

## L'UOMO COME PRESENZA RELAZIONALE

### PRESENZA: STRUTTURA ED ESIGENZA

Tienimi presente. Fammi presente. Sii presente. Sarò presente. Ti mando un presente.

Sono le formule abituali che punteggiano le nostre conversazioni del quotidiano. Esse rivelano l'esigenza costitutiva dell'uomo-cuore<sup>1</sup> – come centro unificante di tutte le espressioni e le operazioni dell'essere – di vivere il suo terzo dimensionale di fondo, che l'analisi fenomenologica indica. Esso è il *per-altri*, dopo il *per-sé* e l'*in-sé*<sup>2</sup>.

Il *per-altri*, considerato nel suo aspetto dinamico, coincide con la *socialità* o *relazionalità*. E fa tutt'uno con l'essere dell'uomo. E lo fa nella forma *originaria*. Martin Buber, tracciando lo statuto ontologico dell'uomo, afferma che la sua struttura fondamentale è la relazionalità. «All'inizio è la relazione»<sup>3</sup>. Pertanto, io «divento io nel tu; diventando io, dico tu»<sup>4</sup>. L'essere dell'uomo si configura metafisicamente come essere-in-relazione. «L'uomo diventa io a contatto con il tu»<sup>5</sup>. È fonamen-

<sup>1</sup> Cf. S. Palumbieri, *Amo, dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Paoline, Milano 1999, pp. 44-59.

<sup>2</sup> Cf. S. Palumbieri, *L'uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica, I. Trattato sulla costituzione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2000, p. 99.

<sup>3</sup> M. Buber, *Io e tu*, in Id., *Il principio dialogico ed altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 72.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 79.

talmente apertura e dialogalità. La formulazione è nel riferirsi dell'io al tu. Anzi, nel costituirsi come io attraverso il rapporto al tu<sup>6</sup>.

Orbene, la presenza è percezione e attuazione dell'esigenza del costitutivo relazionale e dice *essere-davanti: prae-esse*, essere al cospetto. Questa attitudine si radica nel trinomio di fondo, che costituisce la relazionalità, che è il *co-essere*, il *pro-essere* e l'*in-essere*<sup>7</sup>. Il *co-essere* dice struttura ed esigenza tendente allo stare insieme e fonda la società. Ma ogni *co-essere* tende, in qualche modo, di per sé all'*in-essere*, a fare spazio in sé all'altro, fosse anche solo a titolo di messaggio e ad abitare nell'altro per una reciprocità di comunione. È, questa, la struttura ed esigenza dell'*in-essere*. Il passaggio dal momento dell'*in-essere* a quello del *pro-essere* non è automatico, ma è mediato dalla percezione, data e ricevuta, del vivere non solo *accanto* ma *per* l'altro: è questo il momento *costitutivo* del *pro-essere*.

Ogni *struttura* costitutiva diventa *esigenza* naturale. E questa non si può impunemente atrofizzare. Il senso della sartriana *solitudine-in-mezzo-alla-folla*, oggi tanto diffusa e che induce complessi permanenti di frustrazione e di disagio esistenziale, sono la prova *ex contrario* dell'inevitabilità della struttura relazionale dell'uomo. Non si può vivere in forma isolata e autarchica. Mette conto qui distinguere tale percezione del sentirsi-soli da quella del saper-stare-soli, su cui la sapienza antica aveva sentenziato: «O beata solitudo, o sola beatitudo».

<sup>6</sup> Questa relazione fondamentale io-tu precede l'altra io-esso e io-mondo, che invece in Cartesio risultava previa. Notiamo che io-esso non significa solo io in relazione al mondo, ma coinvolge anche quel tipo di relazione interumana in cui si profila una certa dose di interesse. «Il singolo tu deve diventare un esso» (*ibid.*, p. 83), quando c'è un certo bisogno da parte di uno rispetto all'altro. Che anzi, nessun rapporto concreto interumano è disinteressato. È questa la «sublime malinconia della nostra sorte» (*ibid.*, p. 71). Si pensi ai rapporti professionali, commerciali e societari, e anche alle relazioni d'amore che ne sono prive.

<sup>7</sup> Cf. S. Palumbieri, *L'uomo, questa meraviglia*, cit., p. 309.

## PRESENZA E CORPOREITÀ

La presenza, come interiorità relazionata, è mediata dalla *corporeità*. Questa non si identifica con il mero corpo o datità corporea, gettata là come puro oggetto, bensì con il *sentirsi corpo* dell'unica realtà vivente che è l'uomo. La lingua tedesca distingue il *Körper* dal *Leib*<sup>8</sup>. Edith Stein – seguace di Husserl nella fenomenologia – parla della realtà corporea non solo nell'ambito della struttura *ontica*, cioè dello stare come corpo tra corpi, ma soprattutto in quello della struttura *ontologica*, come percezione del corpo vivente. Nella prima si manifesta come «corpo materiale come gli altri e con le stesse caratteristiche»<sup>9</sup>. È proprio grazie alla corporeità che la presenza, nel regime spazio temporale è relativa a un *qui*, un *ora*, un *così*. Grazie alla corporeità, la presenza dell'uomo è quella di un *esser-ci*. Ma tale presenza non va confusa con la giacenza pura. Questa è propria degli infraumani, che semplicemente *stanno*, propriamente essi non sono presenti. L'anima che mi sta guardando non si può dire che sia presente a me. E questo, proprio perché la corporeità non può essere avvertita come nella percezione umana del sentirsi un corpo, radicato in un'interiorità che trascende ogni corpo.

