

VIRGILIO MELCHIORRE

## MOUNIER. PER UN'ONTOLOGIA DELLA PERSONA

Nel centenario dalla nascita di E. Mounier, si è tornati a riflettere per diversi lati e da diversi luoghi sulla figura e sull'opera del fondatore di «Esprit». In Italia abbiamo registrato diversi convegni, alcuni rimarchevoli per ricchezza d'interventi e di partecipazioni<sup>1</sup>. Ma, alla fine, non sono mancati motivi di amarezza. Non sembra infatti che queste iniziative abbiano suscitato un qualche interesse di là dagli ambienti segnati da un'ispirazione propriamente cristiana. Abbiamo poi sentito con particolare sofferenza il lamento di Guy Coq che in un recente convegno denunciava l'indifferenza con cui il nome di Mounier passa nella memoria della cultura francese<sup>2</sup>.

Quali possono essere le ragioni di questa indifferenza o di questa rimozione?

### 1. *Ricerca di un metodo*

Le risposte possono essere diverse, ognuna con una sua parte di verità. Certo, sullo sfondo resta pur sempre la distanza e il sospetto che la cultura di marca "laica" suole esercitare nei riguardi delle filosofie in qualche modo legate alla tradizione cristiana. Ma da questo lato ci verrebbe solo

---

<sup>1</sup> Va segnalato in particolare il convegno organizzato a Roma presso l'Ateneo salesiano, con un'ampia partecipazione di relazioni e di testimonianze, raccolte poi in due corposi volumi dal titolo *E. Mounier, Persona e umanesimo relazionale*, LAS, Roma 2005.

<sup>2</sup> G. Coq, *Actualité de la pensée de E. Mounier*, in *E. Mounier, Persona e umanesimo*, II, p. 67.

una risposta alquanto generica e, a sua volta, meritevole di qualche sospetto. Occorrono risposte più pertinenti e storicamente più circostanziate. Forse potrebbe soccorrerci quanto ebbe a dire Ricoeur nel corso di una relazione del 1982, dal titolo quanto mai emblematico: *Muore il personalismo, ritorna la persona*<sup>3</sup>. La tesi di Ricoeur è nota: il personalismo enunciato da Mounier si era formato in una stagione culturale dominata dall'esistenzialismo e dal marxismo, due movimenti di pensiero che il fondatore di «Esprit» considerava termini di una sintesi duratura e verso i quali non era stato tanto competitivo da vincere in concetti. La perdita dell'esistenzialismo e del marxismo, messi in mora dalle correnti segnate in senso strutturalista e nichilistico, doveva dunque segnare il tramonto dello stesso personalismo così com'era stato delineato da Mounier<sup>4</sup>.

Questa risposta può valere solo in parte, se pensiamo che l'impianto teorico da cui muoveva Mounier era – e lo vedremo meglio in seguito – di ben altra provenienza<sup>5</sup>. Si deve inoltre anche osservare – come ha fatto É. Borne criticando la tesi di Ricoeur – che la *querelle* sollevata da Mounier verso marxismo ed esistenzialismo “supera la congiuntura particolare ed ha valore di attualità, costituendo addirittura una costante nel tempo”<sup>6</sup>. Forse però la riserva di Ricoeur può valere in un senso diverso o parallelo a quello formulato dal suo autore. Si può infatti notare che, nelle parti di certo esistenzialismo e nelle stesse attese che dall'inizio aveva animato il movimento marxista, correva la ricerca di un nuovo umanesimo: la stessa tensione da cui era animato il movimento «Esprit». E dunque, se è vero che una temperie culturale di senso inverso avrebbe poi oscurato le attese umanistiche tanto dell'esistenzialismo quanto del marxismo, è anche vero che in questo declino doveva cadere anche quel pensiero che, a fronte dell'esistenzialismo e del marxismo, aveva con Mounier tentato la via di un nuovo umanesimo. Questo rilievo implica però una considerazione che va ben oltre il caso di questo o quel movimento culturale: indica piuttosto la linea

---

<sup>3</sup> P. RICOEUR, *Meurt le personalisme, revient la personne*, «Esprit» 1 (1983), pp. 113-119, Relazione svolta nel 1982, nel corso del Convegno dell'Associazione Amici di E. Mounier per il cinquantenario di «Esprit». Questo testo ha poi dato l'avvio a un successivo intervento ricoeuriano sul concetto di persona, *Approches de la personne* (1990). Citerò i due testi dalla tr. it. di I. BERTOLETTI nel volume P. RICOEUR, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997.

<sup>4</sup> Cfr. in RICOEUR, *La persona: Muore il personalismo, ritorna la persona*, pp. 21-25; *Della persona*, p. 37.

<sup>5</sup> Ha giustamente insistito su questo punto A. LAMACCHIA, con particolare riferimento al marxismo, in *Mounier. Personalismo comunitario e filosofia dell'esistenza*, Levante, Bari 1993, pp. 103 ss.

<sup>6</sup> É. BORNE, *Ideologie antipersonaliste*, in *Persona e personalismi*, a c. di A. PAVAN, ed. Dehoniane, Napoli 1987, p. 401.

cadente di un'intera civiltà, riversa ormai su se stessa, senza più slanci verso un credibile futuro.

Quanto poi all'obsolescenza del personalismo mounieriano doveva anche pesare, e all'interno della stessa cultura cristiana, una lettura impropria del suo dettato. La morte precoce di Mounier aveva arrestato quella ricerca di sistematizzazioni concettuali che il fondatore di «Esprit» aveva avviato e poi sospeso con l'imponente ricerca del *Trattato del carattere*<sup>7</sup>. D'altra parte lo stesso Mounier non si era, sin dall'inizio, palesemente ritratto da ogni assetto sistematico, non aveva continuato a dichiarare l'indefinibilità della stessa idea di persona? Così, in un senso e nell'altro, sembravano esserci buoni argomenti per rimuovere la serietà del pensiero mounieriano, se non per contestarne addirittura lo stesso metodo. Da diverse parti si finì dunque per negare a Mounier persino una vera e propria attitudine filosofica: la sua figura poteva infine ridursi a quella di un moralista ispirato ma privo di rigore speculativo<sup>8</sup> o a quella di un "profeta" teoreticamente disarmato<sup>9</sup>. Anche nel campo più prossimo al personalismo, soprattutto in Italia, non mancarono alcune riserve di fondo. Ricordiamo, ad esempio, L. Stefanini che, nel pensiero di Mounier, rilevava appunto una mancanza di controllo quanto alla questione dei principi<sup>10</sup>. Rilievi di questo genere non sono mancati neppure ad una più meditata distanza. Ad esempio, richiamandosi a Ricoeur G. Goisis ha potuto scrivere che il fondatore di «Esprit» procede a suo modo per territori sovente inesplorati, talora senza adeguate "garanzie" argomentative, non sempre sostenuto da una compiuta meditazione. L'impresa teorica di Mounier sarebbe, in definitiva, restata nei modi di un certo "esigenzialismo" speculativo<sup>11</sup>. Se si dovesse

---

<sup>7</sup> J.M. DOMENACH ha parlato in questo senso di un'ontologia incompiuta per mancanza di tempo (cfr. *Emmanuel Mounier*, Seuil, Paris 1972, p. 77; tr. it. di N. BOMBACI e A. LAMACCHIA, Ecumenica, Bari 1996, p. 93).

<sup>8</sup> Così, ad esempio, F. VALENTINI in *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958, pp. 239, 253 ss., e R. PIERCE, *Contemporary French Political Thought*, London 1966, pp. 49-66.

<sup>9</sup> Cfr. N. ZAZA, *Etude critique de la notion d'engagement chez Emmanuel Mounier*, Droz, Genève 1995.

<sup>10</sup> L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952, p. 6. Al seguito della posizione di Stefanini si affiancò anche il saggio di A. RIGOBELLO, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Bocca, Roma 1955, dove viene negato decisamente che lo statuto dell'autonomia personale trovi in Mounier un saldo "presidio metafisico" (p. 49).

<sup>11</sup> G. GOISIS, *Mounier e il labirinto personalista*, ed. Helvetia, Venezia 1988, pp. 275-277. Con termini simili, ma con una articolazione più sofferta e volta a valorizzare il dettato mounieriano, Goisis si è espresso nel volume scritto insieme a L. BIAGI, *Mounier fra impegno e profezia*, Gregoriana, Padova 1990, cfr. pp. 395-399. Goisis è peraltro ritornato recentemente a Mounier, sottolineandone la valenza critica nel corpo stesso della cristianità (*Mounier, un cristiano critico*, in *E. Mounier, Persona e umanesimo*, pp. 201-213).

concludere in tal senso, quale valore avrebbero allora le grandi tesi enunciate da Mounier, quelle che parlano della persona come trascendenza e quindi come vocazione, quelle che colgono nella persona un destino essenzialmente comunitario? Il “profeta” della rivoluzione personalistica e comunitaria, sarebbe in definitiva da consegnare nelle nebbie dell’inconsistenza ontologica.

