

# **Quaderni del Laboratorio Montessori**

n. 3/2015 – *Attualità ed esperienze*

ISSN: 1974-8787

ISBN: 9788899209025

© 2015 Laboratorio Montessori

## **Un fondamento antropologico per le scienze umane. La filosofia della persona di Maurice Nedoncelle (II)**

di Furio Pesci

*Lo smarrimento della persona nella sua esistenza e la perdita della consapevolezza di questo pericolo sul piano teoretico e su quello dell'osservazione empirica*

In un lungo percorso argomentativo, Nedoncelle sostiene, infatti, che, se vogliamo che vi sia percezione d'altri occorre, in fondo, che l'atto dell'io non si sia arrestato alle *qualità*, come s'è visto ampiamente nelle prime pagine, e che il tu si sia dato nel lasciarsi conoscere e volere. È il primo fatto capitale; nelle forme del rapporto dell'uomo con il mondo e con la società si deve dare alla loro base una sorta di "disponibilità" reciproca, anche se nelle forme negative enfatizzate, per esempio, da Sartre.

In effetti, l'esistenza di quei fenomeni di spersonalizzazione generati semplicemente dall'esposizione di sé all'altro, che fa esclamare a Sartre, con una buona dose di esagerazione, ma anche con occhio clinico, che gli altri sono "l'inferno" per il singolo uomo, porta a riconoscere che questa apertura d'animo non costituisca esplicitamente una percezione di ritorno, a concedere un punto della questione che potrebbe apparire come una difficoltà insuperabile per la filosofia della persona.

Eppure, aggiunge il nostro filosofo, una personalità non può essere conosciuta senza conoscerla e volerla oscuramente; qualcosa deve essere presente per attrarre gli esseri umani l'uno all'altro, e si può affermare che la passività dell'uno allo sguardo e alla considerazione dell'altro non è mai pura. Non esiste passività autentica, contrapposta ad un'attività, nella relazione tra le persone, ma sempre un interscambio in cui tanto la nozione di attività che quella di passività sono contemporaneamente implicate.

Se, d'altra parte, percepire una coscienza è essere innanzitutto obbligati a promuoverla, allora vi è all'origine di tutta la conoscenza personale una benevolenza che è contemporaneamente ricevuta e data, vale a dire una radice di reciprocità; anche lo sguardo più imbarazzante implica questa disponibilità, sia pure inconscia e minima; che questa disponibilità si possa mutare frequentemente in vero e proprio odio non intacca la validità dell'analisi.

Senza eccessivi ottimismo, non è retorico affermare che l'amore personale ha immediatamente un nucleo interpersonale non solamente nell'atto che vuole l'altro, ma nella conoscenza che ha l'intuizione della sua presenza; è l'intuizione della presenza a generare l'incontro, anche in questo caso analizzabile soltanto attraverso il ricorso alle categorie dell'analisi fenomenologica applicata alle finalità della filosofia della persona.

L'analisi fenomenologica della percezione e della relazionalità umana procede attraverso la riproposizione della necessità di superare la considerazione della persona sulla base delle sue qualità, con un'apertura d'animo che congiunge la conoscenza con la volontà del legame: una personalità non può essere conosciuta senza conoscerla e volerla oscuramente, sostiene Nedoncelle, evidenziando il processo inconscio che sottostà alla percezione stessa dell'altro.

E bisogna aggiungere che la passività dell'altra persona che si offre alla conoscenza e al legame non è mai pura; qui trova la sua formulazione un altro caposaldo della filosofia personalistica: percepire una coscienza è essere innanzitutto obbligati a promuoverla; la promozione dell'altro nell'amore è un aspetto che Nedoncelle ha il merito di aver sottoposto all'attenzione della filosofia prima di quella stessa filosofia dialogica che si trovava, all'epoca, in gestazione.

La promozione dell'altro è innanzitutto e fondamentalmente volere il bene dell'altro piuttosto che il proprio, quella "benevolenza" che caratterizza il vero amore molto più e molto meglio dell'intensità del desiderio; all'origine di tutta la conoscenza personale vi è, appunto, una benevolenza che è contemporaneamente ricevuta e data, vale a dire uno spunto della reciprocità che si concretizza pienamente nell'amore umano maturo e completo, tanto quello rivolto ad un'altra persona, quanto quello rivolto verso il trascendente e verso Dio (la cui possibilità è ancora da considerare).

La filosofia della persona, nella versione che ne dà il nostro filosofo, conta molto sul valore conoscitivo dell'intuizione e stabilisce un legame molto stretto e immediato tra intuizione e amore;

l'amore personale ha immediatamente un nucleo interpersonale, sostiene Nedoncelle, ed è molto importante sottolineare l'avverbio, che mostra una caratteristica della condizione umana evidente a qualsiasi fenomenologia e ben presente alla consapevolezza di ciascuna persona.

Il nucleo interpersonale è presente nell'amore non solamente nell'atto che vuole l'altro, ma, appunto nella stessa conoscenza che ha l'intuizione della sua presenza; l'innamorato è ben consapevole di esserlo, e in fondo anche l'amato lo sa; ancor di più, la conoscenza stessa ha in sé un nucleo interpersonale che garantisce da qualsiasi deriva idealistica e radica su un terreno ben fondato il realismo che anche la filosofia della persona ha professato nel corso del Novecento.

D'altra parte, anche chi sostiene questo punto di vista si rende conto che il richiamo all'evidenza non sempre può bastare ed occorre, allora, un supplemento d'indagine che tenti di dimostrare l'evidenza indimostrabile di questi asserti; preparata dall'esclusione delle false reciprocità, la giustificazione di queste idee risulterà da un insieme di indizi convergenti che Nedoncelle spera sia l'apporto di questa analisi.

Superando i limiti delle giustificazioni basate su riferimenti impersonali all'umanità o all'intelletto, che sono capaci solo di applicarsi a "false reciprocità", come le chiama Nedoncelle, o a gruppi sociali incompiuti, quelli che restano in mano al filosofo personalista sono, tuttavia, solamente "indizi", presagi di una realtà che è sentita e vissuta come vera, senza tuttavia poterne dare dimostrazioni "stringenti".

La realtà dei legami tra le persone mostra che la comunione dei soggetti non è solamente data in potenza, ma che essa è talvolta presente in atto. Il problema dell'uomo moderno e postmoderno è non essere convinto della possibilità di una vera comunione tra le persone, che resterebbero ciascuna chiusa nel suo solipsismo, come ha evidenziato anche Hanna Arendt, nelle sue ricerche sulla condizione umana.

Il personalismo si tinge, allora, di una sorta di aura chiaroscurale, sotto questa forma di dialettica continua, di rimando dalla potenza all'atto, nei bagliori d'intesa mutua ed esplicita che interrompono la solitudine degli uomini. Gli uomini sono soli, nella loro vicenda esistenziale, come dicono i poeti, ma questa solitudine non è inesorabile, c'è la speranza che passi; non sarebbe possibile nemmeno vivere, se così non fosse.

È certamente impossibile, da l'tronde, che l'esperienza dell'amore e della comunione sia permanente e completa; si tratta, piuttosto, di vertici spirituali, istanti rari sparsi su una strada lunga e banale. La banalità della vita quotidiana, la noia che ne allunga la durata e che ne rende ardua la sopportazione è vinta, o vincibile, grazie a questi momenti apicali, che anche la psicologia umanistica ha cercato di descrivere come la componente essenziale della stessa formazione umana.

L'apparizione di questi momenti, talvolta improvvisa, spesso fuggevole, agli occhi dello psicologo è quella di atomi discontinui; non c'è continuità, né durezza nella realtà dura delle cose, ma Nedoncelle nota che basta, talvolta, anzi spesso, un incontro di sguardi, una parola, un servizio scambiato, perché due esseri sappiano immediatamente che vi è tra loro due una sorta di comunità "metafisica"; questo è l'amore vero e la via per scoprirlo.

Attraverso la mediazione delle qualità gli uomini in comunione scoprono già una solidarietà delle loro essenze personali; se il linguaggio è adeguato, in questo caso, ad esprimere la realtà che vorrebbe trasmettere, si tratta di una scoperta che raggiunge la profondità dell'essere, appunto (per usare il linguaggio della filosofia classica, così come prima erano state evocate categorie della metafisica aristotelica) l'essenza dell'essere umano, anzi di due esseri misteriosamente uniti dalla loro relazione.

Il caso della "reciprocità" intravista, che sorge in maniera pallida e che a lungo può restare intermittente è la condizione adatta per studiare questo fenomeno così centrale nella fenomenologia dell'umano tratteggiata dal personalismo; è innanzitutto così, allo stato nascente, che conviene considerare la reciprocità, quale che sia il suo destino ulteriore nello sviluppo della vita personale. La reciprocità tra gli esseri umani è nello stesso tempo la condizione e la meta sempre desiderata, senza la quale la vita rimane un mistero duro da sopportare. Qui Nedoncelle parla di destino esplicitamente, evocando un'altra dimensione che non a caso sarà ulteriormente approfondita dalla sua filosofia e anche da altre prospettive di pensiero influenzate dalla filosofia della persona.

