

L'IMPEGNO O LA VIRTÙ DELLA DURATA.

La ricerca svolta finora ci ha portato in sostanza a scoprire un nesso profondo tra persona e società, fra uomo e mondo, ma ci ha condotto anche a vedere nell'azione impegnata l'asse fondamentale attorno al quale ruota il processo stesso di personalizzazione.

Il personalismo fenomenologico (nella prospettiva di Mounier, Landsberg e Ricoeur) ha dato un ulteriore contributo al rischiara-

za a considerare il passato solo sotto l'angolo di ciò che è terminato, immutabile, compiuto. Bisogna riaprire il passato, ravvivare in esso le potenzialità inconpiute, impediti, perfino massacrate. In breve, di contro all'adagio che vuole che l'avvenire sia, sotto ogni aspetto, aperto e contingente, ed il passato univocamente chiuso e necessario, bisogna rendere le nostre attese più determinate e la nostra esperienza più indeterminata". Cfr. P. RICOEUR, *Dialettica o dialogica della storia*, in "Il tetto", n. 145 (1988), p. 25.

9

mento della tematica antropologica, un contributo che si riassume attorno alla *concezione militante dell'essere personale*.

1) La persona è fondamentalmente un essere che si coglie "come già situata e comunicata"; essa è già relazione, è già "coscienza esposta", coscienza-di, perciò non può essere interpretata come se fosse un oggetto isolato e separato (una monade).

La persona è accompagnata nel suo essere da "questa inserzione originale. Essa non si deve immaginare - scrive Mounier - alla maniera d'un contenuto, di una identità astratta: non si definisce, ma sorge, si espone, affronta". La persona, in altri termini, non è mai data in sé e per sé, ma sempre in relazione, come *comunicazione* (26), come un *con-essere* (Mit-sein) o come un *essere-verso* (Zu-sein), tanto che ciò che la qualifica è il latino *adsum*: "Eccomi, sono qui, coinvolto". "La persona ci appare come una presenza volta al mondo e alle altre persone senza limiti... Le altre persone non la limitano, ma anzi le permettono d'essere e di svilupparsi; essa non esiste se non in quanto diretta verso gli altri, non si conosce che attraverso gli altri, si ritrova soltanto negli altri." La struttura relazionale si chiarifica allora come l'esperienza fondamentale della persona, come il "fatto primitivo", il carattere originario del suo stesso essere. Qualunque residuo volontaristico e spiritualistico è così messo fuori causa dall'affermazione che scaturisce dall'intimo stesso dell'essere personale, che è segnato ab origine da questo essere "verso altri e anche in altri, verso il mondo e nel mondo" (27).

La persona si costituisce continuamente tramite questa sua perpetua comunicazione con il reale. Già il corpo è la mia presenza al mondo, così che la persona si dà solo in quanto essere-incarnato (28).

(26) E. MUONIER, *Il personalismo*, cit., pp. 45-62.

(27) Per questo, scrive ancora Mounier, "l'uomo che conosce non è mai coscienza pura e apersonale, separata dall'uomo che agisce e vive. Egli pensa con il suo corpo, con le sue mani, con il suo paese, col suo tempo, benché tutto lo sforzo del suo pensiero sia di compenetrare d'eternità, senza mai poterla abbandonare, la situazione concreta". E. MOUNIER, *Cristianità nella storia*, p. 96.

(28) G. Marcel ha il merito di aver posto l'essere incarnato quale "nucleo centrale della riflessione metafisica". In questo senso, "essere incarnato significa apparire a sé come corpo, come questo corpo qui, senza potersi tuttavia identificare con esso, e tuttavia senza potersene neanche distinguere dal momento che l'identificazione e la distinzione sono operazioni correlative l'una all'altra, ma tali da non potersi esercitare se non nella sfera degli oggetti. Ciò che salta fuori chiaramente da questo insieme di riflessioni, è che, a rigore, non esiste un ambito di natura intelligibile entro il quale potrei pormi al di fuori o al di qua del mio corpo; questa disincarnazione è impossibile ad attuarsi, è esclusa dalla mia stessa conformazione". Cfr. G. MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione*, Roma 1976, pp. 46-7.

2) Ma come viene percepito questo essere-verso-e-nel-mondo?