Ho già cercato, per diversi aspetti e in diverse occasioni, di contestare una conclusione del genere<sup>12</sup>, ma ritengo che il discorso richieda un approfondimento ulteriore e muovendo da due considerazioni ermeneutiche. Si può e si deve consentire con quanto ebbe a dire Ricoeur notando che il contributo filosofico di Mounier non va cercato in una elaborazione organicamente rivolta alle questioni fondative, bensì nel modo “di fornire ai filosofi di professione una *matrice filosofica*, di proporre loro alcune tonalità, alcuni moduli teoretici e pratici capaci di una o più filosofie, di una o più sistematizzazioni filosofiche”<sup>13</sup>. Una *matrice* ovvero l’elaborazione di alcune linee, essenziali e aperte ad un tempo, quanto all’essere dell’uomo come persona. Si deve però aggiungere che queste linee trovano via via la loro unità di fondo – ed è per questo che diventano *matrice* – nel confronto con le linee portanti del pensiero contemporaneo, dell’esistenzialismo in particolare. È da questo lato che Mounier *mette in opera* una propria riserva fondativa, un’ontologia prima: possiamo coglierla, non certo nella forma di un’elaborazione organica, bensì negli interstizi del dibattito, nell’impensato delle proprie risposte. La mia seconda considerazione ermeneutica si eserciterà appunto in tal senso.

## 2. *La verità inesatta*

In questa direzione occorre però un passo preliminare nella linea del metodo esibita da Mounier proprio a riguardo della cosiddetta indefinibilità della persona: occorre liberare questa posizione dal sospetto che la decodifica nel modo di una debolezza o di un’impotenza fondativa<sup>14</sup>. Certo, all’i-

---

<sup>12</sup> Mi permetto di ricordare in particolare tre miei scritti: *Il metodo di Mounier*, Feltrinelli, Milano 1960; *L’interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 3-4 (1961), poi in *La coscienza utopica*, Vita e Pensiero, Milano 1970; *Linee di fondazione del concetto di persona*, in *Mounier trent’anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 1981, poi in *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987 e 1991.

<sup>13</sup> P. RICOEUR, *Une philosophie personaliste*, «Esprit», 12 (1950), p. 863.

<sup>14</sup> Ho ricordato sopra alcune riserve che, per quanto discutibili, sono comunque emerse nell’ambito di rispettabili contesti scientifici. È peraltro da rilevare che, nell’ambito di una pubblicistica d’opinione, il “sospetto” al quale ci stiamo riferendo è stato talora ali-

nizio del discorso sull'uomo, Mounier afferma decisamente che della persona non può darsi una "vera definizione", come potrebbe evincersi dall'esperienza di una sostanza<sup>15</sup>. E, anche alla fine, un anno prima della sua morte, ripeterà che l'esperienza della vita personale introduce nella cognizione delle strutture essenziali un principio d'imprevedibilità e dunque l'impossibilità di una sistemazione definitiva<sup>16</sup>. Ma sbaglieremmo se volessimo ravvisare in questi asserti una debolezza di metodo o di serietà speculativa. Va, infatti, tenuto in conto quanto Mounier dice in parallelo e nella stessa pagina notando che "è necessario un certo ordine nei pensieri: concetti, logica, schemi sintetici non sono solamente utili a fissare e a comunicare un pensiero, che senza di essi si dissolverebbe in intuizioni opache e solitarie; ma servono a scavare queste intuizioni nelle loro profondità"<sup>17</sup>. Analogamente, in una relazione del 1948, Mounier era entrato esplicitamente nel merito dei rifiuti, rivendicando un proprio esercizio sistematico, una propria passione per l'unità dei pensieri. D'altra parte, riconosceva che, ove si cercasse la dignità della filosofia solo in forza di una struttura sistematica, il personalismo doveva, certo, apparire come "una tendenza imprecisa, una nebulosa di ricerche [...] una sorta di diletterismo che, senza confondersi con il giornalismo e per non ridursi a opinione, si situerebbe di qua dal rigore". Ma, nella sua prospettiva, una critica del genere restava fuori della condizione riflessiva del personalismo, che per suo

---

mentato anche da un pregiudizio ideologico: il dialogo che Mounier tentava di promuovere verso il fronte della cultura marxista non poteva che preoccupare certo cattolicesimo di matrice borghese e, da questo lato, persino le gerarchie ecclesiastiche. La cosa è d'altronde ampiamente documentata dallo stesso carteggio di Mounier, in particolare da quello intercorso con J. Maritain. Va ripercorsa in tal senso l'ultima parte del IV vol. delle *Œuvres, Mounier et sa génération*, Seuil, Paris 1963, pp. 409 ss.; tr. it. di F. MAZZARIOL, *Lettere e diari*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1981. Ma in particolare la raccolta curata da J. Petit, J. MARITAIN - E. MOUNIER, *Correspondance (1929-39)*, Desclée de Brouwer - Seuil, Paris 1973; tr. it. *Corrispondenza*, Morcelliana, Brescia 1976. Una recente documentata guida sulle traversie dell'itinerario mounieriano è, a questo riguardo, l'ampio studio di N. BOMBACI, *Una vita, una testimonianza. Emmanuel Mounier*, A. Siciliano, Messina 1999.

<sup>15</sup> *Manifeste au service du personalisme* (1936, d'ora in poi *Manifeste*), in *Œuvres*, I, Seuil, Paris 1961, p. 523; tr. it. di A. LAMACCHIA, *Manifesto al servizio del personalismo* (d'ora in poi: *Manifesto*, Eumenica, Bari 1975, p. 66).

<sup>16</sup> *Le Personalisme* [1949], in *Œuvres*, III, Seuil, Paris 1962, pp. 429-430; tr. it. a c. di G. CAMPANINI e M. PESENTI, *Il Personalismo*, Ave, Roma 2004, p. 28.

<sup>17</sup> *Ibidem*. Per questo Mounier aggiunge che il personalismo è "une philosophie, et non pas seulement une attitude". Si noti come, nel suo ultimo anno, Mounier sia tornato a sottolineare l'importanza dell'astrazione: "pericolosa, ma necessaria svolta di ogni anticipazione umana [...] all'origine di tutti i grandi periodi di pensiero, d'arte e di fede" (*Albert Camus ou l'appel des humiliés*, in *Œuvres*, IV, Seuil, Paris 1963, pp. 354-355).

conto procedeva consapevolmente per concetti e tensioni sistematiche. Il punto era un altro. Si trattava di avvertire, ad un tempo, che l'esperienza della persona eccede pur sempre ogni "sistemazione formale": la tensione ad un sapere assoluto, implicita proprio in ogni tensione sistematica, all'incrocio con una coscienza separata, finita, deve rendere inevitabilmente provvisorio qualunque assetto concettuale<sup>18</sup>.

La lettura di questa ambivalenza non porta all'abbandono del rigore concettuale e neppure si risolve in una "logica del sentimento": esige piuttosto che sia delineato uno statuto dialettico dell'*intelligenza*, fra concettualità ed esperienza, fra esplicazione e disvelamento intuitivo<sup>19</sup>. Esige prima ancora una visione della filosofia, intesa nel modo di un pensare partecipativo, esistenzialmente coinvolto. "Bisogna sbarazzarsi – scrive Mounier e sulla scorta di P. Landsberg – del pregiudizio secondo cui la volontà di rimanere al di fuori dell'oggetto sia sempre favorevole alla conoscenza. Salvo il caso della conoscenza per segni, che è specialmente quella della scienza, la conoscenza è, al contrario, legata in un'intima partecipazione del conoscere alla vita dell'oggetto"<sup>20</sup>. Altra volta – e in questo caso con un chiaro riferimento a Kierkegaard – Mounier parla del filosofo come di un "pensatore soggettivo" che, come tale, non è però separato dalla dura obiettività: semplicemente non è uno "spettatore", vive piuttosto in una relazione dialettica, accompagnando la gioia degli occhi con quella del cuore, la distanza dell'obiettivazione con l'intimità della partecipazione<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> *Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste* (d'ora in poi *Tâches*), «Esprit», 150 (1948), relazione tenuta al Congresso Esprit del luglio 1948, pp. 685-686; tr. it. di A. LAMACCHIA in E. MOUNIER, *Personalismo e cristianesimo*, Ecumenica, Bari 1992, pp. 143-144.

<sup>19</sup> Cfr. *Introduction aux Existentialismes* (1947, d'ora in poi *Introduction*), in *Œuvres*, III, p. 86; tr. it. di A. LAMACCHIA, *Gli esistenzialismi*, Ecumenica, Bari 1981, p. 33. C. Nanni ha giustamente parlato a questo riguardo d'un incrocio fra *esprit de géometrie* ed *esprit de finesse* (E. Mounier: il "Trattato del carattere", in E. Mounier, *Persona e umanesimo*, II, p. 258). Sul carattere dialettico e sulla "liquidità" della logica mounieriana ha particolarmente insistito, e con molta pertinenza, G. LIMONE, *Tempo della persona e sapienza del possibile. Valori, politica, diritto in E. Mounier*, vol. I, Ed. Scientifiche, Napoli 1988. Cfr. in particolare pp. 108, 267 ss., 271 ss.