*La comunione è il fenomeno che mette a nudo la dimensione spirituale dell'essere umano e le sue potenzialità relazionali*

Nedoncelle prosegue la sua analisi, affermando che la comunione tra le persone ha in certa misura il suo fine in se stessa (Nedoncelle, 1942, par. 9, p. 17); non si tratta di un rapporto che abbia altri fini, come le scienze umane, sulla base dei loro postulati inadeguati, sono pronte ad ammettere, non potendo riconoscere la possibilità che si dia un agire eticamente disinteressato nell'uomo.

Questa è una posizione che ha molte conseguenze significative; si pone qui con forza il problema più basilare delle scienze dell'uomo contemporanee, messo a nudo soprattutto da Caillé e Godbout negli ultimi trent'anni e non ancora risolto. L'uomo non è un animale spinto nel suo agire da motivazioni utilitarie, come vorrebbe gran parte della sociologia, né da una ricerca di piacere, se con questo termine intendiamo la soddisfazione degli istinti biologici, pur necessaria; tantomeno è un essere "economico" alla maniera in cui si concepisce il calcolo delle conseguenze e la "pesatura" dei pro e contra nello stile delle scienze economiche.

Ciò che l'uomo desidera più di qualsiasi altra cosa, anche quando non giunge ad una piena consapevolezza di questo desiderio, che rimane in sordina, o addirittura inconscio, mascherato da altro e magari proprio da motivazioni basse fino all'abiezione, è la comunione, ovvero ciò che con questo termine una lunga tradizione di carattere religioso ha voluto indicare, fusione con un altro senza annichilimento di sé, ampliamento del proprio sé in una percezione non comune della realtà, essenzialmente amore.

Il legame che si scopre nell'accordo amorevole degli spiriti è insostituibile; è il legame del figlio con la madre, anch'esso insostituibile e figura di tutte le altre forme che questo accordo assume nella vita d'un uomo. Il nostro tempo, la sua cultura e i suoi saperi hanno dimenticato questa verità fino a credere di poter giustificare sul piano morale e scientifico surrogati grotteschi di questa relazione originaria, in una colpevole dimenticanza delle verità più evidenti per l'animo umano.

Quando giunge alle sue forme più mature e autentiche, l'amore tra gli uomini, che Nedoncelle qui caratterizza esplicitamente (come, peraltro, di rado avviene nelle sue opere) come esseri spirituali, abolisce subito la coscienza d'essere in relazione mutua per qualche altro motivo che questa comunità stessa di spiriti; l'esperienza della comunità d'intenti e di sentimenti, la condivisione di una condizione e di un destino supera qualsiasi altro movente dell'agire e conferisce un senso assolutamente pieno all'esistenza.

Il filosofo francese giunge persino ad affermare che questa forma di accordo spirituale nell'amore oltrepassa, porta a compimento e fonda tutti gli altri rapporti interumani, dai rapporti da superiore a inferiore a quelli più intimi e intensi di sposo e sposa, di genitore e figlio, fino all'adesione o alla dedizione a un fine operativo; insomma, nulla di ciò che può giustapporre due individui o provocare la loro collaborazione esteriore è mantenuto nel momento in cui essi prendono coscienza della loro solidarietà intima.

Due coniugi, i genitori insieme ai figli, sono ciò che sono, ben di più di ciò che le nostre pretese conoscenze scientifiche possono descrivere, grazie a questo accordo amorevole su cui trova senso lo stesso rapporto di coniugalità o di genitorialità e di figliolanza, perché tale accordo è, in un certo senso ed in una certa misura, un modello e un ideale già realizzato, qualcosa che si trova alle nostre spalle, su cui tutta la nostra storia si fonda e su cui vogliamo fondare la nostra identità.

La solidarietà intima su cui insiste il personalismo non può prendere a prestito da qualche serie quale che sia il suo carattere, perché è perfettamente unica, oltrepassa il carattere sempre contraddittorio di una realtà limitata e limitante e le categorie della somiglianza o dissomiglianza non si applicano ad essa; eppure, è proprio in questa realtà che la solidarietà e l'intimità trovano il loro compimento autentico.

L'amore tra persone che si riconoscono innanzitutto come persone è, in questo senso, privo di significazione possibile, è quasi ineffabile, se così ci si può esprimere, poiché è ogni volta un mondo a sé stante. L'essere umano cerca questa realtà spirituale anche nella carnalità più materiale ed è su questo paradosso che si vive tutta la drammaticità dell'esistenza, rispetto alla quale nessuna epoca e nessuna società è mai stata capace di dare alle nuove generazioni l'educazione adeguata.

Le misure ordinarie dei rapporti umani sono allora sospese e come abolite, perché sono giunte al loro compimento. Marito e moglie non sono semplicemente marito e moglie, se questo significa ancora che vi siano ruoli e distanze tra loro, perché nell'amore e nella comunione tutto ciò che limita la presenza mutua a un atto determinato improvvisamente scompare; anche gli atti consoni alla propria identità di coniuge o di genitore sono compiuti e vissuti alla luce di un'unione più intima.

In un breve istante almeno, e prima che le individualità bisognose si siano riprese, non vi sono più scopi strumentali né mezzi; l'esistenzialismo segna a questo punto il limite invalicabile che lo separa dalla filosofia della persona e che rende quest'ultima più consona a descrivere l'umano e a vivere la vita nella sua pienezza e nella sua profondità: il mondo, anche gli altri esseri umani non sono mai al di là di ciò che con una delle sue brutte espressioni una filosofia come quella heideggeriana chiamerebbe gli "utilizzabili intramondani" - per esempio, l'atteggiamento esistenzialista coglie sempre una dimensione di strumentalità e di oggettualità nel rapporto tra le persone, a partire dal rapporto tra i corpi.

Più vicina alla realtà fenomenica ed effettivamente esperita e vissuta, invece, la filosofia della persona (e dell'amore, come aggiungerebbe Nedoncelle per caratterizzare il suo personalismo e precisarne le note distintive anche rispetto ad altre espressioni di questo stesso movimento d'idee) riconosce la possibilità di un superamento di tutti i limiti e di tutti i ruoli che si frappongono tra le persone.

Così, in uno spazio ed in un tempo che possono anche essere limitati, ma tutt'altro che illusori, non vi sono più riserve né calcoli, né avidità, ma nient'altro che un'unione psichica che fa dimenticare tutto ciò che non è essa stessa; due sposi si amano, e nel momento in cui vivono questo amore nella percezione della comunione che vige tra loro due non sono più e non si vedono più, l'uno per l'altra, come sposi, ma come persone trasparenti l'uno all'altra, semplicemente se stessi completamente tali nel rapporto del loro amore e non in altro.

La filosofia di Nedoncelle, in realtà, offre una chiave interpretativa dei principali fenomeni interpersonali e consente di comprendere la specificità dei singoli rapporti alla luce del carattere fondamentale dell'amore tra le persone, espresso in forme efficaci: per esempio, il rapporto coniugale senz'altro può essere compreso alla luce del fatto che le coscienze non si domandano nulla e non si rallegrano di nient'altro che della coscienza d'essere l'uno nell'altro e l'uno per l'altro.

In quest'epoca così disposta a smarrire i criteri fondamentali per comprendere la vita, la sua importanza, la sua sacralità, queste verità possono essere concretamente sperimentate; se la vita familiare e il rapporto coniugale appaiono oggi tanto difficili, la filosofia della persona riesce a darne ragione e a renderli desiderabili come la più grande espressione della "maestà" della vita, per usare un'espressione di un altro "personalista", lo scrittore Giovanni Testori.

In forme a mio avviso ben più chiare (anche perché meno retoriche e ridondanti) di quelle proprie della filosofia dialogica di Buber, il nostro filosofo sostiene che l'io non cessa di essere se stesso nella relazione d'amore e di comunione, ma divenendo il tu, cessa di essere il centro sufficiente di se stesso; egli non è che per l'altro e in questo essere per l'altro trova se stesso.

Alla luce di quanto fin qui s'è detto, possiamo affrontare, sia pure con minore ampiezza di riferimenti, le conseguenze del discorso nedoncelliano. La reciprocità delle coscienze che si amano genera la saggezza; la stessa filosofia, quando è sforzo autentico e vissuto, è frutto di questa reciprocità; non si può dare, diversamente, altro che un esercizio solipsistico dell'intelligenza, sterile nella sua incomprensione del fatto fondamentale della vita umana.

