Homo viator

Considerazioni antropologiche a partire da una lettura di Gabriel Marcel (1889-1973)

VERONICA SALVETTI

> «Un ordine terrestre stabile si può forse instaurare solo se l'uomo conserva viva coscienza di ciò che si può chiamare la sua condizione itinerante; cioè se egli ha continuamente presente che gli tocca aprirsi una strada difficile attraverso i blocchi erratici di un universo in frantumi che da ogni parte sembra sfuggirsi, verso un mondo più saldamente costituito nell'essere, di cui non gli è dato di percepire quaggiù che mutamenti e incerti riflessi» (HV, p. 11 e 177).

«Essere uomini. Continuare a restare uomini: ecco parole sulle quali non ho cessato di concentrare la mia attenzione da vent'anni» (DH[1], p. 165). Così scrive Marcel a conclusione di un'opera la cui pubblicazione risale al 1964 e nella quale è raccolto un ciclo di lezioni da lui tenuto presso l'Università di Harvard nel 1961, anno che vede l'acuirsi della tensione internazionale con la costruzione del muro di Berlino e l'inizio della crisi di Cuba.

Il problema antropologico, definito dall'autore «fondamentale e ineludibile» (DH, p. 39), nella sua filosofia diviene via via più pressante parallelamente all'emergere di un contesto storico dal volto drammatico. Marcel è testimone delle vicende che hanno travagliato il secolo scorso: due guerre mondiali, i campi di concentramento, gli stermini di massa, l'affermarsi delle ideologie e dei totalitarismi; ma è anche osservatore acuto e preoccupato dei cambiamenti insiti in un processo di invadente tecnocrazia che, privilegiando una mentalità oggettivante unitamente all'idea di funzione, di efficienza e di rendimento, attua una sorta di «polverizzazione del soggetto» (DH, p. 162) progressivamente assimilato a un prodotto della sua stessa tecnica. In perfetta sintonia con il suo percorso di ricerca filosofica, il cammino

[1] Le opere di Marcel (con le relative sigle utilizzate) sono elencate al termine di questo articolo.

che intende percorrere dinanzi a questo «misconoscimento radicale delle condizioni che l'essere umano autentico implica» (PST, pp. 62-63) è quello di «restituire all'esperienza umana il suo peso ontologico» (DH, p. 89), vale a dire il suo «peso di essere o peso quanto all'essere» (DH, p. 90), dove "essere" sta ad indicare il verbo e non semplicemente il sostantivo, l'essere come sostanza.

La lezione di Marcel mi sembra possa suggerire interessanti piste di riflessione anche all'uomo del nostro tempo; un uomo certamente più consapevole e capace, ma al contempo estremamente fragile, incerto, frammentato, talora fagocitato dalle proprie funzioni; mai forse come oggi vòlto alla ricerca di se stesso e alla definizione della propria identità, e al tempo stesso mai come oggi così disorientato nell'atto di ascoltarsi e riconoscere in sé un proprio centro, una propria unità. Marcel, a mio parere, riesce mirabilmente a valorizzare da un lato l'aspetto del cammino e della perenne ricerca costitutivi dell'uomo inteso come *homo viator*, viandante sulle strade della vita, mai interamente compiuto, imprescindibilmente aperto al cambiamento e soggetto alla temporalità, costituzionalmente implicato nella storicità dell'esistenza e del suo "essere corpo". Dall'altro lato evidenzia dell'uomo quella radice profonda, intima, insondabile che conferisce un senso al suo camminare e lo àncora alla dimensione dell'eternità: cuore e principio unificante del suo essere, centro permanente con sede nell'interiorità dell'uomo e nel contempo meta, sinonimo di appartenenza e al tempo stesso di partecipazione a ciò che è Altro da sé.

Un ulteriore aspetto di inestimabile ricchezza che il pensiero marceliano sull'uomo offre alla nostra riflessione è rappresentato dalla relazionalità intrinseca all'essere uomo, che diventa per lui anche e soprattutto un compito da realizzare. In questa sottolineatura costante e trasversale dell'aspetto relazionale mi sembra di cogliere una presa di distanza da qualsiasi forma di intimismo psicologista a cui potrebbero far pensare alcune affermazioni marceliane inerenti la sopracitata dimensione dell'interiorità. Sullo sfondo del pensiero di Marcel, infatti, rimane come suo elemento costitutivo essenziale una dimensione corale, l'esigenza di una condivisione di intenti e di destini, l'apertura dell'uomo all'altro uomo e a ciò che per lui rappresenta un Tu. L'intersoggettività autentica è sottesa a ognuna di quelle che Marcel definisce le esperienze di Trascendenza – la speranza, la fedeltà e l'amore -; per questo a buon diritto si può affermare che "essere" per Marcel significa sempre e primariamente "essere con".

