

Essere persona, educare alla comunità

La lezione inattuale del personalismo

Abstract

Our societies are becoming increasingly vulnerable, swept by a multitude of crises – social, economic, ecological, and more – that seem to reflect a deeper crisis: a crisis of relationships, of living-together, of being-together. Yet, it is well known that every crisis carries within itself the potential for its own transcendence, an “elsewhere” to be imagined and constructed. If understood rather than rejected, every crisis can release a “creative impulse,” a force that drives us to envision a new and often entirely unprecedented world. In this perspective, the untimely message of personalism (untimely in the sense used by Friedrich Nietzsche) invites us to respond to the wounds and challenges of our time, encouraging us to “Recreate the Renaissance” and to foster and disseminate a “New Humanism.”

Keywords

Personalism, Person, New Humanism, Pedagogy of Community, Theory of Recognition

1. Refaire la renaissance!

Nelle nostre società, nelle società occidentali, abitate e attraversate da una molteplicità di crisi (sociale, economica, ecologica...), la “lezione” del personalismo ci viene (forse) in aiuto per la sua schiacciante *inattualità*. Perché il movimento personalista, che trova in Emmanuel Mounier (1905-1950) il suo principale punto di riferimento, non potrebbe che essere considerato, oggi come ieri, inattuale, forgiato com’è dalla e nella *krisis* (dal verbo greco *krinein*: giudicare”, “separare”, “decidere”...), in una frattura cioè della storia che contiene in sé il principio del cambiamento, una rottura che apre a una svolta. E che pone de *facto* le condizioni per un mutamento decisivo della società.

Quello personalista è innanzitutto (ma non solo) un *penser autrement*, un pensiero che esamina con realismo le contraddizioni

del “qui e ora” per discernere i contorni di un altro mondo, di un “altrove” da costruire. Un pensiero inattuale quindi, proprio nei termini cari a Nietzsche¹. Inattuale perché in contrasto con i valori dominanti di un’epoca dominata dall’etica utilitarista, dal «culto del denaro», volendo prendere in prestito i termini di Charles Peguy, fonte d’ispirazione costante per Mounier². Inattuale perché vede nella crisi il principio della creazione incessante di sé e de mondo... Inattuale perché considera le spaccature del presente come un’opportunità per costruire un futuro tutto da immaginare.

Del resto, qual è la missione di cui, secondo Mounier, il movimento personalista dovrebbe farsi carico? Il filosofo nato a Grenoble, influenzato non solo da Peguy ma anche da Henri Bergson e Chevalier, ce lo dice proprio nell’articolo che inaugura, nell’ottobre 1932, la rivista *Esprit*, voce e megafono del personalismo francese. Di fronte a una «crisi di civiltà», quella che colpisce il mondo individualista, borghese e capitalista, e con l’emergere del totalitarismo (anzi, dei totalitarismi), occorre urgentemente «rifare il Rinascimento»³.

Certo, non subito e non da soli. Ma «pazientemente e collettivamente». È necessario pensare e realizzare un Nuovo Umanesimo, promuovendo un civiltà nuova perché rinnovata dall’interno, un uomo nuovo, una società umana perché umanizzata dalla fioritura della persona. Un compito ambizioso, che rischia di apparire non solo inattuale, ma anche inattuabile. Come dire, un’impresa sovrumana che rischia di scivolare sul terreno della chimera o dell’utopia. Mounier è pienamente consapevole di questo rischio. E come lui, tutti (o quasi) i collaboratori di *Esprit* e gli aderenti al movimento personalista. Ma si tratta di un rischio inevitabile, che bisogna saper accettare. Ogni mutamento intervenuto nella storia dell’umanità riposa su uno “slancio” che, nell’immediato, può apparire destinato al fallimento perché troppo ambizioso. E dunque, vano, illusorio... In realtà, dice Mounier, il solo modo di realizzare il possibile è quello

1. Si veda F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, I, II, III, IV, Gallimard, Paris, 1992 [1873-1876].

2. Del resto, Mounier ha dedicato il suo primo libro proprio a *La Pensée de Charles Peguy*: Plon, coll. «Roseau d’Or», 1931.

3. E. Mounier, «Refaire la renaissance», in *Esprit*, I, ottobre 1932.

di sforzarsi di pensare e di praticare l'impossibile. «Nous risquons – sostiene il filosofo francese – plus à diminuer l'ambition qu'à l'embrasser [...] un peu au-dessus de notre atteinte. Nous savons bien que chaque âge ne réalise une œuvre à peu près humaine que s'il a d'abord écouté l'appel surhumain de l'histoire»⁴. Che bisogna fare dunque? Rivoluzionare la società, *questa* società, la società borghese e capitalista, votata all'idolatria dell'avere.