*La descrizione della reciprocità comporta una serie di precauzioni e di avvertenze per mostrare nello stesso tempo la sua difficoltà e la sua profondità*

La saggezza è, allora, la conoscenza della prospettiva dell'amato; espressione significativa, a cui lo stesso pensatore associa un'altra definizione della saggezza che viene dall'amore di reciprocità come la trasformazione di due prospettive universali in coscienza collegiale. Dovremo tornare, ovviamente, su queste definizioni e sui singoli termini, alcuni dei quali frutto di un lessico

originale, ma la loro indole e finalità appaiono, mi sembra, sufficientemente chiare fin d'ora (Nedoncelle, 1942, par. 10, p. 18).

La filosofia della persona riconosce il limite di una comprensione dell'amore e della comunione nei termini del sentimento; nelle coscienze che vivono la reciprocità, non c'è solamente una sintesi di sentimento e di conoscenza, c'è anche un modellamento nuovo dell'attività (Nedoncelle, 1942, par. 11, p. 19). Senza negarne le ragioni, la concezione romantica dell'amore deve essere superata nel riconoscimento della concretezza della stessa realtà dell'atto d'amore inteso come comunione.

Il punto davvero nevralgico di tutta la concezione filosofica è la differenza fondamentale tra il sentimento e il dono di sé all'altro: l'amore-sentimento e l'amore-dedizione non si distinguono che nella situazione in cui interviene l'assenza (Nedoncelle, 1942, par. 12, p. 19). ciò significa che è proprio nell'assenza che si riconosce l'amore autentico; la presenza dell'amato nell'assenza è il segno dell'amore vero di cui l'uomo è capace.

Tutte le varie "versioni" del personalismo ha messo in rilievo il valore della fedeltà come criterio discriminante tra la pienezza dell'amore e le sue espressioni più parcellizzate. La devozione è in pratica il fondamento di tutta la reciprocità (Nedoncelle, 1942, par. 13, p. 20). Devozione è un termine che può risultare anacronistico, in un'epoca come la nostra, che non vede nell'amore altro che un sentimento buono per la realizzazione di sé, ma è necessario per comprendere adeguatamente l'umano.

D'altra parte, il vero romanticismo è la visione cattolica dell'amore, se per romanticismo si intende quel senso dell'amore come senso eterno di un legame più forte di qualsiasi altra cosa al mondo; la reciprocità degli amanti è accompagnata, infatti, da una coscienza d'eternità. Essa è capace di colorare il resto delle esperienze psicologiche e di unificarle, portando armoniosamente a maturazione e compimento tutto l'essere della persona.

Quelle che Nedoncelle chiama esperienze psicologiche non possono né generare la persona, né alterarla; pur nella sua fisicità, che non si sottrae alla decomposizione e alla degenerazione, la persona è al di là di questa stessa fisicità. Per questo, essa non è affatto l'effetto, ma la causa dell'identità personale (Nedoncelle, 1942, par. 14, p. 22). Ciò significa un ribaltamento di un punto di vista oggi molto comune, anche nelle chiese, che vorrebbe la persona condizionata dalla sua fisicità, mentre la prospettiva personalistica coglie al di là della fisicità l'essenza della persona stessa, in assoluto.

Non si finirebbe mai di sottolineare l'accento posto da Nedoncelle sul carattere comunione dell'amore umano; l'amore è innanzitutto comunione, nella sua intima essenza. La comunione personale porta con sé il sentimento d'essere in anticipo su se stessi, e toglie all'avvenire la possibilità di sconcertare; non c'è più, nell'amore così inteso, un io che fronteggia un altro io in schermaglie talvolta anche drammatiche, ma una dualità in cui ciascun io si completa in modo del tutto inusitato e irraggiungibile altrimenti, restando nella solitudine. Più in generale, la comunione comporta anche la coscienza d'una liberazione reciproca (Nedoncelle, 1942, par. 15, p. 23). è la liberazione dal proprio io stesso, capace di costringere l'individuo in un mondo troppo limitato per il suo desiderio, compiuto solo nella reciprocità dell'amore di comunione.

Troppo spesso abbiamo dimenticato di parlare dell'amore come comunione, forse perché lo scetticismo penetra ormai anche nelle prospettive improntate al rispetto, se non altro, della persona. La comunione personale, che nasce continuamente da un sentimento preliminare, sopprime immediatamente i limiti qualitativi di questo sentimento (Nedoncelle, 1942, par. 16, p. 24). Nedoncelle sostiene, dunque, la compatibilità e insieme la superabilità della concezione sentimentale per includerla in una realtà ontica più ampia..

il carattere dell'amore, allora, appare nella sua complessità mai completamente sondabile; rimane sempre una parte del mistero inesplorata; anzitutto, occorre superare la concezione dell'amore come passione, figlia di un romanticismo sviato: l'amore personale non provoca né ambivalenza, né passione, perché questi due stati implicano una sorta di paralisi della natura nell'intensità dell'uno o dell'altro. L'uomo appassionato o combattuto non ama veramente, ma segue una sorta di "capriccio" del cuore, spesso in chiave egocentrica. Passione e ambivalenza non s'accompagnano affatto alla comunione, ma alla solitudine (Nedoncelle, 1942, par. 17, p. 25).

Per questo motivo, è necessario soffermarsi sul fatto che l'amore personale, autentico, non si manifesta mai in gruppo, ma sempre da persona a persona: la "diade", per usare il termine impiegato dalla filosofia della persona è la sola forma diretta di reciprocità che si dà nell'esperienza (Nedoncelle, 1942, par. 18, p. 27). Sono i rapporti tra singole persone quelli in grado di portare a manifestazioni d'amore vere e durevoli, basate sulla fedeltà.

*La filosofia della persona e dell'amore cerca di definire la partecipazione, l'assimilazione e la comunione e di distinguerle adeguatamente*

Queste affermazioni inducono a concepire la versione nedoncelliana della filosofia della persona anche, e prima ancora, forse, come filosofia dell'amore, nella quale trova posto una serrata critica delle concezioni, talvolta sostenute anche da altre versioni del personalismo stesso, che puntano ad identificare il senso della vita con l'impegno e la partecipazione. L'idea di partecipazione è molto equivoca (Nedoncelle, 1942, par. 20, p. 29).

Questa equivocità deriva dal fatto che la partecipazione e l'impegno, di cui si fa banditore il personalismo d'intonazione politica, quello di Mounier in particolare, sono una sorta d'ingrediente di una costellazione di comportamenti tutto sommato condizionati rispetto ad una funzione e, quindi, poco e non intenzionalmente capaci di generare amore tra le persone. Sotto tutte le forme, la partecipazione è legata alla "ripetizione d'un elemento omogeneo" in una totalità relativa, ipotetica o pragmatica, sostiene il nostro filosofo (Nedoncelle, 1942, par. 21, p. 30), con una formula in questo caso alquanto difficile. Il suo significato è, comunque, sufficientemente chiaro; nella dimensione del gruppo, la partecipazione del singolo si standardizza e la persona stessa diviene, in qualche misura, dipendente e secondaria rispetto alle finalità del gruppo stesso.

Invece di promuovere la persona, la partecipazione, che è comunque un atto dello spirito, promuove il gruppo di cui la persona fa parte, fino ad annullare se stesso per il gruppo, secondo un fenomeno relazionale che ha il suo fondamento in una sorta di "stasi" della natura (Nedoncelle, 1942, par. 22, p. 31), perché, tra l'altro, torna ad una concezione dell'uomo, in genere e di quel singolo uomo, in particolare, che si fonda sulla manifestazione delle qualità naturali e le favorisce a sua volta.

Uno degli inconvenienti del ragionare e del vivere nella sfera delle "qualità" è che l'essere umano viene dimenticato a favore di categorie, costituite secondo criteri costruiti sulla desiderabilità relativa delle singole qualità stesse; insomma, esiste per il nostro filosofo, anche nella qualità un aspetto primitivo insieme ad un aspetto derivato, di cui il secondo si presta alla generalità (Nedoncelle, 1942, par. 23, p. 32). La qualità in sé sembra sostenere la persona, ma in realtà non fa altro che incasellarla in una generalità che accomuna le persone e le rende intercambiabili, sostituibili.

Il filosofo personalista propone una considerazione empiricamente verificabile, riguardante la paradossale mancanza di intimità e di reciprocità, quindi delle basi che permettono la vera affermazione dell'identità, che vige nella modalità relazionale della partecipazione: la somiglianza dei partecipanti è a detrimento della loro singolarità (Nedoncelle, 1942, par. 24, p. 33). Questa somiglianza, in realtà, è soltanto in funzione del gruppo.

Appartenere ad un gruppo significa avere in comune qualche carattere, che sarebbe fondamento dello stesso stare insieme dei membri del gruppo; tutto ciò, se è funzionale al gruppo, non consente il manifestarsi pieno e aperto di sé. Dal punto di vista della partecipazione, le coscienze personali sono incomunicabili e inconoscibili (Nedoncelle, 1942, par. 25, p. 33). La persona umana non è per sua natura inconoscibile, come lo stesso esistenzialismo ateo ha preteso (Sartre), ma lo diventa se immersa in un contesto ambientale che non la promuove nella sua più profonda spontaneità.

