

Carlo Chiurco

Francesco Miano, *Spirituale e storico nell'etica. Studi su Romano Guardini e Emmanuel Mounier*, Orthotes, Salerno-Napoli 2020, pp. 104

In Oriente, la maschera è utilizzata per esprimere la personalità, vincendo frizioni e paure, sciogliendo i blocchi, raggiungendo un equilibrio dinamico nel suo fluire. Gli orientali, più pratici, sembrano non commettere l'errore dell'Occidente, per il quale la maschera è invece figura ambigua, sempre in rapporto con la falsità. All'inizio, in realtà, anche nel contesto della nostra civiltà la situazione doveva essere diversa, se è vero che il latino *persona* – che, come noto, significa appunto maschera – indica ciò attraverso (*per*) cui risuona la voce umana: amplificare la voce, quindi, per amplificare se stessi. Non solo, ma anche scegliendo, come fanno alcuni studiosi, un'etimologia differente, l'affinità di *persona* col termine latino *pars* non possiede un senso negativo, indicando la parte, cioè la funzione, l'ufficio, di un personaggio¹. È noto poi che, per Nietzsche, solo ciò che avviene sul palco del teatro tragico è davvero reale, laddove gli spettatori seduti nella cavea antistante sono solo il sogno dell'attore-eroe e del coro. Ma anche questo è un livello di consapevolezza che si può raggiungere solo attraverso un'amplificazione del sé garantita dal contesto dell'esperienza artistica totale – dunque sacrale – della tragedia. Tuttavia, tanto Nietzsche quanto Pirandello concordano che tale amplificazione del sé è uno svuotamento: la maschera/persona, insomma, ci porta ad aprire gli occhi sull'essenziale inanità del reale, e la conclusione cui giunge questo percorso di innalzamento della consapevolezza di sé è che il sé non esiste. Nel suo capolavoro del 1966, intitolato appunto *Persona*, Ingmar Bergman fa così parlare la dottoressa chiamata a diagnosticare il disturbo (che in realtà è un atto voluto) di Elisabeth (Liv Ullman), non a caso un'attrice ammutolitasi proprio mentre era impe-

¹ Nel suo *Le origini della cultura europea*, Giovanni Semerano afferma infatti che il latino *pars* sarebbe un calco da termini "addirittura babilonesi: cfr. *persōna*, -ae *personaggio*, *parte*, *compito*, *dignità*, *maschera*. Il valore originario richiama quello di lat. "pars" *parte*, *funzione*, *ufficio* (Ter., *Eun.* 26) di un personaggio, mentre quello di 'maschera' è derivato". Cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea. Vol. II: Dizionari etimologici: basi semitiche delle lingue indoeuropee*, tomo II: *Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, Olschki, Firenze 2000, p. 514.

gnata a recitare una tragedia: “Tu inseguì un sogno disperato Elisabeth, questo è il tuo tormento. Tu vuoi essere, non sembrare di essere; essere in ogni istante cosciente di te e vigile, e nello stesso tempo ti rendi conto dell’abisso che separa ciò che sei per gli altri da ciò che sei per te stessa. Questo ti provoca un senso di vertigine per il timore di essere scoperta, messa a nudo, smascherata, poiché ogni parola è menzogna, ogni sorriso una smorfia, ogni gesto falsità”. Il pensiero contemporaneo, in realtà, è giunto da tempo alla conclusione che non vi è un criterio capace di determinare con certezza tra ‘essere’ e ‘sembrare di essere’. Le due cose, alla fine, non sono né distinte o distinguibili, né separate o separabili: proprio come nel film di Bergman, la sovrapposizione-confusione dei soggetti e delle identità non si può né escludere né perseguire. “Nulla”, non a caso, è l’unica battuta che scappi di bocca all’autoimposto mutismo di Elisabeth: un nulla esso stesso polivoco e ambiguo, che può rappresentare il fallimento del progetto di Elisabeth in virtù tanto della sua impossibilità, quanto della sua stessa inesistenza – forse esso è infatti un progetto solo sognato, irreale.