Io non mi trovo soltanto *davanti* un mondo, *circondato* da un ambiente, quasi fossi uno spettatore che registra determinati eventi e che ha l'unico problema di prendere più o meno atto di qualcosa d'esteriore. Io sono-nel-mondo talmente integrato ad esso da rispondergli immediatamente e da provocare delle risposte. Spesso constato di essere perfino sbattuto da una parte all'altra, coinvolto in un gioco oscuro di forze che paiono travolgermi incuranti della mia persona e delle mie resistenze, paure, angosce. Percepisco d'essere trascinato in un certo "caotismo" che mette in pericolo e minaccia la mia incolumità materiale e psicologica. Altre volte sento d'essere con-partecipe invece della ricchezza inesprimibile di cui il mondo mi è testimone, e vi sono coinvolto con la passionalità di chi scopre certe cadenze inedite (29).

Mi rendo conto in tal modo che la persona è meno un qualcosa di già definito, ed è più il processo del diventare persona, "un movimento d'essere verso l'essere" (Mounier), un movimento di personalizzazione che non può ridurre il mondo ad una semplice scenografia esterna, ma si tratta di un processo in cui il mondo stesso è coinvolto e assunto in un movimento di umanizzazione. La persona diventa tale, si costituisce, si fa nel mondo e soprattutto con il mondo. *Ciò la espone incessantemente a riformulare la sua posizione nel mondo*, a conquistarsi continuamente come unicità e insieme come differenziazione, come partecipazione. La mia posizione nel cosmo è dunque una posizione mai garantita, così che io trovo inscritta nel cuore dell'essere personale la *cifra della crisi*: "La crisi è ciò che si trova nel mezzo, che è costitutivo del coraggio di esistere" (P. Ricoeur).

In questo senso aveva visto bene M. Scheler: la persona in quanto essere aperto non ha per natura una posizione nel cosmo ed è così radicalmente esposta all'esperienza della crisi (30), del disorientamento, perfino dello sradicamento.

3) Noi siamo soliti usare la nozione di crisi quasi sempre seguendo una direzione di tipo analitico. Così oggi si parla di crisi organica del corpo sociale crisi di identità nel processo di crescita personale o della comunità umana; crisi di legittimità legata ai fenomeni di potere; crisi "trascendentale" dei fondamenti; crisi economica, delle ideologie. Si tratta in altri termini di una esplicitazione "regio-

(29) P. L. Landsberg, *Problèmes...*, cit., p. 171.

(30) M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 1970.

nale" della crisi, che pur avendo il vantaggio di un approccio polivalente-interdisciplinare, rischia la frammentarietà del senso della crisi stessa.

Le filosofie dell'esistenza (che abbracciano un campo di riflessione più vasto dello stesso esistenzialismo), come il personalismo drammatico di Mounier e di Landsberg, ci propongono invece un approccio *olistico*, dato che considerano il concetto di crisi come una struttura permanente della *conditio humana* (31). La crisi diventa una cifra dell'esistenza umana, una condizione in cui la persona è una realtà in approssimazione senza cadere mai del tutto sotto lo sguardo comprensivo di sé stessa; c'è crisi perché la persona è sbilanciata ontologicamente verso un essere, al quale pure partecipa, ma che resta sempre-da-fare.

In maniera più intensa e pressante questa singolare visione della crisi, quale cifra drammatica dell'essere personale, ci interpella oggi, in questa nostra epoca, che con P. Ricoeur potremo caratterizzare come un'epoca attraversata, e per certi aspetti lacerata, "da un allontanamento dell'orizzonte d'attesa ed un restringimento dello spazio d'esperienza" (32).

La persona, in altri termini, si trova oggi nella situazione di chi sente il passato sempre più lontano nella misura in cui esso viene visto come un qualcosa di compiuto, immutabile, terminato. D'altra parte anche il futuro, il futuro di un'umanità pacificata, sembra ritirarsi in un avvenire sempre più inavvicinabile ed irrealizzabile. *L'utopia* dell'epoca nuova si stempera sempre più nei contorni vaghi dell'*ucronia*.