Anche nella conoscenza delle persone, nella conoscenza reciproca, si può notare la stessa dinamica di alienazione; quando la conoscenza avviene nell'ambito di appartenenze di gruppo, si compie un ragionamento per analogia, sulla base di caratteristiche comuni, che non fa conoscere né l'esistenza, né la natura personale dell'altro, perché esso è fondato sull'ipotesi di una partecipazione qualitativa (Nedoncelle, 1942, par. 26, p. 34), vale a dire di un'attribuzione di qualità che non sono e non rappresentano la personalità del singolo.

A questa analisi dei limiti della relazione basata sulla partecipazione la filosofia di Nedoncelle fa

seguire l'analisi di altre modalità relazionali. Nell'ambito delle modalità distorte o parziali di relazione interpersonale, il nostro filosofo pone quella che chiama "assimilazione". All'opposto della partecipazione, l'assimilazione esprime il movimento attraverso il quale l'individualità si afferma nella natura e riassorbe le qualità.

È un movimento di partecipazione, se si vuole, con la natura stessa, una sorta di convincimento volontario da parte dell'uomo di essere se stesso semplicemente nella partecipazione alla vita così com'è, quasi così come "viene"; l'assimilazione alla natura si sottomette l'idea generale e le impone una storia (Nedoncelle, 1942, par. 27, p. 36). In fondo, si potrebbe definire come un'appropriazione del destino sotto la forma della storia, quasi l'equivalente per l'uomo del contesto naturale per gli animali.

In realtà, si tratta quasi totalmente di un autoinganno, in cui la persona viene ridotta alla dimensione dell'inconscio impersonale, quello che Nedoncelle chiama, sulla scorta del lessico psicologico, il "Sé" dell'uomo, contrapponendolo originalmente al "Me", l'istanza portatrice delle peculiarità più proprie della persona, deposito di energia e di motivazioni. L'assimilazione, allora, può essere l'opera del me, ma non esige, a dire il vero, che il sé e la coscienza di sé (Nedoncelle, 1942, par. 28, p. 38).

Alla vita umana occorre altro, anche la storia non basta; solo una prospettiva di comunione soddisfa il desiderio umano di compimento di sé e di unione con l'altro. La comunione degli spiriti è davvero altra cosa ancora dalle forme imperfette di legame fin qui menzionate: essa aggiunge all'individualità che assimila la natura una identificazione, o se si preferisce una coincidenza di ciascuna coscienza con un aspetto totale dell'altra coscienza (Nedoncelle, 1942, par. 29, p. 39). ciò che nella filosofia della persona si indica come "co-incidere" rappresenta la forma insieme più profonda e attenta alla singolarità dell'altro nella pienezza (totalità) delle coscienze implicate nella reciprocità.

La condizione umana implica una varietà paradossale di contraddizioni che si rendono particolarmente evidenti e dolorose nelle relazioni interpersonali; per esempio, non esiste coscienza d'identità che tra due esseri differenti; quanto più una persona cerca di essere con gli altri identificandosi con loro, cercando di essere come loro, tanto meno riuscirà ad essere autenticamente se stessa, mentre è proprio laddove la diversità è riconosciuta che si può essere se stessi nell'amicizia e nell'amore.

Vale, d'altra parte, anche il reciproco: più c'è identità, più c'è differenza (Nedoncelle, 1941, par. 30, p. 41). l'identità rilevabile di una persona o, se possibile, tra più persone si fonda sul riconoscimento delle diversità proprie e rispettive. La filosofia moderna e contemporanea non riesce a concepire l'individualità se non nelle forme e nei toni dell'individualismo, con la conseguenza dell'impossibilità di intendere più nemmeno l'autenticità della persona nella sua vera consistenza.

La visione adeguata della realtà della persona e dell'amore porta il personalismo ad assumere i connotati di una vera e propria filosofia della comunione. La comunione è caratterizzata dalla soppressione del non-io, sostiene il sacerdote filosofo, nel senso che nella comunione autentica avviene il riconoscimento di ciascuno nella sua integrità e identità autentiche. Insisto qui sull'autenticità della percezione di sé e dell'altro per il suo carattere di fine della relazione stessa.

Aggiunge Nedoncelle a questo proposito che non esiste non-io che nell'indifferenza e si sbaglia a confondere il non-io con l'alterità (Nedoncelle, 1942, par. 31, p. 43). Ci troviamo di fronte ad un'osservazione psicologica ed antropologica che merita attenzione; la percezione dell'altro come altro da me è tipica dell'indifferenza nei confronti dell'altro; la vera alterità non risulta dalla percezione e, per così dire, dalla registrazione di differenze che restano centrate sul sé.

Così, è anche da riconoscere che questa mentalità aperta al confronto senza volontà di assimilazione, volontà di comunione insomma, non è ordinaria; la comunione stessa è al di là della logica ordinaria, in maniera speculare a quanto la partecipazione, intesa nei modi sopra menzionati, può essere definita pre-logica (Nedoncelle, 1942, par. 32, p. 45). Con ciò, Nedoncelle intende sostenere che la partecipazione è un modo naturale, pre-umano addirittura, di intendere la realtà interpersonale, mentre la comunione va oltre le contingenze dell'umano per collocarsi in una dimensione ulteriore (e superiore).



D'altronde, la comunione stessa non è una realtà esente da attenuazioni o, anche da cadute; il suo carattere non è aleatorio, ma è transitorio, non nel senso che possa finire, quando si instaura veramente, perché vive nel ricordo degli amanti in comunione, ma nel senso che il tempo impedisce la durezza di ogni cosa, e dunque anche della comunione; la simultaneità delle coscienze in comunione si oppone alla separazione, ma non alla successione (Nedoncelle, 1942, par. 33, p. 46). In altri termini, la filosofia della comunione implica una filosofia della fedeltà, perché è la fedeltà a rendere possibile la vittoria sul tempo dell'identità e dell'autenticità. Se le affermazioni precedenti sono esatte, invece di caratterizzare la persona per l'incomunicabilità, bisogna fare l'opposto, scrive il nostro filosofo; qui troviamo l'eco della polemica a distanza e implicita contro il pensiero sartriano, non perché erroneo, ma per la sua unilateralità.

*Lo sviluppo della personalità rappresenta il banco di prova del personalismo e richiede da questo atteggiamento una comprensione adeguata delle principali caratteristiche della personalità*

Il nostro è il tempo che si è rassegnato a concepire la condizione umana come segnata dall'incomunicabilità, e che forse si è comodamente adagiato nell'incomunicabilità illudendosi di trovarvi dei pregi. Ciò che rimane misterioso, oscuro, occultato, è che noi siamo così spesso sottomessi a una tendenza antipersonale, sempre dietro l'angolo e pronta a far scivolare il singolo nel "Si" heideggeriano, che Heidegger a sua volta concepisce come condizione normale dell'essere umano.

Nel Si la coscienza di sé cerca erroneamente e in maniera illusoria il suo centro nel ritrarsi individuale (Nedoncelle, 1942, par. 34, p. 48). Sul piano pedagogico è molto importante questa nota sulla tendenza antipersonale che Nedoncelle individua nella visione del mondo e di sé dell'uomo contemporaneo; è una tendenza nemica dell'uomo, fonte di sofferenze nel presente e portatrice di un destino di smarrimento.

La filosofia della persona e dell'amore, che concepisce persona e amore uniti inscindibilmente, sostiene anche una serie di confronti dialettici con prospettive in tutto, o anche solo in parte, differenti, in senso interdisciplinare, per lo meno nella misura di un dialogo ravvicinato con le scienze umane; così, dovendo rendere conto di una definizione della persona, la prima osservazione da fare è che, contrariamente ad una lunga tradizione etimologica, la persona non è una maschera.

La persona non si coglie alla superficie della sua frequentazione del mondo e dei rapporti sociali, ma nella profondità di moventi che non appaiono sul piano comportamentale senza lasciare inesplorato, ed anzi nell'ombra, elementi importanti del tutto. La persona è, al contrario, ciò che si cerca di attingere al di là delle qualità, di svelare al di sotto dell'esteriorità della natura e della diplomazia sociale (Nedoncelle, 1942, par. 35, p. 49).

D'altro canto, la manifestazione della persona può avvenire pienamente soltanto nell'amore; l'amore soltanto può sopprimere la maschera, sostiene il filosofo personalista (Nedoncelle, 1942, par. 36, p. 51); ogni uomo deve portare una maschera, anche se questa maschera non esprimere la realtà della sua vita interiore, ed anzi ha la funzione di nasconderla e di difenderla, di difendere la sua intimità e ciò che di più proprio le è peculiare.