Il pensiero cristiano non ha mai accettato la resa del mondo contemporaneo all’impossibilità di far uscire la persona dalla sfera del puro segno (o del mero nome, *flatus vocis*), ridotta a espressione o financo espressività fine a se stessa. Di fronte alla sfida di difendere l’idea e la realtà della persona – la persona come *res* e non come *vox* – esso si è però trovato dinanzi all’ostacolo del non poter semplicemente ricorrere alla restaurazione di una qualche forma di essenzialismo (e, conseguentemente, alla reiterazione del pericolo costituito dalla tentazione di ricorrevi). È questo aspetto, assolutamente centrale, del personalismo di Guardini e Mounier il filo conduttore del testo di Francesco Miano: si tratta precisamente di comprendere come l’elemento dell’“unità dell’umano” sia da un lato pienamente pensabile ed esistente, dall’altro “dinamico e non statico”: “Si tratta di un’unità come un punto di equilibrio che si definisce in maniera sempre nuova, sempre di nuovo cercato e mai raggiunto in termini definitivi”². La persona, dunque, non si trova al di fuori della storia, bensì è, ossia diviene concretamente tale in essa, e ciò anche in virtù di un’altra, decisiva ragione: nella storicità, la persona – ossia “l’unità dell’umano”, o anche “le determinazioni essenziali dell’umano”³ – è messa costantemente alla prova, essendo incessantemente posta davanti al ripetersi del dilemma intorno all’esercizio della libertà. L’etica è dunque l’occasione in cui la persona concretizza il movimento (Mounier par-

² F. Miano, *Spirituale e storico nell’etica. Studi su Romano Guardini e Emmanuel Mounier*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 28.

³ Ivi, p. 29.

la appunto di “movimento di personalizzazione”⁴) che la porta a divenire realmente tale nell’esercizio responsabile della libertà. Il personalismo forse non è l’unico, ma sicuramente uno dei più potenti antidoti contro l’odierno dilagare della concezione irrelata dell’autonomia – l’autonomia come (esercizio di) padronale sovranità⁵ – o, se si vuole guardare alla cosa da un altro versante, di una concezione anarchica della libertà – la libertà come anomia –, prospettive di cui la pandemia ha offerto degli esempi a dir poco sconcertanti; infine, esso rifiuta anche la riduzione della libertà a mera facoltà. Nel personalismo dei due autori oggetto della ricognizione di Miano, al contrario, la libertà si invera solo come esercizio di responsabilità; non solo, ma a tal punto la storicità è necessaria alla persona, che la libertà non può darsi come bene acquisito, quale inevitabilmente sarebbe se astoricamente considerata come *facultas*, bensì è una sempre rinnovata conquista dell’esistenza, di contro alla pressione esercitata sull’uomo da varie forme di condizionamento, che certo esistono, in primo luogo quello della natura. Sebbene amiamo considerare il Novecento come l’epoca della lotta per la libertà, conquistata al prezzo di due guerre mondiali e lutti superiori a qualsiasi altro periodo della storia umana, un’attenta ricognizione delle posizioni di Guardini e Mounier, gravide tanto di speranze quanto di moniti, ci dovrebbe mettere in guardia nei confronti di questa lettura. Se infatti ammettiamo, con loro, che la libertà è dinamismo aperto, concretezza dell’esistenza sempre riconquistata, ma dunque anche sempre passibile di essere perduta nella disumanità, è chiaro allora come la categoria che più si attagli al Novecento sia in realtà quella di liberazione, che però fatalmente tende verso una direzione molto diversa, quella dell’*affermazione di sé*. Mentre lo *Streben* della libertà si offre allo sguardo come un’opera di costante ricapitolazione, quasi una glossa al sé, certo un tentativo di autoperfezionamento, ma sempre orientato dalla stella polare dell’etica della responsabilità, la liberazione vede nel proprio *Streben* un valore in se stesso. Correttamente, Miano ricorda come, se la parabola della modernità si è tutta compiuta all’interno del processo della secolarizzazione, ossia della traduzione in termini non religiosi dei principî e dei valori cristiani, oggi siamo in una fase nuova, che si pone al di là della secolarizzazione stessa⁶: il Novecento ci apparirà pertanto meno il coronamento della modernità, quanto lo snodo che ha portato al distacco da essa proprio nell’affermazione del primato della categoria di liberazione più che della libertà, categoria che il nuovo secolo (il nostro) è ora padrone di interpretare in senso molto più radicale, vale a dire in qua-