"Ora - nota Ricoeur -, quando l'attesa non può più fissarsi su di un avvenire *determinato*, segnato da tappe *discernibili*, il presente stesso si trova lacerato tra due fughe, quella da un passato superato e quella da un ultimo, che non suscita alcun penultimo assegnabile. Il presente, così scisso in se stesso si riflette in crisi" (Ibidem).

Il nostro presente, in special modo, come tempo di crisi sollecita la persona "nel duplice senso di tempo di giudizio e tempo di decisione": la persona vive positivamente la crisi solo quando sfuggendo al fatalismo, alla *Gelassenheit* (33), la assume come spazio del pronunciamento e dell'"affrontamento" (nel senso dell'*affrontement* mounieriano).

(31) E. MOUNIER, *Personalismo e cristianesimo*, Bari 1977, pp. 91-109.

(32) P. RICOEUR, *Dialettica o dialogica della storia*, art. cit., pp. 22-32.

(33) M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Genova 1983.

La persona allora deve far fronte alla minaccia di "esplosione del presente storico", deve patire sino in fondo il presente in crisi, deve farsi carico di questa situazione in cui "l'attesa si rifugia nell'utopia e la tradizione si trasforma in morto deposito", come nota drammaticamente P. Ricoeur.

La persona non può rimanere a lungo in una situazione di indecidibilità, condizione che abbiamo visto invece essere prospettata dalla nozione heideggeriana di "differenza ontologica" (34); ma la persona non può nemmeno assumere l'orizzonte della crisi fino a sentirsi vincolata ad esso come ad una condizione di necessità, di patologica necessità in cui la debolezza diviene l'orizzonte ultimo dell'esistenza, come sembra in diversi modi teorizzare il "pensiero debole" (35).

S'è visto, anche per ammissione dei suoi stessi sostenitori, che la prospettiva del pensiero debole non porta da nessuna parte, se non a radicalizzare sino all'impossibile la visione dell'uomo come di quell'essere-per-la-morte che è "non solo morituro, ma insensatamente morituro", come ha osservato I. Mancini.

Si può osservare, anche se questo è un punto che meriterebbe maggiore attenzione ed approfondimento, che quella fase della cultura filosofica, alla quale in parte ha contribuito lo stesso Heidegger, che ha professato un esplicito "antiumanismo" è stata anche la più povera sul piano della elaborazione di un'etica dell'impegno, oppure, quando parlava in qualche modo d'impegno, s'è trovata ad un certo punto scoperta sul piano delle motivazioni finendo per portare acqua alla cultura del disimpegno, dell'inerzia morale e della dissoluzione antropologica. Per certi versi non si è ancora

(34) Fra i diversi testi heideggeriani si può vedere: M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, in "aut aut", nn. 187-188 (1982), pp. 2-38. IL tema della differenza sta al centro di molte discussioni attuali intorno al pensiero di Heidegger. Ai fini del nostro discorso, tuttavia, è utile mettere l'attenzione su quell'aspetto della differenza che insistendo sull'idea di verità che sta oltre, celata e ineffabile, inafferrabile dai dati ontici e dalle vicende temporali, finisce allo stesso tempo per decretare come irrilevante l'ethos storico dell'uomo che si trova in tal modo in balia della pura eventualità della verità. D'altro canto occorre qui tenere presente anche un aspetto importante che con la differenza giunge a piena maturazione: il *fallimento della dialettica*. Se nelle visioni che si ispiravano alla dialettica era ancora possibile il riferimento ad una realtà come totalità ed era ancora possibile comprendere i fenomeni storici, politici e sociali rapportandoli ad un quadro complessivo che li fondava e li illuminava, col pensiero della differenza si prende atto del venir meno di un punto di vista totale sulla realtà, e si accetta la moltiplicazione e la frammentazione delle forme del sapere, con il relativo processo di polverizzazione etica, in cui "l'evento dell'essere" ha la meglio sull'impegno.

(35) Cfr. *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti, Milano 1988, In particolare pp. 27-8 e pp. 118-20.

spenta l'eco dell'amaro quanto assai poco lungimirante riso filosofico" di cui duramente parlava M. Foucault: "A tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità, a tutti coloro che reciprocamente riconducono ogni conoscenza alle verità dell'uomo stesso, a tutti coloro che non vogliono formalizzare senza antropologizzare, che non vogliono mitologizzare senza demistificare, che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo che pensa, a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso" (36).