<sup>20</sup> *Introduction*, pp. 85-86; tr. cit., p. 32. Al testo di Mounier potremmo affiancare quanto Landsberg scriveva su «Esprit» nel 1934: "La personne est une activité produisant perpétuellement un sens en coopération et en lutte constante avec le destin intérieur, provenant des profondeurs de l'hérédité, et avec la pression du milieu: ma de telle sorte que ce n'est que dans leur rencontre que le destin devient destin, que le milieu devient milieu" (ora in P.L. LANDSBERG, *Problèmes du personalisme*, Seuil, Paris 1952, p. 15). Il richiamo di Mounier a Landsberg, come vedremo meglio in seguito, è molto indicativo: siamo infatti nell'orizzonte della fenomenologia.

<sup>21</sup> *Traité du caractère* (1947, d'ora in poi *Traité*), in *Œuvres*, II, pp. 657-658; tr. it. di

Conoscere, dunque, – e stando al potente *calebour* di Claudel – come *connaître*<sup>22</sup>.

Ma proprio l'insuperabilità di questa partecipazione all'unisono con i processi dell'essere e poi la stessa tensione verso un senso assoluto, mai del tutto catturabile in una prospettiva finita, sono i dati che alla fine spiegano la riserva di Mounier verso sistemazioni concluse. Ci ritorna da questo lato la lezione di Charles Péguy, di cui fa testimonianza uno dei primi e più decisivi scritti di Mounier: il rifiuto appunto del pensiero *tout fait, raide*. Ed è appunto con Péguy che Mounier contesta il pregiudizio per il quale una logica dei pensieri conchiusi, rigidi, sia più scientificamente valida di una logica flessibile: è invece “una logica flessibile, un metodo flessibile, una morale flessibile che persegue, coglie, delinea le sinuosità degli errori e delle deficienze... La rigidità è essenzialmente infedele ed è la flessibilità che è fedele!”<sup>23</sup>. Non è difficile notare come il rifiuto del *tout fait* rinvii all'ideale bergsoniano di un pensiero che via via cerca di adeguare una realtà *se faisant*, un processo mai conchiuso e in qualche modo sempre sorprendente. Ma, di nuovo, va notato che questa opposizione al *tout fait* non mette in gioco l'uso di un pensiero definito, chiaro e distinto. Mounier sa che il rifiuto della ragione chiara e distinta può riposare solo sulla torbida convinzione che la profondità sia l'opposto della chiarezza e che la verità appartenga al solo mondo della passione e della sensibilità. Si tratta solo di avvertire la provvisorietà d'ogni distinzione rispetto alla complessità e al movimento del reale. Si tratta di esercitare una flessibilità che conceda pen-

---

C. MASSA e P. DE BENEDETTI, *Trattato del carattere*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1990<sup>9</sup>, pp. 832-833. Analogamente in *Le Personnalisme* leggiamo che “lo spirito conoscente non è uno specchio neutro”: la verità non è senza spettatore, né tuttavia, senza essere per questo soggettiva, si risolve in uno “spettatore oggettivo”. Il che significa che lo spirito conoscente “è un'esistenza indissolubilmente legata a un corpo e a una storia, chiamata da un proprio destino, impegnata in una situazione concreta con tutti i suoi atti, non esclusi quelli conoscitivi” (pp. 491-492; tr. cit., pp. 111-112). Vale sempre al riguardo la lettura che di questa duplice tensione fece a suo tempo C. MOIX: “Dialettica difficile, che può sembrare esitante e debole, a fronte dell'affermazione categorica, ma che è profondamente cosciente della complessità dell'universo umano. Teoria e pratica sono inseparabili. Da una parte, l'esplorazione delle strutture dell'universo personale, d'altra parte coinvolgimento più diretto con i problemi, i più diversi che si offrono all'esperienza degli uomini: problemi economici, sociali, politici estetici, morali, religiosi” (C. MOIX, *La pensée d'Emmanuel Mounier*, Seuil, Paris 1960, p. 172).

<sup>22</sup> *Traité*, p. 524; tr. cit., p. 666. Così pure in *Introduction*, p. 75; tr. cit., p. 16 e in *Feu la chrétienté*, in *Œuvres*, III, p. 587; tr. it. di R. LAURENZANA, *Cristianità nella storia*, Eucumenica, Bari, 1979, p. 89.

<sup>23</sup> *La pensée de C. Péguy* (1931), in *Œuvres*, I, p. 31. Mounier trae questa citazione dal testo di Péguy, *Note sur M. Bergson*, ed. Gallimard delle *Œuvres complètes*, IX, pp. 53-55.



sieri “su misura”<sup>24</sup>, modellati sulla base di un’“esperienza progressiva”, mai chiusa in se stessa e per se stessa sempre in rinvio<sup>25</sup>.

### 3. Fenomenologia e metafisica

Su queste basi l’esercizio della filosofia è portato a tradursi coerentemente nel modo di una fenomenologia dell’esistenza. Se, infatti, è vero che la realtà dell’umano si rivela solo attraverso un’esperienza progressiva, se ne deve concludere che l’intelligenza della vita personale può esserci data solo per descrizione: possiamo solo descriverla nei suoi modi, nelle sue vie<sup>26</sup>; possiamo coglierla solo nel suo atto, come *movimento di personalizzazione*<sup>27</sup>. A questo proposito, e pensando in particolare alle copiose narrazioni che compongono il *Trattato del carattere*, P. Ricoeur parlerà di una “fenomenologia ermeneutica della persona”<sup>28</sup>. Ma notiamo che per Mounier l’esercizio fenomenologico doveva pur approdare al rilievo di *strutture essenziali, metastoriche*<sup>29</sup>: un obiettivo che, nel *Trattato del carattere*, era riproposto anche per un necessario rinnovamento della scienza psicologica. Anche da questo lato restava il compito di uscire da un mero empirismo per “inventare grandi strutture e grandi funzioni psichiche”<sup>30</sup>. Si direbbe insomma che quanto Ricoeur ha inteso come una fenomenologia ermeneutica della persona corrisponda a una sorta di circolo dialettico: sguardo rivolto al fenomeno per cogliervi le costanti essenziali, le *strutture metastoriche*

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 35.

<sup>25</sup> *Manifeste*, p. 523; tr. cit., p. 66. Cfr. anche *Révolution personaliste et communautaire* (1932-1935, d’ora in poi *Revolution*), in *Œuvres*, I, p. 171; tr. it. di L. FUA, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, Ed. di Comunità, Milano 1955, p. 77 dove leggiamo: “Non condanniamo l’idea chiara; è ancora la miglior garanzia contro il confusionismo e il falso misticismo, e inoltre rende molti servizi allo scienziato e al matematico. Non diciamo che l’idea chiara è l’idea superficiale. Nella maggior parte dei casi, senza dubbio. Ma può sprigionarsi a una certa profondità e la si trova a tutti i livelli: la sua chiarezza non è altro che semplificazione, viatico provvisorio fra due ignoranze”.

<sup>26</sup> *Manifeste*, p. 524; tr. cit., p. 66.

<sup>27</sup> *Le Personnalisme*, p. 431; tr. cit., p. 30.

<sup>28</sup> Così in *Approches de la personne*, ma già in *Muore il personalismo, ritorna la persona*, aveva intesa l’eredità mounieriana nel compito di “mostrare”, non di “dimostrare” (cfr. in *La persona*, pp. 28, 39).

<sup>29</sup> Cfr. *Tâches actuelles*, pp. 688-689; tr. cit. pp. 148-149. Si noti, fra l’altro, come nella conclusione della sua conferenza Mounier torni a difendere l’idea di una “natura” umana che di continuo “trasmette o ricrea una permanenza” (p. 707; tr. cit., pp. 177-178. Cfr. anche *Le Personnalisme*, pp. 429-430; tr. cit., p. 28).

<sup>30</sup> *Traité*, pp. 30-31, cfr. pp. 42 ss.; tr. cit., pp. 54-55, 69 ss.



appunto; ma poi, in seconda battuta, ritorno incessante sul fenomeno per cogliervi le possibili e mai esaurite esplicazioni di quelle strutture. Noterei che il *Trattato del carattere*, di là dalla sua incompletezza dovuta alle contingenze biografiche di Mounier, costituisce per se stesso una evidente testimonianza metodologica, in seconda battuta, della inesausta attenzione verso le possibilità, verso i volti possibili di quelle strutture essenziali. Ma va da sé che questo percorso non potrebbe darsi se non fosse guidato dalle prime intuizioni eidetiche, quelle che come trascendentali sempre ricorrono nel fondo di ogni esperienza: intuizioni che peraltro trovano nuova chiarezza da questo ulteriore esercizio fenomenologico. Penso di poter dire che, se teniamo ben presente l'opportunità di questo circolo ermeneutico, avremo anche risolto l'obiezione che denunciava una contraddizione fra l'asserto dell'indefinibilità della persona e quello che, per altro verso, si attesta sulle condizioni essenziali dell'essere persona. Di queste ultime, che in ogni caso costituiscono le costanti del personalismo mounieriano, ora converrà dire in modo più puntuale.