Una rivoluzione personalista e comunitaria appare così necessaria, una rivoluzione capace di liberare l'Uomo da «tutte le forme di schiavitù»⁵ che ledono la dignità della persona. Non un'insurrezione, una rivolta brutale e distruttrice, ma una rivoluzione integrale e ricostruttrice, un'agitazione creatrice, dove la testimonianza prende il posto della violenza:

elle [la révolution] commence à s'installer en chaque personne par une inquiétude [...]. Je dirai que la révolution personnelle débute par une prise de mauvaise conscience révolutionnaire. Elle est moins la prise de conscience d'un désordre extérieur, scientifiquement établi, que la prise de conscience par le sujet de sa propre participation au désordre, jusqu'ici inconsciente, jusque dans ses attitudes spontanées, son personnage quotidien⁶.

È nella presa di coscienza del nostro diretto coinvolgimento nel disordine del mondo che Mounier e i personalisti rintracciano il motore della rivoluzione da loro concepita. Una rivoluzione che trova in questa «coscienza inquieta» l'origine della «conversione integrale» della persona, un essere di relazione e di relazioni, che si (ri)produce incessantemente nella sua azione creatrice, orientata non alla «potenza, ma alla testimonianza»⁷.

4. Id., *Manifeste au service du personnalisme*, 1936, Les classiques de sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi (classiques.uqam.ca), edizione digitale realizzata da P. Palpant il 15 novembre 2003 (https://classiques.uqam.ca/classiques/Mounier_Emanuel/manifeste_service_pers/mounier_manifeste_pers.pdf), p. 9.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 140.

7. *Ibid.*, p. 140-141.

2. Essere persona, da Blondel a Mounier

Se la modernità sembra costruirsi sul primato della *vita activa* sulla *via contemplativa* (come H. Arendt mette ben in risalto)⁸, la rivoluzione personalista e comunitaria prevede di ricomporre lo strappo tra spirituale e materiale, trascendenza e immanenza, pensiero e azione, tra struttura spirituale e sovrastrutture culturali, simboliche e materiali. Un legame di solidarietà che «l'idealismo aveva spezzato». E che il «marxismo si rifiuta di stabilire»⁹.

Essere è agire, dice Mounier. O meglio, riconoscendo l'influenza che la «filosofia dell'azione» di Maurice Blondel¹⁰ ha esercitato nei confronti del movimento personalista, Mounier rivendica la dialettica creatrice tra essere e azione. L'essere si realizza nell'azione pur non esaurendosi negli atti che la persona compie. Insomma, l'azione non è l'atto «puro e semplice», ma il principio stesso dell'essere, inteso come dono trascendente, l'In-utilizzabile per antomasia:

Que l'existence soit action, et l'existence plus parfaite action plus parfaite, mais action encore, c'est une des intuitions maîtresses de la pensée contemporaine. Si certains répugnent à introduire l'action dans la pensée et dans la plus haute vie spirituelle, c'est qu'ils s'en donnent implicitement une notion étriquée, la réduisant à l'impulsion vitale, à l'utilité ou au devenir. Mais il faut l'entendre en son sens les plus compréhensif. Du côté de l'homme, elle désignera l'expérience spirituelle intégrale, du côté de l'être, sa fécondité intime¹¹.

Sulla scia di Blondel, Mounier e i personalisti vorrebbero dare vita a una vera e propria «scienza dell'azione»¹², una scienza che

8. Si veda H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* [*The Human condition*], LGF, Paris, 2020 [1958].

9. E. Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, op. cit., p. 138.

10. Filosofia dell'azione che Maurice Blondel delinea a partire della tesi che discute nel 1893: *L'action : essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Félix Alcan, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1893, PUF, 1950.

11. E. Mounier, *Le personnalisme*, PUF, Paris, 2015 [1949], p. 90.

12. «Voilà pourquoi il faut étudier l'action: la signification même du mot et la richesse de son contenu se déploieront peu à peu. Il est bon de proposer à l'homme toutes les exigences de la vie, toute la plénitude cachée de ses œuvres, pour raffermir».

vede nell'azione non un fenomeno fra tanti, ma l'esperienza che contraddistingue l'essere-persona, «l'esperienza spirituale integrale». Una scienza anti-riduzionista che cerca di sfuggire alle tentazioni di un razionalismo astratto per abbracciare un *realismo integrale*, capace di indagare la complessità irriducibile del reale; uno sguardo che si sforza di comprendere (senza “compendiarle”) le innumerevoli interazioni che abitano e sostengono ciò che è, l'essere concreto. Del resto, è proprio in questo che risiede l'originalità del metodo proposto da Blondel:

Ne pas élever en hauteur des édifices de pensées, mais se retourner toujours en bas vers ces données élémentaires dédaignées comme n'apprenant rien qu'on ne sache déjà et regardées comme scientifiquement inutilisables. L'instrument philosophique est une sorte de procédé de forage qui permet de découvrir, par implications successives, tous les pré-supposés de l'être concret. Au lieu de dissimuler ce dont on vit – et de le nier, au risque d'en mourir – il convient de le mettre à nu pour le mieux connaître, car rien ne doit échapper à la prospection philosophique¹³.