Questo secco annuncio di Foucault - la "morte dell'uomo" - ha segnato radicalmente il clima di un'epoca, che rimuovendo temerariamente il problema-uomo ha costretto la persona ad una sorta di "esilio interiore" (A. Moles) per poter mantenere ancora la propria libertà, per poter ancora prendere sul serio la propria esistenza.

Di fronte alla crisi la filosofia della "morte dell'uomo" non ha saputo sostenere il dilemma, non ha sopportato il paradosso inscritto nella vocazione personale alla libertà, ha preferito il vicolo cieco dell'autosoppressione, sacrificando ancora una volta l'uomo sull'altare della "sistematica" (37), nuovo mito, nuovo idolo al quale alienare le proprie responsabilità.

Il personalismo invece ha cercato di farsi carico di questo paradosso antropologico, s'è sforzato di pensarlo, affermando che il primo dato dell'essere personale è inequivocabile: "L'esperienza fondamentale che noi abbiamo di questa realtà personale è quella di un destino lacerato, di un destino tragico, come è stato detto, di una situazione limite" (38).

Ne consegue la fondamentale *essenza tensionale* della persona che, lungi dall'essere un qualcosa di assicurato una volta per tutte, un'entità statica, si mostra invece nel vissuto di "un'esperienza decisiva proposta alla libertà di ciascuno, non l'esperienza immediata di una sostanza, ma l'esperienza progressiva di una vita, la vita personale" (39).

(36) M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Milano 1987, p. 368.

(37) Sulla cultura della "sistematica" o sul "sistemismo" si vedano le lucide considerazioni di J. M. DOMEANCH, *Indagine sulle idee contemporanee*, Milano 1983, pp. 103-114.

(38) E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Bari 1982, p. 128.

(39) Ivi, p. 118.

Questa visione drammatica e mossa dell'essere personale, non rinchiude il personalismo all'interno di un contesto fatalistico, nè lo conduce verso un fideismo paralizzante, anzi, gli permette di insistere maggiormente sulla persona come *présence et engagement*: "La vita della persona non è una separazione, un'evasione, un'alienazione, essa è presenza e impegno. La persona non è solitudine interiore, o un dominio circoscritto, al quale la mia attività potrà accostarsi dal di fuori. Essa è una presenza agente nel volume totale dell'uomo, tutta la sua attività vi è interessata" (40).

Diventa irrinunciabile, ineludibile, il carattere costitutivo dell'essere personale come *essere esposto* dal quale l'intera esistenza assume intensità e specificità. "Vivere intensamente - scrive infatti Mounier -, è *essere esposti*, nel duplice senso in cui la parola indica la *disponibilità* alle influenze esterne e *l'affrontamento* caratteristico della persona, il coraggio di *esporsi*. Vivere personalmente, è assumere una situazione e delle responsabilità sempre nuove e superare incessantemente la situazione acquisita" (41).

La persona, in altri termini, è quell'essere incarnato, situato, che assume per trasformare, che si fa carico della storia e del mondo per narrarne il senso attraverso il trascendimento operoso dell'impegno.

Di fronte alla crisi, allora, la persona non evade, non aliena la propria responsabilità, ma assume la sfida, si espone, affronta, perchè solo così essa può ritrovare l'intensità della propria esistenza e il senso stesso nascosto nel segreto del proprio essere.

4) È possibile tuttavia un'indicazione, un orientamento nella crisi?

Percepire la mia situazione come condizione di crisi significa non sapere più qual'è la mia posizione nel cosmo; percepirsi come persona *déplacée* è il primo momento costitutivo dell'attitudine dell'essere personale. Io non riconosco più una gerarchia stabile di valori, di riferimenti capaci di guidare le mie preferenze: "tutti i valori, perdono il loro valore" (Nietzsche). Non riesco più a discernere i miei amici d'impegno dai miei «avversari»...

Non so più nemmeno se vi è una causa degna d'impegno, se vale ancora la pena di fare qualcosa.

Tuttavia io sono altrettanto sicuro che vi è intorno a me dell'*intollerabile*, situazioni che sono ormai insopportabili, inaccetta-

(40) Ivi, p. 122.