L'uomo è presente davanti all'altro simmetrico a sé, perché può comunicare *dal profondo* e giungere *al profondo* dell'altro. La sua *corporeità*, percezione di essere corpo, non si riduce alla pura e semplice cenestesia, o sensazione pura corporea, ma si slarga e si integra con la interiorità strutturata a coscienza, pensiero, pro-

<sup>8</sup> «Io trovo il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico (*Körper*), ma proprio corpo organico (*Leib*)», E. Husserl, *Quinta meditazione*, in Id., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1970, p. 107.

<sup>9</sup> E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998, p. 160. Aggiunge la Stein: «Esso è una cosa spaziale, con una figura ben delineata e dotata di estensione "tridimensionale" e, in quanto tale, sottostà alle leggi della geometria euclidea. In qualsiasi momento del suo esserci occupa un luogo preciso nello spazio mondano e puro ed è ad una determinata distanza da ogni altra cosa spaziale», *ibid.*

getto, amore, con la quale costituisce un tutt'uno. Proprio per questo la corporeità è *linguaggio*. Infatti, essa risente dell'intenzionalità interiore, caricata di espressioni meta-materiali, di appelli e di simboli. L'animale manda solo segnali. L'uomo elabora simboli, appelli e messaggi. E questo lo attua già solo con il suo essere presente. Gabriel Marcel puntualizza, sottolineando che il concetto di presenza include quello di esperienza interiore: «Presenza significa più e ben altro del semplice fatto dello stare qui, a rigore non si può dire di un oggetto che sia presente. Diciamo che la presenza è sempre sottintesa da una esperienza, insieme irriducibile e confusa, che è il sentimento stesso di esistere, di essere nel mondo. Ben presto si opera nell'essere umano una congiunzione, un'articolazione tra la coscienza di esistere [...] e la pretesa di farsi riconoscere dall'altro»<sup>10</sup>.

#### PRESENZA E SILENZIO

Nel pensiero classico, il silenzio non è stato considerato con la sua rilevanza metafisica, come rapporto tra l'essere e il *dirsi-dell'essere*. Il silenzio consiste appunto in questo dirsi<sup>11</sup>. José Ortega y Gasset dedica un'opera al silenzio, inteso come dimensione dell'uomo<sup>12</sup>. Max Scheler distingue il silenzio dalla pura assenza di parole. *Il silenzio è linguaggio*. Gli uomini, egli afferma «possono tacere e tenere nascosti i loro pensieri. E questo è tutt'altra cosa che il puro non-parlare. È un comportamento attivo, mediante il quale le persone possono anche tenere nascosto, nella misura che vogliono, il loro essere-così ad ogni conoscenza spontanea»<sup>13</sup>. Martin Heidegger, dopo aver sottolineato il logico-

<sup>10</sup> G. Marcel, *Homo viator*, Borla, Roma 1980, p. 23.

<sup>11</sup> Cf. J. Whal, *Traité de métaphysique*, Payot, Paris 1953, p. 722.

<sup>12</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *El silencio, gran Brahman*, in Id., *Obras completas* (1916-1934), Revista de Occidente, Madrid 1946<sup>3</sup>, tomo II, pp. 625-633.

<sup>13</sup> M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, p. 321.

ramento del quotidiano parlare in cui oggi «a stento è dato ancora percepire il suono di un autentico chiamare»<sup>14</sup>, identifica il silenzio con lo spazio dell'ascolto attento al grido dell'essere, che è disponibile al suo manifestarsi soltanto nella misura in cui il soggetto si apre<sup>15</sup>. Maurice Merleau-Ponty significativamente distingue le parole *parlanti* dalle parole *parlate*. Bisogna fare il salto dalle parole parlate alla loro sorgente, che sono le parole parlanti nell'interiorità del soggetto, immerse nel silenzio. «La nostra visione dell'uomo rimarrà superficiale finché non risaliremo a questa origine, finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il *silenzio primordiale*»<sup>16</sup>.

Per l'uomo d'oggi, malato di frastuono, c'è l'urgenza di ritornare al silenzio come *auscultazione* dell'essere. C'è bisogno di riapprendere il cifrario delle «parole del silenzio», secondo il significativo titolo di un'opera di Massimo Baldini<sup>17</sup>.

Presenza come silenzio è la prima forma di ricchezza umana, che si affaccia in attitudine di ascolto, di offerta, di dono. *La testimonianza* ha come condizione il silenzio. Infatti, essa non è se non anzitutto *irradiazione della parola interiore*, nel linguaggio originario che è il più convincente.

Nel nostro tempo, così segnato da rumori assordanti e pubblicità vuota, Madre Teresa di Calcutta indicava alle sue suore di parlare solo con i fatti. È, questo, il linguaggio che l'uomo, sovraccaricato di parole nella info-società, ha bisogno di ascoltare. Sono le più incisive ed efficaci.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 42.

