

SAGGI

Armando Rigobello

## INTERSOGGETTIVITÀ E COMUNITÀ PERSONALISTICA

### 1. *Una questione di metodo e l'articolazione del discorso.*

Vi potrebbe essere una via breve per svolgere l'argomento: disegnare un quadro della comunità personalistica lineare, coerente, conforme ad una forte sensibilità morale e concludere con accenti protreptici sulla linea di un discorso edificante. I tratti di questo quadro sono quelli della società-persona che Emmanuel Mounier ha efficacemente delineato, una società ove il rapporto intersoggettivo sia così intenso, così interpersonale da prendere anch'esso il volto di una persona. Si tratta di una situazione e di una esperienza limite che diviene criterio di denuncia di una società di fatto, semplicemente vitale oppure formalizzata in un ordinamento giuridico, criterio attorno cui dar vita ad una «rivoluzione personalistica e comunitaria»<sup>1</sup>.

La società-persona e la rivoluzione per realizzarla presuppongono un particolare modo di intendere la realtà personale. La persona, per Mounier, infatti è una «tensione globale» tra «tre dimensioni»: quella verso l'alto tesa alla scoperta della propria «vocazione», quella verso il basso che porta ad una «incarnazione» della vocazione stessa, ed infine la dimensione orizzontale lungo la quale si rea-

---

<sup>1</sup> Cfr. E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, in *Oeuvres*, vol. I, éd. du Seuil, Paris 1961, pp. 126-416; trad. it., Ecumenica Editrice, Bari 1984.

lizza un'intersoggettività così intensa da dar luogo alla «comunione». Ognuna di queste «dimensioni» richiede un «esercizio», rispettivamente: la «meditazione», l'«impegno», la «rinuncia» come condizione dell'accoglienza dell'altro. La pienezza della vita personale comporta la contemporaneità dei tre esercizi, è il risultato dell'intreccio simultaneo delle tre dimensioni: vocazione, incarnazione, comunione<sup>2</sup>.

La concezione paolina del "*Corpo Mistico*" è un implicito modello della società personalistica delineata da Mounier per quanto egli affermi di non volere fondare la sua prospettiva su dottrine teologiche o comunque su esperienze di fede. Il movimento "*Esprit*" si poneva infatti al di là di ogni posizione confessionale pur riconoscendo che le linee dell'antropologia personalistica convergono notevolmente con aspetti fondamentali della spiritualità cristiana. È un atteggiamento culturale che verrà portato a rigorose conseguenze da uno dei più vivaci e pensosi collaboratori di Mounier: l'allora esordiente Paul Ricoeur.

La nostra relazione non intende sviluppare il quadro disegnato, ma individuarne alcuni nuclei speculativi e soffermarsi su di essi. Nello sviluppo del discorso metteremo quindi da parte l'«economia del dono» e la «poetica dell'agape», per usare due suggestive espressioni di Ricoeur, e rivolgeremo invece la nostra attenzione su i seguenti argomenti: l'annosa questione della fondazione dell'altro; quella della reciprocità con l'altro che potremmo chiamare «circolo maieutico dell'alterità»; ed infine la natura della comunità personalistica intesa come ideale regolativo, ma anche in quanto capace di intervenire nel concreto tessuto storico. Nel primo dei problemi indicati si tratta di fondare l'altro e più precisamente l'altro come persona, non si affronta quindi un tema prevalentemente gnoseologico ma soprattutto etico. Per questo il rapporto di alterità si chiarisce come reciprocità tra soggetti personali interagenti. Il loro interagire dà luogo ad una disamina circolare di promozione, di crescita, di esplicitazione assiologica. Il terzo tema infine non si proporrà di delineare semplicemente un ideale su cui misurare i nostri sforzi verso di esso, ma vorrà saggiare nella concreta vicenda empirica il ruolo di questa misura, le condizioni operative della regola.

---

<sup>2</sup> E. Mounier, *op. cit.*, 17; trad. cit., pp. 74-78.

## 2. La fondazione dell'altro come persona.

La nota fondazione fenomenologica dell'altro che Husserl ci presenta nelle *Meditazioni Cartesiane*, in particolare nella V, non sembra raggiungere l'altro come persona. Con una semplificazione forse eccessiva potremmo dire che la fenomenologia mette tra parentesi la realtà per cogliere la certezza dell'apparire: l'altro appare nella coscienza trascendentale ridotta. Ma la persona non può ridursi al fenomeno di una coscienza trascendentale, né tale coscienza è personale. Molte delle manifestazioni della persona sono fenomenologicamente rilevanti, ma il suo nucleo di realtà sfugge all'orizzontalità dell'apparire, né d'altra parte il fenomenologo pretende di raggiungerlo.