Lo stesso si può dire a proposito del rapporto tra l'antropologia filosofica e la psicologia. Se la filosofia parla della persona, si pone il problema del rapporto tra persona e personalità. La personalità non è veramente costituita e comunicata se non è colta in se stessa al di là delle qualità e delle funzioni (Nedoncelle, 1942, par. 37, p. 51). Da quanto s'è già visto l'affermazione non sorprende; l'insieme delle caratteristiche psicologiche della persona è a sua volta qualcosa che nessun aspetto di comportamento può rendere pienamente manifesto e comprensibile.

Queste idee hanno una portata metafisica; ed è notevole questo continuo andirivieni, da intendere in senso positivo, dal piano dell'osservazione empirica e delle scienze relative a quello dell'ontologia. Su questo fronte troviamo in Nedoncelle formule che richiamano quelle, più celebri, di matrice esistenzialistica; anche per nedoncelle, infatti, l'*ens in alio* ha altrettanta dignità metafisica che l'*ens in se*.

Occorre, tuttavia, una precisazione essenziale, anche per demarcare la differenza che separa il nostro filosofo da Heidegger e seguaci; *ens in se* e *ens in alio*, infatti, sono due realtà mutuamente

dipendenti nella comunione (Nedoncelle, 1942, par. 38, p. 53); non si tratta, dunque, di fissare un'improbabile precedenza ontologica dell'esistenza rispetto all'essenza, che sarebbe rifiutata nella prospettiva personalistica, quanto di cogliere la loro sussistenza in quella particolare condizione ontica che è la comunione tra gli esseri.

Non è nemmeno affermabile in senso proprio che essenza ed esistenza nell'esistenzialismo corrispondano all'*ens in se* e all'*ens in alio* del personalismo. La distinzione tra la maschera e la persona è per un verso all'origine di quella tra la sostanza e gli accidenti, sostiene Nedoncelle con una suggestiva analogia. Ciò che è di sicuro prioritario è comprendere che questa distinzione suggerisce una dualità che, sotto questa forma, è per la prospettiva personalistica da rifiutare (Nedoncelle, 1942, par. 39, p. 54).

Il nostro filosofo si cimenta anche nel tentativo di ricostruire criticamente il cammino della metafisica occidentale, rilevando l'origine remota delle aporie contemporanee. Così ciò che si chiama sostanza nella filosofia tradizionale non sarebbe che un accidente più sintetico degli altri (Nedoncelle, 1942, par. 40, p. 55); emerge qui, nuovamente, la posizione innovatrice del personalismo rispetto ai fondamenti essenziali e alle distinzioni secolari della metafisica, giunta ormai ad un punto non oltrepassabile di contraddizione interiore.

Sulla stessa scia si collocano le considerazioni relative alla stessa nozione di natura, troppo a lungo data per scontata dal realismo, revocata in dubbio dal soggettivismo della filosofia moderna e, comunque, di dubbio uso per un personalismo conseguente e attento a stabilire con precisione i propri fondamenti. Infatti, quando viene applicata alla realtà delle persone, la nozione di natura esteriore non è contenuta analiticamente nella nozione di persona e non può essere dedotta da essa (Nedoncelle, 1942, par. 41, p. 56).

Non si tratta di negare la realtà oggettiva della persona o delle sue qualità, ma di rappresentare adeguatamente, anche sul piano espressivo, una realtà che è un mistero; la persona è più profonda e al di là, se così possiamo dire con alcune metafore spaziali, di ciò che il comportamento mostra; eppure, è anche vero che, nonostante non si possa dedurre la natura della persona, vi è una connessione espressa dal carattere incarnativo della persona (Nedoncelle, 1942, par. 42, p. 57).

Nedoncelle torna su questo punto più volte: per essere precisi, la persona, rivelata dalla coscienza collegiale, non può affatto passare dal singolare al plurale o viceversa; essa è un ordine di realtà universale. La coscienza collegiale è quell'ampliamento della coscienza che scaturisce dall'unione nell'amore e da ciò che questa filosofia intende per comunione. Per definire i suoi caratteri e le sue componenti, sarebbe meglio parlare di personalità (Nedoncelle, 1942, par. 43, p. 58). In questa prospettiva si deve, del resto, evitare di ricadere nel solito rischio di confondere il singolare con il generale.

Anche parlare della "persona" in termini generali, o generici, non rende giustizia alla profondità della singola persona; il filosofo giunge ad affermare recisamente che non esiste un'idea generale della persona (Nedoncelle, 1942, par. 44, p. 58). Tanto la filosofia che la psicologia si ritrovano alle prese con il pericolo di non andare oltre un'astrattezza debole nel definire e nel descrivere le molteplici realtà della vita umana.

Di conseguenza, sarebbe necessario un profondo rinnovamento del lessico e delle idee implicati nel processo di descrizione dei fenomeni legati alla reciprocità delle coscienze. Le coscienze e la conoscenza delle coscienze non implicano parti né elementi, ma aspetti e gradi (Nedoncelle, 1942, par. 45, p. 60); non si può descrivere la psiche umana topograficamente, alla maniera in cui si descrive il cervello, né alla maniera freudiana, in cui vari elementi si giustapporrebbero; piuttosto si possono individuare aspetti distintivi che rappresenterebbero in maniera sfumata la complessità integrata della persona nella sua interezza.

*Se le forme della relazionalità interpersonale sono varie, una delle loro caratteristiche è l'evoluzione temporale delle molteplici tappe della coscienza collegiale*

Per questi motivi la percezione esteriore della persona non è affidabile; l'io della percezione empirica è un fascio di qualità, e per ciò stesso non possiede quell'unità, o almeno quell'unitarietà che costituisce il carattere principale della persona. La percezione naturale di questo io desunto

dall'esperienza empirica nella sua frammentarietà si fonda sulla rassomiglianza e comporta l'imitazione (Nedoncelle, 1942, par. 46, p. 61), dunque una sorta di interscambiabilità degli individui a prescindere dalla loro inestimabilità.

Di più, la percezione empirica tende a disseminare l'individualità, ormai non più nominabile nemmeno come personalità, nel tempo, a renderlo un evento. Non si può negare la temporalità della persona, ma, seppure l'io non sembra essere che un evento, ammettendo per assurdo la posizione soggettivistica contemporanea, l'io è nello stesso tempo un evento che incorpora e si posiziona rispetto agli altri eventi, e che incorpora in primo luogo se stesso come evento (Nedoncelle, 1942, par. 47, p. 63).

Per comprendere questi aspetti della filosofia della persona occorre rifarsi a ciò che in questa prospettiva si intende per coscienza; la coscienza di sé, non individuabile spazialmente, trasforma la generalità spaziale in continuità temporale. In altre parole è la coscienza che permette la fedeltà, la permanenza della persona in se stessa, la coerenza interiore al di là dei mutamenti contingenti e dell'assimilazione delle qualità (Nedoncelle, 1942, par. 48, p. 64). al di là della loro mutevolezza e dei cambiamenti fisici, la persona è capace di restare fedele a se stessa e agli altri che ama.

Questa concezione della coscienza rende anche concepibile la continuità dell'io, uno dei grandi misteri della condizione umana che la conoscenza scientifica dell'uomo non riesce ancora a comprendere e che le neuroscienze oggi addirittura rifiutano ed espungono dalla loro visuale. Essa esige, altresì, il rifiuto della "ripetizione" (Nedoncelle, 1942, par. 49, p. 64) e dell'interscambiabilità delle caratteristiche individuali. La vita della mente non è fatta di "ripetizioni", ma di permanenze.

Nel suo modo di esprimere gli aspetti nevralgici della prospettiva personalistica Nedoncelle aggiunge che la personalità non ha bisogno di limiti per esistere, intendendo con questa affermazione che il modo comune, anche alle scienze dell'uomo, di concepire l'essere umano innanzi tutto come delimitato rispetto agli altri e alla totalità degli esseri, in fondo è un falso problema; al contrario, la singolarità della coscienza non diviene reale che quand'è universale (Nedoncelle, 1942, par. 50, p. 66), vale a dire, quando si stabilisce nella relazione d'amore e nella comunione.

Come la personalità non è qualcosa di occulto e di opaco, come vuole l'intonazione pessimistica di un certo esistenzialismo, così la relazione tra le persone è dotata della chiarezza di una genuinità primordiale, tutt'altro che problematica: l'altro non è affatto un limite dell'io, ma una sorgente dell'io (Nedoncelle, 1942, par. 51, p. 67). L'io, il sé, il me di cui parla lo stesso Nedoncelle, non sono misteri contrapposti ad altri misteri, ma le fonti di un'identità sempre possibile nell'amore.