<sup>15</sup> «Tacere non significa essere muto. Chi non dice mai nulla non ha possibilità di tacere al momento opportuno. Solo il vero discorso rende possibile il silenzio autentico. Per poter tacere l'Esserci deve avere qualcosa da dire, deve cioè poter contare su un'apertura di se stesso ampia e autentica. In tal caso il silenzio rivela e mette a tacere la "chiacchiera". Il silenzio, come modo del discorso, articola così originariamente la comprensibilità dell'Esserci che da esso trae origine il poter sentire genuino e l'essere-assieme trasparente», M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976<sup>12</sup>, pp. 208-209.

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, *Il corpo come espressione e la parola*, in Id., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 255.

<sup>17</sup> M. Baldini, *Le parole del silenzio*, Paoline, Milano 1986.

## PRESENZA E INTERIORITÀ

Quello che abbiamo chiamato il profondo dell'uomo, come condizione metafisica della presenza, si identifica con la sua interiorità.

Essa è l'*intimum mentis* marceliano<sup>18</sup>, inaccessibile a lui stesso se non previa disciplina e arte del prendere le distanze dal puro *in-sé* (realtà corporea) per ri-prendere possesso con il *per-sé* (pensiero e volontà) dell'intero suo sé. E così, riportarsi al suo centro che è non solo di funzione, ma di unificazione di ogni dimensione e sorgente di ogni azione. Questo centro è l'*io*, come condensato dell'autocoscienza e come percezione della propria soggettualità, sperimentata come sorgente delle proprie operazioni.

L'interiorità caratterizza l'uomo rispetto all'animale. Questo vive soltanto all'esterno di sé. Passa dalla paura del mondo all'attrazione verso gli oggetti del suo desiderio che sono collocati nel mondo e appartengono ad esso. È vero che l'animale presenta un'eccedenza rispetto al mondo minerale e a quello vegetale, perché dotato di vita e di coscienza sensitiva dell'ambiente che lo circonda. Tuttavia non è capace di operare il distacco dalle cose, se non per l'operazione del sonno. Il suo spazio è quello materiale. Il suo *ubi* è il mondo e solo il mondo esterno. In questo senso, egli non è che *parte del mondo*.

L'uomo, invece, è un *mondo-a-parte*, all'interno del mondo più vasto, in quanto può staccarsi dal mondo non solo nella fase del sonno all'interno della sfera dell'inconscio, bensì può *entrare dentro il profondo del suo sé integrale*. Qui, poi, può ritrovare il mondo da cui si è staccato e ri-viverlo, ri-crearlo con il conferimento di significati indefiniti. Questo è il motivo per cui possiamo affermare che lo spazio dell'uomo non è solo il mondo *ad extra*, ma il mondo *ad intra*, cioè il suo *spazio interiore*. Egli ha la capacità di raccogliersi nella sua totalità – attitudini, progetti, operazioni, passato, presente, futuro – in ordine all'autocostruzione incessante del suo essere. Lo spazio interiore dell'uomo è il suo

<sup>18</sup> Cf. G. Marcel, *Être et avoir*, Aubier-Montaigne, Paris 1935.

profondo, in cui non solo può rifugiarsi, bensì ritrovare se stesso, trascendendo il suo ambiente e ridando ad esso la sua impronta personale. L'infraumano ha contatto solo materiale con l'ambiente (*Umwelt*), sia si chiami lo zoo, il giardino domestico, lo spazio immenso dell'aria e dell'acqua. L'essere umano ha contatto non soltanto con l'ambiente immediato, ma con l'indefinità dello spazio che, nella misura in cui viene coscientizzato e in qualche modo raggiunto dalla sua mente, si trasforma in mondo (*Welt*). Tutto questo può farlo proprio perché è strutturato a profondità interiore, in cui può introdurre i materiali immediati della sua esperienza e, con i percorsi dell'intuizione e della ragione, può creare rapporti, istituire proporzioni, elaborare simboli e scoprire, a partire da ciò che gli è familiare, mondi non direttamente a lui vicini. Che anzi, l'infinitamente lontano, come l'ultima galassia dell'universo, nel momento dell'interiorità viene agganciato all'asse permanente dell'interiorità stessa che è l'io autocosciente. Il ritornare al proprio centro è lo specifico attitudinale degli enti più perfetti nella scala degli esseri. «Le più perfette realtà nella scala degli esseri, come sono le sostanze intellettuali, ritornano alla propria essenza con un ritorno totale»<sup>19</sup>.

Ed è proprio in questo spazio che l'uomo si riscopre come una centrale non soltanto capace di elaborare significati, ma di incontrare l'onnisignificante di tutti i significati, la verità. «Noli foras ire, in teipsum redi. In interiore homine habitat veritas»<sup>20</sup>. L'interiorità, dunque, è il luogo manifestativo della verità. L'essere umano non è disabitato. È permanentemente inabitato dalla Presenza. Che anzi, egli è autentica presenza umana, proprio nella misura in cui si coglie inabitato da questa Presenza. Che lo ha preceduto nel suo essere.

La suesposta norma etico-spirituale di Agostino ricalca la struttura ontofenomenologica dell'uomo. Egli, cioè, strutturato ad abitazione della Trascendenza, per essere fedele a se stesso è

<sup>19</sup> «Illa quae sunt perfectissima in entibus – ut substantiae intellectuales – redeunt ad essentiam suam reditione completa», Tommaso d'Aquino, *De veritate*, 1, 9.