Sono note le voci sotto cui Mounier raccoglie, a più riprese, le strutture portanti della vita personale: *vocazione, incarnazione, comunione*. Questo triplice rilievo trova la sua evidenza fenomenologicamente primaria nella figura della persona come πρόσωπον, prospettiva: "Quella che porta lo sguardo in avanti, che affronta"<sup>31</sup>. La densità e l'apertura di questa definizione implica una complessità di sensi che emergono proprio dal rilievo della coscienza come essere in prospettiva: prospettiva che è, per un verso, coscienza data pur sempre in situazione, in un corpo, *incarnazione* appunto<sup>32</sup>, che è, per altro, anche centro di raccoglimento, convergenza della visione in un punto di vista, in una singolarità di intenzione e di sintesi. "Tutto avviene – scrive Mounier – come se la mia Persona fosse un centro invisibile a cui tutto si riporta"<sup>33</sup>. La persona, dunque, come movimento di interiorizzazione. E però, se l'essere in prospettiva è ad un tempo *sguardo in avanti, esposizione*, si deve anche dire che il movimento d'interiorizzazione è tale solo in forza di un rapporto ad altro da sé, solo in un'opposta tensione verso l'esteriore: esteriorizzazione, *dépassement*, continua *trascendenza* del dato e perciò anche risposta a un richiamo, a una *vocazione*<sup>34</sup>. La reci-

<sup>31</sup> *Le Personnalisme*, p. 470; tr. cit., p. 85.

<sup>32</sup> *Révolution*, p. 178; tr. cit., p. 91. E anche *Manifeste*, p. 526; tr. cit., p. 69.

<sup>33</sup> *Ibi*, p. 177; tr. cit., p. 90. Cfr. *Manifeste*, p. 528; tr. cit., p. 72. La stessa immagine del centro ricompare in modo perspicuo nel *Trattato del carattere*, pp. 525-527; tr. cit., pp. 667-670.

<sup>34</sup> *Traité*, pp. 565 ss.; tr. cit., pp. 718 ss. Della coscienza "esposta" Mounier parla anche in *Qu'est-ce que le Personnalisme* (1947), in *Œuvres*, III, pp. 209-210; tr. it. di G. MOTTURA, *Che cos'è il personalismo*, Einaudi, Torino 1948, p. 63. Più puntualmente in *Le Personnalisme*

procità di questi vettori troverà poi una sua pienezza o, meglio, una sua unità, una sua *comunione*, nel sapersi costituiti da altri e per altri: l'io che trova la propria identità nello sguardo d'altri, *videor ergo sum* o, meglio – stando al vissuto di un'intuizione originaria e secondo il dettato di G. Marcel – *Sum ergo es, Videor ergo es*<sup>35</sup>. In tal senso Mounier ha potuto anche affermare che l'io esiste e si conosce solo in altri: “L'esperienza primitiva della persona è l'esperienza della seconda persona. Il *tu*, e in esso il *noi*, precede l'io, o almeno l'accompagna”<sup>36</sup>.

Il nostro richiamo all'impianto fenomenologico del personalismo mounieriano meriterebbe, certo, ben altra ampiezza. È, però, forse sufficiente per portarci al cuore della questione da cui siamo partiti, solo che se ne precisi l'intima ispirazione. Si noti allora che la cifra della *trascendenza*, di cui si è già fatto cenno, non è a ben vedere un elemento fra gli altri, è bensì la chiave unitaria dell'intero disegno: quella che appunto sostiene le tre dimensioni strutturali, la vocazione, l'incarnazione, la comunione. Si noti ancora che il significato della parola corre nelle pagine di Mounier con sensi diversi, che tuttavia si raccolgono in un'unica radice che potremmo a buon diritto indicare come metafisica. Questo riferimento è diversamente modulato e per molte riprese, ma trova una sua particolare chiarezza nell'*Introduzione agli esistenzialismi*, dove il concetto di trascendenza viene delineato, per così dire, secondo una linea orizzontale e, ad un tempo, secondo una linea verticale. Nel primo senso e in una prima immediatezza, il vissuto della trascendenza corrisponde al vissuto della propria finitezza, al riconoscersi nella dipendenza che ci oppone ad altro: trascendenza come *frattura* o *rottura* ontologica. Questa valenza negativa si traduce poi in una valenza positiva: è principio di un movimento, d'una *progettualità* che espone l'esistente oltre se stesso: la trascendenza come trascendimento o come movimento del *trascendere*. D'altra parte – e siamo sulla linea che indicavo come verticale – la positività di questo movimento non potrebbe darsi, se non fosse sorretta dall'esperienza interiore d'un *più-essere*, d'un assoluto quale originaria, infinita radice dell'esistere<sup>37</sup>. Altrove Mounier

---

scrive: “Non posso pensare senza essere, né essere senza il mio corpo: per mezzo suo io sono *esposto* a me stesso, al mondo, agli altri, è per mezzo suo che sfuggo alla solitudine di un pensiero che sarebbe soltanto il pensiero del mio pensiero” (p. 44; tr. cit., p. 51).

<sup>35</sup> *Introduction*, p. 135; tr. cit., p. 111.

<sup>36</sup> *Le Personalisme*, p. 453; tr. cit., pp. 59-60. Nello stesso senso cfr. *Traité*, pp. 468 ss.; tr. cit., pp. 597 ss. Questo passaggio è stato ripreso con particolare attenzione da B. FORTE, *La persona come essere di domanda e di trascendenza: Lévinas, Rahner, Mounier*, in *Dire persona*, a c. di A. PAVAN, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 72 ss.

<sup>37</sup> *Ibi*, p. 170 ss.; tr. cit., pp. 167 ss.

coniuga questi due sensi della trascendenza parlando di una tensione che corre fra dialettica delle realtà storiche e un assoluto meta-dialettico. Anzi, difendendosi da quanti denunciavano un'insufficienza logica nell'impianto del suo pensiero, rispondeva indicando proprio in quel riferimento meta-dialettico, la radice e la garanzia del personalismo. "La chiave del suo rigore – leggiamo in *Tâches actuelles* – è senza dubbio nella tensione tra l'essere meta-dialettico dei valori assoluti, e il movimento dialettico delle realtà storiche: struttura suprema, anch'essa discontinua, della nostra esperienza. Quelli che rimproverano alla dialettica personalista di incoraggiare l'inconcludenza o l'eclettismo, lo fanno generalmente perché la colgono troppo in basso, e ne piegano essi stessi i termini su un piano in cui lo scarto o l'eclettismo divengono possibili. Il senso dell'assoluto ci difende dall'eclettismo, il senso del relativo dallo scarto, il senso drammatico del pensiero e dell'azione li travolge l'uno e l'altro"<sup>38</sup>.

Potremmo, infine, siglare questo radicamento metafisico con quest'altra, decisiva citazione: "La storia non è relatività nascente in ogni istante e in ogni istante disfatta, ma l'aspetto sempre nuovo, sempre fedele di un assoluto, che in pari tempo rischiarava dall'alto il fiume di Eraclito e confonde la propria luce con le sue acque fluenti"<sup>39</sup>. Si tratta di un dettato degli ultimi anni, ma si può anche notare come il discorso di Mounier sia accompagnato sin dall'inizio da una vera e propria professione metafisica. Non è, infatti, un caso che il suo primo libro, dedicato a Péguy, inizi con una citazione da *Entre deux trains*: "Felice chi ha difeso la giovinezza del suo desiderio metafisico"<sup>40</sup>. Da questa indicazione, come poi dall'ascolto di G. Marcel, Mounier ricaverà gli stessi principi per il suo esercizio critico nella storia. Senza una "metafisica dell'uomo" – dirà nelle sue *Linee di metodo* – non è possibile individuare alle radici la contraddizione dell'uomo borghese<sup>41</sup>, l'uomo "che ha perduto il senso dell'Essere, che non si muove che

---

<sup>38</sup> *Tâches actuelles*, p. 707; tr. cit., p. 176. Con un riferimento più esplicitamente prologico leggiamo nella *Introduzione agli esistenzialismi*: "Solo un pensiero dialettico può esprimere questo insieme di essere e nulla, di sapere e non sapere, ch'è il mondo dell'essere trascendente. Bisognerà utilizzare un gioco di strumenti vari, talvolta il simbolo o il mito, talaltra il concetto, ma lasciando che si urtino concetti contraddittori, distortendo con i loro paradossi impliciti le nozioni troppo usate, passando, per sconcertare lo spirito, dalle vie chiare ai cammini notturni, dall'accettazione alla sfida, dalla generalità all'eccezione e viceversa" (*Introduction*, p. 174; tr. cit., pp. 173-174).