Se la persona è anche realtà metafenomenica si impone il problema dell'accesso a ciò che è al di là del fenomeno, si apre l'ardua questione dell'ontologia. Inaccessibile alla fenomenologia, coinvolta nelle ambiguità ontologiche, quale spazio rimane ove aprirsi un varco verso l'altro (ma, in fondo, anche verso se stessi), un varco criticamente valido? L'altro è un fatto etico, si impone alla mia coscienza, una coscienza che è *Bewußtsein* ma soprattutto *Gewissen*, coscienza morale. L'altro non si dimostra, si mostra da sé. Siamo quindi ritornati alla fenomenologia? Non certo in senso husserliano, piuttosto dobbiamo riferirci a Lévinas. Lo stare dinnanzi all'altro è un dato originario, un dato insormontabile di «filosofia prima». Non possiamo però seguire Lévinas per giungere a giustificare la comunità personalistica. Lo scacco della comunicazione, la rinuncia ad ogni iniziativa del conoscere e del progettare precludono la via dell'intersoggettività e fissano invece i modi ascetici della solitudine etica. Il coinvolgimento si fa radicale, ma la spogliazione di sé diventa esaustiva e il rapporto, paradossalmente, è originario ed insieme impraticabile. Si configura soltanto come responsabilità ossessiva, come un sentirsi ostaggio, un «languire accanto».

Rimane la via kantiana del rispetto. Kant in verità non si è posto il problema dell'altro nei termini in cui si configura nel contesto speculativo contemporaneo, ma lo possiamo interpellare attualizzandone implicite virtualità. La fondazione dell'altro in Kant è un atto di affermazione come riconoscimento. Il riconoscere non è tuttavia un conoscere, ma una affermazione di esistenza, dell'esistenza di ciò che non si conosce se non come valore in sé, in questo caso, di

un valore assoluto, fine a se stesso. Affermazione di esistenza e determinazione etica si intrecciano. Da queste premesse, anzi in contemporaneità con la consapevolezza dell'esistenza e del valore dell'altro, scaturisce il dovere del «rispetto», Kant quindi non esce dal formalismo etico, rivela la fondazione dell'altro e ne configura una situazione limite.

Il rispetto dà luogo ad un rapporto intersoggettivo, anzi interpersonale: il «mondo dei fini (*Reich der Zwecke*)». La diversa accezione del termine persona, la sua polisemia, non ci permettono di dire che attorno al rispetto si possa dar vita alla comunità personalistica di cui si è parlato riferendoci a Mounier. Potremmo allora procedere oltre Kant e oltre Husserl e giungere a Scheler passando dall'etica del rispetto alla fenomenologia della simpatia. La prospettiva è suggestiva ma non priva di ambiguità ed equivoci. Scheler ha individuato correttamente la necessità di una «distanza fenomenologica», tra simpatia e vitalità intersoggettiva, nelle forme di una dinamica simpatetica ma in essa il soggetto può anche perdere se stesso oppure aggredire l'altro. Dall'*Einfühlung* alla violenza vi è una continuità emotiva che la pura fenomenologia sembra non avere la possibilità di interrompere. La «distanza fenomenologica» insomma può essere fenomenologicamente riscontrata ma non garantita. Come appare evidente la carenza teoretica sta nella nozione di persona elaborata a livello esclusivamente fenomenologico. Il valore, colto a livello fenomenologico, non ha una fondazione diversa da qualsiasi altro dato; la simpatia ha la stessa base fenomenologica della ripulsa, l'amore quella dell'odio.

Possiamo verificare il discorso in situazioni limite. Una di queste, e tra le più significative, è quella delineata da Sartre nel «gruppo in fusione». Dalla simpatia di Scheler si passa alla fusione sartriana nel gruppo. La presenza dell'altro è connessa necessariamente all'avvertimento dell'alienazione. Il problema non è più quello di come fondare l'altro, ma di come dissolverlo nel gruppo «in fusione», in cui tuttavia anche la mia autonomia, la mia stessa identità vengono meno.