<sup>20</sup> Agostino, *De vera religione*, 39, 72; PL 34,154.

invitato costantemente a fare il viaggio verso il suo profondo, per ritrovare sé e l'universo intero, caricato di significato. L'interiorità è anche la rivelazione che all'uomo non basta mai il puro dato. Egli cerca incessantemente il significato. Il ritorno nell'interiorità dell'uomo, precisa Emmanuel Mounier, «non è una fuga dal reale, dall'azione o dalla responsabilità. L'interiorità non è neppure compiacimento di sé. Anzi, questo compiacimento ne è l'intimo nemico, l'oggetto della sua costante vigilanza. Essa è *rinnovamento* dell'agente e, mediante lui, dell'azione»<sup>21</sup>.

*L'homo interior* non è un dato statico. È un cammino da percorrere. È una riserva indefinita di potenzialità da alimentare. È quello di cui, nella letteratura neotestamentaria, si dice scultureamente «ο κruptὸς τὲς καρδίας ἄνθρωπος» (1 Pt 3, 4). È l'uomo nascosto del cuore. Il suo cibo non può essere se non fornito dalla scala dei valori: la verità, la bontà, la bellezza. Frequentare l'interiorità coincide con il percorrere il sentiero dell'interiorizzazione, vicenda sempre aperta e appassionata. La domanda biblica con cui si apre la storia dell'uomo: «Adamo, dove sei?» (Gn 3, 9), va oggi riletta come incessante invito a ritornare all'uomo interiore. L'ebraismo di ieri e di oggi è dominato da questa premura. Il filosofo ebreo Martin Buber vede in questo impegno di interiorizzazione il *primum* da cui prendere le mosse per l'impresa immane di conferire un volto umano alla civiltà della tecnica e del terrore: «Cominciare da se stessi: ecco l'unica cosa che conta. In questo preciso istante non mi devo occupare di altro al mondo che non sia questo inizio. Ogni altra presa di posizione mi distoglie da questo mio inizio. Il punto di Archimede, a partire dal quale posso da parte mia sollevare il mondo, è la trasformazione di me stesso»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> E. Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma 1989<sup>9</sup>, p. 62. L'uomo interiore non è l'uomo della staticità e della sicumera. Anzi, è costantemente drammatizzato e alla ricerca continua, rimettendosi in causa e rilanciando l'impegno dell'approfondimento. «Il pazzo lucido è un uomo sicuro: sicuro di sé, sicuro del proprio diritto, sicuro delle proprie funzioni [...]. L'uomo interiore non combatte mai che un combattimento incerto, tutto vi è sempre rimesso in causa per la dialettica degli avvenimenti», *ibid.*, p. 80.

<sup>22</sup> M. Buber, *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Comunità di Bose-Qiqajon, Magnano 1990, p. 45.



La mancanza etica di fedeltà a questa struttura metafisica dell'interiorità è il punto centrale dell'insipienza dell'uomo. Nel merito, il filosofo ebreo riferisce un grazioso apologo della tradizione chassidica. «Rabbi Hanoch raccontava: "C'era una volta uno stolto così insensato, che era chiamato il *golém* (stupido, senza intelligenza). Quando si alzava al mattino, gli riusciva così difficile ritrovare gli abiti che alla sera aveva smesso. Al solo pensiero, spesso aveva paura di andare a dormire. Finalmente una sera si fece coraggio, impugnò una matita e un foglietto e, spogliandosi, annotò dove posava ogni capo di vestiario. Il mattino seguente si alzò tutto contento e prese la sua lista. "Il berretto: là", e se lo mise in testa. "I pantaloni, là", e se li infilò. E così via, fino a che ebbe indossato tutto. "Sì, ma io, io dove sono?", si chiese all'improvviso in preda all'ansia. "Io, dove sono rimasto?". Invano si cercò e ricercò: non riusciva a trovarsi. Così succede anche a noi, concluse il Rabbi»<sup>23</sup>.

Oggi specialmente, c'è urgenza di ripartire da questo *primum metodologico*. Infatti, come sottolinea Teilhard de Chardin, l'*in-centrarsi* su di sé è il primo passo per il *de-centrarsi* sull'altro da sé, e per il *sur-centrarsi* su di uno più grande di tutti<sup>24</sup>. Entrare nel proprio centro, infatti è cogliersi strutturati al per-altri e per-l'Alto. Il momento dell'in-centrazione dice, sì, per il soggetto, solitudine fenomenologica, a causa della struttura della sua singolarità autonoma e responsabile, ma tale operazione prelude al ritrovamento della condizione inabitata e popolata dal mondo umano e dall'universo intero.

Il contrario dell'interiorità come atteggiamento è la superficialità come stile. Solo l'uomo veramente interiore educa uomini di salda interiorità. Il contrario dell'interiorità è altresì l'*intimismo*. Esso segna quasi una stasi dell'io e considera l'interiorità come mero rifugio. Ha come ricaduta l'autologoramento e l'autosfaldamento, perché è frammentazione della struttura dell'interiorità, con la sua ricchezza di dimensioni e di fermentazioni e, di per sé, tendente all'estrinsecazione. L'uomo, infatti, è essenzial-

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Cf. P. Teilhard de Chardin, *Sulla felicità*, Queriniana, Brescia 1991, p. 29.

mente, uno *spirito incarnato*. L'interiorità ha come suo obiettivo naturale quello di manifestarsi nella corporeità. La prova è che non c'è moto interiore che non passi nella sfera esterna e non c'è manifestazione corporea che non sia assunta nella coscienza o nel sistema motivazionale dell'io, centro dell'interiorità.