<sup>39</sup> *Qu'est-ce que le Personalisme*, p. 186; tr. cit., p. 21. Nel seguito l'assoluto metafisico viene indicato come la radice profonda della *vocazione*: la garanzia di ogni impegno storico va in fatti cercata nel carattere relativo dell'impegno, relativo a "un absolu qu'il évoque" (p. 200; tr. cit., p. 45).

<sup>40</sup> *La pensée de C. Péguy*, p. 19.

<sup>41</sup> *Revolution*, p. 335; tr. cit., p. 329.

tra cose, e cose in quanto utili, private del loro mistero”<sup>42</sup>. Siamo di nuovo all’incrocio di una dialettica storica con un riferimento meta-storico.

È però proprio a quest’incrocio che si pone la questione da cui siamo partiti. Qual è la solidità o la fondatezza speculativa di questo radicamento nell’assoluto? La domanda trapassa sul piano del metodo. Nell’approccio alla persona abbiamo, infatti, riconosciuto un andamento di tipo fenomenologico. Per essere più precisi, potremmo dire che la via seguita da Mounier si configura nei modi di una fenomenologia eidetica, tesa però sempre in senso ermeneutico. Per questa via la *ricerca* di una verità assoluta è certamente rilevabile come un dato della vita cognitiva, ma si può dire ad un tempo che l’*asserto* dell’assoluto possa essere pronunciato veritativamente come un dato fenomenologico? Ciò che indichiamo nella dimensione del metafisico, del sovrastorico, non eccede in quanto tale dal fenomenicamente rilevabile? E allora che ne è dell’asserto mounieriano dell’assoluto, chiamato a fondamento dell’intero percorso personalistico? O si deve affermare che l’approccio fenomenologico ed ermeneutico può infine piegarsi nei modi di una riflessione trascendentale e in tal senso giungere alle soglie di una verità metafisica?

Non si può dire che queste domande trovino una risposta organicamente composta nelle pagine di Mounier. E d’altronde lo stesso Mounier, quasi alla fine del suo percorso, ha dovuto riconoscere che il suo personalismo era da considerare “come una filosofia in via di edificazione, e non come una filosofia costituita”<sup>43</sup>. La morte precoce di Mounier doveva interrompere questo cammino, lasciando buoni argomenti a quanti avrebbero negato una effettiva solidità nell’impianto personalistico. Noteremo però che ancora Mounier, subito dopo aver riconosciuto i limiti della propria ricerca, invitava ad intenderla come un’avventura ben orientata e già sufficientemente delineata entro una costellazione di riferimenti speculativi. I nomi che venivano richiamati sono diversi: ricordiamo fra gli altri e in particolare quelli di Kant, Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Scheler<sup>44</sup>. Ma dovremmo aggiungere anche altri decisivi rinvii, nominati altrove e talora anche approfonditi con particolare acume: Descartes, Maine de Biran, Husserl, Landsberg.

<sup>42</sup> *Manifeste*, p. 493; tr. cit., p. 21.

<sup>43</sup> Conviene annotare per intero il passaggio in cui si legge che è “tuttavia vero che il punto di vista esplicitamente personalista è piuttosto nuovo, e le ricerche positive che devono appoggiarlo sono ancora piuttosto rare perché il personalismo appaia come una filosofia in via di edificazione, e non come una filosofia costituita” (*Tâches actuelles*, p. 685; tr. cit., p. 144).

<sup>44</sup> *Ibidem*.

Come dicevo all'inizio, converrà cercare negli interstizi di questi rinvii, lasciando emergere l'impensato, che fra detto e detto sembra però incalzare<sup>45</sup>. In particolare va tenuto presente l'*Introduzione agli esistenzialismi*, che è senza dubbio l'opera storiograficamente più compiuta da parte del Nostro<sup>46</sup>.

#### 4. *La cognizione del negativo*

Il confronto con l'esistenzialismo nasce, come lo stesso Mounier ricorda, da una forte affinità di temi e di metodi, che tuttavia esige al suo interno una differenza radicale proprio quanto alla questione del fondamento<sup>47</sup>. Il punto di rottura è tipicamente ontologico e si raccoglie attorno alla questione del non essere: un problema che è presente già negli scritti del primo periodo e che del resto condiziona la stessa critica della società moderna. Ricordavo poc'anzi la figura dell'uomo "borghese": l'uomo che ha perduto il senso dell'Essere e che piuttosto vive nella sola dimensione dell'avere. In un testo del 1936, chiaramente ispirato dalla filosofia di Marcel, Mounier ritorna su questo aspetto, ma con un'annotazione che va ben al di là della critica storica. La domanda cade ora sulla condizione ontologica che, alla radice, rende possibile la pulsione all'avere: si ha ciò che non si è e dunque si tende all'avere in forza di una carenza ontologica. L'uomo *non è* mentre è, sente la privazione di quanto non è, a cominciare da una sorta di privazione di se stesso e del suo sapersi come persona<sup>48</sup>. Il tema ritorna

---

<sup>45</sup> Mi sembra quanto mai opportuna questa osservazione di G. LIMONE: "Il testo *manifesto* di Mounier è in realtà un *iceberg*, che sporge solo in minima parte alla percezione dell'ermeneuta e che, attraverso una scoperta delle tecniche e dei sentieri che *performativamente* vi parlano, è tuttavia possibile tentar di ricostruire aspirando all'interezza. Se è vero che la precoce morte di Mounier è il segno di un *incompiuto* che si apre al cammino futuro, è anche vero che nella sua opera vi è, per altri versi, un *compiuto* che è ancora da aprire" (*Tempo della persona*, pp. 115-116).

<sup>46</sup> Il rapporto fra personalismo ed esistenzialismo ha trovato una lucida ricostruzione nella *Nota storico-filosofica*, che A. Lamacchia pospone alla sua traduzione di *Introduction*, pp. 177-240.

<sup>47</sup> *Introduction*, p. 111; tr. cit., pp. 73-74. P. Ricoeur, nel saggio scritto all'indomani della morte di Mounier, ha giustamente sottolineato che la differenza di Mounier rispetto all'esistenzialismo sta, oltre che sul piano dell'impegno storico, proprio dal lato dell'ontologia: "Da una parte uno sforzo etico-politico, una intenzione 'pedagogica' in relazione a una crisi della civiltà; dall'altra una riflessione critica e ontologica in tensione con una tradizione 'filosofica' classica" (*Une philosophie personaliste*, p. 897). Questa considerazione sembrerà poi attenuata nel citato intervento *Meurt le personalisme, revient la persone* (cfr. note 3-5).

<sup>48</sup> *De la propriété capitaliste a la propriété humaine*, in *Œuvres*, I, pp. 423-434; tr.

con un più alto respiro ontologico nell'*Introduzione agli esistenzialismi*, in particolare nel confronto con Sartre. Mounier trascrive con sobria puntualità il tracciato fenomenologico sartriano: "L'essere umano non è mai ciò che è. Ciò che sarà, ciò che desidera essere, non lo è ancora. Ciò che è lo è appena, tanto che l'ha già superato e già lo afferra come materia morta, lo è stato più che non lo è, in una sorta di sincope insensibile"<sup>49</sup>. Se ben notiamo, questo tracciato coincide solo in parte con quello già dettato da Mounier nel testo del 1936. Nella prospettiva personalistica, la coscienza della propria mancanza costituisce, infatti, una chiara tensione a un più d'essere, al possibile trascendimento e al possibile incremento dell'essere che si è. Per Sartre invece questa tensione non è in definitiva che una passione inutile: nella sua origine e nel suo estremo futuro non c'è che il nulla, un invalicabile nulla.

Non è qui il caso di entrare nel merito del discorso sartriano. Ciò che deve interessarci è la critica di Mounier quanto alla possibilità di pensare il nulla come tale: si tratterebbe, a ben vedere, di una contraddittoria ipostattizzazione del negativo, nel modo di una prova ontologica rovesciata che assume sin dall'inizio il nulla simmetricamente rispetto all'accettazione ontologica<sup>50</sup>. Ma il nulla assoluto, come la solitudine assoluta, è per se stesso impensabile: è "uno pseudo concetto, un concetto insostenibile, che si nutre clandestinamente dell'altro che esso nega"<sup>51</sup>. In altri termini, la negatività propria dell'esistente non può essere riferita a un nulla originale: il nulla non è e, come tale, non è costitutivo dell'essere da cui siamo partiti. Il rilievo fenomenico di cui disponiamo implica, infatti, nient'altro che la coscienza di una negatività. E, se poi ci chiediamo come questo rilievo sia possibile, dobbiamo riconoscere che non potrebbe darsi senza una sottesa implicanza dell'essere e, infine dell'essere assoluto<sup>52</sup>. Bisogna porsi "di spiego" rispetto alla negazione – dice ancora Mounier – e "negarla come negazione pura": saremmo in questo caso nella mera contraddizione o nell'assurdo che tratta il nulla come l'essere<sup>53</sup>, che non avverte il carattere

---

ONDEI, Gatti, Brescia 1936, p. 40. Si noti, ed è la considerazione che darà corso al seguito dello scritto, che qui non siamo al rifiuto dell'avere in quanto tale. Resta da sapere – nota subito dopo Mounier – se l'avere debba essere vissuto come un "asintoto dell'essere" e in vista dell'essere o se invece la possessione si dia proprio perché non si è pensato ad essere, ad amare, prima che ad avere.