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 74-75.

⁵ Cfr., su questo tema, S. Pierosara, *Autonomia in relazione. Attraverso l’etica contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

⁶ Cfr. F. Miano, *Spirituale e storico nell’etica*, cit., pp. 34-35 e 61-62.

lità della spinta alla compiuta liberazione *dall'*umano stesso (visto oramai come imbarazzo o fardello) negli scenari dischiusi dalle biotecnologie e dall'utopia *cyborg*. Se però il linguaggio è quello della liberazione, ritornare a parlare il linguaggio della libertà può apparire una retrocessione: il libro non affronta la questione, ma mostra ad esempio come il personalismo di Mounier inviti a considerare la libertà nella sua relazione necessaria al determinismo della natura. Si tratta, ci dice Mounier, di cogliere “la compenetrazione tra condizionamenti e libertà, tra uomo e natura, tra storia dell'uno e vicenda dell'altra non come fossero dimensioni separate ma nella loro intrinseca, anche se spesso problematica, coniugazione”⁷. Qui possiamo sicuramente trovare la prima traccia di un'obiezione alla tendenza fondamentale del nostro tempo, quella appunto dell'autodeterminazione assoluta, dell'autonomia irrelata, della libertà come anomia del farsi-sé, che è anche l'unica risposta possibile ai traumi e alle lacerazioni che tale tendenza inevitabilmente comporta: il primato della relazione (ciò che per Mounier è il primato, personalisticamente più sfumato, della mediazione⁸). Andando oltre la stessa intersoggettività, Guardini parla di “interpersonalità” come “consapevolezza che ciascuno non può bastare a se stesso, avendo bisogno degli altri in tutti i sensi”. La storicità, allora, oltre ad essere la palestra in cui si esercita (nel senso dell'ἄσκησις) la libertà nella sua concretezza, è anche “l'insieme delle relazioni che si stabiliscono sul piano storico” in cui si inseriscono “le determinazioni essenziali dell'umano”⁹. Memore della lezione scheleriana (e, in realtà, prima ancora hegeliana), che sarà poi ripresa dalla grande antropologia filosofica tedesca del Novecento, da Gehlen a Plessner a Portmann (ma che si ritrova anche in *Dove si nasconde la salute* di Gadamer), Guardini definisce l'umano come natura aperta (“la ‘sua’ natura consiste nel fatto di non averne una”¹⁰), ma supera di slancio quell'antropologia (che giunge ad un più prudente, ma anche più pallido, autotrascendimento dell'umano¹¹) ponendo tale apertura come vivente incontro con gli altri.

È solo in questo modo che si può apprezzare il risalto, apparentemente in contrasto col primato della relazione, dato da Guardini al silenzio, alla necessità della sua custodia e della meditazione, sottolineatura opportunamente ribadita in quello che, a mio avviso, è il capitolo centrale della prima parte del libro. Nel silenzio l'uomo sperimenta “un terzo tipo di

⁷ Ivi, p. 76.

⁸ Cfr. ivi, p. 79.

⁹ Ivi, p. 29.

¹⁰ R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1993; tr. it. *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950-1962)*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 18, cit. in F. Miano, *Spirituale e storico nell'etica*, cit., p. 29.