Il «gruppo in fusione» è quell'«insieme pratico», ossia quel collettivo, ove il processo dialettico, dalla coscienza soggettiva dell'alienazione all'oggettività finale della totalizzazione, si condensa in un'esperienza anticipatrice dello sbocco finale nella libertà. Ciò avviene quando un gruppo di uomini, consapevoli dello stato di

alienazione e impegnati in un contesto progettuale per rimuoverla, pervengono alla radicale consapevolezza di lottare non solo per delle rivendicazioni obiettive e materiali, ma per il significato totale della realtà. Alla luce di tale significato si accelerano i processi della totalizzazione; sono superate d'impeto alcune mediazioni, non è più possibile attenersi ad una tattica o ad una strategia a corto raggio nella lotta per la liberazione; si giunge alla consapevolezza operativa di non poter più vivere nelle condizioni ordinarie e che occorre passare, al di là del calcolo, alla rivolta. Questa convinzione-decisione accelera i processi di unificazione del gruppo: non si tratta più di una solidarietà fra individui che rivendicano i propri diritti, ma della *fusione* tra persone che hanno preso la stessa decisione radicale, che hanno scoperto una finalità che supera la rivendicazione settoriale per farsi valore morale assoluto, significato finale. In questa solidarietà prima conosciuta, anzi in questa esperienza di fusione, avviene una «brusca resurrezione della libertà»<sup>3</sup>, una anticipazione che altera il processo ordinario, quasi una illuminazione in un momento privilegiato che Sartre chiama *apocalittico*. Una specie di «metanoia» investe il gruppo e lo fa portatore di una esperienza di libertà pur nella drammaticità della lotta per la liberazione.

Ognuno di noi, secondo il Sartre delle pagine della *Critica della Ragione Dialettica* che stiamo esaminando, *progetta* il mondo in vista di una *prassi unificante*, ma si incontra (e scontra) con altre prassi unificanti. Occorre quindi istituire una *reciprocità* tra i vari progetti: tale reciprocità nasce *binaria* (reciprocità a due) e per essere effettivamente operativa diventa *ternaria*, ossia nei confronti di un terzo, sia che questo terzo si configuri come colui *contro il quale* si costituisce la relazione, sia che questo terzo sia ciò *in base a cui* si costituisce il gruppo. La relazione in questo secondo caso si presenta come gruppo in fusione impegnato nella lotta. Il gruppo in fusione, quale terzo *in base a cui*, quale struttura nuova e capitale della *reciprocità immediata*, dà luogo ad una singolare esperienza che Sartre così descrive:

«io mi vedo venire al gruppo in lui, e ciò che io vedo non è che l'oggettività visuta. Finora l'oggettività di un atto appariva agli Altri e si rifletteva per me

---

<sup>3</sup> J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960; trad. it., Il Saggiatore, Milano 1965, vol. II, p. 63.

nell'oggetto prodotto. Nel gruppo in fusione il terzo è la mia oggettività interiorizzata»<sup>4</sup>

L'atto per cui cessa lo stato di alienazione (interiorizzazione dell'oggettività nell'unità extra-individuale del gruppo) è l'interiorità stessa del gruppo nella quale Sartre, con accenti quasi mistici, dice «mi vedo venire al gruppo in lui», ossia scopro nel gruppo, anzi constato in esso, la mia piena realizzazione.

Il gruppo in fusione è tuttavia soltanto un momento di un processo e la sua anticipazione, nell'esperienza del gruppo, del riscatto finale in cui consiste la piena libertà, è pienamente esposto ad un depotenziamento fino al rovesciamento della situazione. Il «pratico-inerte» è vinto solo nell'attimo della rivolta totale. Dopo la vittoria dell'insurrezione sopraggiunge l'involutione. La vittoria, infatti ha bisogno di consolidarsi, si determina così un ristretto gruppo di custodi della verità rivoluzionaria che si stringono in un «giuramento» e scatenano la «fraternità terrore». La rivoluzione vittoriosa crea in tal modo in sé la cristallizzazione antidialettica; l'insurrezione al potere dà vita a nuovi strumenti di alienazione<sup>5</sup>.

Ci siamo soffermati su il «gruppo in fusione» di Sartre perché compiutamente emblematico di una fondazione intersoggettiva di comunità, fondazione per eccesso potremmo dire. La fenomenologia del rapporto simpatetico, nella pagine ricordate di Sartre, viene condotta ad una situazione limite ove rivela tutta la sua precarietà. La dialettica, in quelle pagine, non porta ad un superamento del referto fenomenologico, ma è strumento logico che esplicita la sua costitutiva ambiguità. Considerazioni analoghe potrebbero essere fatte a proposito di una controfigura del «gruppo in fusione» quale potrebbe essere la «pietas» verso l'umano che caratterizza un pensiero così detto «debole» quando si misura col tema dell'apertura all'altro: un lucido rimpianto, una melanconica nostalgia verso un mondo che muore e una comprensione emotiva in cui evadere. Sullo sfondo la gracile consistenza dell'emozione, che rimane tale anche quando diventa reciprocità emotiva.

