «violenza istituzionalizzata», e che, non riconoscendo i diritti dei più deboli, degli emarginati e degli esclusi, contribuiscono a mantenere un «disordine stabilito».

⁵² P. Sequeri, *L'anima e le tecniche*, relazione tenuta al convegno di Camaldoli (29 giugno 2001), distribuita policopiata al convegno. Di P. Sequeri vedi anche: *Sensibili allo spirito*, Milano, 2001.

⁵³ Articolo apparso sul n. 74 di «Esprit» (novembre 1938) e riportato in E. MOUNIER, *Les certitudes difficiles*, pp. 193-207, raccolta di saggi risalenti agli anni 1933-50, pubblicata postuma (Paris 1951); tale raccolta è ora in *Œuvres*, IV, Paris 1965, pp. 7-281.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 207.

⁵⁵ *Id.*, *Les chrétiens devant le problème de la paix*, *Œuvres*, I, p. 786. Il saggio fu pubblicato nel 1939 con il titolo *Pacifistes ou bellicistes?*, Paris, e successivamente riportato in *Œuvres*, I, pp. 785-837 (testo qui citato) senza l'originaria introduzione dal titolo: *Munich, signe de contradiction*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 789.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 800-801.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 795.