Tutto, nel reale, è legato, si co-implica e interagisce; ogni livello del reale s'influenza reciprocamente: dal piano ontologico a quello etico, dall'analisi economica alle decisioni o misure politiche... In breve, un realismo integrale che rinvia a un'epistemologia della (delle) complessità strutturanti la realtà. E la conoscenza viene così reintegrata nell'insieme dell'attività umana. Meglio ancora, la conoscenza stessa può e deve essere considerata come una forma d'azione, come un principio di trasformazione della realtà sociale, economica, politica... L'azione non è altro, come scrive Jean La-

mir en lui, avec la force d'affirmer et de croire, le courage d'agir [...]. C'est donc une science de l'action qu'il faut constituer ; une science, qui ne sera telle qu'autant qu'elle sera totale, parce que toute manière de penser et de vivre délibérément implique une solution complète du problème de l'existence ; une science, qui ne sera telle qu'autant qu'elle déterminera pour tous une solution unique à l'exclusion de toute autre» (M. Blondel, *L'action...*, *op. cit.*, «Introduction», VII-VIII; XVII; XVIII).

13. J. Lacroix, «La philosophe de Maurice Blondel», in *La Vie intellectuelle*, juillet 1950, Cerf, Paris, p. 30-31; sempre di Lacroix, si veda anche *Maurice Blondel. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, PUF (coll. «Philosophes»), 1963.

croix (filosofo personalista, profondo conoscitore della filosofia blondeliana), che «l'attività dello spirito nell'integralità del suo dispiegamento»¹⁴. L'azione si presenta come una sorta di energia primordiale, di «dynamisme originaire de l'être spirituel»¹⁵ dove l'intelligenza e la volontà traggono la loro forza di agire.

Da Blondel a Mounier, questa filosofia dell'azione che si vuole realismo integrale, che fa della filosofia non *una* ma *la* scienza del reale, permette di pensare e coltivare un'antropologia dell'irriducibile, o dell'inattuabile (una volta per tutte), che vede nella persona non un essere già compiuto, perfetto in sé, ma un essere perfezionabile, in evoluzione permanente. Un essere che non possiede così la pienezza del suo essere, un essere abitato da una trascendenza che lo fa essere superandolo, superando ogni rischio di chiusura e solipsismo. Un essere il cui esistere è esistenza incarnata, che non smette di affermarsi per poi negarsi di nuovo, in dialogo con il mondo, che altro non è che distanza da sé a sé. Ecco, la distanza..., che come vedremo più avanti, per Mounier e i personalisti, rappresenta il fondamento (paradossale) dell'essere-insieme. E il cuore pulsante della comunità: «Le monde représente la distance qui nous sépare de nous-mêmes en même temps qu'il nous permet de la franchir»¹⁶.

Su questa traiettoria, ci troviamo di fronte a un Io che non è riconducibile all'Io trascendentale di kantiana memoria, che si costruisce edificando la (sua) realtà; è un Io più profondo, che si realizza unicamente rispondendo all'appello dell'essere, che è dono e gratuità. È un Io che si fa portavoce di una coscienza inquieta, un'inquietudine che abita l'essere-persona, vista come la risposta a una "chiamata" che trascende ogni forma di assolutizzazione dell'Ego, sempre e da sempre immobile, identico a sé. Da fedeli lettori di Blondel e (soprattutto) di Mounier, si potrebbe anche dire che la persona è una *voc-azione*, un essere che agisce su stesso agendo sulla realtà, che si supera personalizzando, umanizzando, pezzo

14. *Ibid.*, p. 32.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 35.

dopo pezzo, il mondo dentro di sé e intorno a sé, realtà impersonali o de-personalizzate: mondo, storia, leggi, natura, società, arte, politica, lavoro, rappresentazioni e idee astratte che rischiano di tradire l'incontro personale con il reale.