La fondazione dell'altro può tentare altre vie, resa avvertita dalla precarietà delle posizioni delineate. Una di queste vie ulteriori è

---

<sup>4</sup> J.P. Sartre, *op. cit.*, trad. it. cit., p, 40.

<sup>5</sup> Cfr. J.P. Sartre, *op. cit.*; trad. it. cit., vol. II, pp. 125-137.

tracciata nel volume di Paul Ricoeur *Soi-même comme un autre*<sup>6</sup>. Viene ripetuto l'antico tema anticartesiano che contrappone all'io del *cogito* una soggettività più ampia, coinvolta nel contesto esistenziale e morale, una soggettività che il sé pare più idoneo a rappresentare, non è tema nuovo ma riceve nel recente volume una più articolata ed estesa trattazione non priva di spunti originali. Dicendo «se stesso» (me stesso) mi colgo, per così dire, in una tensione prospettica, guadagno una qualche oggettività e posso così meglio interrogarmi su chi sia colui che compie le varie azioni in cui il soggetto si esprime. Il problema riflessivo diventa argomento centrale del discorso poiché offre singolari possibilità di tematizzare la vita del soggetto. Il *se stesso*, mediante queste analisi, può venir considerato come *idem* o come *ipse*. In quanto *idem* indica la permanenza nel tempo, in quanto *ipse* designa una identità soggettiva che si mantiene in maniera precaria. È questa seconda identità, più debole e più varia che costituisce la soggettività umana colta nel suo concreto esercizio. «Se stesso come un altro», infine, pone il confronto tra il «medesimo» e l'«altro», ove il medesimo si misura con l'altro da sé, un altro che, a sua volta, può essere detto in tanti modi. Un particolare rilievo, in quest'ambito tematico, riveste la congiunzione «come». Il *come* può indicare paragone, comparazione, ed è questa l'attribuzione di significato speculativamente più debole, descrittiva. Ma *come* può significare anche *allo stesso modo*, *come se* e questa accezione è più intensa sul piano speculativo: fare di se stessi un oggetto di ricerca, considerarci nell'ambito di analisi come se fossimo un altro da osservare. Vi è una terza possibilità semantica, la più ricca di significato ontologicamente: *come* nel senso di *in quanto*: me stesso in quanto un altro; la presenza dell'altro appare così costitutiva di me stesso. Nel primo caso l'altro è *qualunque altro*, nel secondo caso significa *quell'altro che sono io* se mi considero nella concreta e complessa trama del mio dire, raccontare, fare, avvertire responsabilità. Nel terzo caso infine, ed è quello che più ci interessa in questa sede, l'altro è *l'altro che mi fonda*, che mi garantisce come *idem* nel vario contesto dell'*ipse*, è qualcuno che, in una ermeneutica alla seconda potenza, può anche assumere il volto dell'agostiniano «intimior in-

---

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, éd. du Seuil, Paris 1989; trad. it., Jaca Book, Milano 1993.

timo meo»<sup>7</sup>.

Nell'interpretare questa terza modalità del *come* siamo andati oltre Ricoeur, ci siamo rifatti alla fecondità della categoria del *diverso*, così come appare nel *Sofista* platonico (259 e): l'intreccio di identico e diverso è costitutivo del pensiero come della realtà, anche nel suo consistere ideale. In un volume di qualche anno fa abbiamo chiamato questa presenza dell'altro in noi con l'espressione *estraneità interiore*, una interiore differenza in cui si realizza l'autenticità ontologica ed etica della soggettività umana<sup>8</sup>.

### 3. Il circolo maieutico dell'alterità.

Il discorso che abbiamo fin qui condotto ci induce a ritenere che una concezione adeguata di comunità personalistica presupponga una intersoggettività ove l'altro venga rigorosamente fondato. La fondazione meramente fenomenologica presenta difficoltà che ne limitano la portata sul piano speculativo: la mera presenzialità e il carattere a-personale dell'altro; la fragilità della qualificazione emotiva-simpatetica del rapporto interpersonale, sia nella solidarietà dinamica della lotta (il gruppo in fusione), sia nell'abbandono alle suggestioni della simpatia. L'ermeneutica del sé, che è in fondo una fenomenologia che infrange il divieto di superare la neutralità attraverso l'interpretazione, sembra invece offrire una maggiore possibilità di portare innanzi il discorso. Ciò può avvenire approfondendo il significato speculativo implicito nel «paradosso di una alterità costitutiva di se stessi» (1) e ciò mediante un'attenta considerazione di un «circolo maieutico» che si instaura nei rapporti interpersonali.