Punti di partenza: incarnazione…

L'itinerario filosofico di Marcel, cresciuto in un ambiente di formazione idealista, prende le mosse da un'avversione radicale per lo spirito di astrazione che lo porterà, passando attraverso il confronto con il neo-hegelismo anglosassone, ad avvicinarsi progressivamente alla filosofia della vita di Bergson, di cui segue le lezioni al Collège de France, e ai grandi nomi della filosofia esistenziale: Heidegger e soprattutto Jaspers. Suoi interlocutori privilegiati saranno inoltre Berdjaev, Scheler, Husserl, Buber, ma non mancherà di attingere anche a scrittori dalla sensibilità molto affine alla sua quali Claudel e Péguy. Nella riflessione marceliana sono inoltre presenti temi e motivi tipici della tradizione spiritualista e della corrente interioristica cristiana. Il metodo da lui privilegiato è quello di un'analisi fenomenologica a partire dai dati dell'esperienza vissuta; non è un caso che nella sua produzione filosofica utilizzi spesso la forma espressiva del diario e del saggio, avvalendosi inoltre di numerosi esempi e richiami autobiografici. Si tiene lontano dalla pretesa di costruire un sistema di pensiero cristallizzato e considera la ricerca un percorso perennemente *in itinere*, imprescindibile dall'itinerario compiuto per elaborarlo. «Il mio metodo risale sempre dalla vita al pensiero e ridiscende dal pensiero alla vita per tentare di chiarire, benché il chiarire la vita sia, io penso impresa tanto disperata quanto quella di chiudersi nei confini del pensiero puro» (ME I, p. 53).

Anche la tematica inerente all'uomo è affrontata dall'autore in chiave esistenziale, e questo proprio a partire dalla sua formulazione iniziale quale interrogativo fondamentale che l'uomo rivolge a se stesso: «Chi sono io?» (ME I, pp. 95, 97), e non un generico "chi è l'uomo" oppure "qual è l'essenza della natura umana". A partire dalla domanda antropologica fondamentale, la riflessione marceliana sull'uomo inizialmente prende in esame l'esistenza quale carattere imprescindibile e prioritario dell'essere uomo; successivamente si concentra sul tema del *corpo*, condizione grazie alla quale l'esistere dell'uomo assume consistenza, si manifesta e si relaziona. È interessante, a mio avviso, sottolineare la centralità e l'ineludibilità di questo aspetto antropologico rivalutato da molti pensatori del Novecento dopo essere stato a lungo rimosso nella storia del pensiero.

Come molte delle analisi marceliane, anche la riflessione sulla corporeità è tutta giocata sul binomio oggetto-soggetto. Considerare il corpo in una prospettiva empirica significa oggettivarlo, perché lo si guarda come un qualcosa di esteriore rispetto all'Io, una sorta di strumento di cui un secondo

corpo mentale o astrale si servirebbe. È uno sguardo oggettivante quello che cerca di svelare la misteriosa relazione che lega il corpo a quell'indefinibile "x" di cui esso sarebbe strumento. Il corpo, però, può essere anche considerato nella sua densità vissuta, come corpo sentito: il corpo *proprio*. È ciò che tenta di fare Marcel ponendosi in una prospettiva trascendentale che, nella tematizzazione del corpo, sottolinea l'imprescindibilità del possessivo *mio* che fa del corpo il *mio corpo*. Il corpo così inteso non è più il corpo strumento o il corpo oggetto; esso diviene il *corpo soggetto* per il quale risulta impensabile qualsiasi atto di disincarnazione da sé.

> «A tutti i tentativi che potrei fare per inventare tra me e il mio corpo una relazione di esteriorità, una certa esperienza fondamentale che forse si confonde con me stesso mi costringerà ad opporre un'affermazione altrettanto fondamentale: *io sono il mio corpo*» (DH, p. 65).

Questa nota affermazione marceliana non è da intendersi né in senso materialista, né in senso idealista; l'accezione che ne dà l'autore è quella di *incarnazione*, dove il termine indica «la situazione di un essere legato fondamentalmente e non accidentalmente al suo corpo» (ME I, p. 111).

> «Essere incarnato significa apparire a sé come corpo, come questo corpo qui, senza potersi identificare con esso, e tuttavia, senza potersene neanche distinguere, dal momento che l'identificazione e la distinzione sono operazioni correlative l'una all'altra, ma tali da non potersi esercitare se non nella sfera degli oggetti» (RI, p. 47).

Si tratta di una situazione originaria, a partire dalla quale ogni fatto diventa possibile, dato opaco a se stesso che non può essere sviscerato nei suoi termini e precisamente analizzato. Questo tipo di relazione del soggetto con il corpo in quanto *proprio* permea l'esistere stesso dell'uomo: il corpo è infatti la sua modalità di essere nel mondo, ne esprime la sua condizione di uomo e il suo modo di essere in situazione. Il corpo soggetto appartiene all'àmbito della *presenza* definita dai caratteri di inconoscibilità, incaratterizzabilità, inoggettivabilità e individualità.