<sup>49</sup> *Introduction*, p. 104; tr. cit., p. 64.

<sup>50</sup> *Ibi*, pp. 168-169; tr. cit., p.165:

<sup>51</sup> *Ibi*, p. 104; tr. cit., pp. 62-63.

<sup>52</sup> *Ibi*, p. 169; tr. cit., p. 166.

<sup>53</sup> In *Perspectives existentialistes* (1949), Mounier ricorda con Bergson che "quando parliamo del nulla, ci inganniamo a parole: supponiamo che una volta che tutto l'essere sia

relativo della negazione, che infine sottace la primitività dell'essere. Su quale base Mounier è in grado di asserire questa primitività? Si direbbe che la sua posizione è tipicamente elenchica, se stiamo a quanto si legge poco dopo il passo che richiama la negazione della negazione: "L'assurdo non si confuta, ma si può rifiutare. E si rifiuta ragionevolmente. È assurdo che tutto sia assurdo. O, in termini pascaliani, è incomprendibile che tutto sia incomprendibile"<sup>54</sup>. Altrove la stessa idea viene ribadita e ancora con Pascal viene detto di un principio veritativo che "nessun Pirronismo può vincere. Qualcosa ci dice che è assurdo che l'assurdo esista"<sup>55</sup>.

Possiamo chiarire ulteriormente questo radicamento elenchico, non "dimostrativo" e tuttavia "ragionevole". E in tal senso potremmo registrare una riflessione di tipo trascendentale: un movimento logico che sta nella linea della tradizione riflessiva francese<sup>56</sup> e, alla sua origine, in Descartes. Ma si può anche ritenere che, da questo lato, non manchi la stessa lezione fenomenologica, frequentata da Mounier attraverso Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty e, più da vicino, attraverso la collaborazione dell'amico Landsberg<sup>57</sup>. Mi riferisco in particolare a un passaggio, breve ma certo

---

svanito, resterebbe qualcosa, il niente; *qualcosa* precisamente, cioè ancora una sorta d'essere". Ed è il paradosso di Sartre per il quale il niente, "che non è un principio positivo, ma una sottrazione, s'afferma come una potenza di sradicamento incessante rispetto alla fascinazione dell'essere in-sé, di rimbalzo perpetuo, di libertà creatrice: in breve, il volto stesso della persona" (*Œuvres*, IV, p. 371).

<sup>54</sup> *Introduction*, p. 108; tr. cit., pp. 68-69. Nel saggio sopra citato *Albert Camus ou l'ap-pel des humiliés*, Mounier torna a notare che anche dove l'assurdo sia proclamato come modo generale e ineludibile dell'essere, anche allora – ed è il caso di Camus – l'assurdo è detto sullo sfondo di un suo rifiuto. Camus si leva nel rilievo di un assurdo assoluto e tuttavia non può accettarlo. Davanti all'esercizio rinunciatario o brutale dei disperati, l'onestà rivolta di Camus correggerà infine il suo tiro con questa confessione: "Se niente avesse senso, voi sareste nel vero: ma c'è qualcosa che sta alla guardia del senso" (*2<sup>a</sup> Lettre à un ami allemand*, Gallimard, Paris 1948, p. 36; cfr. tr. it. di M. VASTA DAZZI in A. CAMUS, *Ribellione e morte*, Bompiani, Milano 1961, p. 21). Del saggio di Mounier, anche per la citazione di Camus cfr. in particolare le pp. 334, 336, 349 in *Œuvres*, IV.

<sup>55</sup> *Introduction*, p. 92; tr. cit., p. 44. Di Pascal è citato il n° 395 dai *Pensées*. Cfr. ancora p. 173, tr. cit., p. 172 con un rinvio dello stesso genere a Pascal, ma anche a Kierkegaard e a Jaspers.

<sup>56</sup> Il nesso con la "filosofia riflessiva" è indicato esplicitamente da Mounier con la citazione di Lachièze-Rey, Nabert, La Senne, Madinier, J. Lacroix (*Le Personalisme*, p. 438; tr. cit., p. 39).

<sup>57</sup> Landsberg, com'è noto, rinvia direttamente a Scheler, ma va notato come Mounier citi più d'una volta Husserl, sebbene in qualche punto con una riserva quanto alla "neutralità" che sarebbe richiesta dall'epoché husserliana. Cfr. *Traité*, p. 38; tr. cit., p. 63; *Introduction*, pp. 85, 127, tr. cit., pp. 32, 99; *Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes* (1949), in *Œuvres*, IV, pp. 359, 377. Husserl a parte, resta emblematica la posizione centrale in cui Mounier colloca la fenomenologia nell'"albero esistenzialista": di questo centro il perso-



decisivo, dell'*Introduzione agli esistenzialismi*, dove Mounier indica il percorso riflessivo della prova ontologica, nel modo ripreso da Cartesio “mediante l’idea del perfetto che è in noi come una delle manifestazioni dell’esistenza del Perfetto”<sup>58</sup>. Nella sua tesi del 1927 su Descartes, Mounier aveva ricordato più in esteso la “prova” cartesiana, secondo la quale conosco Dio nella stessa intuizione del mio essere imperfetto<sup>59</sup>. Il riferimento, con tutta evidenza, va a un decisivo passaggio della terza *Meditazione* cartesiana ove si fa appunto notare che il rilievo dell’imperfetto, del negativo, ha la sua condizione di possibilità nell’idea e nella realtà del Perfetto: la negazione di per sé è sempre relativa, ha alle sue spalle, in un modo o nell’altro, una positività e da ultimo un assoluto d’essere. L’asserto del Perfetto o dell’Assoluto non è dunque deducibile dall’imperfetto: viceversa costituisce la condizione che ne rende possibile la cognizione. Si deve così riconoscere che, in certo modo, la nozione dell’infinito precede quella del finito, quella che ho di me stesso<sup>60</sup>. Mounier interpreta con finezza il passaggio cartesiano traducendolo in un circolo, ovvero in un doppio inizio: l’uno che riflessivamente parte dalla coscienza della propria condizione, l’altro che alle spalle richiama e guida verso di sé lo stesso movimento riflessivo.

---

nalismo non sarebbe che un ramo. Cfr. *Introduction*, p. 71; tr. cit., p. 10. Importante in questo senso anche l’accenno che troviamo nel *Trattato del carattere* ove si dice che il movimento fenomenologico ha interrotto il narcisismo psicologistico introducendo “sul piano scientifico, l’idea che ogni coscienza è intenzionale, prospettiva, proiettata fuori di sé nella conquista del mondo” (*Traité*, pp. 341-342; tr. cit., p. 440).

<sup>58</sup> *Introduction*, p. 94; tr. cit., p. 46.

<sup>59</sup> *Le conflit de l’anthropocentrisme et du théocentrisme dans la philosophie des Descartes*. Cito dal dattiloscritto presente nella Biblioteca E. Mounier di Châtenay-Malbry, p. 50.

<sup>60</sup> È forse opportuno ricordare il passaggio centrale della terza *Meditazione*: “Non debbo immaginarmi di non concepire l’infinito per mezzo di una vera idea, ma solo per mezzo della negazione di ciò che è finito, così come comprendo il riposo e le tenebre per mezzo della negazione del movimento e della luce: poiché, al contrario, vedo manifestamente che si trova più realtà nella sostanza infinita che nella sostanza finita, e quindi che ho, in certo modo, in me prima la nozione dell’infinito che del finito, cioè prima la nozione di Dio che di me stesso. Giacché come sarebbe possibile che io abbia potuto conoscere che dubito e che desidero, cioè che mi manca qualche cosa e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, con la comparazione del quale posso conoscere i difetti della mia natura?” (*Meditationes de prima philosophia, Primae responsiones*, in *Oeuvres*, a c. di CH. ADAM - P. TANNERY, Cerf, Paris 1964, vol. VII, pp. 145-146; tr. it. di A. TILGHER, *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, vol. I, Laterza, Bari 1928, p. 116. Ho leggermente modificato la traduzione). Analogamente, nella replica alle obiezioni di Gassendi, leggiamo che l’infinito non può comprendersi “per mezzo della negazione del finito, visto che, al contrario, ogni limitazione contiene in sé la negazione dell’infinito” (*Ibi*, p. 365; tr. cit., vol. II, p. 125).

Scrive infatti che, nel percorso che nomina l'assoluto, noi procediamo dal *cogito* a Dio, ma che per contro è la conoscenza di Dio che precede la conoscenza di me: la sua perfezione precede la mia imperfezione. Il circolo viene a precisarsi anche annotando che fra il *cogito* e Dio c'è il rapporto che c'è fra un fatto che prova un'ipotesi e l'ipotesi che esplica il fatto<sup>61</sup>.