L'espressione «circolo maieutico» vuole indicare una reciprocità in funzione di un riconoscimento dell'altro congiunto ad un autoriconoscimento. Il rapporto con l'altro ha carattere maieutico appunto perché aiuta nel conoscere se stessi e poiché questa funzione esplicatrice è reciproca, noi nei confronti degli altri e gli altri in confronto di noi, per questo possiamo parlare di «circolo». L'esperienza comunitaria si rivela quindi, almeno intenzionalmente e spesso effettivamente, una paideia nel senso ampio del termine. Perché ciò

<sup>7</sup> Augustinus, *Confessiones*, III, 6, 11.

<sup>8</sup> Cfr. A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma 1989.

avvenga occorre tuttavia presupporre una particolare concezione del soggetto umano, della persona in cui viva il paradosso accennato, ossia che l'altro sia costitutivo di noi stessi, che la soggettività sia segnata da una differenza interiore, da una presenza che ci fonda. Dal semplice referto fenomenologico si dovrebbe passare quindi ad una interpretazione ontologica la cui argomentazione sia situata in un contesto, in ultima istanza, etico. Per introdurci nel discorso potremmo ricordare l'Agostino appena uscito dall'adolescenza, descritto nel IV libro delle *Confessiones* quando, di fronte alla morte dell'amico diventa una grande questione, un radicale interrogativo per se stesso (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*, IV, 4, 9). L'altro, l'altro venuto meno, lascia un vuoto in cui si incrina la continuità psicologica e prammatica di Agostino fino al dubbio sul senso di se stesso. Quel se stesso che diventa *magna quaestio* è l'*ipse* di cui parla Ricoeur, ma è allo stesso tempo l'*idem*, la consapevolezza del proprio permanere, della propria identità resa acuta dall'aprirsi drammatico dell'interrogativo sul senso globale e finale dell'esistenza, identità affermata dolorosamente nel momento in cui si rischia di perderne il senso.

La distinzione di Ricoeur tra l'*ipse* e l'*idem* tende, nell'episodio autobiografico di Agostino, ad annullarsi: sia la fragile continuità, sia la forte identità sono travolte da una problematizzazione radicale; ma una diversa distinzione si instaura e più ricca di significato ontologico, quella tra dimensione psicologico-prammatica della soggettività e la coscienza che pone la domanda di senso e che, nel porla, pone se stessa al di qua del domandare. Lo smarrimento è psicologico e prammatico, ma l'identità ontologica si impone come il luogo in cui il Grande interrogativo e lo smarrimento radicale si configurano. L'uomo, osservava Pascal, è più forte dell'evento naturale che lo uccide perché sa di morire<sup>9</sup>. Questa condizione asimmetrica, questa sproporzione costitutiva messa in drammatica evidenza dalla situazione limite illustrata da Agostino, esalta la presenza dell'altro nella presa di coscienza di sé: una maieutica dolorosa, ma che, in differenti contesti, può delinearsi come un giocoso riconoscimento. La presenza dell'altro può essere un invito alla condivisione, un orizzonte di speranza, è in ogni caso un termine su cui misurarsi, nella solitudine più disperante come nell'esaltante pienezza

---

<sup>9</sup> Cfr. Pascal, *Pensées*, 264 (ed. Chevalier).

di un'esperienza di comunione. Potremmo anche ricordare un celebre passo dell'*Alcibiade primo* ove la maieutica dell'incontro si situa in un contesto di amicizia, virtù ed intelligenza:

«Se l'occhio vuol vedere se stesso deve guardare in un altro occhio, in quella zona dove si trova la virtù dell'occhio: tale è la vista. Se l'anima vuol conoscere se stessa, deve guardare in un'altra anima e precisamente in quella zona di essa nella quale si genera la virtù dell'anima, l'intelligenza (133 b)».