…e situazionalità dell'uomo

L'essere in situazione dell'uomo è un altro tratto fondamentale dell'antropologia esistenziale che si profila nell'opera marceliana. «L'*essenza dell'uomo è d'essere in situazione*, – ben lungi dall'essere ciò

riguardato come una determinazione a un qualunque grado contingente o epifenomenico» (RI, p. 114).

Già nel *Journal Métaphisique* del 1927 Marcel aveva modo di affermare: «Io non *sono* soltanto il mio corpo, io *sono* il mio ambiente abituale» (JM, p. 147). Sostenere questo non significa identificare l'uomo con la sua situazione, né dire che l'uomo sia soltanto la sua situazione; significa piuttosto sottolineare la non contingenza del suo inserimento spazio-temporale, dei dati circostanziali che contribuiscono a determinarlo, e del suo legame al cosmo. *Situazione* è l'apparirsi dell'uomo come corpo e il suo viversi *nel mondo*.

L'uomo, infatti, si trova sempre in una data situazione che ne evidenzia i limiti e le possibilità, circoscrivendo così il suo campo d'azione. La situazione comprende il fatto di vivere in una determinata epoca, di avere questi e non quei genitori, di ricevere un certo tipo di educazione, di occupare la tale posizione sociale... L'uomo non può situarsi al di là o al di sopra di un dato contesto; non potrà mai estraniarsi da una situazione senza essere costitutivamente implicato in un'altra. In ciò consiste l'essenza del suo *essere in situazione*, che non significa solo una semplice collocazione spazio-temporale, ma anche il possedere determinate caratteristiche fisiche, psichiche e spirituali. Non è possibile, del resto, separare nettamente le determinazioni esterne e quindi oggettivamente classificabili di una situazione, da quelle appartenenti al mondo psichico interiore dell'essere umano che è in situazione.

Riconoscere un'essenziale determinazione storica, biologica e psichica dell'essere umano, che non appare impermeabile nei confronti della realtà e degli altri esseri che lo circondano, potrebbe indurre a ritenere il dato circostanziale come esistente in sé e in grado di determinare oggettivamente l'uomo. Per Marcel, tuttavia, la profondità dell'esistere non è semplicemente data. Già nel *Journal Métaphysique* sostiene che la situazione appare esclusivamente data, ma al tempo stesso sembra richiedere una partecipazione attiva da parte degli attori che vi sono coinvolti. Attraverso l'azione l'uomo esce dall'ipotesi di totale dipendenza e di identificazione con la propria situazione. L'agire, inoltre, gli consente di contribuire alla trasformazione e al rinnovarsi proprio delle situazioni stesse nelle quali la sua esistenza è data e si manifesta.

Ne *Le Mystère de l'Être* questa azione è còlta come attività libera del soggetto dinanzi al dato circostanziale che non possiede alcun valore autonomo in se stesso; è un'attività da Marcel definita creatrice a conferirglielo.

La circostanza data diviene così *prova* per l'uomo; essa si colloca su questo terreno soltanto grazie a tale attività libera e creatrice dell'uomo in grado di scegliere se trasformare o meno la propria impossibilità a staccarsi da una determinata situazione, necessaria modalità del suo esistere, in una assunzione libera e creativa della medesima. Considerare una situazione come prova significa, quindi, leggerla in base a una interpretazione creatrice e per questo poterla trasformare anche in un'opportunità positiva conferendole un senso.

L'intersoggettività

La riflessione sul carattere relazionale e intersoggettivo dell'essere umano accompagna fin dai suoi inizi il cammino di ricerca filosofica di Marcel, ma acquista un maggior spessore esistenziale in seguito alla sua personale e sconvolgente esperienza di direttore di un servizio di informazione della Croce Rossa durante la prima guerra mondiale. Marcel definirà «un primo tirocinio all'intersoggettività» quest'esperienza di incontro vivo e reale con i volti e le storie di molte persone sofferenti.

Egli considera la struttura umana intimamente e costituzionalmente intersoggettiva. L'inserimento in una trama infinita e oscura di relazioni umane è dato già per il fatto stesso di esistere; è questo ciò che costituisce il *mistero familiare*. Noi partecipiamo, infatti, dei nostri predecessori così come essi partecipano di noi, ma quello che all'uomo si presenta come semplice dato, ovvero il fatto di essere-in-relazione, acquista valore e significato nella misura in cui nel corso della vita diviene per lui una conquista. Raramente, infatti, l'intersoggettività è vissuta nella perfezione della sua essenza e come luogo di autentica comunione; essa presenta in realtà una serie infinita di gradi: da un semplice incontro casuale, a una relazione intima e fraterna, all'amore inteso come intersoggettività pura…

Esistono, inoltre, anche delle forme di intersoggettività degradate in cui sprofondano e si insabbiano le relazioni umane. La stessa solitudine ad esempio, – intesa sia come rifiuto, sia come impossibilità di comunicare -, per Marcel in un certo senso appartiene sempre all'essenza intersoggettiva dell'uomo: sottoforma di coscienza dolorosa della sua assenza non è il nulla della relazione, bensì il grado infimo dell'"essere con". Alla radice di ogni forma degradata, per quanto possano variare le modalità, si trova sempre un Io che si rinchiude in se stesso e si prende come centro.