Poiché, però, la sfera esterna non è solo quella del mio corpo, ma altresì quella del mio reticolato di rapporti, della mia storia che si inserisce nella macrostoria, la mia interiorità – come presenza di me a me stesso – tende di per sé a farsi presenza di me alla storia che mi circonda. L'interiorità si colloca, dunque, al punto contrario dell'intimismo, del privatismo, del solipsismo, dell'autarchismo, del qualunqueismo.

L'interiorità è farsi presente a ogni presente storico. E, per il credente, assume la legge fondamentale dell'incarnazione, con tutte le conseguenze etiche, e sociopolitiche.

## PRESENZA E PERSONALITÀ

L'interiorità, poi, è lo spazio metafisico essenziale per il costituirsi della persona. Questa *forma essendi* dell'essere umano, che lo distingue definitivamente dall'infraumano, connota l'attitudine dell'io su una triplice linea di movimento: nella direzione dell'autocentratura, dell'autopresentazione, dell'autocomunicazione.

### *Persona come totalità incentrata*

La persona dice anzitutto *coesione*. Non è il mero *in-sé*, ma è la totalità del sé. È tutta la realtà dello spirito incarnato, in quanto si afferma come uni-totale. Scrive in merito Martin Buber: «L'uomo non è un centauro. È uomo semplicemente. Persino la fame dell'uomo non è la fame di un animale»<sup>25</sup>. Questo va affermato

<sup>25</sup> M. Buber, *Il problema dell'uomo*, ElleDiCi, Leumann 1983.

contro il cosiddetto *collezionismo* antropologico, che tende a «vedere la persona come una mera collezione di potenzialità»<sup>26</sup>.

Il corpo si presenta come mediazione ontologica dello spirito. L'uomo, dice Emerich Coreth, «solo in esso [corpo] può realizzare se stesso spiritualmente»<sup>27</sup>. Lo spirito, a sua volta, si manifesta operando per mezzo del corpo. Ogni atto di pensiero, infatti, di volizione e di amore non può comunicarsi se non con una qualche forma di gestualità. Dunque, come non c'è azione materiale dell'uomo che non implichi una vibrazione spirituale, così non c'è azione spirituale più alta che non tenda ad esprimersi attraverso una funzione corporea in qualche modo. Ora, la persona dice proprio questo: il punto di coesione delle due sfere – spirituale e corporea – coesistenti nella *coscienza dell'unità*. Tale coscienza si sperimenta continuamente nel quotidiano. Un soggetto, ad esempio, che avverte un dolore fisico, sente nel suo io profondo di soffrire, nel contempo si accorge di *pensare* alla sua sofferenza, di *volere* superarla, di *riferirla* in qualche modo ad un quadro di valori per darle un significato robusto, di *offrirla* per amore di qualche persona amata o di qualche altra causa di esistenza. È l'identico io che sente di compiere una medesima azione, articolata in sfere tanto diverse.

La persona, dunque, è unità sentita dell'uomo come *sóma* vivente, come *lógos* pensante, come *éthos* progettante, come *mýthos* simboleggiante, come *páthos* sofferente, come *éros* amante. Sono aspetti plurimi e indissolubili, testimoniati dal nucleo autocosciente, che riscopre la sua *in-dividualitas*, per l'appunto indivisibilità. La persona nel quadro del personalismo, non è solo il centro dell'io, ma tutta la realtà «corporeo-spirituale del singolo uomo che mette in atto la totalità del centro del suo essere-se-stesso ed esperimenta se stesso come questa totalità»<sup>28</sup>.

Possiamo dire che la persona, come uni-totalità percepita, ha come sua immediata espressione il senso di identità indistruttibile

<sup>26</sup> M. Friedman, *Martin Buber's concept of education. A new approach to College teaching*, in «Christian Scholar», 45/2 (1947), p. 110.

<sup>27</sup> E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 145.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 151.

dell'io, in quanto esteso a tutte le operazioni del passato e a quelle del futuro, nei luoghi più diversi e nelle condizioni anche più differenziate. Tale identità è solo *stabilità* nel proprio essere. Va distinto nettamente il concetto di stabilità da quello di *staticità*. La prima dice equilibrio dinamico, proprio di una vita cosciente e progettante. La seconda, invece, dice bloccaggio nel puro *in-sé* dell'essere che si è. È qui la differenza abissale fra l'umano e l'infraumano.

### *Persona come apertura*

La coesione delle molteplici forme che costituiscono l'identità dell'io dà un timbro di peculiarità e di originalità alla persona come presenza. Si tratta di interiorità unica e consistente. Ma questa somma consistenza nel proprio essere non significa chiusura. Il momento della percezione della persona si inserisce nella struttura d'essere della costituzione antropologica. Essa, come abbiamo già visto, non ha soltanto la fase metafisica dell'*in-sé* e del *per-sé*, ma anche quella dialogale del *per-altri*. Persona, infatti, è soggettualità persistente in sé, ma *aperta* all'altro da sé. La coesione e la comunicazione sono due aspetti come due moti – centripeto e centrifugo – dello stesso io. «La persona umana è un punto focale di relazioni, un'articolarsi di sussistenza e tensione al rapporto, un groviglio che difficilmente può essere detto nella sua integralità»<sup>29</sup>. È a questo punto che appare nella sua epifania più chiara la persona che, più che definirsi, si descrive come *presenza*, che coincide con il me in quanto aperto. Non è solo coscienza. È, invece, coscienza che si fa presenza. Il concetto di presenza dice qualcosa di più di quello della semplice coscienza. È la coscienza in quanto protesa verso la comunicazione e il dono<sup>30</sup>.