Il circolo maieutico dell'alterità, in Agostino, è posto in stato di emergenza, in Lévinas è teso fino a spezzarsi: il rapporto con l'altro è senza ritorno. Vorremmo tuttavia brevemente indicare una via di superamento che partendo da Lévinas vada oltre Lévinas, e nel senso del nostro discorso. Si tratta di un'estensione del tema del «volto» in direzione della positività e del dialogo. Il volto è uno *status*, un modo di essere permanente, una nota costante della condizione umana, ma tuttavia non è un dato accessibile all'osservazione quotidiana, non viene colto nel commercio usuale della prassi. È un nucleo di senso, un eidos riposto che richiede uno sguardo fenomenologicamente avvertito. Per questo suo carattere il volto si rivela nell'istante. Il volto appare in uno squarcio del tempo comune, in un istante privilegiato ove si dissolvono le difese, le maschere, le forme spendibili nel mondo dei rapporti pratici, dei progetti, dei programmi. Ma l'attimo, luogo temporale del volto senza tempo, è anche luogo della «gloria» dell'Esistere nell'essere, manifestazione di ciò che eccede. La «nudità» del volto è, per Lévinas, un «intirizzare nella vergogna», ma potrebbe anche essere donazione libera da ogni orpello, autenticità senza menzogna, disponibilità ed accoglienza. Ci sembra che il volto possa avere due faccie, che possa essere rivelativo di due diverse autenticità. Vi è un «volto» dell'uomo radicalmente autentico nella trasfigurazione del quotidiano, nella liberazione di quel raggio di infinito di cui è portatore. È questo volto positivo che permette la comunicazione e, al limite, la comunione, che ristabilisce la circolarità del processo dialogico e paidetico. Anzi più precisamente, è la compresenza dei due aspetti che rende fecondo il dialogo tra soggettività complesse in una comunità complessa. Questo allargamento della nozione di volto alla sfera di ogni autenticità del soggetto, permette inoltre di superare l'isolamento neumenico dei membri del «regno dei fini» kantiano e

instaurare, all'interno di questo «regno» una reciprocità di relazioni interpersonali, comunitarie.

Potremmo concludere questa parte della relazione osservando come il circolo maieutico che investe la dinamica del dialogo e costituisce l'interna struttura di una società di persone, sotto l'intreccio di relazioni conoscitive, manifesti una chiara componente etica: apre orizzonti di libere opzioni, coinvolge in personali responsabilità, rivela l'intima tensione costitutiva tra il senso globale dell'esistenza e l'esperienza del limite. Il circolo maieutico delineato è coestensivo all'esperienza morale. In questo orizzonte acquista una nuova espressione e un diverso vigore la dottrina kantiana del rispetto, in parallelo con una più chiara nozione di persona: la «differenza interiore», la sua asimmetria, il riconoscimento di sé nell'apertura sull'altro, la reciprocità delle coscienze. L'ambiguità della morale della simpatia può quindi essere superata nel senso di un'etica del rispetto, rinnovata attraverso una concezione della persona meno formale di quella kantiana. Potrà sembrare che, nell'economia della relazione, lo spazio riservato alla fondazione e all'esercizio del rapporto intersoggettivo sia stato troppo ampio, ma è solo chiarendo gli elementi teorici del problema che possiamo cogliere i termini per una adeguata impostazione del discorso. Abbiamo esplorato posizioni limite dal «gruppo in fusione» di Sartre all'insuperabile solitudine etica di Lévinas per poterle rileggere tenendo conto di una singolare esperienza di Agostino e di una recente prospettiva di Paul Ricoeur. Sulle tracce di Ricoeur, ma oltre il suo arresto alle soglie dell'ontologia, siamo giunti a riconoscere come l'intersoggettività si precisi quale intenzionale o reale comunità personalistica qualora la nozione di soggetto, sottesa al discorso, si qualifichi come soggettività complessa perché segnata da una interiore differenza, come interiorità coinvolta in un rapporto intersoggettivo che agisce quale circolo maieutico. All'interno di questo quadro possiamo articolare ora un discorso più ravvicinato sulla «comunità personalistica».

#### *4. La condizione storica della comunità persona.*

Abbiamo iniziato delineando la tale comunità (personalistica) come si configura nel personalismo più specifico, quello di Emma-

nel Mounier. Possiamo ora chiederci quali problemi aprano le considerazioni fatte nell'accennato contesto della comunità personalistica. La fondazione dell'altro e quindi degli altri ha rivelato alcune incertezze, alcuni possibili travisamenti, siamo giunti successivamente ad individuare un'ipotesi di fondazione nel contesto di una realtà complessa in cui non è facile segnare precise articolazioni. Potremmo tradurre queste esitazioni teoretiche in un interrogativo: la comunità personalistica costituisce una reale possibilità o è da relegare nei pallidi cieli dell'utopia? Emmanuel Mounier pone questa stessa questione in una forma provocatoria, come era nel suo stile culturale e morale, quando afferma che la società personalistica integralmente realizzata finirebbe per dar vita alla peggiore delle dittature, quella spirituale. Consideriamo, comunque, più da vicino il problema.