Come dire, la persona è «un dedans [di dentro] qui a besoin d'un dehors [di fuori]»¹⁷. È inoggettivabile, indefinibile, non riducibile a un concetto, ma non per questo la persona è indicibile o incomunicabile. La persona è presenza creatrice, movimento incessante di personalizzazione: «présente partout, elle n'est donnée nulle part»¹⁸. È un «mot de combat»¹⁹, secondo quanto dice Ricoeur, a cui Mounier, i personalisti (e non solo) ricorrono per pensare l'originalità e l'unicità dell'essere umano, per pensarne i diritti e i doveri, la dignità e le fragilità. Ma l'essere-persona è più che una parola, o un concetto, per quanto azzeccati o meditati possano essere; l'essere-persona, l'essere una persona, sfuggire alle vecchie e nuove forme di alienazione dell'Umano, è piuttosto un combattimento senza fine, una conquista mai definitiva. Il rischio dell'oggettivazione, o della depersonalizzazione, è sempre dietro l'angolo: «de la préhistoire du concept de personne, à son épanouissement médiéval, et jusqu'à sa réactivation phénoménologique, la personne est un combat pour le soi: on n'est une personne qu'en ayant à le devenir face à toutes les tentations intérieures et extérieures qui sont dépersonnalisantes»²⁰.

Dopotutto, quello sui cui i personalisti ci invitano a riflettere è che la storia del pensiero e delle società occidentali sono attraversate dalla tentazione di ridurre l'essere-persona a una realtà univoca, unidimensionale: giuridica, psicologica, morale, economica (si pensi al paradigma dell'*homo oeconomicus*), etc. Difficile dargli torto... Del resto, il pensiero egologico moderno, da Descartes (si

17. J. Lacroix, *Le personalisme. Sources. Fondements. Actualité*, Chronique Sociale, Lyon, p. 13.

18. E. Mounier, *Le personalisme*, *op. cit.*, pp. 9-10.

19. P. Ricoeur, «Meurt le personalisme, revient la personne», in *Esprit*, janvier 1983, pp. 115-116.

20. E. Housset, *La vocation de la personne*, PUF, Paris, coll. «Épiméthée», 2007, p. 11.

pensi al suo concetto di *moi*) e Locke (la nozione di *self*) a Kant (l'Io trascendentale), ha prodotto un'antropologia individualista che ha fatto dell'essere-persona un individuo (dal latino *individuus*, «indiviso, indivisibile», che si richiama al greco ἄτομος, «atomo»), un essere autocentrato, incapace di uscire fuori di sé e prigioniero di se stesso. Un essere astratto che si crede autosufficiente; che si presenta come una “verità” auto-evidente, una coscienza originaria, che vuole auto-appartenersi, unica origine del proprio essere. E che fa dell'A(a)ltro, degli altri “in carne e ossa”, nient'altro che una protesi – un “feticcio” – del proprio Ego.

Agli occhi di Mounier e dei personalisti, questa visione egologica della soggettività non può che apparire ristretta e riduttiva; l'essere-umano in quanto persona, nel suo costante sforzo di personalizzazione di sé e del mondo, non è solo possesso o coscienza di sé. È anche altro, è anche l'altro, abitata com'è da un'alterità che è la condizione di un'infinita scoperta di sé. La persona è voc-azione perché è relazione: relazione con sé, con gli altri, con il mondo, orientata verso una trascendenza ulteriore, che è un antidoto contro ogni forma di glorificazione narcisista dell'Ego.

Per Emmanuel Housset, filosofo e fenomenologo francese, la storia del pensiero ci consegna essenzialmente due paradigmi dell'essere-persona, due forme d'intelligenza (apparentemente) incompatibili dell'essere se stesso: per il primo, «je deviens moi-même par un acte de maîtrise [di controllo] par un acte de puissance [di potenza], qui s'exerce d'abord sur moi-même pour mieux s'exercer sur les choses»²¹. Da Descartes in avanti, è la tesi di fondo della filosofia moderna della soggettività: la persona come dominio su di sé, *ergo* sulla natura e sulle “cose” del mondo; per il secondo, «c'est là où je me perds, là où je ne cherche pas à préserver ma vie, là où je ne cherche pas à protéger ce qui était déjà mien, que je deviens proprement moi-même»²². È l'antropologia relazionale d'ispirazione cristiana, che Mounier, Ricoeur e il personalismo ereditano per poi riattualizzarla, adattandola alle sfide del mondo contemporaneo.