L'intersoggettività non è semplicemente data, deve essere riconosciuta e accolta come tale. La sua forma più elevata è rappresentata dall'amore: nell'amore, infatti, l'uomo diviene Tu per l'altro e accoglie l'altro come un Tu. Sono i frutti di un'intersoggettività degradata – ovvero ogni forma di egoismo, infedeltà, fissazione, indisponibilità, disperazione, conflitto, menzogna – a favorire quel processo di svalutazione del «*permanente nell'uomo e al di sopra dell'uomo*» (DH, p. 163) definito da Marcel "desacralizzazione", e a ostacolare quelle esperienze di trascendenza che, sole, consentono all'essere umano di aprirsi la strada di un possibile senso attraverso il recupero delle proprie radici ontologiche.

Il mondo in frantumi

> «Non hai l'impressione, qualche volta, che noi viviamo ... se questo può chiamarsi vivere ... in un mondo in frantumi? Sì, in frantumi, come un orologio rotto. La molla non funziona più. Apparentemente non c'è niente di cambiato. Tutto è perfettamente a posto. Ma se si porta l'orologio all'orecchio ... non si sente più niente»[2].

Così Cristiane, protagonista di uno dei drammi di Marcel, delinea la situazione dell'uomo, caratterizzata da un profondo disagio e da una sorta di sradicamento. La fine e disincantata analisi che Marcel tratteggia della condizione dell'uomo a lui contemporaneo per molti aspetti sembra rivelarsi vera anche per l'uomo d'oggi.

La frattura di cui soffre il mondo e di cui parla Cristiane, è secondo Marcel una frattura essenziale, non storica, divenuta semplicemente più appariscente in concomitanza del verificarsi di determinate condizioni storiche. Marcel tratteggia un mondo costantemente in lotta con se stesso al punto che nulla ormai garantisce più la specie umana dal rischio di un suicidio collettivo. Nell'uomo stesso, e non più solo nella possibilità di irruzione da parte di qualche fattore esterno, è insito il terribile potere di autodistruzione dell'umanità. L'ambiguità di tale situazione risiede nel fatto che questa possibilità di autodistruzione è aumentata parallelamente alla realizzazione di una certa unità in seno alla specie umana, raggiunta anche grazie al progresso e al perfezionamento della tecnica; si pensi per esempio alle molteplici possibilità offerte dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione. Questa unificazione, tuttavia, per Marcel risulta essere di cattiva qualità, illusoria o viziosa, frutto di una volontà di potenza che, in quanto tale, tende sempre alla guerra. Si tratta in molti casi del raggiungimento di un uniformismo di forme di vita che è dell'ordine dell'uniformizzazione piuttosto che dell'unificazione, e si realizza, a suo parere, a spese dell'individualità dei singoli, delle credenze, dei costumi e delle tradizioni. Anziché avviare gli uomini verso un'autentica unione fondata sul riconoscimento delle reciproche differenze, l'uniformizzazione sviluppa in loro particolarismi sempre più aggressivi, dettati dall'invidia e dal risentimento.

[2] G. Marcel, *Il mondo in frantumi*, in *Teatro*, Abete, Roma, 1975, p. 134.

Il panorama offerto dal mondo attuale è caratterizzato in particolare da una massiccia esplosione della scienza e della tecnica, che ha finito con l'imporre all'uomo e alla realtà la sua logica di oggettivazione. Marcel sottolinea che la tecnica presa in se stessa non è qualcosa di malefico, è indifferente al piano dei valori, anzi può rappresentare in molti casi un'acquisizione intellettuale positiva. Il progresso tecnico, però, deve avere necessariamente come controparte equilibratrice una sorta di conquista interiore orientata verso una sempre maggiore padronanza di sé da parte dell'uomo. Se ciò non si verifica parallelamente al progredire delle tecniche, l'uomo finisce col dipendere dai meccanismi che ha creato per assicurarsi una vita più confortevole, fino a collocare in essi il suo centro di gravità e la base del suo equilibrio interiore, rendendosi così schiavo delle sue stesse conquiste. Non la tecnica in sé, ma il fare della tecnica o del singolo individuo gli unici criteri di valutazione e di misura, può trasformare questa in mezzo di degradazione umana. «Consegnato, per così dire, alle tecniche» (EA, p. 161), l'uomo tende sempre più ad essere assimilato a un semplice fascio di funzioni: vitali, sociali, organico-psichiche... Nella misura in cui egli è progressivamente divorato dalle proprie funzioni, esse tendono a sostituirsi a lui; l'uomo si identifica con la propria funzione e ad essa riduce anche tutta la sfera della propria vita interiore. Tutto è ridotto a un problema tecnico spiegabile attraverso un preciso apparato teorico che ne individua cause ed effetti; anche la malattia e la morte sono lette dal punto di vista funzionale e appaiono semplicemente come messa fuori d'uso dell'oggetto in questione, in questo caso del corpo-oggetto. È evidente che un'antropologia imperniata sulla funzionalità costituisce una minaccia permanente all'integrità dell'essere umano polverizzato nella miriade di funzioni esercitate, delle quali nessuna potrà mai esaurire la totalità della sua persona. In un mondo regolato sull'idea di funzione la vita non può che essere «esposta alla disperazione, sbocca nella disperazione, perché in realtà questo mondo è vuoto, perché suona vuoto» (PA, p. 73). La dimensione ti-