L'intersoggettività personalistica che, nelle pagine precedenti, abbiamo cercato di giustificare, si fonda su una estensione della dottrina kantiana del rispetto in direzione di una dimensione interiore che dal formalismo conduca alla concretezza contenutistica della persona. Questa operazione speculativa però sembra accentuare la collocazione della comunità (personalistica) a livello ideale, irenico e approfondire così la sua distanza dalla dimensione storica che è ordinariamente conflittuale. Il rispetto è un valore naturalmente rivolto alla limitazione di un intervento, porta all'arrestarsi dell'azione di fronte alla dignità della persona; la storia invece sembra non poter prescindere dall'azione, dalla lotta, dalla contrapposizione dialettica. Il rispetto è come ripiegato sull'interiorità, la storia al contrario narra una vicenda a partire dalle manifestazioni esteriori dell'agire umano. Ci si potrebbe togliere dall'imbarazzo dicendo che la comunità personalistica non ha carattere costitutivo, ma è un costante ideale regolativo, un punto di riferimento verso cui indirizzare un continuo sforzo di adeguazione. Si tratta di una considerazione fondata, ma ciò non dispensa da un approfondimento che porti a chiarire modalità e condizioni sottostando alle quali la regola ideale diventi operativa sul terreno determinato dell'esperienza storica.

La nozione di soggetto personale e la sua complessità che è differenza interiore giustificano (nel senso che ne spiegano l'effettiva possibilità) sia la tensione del rispetto verso i recessi interiori della coscienza, sia la intenzionalità conflittuale che caratterizza l'impatto

dell'uomo con il mondo sociale e storico. Si tratta di due dimensioni, di due piani la cui composizione non ha alcuna garanzia, anzi vi sono ragioni per escluderla. La persona, infatti, e con essa la comunità-persona, non si realizzano mai pienamente nella dimensione storica (di qui la ricordata preoccupazione di Mounier che il personalismo al potere non finisca per essere la peggiore delle dittature). La comunità di persone, la città personalistica incide tuttavia nella storia e non solo con la forza profetica dell'utopia, ma contribuendo a modificare atteggiamenti particolari in particolari contesti cosmopolitici. Cercheremo di chiarire con riferimenti concreti queste affermazioni.

Il conflitto e la lotta compromettono e spesso annullano il rispetto per la persona. Si può tuttavia affermare che l'idea di una comunità ideale in cui la persona trovi la propria realizzazione, non viene meno anche in chi è impegnato nella lotta. Così almeno sembra accadere in molti casi. La conflittualità, infatti, non è un *primum*, un dato originario, essa si determina come azione diretta a reintegrare uno *status* che si ritiene compromesso dall'azione altrui. L'avvertimento di una condizione ideale compromessa convive quindi con una situazione di conflitto. Si può dire, in tal modo, che l'avvertimento della dignità personale sia una delle concause del conflitto stesso, per quanto il conflitto ne sia la drammatica negazione. Si cerca infatti di giustificare moralmente la lotta con argomentazioni che possono essere pretestuose e sulla base di valutazioni anche errate, ma è sempre in nome di una pienezza di umanità, degna perciò di rispetto, che si passa alla lotta. È uno strano e, al limite, tragico aspetto della condizione umana che rinvia ad una concezione dell'uomo in cui non tutto ciò che è umano è persona, ma che dall'elemento personale non può mai completamente prescindere, anche nei momenti più opachi e torbidi della sua esperienza.

Rispetto della persona e conflittualità tra persone si contraddicono eppure convivono, manifestazione patologica di una dualità, di una sproporzione, di una asimmetria. Ciò che è importante constatare è che tra i due termini intercorre una connessione di fatto, connessione che a fatica si può rintracciare nella tensione della lotta, ma che paradossalmente la alimenta e la maschera di idealità. Ed è ugualmente importante mettere in luce alcune conseguenze pratiche che ne possono derivare. Ciò è rilevante per l'interrogativo che ci eravamo posti, ossia se l'ideale proposizione di una comunità per-

sonalistica abbia o no una efficacia che vada al di là della funzione regolativa e si esprima in atteggiamenti particolari, rilevanti sul terreno storico. La consapevolezza di una ideale società personalistica, ove il rispetto abbia il primato, contribuisce, ad esempio, a rendere più umana la lotta, a fissare delle regole, a sottoporla quindi a misura. La disciplina della violenza porta inoltre ad aprire il discorso sul rapporto violenza-non violenza.

La fondazione dell'altro come persona, tema su cui ci siamo a lungo soffermati, è la chiave di lettura del discorso che stiamo conducendo ora: l'altro è la realtà a cui ci si apre in un circolo virtuoso di reciproca esplicitazione, l'altro tuttavia, se colto al livello meramente orizzontale di un referto fenomenologico a base emotiva può suscitare simpatia ma anche, e spesso, esasperata e passionale contrapposizione. Si giunge così al conflitto.