### 5. *L'a priori del senso*

Dire che l'asserto di un ultimo, assoluto senso riposa all'origine di ogni discorso e di ogni riflessione è dirne come di un *a priori* essenziale nella struttura dell'umano *logos*. Ancora: è dirne come di quella primitività che non è, come tale, oggetto di dimostrazione, ma appunto soltanto oggetto di riconoscimento.

Questi non sono propriamente i termini usati da Mounier, ma forse traducono opportunamente quanto leggiamo nei suoi scritti. Penso in particolare e di nuovo al suo libro sugli esistenzialismi, ove vien detto che la cognizione dell'assoluto è da cercare nella memoria sottesa alla vita coscienziale, come sua segreta vocazione. Mounier cita in questo caso la figura della reminiscenza platonica e quella del memoriale agostiniano. Cita pure il "Tu non mi cercheresti se non mi avessi già trovato" di Pascal e il "dinanzi a Dio" di Kierkegaard. E poi dice ancora del "carattere ineluttabile" con cui si dà l'affermazione di un *più-essere* interno all'essere: *attestazione* di una *presenza* che "*previene* la nostra attualità"<sup>62</sup>. Nei termini propri della logica, l'attestazione non discorsiva, ma apriorica di questa *presenza* va indicata nel modo di un'intuizione che precede e costituisce la possibilità del discorso e della sua concettualità. È quanto Mounier ha presente, sin dall'inizio, stando alla lezione di Péguy e, per essa, a quella di Bergson. Vale in questo caso un importante passaggio del saggio su Péguy, dove si dice appunto che la costituzione di una filosofia, con i suoi schemi e i suoi concetti, dipende da un'intuizione centrale: questa però – ricorda

---

<sup>61</sup> *Le conflit*, pp. 66-67. Si veda anche al riguardo uno dei primi scritti di Mounier, *L'idée d'irrationnel*, «Après ma classe», 3 (1929), pp. 110-125, firmato *Em. Mounier, agrégé*. Ne ho curato la traduzione, che sta in appendice al mio cit. volume *Il metodo di Mounier*, pp. 118-123.

<sup>62</sup> *Introduction*, pp. 171-172; tr. cit., pp. 169-170 (il corsivo di "previene" è mio). Si può considerare un'anticipazione di questa pagina quanto Mounier scriveva nel 1939 ripercorrendo l'agostiniano "*intimius intimo meo*", in *Personnalisme et christianisme* (1939), *Œuvres*, I, pp. 750-752; tr. it. di A. LAMACCHIA, *Personalismo e cristianesimo*, Ecumenica, Bari 1977, pp. 84-87.

ancora Mounier – resta sempre più ricca e mai esaurita dai concetti che ne sono soltanto un residuo impoverito<sup>63</sup>.

Si noti peraltro che questa presenza intuitiva d'un *più-essere*, d'un senso originario, non viene declinata da Mounier solo in termini logici: ad essa rinvia senza parole l'intero vissuto della persona incarnata. Penso in particolare al tema del pudore che ricorre diversamente negli scritti del Nostro. Nell'*Introduzione agli esistenzialismi*, Mounier ricorda con Marcel l'aspetto mai del tutto oggettivabile, non-inventariabile della mia esistenza, così come viene attestato al livello del pensiero, ma ancor prima al livello della vita percettiva. "Il pudore dice: il mio corpo è più del mio corpo; la timidezza: io sono più dei miei gesti e delle mie parole; l'ironia: l'idea è più dell'idea"<sup>64</sup>. In termini più distesi leggiamo prima che i sentimenti del pudore o della vergogna morale "esprimono che tra la mia natura corporale o sociale oggettivata e la mia esistenza non c'è identità. Io non ho vergogna di essere confrontato con un altro. Non ho vergogna di esercitare davanti all'altro un'attività che si accompagna al sentimento della mia propria identità, quanto al realizzarsi e trascendersi. Io ho vergogna di non essere che questo, o piuttosto di sembrare non essere che questo"<sup>65</sup>. Analogamente in *Le Personnalisme*: "Il pudore è il sentimento che la persona ha di non essere pienamente esaurita dalle proprie espressioni e di essere insidiata nel suo essere da chi scambierebbe la sua esistenza manifesta per la sua esistenza totale. Il pudore fisico non significa che il mio corpo sia impuro, ma che io sono infinitamente più del mio corpo guardato o colto da altri. [...] Non mi confonde il fatto di essere questa nudità o di rappresentare questo o quel personaggio, ma il fatto che sembri che io non sia nient'altro che questo. Il contrario del pudore è la volgarità, l'ac-

---

<sup>63</sup> "Per Bergson, lo si sa, due sono le parti in ogni filosofia: intuizioni della realtà, di cui la più rimarcabile è l'intuizione centrale attorno alla quale cristallizzano intuizioni frammentarie, e, su tutt'altro piano, il piano logico, uno sforzo del filosofo per sistematizzare in una ricostituzione totale dell'universo non queste stesse intuizioni frammentarie, ma il residuo impoverito ch'egli ne raccoglie nei concetti corrispondenti. [...] L'intuizione direttrice d'una filosofia, lo vediamo, è ad un tempo l'apporto più originale del filosofo e il meno soggettivo: il fuoco che ha rubato agli dei" (*La pensée de Charles Péguy*, p. 41). In un articolo del 1929, Mounier aveva già parlato di un rapporto dialettico dell'intuizione rispetto ai concetti: i concetti come medi in cui viene raccolta la cognizione della realtà, ma in forza di una guida normativa che è appunto di carattere intuitivo. Non due piani eterogenei di conoscenza, ma un unico movimento di concentrazione e di distensione (*L'intuition bergsonienn*, «Après ma classe», 7, 1929).

<sup>64</sup> *Introduction*, p. 171; tr. cit., p. 169. Quasi identicamente in *Le Personnalisme*, p. 486; tr. cit., p. 105.

<sup>65</sup> *Introduction*, p. 139; tr. cit., p. 118.

gettare di essere solo ciò che offre l'apparenza immediata, di esibirsi sotto lo sguardo pubblico"<sup>66</sup>. Nel *Trattato* Mounier va più in alto e riconduce il sentimento del pudore appunto nell'area di un'intuizione originaria. E per questo – dice – il gesto del pudore “protegge più che respingere [...] perché introduce una trascendenza. Il vero pudore veglia alle porte di qualcosa di sacro”. Tale è infine nella sua profondità nascosta il senso del pudore: il pudore dei corpi, il pudore delle parole e dei pensieri<sup>67</sup>.

## 6. *Il non-inventariabile*

Per diversi lati siamo dunque riportati all'*a priori* del senso, all'intuizione centrale di un'assolutezza trascendentale. Ma, ad un tempo, siamo anche richiamati alla distanza dei concetti, delle rappresentazioni, dei gesti che quella trascendenza esprimono nei modi impropri che Mounier – come s'è notato – definisce quali ricadute o residui impoveriti. Si è peraltro ricordato come l'asserto cartesiano del Perfetto, ripreso da Mounier, sia venuto in chiaro riflessivamente, come condizione di possibilità cognitiva che l'evidenza dell'imperfetto, del negativo, porta nella sua intimità: la prospettiva resta dunque pur sempre chiusa nei limiti del proprio confine. Per questo – nota Mounier al seguito di Marcel e di Jaspers – lo choc del limite “è nello stesso tempo rifiuto e rivelazione. [...] Il limite duramente urtato in tutte le dimensioni dell'esistenza afferma un mondo ulteriore senza scoprirlo. [...] In questa prossimità ostile che è l'arresto del limite si rivela il lontano assoluto, l'inabbordabile, come presenza segreta nella notte, *Deus absconditus*”<sup>68</sup>.

Questo *affermare* senza *scoprire* costituisce, in definitiva, il fondamento solido e insieme il carattere sempre inconcluso, sempre approssimativo – ma nel senso positivo del termine – del personalismo. L'*affermazione* si regge sul nesso che corre inscindibilmente tra la cognizione del limite e la norma originaria che la rende possibile e che dunque la dischiude oltre il suo non essere. Si comprende allora perché Mounier ritenga che lo stesso

<sup>66</sup> *Le Personnalisme*, p. 464; tr. cit., pp. 75-76.

<sup>67</sup> *Traité*, pp. 477-478; tr. cit., pp. 608-609. Poco oltre la figura del pudore, legata in prima istanza alla dimensione incarnata della persona, ma proprio per questo, viene ulteriormente ripresa al livello del pensiero: “Il segreto può essere considerato come il pudore del pensiero”. Il rinvio metafisico è poi ripreso nella pagina seguente con una chiara e forte parafrasi teologica: “Questo senso dell'intimità è il senso del mistero personale. *Ego sum homo absconditus. Noli me tangere*. C'è nella distanza spaziale come un simbolo imperfetto della trascendenza e nel comportamento del segreto come un riconoscimento della distanza metafisica” (*Traité*, p. 479; tr. cit., p. 610).