In questo quadro di presenza esistenziale, Emmanuel Mounier può descrivere più puntualmente la persona come «*volume totale dell'uomo*. È equilibrio in lunghezza, in larghezza e in profondità, è in ogni uomo una tensione fra le tre dimensioni spiri-

<sup>29</sup> E. Ducci, *Essere e comunicare*, Adriatica, Bari 1974, p. 103.

<sup>30</sup> Cf. E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Comunità, Milano 1955, p. 90.

tuali: quella che sale (spirituale in quanto sale) dal basso e l'incarna in un corpo; quella che è diretta verso l'alto e la solleva a un universale; quella che è diretta verso il largo e la porta verso una comunione. *Vocazione, incarnazione, comunione* sono le tre dimensioni della persona»<sup>31</sup>. Su queste tre dimensioni l'autore fonda alcune piste di crescita in essere «per arrivare alla formazione della persona. Sono quindi: la meditazione, per la ricerca della mia vocazione; l'impegno, l'adesione a un'opera che è riconoscimento della propria incarnazione; la rinuncia a se stessi, che è iniziazione al dono di sé e alla vita in altri. Se la persona manca uno di questi esercizi essenziali, è condannata all'insuccesso»<sup>32</sup>.

Sulla linea dell'apertura del volume totale dell'uomo, il nostro rappresentante autorevole del personalismo comunitario puntualizza che «la persona [...] attraverso il movimento che la fa esistere, si espone. Così che è per sua natura comunicabile. Ed è anzi la sola ad esserlo. È da questo fatto primitivo che bisogna partire»<sup>33</sup>.

### *Persona come appellante*

La struttura dialogale della persona non dice soltanto capacità di essere evocata, ma anche di essere *vocante*. La persona non è soltanto creatrice di prodotti, ma di profondi *rapporti*. È persona, perché sa dire: tu. E, dicendo: tu, sa scoprire l'altro come un tu. Sa far scoprire all'altro che è un tu. Sa far sprigionare il tu dell'altro, coperto da tanti strati e detriti reificanti, specie in un mondo manipolato come quello contemporaneo. La persona sa risvegliare e promuovere l'originalità dell'altro. Sa suscitare l'altro come persona, come fiamma da fiamma. In questo senso si può dire che la persona è essenzialmente fecondità. È creatrice per analogia. Come nell'atto creativo Dio dice: tu, e fa esistere l'altro dal niente del suo sé, così analogamente il soggetto personale dice: tu, all'altro che già esiste –

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 91-92.

<sup>33</sup> E. Mounier, *Il personalismo*, cit, p. 49. Il termine originario che più si avvicina al nostro concetto di persona è *pros-ôpon*, che significa: quello che dirige in avanti lo sguardo, verso gli altri e verso il futuro.

ma con la coscienza latente, con l'io magari debole, con la tentazione di sentirsi oggetto anziché soggetto – e gli sollecita il passaggio dal sentirsi cosa al sentirsi *centro*. Dio, infatti, crea gli uomini creatori. Analogamente, ogni persona in un certo modo crea l'altra persona, cioè, la rende attiva, creativa, trasformativa. Le fa acquistare coscienza di essere capace di tante imprese. La parola e-vocante fa scoprire all'altro il sé non ancora rivelato. L'appello fa *ex-sistere*, nel senso etimologico di far uscire dalla stasi. E desta la responsorialità, in quanto l'altro, chiamato, si sente capace di rispondere.

L'essere persona, a questo punto, si percepisce come dono offerto e ricevuto. Come capacità di farsi dono e di accogliere il dono. È questa unicità di dono, offerto e ricevuto, che costituisce il mistero della persona e ne fissa la sua sacralità. Ogni persona è sacra, perché è termine di un appello assoluto dell'appello radicale dell'Assoluto. Ed è nel contempo titolare di un appello unico, insostituibile e indelegabile.

La Rivelazione qualifica questa sacralità e la porta alla radice. La persona è sacra, infatti, anzitutto perché chiamata dall'eterna Presenza a farsi presenza, come sua icona vivente, anzi – nel *kairós* neotestamentario – come figlio e fratello, e tempio vivente dello Spirito.

Jean Lacroix sintetizza il concetto di persona come «presenza di spirito: presenza dello spirito a se stesso, che si chiama attenzione e riflessione; presenza dello spirito al mondo, che è dialogo e poesia; presenza dello spirito agli altri, che è amicizia e amore; presenza dello spirito a Dio, che è contemplazione e preghiera»<sup>34</sup>.

#### PRESENZA COME AMORE

La persona, come presenza autocomunicante e appellante, tende ad essere presenza inabitante nell'altro. L'autocomunicazione, che è già in germe nella coesione dell'essere personale, tende

<sup>34</sup> J. Lacroix, *Il personalismo come anti-ideologia*, Vita e Pensiero, Milano 1974, p. 152.

di per sé all'autocomunione. Mette conto ricordare che questa analisi della concentrazione deve tenere presente quella della costituzione antropologica, nella quale si rileva che – come si è dianzi accennato – il *co-essere* tende all'*in-essere* attraverso la fase del *pro-essere*. L'autocomunicazione mira di per sé all'autocomunione. L'autodominarsi è in funzione dell'autodonarsi. E poiché ogni appello tende a suscitare nell'altro, come si è visto, la risposta simmetrica, allora qui si tocca l'esperienza della presenza come il faccia-a-faccia della reciprocità nell'amore.