21. E. Housset, *La vocation de la personne*, op. cit., p. 31-32.

22. *Ibid.*

Per loro, l'essere-persona significa non solo vocazione, relazione, apertura..., ma anche dono di sé e impegno (*engagement*) per la costruzione del bene comune, per il ben-essere della comunità, per la comunità di tutti gli esseri viventi; significa non rimanere sordi di fronte alla sofferenza del mondo; presuppone in tal senso pensare non più l'essere rispetto all'Uomo ma la nostra finitezza (*finitude*) in relazione a un essere trascendente. Trascendente (anche) ogni volontà di onnipotenza, l'*hybris* che spesso sembra aver avvolto il "destino" dell'uomo moderno. In quest'ottica, «la personne ne prend pas conscience de ce qu'elle peut être dans un pur rapport à soi, mais découvre ce qu'elle à être à partir de l'épreuve de sa finitude dans son rapport au monde»²³.

È nel «provare» la propria finitezza (*finitude*), la propria vulnerabilità (il suo donarsi all'altro «sans retenue», per dirla con Levinas)²⁴ che l'essere-persona si riconosce come aspirazione e desiderio d'infinito; è nel tentativo di andare oltre se stessa che la persona manifesta un valore incommensurabile, rovesciando i valori dis-umani che sorreggono la società capitalista. Non più le persone subordinate alle cose, ma le cose messe al servizio della realizzazione spirituale delle persone, l'utile che si fa mezzo e non più fine, strumento per la salvaguardia dell'inutilizzabile, ecco la meta che la rivoluzione personalista e comunitaria si prefigge.

La persona non ha prezzo, per questo ha un valore infinito, trascendendo il mondo pur entrando in dialogo con esso, attraverso un doppio movimento dialettico: da un lato, la persona è «radicamento»²⁵; dall'altro breccia e spiraglio, con lo sguardo rivolto verso un altrove, un orizzonte inesauribile di senso: «si le monde la comprend elle comprend aussi le monde»²⁶.

23. *Ibid.*

24. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément-de-Rivière, Éditions Fata Morgana, 1972, pp. 92-93.

25. Si veda S. Weil, *L'enracinement: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris, 1990 [1949].

26. J. Lacroix, *Le personnalisme*, op. cit., p. 85.

3. La comunità, o la «persona di persone»

Impegno, relazione, vocazione, sforzo, valore..., la persona è un nome per provare a dire la complessità di ciò che l'essere umano è e potrebbe essere. È in primo luogo «le nom d'un effort pour dire [...] la globalité de l'être humain, en montrant pourquoi les autres termes qu'on serait tenté de lui préférer aboutissent à des réductions, voire des mutilations de la personne»²⁷. Ancora una volta, provando a dire ciò che la persona è nel suo incessante «effort» di personalizzazione di sé e dell'ambiente socio-economico, dobbiamo rifuggire ogni forma di riduzionismo. Non può essere ridotta né alla coscienza («l'homme est un corps au même titre qu'il est esprit, tout entier corps et tout entier esprit») ²⁸ né all'Io, una realtà immobile (*figée*), chiusa in sé stessa, che non riesce a esprimere il dinamismo, il movimento, la capacità di agire che contraddistingue l'essere-persona: «Je ne m'accomplis comme personne que du jour où je me donne aux valeurs qui me tirent au-dessus de moi»²⁹. Ma non può essere assimilata neanche neanche all'Io inteso come «Je», a meno che non s'intenda il «Je» – il soggetto che ha coscienza di sé – come un principio di unità (o di unificazione) interiore, che non si limita a pensarsi immobile, ma si riflette nel suo gesto creatore: «Je ne commence à être une personne que du jour où se révèle à mes yeux la pression intérieure, puis le visage d'un principe d'unité où je commence à me posséder et agir comme je»³⁰. Per dirlo in altro modo, la persona non ha solo una storia, è una storia. E una storia unica e irripetibile; è una realtà spirituale che non cessa di rinnovarsi... e di ricrearsi senza sosta:

Le sujet au sens où nous le prenons ici est le mode de l'être spirituel [...], le sujet est à la fois une détermination, une lumière, un appel dans l'intimité de l'être, une puissance de transcendance intérieur

27. G. Coq, Mounier. *L'engagement politique*, Éditions Michalon, Paris, p. 18.

28. Cf. E. Mounier, *Le personalisme*, I, «L'existence incorporée».

29. *Ibid.*

30. Id., *Ecrits sur le personalisme*, Editions du Seuil, Paris, 2000 [1961], p. 74-75.

à l'être [...]. Sous son impulsion, la vie de la personne est essentiellement une histoire et une histoire irréversible³¹.