¹¹ Sul tema dell'autotrascendimento cfr. G. Cusinato, *Peritogoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona 2017.

libertà, la più intima”¹², che lo porta alla consapevolezza che il suo vero ‘io’ consiste (e non semplicemente risiede) nella coscienza, quest’ultima intesa come un io che abita il mondo e la storia, non pura mente (che una forte tendenza topologica insita nella modernità tende a concepire come *spazio* chiuso¹³), ma neppure, di contro alla linea Kant-Heidegger, essenzialmente coincidente con il *tempo*¹⁴. La proposta guardiniana della centralità del silenzio è una precisa scelta di campo nel senso di un’unità con se stessi che si può sperimentare ma non dire. Se la spazializzazione è *distensio*, ossia uno srotolarsi dell’unità della coscienza, che, proprio perché (si) espande, allora anche separa e disperde, e la temporalità è invece movimento di concentrazione nell’interiorizzazione, non *νεῖκος* ma *φιλότης*¹⁵, il silenzio aggiunge alla seconda un gradino ulteriore, essendo anche la *fruizione* (nel senso in cui Agostino usa questo termine) di una libertà in cui consiste il *proprium* dell’umano. Se la persona, nel Novecento, è il luogo in cui si combatte la battaglia tra “voler essere” e “sembrare di essere”, in Guardini è invece il luogo della tensione tra “l’essere libero” e il “diventare libero”¹⁶: il silenzio dell’interiorità si colloca all’esatto opposto del riconoscimento del fallimento del progetto di uscire dall’inautentico (includendo in esso, evidentemente, anche la rammemorazione heideggeriana) che è il “Nulla” pronunciato da Elisabeth nel capolavoro bergmaniano.

Come nel *frui* agostiniano, il silenzio si pone nei termini della gioia (Guardini parla di lietezza, “sorella della serietà”, distinguendola dall’allegria¹⁷). Se la libertà è dinamismo – è nella storia, per l’appunto, anche se non *per*, né tantomeno *di* essa – il percorso dell’uomo non è quello del viandante, che non ha orientamento ma coincide col proprio andare, bensì del pellegrino, che segue la stella polare dell’etica dell’esercizio del-

¹² F. Miano, *Spirituale e storico nell’etica*, cit., p. 45.

¹³ È appena il caso di ricordare la definizione della mente data da Locke e da Leibnitz. Il primo, infatti, dopo aver ammesso che il senso esterno e il senso interno sono “le finestre attraverso cui la luce è lasciata entrare” nella nuda “camera oscura” della mente, definisce quest’ultima come “una stanzuccia del tutto chiusa alla luce, nella quale sono state lasciate alcune piccole aperture da cui possono entrare le forme visibili esterne o le idee delle cose esterne” (J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, Laterza, Bari 1951, p. 173). Per il secondo, perfino quelle “finestre” si chiuderanno, e la monade sarà appunto “senza porte né finestre”.

¹⁴ Per Kant, infatti, “il tempo permane e non muta”: cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, I, parte II, I, lib. II, cap. I, Laterza, Bari 1971, vol. 1, p. 167.

¹⁵ Cfr. V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, pp. 254-255. In realtà anche del tempo si può affermare il carattere di *νεῖκος* nel suo porre fatalmente la coscienza contro se stessa (sul filo tra πόλεμος e στάσις) nel riconoscimento di una sua lacerazione essenziale, che sia appunto l’impossibilità di giungere mai alla cosa in sé o all’essere, ma avendone pur sempre nozione, dunque tragica consapevolezza.

¹⁶ F. Miano, *Spirituale e storico nell’etica*, cit., p. 45.