<sup>68</sup> *Introduction*, p. 173; tr. cit., p. 171.

percorso teologico debba configurarsi ultimamente in modo negativo: affermazione che appunto sporge sul non-inventariabile, che indica senza *scoprire*. E tuttavia l'indicare non è senza contenuti. Se infatti è vero che il "più-essere" della trascendenza attraversa l'esperienza stessa dell'essere, si deve pur dire che la teologia negativa muove dal cuore stesso di questa partecipazione: ove coincidesse con un assoluto silenzio, sarebbe priva di contenuto, mero *flatus vocis*. Non a caso Mounier polemizza fermamente con i cosiddetti "monaci del Nulla", che a suo dire sono soltanto l'espressione barocca dell'ateismo<sup>69</sup>.

Si tratta allora di mantenere insieme "i due capi della catena": la via negativa esige le parole e le approssimazioni del linguaggio analogico di cui può disporre la teologia positiva, ma lo esige ponendosi tuttavia a distanza dall'inadeguazione e dalla provvisorietà di quelle parole e di quelle analogie. Mounier ricorda, in tal senso, come esemplari le vie seguite nella mistica da Giovanni della Croce<sup>70</sup> e, in filosofia, da Tommaso d'Aquino<sup>71</sup>. Ma rinvia anche alla creatività dell'invenzione poetica, alla potenza dell'immaginazione "che ci mostra il mondo nella sua realtà profonda e ogni essere nel suo legame all'unità del Tutto"<sup>72</sup>. Ci viene infine nuovamente prospettata una dialettica dell'approssimazione e della partecipazione, dove nel dire della teologia e della filosofia, e nella stessa parola poetica, la verità si dischiude nella provvisoria ricchezza di uno spazio puramente ermeneutico. E si noti che la tensione che è così disposta fra il non-inventariabile e le definizioni che ne tentano il nome riguarda non solo il discorso teologico: riguarda bensì la stessa realtà della persona. Se, infatti, la persona vive appunto per la sua sporgenza verso un ultimo senso e se quest'ultimo è come tale non-inventariabile, allora la persona stessa è caratterizzata dal non-inventariabile: "È a titolo elementare un'esperienza dell'inesauribilità dell'essere"<sup>73</sup>. Ne consegue per contro che la corrispondenza ontologica dei due piani si ripete anche sul piano della dizione e dell'approccio ermeneutico. Mounier lo dice formulando un'analogia pro-

<sup>69</sup> *L'affrontement chrétien* (1945), in *Œuvres*, III, p. 17.

<sup>70</sup> *Ibi*, p. 35.

<sup>71</sup> *Ibi*, p. 21. In questo caso Mounier parla con una citazione da *Le thomisme* di Gilson e con Gilson rinvia al *Cont. Gent.*, I, 30 di Tommaso. Nella stessa linea si può vedere un altro riferimento a Tommaso in *Personnalisme et christianisme*, cit., p. 736 con le relative note a p. 908; tr. cit., pp. 58-59.

<sup>72</sup> *Traité*, p. 389; tr. cit., p. 498. Per un più disteso richiamo alla funzione della poesia secondo Mounier, rinvierò al mio cit. *Il metodo di Mounier*, cap. V.

<sup>73</sup> *Introduction*, p. 171; tr. cit., p. 169. Si noti peraltro che alla dizione del *Deus absconditus*, Mounier fa corrispondere simmetricamente quella dell'*homo absconditus* (*Traité*, p. 479; tr. cit., p. 610, passo già sopra citato nella nota 67).

porzionale fra la teologia e la caratterologia, quale scienza non oggettivante della persona: “La caratterologia – leggiamo nel *Trattato* – sta alla conoscenza dell’uomo come la teologia sta alla conoscenza di Dio: è una scienza intermedia fra l’*esperienza* del mistero e la *delucidazione* razionale per la quale si rilevano le manifestazioni del mistero. Si potrebbe spingere più oltre l’analogia. La caratterologia positiva che afferra i tipi e le strutture come approcci del mistero personale, si staglia sullo sfondo nero d’una caratterologia negativa, come la teologia positiva sulla teologia del non-sapere. [...] Bisogna collocarla nella zona di contatto fra la psicologia oggettiva e la metapsicologia. Essa rientra in quelle scienze-limiti o in quelle scienze-legami tra due piani che non troveranno mai posto in una classificazione puramente positiva, ma che garantiscono la comunicazione dello spirito di esattezza con le vie della saggezza e della saggezza con le vie della scienza”<sup>74</sup>.

### 7. *La trascendenza come profezia*

Ho via via ripreso da luoghi diversi gli elementi di un tessuto fondativo che è certamente presente negli scritti di Mounier, anche se mai raccolto in un discorso a sé stante: la preoccupazione del fondatore di «Esprit» era volta, come sappiamo, in altra direzione, alla denuncia della condizione borghese e alla costituzione di un rinnovato impegno della coscienza storica. Ora però possiamo ben dire che i criteri e le figure principali del suo disegno scaturivano da una fondazione tutt’altro che insicura, segnata piuttosto da una consapevolezza di tipo trascendentale. La stessa “indefinibilità” della persona, più volte ripetuta nelle pagine di Mounier, si palesa infine non come un punto debole, bensì come una linea di metodo e di ricerca: la persona non si dà come “esperienza immediata di una sostanza, ma come esperienza progressiva d’una vita”<sup>75</sup>. Una prospettiva, questa, che si staglia pur sempre sullo sfondo di una struttura essenziale, che la costituisce e la guida e che però, proprio da quella progressività, attende d’essere nuovamente rischiarata. Siamo così nel circolo di un’intelligenza che non riposa mai in se stessa, perché il suo movimento è ultimamente radicato in una trascendenza che sempre la supera. Si direbbe che qui risuoni l’antica sentenza di Eraclito per la quale invano si cercherebbero i confini dell’anima, tanto è profondo il λόγος che essa comporta<sup>76</sup>. Ma appunto l’esperienza o l’indi-

<sup>74</sup> *Traité*, p. 70; tr. cit., p. 104. Il corsivo è mio, traduzione leggermente corretta.

<sup>75</sup> *Manifeste*, p. 524; tr. cit., p. 66.

<sup>76</sup> DIELS-KRANZ, 22 B 45.

zio incessante che in essa rinvia a questa profondità costituisce la direzione e la norma critica del presente storico. Quanto a Mounier va, certo, notato – altri e anche di recente lo ha già fatto prima di me<sup>77</sup> – che non fu e non volle essere un politico. Si ricorderà anzi che, sin dall’inizio, Mounier volle separare il movimento «Esprit» da un determinato *engagement* politico, pensando piuttosto all’opportunità di un raccoglimento critico quale necessario preliminare per un effettivo rinnovamento della prassi storica. Si trattava, prima di tutto, di cogliere i sensi del destino proprio dell’uomo e quindi di ridestare le coscienze al cospetto dei disordini costituiti: il “nuovo Rinascimento” doveva prima passare per una seria individuazione delle alienazioni borghesi e solo da questo lato avrebbe poi potuto disegnare, senza equivoci, le linee essenziali di una autentica città dell’uomo. Di questa Mounier ci ha consegnato, per difetto e prefigurazioni, le matrici possibili. La sua parola fu, e così ancora ci ritorna, con la necessità di un’utopia negativa: utopia che, a premessa di ogni progetto, esige il rifiuto del mondo così com’è, che alla base di ogni progresso pone la tensione mai conclusa ad un assoluto della persona. È un modo che sta nella logica della teologia negativa. Ma, se è vero che il senso antropologico del trascendere scaturisce dalla relazione con la trascendenza metafisica, dovremmo aggiungere che l’impegno dell’utopia negativa non è che un corollario della potenza racchiusa in un’autentica teologia negativa. La teologia negativa sa ciò che Dio non è ed è discreta quanto all’impensabile di Dio: proprio per questo può avventurarsi nelle possibili figure del divino. Analogamente la rivoluzione negativa del personalismo si dà inizialmente come rifiuto degli idoli disseminati nella convivenza storica, ma proprio per questo può criticamente sostenere la ricerca e la progettazione di assetti più prossimi all’assoluto della persona.

Se è questa la conclusione a cui porta il ricordo di Mounier, dobbiamo dire infine che non si tratta ora di ripetere la sua lezione, bensì di ripartire dalla sua consegna. Sono mutate le figure della contraddizione storica. Sembrano caduti i conflitti ideologici, mentre una sottesa, non confessata ideologia accomuna e devasta l’esercizio proclamato delle scienze e delle economie. Le tracce costitutive di un nuovo umanesimo che con Mounier, e forse già oltre il suo dettato, si è qui tentato di ripercorrere possono valere come un punto di partenza: non per una impossibile ripetizione, ma per una ripresa che animi di nuovo slancio sia la teoresi, sia l’impegno nella cittadinanza delle persone.

---

<sup>77</sup> G. Coq, *Pour un retour à E. Mounier*, in *E. Mounier. Actes du Colloque tenu à l’Unesco*, a. c. di G. Coq, Parole et Silence, Paris 2003, pp. 13-14.