Quando la persona è detta, è detta al di là di ogni tentativo, spesso maldestro, di concettualizzazione. È un *élan créateur*, secondo un vocabolario che ricorda quello di Henri Bergson (altro riferimento essenziale per il pensiero personalista) e un movimento incessante di trascendimento (*transcendement*), un superamento di sé che si declina in tre forme distinte ma complementari: *verso sé stessa*, in uno sforzo di unificazione mai compiuto, sempre rigenerantesi; *verso l'altro e gli altri*, che coincide con l'uscita da sé, in modo che la persona possa realizzarsi grazie alla qualità delle relazioni con ciò che lei non è, le altre persone; *verso i valori*, che orientano al contempo la parola e gli atti della persona, transcendendone l'esistenza immediata: «Ma personne est en moi la présence et l'unité d'une vocation intemporelle, qui m'appelle à me dépasser indéfiniment moi-même et opère, à travers la matière qui la réfracte, une unification toujours imparfaite, toujours recommencée, des éléments qui s'agitent en moi»³².

Così, la persona si presenta, certo, come una storia, ma come una storia senza tempo, una vocazione intemporale (*intemporelle*), una «singolarità non inventariabile» (*singularité non inventoriale*), che si realizza nel tempo e nella storia, promuovendo la costruzione di una comunità umana, perché umanizzata dalla sua fioritura: «la mission première de tout homme est de découvrir progressivement ce chiffre unique qui marque sa place et ses devoirs dans la communion universelle, et de se consacrer, contre la dispersion de la matière, à ce rassemblement de soi». Si tratta di un «recueillement actif», di un ritorno a sé («le secret, l'intimité, le privé, sont indispensables à la personne»)³³ che viene equilibrato da un movimento complementare, di «projection hors de soi», d'uscita da sé, che è il segno di una responsabilità creatrice, di un'azione capace di trascendere il destino del singolo per abbracciare quello della comunità.

31. *Ibid.*, p. 50.

32. Id., *Refaire la Renaissance*, Editions du Seuil, Paris, 2000 [1961], p. 63.

33. G. Coq, Mounier. *L'engagement politique*, op. cit., p. 22.

Senza questo doppio movimento, la *raison d'être* della comunità non potrebbe che corrompersi, degenerare. Non solo il contributo di ogni persona è necessario al benessere della comunità, ma la relazione tra le persone è il fondamento stesso della comunità, che è vista da Mounier come una *persona di persone*: «Le nous suit le je, ou plus précisément – car ils ne se constituent pas l'un sans l'autre – le nous suit du je, il ne saurait le précéder». O ancora: «le nous, réalité spirituelle consécutive au je, ne naît pas d'un effacement des personnes, mais de leur accomplissement»³⁴. Stando a queste righe, sembrerebbe che, per Mounier, il “Noi” non sia altro che un prodotto, un'espressione diretta dell'Io, per quanto tale rapporto non si esaurisca in se stesso, su un piano strettamente immanente, aprendosi verso una realtà che trascende tanto la persona (*le Je*) che la comunità (*le nous*). Fatto sta che, alla fine della sua vita, nella sua *summa* sul personalismo (*Le personnalisme*, che vede la luce nel 1949), il filosofo francese rivede, riformula e completa la sua filosofia della comunità, ritornando sul rapporto tra l'Io e il Noi. Questa volta, l'accento è messo non più sulla preesistenza della persona rispetto alla comunità, ma sulla relazione essenziale fra le due “polarità”, che sussistono l'una in funzione dell'altra: «les deux, personne et communauté, sont réfléchies simultanément»³⁵. Ecco che emerge una terza figura: accanto all'Io e al Noi, appare il Tu. La persona, dice Mounier, «n'existe que vers autrui, elle ne se connaît que par autrui, elle ne se trouve qu'en autrui. L'expérience primitive de la personne est l'expérience de la seconde personne. Le tu, et en lui le nous, précède le je, ou au moins l'accompagne»³⁶. Una sorta di quasi-precedenza dell'Io, che si cotruisce insieme al Noi attraverso la relazione con il Tu, di cui Mounier riconosce la presenza-azione ineludibile sulla scia del pensiero di Gabriel Marcel.

Come in parte si è già detto, la comunità è un tessuto di relazioni interpersonali. Educare alla comunità significa innanzitutto riconoscere il ruolo essenziale del Tu nella (ri)scoperta dell'Io e