Ecco il motivo per cui il compimento di sé non è affatto perseguibile individualisticamente; volere se stessi vuol dire, nella prospettiva personalistica, volere almeno oscuramente un tu. Esiste tra gli esseri umani una capacità misteriosa che coinvolge tutti gli interlocutori di un dialogo, specialmente nell'amore; è il segreto dell'irradiazione spirituale, consistente nel fatto che ciascuno scopre in una personalità che lo influenza un aspetto del suo io ideale (Nedoncelle, 1942, par. 52, p. 70). L'io, o il sé, per riferirsi ad una terminologia psicologica che il personalismo non snobba e con la quale, anzi, dialoga, è una realtà complessa, in cui si mescolano e si sovrappongono, talvolta confliggono elementi diversi, che il singolo individuo può persino ignorare; nell'incontro autentico l'io si amplia, per così dire, e la dimensione ideale rischiarata la sua realtà.

La costruzione dell'identità personale nel sé è uno dei capitoli affascinanti della psicologia dinamica e dello sviluppo; Nedoncelle ne fa una questione filosofica, cogliendo quella che è, probabilmente, una delle principali "verità" dell'educazione: nell'io ideale si trova sempre la presenza velata o la costruzione simbolica d'un tu (Nedoncelle, 1942, par. 53, p. 72). L'io ideale non si costruisce e non è costituito essenzialmente sulla base dei moventi individuali, ma attraverso il confronto con l'altro.

Quanto più questo confronto avviene nella reciprocità autentica e nell'amore di comunione, tanto più il compimento di sé si concretizza; l'io ideale è il luogo metafisico di ogni tu e la sua unità manifesta una continuità dell'essenza personale (Nedoncelle, 1942, par. 54, p. 74). l'identità si compie nella relazione, direbbe la filosofia della persona, ancor più sinceramente e fiduciosamente persino della filosofia del dialogo.

Di fronte allo scetticismo dell'uomo contemporaneo, tanto problematico nella considerazione della

realtà delle relazioni e, del resto, tanto disincantato anche rispetto alle sue consapevolezze “antropologiche”, il personalismo sostiene che la comunicazione totale delle coscienze è possibile ed essa non sopprime affatto, ma accentua le loro interiorità rispettive (Nedoncelle, 1942, par. 55, p. 75). Comunicare autenticamente e nella maniera più piena è possibile all'uomo in questo mondo e dalla constatazione del fallimento così frequente di tante relazioni, anche di quelle più intense e sicure non si può inferire che lo scacco debba essere un destino ineluttabile.

Contrariamente agli indirizzi prevalenti nella filosofia contemporanea, così propensi a liquidare la dimensione intersoggettiva nella soggettività alienata che rappresenta il vicolo cieco di ogni raffigurazione antropologica moderna, è lecito affermare che la coscienza esplicita del tu suppone finalmente la percezione del noi (Nedoncelle, 1942, par. 56, p. 78). Non solamente, allora, è possibile il dialogo nella comunione tra due persone, ma ne scaturisce una dimensione ulteriore di realtà, il noi di cui tanto hanno riflettuto i pensatori del Novecento.

Nedoncelle è quanto mai certo di questa tesi: nella reciprocità, non ci sono più io o tu propriamente detti, ma un noi che li eleva e li stimola a impedire il ritorno all'individualità separata (Nedoncelle, 1942, par. 57, p. 79). Il noi è una dimensione trascendente dell'essere, che trasforma la realtà e la percezione della realtà dell'uomo che la sperimenta e che si accorge di sperimentarla. Con accenti molto affini a quelli del filosofo che più ha meditato la dimensione del noi, Levinas, il personalismo nedoncelliano si fa erede sul piano filosofico delle verità basilari della concezione cristiana dell'intersoggettività che sfocia nel dono di sé nel noi dell'amore umano.

Naturalmente, questa prospettiva è ben consapevole dell'impossibilità che questa esperienza di comunione possa durare per sempre, né che sia caratterizzata dalla continuità. Anzi, secondo il nostro filosofo la comunione è una realtà frammentaria, che, se interrotta, può essere prolungata da una rappresentazione simbolica, da una raffigurazione mentale tutt'altro che soggettiva. Essa gioca un ruolo mediatore tra la percezione dell'io e del tu, da una parte, e la comunione del noi, dall'altra (Nedoncelle, 1942, par. 58, p. 81). Se la realtà del noi è esperibile soltanto temporaneamente e termina nella consuetudine routinaria, tuttavia essa di pone tra l'esperienza del noi e quella delle identità ancora separate, additando lo sbocco che ogni cuore sente come suo proprio desiderio e destino.

Occorre, allora, distinguere con chiarezza la percezione simbolica del tu o dell'io e la comunione propriamente detta, tra le quali esiste questa differenza, che la prima è rappresentativa, mentre la seconda è pensiero puro (Nedoncelle, 1942, par. 59, p. 82). Questa affermazione richiede un chiarimento, nel senso che, nel linguaggio del personalismo nedoncelliano, come tutti i lessici filosofici ricco di espressioni idiosincratice, la rappresentazione è alquanto di “falso”, mentre il “pensiero” è inteso come senso della realtà del reale, al di là di tutti i punti di vista soggettivi.

La filosofia personalista, del resto, è una filosofia che si appoggia decisamente sul riconoscimento del valore dell'intuizione nella conoscenza umana; il suo tema principale, l'amore, nella sua profondità spirituale di comunione di coscienze, non può essere altro che oggetto d'intuizione, per cui Nedoncelle si rende ben conto del fatto che la sua definizione della carità (come, del resto, tutte le altre) è circolare sotto moltissimi aspetti, ciò che mostra la necessità di ricorrere all'intuizione del noi (Nedoncelle, 1942, par. 60, p. 84).

Anche la realtà del noi, di questa dimensione interpersonale che supera le contraddizioni insanabili tra soggettività e oggettività, sfugge, dunque, all'analisi e alla critica discorsive, che si chiudono in spirali senza fine di ragionamenti che non raggiungono il cuore della questione. Così, si deve riconoscere che esiste più perfezione nella pluralità armoniosa che nella solitudine (Nedoncelle, 1942, par. 61, p. 85), vale a dire che è possibile per l'uomo vivere armoniosamente con gli altri e che questa vita è migliore di quella vissuta nella soggettività che basta a se stessa; ma il criterio di verifica non è mai puramente empirico nel senso che si vuole dare per lo più a questa espressione.

La veridicità degli assunti propri della filosofia della persona non è un problema che spaventa il filosofo personalista, sostenuto nelle sue convinzioni dall'evidenza, qui davvero già “empirica”, dell'autentico “bene”; infatti, il grado stesso di realtà d'un essere non si misura dalla sua capacità d'inclusione e di connessione, come avviene normalmente nella disamina filosofica e psicologica dell'individuo, ma dalla sua capacità di sostenere e di promuovere altri esseri (Nedoncelle, 1942,

par. 62, p. 86). In fondo, promuovere la vita, il bene, gli altri è il criterio su cui si fonda la stessa consistenza dell'essere.

*Questa prospettiva filosofica porta alla scoperta dell'assoluto divino attraverso la constatazione della presenza di due collegialità: il noi creato e il noi divino*

Un'altra espressione tra le preferite di una filosofia non soltanto della persona, ma anche dell'amore, è il superamento della contingenza della natura da parte dell'essere umano, tanto sul piano individuale (la persona, appunto), quanto su quello storico-sociale. L'apparizione dell'io e del noi come prospettive universali è un'emergere senza proporzioni con le risorse della natura (Nedoncelle, 1942, par. 63, p. 88).

Ciò significa che si conferma l'analisi fenomenologica che vuole la persona quasi emergere dal mondo e staccarsene, come i fenomeni della coscienza mettono effettivamente in evidenza; allora, la natura non può spiegare lo sviluppo illimitato dell'essenza iniziale dell'io e del noi (Nedoncelle, 1942, par. 64, p. 89). Tanto l'individualità dell'essere umano quanto la consistenza dei legami che uniscono le persone nell'amore vanno oltre il contingente e l'immanente.

D'altra parte, non si deve dimenticare che la dimensione interpersonale è, se non derivata, comunque incapace di "creare", "produrre" la persona, che è, in questo senso, piuttosto il fondamento della stessa relazionalità umana: la reciprocità umana è creatrice di qualità espressive, ma non crea la presenza iniziale d'un centro di personalità (Nedoncelle, 1942, par. 65, p. 90).

La comunione, intesa sul piano umano, è la grande risorsa che amplia la prospettiva della persona, ma non si deve esagerarne la rilevanza fino a renderla il presupposto dell'io; al contrario, la possibilità di sviluppo senza limiti dell'io e del noi è un'esperienza indipendente dai rapporti umani ed inspiegabile attraverso di essi (Nedoncelle, 1942, par. 66, p. 91). I rapporti umani possono essere l'ambito privilegiato della crescita personale, ma non è su di essi che si può articolare una comprensione adeguata della realtà personale.

Quella che sembrerà una petizione di principio da parte di un personalismo evidentemente così propenso a dare spazio ad una dimensione non discorsiva dell'analisi della condizione umana è il ricorso a tesi di carattere teologico; l'insufficienza della natura e persino della relazionalità stessa a spiegare il fenomeno della reciprocità e la profondità della persona comporta l'affermazione dell'esistenza di un tu divino, creatore e promotore indefinitamente di ciascuna coscienza e di ciascuna diade umana (Nedoncelle, 1942, par. 67, p. 92).