Il rispetto e il conflitto sono entrambi espressioni di alterità, ma il rispetto come si è notato precede speculativamente. Se il *primum* fosse la lotta ci troveremmo rinserrati entro una esaustiva dialettica storicistica in cui la persona verrebbe meno in una esperienza comunitaria per eccesso o si abbrutirebbe nel confronto uomo contro uomo<sup>10</sup>.

Il primato speculativo del rispetto spiega perché, nell'orizzonte della coscienza, pur nel pieno della lotta, l'idea di una società-persona rimanga come una condizione di possibile esistenza da riconquistare al termine del conflitto. Ciò spiega e giustifica l'opportunità, anzi la necessità di limitare la violenza, di sottoporre ad una regola il suo uso anche in tempi di conflitto, di usare la ragionevolezza pur nel prorompere dell'irrazionalità. Limitare, correggere, disciplinare in vista di un valore temporaneamente travolto, ma che ha una dignità morale più antica e più alta del conflitto in atto.

La comunità personalistica, società dell'amicizia e non della violenza, non è quindi semplicemente un ideale regolativo ma è consapevolezza e contrastato criterio, all'interno della società storica conflittuale; non semplice utopia ma presenza che sconvolge la dinamica orizzontale della dialettica storica, limita talvolta la violenza, turba la lotta con la tentazione della nostalgia. Giunge ad anticipare nell'attesa un'esperienza di composizione, di rasserenamento, di

---

<sup>10</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Simpatia e rispetto*, in *Studi di fenomenologia*, a cura di C. Liberati e M. Cristaldi, Sortino editore, Messina 1979, pp. 340-377.

pace, di simpatia ed amicizia. Come la città di Dio di Agostino, essa vive all'interno della città terrena, ne evidenzia le ombre, suscita in essa differite speranze.

Nell'ambito di queste considerazioni rientra anche la giustificazione della non violenza su basi diverse da quelle proprie del discorso moralistico a base emotiva. Il riconoscere che la violenza è la drammatizzazione di un risentimento che, in ultima istanza, rinvia ad un equilibrio perduto, mantiene sullo sfondo l'idea di una comunità ove la violenza non ha più ragione di essere praticata. La violenza appare in tal modo problematicamente connessa al rispetto, ciò toglie alla violenza un fondamento autonomo, la pone sul terreno degli incidenti che punteggiano lo scorrere prammatico dell'esperienza storica. Il movimento della non violenza può ricevere in tal modo una diversa configurazione. Dall'anatema emotivo e moralistico si potrebbe passare all'individuazione di percorsi politici diversi. Gli organismi internazionali e l'attività diplomatica presuppongono un livello ideale di comunità cui fare riferimento. L'interpretazione stessa della violenza come un frutto passionale ed irrazionale dell'idea permette una impostazione del discorso diversa dalla diretta contrapposizione pura e semplice. La comunità personalistica, pur nella sua valenza utopica, condiziona e giustifica l'ordinamento internazionale e soprattutto gli interventi per ristabilirlo a livello diplomatico, non-violento.

## 5. *Conclusione.*

I due termini del titolo «intersoggettività» e «comunità personalistica», esprimono due diverse direzioni di indagine con accentuazione del tema conoscitivo la prima, esistenziale, intenzionalmente etico-politico-religiosa la seconda. La naturale connessione e, al limite, sovrapposizione dei due termini ha costituito il filo conduttore del discorso fin qui condotto.

Nel tentare una qualche conclusione, ci sembra di poter dire che la comunità personalistica che ha costituito «la certitude de notre jeunesse» (l'espressione è di E. Mounier) pare collocarsi sul prevalente piano di un progetto ideale; un «sogno finito», quindi? Non proprio. Certo che le modeste considerazioni pratiche che abbiamo suggerito, sono lontane dalla intensità spirituale della comunità

personalistica e dalle speranze che hanno animato la generazione che Mounier difende nella celebre prefazione a *Révolution personaliste et communautaire*. Eppure anche oggi vi sono giovani e meno giovani che trovano in quegli ideali la forza di resistere alla irrazionalità presente nell'esistenza, e in questa resistenza celebrare la gratuità del dono e la gioia dell'agape.

Da un lato quindi una chiara, spregiudicata consapevolezza delle dinamiche della vita associata, senza assolutizzarle ma anche senza mai prescindere da esse, in un atteggiamento che potremmo chiamare «pessimismo metodico», dall'altro una virile decisione di andare avanti, di procedere comunque «sin otra luz y guia se no la que en el coraçon ardia (S. Juan de la Cruz, *Noche oscura, Canciones del alma*, 3, 4-5)».