pica della disperazione è quella del tempo chiuso, che non vede nulla davanti a sé e che implica l'impossibilità di dare credito a qualcosa nella realtà, l'impossibilità di credere che vi sia un fondo capace di resistere al processo di dissoluzione in atto.

La prospettiva di un tempo chiuso deriva all'uomo anche dall'idea ossessiva della morte, il segno naturale più evidente e incontrovertibile della finitudine umana. La proiezione di questo destino di morte può talvolta provocare in lui una paralisi totale interpretabile come «anticipazione del suicidio nel seno stesso della vita» (PST, p. 73). Tutto appare inaridito, devitalizzato, privo di senso e di importanza. Per Marcel il peggio e la morte sono sempre in agguato, non esiste alcuna garanzia oggettiva che ce ne preservi. Eppure, proprio al centro del più radicale pessimismo e in un mondo dominato dalla morte e dalla disperazione, traspare nell'essere umano un'esigenza fondamentale, quasi ancora informulabile e celata in questo sordo e intollerabile malessere. «C'è in noi un'esigenza d'essere, cioè, in realtà, di pienezza ed è perché questa esigenza ci abita che non possiamo soddisfarci di ciò che la nostra esperienza ha sempre d'incompleto, d'incompiuto, di parziale»[3].

È l'*esigenza ontologica*, aspirazione all'essere che è forse già in qualche modo una partecipazione all'essere, per quanto rudimentale. Questa sete di pienezza, è un vero e proprio appello che «non è pensabile se non sulla base di una partecipazione ad una realtà che mi oltrepassa e mi comprende senza che in nessun modo io possa trattarla come esteriore a ciò che io sono» (RI, p. 179). Se l'uomo non si abbandona all'ossessione della morte e resiste alla disperazione, è perché in seno alla sua esistenza giocano delle forze segrete il cui vigore, però, appare spesso ridotto a causa dello stato di cecità causato dal predominio delle tecniche e dall'idea di funzione. All'uomo spetta riconoscere e portare alla luce queste risorse vitali.

Il rapporto dialettico tra i dati tragici e dolorosi della realtà e l'esigenza ontologica che può aprire alla dimensione dell'essere e alla speranza costituisce un nodo fondamentale nel pensiero di Marcel.

> «La struttura del mondo in cui viviamo permette e in qualche modo può sembrare consigliare una disperazione assoluta: ma solo in un mondo simile può sorgere una speranza incrollabile» (PA, p. 93).

[3] G. Marcel, *Dialogo sulla speranza*, Edizioni Logos, Roma, 1984, pp. 55-56. Titolo originale dell'opera: *Gabriel Marcel et la pensée allemande*, Éditions Aubier-Montaigne, 1979.

L'uomo, il suo essere, la sua vita

La condizione dell'uomo è analoga a quella di un esiliato che sente di non coincidere con il luogo d'esilio in cui si trova, lontano da una terra che vive come propria, ma che, nella situazione contingente, egli può ricordare soltanto come un al di là, un centro di nostalgia. L'esperienza di esilio è percepita dall'uomo in primo luogo come *esilio ontologico*[4]: «il mio *essere* – afferma Marcel – è qualcosa di più del *mio* essere» (ME II, p. 38), e si esprime a livello esistenziale in un vissuto di inquietudine. L'uomo è strutturalmente un essere inquieto, e lo è ancor di più oggi quale sintomo di un individuo «in perenne disagio, sdoppiato, non-coincidente, problematico»[5]. «Io sono dunque essenzialmente ineguale a me stesso, sono troppo grande per me»[6].

Il rapporto dell'uomo con il suo essere è paradossalmente definito dalla compresenza di queste due polarità opposte, ovvero la percezione della *presenza* e insieme della *distanza* del proprio essere o del proprio centro rispetto a sé. Proprio nella tensione dinamica di questa polarità di aspetti si delinea la condizione itinerante dell'uomo, la sua identità di *homo viator* rivolto a una pienezza di essere e di vita che conferisce un senso e una ragione al suo camminare.