34. E. Mounier, *Refaire la renaissance*, op. cit., p. 75.

35. G. Coq, *Mounier. L'engagement politique*, op. cit., p. 25.

36. E. Mounier, *Le personnalisme*, op. cit., p. 36.

nella costruzione del Noi. Occorre dunque riservare «le nom de communauté à la seule communauté pour nous valable qu'est la communauté personnaliste, que l'on définirait aussi bien comme une personne de personnes»³⁷. Impare a vivere insieme coincide con «l'apprentissage [apprendimento] du prochain comme personne dans son rapport avec ma personne, ce que l'on a heureusement appelé l'apprentissage du toi»³⁸. Persona di persone, la comunità vive di dinamiche che superano la logica utilitarista della società capitalista; alla religione dell'utile (e del profitto a ogni costo) l'ideale della comunità personalista sostituisce la parola della gratuità e del dono. È l'amore, l'*agape*, che tiene insieme la comunità, che ne promuove l'unità, rendendo possibile e feconda la coesistenza di singolarità non riconducibili a una massa d'individui anonimi, senza volto: «le rapport du je au tu est l'amour, par lequel ma personne se décentre en quelque manière et vit dans l'autre tout en se possédant et en possédant son amour»³⁹. La metamorfosi della società atomizzata nella comunità immaginata da Mounier e dai personalisti poggia sull'azione dell'*agape* come discorso spesso inascoltato, radicalmente inattuale, che fa dell'altro indistinto il (mio) prossimo, da riconoscere e rispettare perché altro da me, irriducibile a un Noi organico. Senza l'amore, «des personnes ne parviennent pas à devenir elles-mêmes. Plus les autres me sont étrangers, plus je suis étranger à moi-même. Toute l'humanité est une immense conspiration d'amour penchée sur chacun de ses membres. Mais il manque parfois de conspirateurs»⁴⁰. Non possiamo così pensare di poter costruire una comunità personale, umana, dedicata al bene comune, senza praticare la comunione, che troviamo e ritroveremo sempre «insérée au cœur même de la personne, intégrante de son existence même»⁴¹.

37. Id., *Refaire la renaissance*, op. cit., p. 85.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, p. 77.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

4. Per un elogio della distanza... unitiva

Nel suo costante sforzo di personalizzazione, la comunità umana non è mai al sicuro dal rischio di “abbruttimento”. O per rimanere fino in fondo fedeli al vocabolario di Mounier, di degradazione (*dégradation*). Ma di che degradazione si tratta? E come evitare un tale pericolo? La filosofia personalista della comunità si accompagna a una critica serrata di quelle che vengono definite, per l'appunto, «comunità degradate», «caricature» di persone, impersonali o depersonalizzate, che assumono tratti spesso diversi, a volte contrastanti, secondo le epoche storiche e le ideologie dominanti: dalla società di massa, conformista e anonima (*le monde de l'on*, dell'«appareil irresponsable»), terreno fertile per la «passion totalitaire» alle società autoritarie e organicistiche come le società fasciste (*le sociétés – nous autres*). In questo caso, sostiene Mounier, ogni membro della collettività accetta di delegare la sua volontà al volere liberticida di un capo dispotico e autocratico, solo al comando, che si crederà per questo infallibile; un direttore di coscienze che «voudra pour eux, jugera pour eux, agira pour eux [...]». Quand il dira je, ils penseront nous et se sentiront grandis d'autant»⁴². Ma le comunità possono scivolare non solo verso la massificazione o l'autocrazia; ci sono altre forme o esempi possibili di degradazione, come nel caso delle società vitalistiche (*le sociétés vitales*), quelle *società chiuse*, per fare uso del lessico di Bergson⁴³, in cui il legame «est constitué [...] par le fait de vivre en commun un certain flux vital à la fois biologique et humain, et de s'organiser pour vivre mieux»⁴⁴. Così, nella loro storia le comunità oscillano costantemente tra personalizzazione (conquista mai risolutiva) e depersonalizzazione (minaccia sempre dietro l'angolo); una degradazione insidiosa «les entraîne en permanence dans leurs manifestations humaines du plan de la communauté personnelle au plan de la société contractuelle, ou de la société vitale, ou au plus bas degré, du “public” et de la

42. *Ibid.*, p. 82.

43. Si veda H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Félix Alcan, 1932.

44. E. Mounier, *Refaire la renaissance*, op. cit., p. 83.

masse»⁴⁵. Ma questo non vuol dire che dobbiamo relegare l'ideale della comunità personale (o personalista) nell'ambito dell'utopia, dell'illusione, dell'irrealizzabile. Anzi, in quanto ideale regolativo, la comunità, per come viene concepita da Mounier, non è un concetto astratto o infruttifero; è piuttosto un'*idea in azione*, che incide sull'evoluzione storica delle società umane. È un orizzonte metastorico, che agisce nel cuore delle società storiche; che si pone come principio di cambiamento e trasformazione, rivolgendosi all'umanità intera, alla comunità universale delle persone, di tutte le persone. Non è quindi miraggio, chimera, ma presenza e slancio, un freno contro la degradazione, senza il quale le società non sarebbero altro che oppressione e violenza.