Non si tratta di un'affermazione immediatamente legata alla confessione religiosa di chi la sostiene o ammette. La coscienza può comunicare con il suo dio attraverso una rivelazione improvvisa, attraverso un corto circuito, scrive letteralmente Nedoncelle, della conoscenza (Nedoncelle, 1942, par. 68, p. 93); anche in questo caso si tratta di dar voce discorsivamente a ciò che nessun discorso può inquadrare a sufficienza, ma giova qui notare che la coscienza sorge come in una rivelazione vera e propria.

La realtà della persona si svela alla persona stessa, nella sua singolarità, attraverso una rivelazione "arcanica", se così si può dire, di un dio che rappresenta tutto ciò che di più proprio è della persona; il dio della coscienza è personale (Nedoncelle, 1942, par. 69, p. 94), vale a dire che esiste per ciascuna persona una profondità esistenziale che oltrepassa qualsiasi contingenza immanente e mostra la misteriosità del fenomeno umano agli occhi dell'uomo stesso.

Del resto, l'analisi di questa realtà misteriosa non deve indurre a credere che la profondità della persona sia idiosincratica; in effetti, si usa comunemente il singolare per indicare una realtà plurale, ma questa pluralità non mette in discussione l'esistenza di un solo dio per tutte le coscienze (Nedoncelle, 1942, par. 70, p. 95), nel senso che la loro consistenza ontologica ha un fondamento e un'origine comune.

Se la spiegazione scientifica della persona come personalità dotata di una dimensione sociale e immersa nella collettività è una caricatura della persona, occorre pure ricordare che la stessa nozione di persona che si esprime nelle nostre personalità deve essere considerata come una sovra-personalità (Nedoncelle, 1942, par. 71, p. 96). La persona acquista la sua luce più propria soltanto in uno spazio metafisico.

L'ispirazione "monoteistica" della filosofia della persona si manifesta, dunque, in questo riconoscimento non soltanto di una pluralità di piani di realtà, ma nella coincidenza della persona in Dio e con Dio (questa volta indicabile con l'iniziale maiuscola). La persona, vale a dire la sovrapersonalità, è Dio (Nedoncelle, 1942, par. 72, p. 98), scrive Nedoncelle, echeggiando il dibattito dei primi secoli cristiani sulla natura personale del Dio trinitario.

Può essere a questo punto utile ricordare una riflessione che non è di Nedoncelle e che nasce in un contesto di filosofia cristiana non personalistico: nella Bibbia, l'uomo è fatto da Dio a sua immagine, ma lo stesso codice mosaico vieta di farsi qualsiasi immagine di Dio; ciò significherebbe che anche dell'uomo non è possibile alcuna immagine che voglia imbrigliarlo e cristallizzarlo in una definizione.

Per dirla con Nedoncelle, l'unicità divina non esclude la possibilità d'una pluralità di centri sovrapersonali in Dio (Nedoncelle, 1942, par. 73, p. 99). La metafora spaziale serve, in questo caso, a segnalare l'inesauribilità delle differenze tra le persone, corrispondente all'inesauribilità degli attributi divini; emerge qui l'eco della discussione filosofica sul rapporto tra macro e microcosmo, sulla molteplicità e intersecabilità dei piani dell'uno e dell'altro "cosmo" nell'uomo stesso.

La presunta debolezza di una riflessione filosofica che si muove in un terreno e con un lessico imprestati dalla teologia rende il discorso di Nedoncelle oggi alquanto difficile da accettare e perfino da comprendere, ma vuole corrispondere ad una lunga tradizione sapienziale, rifiutando affermazioni moderne, per esempio sostenendo che l'io solitario, vale a dire l'io in se stesso, è un'apparenza fittizia (Nedoncelle, 1942, par. 74, p. 100).

*La presenza di Dio è un dilemma che richiede di andare oltre la questione della dimostrabilità della sua esistenza*

La posizione della filosofia della persona comporta una serie di conseguenze anche rispetto alla dimostrabilità dell'esistenza di Dio e, in genere, della sostenibilità delle affermazioni di carattere religioso. Per Nedoncelle, la coscienza pura della trascendenza divina non è un evento (Nedoncelle, 1942, par. 75, p. 102); dunque, non si offre immediatamente la presenza di Dio nella vita e nella storia, così come non si giunge a Dio attraverso l'uso fine a se stesso della ragione.

La stessa contemplazione non riesce nel suo intento, se rimane un esercizio fine a se stesso dell'intelletto. Su questo punto Nedoncelle giunge a sostenere un punto di vista persino coraggioso rispetto alle formule consuete della tradizione cristiana; per lui, ad esempio, non si può distaccare la tradizionale dimostrazione della pensabilità di Dio dalla prova della sua esistenza attraverso la promozione della persona.

Ciò significa che le prove tratte dall'esperienza interna, o dalla contemplazione dell'altro, o della contemplazione della natura non offrono altro che probabilità (Nedoncelle, 1942, par. 76, p. 103). in un certo senso, Nedoncelle prende posizione rispetto al celebre dibattito tra i sostenitori dell'evidenza dell'esistenza di Dio a partire dalla sua stessa divinità, che implicherebbe la sua esistenza in nome della perfezione divina (Anselmo), e i sostenitori della sostenibilità della sua esistenza soltanto a partire dai chiaroscuri di prove sempre incomplete e deboli, se prive di fede (Tommaso).

Sembra, dunque, che la prova per eccellenza della presenza di Dio nella realtà e nella vita dell'uomo, la dimostrabilità della sua esistenza, passi attraverso la promozione dell'altro; Dio esiste, perché esiste un fenomeno misterioso di promozione dell'altro, quasi alla maniera di quella tradizione teologica che descrive il carattere peculiare del bene come diffusivo di sé, e Dio come bene sommo. Certe o probabili, le differenti prove mostrano che non esiste cammino verso Dio che non passi per "*ea quae facta sunt*". La nostra presenza a Dio, scrive il filosofo francese, è immediata, ma la sua presenza per noi è mediata (Nedoncelle, 1942, par. 77, p. 105).

Una volta messa in secondo piano la lunga tradizione teologica, già revocata in dubbio da Kant e, da allora in poi, non più ripresa dalla filosofia moderna, per la prospettiva personalistica rimane in piedi la prova di un Dio che vuole il bene delle sue creature. La conoscenza di Dio diviene una sorta di corto circuito dell'intuizione, indimostrabile e non discorsivo, persino arazionale, se così si può dire.

Il corto circuito della conoscenza di Dio non significa che si attinga Dio uscendo fuori da se stessi o dalla creazione; appunto, vale il contrario: la conoscenza di Dio è sempre una conoscenza incarnata. Tuttavia, conosciuta in un solo punto, in una certa maniera, la creazione stessa può sempre rivelare l'immanenza di Dio (Nedoncelle, 1942, par. 78, p. 107), la sua presenza a noi, nelle nostre vite e nella natura non meno che nella storia.

Resta da considerare, allora, in una realtà così fatta, quella particolare unione che lega l'uomo a Dio, una forma particolare di "noi". Il noi formato dall'io con Dio, infatti, è differente da tutti gli altri; è una realtà che promuove al massimo grado il bene della persona e che, peraltro, è soggetto ad ogni debolezza e contingenza. È la carità stessa che vive in questo noi e la filosofia della persona si conferma come inscindibilmente connessa ad una filosofia dell'amore.

La grandezza della relazione, o meglio della molteplicità indefinita delle relazioni così originate, questo "noi", come si può chiamare nella filosofia della persona, può portare con sé un'estensione indefinita di diadi, a differenza dello stretto regime binario imposto nei fatti all'amore umano (Nedoncelle, 1942, par. 79, p. 108). Dal lato umano si assiste, allora, alla più netta affermazione di ciò che è la carità, l'amore che promuove il bene dell'altro.

*Non si può eliminare la riflessione sulla natura di Dio, unico autentico "assoluto supremo" per l'uomo, al di là degli assoluti "relativi" impersonati nei valori*

Il personalismo mantiene fermo uno degli assunti di ogni posizione teistica, anche quando è slegata da una compiuta adesione confessionale: l'assoluto è il sufficiente (Nedoncelle, 1942, par. 80, p. 110) anche nella filosofia della persona e dell'amore; ma lo è inevitabilmente alla maniera cristiana, vale a dire contemplando un Dio che manifesta la sua absolutezza chinandosi sull'uomo fino ad assumere la sua natura e a morire nella forma più abietta.