L'uomo recupera il sentimento di questa pienezza e intuisce la direzione del proprio cammino in quello che Marcel definisce l'atto di rientrare nella propria vita: il *raccoglimento*, momento rivelatore all'uomo del proprio essere. Il raccoglimento consente all'uomo di penetrare dentro quella sorta di involucro che gli impedisce sistematicamente di cogliere il mistero dentro e attorno a lui. Nell'atto di raccogliersi l'uomo rientra nell'intimità del proprio essere, si lascia alle spalle l'àmbito dell'oggettivazione e del problematico, abbandona la volontà di trovare soluzioni e di dominare tecnicamente la realtà. In questo movimento interiore recupera la dimensione della propria profondità e si ricompone nella sua unità. Il raccoglimento apre alla sfera del meta-problematico che richiede la capacità di fare silenzio in sé stessi e di andare oltre ogni parola o concettualizzazione. Il silenzio, tuttavia, non è indice di assenza, isolamento, solitudine, ripiegamento egocen-

[4] Cfr. M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, Abete, Roma, 1979, p. 142.

[5] Ivi, p. 119.

[6] G. Marcel, *L'uomo problematico*, Borla, Torino, 1992² (1ª ed. 1964), p. 97. Titolo originale: *L'homme problématique*, Aubier Montaigne, Paris, 1955.

trico; nel silenzio del raccoglimento l'uomo è pervaso piuttosto da un sentimento di pienezza e di positività che caratterizza il silenzio stesso. Se isolarsi significa "ritirarsi da...", "abbandonare qualcosa", l'atto di raccogliersi indica, invece, una "distensione in presenza di...", "un abbandono a...". Nel raccoglimento affiora la frattura profonda che esiste tra l'essere dell'uomo – ovvero ciò che ne costituisce l'essenza, il valore – e la vita dell'uomo così come essa si è svolta e si svolge, ricca di pieni ma al tempo stesso carica anche di incolmabili vuoti. Nell'atto di raccogliersi, infatti, l'uomo prende contatto con una sorgente originaria di luce che è al tempo stesso dentro e fuori di lui, fonte di una chiarezza interiore che non ha nulla a che vedere con la chiarezza derivata, ad esempio, dall'intelligenza. In relazione a questo ritrovarsi e riscoprirsi nella luce, l'uomo è in grado di prendere distanza dalla propria vita, ragionare su di essa, giudicarla e condannarla se necessario, evidenziandone il divario rispetto al proprio essere.

> «Bisogna dire che io sono e non sono la mia vita, ma questa contraddizione si attenua se si comprende che io posso apprezzare la mia vita così come essa è, in nome della vita che io porto in me, della vita a cui aspiro, della vita che io dovrei vivere per essere veramente me stesso; ed è in quest'ultima vita che io mi tuffo allorquando rientro in me» (ME I, p. 142).

Il silenzio del raccoglimento è per l'uomo anche il luogo dell'ascolto della propria inquietudine come manifestarsi dell'esigenza ontologica rivelatrice al tempo stesso dell'attendere e del compiersi dell'uomo nella partecipazione all'essere. Nel raccoglimento, infatti, l'uomo scopre di non essere immerso in una totale confusione, «creatura abbandonata alla vita e senza prese su di essa» (PA, p. 87). In esso egli trova il proprio orizzonte e «alcune risorse per il viaggio interiore da perseguire nella direzione di ciò che ho chiamato la pienezza o la vita perfetta» (DH, p. 98). La possibilità di orientarsi nella vita è data dal riconoscimento di una «partecipazione che fonda la mia *realtà* di soggetto» (EA, p. 93), tanto che l'atto di rientrare in se stessi non significa "essere per sé", quanto piuttosto aprirsi alla rivelazione che l'Io non appartiene a se stesso.

Temporalità e profondità dell'uomo

Nell'atto del raccoglimento si scopre e si recupera un'unità che è posta «allo stesso tempo alle nostre spalle e davanti a noi» (DH, p. 98) e che consente di aprirsi a una nuova concezione del tempo legata al concetto di partecipazione. La dimensione della temporalità è, per Marcel, un altro aspetto costitutivo ed essenziale dell'essere uomo, ma non va intesa quale contenitore di un succedersi lineare e progressivo di avvenimenti. Concepita come una serie di innumerevoli episodi inclusi nello spazio compreso tra il concepimento e il momento sconosciuto della propria morte la vita diviene il cadavere di se stessa; gli avvenimenti del passato troppo scarsi per conferirle un significato, quelli del futuro incerti e ancora sconosciuti per imprimerne un senso, una direzione. La vita non può essere «srotolata» (JM, p. 385), né fissata in un atto narrativo quasi si trattasse di un'opera d'arte. Ciò la priverebbe di quel dinamismo interiore che ne costituisce il nocciolo e che si svela soltanto «in quei momenti folgoranti in cui il nostro passato rivive» (ME I, p. 164), attimi rivelatori di proustiana memoria nei quali si coglie il complicato compenetrarsi e rimodellarsi degli avvenimenti vissuti in funzione di quelli presenti e futuri. Nell'ottica marceliana del tempo interiore il passato, carico anche di tutto ciò che è rimasto incompiuto e disatteso, non si proietta più sul presente e sul futuro come un già dato irrevocabile dal potere distruttivo che gli antichi attribuivano alla Gorgona, ma viene continuamente rivissuto e ricreato. Ogni soggetto porta in sé innumerevoli modi di esistenza che gli sono appartenuti e che tuttora gli appartengono, "presenze" non oggettivabili dotate di possibilità infinite di resurrezione. Se è vero che il passato guida in qualche modo il presente, è vero al contempo che dipende dal presente nella misura in cui il presente lo fa proprio. Nel "qui ed ora", inoltre, l'uomo può assumere su di sé il futuro: è questo il presente dell'impegno, della promessa e della speranza, capace di accettare l'incertezza ma anche di assumersi la responsabilità del domani. Marcel istituisce un ponte tra quello che è il *passato-soggetto* vivificato e ricreato, il *presente* che lo assume, e il *futuro* tanto in quanto l'uomo fa propria l'opera creatrice di conferire un senso a ciò che sta vivendo e a ciò che ha vissuto.