¹⁷ Ivi, p. 46.

la libertà nella responsabilità. Qui Miano, ed è una critica che si può fare ad una ricostruzione per molti aspetti precisa e appassionata, avrebbe forse potuto sviluppare il tema del dinamismo mostrandone la portata teologica, qui tenuta sullo sfondo ma certo essenziale nella formulazione del pensiero guardiniano: esso, infatti, non è solo apertura, ma fecondità, possibilità di farsi, evangelicamente, lievito; o, ponendo la cosa da una prospettiva differente, l'apertura ha senso in primo luogo come apertura alla rivelazione, la lietezza che assiste il cammino del pellegrino e ne costituisce il senso¹⁸.

In nessun modo il silenzio può essere confuso con il solipsismo: al contrario, "Ogni autentico incontro nasce dal silenzio interiore, muove dalla profondità del cuore, dalla capacità di trovare sempre, seppur dinamicamente, una dimensione di unitarietà per la propria esistenza"¹⁹. Il silenzio non è la condizione di possibilità della relazione, ma "è anch'esso spazio di relazione"²⁰: si può forse ipotizzare, allora, che tra silenzio e incontro autentico vi sia la stessa relazione che esiste tra cura di sé e cura degli altri? Le legittimità di tale accostamento, che mi permetto di suggerire sebbene esso non sia presente nel testo, sembrerebbe confortata dall'affermazione di Miano, per la quale "L'incontro con gli altri, che è fondamentale per la persona, si realizza sempre tra silenzio e parola"²¹. Si comprenderebbe con ciò, allora, anche la particolare preoccupazione estetica di Guardini, in cui l'esperienza contemplativa del mondo è nuovamente rapportata al silenzio²²: solo nel silenzio si può insomma dare un'autentica *cura del mondo*.

Col che, giungiamo infine alla tematica del potere come servizio quale coronamento dell'ideale della libertà come esercizio della responsabilità. Guardini pone il tratto fondamentale dell'identità europea nello sviluppo della ricerca, prima filosofica e poi scientifico-tecnologica. È attraverso la ricerca che l'Europa è giunta a distinguersi da tutte le altre forme di civiltà, ed è quindi in essa che trova la propria unità essenziale: ma la ricerca europea ha portato l'uomo a dominare la natura, e a scoprire forme di energia, in modalità capaci di incalcolabile distruttività. Da qui dunque parte il compito dell'Europa, anch'esso diverso da tutti gli altri, che è quello di creare e realizzare l'idea della potenza come servizio nella forma di una "sollecitudine per l'umanità dell'uomo", la quale permette all'umano di "pervenire alla libertà anche di fronte alla propria opera"²³.

¹⁸ Ivi, p. 47: "La gioia vera non implica staticità, ma profondità di vita e senso del cammino".

¹⁹ Ivi, p. 49.

²⁰ Ivi, p. 50.

²¹ Ivi, p. 49.

²² Cfr. ivi, p. 48.

²³ Ivi, p. 59.

Quest'ultimo è certo un richiamo alla meditazione dello Husserl della *Crisi* e il suo amaro verdetto, per cui il Novecento aveva portato all'asserimento dell'uomo alla scienza, e, insieme, una proposta per risolvere il dilemma che egli aveva posto; dilemma che però, come mostra ad esempio Anders con le sue osservazioni sul "dislivello prometeico" che affligge l'*homo technicus*, in realtà non ha fatto che accentuarsi, presentandosi oggi in forme forse più subdole e meno direttamente apocalittiche della bomba atomica, ma non meno efficaci.

Spirituale e storico nell'etica è l'omaggio, sentito e partecipato, che uno studioso vuole e sente di dover tributare a due maestri del pensiero ma anche, e forse soprattutto, dell'anima: oltre alla sua capacità di delineare i tratti essenziali della loro proposta filosofica in modo rapido ma completo, il pregio del libro consiste sicuramente nel suo rendere loro grazie, onorandoli senza mai idealizzarli. Un esempio da seguire nel suo discreto (silenzioso, si potrebbe dire) *understatement*, di contro al chiasso prodotto dalle seduzioni di tanto pensiero militante, di visioni sempre più radicalizzate della filosofia, e di certa riflessione sempre più stancamente oracolare.