(41) E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, Bari 1982, p. 77.

bili, persone che gridano una domanda di vita e di giustizia, e tutto questo è ancora in grado di mettere in moto la mia sensibilità o per lo meno di suscitare in me un moto di rivolta.

E. Weil, filosofo attento al problema morale e politico, scrive che "l'individuo nella società moderna è essenzialmente insoddisfatto". Perché? Anzitutto perché la società in cui vive si definisce sempre più per i suoi caratteri di lotta, di concorrenza, di careerismo spietato, di competitività, di efficienza, in cui le persone possono accedere sempre meno al frutto del loro lavoro. In altri termini, in questa società il lavoro appare sempre più tecnicamente razionalizzato ma umanamente insensato.

In secondo luogo, l'individuo nella società moderna è sempre più insoddisfatto perché non trova più un senso, un significato, nel lottare contro la natura - distruggendola - e abbandonandosi alla logica della calcolabilità e della sfruttabilità dell'ambiente. Non trova più un senso nel lavorare per assicurarsi il piacere, il benessere, lo stare bene, un benessere a sua volta organizzato per riassorbirlo (alienarlo) in una produttività selvaggia.

Da qui deriva il paradosso fondamentale della società in cui viviamo: da una parte è per sopravvivere che le nazioni industrializzate devono accettare la logica della competizione tecnologica; dall'altra e proprio per questo esse si espongono ad un'azione nettamente distruttiva esercitata dalla ragione tecnica, che ormai ha spodestato il piano etico e politico.

In questa situazione la persona raggiunge il limite e tocca direttamente che cos'è l'intollerabile sulla propria pelle.

Ebbene, è proprio a partire da questo sentimento dell'intollerabile che *la crisi insinua il discernimento*, in questa precisa situazione storica, di una gerarchia di valori.

In tale contesto *l'impegno* è l'unica maniera per riconoscere un ordine di valori che sia in grado d'interrogarmi, di smuovermi, di svegliarmi dal sonno del dogma tecnocratico. Come? *Identificandomi con una causa che è più grande di me*. "L'impegno diventa così la sorgente di una *convinzione* che per la persona costituisce la vera via d'uscita dalla crisi" (Ricoeur).

In questa convinzione io mi decido, io mi gioco, mi rischio e mi assumo la paternità di un progetto, cerco la via di una liberazione in cui mi sento coinvolto insieme con altri.

Scelgo, mi decido, del resto so che non posso fare altrimenti, pena di perdere me stesso, di non riconoscere più chi vive con me. Prendendo posizione, affrontando, io inizio a riscoprirmi; identificandomi con un progetto che va oltre me stesso, destinato a *durare* al di là delle mie stesse forze, io ritrovo il senso di una riconoscen-

za, del sentirmi debitore di qualcosa che non riuscirò mai a colmare.

L'impegno mi ridà una mia posizione precisa nella storia, mi permette di riconoscere il mio volto finito e l'infinito della causa che ridà senso a quello che posso fare qui e ora. Il mio posto mi è stato assegnato, la gerarchia di valori e di preferenze mi vincola ad un progetto personale e vissuto in prima persona, la coscienza dell'intollerabile mi trasforma da spettatore disinteressato in persona impegnata-implicata "qui découvre en créant et crée en découvrant".

L'impegno mi obbliga di conseguenza ad assumere un certo atteggiamento nei confronti del *tempo*: è questo il senso del termine "fedeltà ad una causa" (G. Marcel), contro quell'idea dell'impegno che l'ha ridotto all'azione nervosa, immediatista, spontaneista, puramente rivendicativa, accecata dal furore messianico e dall'irruzionismo di un ordine-altro. *L'impegno è invece la virtù della durata*: il filo di una continuità di senso non lo trovo nella coscienza, nella soggettività disincarnata, nemmeno nel semplice fare qualcosa per qualcuno. L'impegno non mi assicura nè mi sequestra in un identità data una volta per tutte, esso m'inscrive in una identità che si narra in una storia di fedeltà capaci di quel "lavoro modesto, lento, molecolare" (C. Péguy) che è *l'essere personale*, da costruire in ogni uomo della terra.