In questa « palpitante attualità » (EA, p. 35) dell'azione creatrice si ritrova quell'elemento di autentico, permanente, eterno valore che garantisce nel tempo la continuità dell'Io. Questa dimensione che trascende il tempo oltre ogni contingenza ma anche oltre ogni possibile fissità e che sfugge alla vita senza per questo essere estranea alla vita, si colloca nella sfera dello spirituale: è la dimensione della *profondità umana*. Il riconoscimento della profondità risulta più accessibile percorrendo la via dell'intuizione, per avvicinarne il segreto bisogna rifarsi all'esperienza e al sentimento che di essa si può avere. Marcel ce ne offre un'immagine visiva: è quella di un canale che

sembra tendere verso uno sbocco di cui si ha il presagio e da cui emana una luce diffusa, benché non lo si veda ancora. L'esperienza del profondo è legata al sentimento di una promessa, la cui realizzazione si scorge solo in lontananza, senza che vi sia opposizione tra vicinanza e lontananza che, in seno alla profondità, si armonizzano. L'al di là a cui ci si apre quando si fa esperienza della profondità, questa lontananza appena intravista, non è dunque da considerarsi come un "altrove" spazialmente e temporalmente lontano, ma come un "proprio qui", perché è una dimensione già interiore all'uomo, presente in lui allo stato di nostalgia. Nella profondità l'Io ritrova l'unità di ciò che è con ciò che è stato, e nel contempo si immerge intuitivamente nell'avvenire; il tempo è trasceso in una sempre attuale e vivente partecipazione dell'uomo al proprio *essere* concepito come più del *proprio* essere. L'uomo è spinto lontano, verso una dimensione che in qualche modo è già sua, ma che può raggiungere solo in una ricerca che si svolge nella durata. Le parole di Marcel a riguardo sono eloquenti: «l'idea profonda va lontano: ciò vuol dire che essa prelude a un cammino che può proseguire soltanto nel tempo» (JM, p. 375). Il permanente ed eterno "qui assoluto" della profondità non annulla, dunque, la dialettica fondamentale dell'esperienza umana sospesa tra un *già* partecipato e un *non ancora* pienamente raggiunto – ovvero ciò che caratterizza l'identità dell'uomo come *homo viator* -, ma al contempo ne garantisce spessore, dignità, continuità.

La dignità umana

Marcel tenta di ricostruire le linee essenziali di un umanesimo autentico, recuperando quella qualità propriamente «sacra»[7] dell'esistenza umana che ne determina la sua fondamentale dignità, e che oggi un «gigantesco processo di svalutazione di quanto concerne il *permanente nell'uomo e al di sopra dell'uomo*» (DH, p. 163) tende a svilire. «Ciò che distingue l'essere umano sembra la possibilità di aprirsi a questa luce sovrapersonale e sembra chiaro che tale possibilità sia legata in qualche modo a ciò che noi chiamiamo la dignità umana» (DH, p. 104).

Nell'accezione marceliana il concetto di sacralità non attiene a un determinata formulazione religiosa. Recuperare lo spessore di sacralità dell'esistenza, per Marcel, significa in primo luogo riconsegnare l'uomo alla

[7] P. Ricoeur e G. Marcel, *Per un'etica dell'alterità*, Edizioni Lavoro, Roma, 1998, p. 65.

sua dimensione di interiorità lontano da ogni ottica oggettivante e mistificante; significa porsi in ascolto delle voci che emanano dal mistero dell'essere nel quale l'esistenza umana è costitutivamente implicata, senza la pretesa di penetrarne il segreto e con la serena consapevolezza che l'uomo è e rimane insondabile nella sua radice ultima.