D'altra parte, la ricerca dell'assoluto da parte dell'uomo comporta una quantità di errori; vi sono tante candidature all'assoluto quante sono le posizioni della coscienza (Nedoncelle, 1942, par. 81, p. 110); e, d'altronde, nessuna posizione è veramente l'assoluto. L'uomo si trova a vivere in una situazione paradossale proprio a partire da questa impossibilità della ricerca dell'assoluto, se non nella forma della via negativa, dell'affermare l'assoluto per contrasto con il relativo, con tutto ciò che non è l'assoluto.

In questo percorso di chiarificazione esistenziale, Nedoncelle descrive una progressiva presa di consapevolezza che richiama il metodo dell'immanenza blondeliano. Allora, il primo grado dell'assoluto è la soddisfazione elementare e l'immediatezza della coscienza empirica che si realizza distruggendosi (Nedoncelle, 1942, par. 82, p. 112), già sul piano biologico e fisiologico, di un vivente che muore al termine di una vita volta alla ricerca della soddisfazione, prima figura di felicità e di senso.

Nella progressione dal relativo della realtà più materiale e legata al mondo delle qualità, il secondo grado dell'assoluto è quello che tende a mantenersi e a contenersi nel perseguimento intenzionale d'una qualità o d'un valore ad esclusione di altri aspetti dell'esperienza (Nedoncelle, 1942, par. 83, 113). Questo livello guida ad una concentrazione che, in qualche misura, innalza già l'individuo verso la dimensione personale, anche se ancora contraddittoriamente per via del mantenimento della logica delle qualità.

Oltre questo livello, nel quale si comincia a cogliere la differenziazione dei significati esistenziali, si colloca quello che la cultura filosofica dell'epoca aveva identificato e definito in vario modo come "interesse supremo" (si pensi al teologo luterano Paul Tillich). Al di sopra degli assoluti insulari, per dirla con Nedoncelle, la forma suprema dell'assoluto è la totalità o il desiderio di totalità (Nedoncelle, 1942, par. 84, p. 114).

Precisamente a questo livello si può accedere al significato autentico dell'esistenza umana nella prospettiva personalistica: l'assoluto supremo è quello che giunge a suggellare il presente con tutte le presenze. Ci si può soffermare su questa bella espressione del filosofo francese: l'assoluto come presente di tutte le presenze, in qualche modo espressione che conferma il significato della stessa divinità di Dio e del suo rapporto costitutivo con l'uomo e con tutta la creazione.

Dio, l'assoluto che porta a presenza tutto l'essere, e che porta, per stabilire un possibile parallelo con

la terminologia classica aristotelico-tomistica, ogni essere in potenza alla sua piena attuazione, sostiene tutte le forme d'essere, comprese tutte le altre forme d'assoluto (Nedoncelle, 1942, par. 85, p. 115), dove per "forme di assoluto" si può intendere ciò che appare tale per il senso della vita che l'uomo percepisce come tale.

In effetti, non si può dare più d'una forma autentica d'assoluto – Dio, appunto. Per esempio, la natura non è una possibile candidata all'assoluto supremo, poiché non completa una forma d'essere altrimenti che distruggendola (Nedoncelle, 1942, par. 86, p. 116). Questa è la realtà della natura, di distruggere ciò che porta a compimento incessantemente; anche l'amore umano fondato sulla qualità dell'amato corrisponde a questa logica..

La filosofia della persona e dell'amore si deve, dunque, concentrare sulle potenziali forme d'assoluto, nel senso che all'uomo possono apparire tali varie realtà che possiedono, ciascuna e tutte, qualcosa dell'assoluto senza esserlo veramente, se non in un caso. Le tre possibili candidate all'assoluto supremo sono le persone create, i valori e Dio (Nedoncelle, 1942, par. 87, p. 117), e il cammino dell'uomo va nella direzione di un chiarimento di questa realtà per illuminare la propria esistenza e quella altrui.

Può apparire solo superficialmente strano che la vera filosofia della persona stabilisca una distinzione fondamentale tra quelle che chiama "creature personali" e la persona nella sua più totale pienezza. Secondo l'espressione nedoncelliana, le creature personali non sono l'assoluto supremo (Nedoncelle, 1942, par. 88, p. 117). Si può segnalare di questa espressione il ricorso ad un'ulteriore aggettivazione per significare l'assoluto (supremo), che spiega come, una volta stabilita la possibilità di un'esistenza piena a cui non si può dare altro nome che Dio, anche la realtà delle persone umane risulta contingente nella sua condizione di dipendenza da questa pienezza d'essere.

Se l'uomo è l'essere dotato della coscienza del tempo, le tre dimensioni della temporalità rappresentano le categorie costitutive della realtà esistenziale; il fatto di trovare il nostro avvenire come un dono è il segno della nostra dipendenza (Nedoncelle, 1942, par. 89, p. 118), sostiene Nedoncelle, recuperando una riflessione sapienziale, prima ancora che filosofica, che riconosce la finitudine come una delle caratteristiche basilari dell'uomo e di tutto l'essere nella sua creaturalità.

Di conseguenza, si potrebbe quasi dire, anche tutto ciò che ha valore non è, per questo motivo stesso, un'adeguata rappresentazione dell'assoluto: i valori non sono l'assoluto supremo, poiché essi sono sempre carichi di qualità, di generalità e di solitudine. In effetti, l'essere dotati di valore significa di per sé l'aver qualità che sono riconosciute come tali e che gettano, per ciò stesso, l'essere di valore nel mondo contraddittorio del qualitativo. Lo stesso si potrebbe dire del fatto che il valore è sempre alcunchè di generale, mai di personale, se non in senso derivato.

Che i valori siano portatori di qualità e di generalità è abbastanza chiaro da quanto precede; che siano "carichi di solitudine", come sostiene letteralmente il nostro filosofo, in uno dei momenti "poetici" del suo discorso richiederà ulteriori esplicitazioni. In ogni caso, i valori sono, nella prospettiva personalistica, semplicemente i veli di Dio e indicano un al di là (Nedoncelle, 1942, par. 90, p. 119), un essere che non sia sottoposto alle vicende alterne e precarie del qualitativo.

Al di là della natura e della soggettività si scorge spiritualmente un Dio che è l'assoluto appellato in tutte le cose e che le sostiene. Dio è l'invocazione dell'uomo che cerca ciò che è al di là della caducità e che dà fondamento all'esistenza in una solida stabilità, Egli è l'assoluto supremo (Nedoncelle, 1942, par. 91, p. 120) nel senso allusivo di questa estrema ulteriorità.

L'assolutezza dell'autentico assoluto consente a Dio di essere un assoluto che può subire la prova che l'uomo lo pensi come assoluto o che pensi che non sia l'assoluto, senza che questo lo faccia mancare della sua assolutezza; l'assolutezza di Dio è data dalla sua scelta di non affermare la propria assolutezza.. Egli è la sola forma d'assoluto che possa contenere senza difetti essenziali l'io erroneo e la natura (Nedoncelle, 1942, par. 92, p. 121). Queste affermazioni si confanno essenzialmente, ed esclusivamente, al Dio ebraico-cristiano nella sua "chenosi" espiatori per amore dell'uomo.

Un altro carattere essenziale del Dio ebraico-cristiano, o meglio del Dio dell'antica e della nuova Alleanza, è l'amore stesso di Dio, che per Nedoncelle è anche l'assoluto supremo; Dio è amore, dunque l'assoluto è amore, e nella sua assolutezza è Dio che si ama in noi (Nedoncelle, 1942, par.



93, p. 122), espressione enigmatica, almeno in apparenza, perché di difficile comprensione, ma allusiva alla bidirezionalità dell'amore divino che si riverbera anche sull'amore umano.

Naturalmente, proprio in riferimento alla dimensione temporale dell'esistenza, la filosofia della persona e dell'amore comprende che per Dio l'avvenire è una creazione, e questo carattere mostra un'evidente differenza rispetto al punto di vista umano; per noi, infatti, il futuro è anche e soprattutto una creatura (Nedoncelle, 1942, par. 94, p. 123). Soltanto Dio è in grado di concepire in sé ciò che sarà, mentre per la creatura, e per una creatura come l'uomo specialmente, anche ciò che sarà è affetto dalla dipendenza e dalla contingenza.

A questo punto può essere significativo un cenno alla polemica che il cattolico Nedoncelle imbastisce a distanza con tutti gli atteggiamenti che, all'interno stesso della Chiesa e nel mondo protestante, interpretano il futuro nei termini di una predestinazione, di un destino che Dio orienterebbe fin dall'inizio della storia e che l'uomo non potrebbe fare altro che confermare con il suo agire.

Per Nedoncelle, la credenza nella predestinazione è troppo spesso differente dalla credenza nell'identità dell'essenza personale; in effetti, la predestinazione sembra voler negare la persona come centro d'azione e come intenzionalità cosciente. Le teologie e le filosofie della previsione futura sono, così, anche sul piano culturale, sistemi "a bassa tensione intellettuale" (Nedoncelle, 1942, par. 95, p. 124), nel senso che non trova posto in esse la libertà della persona.