La reciprocità non è l'assorbimento dell'uno nell'altro, né è l'azzeramento in un indistinto nirvana. È, invece, l'inveramento di due presenze distinte in un *noi presenziale*, nella percezione dinamica di differenze riconosciute e di convergenze colte. Reciprocità è relazionalità nel senso della dualità e dell'unitarietà non sopraggiunta dall'esterno, ma costituita nell'interno. Nota in merito Simone Weil: «Noi non abbiamo dentro di noi e intorno a noi che rapporti. Nella semitenebra in cui siamo immersi, tutto per noi è rapporto. Così come nella luce della realtà, tutto è in sé mediazione divina»<sup>35</sup>. Si costituisce il *noi*, come realtà sostanziata di risorse sempre nuove di essere che, messa in circolazione, modifica ciascuno dei protagonisti del processo, mentre costituisce una realtà di tipo comunionale, che si estrinseca in quella di tipo comunitario nuovo. In quanto circolazione, può ben chiamarsi *perichóresis*<sup>36</sup>, in quanto si tratta di unione per compenetrazione. Le sfere delle due presenze sono come interpenetrate, per un processo di osmosi che soltanto il faccia a faccia dell'amore può realizzare. La reciprocità si rivela qui come comunionalità in perenne costruzione inter-azionale.

Reciprocità è *andata e ritorno della comunicazione profonda*. È incontrarsi l'uno nell'altro e l'uno con l'altro, confrontandosi,

<sup>35</sup> S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Rusconi, Milano 1974, p. 280.

<sup>36</sup> Il termine *perichóresis* nacque in un contesto cristologico, ma poi venne largamente adoperato nella teologia trinitaria. I Cappadoci, con questo termine, intendono sostenere che «nonostante il Figlio derivi dal (*ek*) Padre, il Padre nel Figlio e il Figlio nel Padre sono compenetrati e uniti», A. Milano, *Persona in teologia*, Dehoniane, Napoli 1984, p. 146. Agostino dirà che nella Trinità ciascuno dei tre è «semper invicem, neuter solus» (Agostino, *De Trinitate*, 6, 7, 9; PL 42, 929).

correggendosi, per giungere ad un affinamento di visione unitaria non uniforme, che porti il segno della sensibilità e delle tonalità storiche, culturali e ambientali diverse, dell'ascolto attento degli avvenimenti e delle esperienze.

Condizione della reciprocità e, ad un tempo, sostanza iniziale di essa, è l'*empatia*. Angela Ales Bello, commentando lo studio di Edith Stein sul tema, così puntualizza: «L'analisi dell'empatia vuol rispondere alla domanda; che cosa significa “rendersi conto” dell'esperienza vissuta estranea? Si tratta di una specie di atti esperienziali *sui generis*, che E. Stein analizza servendosi spesso di esempi tratti dalla nostra vita quotidiana. Se qualcuno che vedo, che incontro, prova gioia o dolore, io posso capire che cosa sta provando; certamente non provo la sua gioia o il suo dolore, ma ho un'esperienza vissuta, una *Erlebnis* dell'una o dell'altro; mi rendo conto di non viverli in prima persona, perciò essi non sono per me “originali”, ma è per me originario il sentire che la persona li sta vivendo»<sup>37</sup>. Nel quadro di questo evento, d'amore, la presenza di ogni soggetto appare come identità narrativa. Le due presenze, accogliendosi, si raccontano la ricchezza delle loro storie intrecciate con la vita e con la evoluzione del loro mistero di essere. Nell'atto del raccontarsi e del sentirsi raccontare, la circolarità o pericoresi genera il prodigio dell'autentica amicizia<sup>38</sup>. Che è genesi perennemente rinascente e rinnovantesi. Il narrarsi reciprocamente sfocia nel dirsi il segreto manifestabile, nel grado dell'intimità delle due presenze e della dicibilità del messaggio interiore. è in questo contesto che va richiamata l'affermazione evangelica: «Vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio l'ho fatto conoscere a voi» (*Gv* 15, 15). La pericoresi narrativa che sfocia nell'amicizia è, dunque, narrarsi la propria storia, svelarsi il proprio segreto e, conseguentemente, guardare verso la stessa direzione valoriale<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992, p. 117.

<sup>38</sup> Cf. AA.VV., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Accademia di studi italo-tedeschi, Merano 1995.

<sup>39</sup> «Guardare tutti insieme appassionatamente verso una stessa cosa significa inevitabilmente cominciare ad amarsi», P. Teilhard de Chardin, *L'avvenire dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 226.



La reciprocità presenziale è tesa a *scavare* nei recessi del mistero dell'altro, per *scovarvi* tesori di potenzialità inediti. È spinta a trovare dovunque segni di armonia di essere, magari non conosciuto dallo stesso soggetto. Questa tensione dello scavare per trovare tesori è quello che Tommaso chiama *estasi*. Riferendosi a Dionigi che afferma: «Divinus amor exstasim facit»<sup>40</sup>, sottolinea che il faccia a faccia dell'amore si presenta come estasi: «Exstasim facit amor»<sup>41</sup>.