E se volessimo non solo riconoscere la presenza di quest'ideale, ma attualizzarne l'impulso, dovremmo, secondo Mounier, coltivare e promuovere il valore della *distanza*, verità e principio paradossale della relazione interpersonale e (quindi) della comunità stessa. In questo, il pensatore personalista anticipa la diagnosi che Hannah Arendt elabora sulle *Origini del totalitarismo* (1951), la cui forza opprimente e alienante riposa precisamente sull'abolizione di ogni distanza: tra «gouvernements et gouvernés [...] l'État et la nation, tout le monde devenant gouvernant», cioè «inquisiteur, policier, redresseur de son prochain»⁴⁶. Si tratta del conformismo che apre, o meglio spalanca, le porte al «terrore politico», che diviene strumento onnipervasivo di controllo: «aucune forme de vie sociale doit ne doit prétendre à la maîtrise totale des autres, ni la forme étatique, qui mène aux fascismes, ni la forme de société vitale, qui mène au racisme»⁴⁷. Alla soppressione della distanza, Mounier oppone l'idea di una distanza unitiva (*distance unitive*), che non è separazione o isolamento, ma piuttosto un essere-insieme che si costruisce nel rispetto dell'unicità irriducibile, personale di ogni singolo membro della collettività. In sostanza, il filosofo francese ci propone una metafisica della persona come essere relazionale su cui fonda un'e-

45. *Ibid.*, p. 86.

46. G. Coq, Mounier. L'engagement politique, *op. cit.*, p. 29.

47. E. Mounier, *Refaire la renaissance*, *op. cit.*, p. 86.

tica del vivere insieme come riconoscimento dell'alterità dell'altro in quanto altro da me, che sfugge a ogni pericoloso conformismo e a ogni deleteria esaltazione dell'Identico. È nella distanza che l'Io si *approssima* al Tu, ponendo le basi per un Noi che si fa a sua volta fattore di crescita interiore, spirituale di ogni singolo membro della "città personalista". Non esteriorità per l'appunto, ma distanza che non si stanca d'infondere uno spirito di comunione; distanza che unisce il "dentro" e il "fuori", un ritorno a sé che implica la ricerca di un altrove, la presenza di (un) altro da sé; distanza che è la...

la double condition de la solitude où chacun s'élève verticalement, comme un arbre s'étire, vers le haut de lui-même, et de l'union sans confusion qui unit tous les participants de l'esprit en un corps universel [...] ; ce sont elles [le distance] qui maintiennent la réalité des personnes dans la réalité de la communion universelle⁴⁸.

Non ci resta che chiederci (senza poterci avventurare in riflessioni che meriterebbero un lungo e "pensoso" approfondimento) se la *pedagogia del vivere insieme* che emerge dagli scritti del padre nobile del personalismo possa accompagnarci nella lettura del nostro presente, come una bussola capace d'indicarci il cammino fatto e quello da fare. Forse sì. E per almeno due ragioni, che possono apparire contraddittorie. Da un lato, le nostre società, le società occidentali, non sembrano poi così diverse da quelle che incorrono nella critica severa di Mounier, impregnate come sono di cultura individualista. Società atomizzate, massificate, popolate di individui che faticano a liberarsi di un anonimato alienante, spesso soffocante; società che vivono una crisi della relazione, società globalizzate che tendono, come direbbe J. Derrida, a diventare *inospitali*, che stentano cioè a riconoscere il diritto dell'altro a essere altro da sé⁴⁹, come se coltivassero una sorta di ideologia dell'Identico. Dall'altro, il nostro tempo è chiamato ad accogliere nuove sfide, del tutto

48. *Ibid.*, p. 53.

49. Cf. J. Derrida., «Quand j'ai entendu l'expression "délit d'hospitalité"...», in *Plein droit*, n° 34, avril 1997, p. 6. Voir aussi Id., *Hospitalité. Séminaires (I et II)*, Paris, Seuil, 2021-22.

inedite, e ad affrontare nuove crisi, che l'epoca di Mounier non ha conosciuto. Eppure, siamo sicuri che la sua lezione inattuale non possa dirci nulla rispetto alle "fratture" del nostro mondo. La crisi economica, sociale, ecologica dei giorni nostri non c'invita forse ad adottare un approccio anti-utilitarista, a promuovere un nuovo modo di stare insieme, un'educazione alla comunità che includa nel Noi non soltanto gli esseri umani, ma tutti gli altri esseri viventi, Pianeta compreso? Non è forse venuto il momento di smantellare il culto dell'Utile, del Profitto, della Performance, della Rendita, per elevare l'Inutilizzabile, il Dono, a valore non negoziabile, a ideale regolativo, a pilastro del bene comune? Sempre più vulnerabile, il nostro presente sembra indicarci questa strada, ammesso che vogliamo salvaguardare la pensabilità stessa di un futuro che sembra non appartenerci più.