> «Il fatto stesso di vivere nel senso pieno che siamo soliti conferire al termine quando parliamo della nostra vita, della vita umana, non implica, per chi lo pensa a fondo, l'esistenza di una specie di Atlantide metafisico, inesplorabile per definizione, ma la cui presenza conferisce in realtà alla nostra esperienza il suo volume, il suo valore e la sua misteriosa densità?» (RI, p. 124)

È vero tuttavia che, pur valorizzando quelle «certezze esistenziali» (PST, p. 60) positive profondamente inscritte nell'essere dell'uomo anche solo sottoforma di esigenza o di attesa, Marcel non sottovaluta per questo quelle certezze esistenziali di un altro ordine, rivolte alla «finitudine radicale dell'esistente che io sono» (PST, p. 72). Nell'opera *La Dignité Humaine et ses assises existentielles*, infatti, l'autore sembra recuperare la dignità dell'esistenza anche su un altro terreno assai più impervio e scosceso.

> «Per quanto mi riguarda, sono profondamente convinto che non possiamo pervenire a preservare il principio misterioso che sta al centro della dignità umana che a condizione di giungere a esplicitare la qualità propriamente sacra che le è propria; e tale qualità apparirà tanto più chiaramente quanto più sapremo considerare l'essere umano nella sua nudità e nella sua debolezza, l'essere umano disarmato quale ritroviamo nel fanciullo, nel vecchio e nel povero. Qui conviene, mi pare, riflettere su un paradosso che si presenta a prima vista singolarmente imbarazzante» (DH, p. 130).

Nella stessa finitudine dell'uomo, segno della sua fragilità e della sua intima vulnerabilità, sembra celarsi il principio della sua essenziale dignità; formula paradossale che dichiara l'essenza stessa della dignità umana non negli aspetti di potenza e di forza dei quali spesso si ammanta una concezione decorativa o rivendicativa della dignità, ma che la cerca piuttosto sul versante della debolezza. L'uomo è il solo essere oggi conosciuto che sappia di essere mortale e un'antropologia che voglia dirsi esistenziale non può prescindere da questo dato costitutivo della struttura umana. Proprio nel cuore stesso del non-senso e della dissoluzione Marcel individua la possibilità di una resistenza a tale deriva, fondata non sull'affermazione di un io individualista ed egocentrico, ma sul riconoscimento di un legame vivente e fraterno tra gli uomini a cui dà il nome di *compassione* che, nella sua accezione

più alta, è forma stessa dell'amore. Il piano trascendente dell'essere, qui inteso come «ciò che resiste» (PA, p. 76) ovvero la radice ultima di una possibilità di resistenza, è guadagnato dall'autore solo sul piano dell'intersoggettività autentica, perché «*mi posso preoccupare dell'essere nella misura in cui prendo coscienza più o meno distintamente della comune unità che mi lega agli altri esseri di cui avverto la realtà*» (ME II, p. 20). Nel sentimento di compassione l'autore coglie quel principio di prossimità che permette all'uomo di aprirsi all'altro uomo, – al fratello –, e da cui, nell'amore, scaturisce la speranza, autentica esperienza di trascendenza unitamente alla fedeltà e all'amore. Per Marcel solo una coscienza intersoggettiva può, nell'amore, rifiutarsi di proclamare il carattere definitivo della morte, – vissuta in primo luogo come morte dell'essere amato -, e solo con l'amore ci si può liberare dall'ossessione ipnotica del nostro fatale destino mortifero abbracciando la possibilità di sperare.

(continua) ■

Riferimenti bibliografici

JM: *Giornale metafisico,* Abete, Roma, 1976. La traduzione italiana comprende solo alcune parti di tre opere: *Journal Métaphisique*, Gallimard, Paris, 1927; *Être et Avoir*, Aubier, Paris, 1935; *Présence et Immortalité*, Flammarion, Paris, 1959.

PA: «Posizione e approcci concreti al mistero ontologico», in *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva Italica, Bergamo, 1972. Titolo originale dell'opera: *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, pubblicato originariamente in appendice all'opera teatrale *Le Monde Cassé*, Desclée de Brouwer, Paris, 1933.

EA: *Essere e Avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999. Titolo originale dell'opera: *Être et Avoir*, Aubier, Paris, 1935.

RI: *Dal rifiuto all'invocazione*, Città Nuova, Roma, 1976. Titolo originale dell'opera: *Du Refus à l'Invocation*, Gallimard, Paris, 1940.

HV: *Homo viator*, Borla, Torino, 1980. Titolo originale dell'opera: *Homo Viator*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1945.

ME I e II: *Il mistero dell'essere,* vol. I, Borla, Torino, 1970, *Il mistero dell'essere,* vol. II, Borla, Torino, 1971. Titolo originale dell'opera: *Le mystère de l'Être*, vol. I e vol. II, Aubier Montaigne, Paris, 1951.

DH: *La dignità umana e le sue matrici esistenziali*; Trenti, Elle Di CI, Torino, 1983. Titolo originale dell'opera: *La Dignité Humaine et ses assises existentielles*, Aubier-Montaigne, Paris, 1964.

PST: *Pour une sagesse tragique et son au-delà,* Plon, Paris, 1968. La traduzione è personale.

I riferimenti di pagina interlineari si riferiscono ai testi tradotti in italiano, ad eccezione di *Pour une sagesse tragique et son au-delà* di cui non esiste la traduzione.