Questa esperienza della presenza come reciprocità e amicizia, a mano a mano che l'itinerario vitale procede, potenzia il senso dell'appartenenza. Ognuno dei soggetti si sente appartenente all'altro, in una mutualità di vissuto: io per te, tu per me. Questo non è senso di possesso l'uno sull'altro, ma è sentirsi scelti come centro dell'altro nel rispetto dell'autonomia.

Il faccia-a-faccia di questa mutua presenza, ben lungi dal riferirsi allo sguardo sartriano che reifica, è invece l'esperienza del volto lévinasiano che, mentre si delinea nella sua originalità, appella all'altro perché manifesti il suo volto, inteso come interiorità che si affaccia e risponde. È vero che in una società concorrenziale come quella di oggi, di fatto, si registrano rapporti improntati più a regime di sguardo che a quello di volto, ma è vero altrettanto che l'uomo può essere volto e, nell'amore autentico, l'uno si pone davanti all'altro in termini di chiamata e di promozione dell'essere.

## PRESENZA E BELLEZZA

Se la bellezza è quell'armonia delle diversità convergenti all'unità, che genera diletto, è subito da notare che ogni presenza, in quanto è interiorità che si comunica attraverso la corporeità, è un segno della bellezza. Ogni essere umano appare ad un occhio

<sup>40</sup> Dionigi Areopagita (Pseudo), *De divinis nominibus*, 4; PG 3, 712.

<sup>41</sup> *S. th.*, Ia Iae, q. 28, a. 3.

puro un grande prodigio. Se, poi, l'uni-totalità di ogni singola presenza è equilibrio di dimensioni interiori e di operazioni, questo senso di bellezza si accresce. La bellezza è luce che si appalesa come *fiamma dietro l'alabastro*. La corporeità è mediazione ontologica della interiorità. Possiamo qui assumere il principio dell'antica sapienza, che cioè la bellezza dell'anima è l'anima di ogni bellezza.

La reciprocità presenziale, poi, fa sì che l'armonia come convergenza di diversità all'unità esprima ad un grado sublime l'esperienza della bellezza. Insomma, la personalità singola, solo in quanto si presenta, reca di per sé un carattere di bellezza. Le personalità diverse, poi, che si relazionano nella reciprocità narrativa dell'amicizia, pongono in essere un'esperienza che fa esclamare: che bello essere qui insieme. Quando si dice: «Che bello!», si esprime una reazione ad una forma di bellezza intravista. La bellezza in ogni forma terrestre è sempre riflesso partecipativo della *kalokagathia* o sintesi della bontà e dell'armonia dell'amore di dono, che è così incandescente da attingere il livello della bellezza. E la dimensione *estetica* della presenza suscita nel soggetto l'attivazione di quella *estatica*. L'esperienza della reciprocità presenziale, nell'orizzonte dell'amore, non è solo estasi come fuoruscita da sé, ma anche come contemplazione, che è nient'altro che la dinamica per la continuità dello stupore. In ogni esperienza d'amore c'è l'aspetto contemplativo della bellezza dell'amato. L'attrazione, provocata dal polo dell'amore, porta fuori del suo circuito abituale colui che ama. Il soggetto che si pone in relazione con l'altra presenza resta carico di stupore davanti a due meraviglie: anzitutto, quella della persona amata e, poi, quella del proprio essere, che va progressivamente trasformandosi, come ristrutturandosi al segno della maggiore unificazione interiore ed energizzazione operativa. I contraccolpi di questo stupore sono il godimento tipico di ogni momento estatico. Il desiderio intenso di percorrere questo sentiero di conoscenza intuitiva si prefigura sempre carico di meraviglie nuove. La scoperta di una ricostituita unità da sempre sognata e ora in via di realizzazione non come un puro dato, ma come un compito convocante alla collaborazione per la gioia di costruire un progetto comune, fa crescere, cammin

facendo, questo stupore estatico. La reciprocità presenziale non soltanto trova bella l'altra presenza, ma anche è capace di renderla sempre più bella.

La bellezza si affaccia, quando la presenza offre l'*ostensione* o rivelazione della sua verità interiore come armonia profonda. Notiamo di passaggio che l'ostensione è l'opposto dell'ostentazione. E lo stesso dicasi per gli effetti di questi due atteggiamenti. In ogni esperienza di reciprocità, c'è in qualche modo l'aspetto contemplativo. E anche quando la bellezza dell'altro viene momentaneamente ad appannarsi o a diminuire, il ricordo e la speranza della bellezza sull'altro supplisce alla carenza del momento. Insomma, se non si resta alla soglia e alla superficie dell'altra presenza, ma si cerca di penetrare nel mistero che è l'altro, lo si scorre subito come un universo di luce, in quanto egli sempre resta icona vivente della Bellezza sorgiva. E questa iconicità induce una certa attrazione verso il tu presente, che è segno dell'amore. «Unicamente il bello è amato», esclama Agostino sia nelle *Confessioni* sia nel *Trattato sulla musica*<sup>42</sup>.

SABINO PALUMBIERI

<sup>42</sup> Agostino, *Confessioni*, 4, 13, 20; PL 32, 701; Id., *De Musica*, 6, 13, 38; PL 32, 1183.